

## Spis treści

<b>Podziękowania .....</b>	<b>9</b>
<b>Zastosowane skróty .....</b>	<b>10</b>
<b>Wstęp .....</b>	<b>11</b>

### *Część pierwsza*

## **Biblia początków**

<b>Głosy do Hymnu Kapłańskiego o stworzeniu świata i uwagi o stosunku kreacjonizmu do nauki .....</b>	<b>61</b>
Nad Hymnem .....	61
<i>Unde malum?</i> .....	87
Na co świat? .....	104
Uwagi końcowe .....	112
Kwestia zasadności kreacjonizmu .....	112
Parę słów o problematyce aksjologicznej .....	119
Powrót do Hymnu .....	120
<i>Aneks 1</i> Wkład dysputy pomiędzy ewolucjonizmem a kreacjonizmem biologicznym .....	125
<i>Aneks 2</i> Kosmologia a kreacjonizm .....	139
<i>Aneks 3</i> O tak zwanym kosmologicznym dowodzie istnienia Boga.....	163
<b>Głosy do mitów o grzechu pierworodnym, naturalizacji ludzkości i ofierze prześlągalnej Jezusa .....</b>	<b>175</b>
Inicjacja seksualna: naturalizacja ludzkości.....	175
Boski przewidywizm a boska „sprawiedliwość”. Fundamentalny mit chrześcijaństwa: koncepcja kary zastępczej .....	183
Zagadka Węża .....	192
Inicjacja moralna ludzkości. Geneza i natura norm moralnych .....	196
<b>Mity początków ludzkości. „Po konfiskacie nakład drugi” .....</b>	<b>203</b>
Kainowie .....	203
Potop i Wieża Babel .....	218
Prolog do triumfalnej opowieści o ludobójstwie.....	225

*Część druga*  
**Biblia Hebrajczyków**

<b>Biblia zawłaszczonego Boga .....</b>	<b>229</b>
Generalia na początek .....	229
Trzej „patriarchowie” .....	255
Cud „Księgi Józefa” .....	274
<b>Ofiarowanie Izaaka. Abraham a Hiob .....</b>	<b>277</b>
Skandal „Akedy” .....	277
Rozważania o normach moralnych (łącznik między poprzedzającą i następującą częścią cyklu) .....	307
Wkracza Hiob .....	311
<i>Aneks</i> Jahwe a ofiary ludzkie .....	319
<i>Pidion ha-ben</i> .....	319
Ofiara spełniona .....	326
Święte ludobójstwo .....	327
Oblubieniec Sefory .....	329
<b>Biblia okrutników .....</b>	<b>337</b>
Uwagi wstępne: srogi Jahwe .....	337
Exodus: prolog opowieści .....	350
Exodus: Krzew Gorejący .....	354
Exodus: plagi egipskie .....	361
Czas wędrówki .....	365
Amalekici .....	366
„Złoty Cielec” i masakra .....	368
Już u siebie .....	373
<i>Aneks</i> Korpus Prawny Czteroksięgu .....	384
(A) Dekalog .....	384
(B) Uzupełnienie .....	398
<b>Biblia kłamców .....</b>	<b>404</b>
Uwagi ogólne .....	404
Samuel i Saul .....	405
Dawid i Salomon .....	424
Epilog .....	445

<b>Opowieści biblijne i „Kohelet”</b> .....	<b>449</b>
Legenda o Eliaszu i Elizeuszu, czyli święte masakry .....	449
Księga Rut, perła literatury biblijnej .....	463
Księga Jonasza, czyli odzyskanie zawłaszczzonego Boga .....	469
Judyta, czyli wdowa-bohater .....	474
Księga Tobiasza, czyli o niewytłumaczalnej wybiórczości bożej opatrności .....	481
Księga Daniela, czyli nieskładna składanka .....	487
Księga Estery, czyli uświęcony kicz .....	497
„Kohelet”, czyli kompromitacja „mądrości” .....	510

### *Część trzecia*

## **Jezus ewangelistów**

<b>Rozważania ogólne</b> .....	<b>537</b>
Problematyka historyczności Jezusa .....	537
O ewangeliach ciąg dalszy .....	548
Judeochrześcijaństwo i rozłam .....	561
Sprzeczności we wczesnochrześcijańskiej eschatologii .....	572
O sprzecznościach w ewangeliach ciąg dalszy.....	573
Paradoks chrześcijaństwa.....	574
Prehistoria podstawowej doktryny chrześcijaństwa.....	574
Podstawowa treść doktryny o Ofierze Przebłagalnej .....	579
Ofiara Przebłagalna za ludzkość a warunek indywidualnego zbawienia .....	584
Ofiara Przebłagalna a bogobóstwo .....	591
<b>Quasi-diatessaron</b> .....	<b>592</b>
Mity Dzieciństwa .....	592
Problem Jana Chrzciciela .....	602
Kuszenie na pustyni i problem boskości Jezusa .....	608
Cuda i „tajemnica mesjańska” .....	610
Ewangelie raz jeszcze: różnice i podobieństwa .....	618
Dni wędrówek.....	622
Ciało i krew .....	624
Apostołowie i problem Judasza .....	627
Dni ostatnie.....	635
Krzyż i pusty grób .....	643
Zakończenie .....	649

Pośmiertne epifanie Jezusa i problem Tomasza .....	649
Działanie „Ducha Świętego” .....	655
<b>Etos Jezusa ewangelistów .....</b>	<b>657</b>
Wokół wątku „Jezusa nędzarzy” .....	657
<i>Verba Magistri</i> .....	667
O przypowieściach Jezusowych.....	684
Etos Jezusa ewangelistów a Kościół .....	693
<b>Indeks cytowanych autorów .....</b>	<b>697</b>

## Podziękowania

Serdeczne dzięki składam wszystkim tym osobom, które czytały całość lub fragmenty niniejszej książki w maszynopisie, zachętą wspomagały mnie w pracy nad nią, a krytyką przyczyniły się do ulepszenia jej tekstu. Profesorom Bronisławowi Baczce i Jackowi Hołowce dziękuję za to, że ich pozytywna ocena całości umożliwiła opublikowanie książki, a poszczególne uwagi pomogły ulepszyć wywody. Profesorowi Janowi Woleńskiemu dziękuję za przeczytanie i krytykę Wstępu. Ks. profesorowi Michałowi Hellerowi dziękuję za to, że mimo zasadniczych różnic światopoglądowych pomiędzy nim a autorką niniejszej pracy nie poskąpił czasu na przeczytanie partii poświęconych kosmologii i ewolucji biologicznej oraz udzielił mi szeregu rzeczowych wskazówek. Profesorowi Zbigniewowi Mikołajce za przedyskutowanie ze mną pierwszych dwu szkiców. Profesorowi Piotrowi Stępniewi za pozytywne uwagi krytyczne dotyczące konstrukcji książki, za informacje na temat biologii, za pozwolenie zacytowania i przedyskutowania jego nigdzie nieogłoszonych przypuszczeń dotyczących starodawnego rytuału ofiarowania pierworodnych. Doktorowi Marcinowi Ryszkiewiczowi za wskazówki dotyczące ewolucji biologicznej. Profesorowi Wojciechowi Sademu za zapoznanie z jego tekstami oraz za cenne wskazówki bibliograficzne. Nadto za liczne wartościowe uwagi szeregowi moich przyjaciół: przede wszystkim profesorowi Jerzemu Jedlickiemu i profesorowi Gustawowi Kerszmanowi, jak również Janinie Ludawskiej oraz profesorowi Zbigniewowi Ogonowskiemu. Dziękuję nadto p. Elżbiecie Morawskiej za niezmiernie skrupulatną pracę redakcyjną.

## Zastosowane skróty

- 1 i 2 Krl – Księgi Królewskie  
 1 i 2 Krn – Księgi Kronik  
 1 i 2 Sm – Księgi Samuela  
 1 Kor – 1. List do Koryntian  
 1 P – 1. List św. Piotra  
 1 Tes – 1. List do Tesaloniczan  
 1 Tm – 1. List do Tymoteusza  
 BT – *Biblia Tysiąclecia* wyd. 5 (Pallotinum, Poznań 2002)  
 BP – *Biblia Poznańska* (Księgarnia św. Wojciecha, Poznań, t. 1–3 2003, t. 4 2004)  
 BW – *Biblia wg Jakuba Wujka* (Apostolstwo Modlitwy, Kraków 1962)  
 Dn – Księga Daniela  
 Dz – Dzieje Apostolskie  
 Ef – List do Efezjan  
 Est – Księga Estery  
 Ga – List do Galatów  
 GNB – *Gute Nachricht Bible* (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997)  
 Hbr – List do Hebrajczyków  
 Hi – Księga Hioba  
 Iz – Księga Izajasza  
 J – Ewangelia „wg” Jana  
 Jdt – Księga Judyty  
 Jk – List św. Jakuba  
 Jon – Księga Jonasza  
 Joz – Księga Jozuego  
 KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Pallotinum, Poznań 1994)  
 Koh – Księga Koheleta  
 Kol – List do Kolosan  
 Kpł – Księga Kapłańska  
 Lb – Księga Liczb  
 Łk – Ewangelia „wg” Łukasza  
 Mk – Ewangelia „wg” Marka  
 MKPŚ – *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* (Verbinum, Warszawa 2001)  
 Mt – Ewangelia „wg” Mateusza  
 Ne – Księga Nehemiasza  
 NIV – *The Bible, New International Version* (Hodder and Stoughton, London etc. 1984)  
 NT – Nowy Testament  
 Pwt – Księga Powtórzonego Prawa  
 Rdz – Księga Rodzaju  
 Rt – Księga Rut  
 Sdz – Księga Sędziów  
 ST – Stary Testament  
 Tb – Księga Tobiasza  
 TPL – *Tora Pardes Lauder* (Pardes Lauder, Kraków, t. 1 2001, t. 2 2003)  
 Tt – List do Tytusa  
 Wj – Księga Wyjścia

# Wstęp

## I

1. Niniejszy zbiór zawiera krytyczną analizę wybranych utworów należących do narracyjnego składnika Biblii. Składa się z 10 szkiców, nie licząc niniejszego wstępnego. Niektóre szkice zaopatrzone są w aneksy rozwijające poruszaną w nich problematykę. Szkice są w zasadzie autonomiczne. Żeby to osiągnąć, nie mogłam się ustrzec pewnych powtórzeń. W szczególności pewne fragmenty z kilku spośród owych szkiców włączyłam do tego Wstępu.

Przez Biblię rozumiem tu Pismo Święte katolików i prawosławnych. Jest to najobszerniejszy z kanonów biblijnych. Jego Stary Testament (ST) zawiera całość Biblii hebrajskiej. Ta zaś obejmuje m.in. utwory składające się na to, co nazywam „głównym ciągiem” ST: Pięcioksiąg (Rdz, Wj, Kpł, Lb, Pwt<sup>1</sup>), księgi Jozuego (Joz), Sędziów, Samuela (1 i 2 Sm), Królewskie (1 i 2 Krl), Kronik (1 i 2 Krn) oraz księgi Ezdrasza (Ezd) i Nehemiasza (Ne). Treść tych utworów stanowią mity, sagi oraz przekazy historyczne z dziejów Izraela (aż do powrotu z niewoli babilońskiej), opracowane zgodnie z tendencją teologiczną ich autorów. Moje analizy, jeśli o ST idzie, dotyczą głównie utworów należących do tego głównego ciągu. Omawiam jednak również pozostające poza nim „opowieści biblijne”, czyli nowele starotestamentowe: księgi Hioba (Hi), Rut (Rt), Jonasza (Jon), Daniela (Dn) i Estery (Est). Do moich „opowieści biblijnych” włączyłam również legendy o Eliaszu i Elizeuszu, chociaż w Biblii znajdują się one w Księgach Królewskich.

Katolicki (i prawosławny) kanon ST zawiera nadto tzw. księgi deuterokanoniczne, którym żydzi i protestanci odmawiają charakteru sakralnego i których nie włączają do swojego kanonu. Spośród nich do moich „opowieści biblijnych” włączyłam księgi Tobiasza (Tb) i Judyty (Jdt). Mimo że skupiam się w zasadzie na narracyjnych składnikach Biblii, nie mogłam odmówić sobie zamieszczenia również szkicu o utworze tak bardzo godnym uwagi, jak Księga Koheleta (Koh).

---

<sup>1</sup> Z powodów przedstawionych w szkicu „Biblia okrutników” cztery ostatnie księgi Pięcioksięgu nazywam w tym zbiorze Czteroksięgiem.

Nowy Testament nie budzi na ogół wśród chrześcijan takich kontrowersji co do swojej zawartości jak Stary. Jak podaje *Religia, Encyklopedia PWN*<sup>2</sup> w haśle „Kanon biblijny”, „obecna lista 27 ksiąg NT jest przyjęta w prawie całym chrześcijaństwie”. W niniejszym zbiorze spośród składników NT w zasadzie uwzględniam jedynie wszystkie cztery kanoniczne ewangelie, omawiane łącznie w szkicu „Jezus ewangelistów”. Tam gdzie jest to celowe, biorę też pod uwagę elementy treści Dziejów Apostolskich (Dz) oraz części epistolarnej NT.

Posługuję się z reguły tekstem *Biblii Tysiąclecia* (BT) jako najbardziej popularnej, niekiedy wprowadzając drobne poprawki stylistyczne. (Korzystam zazwyczaj z wydania 5 BT, niekiedy jednak ze sformułowań w wydaniach wcześniejszych, jeżeli merytorycznie się nie różnią, a stylistycznie są lepsze.) Ustosunkowuję się również do szeregu przypisów redakcyjnych do tego przekładu. Niekiedy ze względów merytorycznych albo stylistycznych zastępuję (wskazując to) ustępy z BT odpowiednimi ustępami z Biblii Poznańskiej (BP) lub unowocześnionej Biblii Jakuba Wujka (BW)<sup>3</sup>. Omawiam też pewne znajdujące się tam redakcyjne przypisy.

Nie korzystam w zasadzie z najnowszego tłumaczenia Biblii hebrajskiej z hebrajskiego, Tora Pardes Lauder (TPL)<sup>4</sup>, już choćby dlatego, że to wersja przyjęta w chrześcijaństwie wpłynęła na naszą kulturę. Nadto, choć jestem laikiem, żywię wątpliwości co do trafności wprowadzonych tam innowacji translatorskich. Za rażące, m.in. pod względem moralnym, uważam przy tym szereg komentarzy redakcyjnych do tego tekstu. Pewne z nich poddaję krytyce w moich szkicach.

Istnieje pewna systematycznie przeprowadzana różnica pomiędzy słownictwem biblii polskich, a tym, którym się posługuję. Podczas gdy tam natrafiamy przy przekładzie i omawianiu tekstów starotestamentowych na termin „Izraelici”, ja używam miast tego terminu „Izraelczycy”. Wydaje mi się, że termin „Izraelici” odnosi się do wyznawców (m.in. współczesnych) judaizmu, czyli religii Jahwe. Do starożytnego narodu będącego zbiorowym bohaterem ST lepiej jest więc stosować, jak myślę, raczej termin „Izraelczycy”, tak samo jak do współczesnego narodu ukształtowanego na bazie nowo powstałego państwa Izrael. Sprawa ta nie jest błaha m.in. dlatego, że, jak to ilustrują moje szkice, pomimo znamiennej frustracji autorów i redaktorów ST – frustracji, na której podłożu zrodził się dominujący w głównym ciągu ST mit gniewnego, mściwego, nieustannie stosującego względem swojego „narodu wybranego” pedagogikę przerażających kar Jahwe – w czasach poprzedzających niewolę babilońską monolatria Jahwe bynajmniej

<sup>2</sup> *Religia, Encyklopedia PWN*, Warszawa 2001–2003.

<sup>3</sup> *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Pallotinum, Poznań 2002; *Biblia Poznańska: Pismo święte Starożytnego [2003] i Nowego [2004] Testamentu*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań; *Biblia wg Jakuba Wujka: Pismo święte Starożytnego i Nowego Testamentu*. Wyd. Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1962.

<sup>4</sup> *Tora Pardes Lauder*, Pardes Lauder, Kraków 2001–2003.



nie była wśród Izraelczyków religią permanentnie dominującą, lecz konkurowała z politeizmem znajdującym wyraz w kulcie również (lub miast niej) innych bogów.

## II

2. Moja analiza krytyczna materiału biblijnego przeprowadzana jest z pewnego stanowiska ateistycznego i pewnego stanowiska humanistycznego. Ponieważ ateizm i humanizm występują w różnych odmianach, jest rzeczą słuszną, abym przedstawiła tu w najogólniejszym zarysie, na czym polega moje ateistyczne i moje humanistyczne stanowisko.

Zacznę od *ateizmu*. W ogólnej swojej postaci polega on na *odrzuconiu poglądu przypisującego istnienie Bogu (lub bogom)*<sup>5</sup>.

Odrzucać jakiś pogląd można na rozmaite sposoby. Można np. utrzymywać, że głosiciele tego poglądu mają subiektywne poczucie, iż afirmują jakąś tezę, gdy w istocie rzeczy nie ma się tu wcale do czynienia z wypowiedzią o *jakimś określonym sensie, i to takim, w odniesieniu do którego wypowiedź tę można by było racjonalnie czy to afirmować, czy zanegować*. W takim wypadku nie ma, oczywiście, mowy o racjonalnej dyskusji bezpośrednio o akceptowalności omawianego poglądu. Przedmiotem dysputy musi tu widocznie być przede wszystkim kryterium sensowności zdań oraz, w odniesieniu do zdań uznawanych za sensowne, kryterium tego, że posiadają one określoną wartość prawdziwościową, tzn. że przysługuje im cecha bądź prawdziwości, bądź fałszywości.

W innym razie można głosić, że teza wyrażająca omawiany pogląd jest wewnętrznie sprzeczna, wobec czego jej fałszywość można wykazać *a priori*.

W innym wreszcie razie można stwierdzać, że teza wyrażająca dany pogląd jest *hipotezą wysoce niewiarygodną* w świetle naukowego – albo może w świetle zarówno naukowego, jak potocznego – doświadczenia. Można wykazywać, że *negacja tej tezy jest uwiarygodniona przez doświadczenie do stopnia tzw. praktycznej pewności* – innymi słowy, że przysługuje jej „oczywistość empiryczna”.

W odniesieniu do poglądu o istnieniu Boga logicznie możliwe jest stanowisko, według którego wyrażająca go teza nie może być pozaempirycznie ani zweryfiko-

---

<sup>5</sup> Profesor Jan Woleński w swojej znakomitej książce *Granice niewiary*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, z którą się zapoznałam po zakończeniu pracy nad tym zbiorem, daje przegląd logicznie możliwych stanowisk w kwestii istnienia Boga i, w szczególności, charakteryzuje ateizm oraz agnostycyzm. (Autor określa siebie jako agnostyka.) Mimo że książki J. Woleńskiego i niniejsza różnią się w znacznej mierze problematyką, a w pewnej także zapatrywaniami autorów, uważam, że się pod wieloma względami dobrze uzupełniają.

wana, ani sfalsyfikowana, jak również że w świetle doświadczenia, potocznego i naukowego, ani tej tezie, ani jej negacji nie przysługuje większa wiarygodność. W takim wypadku ma się do czynienia ze stanowiskiem *agnostycznym*. Przedstawiciel jego wersji słabej oświadcza, że nie dysponuje danymi empirycznymi, które by pozwalały przyznać większą wiarygodność tej tezie albo jej negacji. Przedstawiciel jego wersji mocnej oświadcza, że – czy to z powodu podstawowych rysów empirycznie danej rzeczywistości z powodu gatunkowego ograniczenia mocy poznawczej umysłu ludzkiego – zasadne rozstrzygnięcie, chociażby hipotetyczne (bo przecież o takie tu idzie), pomiędzy uznaniem tej tezy a uznaniem jej negacji, nie jest dla ludzkiej wspólnoty poznawczej możliwe.

Sposób, na który ktoś odrzuca pogląd o istnieniu Boga, zależy, oczywiście, od zakładanego w danej dyspacie sensu terminu „Bóg”. (Naturalnie, zależy on przede wszystkim od przyjmowanej przez danego dysputanta ogólnej koncepcji sensowności wyrażen oraz wartości prawdziwościowej zdań).

Mój *ateizm* (nie jestem agnostykiem) jako pogląd znajdujący wyraz w tej pracy *odnosi się do pojmowania Boga w sensie teizmu*, ucieleśnionego m.in. w koncepcji Boga lansowanej w Biblii. (Odnosi się on również do wszelkich odmian tzw. deizmu czy panteizmu, co z punktu widzenia tematyki tej pracy jest mniej istotne.) Odpowiednio, *polega on na przekonaniu, że doświadczenie uwiarygodnia negację hipotezy teistycznej aż do stopnia praktycznej pewności*.

Koncepcja, o której tu mowa, przedstawia się w podstawowym zarysie jak następuje: *Przez Boga rozumie się przede wszystkim stwórcę bytu fizycznego, przynajmniej do pewnego stopnia dostępnego ludzkiemu poznaniu empirycznemu*. Miał on powołać ten byt do istnienia tyle a tyle jednostek czasu temu<sup>6</sup>. Uczynił to mocą swojej suwerennej decyzji, nadając swojemu tworowi – jego cechom stałym, jego ewolucji – charakter odpowiadający jego woli. (A więc i naturze stwórcy. Każę to oczekiwać, że poznanie empiryczne pozwala ludziom poznawać przynajmniej pod pewnymi względami również naturę Boga.) Teiści nie udzielają odpowiedzi na pytanie, dlaczego Bóg stworzył świat o tym właśnie czasie, gdy to uczynił.

Ważniejsza jest sprawa następująca. Jako stwórca racjonalny Bóg musiał stworzyć świat w jakimś celu, czyli zaspokajając w ten sposób jakąś *swoją potrzebę*. Teiści na ogół nie lubią mówić o Bogu, istocie spełniającej ich kryterium „doskonałości”, że odczuwał czy odczuwa jakieś potrzeby, czyli jakieś nieukojenia. Ta awersja językowa nie ma znaczenia: *jeśli Bóg jest stwórcą racjonalnym, to działał w jakimś celu*, musiał chcieć coś uzyskać dzięki swojemu aktowi stwórczemu. Naturalne wydaje się zadawanie teiście pytania, *po co Bóg stworzył świat* – pyta-

---

<sup>6</sup> Sformułowanie powyższe nie przesądza, czy według tej koncepcji istniał czas przed zaistnieniem bytu fizycznego.

nia, moim zdaniem, bardzo dla niego kłopotliwego, chociaż może on usiłować wziąć rekurs do stanowiska, że cele Boga są w istocie rzeczy dla umysłu ludzkiego niepojęte, co stawia jego tezę poza racjonalną dyskusją.

Istnieją przy tym rozmaite warianty koncepcji Boga jako stwórcy i wobec tego sposoby pojmowania jego<sup>7</sup> stosunku do bytu fizycznego. Niektórzy popierający teizm filozofowie głosili, że jako doskonały stwórca Bóg raz na zawsze ustanowił takie prawa przyrody i takie warunki początkowe ewolucji bytu fizycznego, że raz „powołany do istnienia” byt fizyczny ewoluuje pod każdym względem zgodnie z jego wolą – tak że Bóg odąd żadną miarą w jego dzieje nie ingeruje. Jest to wobec tego od czasu stworzenia świata („naszego świata?”), przynajmniej w swym stosunku do niego tzw. *Deus otiosus*, Bóg beczynny. Komunikowanie się z nim ludzi, a w szczególności zanoszenie do niego próśb, np. w modlitwach, aby podjął jakąś określoną nową decyzję dotyczącą przebiegu zdarzeń w świecie – aby, być może, odmienił decyzję poprzednio podjętą – jest bezcelowe.

Rola religii w stosunku do jednostek ludzkich i społeczeństw tłumaczy niepopularność takiej filozoficznie wysublimowanej koncepcji stwórcy bytu fizycznego. Jest ona przeciwstawna potocznym w naszej kulturze pojęciom ludzi wierzących o stosunku pomiędzy Bogiem a światem, jest niezgodna z koncepcjami głoszonymi przez dominujące religie naszego kręgu kulturowego i sprzeczne z przekazami biblijnymi dotyczącymi stosunku Boga do świata. (Według Biblii Bóg niejednokrotnie zmieniał swoje postanowienia, np. w swoim czasie postanowił zgładzić, z powodu niepoprawnej krnąbrności, lud, któremu poprzednio przyznał status „wybranego”, ale odstąpił od tej decyzji pod wpływem perswazji Mojżesza – Wj, 32: 9–14.)

Według koncepcji popularnej, którą jedynie będę się w tej pracy interesować, jako że analiza zawartości odpowiednich części Biblii jest głównym tematem moich szkiców, Bóg jest nie tylko stwórcą bytu fizycznego, ale i jego nadzorcą i korygentem<sup>8</sup>. W świecie tym nieustannie dzieją się rzeczy nieprzewidywane przez niego, a nawet niezgodne z jego wolą, co skłania go do ingerencji w przebieg dziejących się w nim zdarzeń (niekiedy w drodze spektakularnych cudów). Typową taką ingerencją jest karanie grzeszników. Szczególnie zaś istotne jest to, że Boga można skłonić, np. modlitwami, do działania w sposób przez jakąś jednostkę albo społeczność pożądaną (np. do położenia kresu jakiejś srożącej się nad winnymi i nie-

---

<sup>7</sup> Używanie wielkich liter w zaimkach odnoszących się do Boga jest wyrazem czci. Ateista, rzecz naturalna, nie odczuwa ani czci, ani uczuć niechętnych w stosunku do istoty, w której istnienie nie wierzy. Dlatego nie stosuję się do owego obyczaju używania wielkich liter. (Nb. ponieważ nie przypisuję statusu boskiego Jezusowi, również i w tym wypadku nie stosuję wielkich liter przy odnoszących się do niego zaimkach.)

<sup>8</sup> Nie znam stosownego ustalonego terminu na oznaczenie kogoś, kto coś naprawia, a więc ukulam ten.

winnymi klęsce), chociaż przypisując modlitwie autentyczną skuteczność należy widocznie założyć, że przed jej wysłuchaniem Bóg nie powziął zamiaru działania w ten zbawczy sposób.

Bogu jako stwórcy świata i nadzorcy jego dziejów przypisuje się w analizowanej tutaj koncepcji szereg atrybutów.

(a) Jednym z nich jest *wszechwiedza*. Istnieją rozmaite sposoby jej rozumienia. Aby je wyłożyć, nie odbiegając zbyt daleko od światopoglądu potocznego (i *implicitnie* zakładanego w Biblii), należy przypisać charakter absolutny takim pojęciom odnoszącym się do czasu jak *chwila, równoczesność, teraźniejszość, przeszłość, przyszłość*<sup>9</sup>. Na tym tle utrzymywać można, że wszechwiedza Boga polega na tym, iż wie on wszystko, co chce wiedzieć. Z pewnego rodzaju wiedzy mógł on jednak zrezygnować. O każdej chwili posiada on wyczerpującą wiedzę o teraźniejszości i przeszłości, natomiast przyszłość może kryć w sobie dla niego mnóstwo niespodzianek. Jest to koncepcja *boskiej wszechwiedzy ograniczonej*. Teista może zakładać, że jest ona ograniczona z bożej woli.

W istocie, Bóg mógł ze znanych sobie motywów stworzyć świat, w którego dziejach nieredukowalną rolę odgrywają przypadki (być może podległe prawidłowościom statystycznym). Czyli zdarzenia nieprzewidywalne w swojej konkretności nawet przez Boga. Koncepcja świata niepodległego w pełni zasadzie determinizmu była wysoce nieintuicyjna dla Einsteina (jak i dla wielu innych uczonych i filozofów z epoki przedkwantowej), czemu dał on wyraz w swoim słynnym aforyzmie: „Bóg nie gra w kości”<sup>10</sup>. Na to któryś z wybitnych fizyków kwantowych – być może, był to J. A. Wheeler – miał odrzec: „Einsteinie, nie mów Bogu, jak ma się zachowywać”.

Teizm tu przeze mnie analizowany waha się w tej materii. Wielu jego przedstawicieli przypisuje Bogu wszechwiedzę nieograniczoną, natomiast pogląd potoczny wierzących oraz przekazy biblijne przypisują mu wszechwiedzę ograniczoną w odniesieniu do przeszłości. Koncepcja ta leży u podłoża *związanej z tym teizmem* koncepcji *wolnej woli* istot takich jak ludzie. Tej ostatniej koncepcji nie będę tu analizowała, w szczególności nie będę analizowała kwestii jej wewnętrznej sprzeczności bądź niesprzeczności. Istotne jest dla mnie to, że według niej decyzja podjęta przez dany podmiot na podłożu jego wolnej woli jest przed jej podjęciem nieprzewidywalna ani dla tego podmiotu, ani dla kogokolwiek innego, włączając Boga.

---

<sup>9</sup> Absolutność tych pojęć uchodzi za niezgodną z teorią względności. Są jednak na forum naukowym poglądy, według których kosmologia relatywistyczna przywraca im ten walor. Są też poglądy, według których odmówienie im tego waloru jest mankamentem teorii względności i jest nie do przyjęcia w fizyce kwantowej. Ma się rozumieć, nie wdaję się tu w te dysputy.

<sup>10</sup> Była to metafora – Einstein nie wierzył w Boga teistów.

Doktryna o ograniczoności boskiej wszechwiedzy i o wolnej woli ludzi odgrywa istotną rolę w zwykłym ujęciu *teodycei*, a mianowicie w charakterystycznej dla analizowanego przeze mnie teizmu doktrynie o bożej *sprawiedliwości*. (Doktryna ta jest składnikiem teodycei, która poza tym usiłuje ugruntować tezę o Bogu jako *miłosiernym*.) Coś, czego zajście w przyszłości Bóg przewiduje, *musi* się zdarzyć, wobec bożej *nieomyślności*. Jeśli tym czymś jest niegodziwy czyn grzesznika, to *musiał* on go popełnić, wobec czego załamuje się potoczna koncepcja odpowiedzialności moralnej grzesznika oraz sprawiedliwości kary wymierzanej mu przez Boga. Co prawda, są myśliciele teistyczni, którzy usiłują połączyć doktrynę o nieograniczonej bożej wszechwiedzy z potocznymi poglądami na wolną wolę człowieka i sprawiedliwość kar boskich. Redaktorzy BT, o ile rozumiem ich dziwny przypis na stronie 31, posuwają się do stwierdzenia, że Bóg zaaprobował rzucenie klątwy na wnuka Noego Kanaana ze względu na rozwiązłość jego dalekich potomków, Kananejczyków.

Obstają jednak przy tym, że doktryna o nieograniczonej wszechwiedzy Boga nie daje się pogodzić z potocznym w naszej kulturze pojmowaniem wolnej woli, odpowiedzialności człowieka za jego dowolne czyny oraz sprawiedliwości kar wymierzanych przez Boga złoczyńcom.

Dla mojej pracy sprawa ta zresztą nie ma istotnego znaczenia, ponieważ skupiam się na charakterystyce Boga Biblii, w tym zaś kanonie nie ma nic, co by nakazywało przypisywać Bogu nieograniczoną wszechwiedzę. Przeciwnie, Bóg Biblii jest raz po raz konfrontowany z nieprzewidywalnością ludzkich decyzji<sup>11</sup>. Jest zaskakiwany przez złe czyny grzeszników. (W odpowiednich szkicach zajmuję się takimi doznanymi przez Boga niespodziankami jak grzech pierworodny prarodzców oraz grzech Kaina.) Poddaje ludzi próbom, a więc nie wie z góry, jak się zachowają. (Por. poddanie próbie Abrahama w przekazie o ofiarowaniu Izaaka, czemu poświęcam specjalny szkic.)

(b) Innym przypisywanym Bogu przez omawiany tu teizm atrybutem jest *wszechmoc*. I ten atrybut może być rozumiany rozmaicie. Na ogół panuje przekonanie, że Bóg nie może złamać „praw logiki”, np. stworzyć przedmiotu o wewnętrznie sprzecznych atrybutach. Teiści najczęściej uważają, że Bóg nie może uczynić czegoś, co zaszło, niezaszłym, choć na ten temat bywały (może są?) wśród teistów spory, w które uwikłana jest kwestia, co by trzeba było rozumieć przez zmianę przeszłości. (Wybitny przedwojenny logik polski, J. Łukasiewicz, *nb.* wierny wyznawca Boga Biblii, należał do myślicieli, którzy nie wyłączały przejścia jakichś zdarzeń minionych z kategorii rzeczywistych do kategorii za-

---

<sup>11</sup> Mój sposób odczytywania Biblii nazywa się *literalizmem*. Przekazom biblijnym nie przypisuję innego sensu niż ten, który wynika z dosłownego ich odczytywania. Por. moje uwagi na ten temat w dalszej partii niniejszego szkicu.

ledwie „możliwych”, dla których możliwością powinno by więc być również niezajście<sup>12</sup>).

Wielu teistów uważa, że nie mogąc przezwyciężyć swej własnej natury, Bóg nie może sprawić, aby to, co było dotąd moralnie dobre, „stało się” złe i na odwrót, np. by dobry się „stał” nieokiełznany egoizm zamiast tendencji do wspomagania „bliźniego”.

Wszechmoc Boga – nadzorcy świata – w każdym razie musi zawierać w sobie zdolność do przełamywania, w drodze cudownych interwencji, naturalnych łańcuchów przyczynowych i niweczenia w ten sposób skutków niepożądanych przez Boga zdarzeń. Jeśli założyć, że Bóg taką zdolność posiada, to przyznać się musi, że czyni z niej nader ograniczony użytek w służbie swojego miłosierdzia. Jak na to wskazują w moich szkicach, Bóg zdaje się przedkładać wymierzanie kar złoczyńcom (za ich ziemskiego żywota albo po śmierci) nad niweczenie skutków ich niegodziwych czynów albo katastrof żywiołowych. Nie przywrócił do życia ani mitycznego „Abla sprawiedliwego”, ani milionów niewinnych ofiar holokaustów. Nie sprawia, aby natychmiast stanęły w swojej poprzedniej postaci miasta zburzone wskutek trzęsień ziemi wraz z ich ożywionymi na nowo mieszkańcami. Nie spowodował, aby światło słoneczne natychmiast przedarło się przez chmury pyłu, które po upadku sławetnego meteorytu pograżyły Ziemię w długotrwałym mroku i chłdzie, pociągając za sobą męczeńską śmierć większości przedstawicieli fauny ziemskiej. Ludzie wierzący, rzecz osobliwa, z reguły modlą się o cuda niejako „mniejszego kalibru”, a nie tak spektakularne.

W istocie rzeczy judeochrześcijańska koncepcja Boga jest kontaminacją dwu poglądów wzajemnie niespójnych. Według jednego z nich Bóg jest absolutnie wszechmocny w odniesieniu do dziejów świata – i jest przeto jedynym „bogiem” w tym sensie, że jeśli istnieją jakieś inne byty duchowe (np. „aniołowie”), to i one, podobnie jak istoty cielesne, są podporządkowane jego woli, tak że dzieje świata są w zupełności przez jego wolę kształtowane. Wedle drugiej świat materialny jest areną nieustannych zmagania dwu bóstw – „Boga” i „Szatana” (choć tradycja judeochrześcijańska sprzeciwia się nazywaniu „Szatana” bóstwem). „Bóg” jest w tak wielkiej mierze potężniejszy z nich dwóch, że „powinien” być zdolny całkowicie uniemożliwić swojemu przeciwnikowi wpływ na losy świata – albo przynajmniej tak szybko, jak tego zechce, niweczyć skutki jego interwencji w te losy. Z niezrozumiałych powodów tego wszakże nie czyni, pozwalając aktywności szatańskiej w niezmiernie istotny sposób współkształtować dzieje świata.

---

<sup>12</sup> Por. J. Łukasiewicz, *O determinizmie*, w: *Z zagadnień logiki i filozofii (pisma wybrane)*, PWN, Warszawa 1961, s. 126. (Autor nie rozważa *explicite* kwestii władztwa Boga nad przeszłością.)

(c) Kolejnym atrybutem przypisywanym przez omawiany tu teizm Bogu jest *miłosierdzie, dobroć, łaskawość* względem zdolnych do cierpienia istot w stworzonym przez niego świecie. Cechy te mają pozostawać w jakimś doskonałym moralnie stopie z bożą *sprawiedliwością*, która wobec tego dopuszcza kary, ale wyłącza okrucieństwo. Wedle semantycznie niefortunnej, ale sugestywnej, deklaracji teisty „Bóg jest miłością”.

Tu przede wszystkim niezbędne jest ustalenie, jak przy rozważaniu tego atrybutu rozumieć należy terminy mające się odnosić do moralnych właściwości Boga. Znaczenie tych wyrażań jest nam stosunkowo dobrze znane w ich zastosowaniu do ludzi. Jeśli sens ich ma być zasadniczo odmienny, kiedy je ktoś stosuje do Boga, to mamy do czynienia z ekwiwokacją. Nie można racjonalnie utrzymywać, że Bóg jest „dobry”, ale „w jakiś inny”, niepojęty dla ludzi sposób. Oderwanie znaczenia tych terminów w zastosowaniu do Boga od tego, jakie mają w dyskursie potocznym, zmusiłoby do uznania, że Bóg jest „dobry”, „miłosierny”, „sprawiedliwy” *ex definitione*, jakiegokolwiek były jego czyny lub zaniechania, czyli zamieniłoby tezę o tych jego moralnych przymiotach w pustą tautologię, co z reguły nie jest zamiarem teistów. Przy tym wierni modlą się do Boga o to, aby okazał im współczucie czy łaskę w zwykłym, znanym z dyskursu o ludzkich uczuciach i zachowaniach, sensie tych terminów.

Tu jednak natychmiast ujawnia się podstawowy szkopuł teizmu. Na podłożu przypisania Stwórcy wszystkich wskazanych powyżej atrybutów teista nie może ani unieważnić pytania *unde malum*, czyli skąd zło w stworzonym przez Boga świecie, ani udzielić na nie przekonującej odpowiedzi. Dany nam doświadczalnie świat jest do tego stopnia areną katastrof przyrodniczych letalnych dla istot żywych, areną ludzkich przestępstw i zła wyrządzonego przez ludzi mimowolnie albo w przekonaniu, że czynią dobro; jest światem do tego stopnia ociekającym cierpieniem i okrucieństwem, że bardziej wszechstronnie, niż to uczynił Tadeusz Kotarbiński uzasadnić można trafność jego aforyzmu: „Bluźnierstwem jest pomać Boga o istnienie”<sup>13</sup>.

Od czasu Epikura<sup>14</sup> niejednokrotnie wskazywano (w szczególności pisali o tym Hume i Voltaire), że przypisywanie Bogu omawianych powyżej atrybutów daje

<sup>13</sup> W książce *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga* (wyd. M, Kraków 2001, s. 261) jej autor, T. Dzidek oznajmia, że Boga „należy wysławiać ... jako szczęśliwego w sobie i ze siebie i niewymownie wzniesłego ponad wszystkim, co poza Nim istnieje i da się pomyśleć” (cyt. za: J. Woleński *Granice niewiary*, wyd. cyt., s. 166). Istota nieustannie obserwująca ogrom cierpienia w ludzkiej i pozaludzkiej sferze ziemskiego bytu i niezapobiegająca mu – niemogąca? nieuważająca za potrzebne? – mu zapobiec, a mimo to doskonale szczęśliwa, nie wydaje się istotą nacechowaną zmysłem intensywnego współczucia. Jeżeli T. Dzidka uszczęśliwia myśl, że w obliczu panoszącego się w świecie zła istnieje jednak pewna istota doskonale szczęśliwa, to cieszymy się z tego.

<sup>14</sup> Por. J. Woleński *Granice niewiary*, wyd. cyt., s. 147 nn.

triadę też *empirycznie sprzeczną*, czyli taką, że jej człony nie dają się łącznie utrzymać w obliczu doświadczenia. Przeczenie temu mogą jedynie zakwalifikować jako przeczenie empirycznej oczywistości. Teodycea jest nieustannym wysiłkiem obalenia tej konstatacji, lecz wysiłek ten wydaje mi się beznadziejnie jałowy. W moim szkicu „Głosy do Hymnu Kapłańskiego o stworzeniu świata...”, w rozdziale „Unde malum” rozważam rozmaite aspekty istnienia zła w świecie oraz pewne argumenty teodycei. Są to w istocie rzeczy przyczynki do dobrze znanego tematu.

Jeżeli więc przez „Boga” należy rozumieć istotę nacechowaną wszystkimi wskazanymi powyżej atrybutami, to nieistnienie takiej osoby uważam za empirycznie uwiarygodnione do stopnia praktycznej pewności.

Negacja tezy o istnieniu tak pojmowanego Boga nie pociąga za sobą wszakże negacji tezy o istnieniu Boga jako *postępującego celowo i w doskonały sposób osiagającego swoje cele stwórcy*, który powołał do istnienia byt fizyczny nacechowany, m.in. znanymi nam z doświadczenia atrybutami. Nie jest prawdą logicznie konieczną to, że celem stwórcy było stworzenie oraz umieszczenie w odpowiednich warunkach bytowania istot zdolnych zarówno do cierpienia, jak do doznawania szczęścia, a także zdolnych do darzenia szczęściodawcy wdzięcznością i miłością – że jego celem było *stworzenie ich po to, by im świadczyć akty miłości i łaski*. Bez sprzeczności (ale – zdaniem ateisty, tak samo, jak teisty – również bez należytego empirycznego wsparcia) można sobie wyobrazić stwórcę bytu fizycznego jako złośliwego boga, który stworzył świat, aby napawać się cierpieniem zdolnych do odczuwania go istot, a w szczególności dawać upust swojej pasji punitywnej.

Można też bez sprzeczności przypuścić, że cele stwórcy nic nie miały wspólnego z tendencją do zapewnienia istotom czującym czy to okazji do cierpienia, czy to okazji błogostanu, oraz do podporządkowania biegu dziejów świata wymogom po ludzku pojmowanej sprawiedliwości. Stwórca mógłby być zupełnie obojętny na wielorako przejawiające się w świecie *malum* (z ludzkiego punktu widzenia), kierując się przy stworzeniu świata zupełnie odmiennymi od tego celami. (Byłby to więc znów Bóg, którego wielbienie w kulcie i do którego adresowanie modłów o wsparcie byłyby bezcelowe).

Żeby uprawdopodobnić *empirycznie* istnienie tak pojmowanego stwórcy, musiałoby się wiarygodnie *wyjaśnić na podstawie doświadczenia, czy to potoczne, czy to w wyrafinowany sposób uzyskanego i zinterpretowanego naukowego, na czym te cele miałyby polegać*.

Niewątpliwie w życiu potocznym wielokrotnie wiarygodnie stwierdzamy celowość działań jakichś podmiotów albo celowość ich wytworów w sytuacjach, gdy nie jesteśmy w stanie wskazać ich celów. Nie wiemy, po co dana znana nam osoba wybiegła dziś z domu przed świtem, ale nie prowadzi nas to do powątpiewania, że miała w tym jakiś cel. Wiemy bowiem na podstawie doświadczenia, że jest to



osoba racjonalna. Nie rozumiemy, do czego służy ten znaleziony przez nas metalowy gadżet, ale nie prowadzi nas to do powątpiewania, że jest to właśnie *gadżet*, wytwór przemysłu mający służyć jakiemuś celowi. W szkicu „Głosy do Hymnu Kapłańskiego o stworzeniu świata...” wyjaśniam, dlaczego analogicznego rozumowania nie można prawomocnie przeprowadzić w odniesieniu do hipotezy celowo działającego stwórcy materialnego świata.

Teista może, naturalnie, oświadczyć, że cele stwórcy bytu fizycznego są dla umysłu ludzkiego przynajmniej w czasie jego ziemskiego bytowania niedocieczzone. W ten sposób usiłuje on jednak wyprowadzić hipotezę o istnieniu Boga z domeny dyskursu empirycznego. Reakcją na propozycję uznania takiej hipotezy może być w preferowany przez J. Woleńskiego agnostycyzm. Nieodzowna w naszym myśleniu zasada tzw. brzytwy Ockhama zabrania nam pozytywnego uznania istnienia takiego Boga.

W istocie jednak sytuacja teisty w tej dyspacie jest, jak uważam, gorsza. Wylaniający się na podłożu badań naukowych obraz bytu fizycznego podważa hipotezę o tym, aby jego istnienie służyło jakimkolwiek celom.

Nauka współczesna coraz doskonalej wyjaśnia spontaniczne powstawanie pewnych układów złożonych na bazie układów prostszych. Tłumaczy też, w szczególności, powstawanie układów celowych w dziedzinie biologicznej, czemu poświęcam jeden z aneksów do „Głos do Hymnu Kapłańskiego...”. W ten sposób nauka coraz mocniej podważa znany argument teistyczny, według którego do hipotezy istnienia Boga zastosować należy rozumowanie analogiczne do tego, które z istnienia układu tak złożonego i celowo działającego jak zegarek<sup>15</sup> każe nam wnioskować o istnieniu zegarmistrza. Zarazem nauka dostarcza danych nakazujących z wielkim sceptycyzmem odnosić się do hipotezy bytu fizycznego jako struktury celowej. Przeczy temu to, że dzieje bytu fizycznego podlegają się zdają *zasadzie destrukcji*.

Wspomnieć tu w istocie warto, jak się przedstawia w świetle współczesnych danych kosmologicznych zagadnienie czasowego końca naszego wszechświata<sup>16</sup>. Według jednej wersji po fazie ekspansji powinien on wejść w fazę kurczenia się zakończoną „wielką zapaścią”. Według drugiej natomiast czeka go nieskończona ekspansja, w ciągu której wygasłe gwiazdy i cząstki materii międzygwiazdnej będą się oddalały od siebie, aż wreszcie na skutek odpowiednich procesów fizycznych ze wszystkich obiektów tworzących nasz wszechświat pozostaną jedynie

---

<sup>15</sup> Przypuśćmy, że jesteśmy barbarzyńcami, którzy nie mając pojęcia o zegarkach, odkryli jeden z nich na pustyni i pytamy, jak taka rzecz mogła się pojawić na świecie.

<sup>16</sup> Według niektórych koniektur wysuwanych na gruncie współczesnej fizyki jest on jednym z nieskończonej mnogości wszechświatów generowanych przez byt fizyczny i podległych destrukcji.

elektrony i pozytony (elektrony o ładunku dodatnim) oraz promieniowanie – a potem, być może, ostatecznie, tylko promieniowanie. O tym, który z dwu podstawowych scenariuszy destrukcji naszego wszechświata się zrealizuje, zadecydować musi względna moc dwu tendencji, ekspansji i przeciwstawiającej się jej powszechnej grawitacji. Według najnowszych danych empirycznych zaakceptować wypada scenariusz drugi, i to, w odmianie dawniej przez naukę nieprzewidywanej: „Przez długi czas sądzono, że ekspansja wszechświata musi przebiegać coraz wolniej wskutek wzajemnego przyciągania grawitacyjnego wszystkich składników materii we wszechświecie. Obecnie jednak wiemy, że tempo ekspansji wzrasta. Natury czynnika wywołującego to przyspieszenie (zwanego «ciemną energią») nie udaje się wyjaśnić na gruncie [współczesnego] Modelu Standardowego [teorii cząstek elementarnych]”<sup>17</sup>. Istnieje szereg hipotez na ten temat.

Zauważmy, iż oba wspomniane powyżej scenariusze są scenariuszami destrukcji, degradacji „zorganizowanego” wszechświata i, oczywiście, zaniku warunków pozwalających na istnienie w nim życia oraz, jak zapewne sądzić należy, jakiegokolwiek rodzaju układów materialnych (odpowiadających lub nieodpowiadających przyjmowanej obecnie w nauce definicji istot żywych), które by mogły być obdarzone intelektem<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> G. Kane, *The Dawn of Physics beyond the Standard Model* [Początek fizyki wykraczającej poza Model Standardowy], „Scientific American”, 2003, June, s. 61.

<sup>18</sup> Sformułowanie powyższe ma postać tak ostrożną – „jak zapewne sądzić należy” – ponieważ, jak stwierdza M. Rees (por. jego *Przed początkiem – nasz wszechświat i inne wszechświaty*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 236–237), gdyby protony były wieczne (podczas gdy według pewnych koniektur współczesnych dotyczących natury cząstek elementarnych mają one jedynie niezmiernie długi czas rozpadu), istnieć by mogła w drastycznie zdegenerowanym przez ekspansję wszechświecie jakaś postać świadomości nie na podłożu znanego nam życia organicznego. „Rozszerzając się wszechświat się ochładza. Po upływie biliona lat jego temperatura spadnie poniżej jednego milistopnia. Wraz ze spadkiem temperatury każda możliwa do pomyślenia forma życia czy inteligencji będzie musiała przebywać w chłodzie, myśleć coraz wolniej i poddawać się hibernacji na długie okresy... Ale dlaczego mielibyśmy się spieszyć, skoro przed nami jeszcze eony czasu?” Rees stwierdza również (tamże), że „ewolucja nie musi się zakończyć, nawet jeśli wszystkie protony znikną. Zawsze mogłyby jeszcze istnieć czarne dziury [powstałe z zapaści dostatecznie masywnych gwiazd], o ile rosłyby dzięki zderzeniom wystarczająco szybko, aby zrównoważyć erozję przez parowanie... W czarnych dziurach może się skupić wystarczająco dużo energii, aby zaczęła powstawać nowa materia. W rozproszonym gazie elektronów i pozytonów mogłyby powstawać obwody sterowane skomplikowanymi polami magnetycznymi i prądami [i one to, przypuszcza autor, mogłyby być podłożem szczególnego rodzaju inteligencji]”. Są to jednak wszystko, jak widać, jedynie refleksje autora na temat różnych dających się pomyśleć możliwości dalszej ewolucji skrajnie zdegenerowanego wszechświata, a nie przewidywania o charakterze dobrze ugruntowanej hipotezy naukowej.

W obliczu hipotezy celowo działającego stwórcy niezmiernie dziwny wydaje się fakt, że ewolucja naszego wszechświata (i zapewne wszelkiego wszechświata generowanego przez byt fizyczny, jeśli generuje on ich całą mnogość) zmierza do destrukcji, na ten czy inny ze sposobów rozważanych przez naukę.

Mało tego, *powstawanie i zagłada na skalę kosmiczną zachodzą nieustannie w obrębie tego wszechświata*. Zadziwia koncepcja Boga zabawiającego się w Penelopę, kolejno tkającą i prującą fragmenty swego dywanu. Stwórca nie wiadomo dlaczego ustanowić by miał takie prawidłowości przyrody, na których mocy nieodzownym warunkiem powstania życia, takiego, jakie znamy, była zagłada całych generacji gwiazd. Trudno zrozumieć, po co było Bogu stworzyć na Ziemi erę dinozaurów, a potem doprowadzić dinozaury do zagłady; w ogóle doprowadzić w toku dziejów Ziemi do zagłady ogromną mnogość gatunków biologicznych<sup>19</sup>. W szczególności po co było Bogu stworzyć całą mnogość gatunków hominidów, a potem zgładzić nieomal wszystkie spośród nich, pozwalając jednemu tylko odłomowi przekształcić się w „człowieka rozumnego” i z czasem w czciciela Stwórcy? Stworzyć Neandertalczyków, a potem dać im zginąć bezpotomnie, zapewne w męce i rozpacz? Po co było, jeśli to jest prawdą, doprowadzić do powstania pierwocin życia na Marsie, a potem unicestwić warunki rozwoju życia na Marsie? Po co było pozwolić rozkwitnąć cywilizacji kreteńskiej, a potem zgładzić ją w popiele wulkanu? Pozwolić rozkwitnąć cywilizacji Majów, a potem zgładzić ją długotrwałą i śmiertelną suszą? Takie pytania można, naturalnie, mnożyć.

Ma się rozumieć, przytoczone powyżej dane nie dostarczają dowodu przeciwko hipotezie celowo działającego Stwórcy, którego niepojętym celom takie właśnie dzieje bytu fizycznego czyniłyby zadość. Ale uwypuklają one bezzasadność uznawania tej hipotezy, względem której racjonalnie przyjąć można co najwyżej postawę agnostyczną.

---

Jeśliby ktoś uznał za prawdopodobne rozważane przez Reesa postaci świadomości o podłożu materialnym mające się zrealizować w drastycznie rozrzedzonym przez ekspansję świecie – i nadto widziałyby w nich postaci jakoś wysublimowane w stosunku do znanych nam obecnie – to w kontekście oceny zasadności kreacjonizmu pozostawałoby pytanie, dlaczego wszechwiedzący i wszechmocny stwórca miałby powstanie takich preferowanych przezeń form poprzedzić powstaniem i zagładą poprzednich, przemijających postaci świata materialnego i świadomości.

<sup>19</sup> „Co najmniej pięć razy w dziejach Ziemi doszło do wielkiego wymierania. W czasie jednego z nich tajemnicza siła zmiotła z powierzchni naszej planety co najmniej 95 procent wszystkich żyjących istot. Geolodzy i chemicy zdobyli dowody na to, że co najmniej dwie z tych megakatastrof spowodował upadek gigantycznych meteorytów. [Zagłady te miały miejsce około 440 mln lat temu, około 365 mln lat temu, około 250 mln lat temu, około 299 mln lat temu, około 65 mln lat temu]”. A. Zubek, *Mordercy z Kosmosu* [mowa o impaktach wielkich meteorytów], „Gazeta Wyborcza. Magazyn”, 21 lutego 2002.

Autorce niniejszego nieodparcie słuszne wszakże wydają się słowa, które wystawiając się na ataki wielu polemistów, umieścił w zakończeniu swojej książki o pierwszych trzech minutach istnienia wszechświata znakomity fizyk Steven Weinberg: „Im bardziej zrozumiemy [*comprehensible*] wydaje się wszechświat, tym bardziej wydaje się on też czymś bezcelowym [*pointless*]”<sup>20</sup>.

Trudności uwiarygodnienia rozważanej powyżej hipotezy teistycznej sprawiły, że na gruncie myśli religijnej, i to nawet na gruncie myśli religijnej chrześcijańskiej, pojawiły się pewne o wiele mniej popularne koncepcje natury boskiej. Tak np. istnieje pogląd, według którego byt fizyczny nie jest suwerennie i celowo stworzonym dziełem Boga, nie jest bowiem jego *wytworem*, ale niejako jego *aspektem*; jest współodwiecznym z nim przejawem jego natury (nic widocznie zgoła niemającej wspólnego z koncepcją Boga jako „miłości”). Doświadczenie miałoby tu świadczyć o istnieniu Boga przez samo istnienie bytu fizycznego, który ze względu na zakładaną w tej koncepcji jego naturę nie mógłby ani bezprzyczynowo wyłonić się z nicości, ani niestworzony istnieć odwiecznie: jest to w myśl tego poglądu byt z samej swojej natury „niesamoistny”. Coś musi podtrzymywać go w istnieniu, a tym czymś jest Bóg.

Koncepcja tak czy inaczej pojmowanej „niesamoistności” bytu fizycznego jest osnową tzw. kosmologicznych dowodów istnienia Boga, występujących w dziejach teologii i filozofii, odpowiednio, w różnych wariantach. Krytyką niektórych ich wersji zajmuję się po części we wspomnianych wyżej „Głosach”, obszerniej zaś w „Aneksie 3” do nich. Temat ten omawia również Jan Woleński w *Granicach Niewiary*.

Ponieważ za koncepcją tą nic nie przemawia w zakresie poznania empirycznego, można co najwyżej zająć względem niej postawę agnostyczną. W istocie jednak jej perspektywy poznawcze są gorsze, ponieważ w niej samej zawiera się idea w pewnym sensie destrukcyjna wobec niej. Mamy tu przecież do czynienia z pojęciem jakiegoś bytu, którego istnienie nie musi być „zagwarantowane”, „umożliwione”, przez jego „zakorzenie” w jakimś innym bycie. Nie ma powodów do uznawania, że takim bytem samoistnym powinno być coś innego niż byt fizyczny. Sprzeciwiają się tej samoistności co najwyżej intuicje zapewne ugruntowane w nas przez tradycję naszej kultury.

Pojęcie bytu fizycznego jako „samoistnego” jest dziwne – może aż do stopnia „niesamowitości” – dla bardzo wielu ludzi w naszej kulturze. Być może zresztą dla bardzo wielu indywidualiów gatunku *Homo sapiens* zastanawiających się nad zagadnieniami ontologicznymi. Jednakże „pierwotna” intuicyjność sądu czy to dla uczestników jakiejś kultury, czy dla umysłu ludzkiego jako takiego, nic nie mówi

---

<sup>20</sup> S. Weinberg, *The First Three Minutes*, Basic Books 1977 [wyd. pol. *Pierwsze trzy minuty*, Iskry, Warszawa 1980].

o jego poznawczej akceptowalności – mówi nam raczej coś o umyśle ludzkim. Znamienną cechą tego umysłu jest przy tym zdolność do rozpoznawania prawdziwości albo wiarygodności pewnych tez – albo ich wiarygodności nie mniejszej od wiarygodności ich negacji – nawet jeżeli nie mija poczucie ich dziwności. W jednym z moich tekstów żartobliwie napisałam, że istnienie świata jest tak zdumiewające, iż nie do wiary jest istnienie ludzi zdolnych do dziwienia się czemukolwiek w jego obrębie. „Dziwność” dla wielu ludzi tezy, że byt fizyczny nie musi, aby istnieć, ani być stworzony, ani być jakoś „wiecznie podtrzymywany w swoim istnieniu” przez jakiś inny byt, nie jest argumentem przeciwko akceptowalności tej tezy<sup>21</sup>.

### Kilka uwag do poprzednich wywodów

(a) Z tego, że byt fizyczny, a zwłaszcza otaczający nas świat nie jest tworem troskliwego o dobro swoich zdolnych do odczuwania cierpienia oraz błogości stworzeń, nie wynika, że ma on takie cechy, jak gdyby był stworzony przez złośliwego demiurga. W myśl światopoglądu ateisty *świat nie jest ani dobry, ani zły*. „Świat nie wie, że na nim jesteśmy” – głosiła maksyma starożytnych ateistów. Parafrazując wers z jednego z poematów Leśmiana, powiedziec wypada, że „ta pustka [tzn. „pustka niebios”] nie drwi z nas”.

Z ateizmem żadną miarą nie pozostaje w konflikcie konstatacja, że w tym wszechświecie, na ogół niestwarzającym sprzyjających warunków do rozwoju życia (zwłaszcza w bliskiej ziemskiej postaci) oraz inteligencji, znajdujemy się w obszarze czasoprzestrzeni właśnie stwarzającym takie warunki (inaczej byśmy nie istnieli) i że ten stan rzeczy może trwać jeszcze przez miliony lat (aczkolwiek możliwa jest również katastrofalna zagłada ziemskiego życia i/albo ludzkiej kultury, jeżeli np. Ziemia dozna nowego letalnego impaktu meteorytu zanim nasza nauka nauczy się chronić ją przed takimi katastrofami). Z punktu widzenia osobni-

---

<sup>21</sup> Swoiste ujęcie stosunku Boga do bytu fizycznego reprezentował Tomasz z Akwinu: „Na pytanie... dlaczego Bóg świat stworzył, skoro nie mógł przecież żadnego braku cierpieć, żadnej potrzeby [istnienia] czegoś innego [od siebie] odczuwać, ... mamy ...u Tomasza... odpowiedź: dobro ma przyrodzoną skłonność, by się rozprzestrzeniać i więcej dobra tworzyć” (L. Kołakowski, *Tomasz z Akwinu*, „Tygodnik Powszechny”, 19 grudnia 2004, s. 13). Pomijając arbitralność przypisania „dobru” takiej skłonności, zauważamy, że według tej koncepcji Bóg stworzył świat zgodnie ze swoją naturą, nie zaś zgodnie ze swoją absolutnie swobodną wolą. W obliczu swojej natury *musiał* on świat stworzyć. *Może musiał chcieć* go stworzyć? I czemu „rozprzestrzenianie się” (co jest tu metaforą) „dobra” musiało przybrać formę kreacji *bytu fizycznego*?

Mamy tu w każdym razie jeszcze jeden pogląd odmienny od potocznego w naszej kulturze sposobu pojmowania Boga jako stwórcy bytu fizycznego.

ków gatunku *Homo sapiens* świat jest areną zarówno katastrof, rzeczy i zdarzeń groźnych czy odrażających, cierpienia, podłości, zbrodni, jak i areną doznań piękna i „zyczliwości” przyrody, okazji do radości niekiedy aż po granice euforii, sukcesów ludzkiej cywilizacji, szlachetności i bohaterstwa. Dla wielu ateistów świat jest przedmiotem ukochania. Nie jest bynajmniej prawdą to, iżby „świat bez Boga” uniemożliwiał przypisywanie przez jednostki ludzkie wartości ich własnemu życiu lub życiu jakichś ludzkich wspólnot. Człowiek – nie bez oddziaływania innych ludzi, nie bez udostępnianych mu przez jego kulturę, a zaakceptowanych przez niego, wzorców moralnych i innych wzorców wartości – jest w stanie uczynić własne swoje życie „aksjologicznie sensownym” (wartościowym) dzięki głębi swojego przywiązania do jakichś ludzi i zbiorowości, dzięki głębi swojego przywiązania do określonych norm moralnych (które po to, by dla niego być nieodparte, nie muszą być zadekretowane lub „poświadczone” przez jakąś ponadludzką istotę); dzięki zaangażowaniu w pracę, która jest dla niego sensowna czy to dlatego, że przynosi w jego poczuciu pożytek ludziom i zbiorowościom, z którymi się solidaryzuje, czy też dlatego, że aktualizuje jego własne potencje twórcze, czy też dlatego, że pozwala mu doznawać świata jako – *dla niego* – pięknego, ciekawego, wartego doznawania go tak długo, jak to jest dlań możliwe. Nie ma żadnego, czy to logicznego, czy to nieuchronnego psychologicznego związku pomiędzy ateizmem a odczuwaniem przez jednostkę życia jako „dreńzącego absurdu”, pomiędzy ateizmem a pesymizmem czy też cynizmem moralnym albo kwietyzmem. Wielu ateistów z pewnością nie przejawia podobnych postaw.

(b) Osoba wierząca, dla której Biblia jest „pismem świętym”, staje przed swoistym składnikiem pytania *unde malum. Unde malum* w Biblii? Ma to być przecież księga, która jest przesłaniem Boga do ludzi, z której uczyć się mają zasad etosu przepisanego im przez moralnie doskonałego Boga. Tymczasem jest to księga owiana aurą niesprawiedliwości i okrucieństwa. Przedstawiony w niej Bóg *nakazuje* nazywać się miłosiernym i sprawiedliwym i jako bluźnierstwo traktuje odmawianie mu tych cech<sup>22</sup>. Sam natomiast kieruje się zasadami odpowiedzialności zbiorowej, karania potomków za grzechy przodków; do arbitralnie przez siebie „wybranego” ludu stosuje wobec jego odstępstw od monolatrii, a nawet wobec jego niedostatecznej w groźnych chwilach ufności w Bogu pedagogikę klęsk – najazdów wroga, głodu, zarazy – spadających bez rozróżnienia na winnych i niewinnych; stronniczo i okrutnie postępuje z wrogami „narodu wybranego”; *nakazuje* dokonywania rzeczy okropnych, takich jak „święte ludobójstwo” „nienawistnego Boga” ludu (*cherem*), jak totalne zniszczenie podczas działań wojennych kraju

---

<sup>22</sup> Co prawda, w niezwyklej i nieoszacowanej Księdze Hioba Bóg pozwala człowiekowi kwestionować sprawiedliwość swoich wyroków i nie bierze mu tego za złe, chociaż sposobu postępowania z ludźmi wskutek skarg Hioba nie odменя.

przeciwnika (2Krl, 3: 16–25), jak wydanie wrogom poległego Saula jego pozostałych przy życiu potomków celem dokonania wendetty (2Sm, 21: 1–9). Biblia gloryfikuje i przedstawia jako wzory osobowe postaci tak odstręczające, jak oszust Jakub, zbrodniarz i hipokryta Dawid, krwawy fanatyk Eliasz, groteskowy w swojej mściwości „przeklinacz dzieci” Elizeusz. (Moją ocenę tych postaci motywuję w odpowiednich szkicach tego zbioru.) Hołdowanie „moralności Kalego” w stosunkach pomiędzy narodami przejawia się w gloryfikacji kobiety, która za obietnicę oszczędzenia jej rodziny zgodziła się kolaborować z zamierzającymi zgładzić jej miasto Hebrajczykami (Joz 2: 8nn)<sup>23</sup> oraz w gloryfikacji kobiety, która podstępnie budzi poczucie bezpieczeństwa w szukającym u niej schronienia dawnym przyjacielem rodziny, aby go, uśpionego, zabić celem „zasłużenia” się jego zwycięskim ścigającym go wrogiem (Sdz 4: 17nn).

Ten bulwersujący moralnie aspekt Biblii (z przejawami nieakceptowalnego dla wielu współczesnych chrześcijan prymitywizmu moralnego spotykamy się, jak wykazuję w szkicu „Jezus ewangelistów”, również w NT) niepokoi szereg wyznawców tezy o jej sakralnym charakterze, w tej mierze, w jakiej zdają sobie z tego sprawę. (Sens tego zastrzeżenia wyjaśni się poniżej w moich wywodach.) Niektórzy myśliciele chrześcijańscy usiłują to wyjaśnić, nie porzucając wiary w „natchniony” przez doskonałego moralnie Boga charakter Biblii. Ze stosowaną przez niektórych z nich argumentacją polemizuję w szkicu „Biblia początków ludzkości”.

Dla osoby nieuznającej sakralnego charakteru Biblii w sprawie tej nie ma nic tajemniczego ani niepokojącego. Biblia jest kompilacją utworów pisanych przed tysiącleciami, jest dziełem autorów i redaktorów, do których termin „natchnienie” stosuje się co najwyżej w tym samym sensie, w jakim stosuje się do Mickiewicza jako autora „Wielkiej Improwizacji”. Nie ma nic dziwnego w tym, że postawy moralne tych autorów częstokroć nie odpowiadają bardziej wrażliwym pod tym względem czytelnikom współczesnym.

Również w tym kontekście, analogicznie do tego, co wyżej (a), podkreślić należy, że z faktu, iż Biblia jako całość nie zasługuje na to, aby być przedmiotem moralnej weneracji, nie wynika, aby była ona „biblią szatańską”, wyrazem i narzędziem krzewienia etosu okrucieństwa, ksenofobii, nietolerancji religijnej. Biblia jest kompilacją niezmiernie niejednorodną, m.in. pod względem moralnym. *Jakie*

---

<sup>23</sup> Szkoda, że autor Ewangelii „wg” Mateusza miał tak mało wrażliwości moralnej, że do swojego rodowodu Jezusa – tekstu, który, naturalnie, jest nie jakimś „wyciągiem z akt”, tylko utworem teologiczno-literackim, włączył ową zdraczkinię swojego miasta Rachab. (Z odnośnego tekstu biblijnego wynika, że Rachab przeszła na stronę czcicieli Jahwe pod wrażeniem potęgi tego bóstwa. Żaden wzgląd na wyższość moralną kultu Jahwe nad kultami bóstw kanaanejskich nie grał w tym roli.)

*czytelnik czerpie z niej moralne nauki, to zależy od jego własnego nastawienia moralnego. Zakorzeniony w Biblii etos okrucieństwa, ksenofobii i nietolerancji religijnej nie jest i dzisiaj bez wpływu na przeświadczenia moralne i działania pewnych jej wyznawców. Zakorzeniony jest w niej również, z drugiej strony, sentymentalny i utopijny etos, w którym pewni myśliciele upatrywali autentycznie obowiązujące chrześcijan przesłanie Jezusa, podczas gdy inni stwierdzali, że nie można go bez niezbędnych ograniczeń traktować jako busoli moralnej dla chrześcijańskiego społeczeństwa. (Omawiam tę sprawę w szkicu „Jezus ewangelistów”). I wreszcie pod wieloma względami sięga do Biblii swoimi korzeniami etos współczesnego humanizmu.*

Oczywisty jest związek pomiędzy humanistycznym postulatem czynnej solidarności ze wszystkimi potrzebującymi pomocy a biblijnym nakazem „miłości bliźniego”, przy czym szereg przekazów biblijnych inspirowane rozszerzenie zakresu terminu „bliźni” poza członków własnej wspólnoty etnicznej. Do charakterystycznych właściwości etosu biblijnego należą też elementy *egalitaryzmu*. Wystarczy pod tym względem porównać etos biblijny np. z etosem *Mahabharaty*, który pewnymi swoimi elementami może wzbogacić nasze własne poczucie moralne (nad czym nie mogę się tu zatrzymywać), ale w którym razi przenikająca go kastość. Jednym z elementów tego egalitaryzmu jest nieobecność w Biblii tendencji do deifikacji władzy państwowej, mimo występującej tam koncepcji „pomazańca”. Przekazy, takie jak o Dawidzie i Uriaszu (jedyna to z licznych zbrodni Dawida *explicita* potępiona przez autora biblijnego), jak o królu izraelskim Achabie i jego poddanym Nabocie (1Krl, 21: 1–24), pouczają, że król nie stoi poza prawem i poza osądem moralnym – co można skontrastować z bliskowschodnią deifikacją władców.

Nie jest przypadkiem, że humanizm europejski, ta, jak sądzę, najwznioślejsza z dotychczasowych odmian ludzkiego etosu, zrodziła się w kulturze, w której ukształtowaniu się Biblia odgrywała rolę tak wybitną.

3. Wypada mi tu z kolei przedstawić, nieco bardziej szczegółowo, to „stanowisko humanistyczne”, które leży u podłoża mojej krytycznej analizy Biblii.

Humanizm występuje w rozmaitych wariantach. Jednakże istnieją elementy konstytutywne humanizmu jako takiego. Jako najdonioślejszy wskazać należy wspomniany już powyżej *postulat czynnej solidarności jednostki, w miarę jej możliwości, oraz czynnej solidarności wspólnot ludzkich, w miarę ich możliwości, z ludźmi potrzebującymi pomocy, skrzywdzonymi, poniżonymi, cierpiącymi głód czy przemoc, czy dyskryminację odcinającą ich od czynnego i biernego uczestnictwa w kulturze*. Postulat ten na gruncie humanizmu obowiązuje jednostkę względem wszystkich przedstawicieli naszego gatunku oraz ich wspólnot, przeciwstawiając się przeto radykalnie rasizmowi, nacjonalizmowi, tendencji jakichś środowisk do izolacji od ludzi innej kultury, religii, poglądów. Nawet w sto-



sunku do osób, których jakieś niegodziwe ich czyny w jakimś sensie wyłączyły poza obręb globalnej wspólnoty ludzkiej, obowiązuje naturalne rozszerzenie tego postulatu, a mianowicie *postulat powstrzymywania się od okrucieństwa, zarówno fizycznego, jak psychicznego, względem wszelkich istot czujących, łącznie ze sprawcami „czynów nieludzkich” i łącznie ze zwierzętami.*

Postulaty te dopuszczają rozmaite interpretacje. W przeciwieństwie np. do absolutnego sprzeciwu wobec tortury humaniści dyskutować mogą pomiędzy sobą kwestię dopuszczalności kary śmierci za najohydniejsze zbrodnie ludzkie. W przeciwieństwie do absolutnego sprzeciwu wobec dręczenia zwierząt i szkodenia im bez przeważającej potrzeby ludzkiej, humaniści mogą dyskutować np. o moralnym zagadnieniu vegetarianizmu.

Wskazane postulaty nie wyczerpują ogólnej charakterystyki humanizmu. Istotną rolę w etosach humanistycznych odgrywa *postulat uznawania nieinstrumentalnej wartości i godności poszczególnej jednostki ludzkiej, którego składnikiem jest postulat poszanowania jej autonomii w znacznym zakresie dotyczących jej decyzji – zakresie ograniczonym jedynie wymogiem nieszkodzenia innym i poszanowania prawa owych innych do kultywowania ich własnego światopoglądu, stylu życia, działań.* Jak wyznaczyć granice tego zakresu, to bywa przedmiotem dysput pomiędzy humanistami.

Ze względu na tematykę moich szkiców doniosły jest następujący składnik postulatu poszanowania godności i autonomii jednostki ludzkiej. Zawiera on m.in. pewien godny tu szczególnej uwagi wymóg moralny wobec jednostki oraz pewne pojęcie o przysługujących jej prawach. Wymogiem tym jest *postulat wewnętrznej intelektualnej rzetelności jednostki.* Nakazuje on jej przy rozważaniu jakiegokolwiek zagadnienia, którego rozważanie należy do dziedziny *sądów opisowych* (tzn. niemających wśród swoich konsekwencji żadnych ocen czy norm) akceptować, przynajmniej tentatywnie, jako odpowiedź na to zagadnienie tezę możliwie dobrze uwiarygodnioną (o ile tylko teza taka jest dostępna), w przeciwieństwie np. do tezy, której uznanie bardziej by odpowiadało pragnieniom owej jednostki czy też mniej by ją narażało na konflikt z dominującymi w jej społeczności autorytetami albo ze środowiskami, w których łonie pragnie ona pozostać. Oczywiście, rozważanie jakiegoś zagadnienia może ujawnić, że przynajmniej w danym czasie nie ma, w świetle kryteriów nauki, dostatecznie dobrze uwiarygodnionej odpowiedzi na nie. Rzetelność intelektualna nakazuje w takim przypadku zawieszenie sądu, a nie uleganie podszeptom myślenia życzeniowego.

Istnieją sytuacje, w których ktoś nie uważa za rzecz możliwą ujawnienia jakiegoś swojego poglądu. W jakich wypadkach tego rodzaju postępowanie potępić należy jako małoduszność czy wygodnictwo, to już odrębna sprawa z zakresu aksjologii moralnej. Ma się rozumieć, właściwa etosowi humanistycznemu koncepcja godności ludzkiej w ogólnym przypadku preferuje odwagę wyrażania własnych

poglądów bez względu na przewidywane kłopoty, cierpienia czy niebezpieczeństwa. Tu jednak mowa o potępieniu małoduszności *intelektualnej*: o dezaprobachie dla „wmuszania” w siebie bezpodstawnej wiary w wiarygodność jakiejś tezy, której uznanie odpowiada jakimś naszym, choćby najgłębiej zakorzenionym, pragnieniom albo potrzebom. Oczywiście, tylko przy zachowaniu wewnętrznej rzetelności myślenia możemy liczyć na to, że w jakimś czasie, być może w zmienionej sytuacji, ale też być może w trwającej sytuacji niepomysłnej, zdobywając się jednak na akt odwagi, ujawnimy „kłopotliwy” pogląd, o którego wiarygodności jesteśmy przekonani: *Dixi et salvavi animam meam*.

O ile godność człowieka wymaga przestrzegania postulatu wewnętrznej intelektualnej rzetelności, to poszanowanie tej godności z reguły wymaga niezamykania przed jednostką drogi do rzetelnego badania interesującego ją zagadnienia, włączając w to znajomość spornych poglądów czy dyskutowanych na forum publicznym hipotez. *Naruszeniem tego postulatu jest, w szczególności, wszelka „szlachetna” próba utrzymywania czy to jednostek, czy to jakichś odłamów społeczeństwa w stanie „fałszywej świadomości” lub niewiedzy bądź to „dla ich własnego dobra” – dla zaoszczędzenia im jakichś frustracji – bądź to w celu niewzbudzania w nich pokusy zejścia „z drogi cnoty”. Prawem każdego jest samodzielne urabianie sobie sądów, na podstawie dostępnych w danym społeczeństwie danych oraz w świetle toczonych w nim dysput, na wszelkie interesujące go tematy, w szczególności światopoglądowe. Postulat ten jest nie do pogodzenia z postawą takich agnostyków i ateistów, którzy uważają, że w ich własną negatywną ocenę wiarygodności tezy o istnieniu Boga czy też o sakralnym charakterze Pisma Świętego „nie powinni oni”, „nie mają oni moralnego prawa” wtajemniczać „prostaczków”.*

4. Może warto tytułem dygresji porównać moją postawę humanistyczną z etosem występującym obecnie pod nazwą *humanizmu chrześcijańskiego*.

(a) W szkicu *Uwagi ateisty o pojęciu sacrum*<sup>24</sup> pisałam: „Pośród wielu w bardzo istotny sposób niezgodnych ze sobą etosów reprezentujących chrześcijaństwo w rozmaitych epokach historycznych, w rozmaitych środowiskach społecznych, w świadomości różnych jego wyznawców na szczególną uwagę zasługują obecnie wsparcie znacznej części zarówno wiernych, jak i przedstawiciele hierarchii kościelnej, etos chrześcijańskiego humanizmu.

W etosie tym kładzie się nacisk na wartość, godność jednostki ludzkiej w sensie niedopuszczalności przypisywania jej roli wyłącznie instrumentalnej, służebnej względem jakichś rzeczywistych lub urojonych wspólnot, zwłaszcza masowych, takich jak naród, rasa, klasa czy też mityczna przyszła prakseologicznie

<sup>24</sup> Patrz H. Eilstein, *Szkice ateistyczne*, Bałtycka Wyższa Szkoła Humanistyczna, Koszalin 2000, s. 198–199. W niniejszym obszernym cytacie wprowadziłam pewne zmiany.

i moralnie doskonała oraz pławiąca się w szczęśliwości ludzkość. Obstaje się przy prawie jednostki do zaspokajania jej własnych potrzeb i interesów, w tej mierze, w jakiej to w danym stanie społeczeństwa możliwe bez krzywdzenia innych. Zarazem stawia się przed jednostkami i zbiorowościami taki wzorzec moralnego postępowania, w którym jedną z najdonioślejszych ról odgrywa zalecenie *współczucia czynnego*. Ważnym *novum* jest przy tym podkreślenie, że norma współczucia czynnego obowiązuje nie tylko w relacjach pomiędzy poszczególnymi jednostkami ludzkimi, ale i w relacjach pomiędzy społeczeństwami. Przy tym jednak oprócz współczucia czynnego względem ogółu „bliźnich”, który to termin pojmuję się jako rozciągający się na cały gatunek ludzki, zaleca się jednostce szczególną solidarność z pewnymi aprobowanymi w tym modelu humanizmu wspólnotami, takimi jak rodzina czy naród, do którego dana jednostka należy...

W etosie tym istotną rolę odgrywa pojęcie ciężącego na jednostce *obowiązku* należytego wywiązywania się z ról, czy to dobrowolnie na siebie przyjętych, czy też takich, do których zostaje ona niezależnie od swojej chęci *powołana* (przez Boga, jak mniema człowiek wierzący, albo przez los oraz własne sumienie, jak orzeka agnostyk lub ateista). Przykładem może być rola rodzica niechcianego przed swoim urodzeniem dziecka albo rola brata czy siostry człowieka upośledzonego umysłowo lub ułomnego. Etos ten domaga się, aby w celu wytrwania w takich rolach jednostka gotowa była do wyrzeczenia się zaspokajania pewnych swoich potrzeb czy to materialnych, czy duchowych.

Etos ten zaleca powstrzymywanie się, w miarę możliwości, od stosowania przemocy, ale uznaje się w nim, że w pewnych sytuacjach jednostki, grupy czy wspólnoty mają prawo, a może nawet obowiązek moralny, sprzeciwiania się złu przemocą. Kładzie się też w nim duży nacisk na zalecenie przebaczenia ludziom, którzy żałują swych przewin, i na zalecenie okazywania winnym życzliwości nieodzownej do obudzenia w nich żalu z powodu ich przewin.

Nie domagając się od każdego czynów heroicznych w pełnieniu zalecanych przez siebie cnót, etos ten uznaje kategorię heroizmu moralnego i stawia go ludziom za wzorzec”.

**(b)** Z kolei skupię się na różnicach pomiędzy reprezentowanym przez mnie *humanizmem naturalistycznym* a humanizmem chrześcijańskim.

Oczywiście zachodzi tu różnica pod względem podłoża ontologicznego. Postulat czynnej solidarności w zakresie gatunku – solidarności zazwyczaj noszącej w humanizmie chrześcijańskim miano „miłości bliźniego” – naturalnie nie jest przeze mnie akceptowany jako „objawiony przez Boga” i nie jest motywowany jako przejaw „umiłowania Boga”. Umotywowania teologicznego, rzecz jasna, nie mają w moim światopoglądzie również inne wspomniane powyżej postulaty.

Nawiasem zauważę, gdyż nad kwestią tą nie mogę się tu rozwodzić, że nie istnieje – i z samej natury sądów *opisowych* z jednej strony, a *aksjologicznych* (tzn.

implikujących normy i/albo oceny) z drugiej, istnieć nie może – jakieś pozamoralne „uzasadnienie”, „usprawiedliwienie”, „uprawomocnienie” moralności. Oczywiście można pytać, w odniesieniu do społeczności i do jednostek, o *genezę* poczuć moralnych. Odpowiedzi poszukiwać należy w dziedzinie nauk empirycznych: antropogenezy, historii, psychologii, socjologii; zwłaszcza można doszukiwać się zakorzenienia postaw moralnych jako takich (w przeciwieństwie do poszczególnych etosów) w gatunkowej naturze ludzkiej. Jednakże tego rodzaju dociekania nad *genezą* tego, że Człowiek jest „zwierzęciem moralnym”, z natury rzeczy nie mogą dostarczyć ani jakimkolwiek ludzkim poczuciom moralnym, ani jakimkolwiek etosom „uzasadnienia” czy też „usprawiedliwienia”.

Z drugiej wszakże strony *nie istnieje nic takiego jak potrzeba „uzasadnienia” i przeto „usprawiedliwienia” moralności*. Domaganie się na serio czegoś takiego i uzależnianie podporządkowania się jakimkolwiek w ogóle normom moralnym od uzyskania „zadowalającego” pozamoralnego „uzasadnienia” czy „usprawiedliwienia” moralności jest przejawem tzw. *moral insanity*, a więc psychicznej patologii jednostki. Żądanie to nie ma większego sensu niż np. domaganie się „uzasadnienia” czy „usprawiedliwienia” ludzkiego pragnienia bycia na taki czy inny sposób szczęśliwym.

Te jednak uwagi z zakresu etyki, czyli nauki o moralności, mają tu charakter dygresji. W niniejszym kontekście istotne są natomiast różnice w treści humanizmu chrześcijańskiego i reprezentowanej przeze mnie odmiany humanizmu. Idzie o kwestię zakresu autonomii, która powinna przysługiwać jednostce w odniesieniu do jej własnych działań.

Jeśli nazywam reprezentowaną przeze mnie odmianę humanizmu *humanizmem naturalistycznym*, to czynię to nie tylko dlatego, że nie odwołuje się ona do jakiegoś autorytetu nadprzyrodzonego. Istotną cechą tego humanizmu jest branie pod uwagę ukształtowanej w procesie antropogenezy i w znacznej mierze inwariantnej, choć podlegającej modyfikacjom kulturowym, gatunkowej natury ludzkiej. Nie daje się ona adekwatnie scharakteryzować w samych terminach anatomicznych i fizjologicznych. Związane są z nią pewne stałe potrzeby psychiczne typowych przedstawicieli gatunku ludzkiego, a przeto również pewne stałe wymogi w stosunku do układu stosunków społecznych. Humanizm, o który mi chodzi, domaga się czynienia zadość tym wymogom. Próby ich przewyciężenia, zwłaszcza przemocą, prowadzą do unieszczęśliwienia wielkiej liczby ludzi oraz do groźnej patologizacji życia społecznego. Spośród tych prób wymienić można utopię komunistyczną z jej nieodpowiadającym naturze ludzkiej modelem stosunków międzyludzkich<sup>25</sup>. W ni-

<sup>25</sup> Zajmowałam się tą sprawą w książce *Homo sapiens i wartości*, PWN, Warszawa 1994, zwłaszcza w szkicach „Motywy postępowania” oraz „Trzy albo cztery motywy w marksizmie”. W swej marksistowskiej odmianie komunizm wręcz neguje istnienie inwariantnej w pewnych

niejszym zaś kontekście wymienić należy niefortunnie żywotną, a sprzeczną z ustaleniami psychologii i socjologii, tendencję chrześcijaństwa do sprowadzania ludzkiego seksu, w jego aspekcie pozytywnym, do jego roli w procesach rozrodu. Wpływa to na normy moralne chrześcijaństwa, zwłaszcza katolicyzmu, odnoszące się do życia seksualnego ludzi, do stosunków rodzinnych i rozrodu.

Broniąc najdziwniejszego chyba w dziedzinie seksualnej zakazu kościelnego, mianowicie sprzeciwu Kościoła wobec „sztucznej” antykoncepcji, mającej *nb.* tak istotny wpływ na zmniejszanie liczby sztucznych poronień, kard. J. Ratzinger (obecny papież Benedykt XVI) czyni pod adresem praktyki używania pigułki antykoncepcyjnej następujący zarzut: „Seksualność została odłączona od płodności i tak dokonana się głęboka przemiana rozumienia pojęcia ludzkiego życia. Akt seksualny stracił intencjonalność i celowość, które przedtem były dlań oczywiste i decydujące”<sup>26</sup>.

W rzeczywistości jednak seksualność została w istotnej mierze „odłączona” od płodności nie w procesie upowszechnienia się pigułki antykoncepcyjnej, *lecz w procesie antropogenezy*, co stanowiło istotny aspekt wyróżnienia się gatunku *Homo sapiens* spośród pozostałych gatunków małp człekokształtnych. Jeśli Benedykt XVI uważa, że naukowy opis antropogenezy jest do pogodzenia z doktryną Kościoła katolickiego, to powinien uznać, że częściowe „odłączenie się” w gatunku ludzkim seksualności od płodności urzeczywistniło określony plan Boga.

W grę wchodzi tu takie modyfikacje seksualności ludzkiej jak uzyskanie przez kobietę receptywności seksualnej i atrakcyjności seksualnej poza okresami jej zapłodnialności, zanik zewnętrznych oznak tego, że organizm kobiety jest w stadium zapłodnialności, wzmożenie intensywności doznań przedstawicieli obu płci związanych z aktem płciowym (wszystko to są czynniki stymulujące życie płciowe par ludzkich poza okresami zapłodnialności kobiet), zmiany w sposobie odbywania typowego aktu płciowego sprzyjające przejęciu, w znacznej mierze, przez indywidualne fizyczne i psychiczne cechy danego partnera funkcji bodźców seksualnych (pełnionych dawniej przez niezindywidualizowane cechy gatunkowe), przy czym atrakcyjność seksualna danej osoby dla danego partnera bynajmniej nie zawsze ma cokolwiek wspólnego z jej płodnością. Te istotne zmiany anatomiczne, fizjologiczne i psychologiczne zaszły w procesie antropogenezy pozostają w związku z faktem, że seksualność pełni w społeczeństwie ludzkim oraz względem psychiki

---

swoich istotnych rysach natury ludzkiej. „Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem [każdorazowych] stosunków społecznych” (K. Marks, 6. *Teza o Feuerbachu*).

Związek pomiędzy utopią komunistyczną a pewnymi wątkami w chrześcijaństwie omawiam w szkicu „Jezus ewangelistów”.

<sup>26</sup> *Bóg na marginesie. Z Kard. J. Ratzingerem rozmawia Marco Politi*, „Tygodnik Powszechny”, 5 grudnia 2004, s. 8.

ludzkiej funkcje niesprowadzające się do prostego związku pomiędzy aktem płciowym a zapłodnieniem. *Najważniejszą bodaj z tych innych funkcji jest przyczynianie się do trwałości związków solidarności życiowej i, o ile to możliwe, zaangażowania uczuciowego pomiędzy osobami regularnie uprawiającymi harmonijne życie seksualne.* Pomędzy takimi związkami we wszystkich społeczeństwach najbardziej typowe są i największe znaczenie społeczne mają związki heteroseksualne (w postaci małżeństw monogamicznych albo poligamicznych) stanowiące filar rodziny nuklearnej<sup>27</sup>, jako najlepszej w społeczeństwie ludzkim instytucji opieki nad dziećmi i osobami sędziwymi. (Nie wynika z tego, *nb.*, że trwałe takie związki wsparte harmonijnym współżyciem płciowym nie mają pozytywnego znaczenia społecznego oraz pozytywnego wpływu na psychikę ludzką, jeśli wstępują w nie z osobami tej samej płci ludzie niemogący wejść w zadowalające ich partnerstwo heteroseksualne.) Do sprawy tej powrócę w dalszych wywodach w niniejszym szkicu.

Jedną z budzących najwięcej sprzeciwu niechrześcijan, np. agnostyków i ateistów, cech Kościoła jest jego wciąż jeszcze żywotna tendencja do narzucania, w miarę możliwości przy pomocy legislacji państwowej, osobom niepodporządkującym się z własnej woli nakazom moralnym Kościoła posłuchu wobec jego norm, przy czym niektóre z tych norm są coraz bardziej egzotyczne w świetle poglądów szerzących się w naszym kręgu kulturowym. Kościół przejawia paradoksalną tendencję, aby legislacyjne rozszerzenie zakresu autonomii jednostek w odniesieniu do decyzji dotyczących ich własnego życia traktować jako uszczuplenie wolności decyzji tych, co pragną się podporządkować moralnemu magisterium Kościoła. Jaskrawym przykładem jest traktowanie projektów tzw. paktów partnerskich pomiędzy homoseksualistami jako zagrożenia dla popieranej przez Kościół instytucji małżeństwa heteroseksualnego i monogamicznego, jak gdyby możliwość zawierania takich umów pomiędzy homoseksualistami pociągała za sobą zachętę do rezygnacji z tej tradycyjnej formy rodziny ze strony tych, których potrzebom emocjonalnym i życiowym ona odpowiada.

### III

5. Powracam do głównego wątku moich wywodów. Szereg moich przyjaciół agnostyków i ateistów usiłowało mnie przekonać o niewłaściwości próby publikacji pracy, której skutkiem musi być odebranie pewnym naszym bliźnim błogosławieństwa wiary religijnej, a przez to pograżenie ich w rozpacz z powodu zanurze-

---

<sup>27</sup> Małżeństwa poligamiczne z reguły stanowią taki układ rodzin nuklearnych, gdzie jedna i ta sama osoba (najczęściej mężczyzna) należy do więcej niż jednej takiej rodziny.

nia ich życia w „absurdalnym i okrutnym” świecie, w szczególności zaś pozbawienie ich, w obiektywnie beznadziejnych sytuacjach, nadziei na skłonienie Boga do wejrzenia w ich niedolę i przyjscia im z pomocą. Niektórzy z tych moich przyjaciół wręcz zwierali mi się z tego, jak zazdroszczą ludziom wierzącym. Moja odpowiedź na tego rodzaju obiekcje składa się z czterech „punktów”, które poniżej przedstawiam.

(a) Nader rzadko się zdarza, aby jakiegokolwiek argumenty pozbawiały wiary religijnej ludzi, którym jest ona potrzebna jako jedyne *antidotum* na percypowanie świata jako „absurdalnego i okrutnego”. W kim wiary w rządy nad światem sprawowane przez istotę miłosierną, wszechwiedzącą i wszechmocną nie podważyły azjatyckie tsunami z końca 2004 r., huragan Katrina i trzęsienie ziemi w Pakistanie w 2005 r., i wiele innych takich katastrof w ciągu dziejów ludzkich, w tym wiary tej nie zachwieją żadne argumenty ateistów, nawet jeśli nie podejmuje się on ich odparcia. Bardzo często zresztą osoby wierzące odmawiają wysłuchiwania antyteistycznych argumentów, uważając dyskurs na temat istnienia Boga za jałowy. Niekiedy argumentom takim przeciwstawiają oni „dowód” odmienny, dla nich nieodparty, a mianowicie ich „bezpośrednie”, nawiedzające ich czasami, „doznanie obecności Boga”.

Nie ma powodu, by kwestionować szczerść sprawozdań o takich „doznaniach”, na czymkolwiek by one miały polegać. Ateista (i agnostyk) stojący na gruncie empiryzmu kwestionuje natomiast ich doniosłość dla dysputy – kwestionuje ich walor poznawczy, wskazując, że nie mają one charakteru *doświadczenia intersubiektywnego*, na którym opierają się nauki empiryczne.

Intersubiektywność doświadczeń uwiarygodniających hipotezę o realności jakiegoś zdarzenia lub obiektu nie musi polegać na możliwości dowolnego i dowolną liczbę razy powielanego stwarzania warunków, w których każdy, lub przynajmniej każda osoba odpowiednio przygotowana do posługiwania się przyrządami eksperymentalnymi oraz do teoretycznej interpretacji tego, co doznaje, jest w stanie „bezpośrednio”<sup>28</sup> albo pośrednio zaobserwować występowanie zjawiska czy obiektu odnośnego typu. Potwierdzone w intersubiektywnym doświadczeniu może być istnienie jakiegoś obiektu lub zjawiska, którego badacze nie są w stanie dowolnie wytwarzać albo które wystąpiło w obrębie empirii ludzkiej jednokrotnie. Tym, co musi być „powtarzalne”, powinny być wielorakie i wielorakiego typu *ślady*, tzn. dostępne niezależnie od siebie badającym sprawę osobom *skutki* wystąpienia odnośnego obiektu lub zjawiska, przy czym skutki te nie mogą jedynie polegać na czymś, choćby najbardziej prawdopodobnym, sprawozdaniu o „doświadczeniu obecności” obiektu lub zjawiska. Muszą to być ślady dające się odnaleźć w świecie materialnym. Nie może przy tym być tak, że w jednych i tych samych

---

<sup>28</sup> Znaczenie tego terminu jest w metodologii naukowej przedmiotem różnorodnych dysput.

warunkach rozmaici badacze „doznają obecności” zjawiska lub obiektu albo nie w ścisłej zależności od tego, czy wierzą w jego realność. Swoistą cechą doświadczenia o walorze intersubiektywnym jest to, że o przyjęciu danej hipotezy w nauce niejednokrotnie decydują empiryczne świadectwa osób, które przed uzyskaniem odpowiednich danych odnosiły się do tej hipotezy co najmniej sceptycznie. Istnienie meteorytów poświadczono zostało (na podstawie zbadania skutków impaktów, czyli ich zderzeń z Ziemią) przez uczonych poprzednio skłonnych do odrzucania „przesądu” o kamieniach spadających z nieba. H. Ch. Oersted odkrył w 1820 r. wpływ przepływu prądu elektrycznego na pole magnetyczne podczas demonstracji publicznej mającej na celu wykazanie zupełnej niezależności od siebie elektryczności i magnetyzmu. Uczni, którzy niedawno odkryli szczątki karłowatej odmiany *Homo sapiens* (nadano jej nazwę *Homo floresiensis*), nie przypuszczali, że taka odmiana istniała. Natomiast „doznanie obecności Boga” z reguły jest udziałem ludzi wierzących<sup>29</sup>, a to, jakiego rodzaju osoby nadprzyrodzone ujawniają się w epifaniach, zależy od tego, jaką religię wyznaje doznający.

W każdym razie – aby powrócić do podstawowego tematu niniejszych rozważań, nie muszę się obawiać, abym przez swoje ateistyczne wywody „odebrała wiarę” wielu osobom, które jej utrata sprawiłaby w rozpacz.

(b) Odmiernym przypadkiem są tacy niemający zrazu wyrobionego poglądu na sprawę uczestnicy i świadkowie dysputy o istnieniu Boga, jacy ogarnięci są „pasją Edypa”. Sofoklesowy Edyp, jeden z najważniejszych „Jedermannów” w ludzkiej literaturze, ogarnięty jest nieprzewyciężoną potrzebą dotarcia do prawdy o podłożu przeżywanej przez Teby klęski, choćby nawet uzyskanie wiedzy, o którą się ubiega, mogło mieć dla niego skutki tragiczne, jak go o tym uprzedza Jokasta. W przypadku Edypa uzyskanie pożądanej wiedzy w istocie okazuje się dla niego tragiczne, ale tak jednak nie musi być w przypadku ludzi interesujących się kwestią istnienia Boga. Utrata wiary może przebiegać żywiołowo i bywa zrazu przeżywana przez osoby w niej wychowane jako dramat, ale w dalszym przebiegu ich intelektualnej ewolucji te bolesne skutki mogą się zatrzeć. Powtórzyć tu znów wypada, że przejście danej osoby na stanowisko ateizmu nie musi pociągnąć za sobą odarcia w jej odczuciu świata z powabów. Osoba taka często czuje, że niezależnie od tego, czy Bóg istnieje, czy nie, „kwiat pachnie, słońce świeci, rodzice miłują dzieci i dziewczyna się śmieje”<sup>30</sup>. A także, iż – niezależnie od tego, czy „wła-

<sup>29</sup> Według Dziejów Apostolskich teofanii Jezusa doznaje Paweł z Tarsu, poprzednio przeciwnik wiary w mesjańską naturę Jezusa, podczas podróży do Damaszku. „Ludzie, którzy mu towarzyszyli w drodze, oniemieli ze zdumienia, słyszeli bowiem głos, lecz nie widzieli nikogo” (Dzieje Apostolskie 9: 7). Mamy tu wszakże opis cudu wiarygodny dla tych, dla których wiarygodne są w swojej całości Dzieje, a nie naukowy protokół z pewnej zaszłości.

<sup>30</sup> J. Tuwim, *Teogonia*, w: tenże, *Wybór dzieł. Poezje*, Ossolineum, Wrocław 2004, s. 361.



ściwe” normy moralne zostały obwieszczane czy nie, przez Boga – *proemium virtutis ipse virtus*: nagrodą za bycie cnotliwym jest bycie cnotliwym, jest satysfakcja z tego, że jest się cnotliwym.

(c) Odrzucenie wiary odczuwane bywa przez wiele osób jako wyzwolenie duchowe. Jednym z powodów tego jest związek teizmu z określonymi religiami. Te zaś niekiedy oprymują daną jednostkę poczuciem „grzechu”, którego potępienie wywodzi się z orzeczeń Pisma Świętego oraz z magisterium odnośnej instytucji religijnej, a nie z empirycznych ustaleń psychologii i socjologii dotyczących tego, czy pewien rodzaj postępowania, pewien styl życia, pociąga za sobą skutki szkodliwe dla jakichś jednostek lub społeczeństwa, a zwłaszcza skutki nieprzeważane przez jakieś skutki pozytywne. Wyzwolenie się z irracjonalnego poczucia grzechu staje się więc dla pewnych ludzi wyzwoleniem frustracji, autodeprecjacji, lęku przed karąmi zagrażającymi im ze strony jakichś instancji nadprzyrodzonych. Dotyczy to w naszych warunkach np. osób zmuszonych przez dramatyczne przeżycia do pozostawiania w „związkach niesakramentalnych” i niemogących się zdobyć na rezygnację z uprawiania w nich pożycia płciowego, homoseksualistów, kobiet zmuszonych przez swoje warunki życiowe do pozbycia się ze swojego ciała embrionu, który mimo swojej niezdolności do doznawania cierpienia, strachu, pragnienia pozostania przy życiu arbitralnie mianowany jest przez przedstawicieli danej religii „dzieckiem poczętym”.

(d) Odrzucenie teizmu bywa dla pewnych osób (np. dla autorki tych szkiców) wyzwolenie z bardziej filozoficznych powodów – co nie znaczy, że czynią to one pod wpływem niegodnego ludzkiego podmiotu *myślenia życzeniowego*. Świadomość zła inherentnego w świecie jest dla tych osób łatwiejsza do zniesienia, kiedy wiąże się z przekonaniem, że „świat nie naigrawa się z nas, ale nie wie, że na nim jesteśmy”; że „pustka niebios z nas nie szydzi” – słowem, że *nie ma istoty, która by była w stanie złu zapobiec albo skutki jego operacji zniweczyć, ale z wiadomych sobie, a dla nas tajemniczych, powodów powstrzymuje się od tego i „na milion ludzi krzyczących «Ratunku!» patrzy jak na zawile równanie rachunku”*.

## IV

6. Według tego, co czytamy w *Religia, Encyklopedia PWN* w haśle „Biblia”, do zakresu badań naukowych nad Biblią wchodzi m.in. krytyczne ustalanie tekstu, egzegeza tekstów ST i NT (i widocznie ujawnianie ich złożonej struktury jako tekstów kompilacyjnych), studia dziejów Izraela i ludów ościennych (i wyjaśnianie związku treści utworów biblijnych z tymi dziejami). Dodać tu widocznie należy porównawcze religioznawstwo oraz historyczne, socjologiczne i psychologiczne ba-

danie zjawisk religijnych, a także badanie wpływu Biblii na ewolucję społeczeństw naszego kręgu kulturowego. Autor wskazanego hasła za dział naukowych studiów nad Biblią widocznie też uważa „teologię biblijną”. Czytelnika niniejszej pracy nie zdziwi, że nie uważam teologii za dyscyplinę naukową. Nie jest działem nauki dyskurs, w którym wychodzi się od uznania pewnych tez za nieomyłne, w żadnych warunkach niepodlegające niezależnemu sprawdzeniu, i stanowiące jedynie przedmiot egzegezy i potwierdzeń dopełniających skądinąd samowystarczalną wiarę<sup>31</sup>. Natomiast teologia, jak każdy system poglądów, w jego ewolucji i w występujących na jego terenie dysputach, stanowi przedmiot badania naukowego.

Otóż nie jestem specjalistą w zakresie którejkolwiek z wymienionych powyżej dyscyplin naukowych. Podczas pisania tych szkiców przeczytałam pewną liczbę prac z zakresu naukowych badań nad Biblią<sup>32</sup>. Niewątpliwie nie pozostało to bez wpływu na mój sposób odczytywania utworów biblijnych. Niemniej jednak, odczytywanie to pozostało w znacznej mierze „naiwne”, „bezpośrednie”. Obcowalam z Biblią jak czytelnik po raz pierwszy biorący ją do ręki i przy tym nieindoktrynowany ani przez jakąś wiarę religijną, ani przez naukowe egzegezy treści jej przekazów.

Tego dyletantyzmu bynajmniej się nie wstydzę. Stanowi on swoistość, a w moich oczach nawet zaletę niniejszego zbioru. Jak *Gilgamesz*, jak *Iliada i Odyseja* oraz tragedie Sofoklesa, jak *Mahabharata*, tylko w jeszcze większym stopniu Biblia należy do literackich filarów naszej kultury. Tak samo jak się ma rzecz z innymi dziełami, czytanie jej i refleksja nad nią nie powinny być monopolem przedstawicieli odpowiednich działów nauki. Każdy ma prawo do obcowania z tymi utworami na własną rękę, do fascynacji nimi, do przeżywania wzbudzanych przez nie doznań estetycznych, do inspirowania się zrodzonymi przez nie refleksjami egzystencjalnymi i moralnymi. *Również do usiłowania wzbudzenia dla tych swoich doznań i refleksji oddźwięku w umysłach innych ludzi.*

Ponieważ jestem ateistką, mój stosunek do Biblii jest pod pewnymi względami taki sam jak do innych wymienionych powyżej utworów. A jednak pod pewnym względem jest on inny. Niektórzy spośród moich przyjaciół czynią mi z tego zarzut. Upatrują w moim stosunku do przekazów biblijnych rys naiwności, by nie rzec barbarzyństwa. Polegać to ma na braku emocjonalnego i moralnego dystansu w stosunku do tekstów, którymi się zajmuję: na przykładaniu do ich autorów, ich fabuł i dochodzących w nich do głosu koncepcji teologicznych i moralnych miary współczesnego humanizmu w uznawanej przeze mnie jego odmianie. To, naturalnie, częstokroć prowadzi do surowej krytyki oferowanych tam przekazów. „Nie masz

<sup>31</sup> Krytykę uroszczeń teologii do naukowości zawiera Jan Woleński *Granice niewiary*, wyd. cyt.

<sup>32</sup> Cytuję szereg tych prac w moich szkicach.

szacunku do mitów”, powiedziała mi pewna wybitna przedstawicielka polskiej filozofii. Inny z moich przyjaciół ganił mnie za brak wyrozumiałości dla ludzi zanurzonych w egzotycznej dla nas kulturze.

Nie zgadzam się z tymi zarzutami. Prawdą jest, że piszę o przekazach biblijnych inaczej, niż bym pisała o tym, że po wygraniu konkursu muzycznego Apollo odarł satyra Marsjasza żywcem ze skóry, albo o tym, że szlachetni Pandawowie z *Mahabharaty*, wiedząc, że ich wrogowie zamierzają zatarasować wyjście z ich domu i podpalić go, a przy tym pragnąc utrzymać tych wrogów przez pewien czas w złudzeniu, że się ich zamiar powiódł, schwytali pięciu siudrów („niedotykalnych” pariasów), związali ich i porzucili w domostwie, które miało być spalone. O tych reliktach egzotycznej czy dawnej kultury z pewnością pisałabym *sine ira*, gdy natomiast nie kryję, jak głęboko bulwersują mnie moralnie pewne przekazy biblijne. Ta odmienność moich nastawień usprawiedliwiona jest przez rolę, jaką Biblia (a nie np. mity greckie albo *Mahabharata*) pełniła i pełni do dziś w kształtowaniu przeświadczeń moralnych w naszej kulturze i w inspirowaniu odnośnych zachowań. W tej mierze, w jakiej rola ta była czy jest demoralizująca, powinna ona być napiętnowana.

Opowieść o Marsjaszu nie spowodowała męczeńskiej śmierci żadnego rzeczywistego człowieka. Natomiast gloryfikacja proroka Eliasza wywarła ogromny wpływ na losy podległych masakrom wspólnot heretyków i innowierców oraz na losy ofiar inkwizycji (której ten inspirator krwawych pogromów został patronem).

Koncepcja Boga „miłującego”, a wciąż stosującego bezlitosne kary względem swojego umiłowanego narodu przez wieki wspomagała ideologię rodziny surowego patriarchy, z przemocą wobec żon, zwłaszcza zaś ze srogimi metodami wychowywania dzieci. (Do dzisiaj koronnym argumentem obrońców stosowania przez rodziców wobec dzieci pedagogiki różgi jest powoływanie się na zalecenia zawarte w „mądrościowej” literaturze Starego Testamentu.)

Wrzask rozwścieżonego starca, któremu obrzydliwy postępek syna uniemożliwił dorównanie temuż synowi w płodności przez powołanie do życia jego własnego czwartego potomka – „Przeklęty Kanaan [czwarty, „nadliczbowy” w stosunku do potomstwa Noego syn Chama]” – służył przez wieki jako usprawiedliwienie zarówno wyzucia Kanaanejczyków z ich ziemi, jak i niewolnictwa Murzynów (na tle niczym nieusprawiedliwionej konstrukcji ideologicznej przedstawiającej ich jako potomków Kanaana).

Skrzek sekutnicy – „Nie będzie syn niewolnicy dziedziczył z synem wolnej [i to kiedy szło o dziecko, które zrazu miało być powołane na świat jako jej adoptowany syn!]” – przez wieki wywierał złowrogi wpływ na losy kobiet, które niejednokrotnie zostawały konkubinami pod przymusem, i ich „nieprawego” potomstwa.

Złowrogi moralnie wpływ pewnych nastawień i przekazów biblijnych na życie społeczności naszego kręgu kulturowego nie ustał w czasach współczesnych. Mimo obecnych nazbyt umiarkowanych wysiłków Kościoła w zwalczaniu antyju-

daizmu i antysemityzmu ich przedstawiciele po dziś dzień posługują się cytatami z NT w celu lansowania swojego stanowiska. Nie idzie przy tym tylko o pewne nie-szczęśne ustępy w NT i o mit narodu, który stał się narodem „bogobójców”. Nad całym ST ciąży mit narodu krnąbrnego, przენiewierczego względem Boga, który darzy go niezasłużoną łaską „wybraństwa” – narodu nieustannie popadającego w grzech „cudzołóstwa”, że posłużyć się tym ukutym przeze mnie terminem analogicznym do terminu „cudzołóstwo”.

Z drugiej strony mit „narodu wybranego” i „Ziemi Obiecanej” wywiera szkodliwy wpływ na część Izraelczyków, przeszkadzając rządowi izraelskim w realizacji racjonalnej polityki względem Palestyńczyków. Inspiruje on też niektórych Żydów do swoistej narodowej pychy, która nie może ująć uwagi „gojów” i wzbudza antypatię do jej nosicieli.

W dziedzinie życia osobistego ludzi odwołujące się do Biblii, a w znacznej mierze anachroniczne albo w świetle współczesnej nauki zgoła irracjonalne, nakazy moralne dotyczące spraw seksu, życia rodzinnego i rozrodu powodują udrękę wielu ludzi i przyczyniają się do niepożądanych skutków społecznych.

Irracjonalne tabu pokarmowe Żydów są uciążliwe dla ludzi ubogich, a nadto przyczyniają się do izolacji społecznej Żydów.

Biblia jest dla mnie w znacznej mierze książką *współczesną*, i to taką, której gloryfikacji z ważnych powodów muszę się przeciwstawić.

## V

7. Biblia ukształtowała się na podłożu utworów, które powstawały w ciągu około tysiąca lat. Szereg jej ksiąg, i to zwłaszcza najważniejszych, to kompilacje. W niektórych wypadkach utworzone poprzednio kompilacje łączono z innymi materiałami w kompilacje wtórne. Nie rozporządzamy oryginałami tych pierwotnych dzieł. Bibliolodzy usiłują odzyskać je z ich „zanurzenia” w Biblii<sup>33</sup>, ale oczywiście mogą to osiągnąć tylko w pewnej mierze: co kolejny redaktor-cenzor usunął jest nie do odtworzenia.

Kompilacje powstawały na bazie utworów nieraz oddzielonych od siebie wiekami. Tak np. w Pięcioksięgu badacze wyróżniają jako materiał pierwotny utwory tzw. Jahwisty oznaczonego jako J (nazwa autora używana jest również jako nazwa dzieła)<sup>34</sup>, który pisał ok. X w. p.n.e. i którego utwór podległ redakcji w okresie mo-

<sup>33</sup> Por. np. niezmiernie ciekawą książkę R. E. Friedmana, *Księga ukryta w Biblii*, DaCapo, Warszawa 2000.

<sup>34</sup> Symbol J jest dwuznaczny: przy omawianiu ST odnosi się on do Jahwisty, a przy omawianiu NT do autora Ewangelii „wg” św. Jana.

narchii judzkiej; utwory tzw. Elohisty<sup>35</sup>, który pisał ok. VIII p.n.e. – dwa te utwory zostały połączone w tzw. dzieło JE w VII w. p.n.e. – wkłady Kapłana, częściowo pochodzące z czasów JE, a częściowo z czasów niewoli babilońskiej lub powrotu z niej do Jerozolimy, oraz Deuteronomisty, który zapewne pisał za czasów króla judzkiego Jozjasza, VII w. p.n.e.<sup>36</sup> Według pewnych biblistów, np. R. E. Friedmana, podstawowy tekst Pięcioksięgu jako całości jest dziełem Ezry (Ezdrasza), działającego w V lub IV w. p.n.e.

W tzw. Księdze Izajasza, której, poza pewnymi uwagami, nie omawiam w moim zbiorze, badacze współcześni wyróżniają co najmniej wkłady tzw. Proto-Izajasza, Deutero-Izajasza i Trito-Izajasza, „3 zbiory tekstów, pochodzące z różnych epok i pierwotnie funkcjonujące samodzielnie, [które] zostały połączone przez anonimowego redaktora ok. III w. p.n.e.”<sup>37</sup>

Redaktorzy poczynali sobie z tekstami, które mieli do dyspozycji, w sposób tak bezwzględny, na jaki by sobie nigdy nie pozwolił żaden rzetelny redaktor współczesny. Niekiedy cięli utwory na małe fragmenty i robili z nich przekładaniec. (Por. analiza takiego przekładanieca w książce *Rozmowy o Biblii* w rozdziale o potopie<sup>38</sup>.) Niekiedy ustęp z przekazu pewnego autora na jakiś temat wmontowywali w przekaz z innego autora na tenże temat, co prowadziło do istotnej zmiany sensu (Por. ważny przykład, omawiany za książką Friedmana *Who Wrote the Bible?*<sup>39</sup> w moim szkicu „Ofiarowanie Izaaka”). Niekiedy początek przekazu brali od jednego autora, a koniec od drugiego, nie bacząc na powstałe w ten sposób niespójności (w Lb 25, mowa o tym, że Jahwe ukrocił zesłaną na Hebrajczyków za karę epidemii, chociaż nie było przedtem mowy o tym, by ją zesłał). Niekiedy urwany jest koniec opowieści (w Rdz 25: 22 dowiadujemy się, że Jakub dowiedział się o cudzołóstwie popełnionym przez jego syna Rubena z Jakubową nałożnicą – ale nie dowiadujemy się, co wobec tego zrobił). Niekiedy urwany jest początek – jak w opowieści o „nielegalnym” sanktuarium jahwistycznym utworzonym przez niejakiego Mikejehu (Sdz, 17). Niekiedy z opowieści pozostał niezrozumiały strzęp, jak w przypadku pieśni o Lameku (Rdz 4: 18nn). Inne przykłady niejasności i sprzeczności znajdują się w moich szkicach.

Redaktorzy chcieli pogodzić różne tradycje leżące u podłoża odziedziczonych utworów, mniej przy tym troszcząc się o powstałe niejasności, a nawet sprzeczno-

---

<sup>35</sup> Nazwy „Jahwista” i „Elohista” wywodzą się z imion Boga – „Jahwe” i „Elohim”, którymi, odpowiednio, posługują się autorzy tych utworów.

<sup>36</sup> Patrz w: *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt., hasła: „Jahwistyczne źródło”, „Elohistyczne źródło”, „Kapłańskie źródło”, „Powtórzonego Prawa Księga [Deuteronomium – H. E.]”.

<sup>37</sup> Por. hasło „Izajasza Księga” w: *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt.

<sup>38</sup> A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, PWN, Kraków 1995.

<sup>39</sup> R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, Harper & Row, New York 1989.

ści. W ciągu wieków na przeszkodzie w zdawaniu sobie przez wiernych sprawy z tych sprzeczności stało to, że mieli do czynienia z Pismem Świętym, w którym sprzeczności być nie powinno.

W kompilacjach, o których mowa, połączone są dzieła nie tylko autorów odległych od siebie w czasie, ale i dzieła autorów współczesnych sobie lub niewspółczesnych, reprezentujących różne kręgi polityczne i społeczne, różne interesy, różne poglądy religijne i nastawienia moralne. Na kartach ksiąg biblijnych toczą się *implicite* polemiki. Jakże różny jest pogląd autora Hymnu Kapłańskiego o stworzeniu świata na genezę ludzkości, jej naturę, jej stosunek do ziemskiej przyrody jako błogosławionego dziedzictwa, od poglądu Jahwisty na rajska genezę ludzkości, „Grzech Pierworodny” i karne zesłanie prarodziców na Ziemię. W Pięcioksięgu ściera się tendencja do gloryfikacji Mojżesza jako niemającego sobie równych pomiędzy wszystkimi sługami Jahwe z tendencją do postawienia Aarona na równi z Mojżeszem i usprawiedliwienia uzurpacji funkcji kapłańskich przez potomków Aarona, wyparcia zaś z nich potomków Mojżesza. W 1Sm tendencja proroyalistyczna ściera się z antyroyalistyczną tendencją teokratyczną.

Z punktu widzenia rozważań w niniejszym zbiorze najistotniejsze jest to, że poprzez księgi biblijne docierają do nas skrócone głosy na tematy teologiczne, antropologiczne (w sensie filozoficznym) i moralne. Niektóre z zawartych tam przekazów są dla przeciętnego uczestnika naszej kultury nieakceptowalne, czy to ze względu na ich niezgodność z tym, co do światopoglądu potocznego przepłynęło z nauki empirycznej, czy to ze względu na jego poczucie moralne.

Nasuwa się pytanie, jak ci, dla których Biblia jest Pismem Świętym, radzą sobie z takimi trudnościami.

Rozważę najpierw tę sprawę w odniesieniu do przekazów, które mogą zbulwersować moralnie wielu współczesnych czytelników biblijnego kanonu.

(a) W bardzo wielu wypadkach, jak sądzę, z pomocą przychodzi zwykła nieświadomość problemu. Nie wszystkie fragmenty Biblii są jednakowo dobrze znane osobom przekonanym o jej sakralnym charakterze. Nie wszystkie jej wątki dostarczają zazwyczaj tematu kazań. Mało kto wie, że Jahwe nakazał poddać kraj Moabitów totalnej dewastacji; że ukarał lud izraelski za to, że Dawid zarządził spis ludności; że według autora biblijnego przez trzy lata nękał ten lud powodującą głód suszą, aby potem za pośrednictwem wyroczni oświadczyć, iż jest to kara za niewydanie niedobitków rodu Saula Gibeonitom celem dokonania wendetty (2Sm 21). Nawet w przypadku historii dobrze znanych nie zna się lub nie pamięta niepokojących moralnie szczegółów. Pamięta się, że Jahwe wyzwolił Hebrajczyków z niewoli i częstokroć gruntuje się na tym przekonanie, że sprzyja on wszystkim walczącym o wyzwolenie z niewoli – ale nie pamięta się przy tym np., że nakażał wychodźcom, aby „złupili Egipt” w drodze wyludzenia kosztowności od przychylnych im sąsiadów (Wj 3: 21nn). Pamięta się Dawida jako utalentowanego

muzycznie pastuszka (*nb.* zapominając, że według autora biblijnego był on w tym samym czasie, czasie pojawienia się na dworze Saula, mężnym wojownikiem – 1Sm 16: 18), chłopięcia łagodzącego grą na cytrze chorobliwą depresję Saula; pamięta się go jako promiennego młodzieńca, który pokładając ufność w Bogu ruszył z procą przeciwko uzbrojonemu po zęby olbrzymowi Goliatowi; również jako natchnionego króla-starca wyśpiewującego pobożne hymny; ach tak, również jako króla, który dopuścił się perfidnej zbrodni na swoim wiernym słudze, ale przecież kajał się i odpokutował. Nie wie się chyba na ogół zarazem, że rozwścieczony z powodu odmowy opłacenia mu haraczu ze strony bogacza Nabala szykował się do wymordowania wszystkich jego domowników, nie wyłączając dzieci (1Sm 25: 22); że służąc jako kondotier u filistyńskiego królika, napadał na okoliczne wioski niehebrajskie, celem zaś ukrycia swoich wyczynów przed chlebobdawcą stosował politykę *nec nuntius cladis* – niepozostawiania przy życiu nawet jednego nieprzyjaciela, który by mógł oznajmić o klęsce (1Sm 27: 9nn); że najwidoczniej skorumpował wyrocznie, tak by wydała wspomniany wyżej „wyrok Jahwe” przeciwko niedobitkom rodu Saula; że według autora biblijnego potajemnie nakazał swojemu spadkobiercy uśmiercić po swoim zgonie dwójkę ludzi, którym rzekomo przebaczył ich winy przeciwko sobie (1Krl, 2: 5nn). Pamięta się, że narażając się na niebezpieczeństwo utraty życia, Estera ocaliła Judejczyków mieszkających w państwie perskim przed pogromem – ale nie wie się na ogół zarazem, że milczeniem swoim przyczyniła się do powieszenia Hamana nie za planowaną zbrodnię przeciwko jej rodakom, ale za rzekomą próbę dokonania na niej gwałtu (Est 7: 8nn). (Czy wolno świadczyć fałszywie milczeniem? Czy wolno świadczyć fałszywie przeciwko złoczyńcy?) Że jako łaskę uprosiła u króla, aby pogrom pokonanych już wrogów jej narodu w Suzie trwał o jeden dzień dłużej niż początkowo planowano oraz by powieszeni zostali wszyscy synowie Hamana, widocznie winni tego, że byli jego synami (Est 9: 13nn). Przykłady można mnożyć.

(b) Oprócz takich pominąć jako sposób radzenia sobie z kłopotliwymi elementami treści przekazów biblijnych stosowana jest również ich arbitralna interpretacja oraz „wczytywanie” w nie rzeczy, których w nich nie ma. Treść przekazu biblijnego zostaje niekiedy wręcz przeinaczona przez apologetę.

W artykule *Żydowskie chrześcijaństwo*<sup>40</sup> Dawid Warszawski, odwołując się do autorytetów talmudycznych, „wyjaśnia”, co znaczy „biblijna zasada «oko za oko, ząb za ząb»”. Zasada ta, jak się okazuje, oznacza zakaz jej stosowania. Zabrania ona bowiem stosowania kary (czy zemsty) wykraczającej poza równowagę. Temu, kto wybił komuś oko, wolno wybić jedynie jedno oko, ale nie wolno go oślepić, uszkadzając, choćby niechcący, również drugie. Wobec tego lepiej winowajcy oka nie wybijać.

---

<sup>40</sup> „Gazeta Wyborcza”, 6–7 listopada 2004, s. 29.

Uwłaczałoby Warszawskiemu chwalenie go za to, że mierzi go stosowanie zasady „oko za oko”. Jednakże szlachetne nastawienie nie usprawiedliwia takiej arbitralności w interpretacji tekstu biblijnego. Prawodawca równie dobrze mógł stać na stanowisku, że nie należy *umyślnie* wykraczać poza równowagę. Oślepienie winowajcy przy wybijaniu mu oka uznać można jednak za wypadek przy pracy. W każdym razie prawodawca po prostu ogłasza znaną zasadę i zdaje się nie zaprzętać sobie głowy kłopotami wspomnianych talmudycznych komentatorów. Gdyby chciał zabronić stosowania tej zasady, to by jej stosowania jawnie zabronił. Biblia nie jest jedynym archaicznym dokumentem lansującym tę zasadę, a więc trudno się oburzać na autora biblijnego, natomiast można się oburzać na autora współczesnego poddającego odziedziczony tekst arbitralnej obróbce.

W Mk 3: 31–34 oraz w Mt 12: 46nn (por. też Łk 8: 19nn) znajdujemy niepokojący czcicieli Maryi przekaz o tym, jak Jezus odmówił rozmowy ze swoją matką i braćmi<sup>41</sup>, którzy przyszli doń widocznie po to, aby mu wyperswadować jego działalność. „Lecz On odpowiedział...: «Któż jest moją matką i którzy są moimi braćmi?»». I spoglądając na siedzących dokoła niego, rzekł: «Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Ojca mego, który jest w niebie, ten jest Mi bratem, siostrą i matką»”.

Tekst ewangelii, zwłaszcza Mk i Mt, jest zupełnie jednoznaczny. Mimo to według ks. Czajkowskiego<sup>42</sup>, który cytuje skrócony, ale również jednoznaczny przekaz z Łk, „ewangelista pokazuje ją [tzn. Maryję] nam wraz z Jego «braćmi» jako tych, którzy «słuchają słowa Bożego i wypełniają je»”. Nie jest to osobliwy wymysł jednego ks. Czajkowskiego, gdyż tę samą konstrukcję znajdujemy np. książce kard. J.M. Lustigera<sup>43</sup>.

Anna Świderkówna, w swojej książce *Biblia a człowiek współczesny*<sup>44</sup> pisze, że „[n] ajczęściej trudno jest nam zrozumieć związek, jaki może zachodzić między okrutną śmiercią tego Niewinnego [tzn. Jezusa] a naszym zbawieniem. [Nie bez wpływu św. Anzelmia z Canterbury oraz św. Tomasza z Akwinu] jeszcze do niedawna znajdowaliśmy naukę o istocie zbawienia całkowicie wypaczoną w naszych szkolnych katechizmach. Na szczęście nie ma już po niej śladu w wielkim nowym

<sup>41</sup> Wśród bibliologów toczy się dysputa, czy mowa tam o *braciach*, czy o *kuzynach*. (Wiąże się to z dysputą o tym, czy według ewangelisty Maryja pozostała dziewicą również po urodzeniu Jezusa). Por. przekonujący, moim zdaniem, wywód, że idzie o braci, u K. Deschnera, *I znowu zapiał kur*, t. 1, Ureus, Gdynia 1996, s. 470. W niniejszym kontekście sprawa ta nie ma znaczenia.

<sup>42</sup> Por. *Nie wstydzę się Ewangelii. Z ks. M. Czajkowskim rozmawia J. Turnau*, WAM, Kraków 2004, s. 143.

<sup>43</sup> *Obietnica*, eSPe, Kraków 2004.

<sup>44</sup> *Znak*, Kraków 2005, s. 243–245.



*Katechizm Kościoła Katolickiego*<sup>45</sup> (gdzie na szczególną uwagę zasługują dotyczące tej sprawy paragrafy 606 i 616). A przecież i mnie jeszcze uczono, że Syn Boży musiał stać się prawdziwym człowiekiem, aby ponieść za nas karę, na jaką zasłużyliśmy naszymi grzechami. Musiał być również prawdziwym Bogiem, gdyż obraza mierzy się wielkością obrażonego, a skoro obrażony został Bóg, jedynie Bóg może tę obrazę wynagrodzić... Prawdą jest, że Jezus umarł na krzyżu dla naszego zbawienia, na to jednak, by właściwie pojąć sens Jego śmierci, musimy najpierw lepiej zrozumieć, co znaczy zbawienie... Otóż [dla wielkich Ojców Kościoła] najważniejsze jest nie to, że Jezus cierpi, lecz to, że przez Niego Bóg czyni nas swoimi dziećmi, że zaprasza nas do udziału w swoim własnym życiu, że chodzi tu o prawdziwe «przebóstwienie» człowieka”.

Zaskakujące jest twierdzenie autorki katolickiej, że sens podstawowego elementu wiary chrześcijańskiej – podstawowego *mitu* chrześcijaństwa jak powie ateista – był przez wieki w katechizmach „całkowicie wypaczony”. Chrześcijanie nie wiedzieli, w co mają wierzyć? Osobliwa jest też tendencja do pomniejszenia wagi tego, że ktoś – nadto dla autorki Ktoś – cierpi i ponosi śmierć okrutną.

W rozważaniu powyższych wywodów Świderkówny pominię element najbardziej anachroniczny w wykładni dawnych katechizmów, mianowicie mówiący o tym, jak wysoki musi być status kogoś, kto się waży błagać Boga o przebaczenie. Zajmę się resztą.

Autorki interpretacja sensu wypełnionej misji Jezusa jest bardzo pociągająca, nie widać jednak na jej podłożu, jaki zachodzi *związek* pomiędzy „okrutną śmiercią tego Niewinnego”, przeznaczoną mu przez Boga w postaci Ojca, a przynajmniej w ewangelii Janowej współprzeznaczoną też Jezusowi przez niego samego, a tymi skutkami, o których autorka mówi na końcu cytowanego tekstu.

Można sobie wyobrazić mit niechrześcijański, według którego po to, aby wypełniły się te skutki, zesłana na Ziemię istota boska odbywa, może w asyście zasługujących na to śmiertelników, triumfalną i radosną wyprawę z Ziemi do nieba, gdzie zostaje z miłością powitana przez Najwyższego. Byłby to mit niechrześcijański, ponieważ jego składnikiem nie byłaby opowieść o niezbędnej dla zbawienia ludzi *męce Niewinnego*.

Sensu podstawowego elementu wiary chrześcijańskiej nie można zrozumieć, nie biorąc pod uwagę, że jego podłożem były założenia z dziedziny moralności, obecnie poza tym kontekstem przez światłych ludzi współczesnych, nie wyłączając chrześcijan, odrzucane. Idzie tu o uznanie dziedziczności winy, w szczególności grzechu; uznanie odpowiedzialności zbiorowej; uznanie niezbędności ekspiacji, najlepiej dobrowolnej, odpowiedniej po temu osoby (niekoniecznie winowajcy) dla uzyskania przebaczenia. Idzie w związku z tym o koncepcję *ofiary i ekspiacji za-*

---

<sup>45</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994 (dalej KKK).

*stępczej*. Założenia te odnajdujemy w ST; z pewnością były one też obecne nie tylko w tradycji hebrajskiej.

Co tu zostaje „całkowicie wypaczone” przez autorkę, której poglądy zapewne zresztą odpowiadają pewnym innym pisarzom katolickim, to sens paragrafów KKK, na które się powołuje. W istocie, czytamy tam, iż Jezus przyszedł, aby „dać swoje życie *jako okup* za wielu” (par. 605). Komu został złożony „okup”, jeśli nie prześląganemu za ludzkie grzechy Bogu? Czytamy o „odkupieńczym” posłaniu Jezusa „za grzechy całego świata” (par. 606); o tym, jak Jezus „w sposób *zastępczy* siebie na śmierć ofiarował”, „*wynagrodził za nasze winy i zadośćuczynił Ojcu za nasze grzechy*” (par. 615, kursywa – H. E.); o *ekspiacyjnym* charakterze ofiary Chrystusa” (par. 616, kursywa – H. E.). O śmiertelnej męce Jezusa jako „ofierze prześlągalnej” mowa jest, naturalnie, w szeregu miejsc w NT.

Można rozumieć, że pojęcia ekspiacji zastępczej oraz Boga przyjmującego mękę istoty niewinnej jako „okup” za grzechy ludzi nie odpowiadają intuicjom moralnym i teologicznym autorki i jakichś innych myślicieli katolickich, ale to nie daje jej prawa do samowolnej „interpretacji” zarówno NT, jak KKK.

(c) Często ma się do czynienia nie ze zwykłą niezajomością bulwersujących szczegółów w przekazach biblijnych albo z niepamiętaniem o nich, ale ze swoistym „filtrującym” odbiorem tych przekazów, w którym nacisk kładzie się na to, co w nich wzniosłe lub za takie uchodzi, pomija się zaś to, co w nich bulwersujące. Exodus percypuje się jako historię o wybawieniu przez Jahwe uciśnionego ludu z niewoli, przechodząc do porządku nad tym, jak w odwecie za indukowaną przez samego Jahwe odmowę faraona wypuszczenia Hebrajczyków z ich dobytkiem na pustynię (*nb.* rzekomo jedynie na kilkudniową pielgrzymkę religijną!) Jahwe trapił okrutnymi plagami „Bogu ducha winny” – że się tak wyrażę – lud egipski, niemający wpływu na decyzje władcy. Religijnym czytelnikom Pisma Świętego z reguły nie przychodzi przy tym na myśl, że Bóg, jako wszechmocny, mógł przyjść z pomocą swojemu „ludowi wybranemu” w jakiś inny sposób, bez oszustwa i bez dręczenia innych swoich stworzeń. (Z punktu widzenia autora biblijnego okrutne postępowanie Jahwe względem Egipcjan jest najzupełniej celowe, idzie mu bowiem o zademonstrowanie ludom całego regionu, nie wyłączając „ludu wybranego”, jak groźnym jest bogiem – por. Wj 14: 30–31 oraz 15.)

(d) W percepcji Biblii przez wiernych występuje zjawisko, które nazywam „otorbieniem”. Przekaz biblijny przyjmowany jest ze czcią, ale zostaje w świadomości moralnej odbiorcy swoście izolowany: nie wpływa na etos reprezentowany przez niego poza tym.

Postępek, czy to w życiu, czy w utworze literackim, matki i faworyzowanego przez nią syna, którzy wykorzystując kalectwo ojca – ślepotę – szalwerczo doprowadzają do niechcianego przezeń rozporządzenia będącymi w jego dyspozycji dobrami, odbiorca taki określi zapewne jako perfidny – ale kiedy ja tak kwalifikuję

bohaterów jednego z dwu dubletów (tzn. dwu mitów poświęconych jednemu i temu samemu tematowi), w których mowa o uzyskaniu przez Jakuba prawa pierworództwa<sup>46</sup>, to słyszę, że „nie mam szacunku dla mitów”. W istocie, nie mam dla tego mitu szacunku: upatruję w nim zachętę ze strony autora biblijnego, stroniczego poza granice elementarnej moralności, do stosowania tego, co przywykliśmy nazywać „moralnością Kalego”, w stosunkach pomiędzy grupami etnicznymi i narodami. „Ezaw to Edom”<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> W drugim z tych dubletów (rzekomo zajmującym się wydarzeniem wcześniejszym) Jakub wymusza na cierpiącym mękę głodu bracie sprzedać mu prawa pierworództwa za miskę soczewicy.

<sup>47</sup> Wierni czciciele Pisma Świętego nie zastanawiają się na ogół nad tym, że Bóg jako wszechmocny mógł użyć jakiegoś innego sposobu, zamiast posłużyć się perfidnymi postępkami ludzi, do tego, aby zapewnić prawo pierworództwa Jakubowi, nie zaś prostakowi Ezawowi. Biblijny Ezaw jest porywczym, ale niepamiętliwym, jeśli idzie o wyrządzone mu zło, prostakiem. Jego nie mająca uzasadnienia w tekście biblijnym mocno pejoratywna charakterystyka w żydowskiej pozabiblijnej tradycji (w tzw. midraszach, tj. niekanonicznych komentarzach do Biblii) podkreślająca zwłaszcza nieprzypisywaną mu w Biblii tendencję do „bałwochwaltwa”, ma usprawiedliwić *ex post* postępowanie przechery Jakuba względem niego). Nie mówiąc już o tym, że Bóg mógł sprawić, aby pierwszy pojawił się na świat Jakub, Bóg mógł np. po prostu oznajmić swoją wolę pobożnemu Izaakowi.

W Biblii jest szereg przykładów posłużenia się wszechmocnego Boga niecznymi postępkami ludzi celem realizacji jego planów. Por. np. historię o sprzedaniu przez synów Jakuba własnego brata w niewolę, co miało być sposobem na zapoczątkowanie przez Boga zbawiennej dla protoplastów „narodu wybranego” kariery Józefa w Egipcie. Jako wszechmocny, Bóg obrać mógł mniej bulwersujący sposób na znalezienie się Józefa w niewoli w Egipcie, choć pozbawiłoby to czytelników Biblii jednej z najbardziej przejmujących opowieści, którą omawiam we właściwym miejscu.

Według midraszy Ezaw już w łonie matki praktykował grzech „cudzoóstwa”, usiłując się wyrwać do niejahwistycznych sanktuariów. ST o tym nie wspomina. Z biblijnego przekazu co najwyżej można się domyślać, że Rebeka za złe mu miała cudzoóstwo jego żon, jeśli nie miała mu za złe niepodzielanego obecnie w tradycji judeochrześcijańskiej zakazu etnicznej egzogamii (por. Księga Rodzaju 27: 46).

Z punktu widzenia autorów biblijnych nie ma cięższego grzechu niż tolerowanie przez Izrael cudzoóstwa, za które Jahwe mści się okrutnie. Dziś w epoce, kiedy pewni rabini odwiedzają meczety, przynosząc tam słowa pokoju, papież odwiedza synagogi i meczety i uważa się, że obowiązkiem każdego demokratycznego państwa jest ochrona wszelkich niezbrodniczych kultów, zachodzi pytanie, czy cudzoóstwo nawet osoby, która zetknęła się z religią „prawdziwego” Boga, ale trwa w innej, w ogóle jest skazą moralną. Może mityczny Ezaw i historyczny Salomon powinni być przedstawiani jako wzorce tolerancji, ponieważ nie przeszkadzali swoim małżonkom praktykować ich rodzimych kultów.

M. Buber w książce *Mojżesz*<sup>48</sup>, usprawiedliwiając nakazane rzekomo przez Boga wytrzebienie narodu Amalekitów, oświadcza, że nie zasługuje na życie plemię, które napada na bezbronnego przeciwnika. Jak się jednak zdaje, na szczęście nie domaga się zastosowania tej zasady np. do narodu niemieckiego *en masse*. Przykłady „otorbienia” można mnożyć.

8. Szereg światłych współczesnych adoratorów Pisma Świętego radzi sobie z zawartymi w nim przekazami, które są dla nich w zwykłym odczytaniu nieakceptowane, przechodząc na stanowisko *metaforyzmu*. Według tej doktryny w swoim przesłaniu do ludzkości w postaci Biblii Bóg częstokroć posługiwał się metaforami. Ich rozpoznanie oraz właściwe rozszyfrowanie usuwać ma wskazane powyżej trudności akceptacji. Aby tego dokonać, należy posiadać wiedzę, którą przynosi współczesna nauka, oraz świadomość tego, że w księgach natchnionych przez Boga nie mogą znajdować się rzeczy obrażające nieodznaczający się prymitywizmem zmysł moralny.

Metaforyzm najczęściej jest stosowany jako sposób pogodzenia przekazów biblijnych z danymi współczesnej nauki empirycznej. Metaforyczny okazuje się więc, przede wszystkim, biblijny opis kosmogenezy oraz antropogenezy. Metaforyczne okazują się jednak, jak wspomniałam, również przekazy niepokojące moralnie przy zwykłym ich odczytaniu, takie jak doniosły w percepcji czcicieli Boga Biblii przekaz o kuszeniu Abrahama przez Boga „rzekomo” domagającego się od niego złożenia w ofierze własnego syna i okazującego łaskę w nagrodę za to, że ojciec bez szemrania i nawet bez błagań przystąpił do wypełnienia danego mu rozkazu (por. mój szkic „Ofiarowanie Izaaka...”, a zwłaszcza omówienie wkładu profesora Grzegorzcyka do dyskusji nad właściwym sensem biblijnego przekazu).

Metaforyzm nie jest skuteczną metodą radzenia sobie z moralnie bulwersującymi przekazami. W pewnych wypadkach konieczność odczytania literalnego jest aż nadto oczywista. Jaka metafora kryje się w wydanym według pisarza biblijnego przez Boga rozkazie zabijania czarownic? (Jak ludzie wierzący radzą sobie z tym, że Bóg będący „miłością” dopuścił do tego, aby w jego imieniu głoszone przez wieki taki nakaz i stosowano się do niego?)

Metaforyści nie zdają sobie widocznie sprawy z kłopotu, jaki sprawiają teodycei. Według ich teorii Bóg przemawia do ludzi żyjących tysiące lat po obwieszczeniu jego enuncjacji i zdolnych do pojmowania ich sensu z powodu posiadania wiedzy nabytej niezależnie od tych enuncjacji. Ludzkich zaś spisowaczy jego enuncjacji, działających pod wpływem „natchnienia”, traktuje najzupełniej instrumentalnie, każąc im wypisywać teksty, których prawdziwego znaczenia nie rozumieją. Obojętnie też odnosi się do tego, że znaczenia tego nie uchwycą mnogie pokolenia

---

<sup>48</sup> Cyklady, Warszawa 1998.

odbiorców jego przesłania. (Czy Bóg powinien jakoś szanować istoty ludzkie?<sup>49</sup>) Zamiłowanie Boga do posługiwania się metaforami zaskutkowało męczeńską śmiercią Giordana Bruna na stosie, udręką ostatnich lat życia Galileusza i przeszkodami w rozwoju nauki nowożytnej w epoce jej powstawania. Czemu Bóg nie mógł ograniczyć swoich enuncjacji do tego, co mogli zrozumieć pierwotni ich odbiorcy i co potrzebne było do ich duchowego zbudowania? Czemu np. – jeśli wziąć pod uwagę opis kosmogenezy i antropogenezy w Rdz 1 – nie mógł ich pouczyć, że to on jest stwórcą materialnego świata – a jak to uczynił, jakim etapami, jak właściwie zbudowany jest kosmos, to nie jest na razie na ich rozum; że to on jest nadzorcą biegu dziejów świata, że stworzył istoty ludzkie i oddał im Ziemię we władanie; że będzie sprzyjał ludziom, jeżeli będą pobożni i cnotliwi, a będzie ich karał za występki? Gdyby Bóg ograniczył się do tak prostych przesłań, Giordano Bruno nie zostałby spalony.

Metaforyzm przyczynia trudności teologicznej egzegezie, ponieważ rozszyfrowanie poszczególnych rzekomych metafor jest sprawą dyskusyjną i niedającą się jednoznacznie rozstrzygnąć. Jaki jest istotny sens „metaforycznego” przekazu, w którym mowa jest o tym, że Jakub walczył z Bogiem i pokonał go, ale za cenę wywichniętego biodra (Rdz 32: 25–32)? Jaki jest sens najbardziej niesamowitego w historiach biblijnych „metaforycznego” przekazu o tym, jak Jahwe „chciał zabić” Mojżesza wędrującego celem wypełnienia poruczonej mu przez Boga misji do Egiptu (Wj 4: 24–26)? Komentarze, np. w BT i w BP, usiłują to wyjaśnić, ale są one enigmatyczne i sporne.

Dotykamy tu punktu, w którym panuje pewnego rodzaju zgoda pomiędzy tymi, dla których Biblia nie jest „pismem świętym” a tzw. fundamentalistami. Jedni i drudzy domagają się, aby tekstom biblijnym nadawać sens dosłowny, taki, jaki wynika ze zwykłego pojmowania zawartych w nich słów. Jest to stanowisko *literalizmu*. Ateista oczywiście musi stać na stanowisku literalizmu. Według niego jedyne autorami przekazów biblijnych są ludzie. Pojęcie „natchnienia” stosuje się do nich jedynie w sensie metaforycznym. Przekazali oni w swoich tekstach to, w co wierzyli, albo to, w co chcieli, aby wierzone (gdyż pewne teksty mają charakter konfabulacji). Sposobem radzenia sobie z tym, co jest w starodawnym tekście biblijnym dla światłego współczesnego odbiorcy nieakceptowalne, powinno być po prostu nieakceptowanie tego, a nie manipulacje tekstem.

---

<sup>49</sup> Podobne uwagi odnoszą się do ustalonej w chrześcijaństwie teorii, że w ST jest szereg odniesień w tekstach prorockich do Jezusa, jego misji i losów, z tym że owi natchnieni prorocy nie wiedzieli właściwie, co głoszą, i nie mogli też tego zrozumieć ich pierwotni słuchacze, nieznający przyszłej misji oraz losów Jezusa. Czemu służyć miały w ciągu tych poprzedzających wieków owe enigmatyczne zapowiedzi? Czemu zapowiedzi nie mogły być jasne? (Por. moje obszerniejsze uwagi o teorii zapowiedzi w szkicu „Jezus ewangelistów”.)

## VI

## 9. Na zakończenie Wstępu zajmę się sprawą fundamentalizmu.

*Fundamentalizm w stosunku do jakiegoś tekstu czy tekstów – np. w stosunku do ksiąg kanonicznych jakiejś religii – polega na uznawaniu jakichś sądów o charakterze opisowym i/albo aksjologicznym za niepodlegające krytyce wobec tego, że są one w mniemaniu danego fundamentalisty autoryzowane (niekoniecznie w sposób dla innych odbiorców bezsporny) explicite albo implicite przez ów tekst albo zbiór tekstów.* Terminem powyższym będę się w tym szkicu posługiwała, mając na myśli wyłącznie fundamentalizm, dla którego owym autoryzującym „fundamentem” jest Biblia. Nie będę więc musiała za każdym razem tego zaznaczać.

Pozwolę też sobie wprowadzić termin „hiperfundamentalizm”. Z nim ma się do czynienia, kiedy dany fundamentalista przyznaje, że jakieś sądy w jego mniemaniu niepodważalne nie są „bezpośrednio” autoryzowane przez odnośny „fundamentalny” tekst czy teksty, ale przypisuje im status niepodważalności, ponieważ są one autoryzowane przez instytucję, której nieomyślność jest, jego zdaniem, poświadczona przez ów tekst kanoniczny. Są więc one w jego mniemaniu usankcjonowane przez tradycję, ale tradycję wyselekcjonowaną i usankcjonowaną przez odnośną instytucję.

Chociaż istnieją również obecnie w naszej kulturze fundamentaliści totalni, dla których wszelki sąd ich zdaniem autoryzowany przez Biblię jest nieomyślny, to wśród znacznej liczby wyznawców Boga Biblii przeważa, na skutek współczesnego stanowiska kościołów, takich jak katolicki, *fundamentalizm wybiórczy*. Znamienne są tu sformułowania ks. Czesława Jakubca z *Wprowadzenia w lekturę Pisma Świętego*: „[B]łędne byłoby mniemanie, że skoro Pismo św. jest słowem Bożym, to cała treść tego słowa Bożego musi być szczególnie wzniosła... Skoro Bóg do sporządzenia ksiąg św. posłużył się pisarzami starożytnymi, a zatem ich pojęciami i myślami, słowem ich umysłowością, to nic dziwnego, że w tych księgach są poglądy przyrodnicze, jakie istniały w starożytności, i że opis wydarzeń historycznych ma wspólne cechy z utworami dziejopisarzy starożytnych. Toteż nie da się zaprzeczyć, że w Piśmie św. są poglądy przyrodnicze, moralne, a nawet religijne, z którymi trudno się dziś zgodzić, i że są opisy historyczne, które dziś mogą budzić zastrzeżenia... Z wyjątkiem Ewangelii, które są wiernym odtworzeniem nauki Chrystusa i faktów wiążących się z Jego dziełem, treść Pisma św. ma bardzo ludzki charakter... [Według] Konstytucji drugiego Soboru Watykańskiego «Księgi Pisma Świętego wiernie i bez błędu podają prawdę, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo św. utrwalona dla naszego zbawienia»<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> BP, Stary Testament, t. 1, s. XIV–XV. W powyższym cytacie nieco zmieniono kolejność zdań. Kursywa pochodzi ode mnie. W oryginale cały tekst ks. Jakubca wydrukowany jest kursywą.

Nie wiadomo, dlaczego autor czyni taki wyjątek dla ewangelii, skoro wie, że nie są to utwory pisane przez świadków opisywanych wydarzeń, że nie odnotowują one na gorąco słów Jezusa, ale podają sentencje przypisywane mu w nie we wszystkim jednomyślnych środowiskach wczesnochrześcijańskich, że zawierają zarówno sprzeczności i poważne nieścisłości historyczne w opisie „faktów wiążących się z dziełem Jezusa”, jak również sprzeczności w przypisywanych Jezusowi wypowiedziach. (Nad jedną ze sprzeczności zatrzymam się poniżej. Co do innych, dotyczących zarówno „faktów”, jak wypowiedzi, oraz w ogóle co do niehistoryczności pewnych przekazów, patrz mój szkic „Jezus ewangelistów”.) Uczynienie tego wyjątku nie było w istocie rzeczy autorowi niezbędne do trwania przy poglądzie, że „księgi Pisma Świętego wiernie i bez błędu podają prawdę, jaka z woli bożej miała być przez Pismo św. utrwalona dla naszego zbawienia”.

W świetle powyższego cytatu okazuje się w każdym razie, że zdaniem autorytatywnych instancji kościelnych w Piśmie Świętym należy rozróżnić podawane tam *explicite* lub *implicite* do wierzenia sądy nieodrzucałne od takich, które mogą podlegać krytyce na tle wiedzy lub poczucia moralnego współczesnego odbiorcy.

10. Jak już wspominałam, na terenie głównych współczesnych wyznań chrześcijańskich, w szczególności katolicyzmu, fundamentalizm jest w odrocie w tej mierze, w jakiej obstawanie przy nieodrzucałości stwierdzeń biblijnych prowadziłoby do sprzeczności z ustaleniami współczesnej nauki empirycznej. Niezależnie od tego, czy odnośnym przekazom biblijnym nadaje się sens metaforyczny, czy też odczytuje się je literalnie, a za ich błędy odpowiedzialną się czyni ignorancję ich ziemskich autorów, konflikt rozstrzyga się na korzyść nauki. Zupełnie inaczej ma się sprawa z przekazywanymi *explicite* bądź *implicite* w Biblii, zwłaszcza w ewangeliach, nakazami moralnymi. W tej dziedzinie ogromne wpływy zachowuje np. w magisterium Kościoła katolickiego fundamentalizm oraz hiperfundamentalizm. Dotyczy to, w szczególności, norm dotyczących życia seksualnego ludzi, rodziny, rozrodu jak również prawa jednostki do położenia kresu własnemu życiu.

(a) Drastycznym przykładem jest tu norma nierozzerwalności małżeństwa. W ewangeliach znajdujemy dwie niezgodne przypisywane Jezusowi wypowiedzi na ten temat, jedną w Mt 5: 32, pozwalającą mężowi na rozwód z żoną, tylko jeśli dopuściła się cudzołóstwa, drugą w Mk 10: 11, Mt 19: 9, Łk 16: 18, bezwzględnie zakazującą rozwodów. Redaktorzy BT oraz BP w swoich przypisach do Mt 5: 32, opierając się na nieuzasadnionych przesłankach, usiłują dowieść, że tylko zakaz bezwzględny odpowiada intencji Jezusa. W kontekście moich poniższych wywodów sprawa jest bez znaczenia, ponieważ krytyka moja odnosi się do obu wariantów.

Dziwi stanowisko tych, którzy mniemając, że Bóg jest „miłością”, jednocześnie głoszą, że skazuje on na frustrację niedobrowolnego celibatu osoby, których

małżeństwo rozpadło się nie z ich winy, żądając od nich, by pędziły życie, nie wchodząc w nowy związek życiowej solidarności i uczuciowego zaangażowania albo wstępując w quasi-małżeństwo pozbawione komponentu seksualnego<sup>51</sup>.

Etos świeckiego humanizmu, tak jak go rozumiem, podobnie jak etos chrześcijański nie ma charakteru hedonistycznego. Domaga się on niekiedy od ludzi, aby godzili się na frustracje i prywatę – czy to w celu czynienia zadość moralnemu obowiązкови opiekuństwa względem jakiejś osoby, czy to w celu nieprzyczynienia komuś krzywdy, czy to w celu realizacji jakichś innych wartości większych niż czyjeś szczęście osobiste. Tu jednak takich powodów do rezygnacji z zadowalającego ułożenia sobie przez jednostkę życia w ogólnym przypadku nie widać. Przeciwnie, jednostka, godząc się na cierpienie własne, może zarazem przyczyniać się do cierpienia innych ludzi, np. tych, co by pragnęli zawrzeć z nią harmonijny związek małżeński.

Argumenty podawane przez Kościół na rzecz tego zakazu nie mają charakteru racjonalnego. W tekście NT jako uzasadnienie podawana jest metafora, według której zawarłszy związek małżeński jego uczestnicy stają się „jednym ciałem”. Metafora nie może jednak stanowić uzasadnienia normy moralnej czy prawnej. W magisterium Kościoła dodaje się, że związek małżeński jest alegorią związku Chrystusa z Kościołem – ale czy ma to dotyczyć również małżeństw patologicznych? W istocie rzeczy mamy tu do czynienia z lansowaniem tzw. normy tetycznej: coś jest zakazane przez odpowiedni autorytet – w tym wypadku ma chodzić o Boga – nie dlatego, że jest złe, ale jest złe, ponieważ jest przez taki autorytet zakazane.

Jest rzeczą znaną, że większość wyznań chrześcijańskich, w szczególności katolicyzm, nie stoi na stanowisku posłuchu względem wszystkich literalnie pojmowanych norm moralnych przypisywanych przez ewangelistów Jezusowi. Przykładem może być zakaz sprzeciwiania się złu. Ścisłe stosowanie się do niego miałooby skutki destrukcyjne dla życia społecznego. Taka sama postawa mogłaby przeto być zalecana również w stosunku do bezwzględного zakazu rozwodów lub pozwalania na nie wyłącznie w wypadkach cudzołóstwa żony<sup>52</sup>.

(b) Innym przykładem irracjonalnego fundamentalizmu jest stosunek judaizmu, katolicyzmu oraz pewnych innych wyznań chrześcijańskich do homoseksualizmu. Oficjalnym stosunkiem katolickiej hierarchii kościelnej do homoseksualizmu jest obecnie, jak wiadomo, „współczucie” dla ludzi dotkniętych z dopustu bożego tą orientacją połączone z żądaniem, aby zrezygnowali z zaspokajania swoich

---

<sup>51</sup> Nie głoszę poglądu, że osoby, z których winy rozpadło się ich małżeństwo, powinny być na całe życie pozbawione możności wejścia w związek, w którym być może okaza się lepszymi małżonkami. Zwracam po prostu uwagę na *casus* bardziej drastyczny.

<sup>52</sup> Do sprawy tej powracam w szkicu „Jezus ewangelistów”, w rozdziale „Verba magistri”.



potrzeb seksualnych. Wobec tego żądania rzekome „współczucie” ma charakter czysto werbalny.

Tradycyjna i mocno zakorzeniona w naszej kulturze homofobia przypomina swoją irracjonalnością wrogość żywioną w pewnych kulturach względem osób leworęcznych albo rudych. Jej podłoże jest problemem z zakresu psychologii, socjologii czy antropologii, którym zająć się tu nie mogę. W naszej kulturze fobia ta jest w każdym razie wzmagana przez homofobiczne nastawienie ST, którego podłoża również dochodzić nie mogę.

Badania empiryczne nie potwierdzają żadnej korelacji pomiędzy orientacją homoerotyczną jako taką a jakimiś psychopatycznymi czy socjopatycznymi skłonnościami odnośnych jednostek (choćby prześladowanie prawne i obyczajowe homoseksualistów może skłonić niektórych z nich do kontaktów z mętami społecznymi). Nie ma też, oczywiście, żadnego powodu do obaw o to, aby ustanie prześladowań prawnych oraz objawów homofobii w społeczeństwie, a nawet prawne zrównanie ustalonych związków partnerskich ze związkami małżeńskimi (heteroerotycznymi) przyczyniać się mogło do przedzierzganiania się osób o orientacji heteroerotycznej w homoseksualistów – i może zagrażało w ten sposób przyrostowi populacji?<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Jest rzeczą dziwną, że człowiek tak światły, jak znany profesor medycyny Z. Religa, protestując przeciwko pomysłowi ustawy o tzw. związkach partnerskich homoseksualistów (patrz „Gazeta Wyborcza”, 6 grudnia 2004, s. 23), stwierdza między innymi: „... a ja opowiadam się za poszanowaniem dla tradycyjnego modelu rodziny”. Pogląd, że udzielenie jakichś praw homoseksualistom uszczupla prawa zwykłej rodziny czy też godzi w poszanowanie, jakim cieszy się ona w społeczeństwie, przypomina pogląd, według którego udzielenie praw politycznych kobietom równało się politycznej dyskryminacji mężczyzn, albo według którego zrównanie prawne Murzynów z białymi równało się dyskryminacji białych.

W tym samym wywiadzie, z którego pochodzi powyższy cytat, Z. Religa poucza czytelników, że „z punktu widzenia biologii i fizjologii zdecydowanie za normę trzeba uznać związek między kobietą a mężczyzną. Wystarczy wziąć pod uwagę naturalne dla wszystkich stworzeń dążenie do zachowania gatunku. [Nie wiem, czy zdaniem Religi wszyscy mężczyźni i wszystkie kobiety należą do stworzeń. Wiadomo jednak, że nie wszyscy oni dążą do zachowania gatunku, i to w szczególności w drodze płodzenia własnych dzieci]. Nie da się tego zrobić w związkach homoseksualnych” (tamże). Autor musi się zgodzić, że pierwsze zacytowane jego zdań przekazuje prawdę banalną, z pewnością dobrze znaną czytelnikom: tak jest, przytłaczająca większość związków na podłożu seksualnym to są związki pomiędzy osobnikami odmiennej płci. Religa nie dodał jednak, chociaż zapewne wie o tym, że osobnicy o orientacji homoseksualnej występują bodaj czy nie we wszystkich społecznościach ludzkich, niezależnie od tego, czy spotykają się tam z wrogością, indyferentyzmem czy szacunkiem. Innymi słowy, za normę w gatunku ludzkim (i *nb.* w pewnych innych gatunkach zwierzęcych) uznać należy występowanie w jego populacjach komponentu homoseksualnego. W dalszym ciągu wywiadu autor przy-

Dyskusja nad projektem przyznania tworzącym trwałe związki parom homoseksualnym prerogatyw analogicznych do prawnych prerogatyw małżonków heteroseksualnych toczy się często tak, jakby szło o to, czy rzeczą dopuszczalną jest udzielenie homoseksualistom jakichś koncesji w imię pobłażania dla ludzkich przywar. A więc tak, jak gdyby szło np. o kwestię zalegalizowania marihuany. Jest to zupełnie opaczne podejście do omawianego zagadnienia. *Społeczeństwo, państwo, zainteresowane są w tym, aby ludzie na ogół żyli w trwałych związkach solidarności życiowej, wzajemnej troskliwości i, o ile można, pozytywnego emocjonalnego zaangażowania.* Jest to potrzebne po to, aby chronić społeczeństwo przed koniecznością ponoszenia nadmiernych kosztów ratowania ludzi przed dyskomfortem psychicznym, chorobami, niedostatkiem. *Społeczeństwo, państwo zainteresowane są tym, aby osoby niemogące znaleźć stosownego zadośćuczynienia w związkach opartych na bazie heteroerotyzmu znajdowały zachętę do zawierania takich związków na bazie homoerotyzmu.* Wobec groźby zdrowotnej, jaką w naszych czasach niesie ze sobą „rozwiązłość” (por. przypis 53), zwłaszcza zaś groźby szerzenia się AIDS, na poparcie zasługuje legislacja wspomagająca trwałość i wyłączność związków seksualnych pomiędzy partnerami, włączając związki homoerotyczne.

Powracając zaś do głównego tematu rozważań – jeśli chodzi o wkład tradycji biblijnej do występującej w naszym kręgu kulturowym homofobii, to wskazać trzeba, że znów mamy do czynienia z koncepcją *normy moralnej tetycznej o boskiej proveniencji*. Jak *explicite* oświadcza jedna z osób występujących w powieści Iris Murdoch *Dzwon*, homoseksualizm nie jest zakazany przez Boga dlatego, że jest zły, ale jest zły, ponieważ jest zakazany przez Boga. Innymi słowy, znów mamy tu do czynienia z przykładem irracjonalnego fundamentalizmu.

(c) Jako przykłady hiperfundamentalizmu wskazać można stosunek Kościoła katolickiego (podzielany przez pewne inne religie i wyznania odwołujące się do Biblii) do aborcji embrionu ludzkiego w każdym stadium jego rozwoju oraz do eutanazji na żądanie<sup>54</sup>.

---

pisuje homoseksualistom „większą zapadalność na różne choroby”, co „jeśli nie zawsze ma ... bezpośredni związek z zachowaniami homoseksualnymi, to wynika np. z częstszej dla osób o takich *zapatrywaniach* [kursywa – H. E.] rozwiązłości”. Wzmianka o „zapatrywaniach” jest kapitalna. Religia widocznie stoi na tradycyjnym stanowisku, że homoseksualizm jest sprawą „zapatrywań”, a przeto osoby o tej orientacji seksualnej należy drogą perswazji nakłaniać do jej zmiany.

<sup>54</sup> Profesor Jerzy Jedlicki zwrócił mi uwagę, że nie powinnam wypowiadać się w sposób, który może sprawiać wrażenie, iż mój stosunek do tych spraw jest niejako konsekwencją stanowiska świeckiego humanizmu. Pewna część obrońców podstawowych założeń tego etosu – m.in. on sam – nie podziela afirmowanych tu przeze mnie poglądów, zwłaszcza co do aborcji.

Temat przerywania ciąży w Biblii nie występuje. Jest rzeczą ciekawą, którą nie mogę się tu zajmować, że znany z innych mitologii motyw dziecka niechciane go przez rodziców, zabitego lub porzuconego w ogóle nie występuje w mitologii biblijnej ani w biblijnych narracjach historycznych. W ST natrafia się jedynie na obsesyjny strach przed bezdzietnością, a zwłaszcza przed bezpłodnością kobiet. Być może istnieje odwołujące się do warunków środowiskowych, do diety, *etc.* naukowe wytłumaczenie tej tak częstej troski i powtarzającego się legendarnego motywu zapłodnienia bezdzietnej dotąd przez długi czas kobiety przez jej małżonka jako przejawu szczególnej łaski bożej. (Por. również mit o Elżbiecie i Zachariaszu w NT.) *Nb.* czy opowieści te wyparły znane z innych mitologii przekazy o zapłodnieniu kobiet przez bóstwa?

Niewątpliwie spędzanie płodów albo tajemne zabijanie noworodków przez ich matki występuje w każdym społeczeństwie, w którym kobieta, niejednokrotnie pod groźbą utraty życia, musi ukrywać świadectwo swojego wejścia w „grzeszny” stosunek płciowy. Proceder ten nie mógł być całkiem nieobecny w Palestynie w czasach biblijnych. Niemniej jednak, faktem jest, że w Biblii nie ma o nim wzmianki, nawet jako o grzechu. Bezwzględny zakaz spędzania płodu, a nawet embrionu w stadium przedpłodowym (przez co w medycynie rozumie się zarodek do około trzeciego miesiąca rozwoju w łonie matki) opierać się może w religiach i wyznaniach odwołujących się do Biblii jedynie na postbiblijnej tradycji, która oczywiście podlega zmianom stosownie do zmian w warunkach życiowych danej społeczności oraz do przemian panujących w niej poglądów. Jakie elementy tej tradycji zostają spetryfikowane, uznawać przeto trzeba za kwestię wyboru.

„We wczesnym chrześcijaństwie praktyki przerywania ciąży zostały potępione. ... [Szereg wczesnych synodów ekskomunikowało] dokonujących przerywania ciąży [i nakładało] długoletnią pokutę na przyznających się do winy. ... [Mimo to] w średniowieczu trwał spór o dopuszczalność przerywania ciąży zakończony w 1679 potępieniem tych, którzy dopuszczali taką możliwość. W 1872 [a więc tak późno – *H. E.*] papież Pius IX potępił także możliwość przerywania ciąży w przypadku ratowania życia matki”<sup>55</sup>.

Sprzeciw autorytetów religijnych wobec usuwania zarodka ludzkiego we wszelkim, nawet przedpłodowym, stadium jego rozwoju, opiera się na argumente, że przerwanie ciąży jest przypadkiem uśmiercenia niewinnego i bezbronnego człowieka. Prawomocność tego argumentu powinna budzić wątpliwości samych jego obrońców. Wydawać by się mogło, że za „człowieka” powinni oni uważać istotę obdarzoną nie tylko ciałem, ale i duszą, podczas gdy np. wśród pisarzy

---

Problemy te należą więc do dyskusyjnych wśród przedstawicieli świeckiego humanizmu. Oczywiście, przedstawiam tu po prostu stanowisko, które sama podzielam.

<sup>55</sup> Hasło „Cięża przerywanie”, w: *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt.

chrześcijańskich toczyły się dysputy dotyczące tego, w jakim stadium rozwoju zarodka zostaje on obdarzony duszą. Bynajmniej nie było powszechne mniemanie, że duszą obdarzona zostaje zygota już w chwili połączenia się obu komórek płciowych.

Z niereligijnego punktu widzenia pozbawione sensu jest uznawanie za istotę ludzką takiego układu komórek, który wobec nieobecności w nim zaczątków układu nerwowego nie jest w stanie doznawać bólu, strachu, pragnienia kontynuacji życia, nie mówiąc już o przejawianiu jakichś swoiście ludzkich właściwości psychicznych. Posługiwanie się zwrotem „dziecko nienarodzone” w odniesieniu do takiego tworu jest nadużyciem erystycznym. Na bazie tego układu w warunkach sprzyjających *powstanie* gotowe do urodzenia się dziecko ludzkie, co jednak samo przez się nie uprawnia do utrzymywania, że sam ten układ jest dzieckiem.

Nie ma też przeto sensu przy rozważaniu tej sprawy mówienie o „konflikcie interesów” pomiędzy dwiema stronami ludzkimi: „dzieckiem nienarodzonym” i żywymi ludźmi: np. matką, której zdrowiu czy życiu, czy planom ułożenia sobie życia ciąża zagraża, czy też całą rodziną, dla której pojawienie się na świat w jej łonie nowej istoty ludzkiej może być głęboko frustrującą klęską. Odmowa przyznania kobiecie prawa do przerywania wczesnej ciąży zgodnie z jej oceną jej własnych czy też również np. jej rodziny interesów jest, z punktu widzenia świeckiego humanizmu, upokarzającą ingerencją w decyzyjną autonomię jednostki ludzkiej. Nadto, jak wiadomo, oprócz tego rodzaju rzekomego konfliktu interesów niejednokrotnie rozważyć trzeba „interes” *potencjalnego*, jak by tu chyba należało powiedzieć, dziecka: dziecka, które by się miało ukształtować w głęboko upośledzoną, bezradziejnie cierpiącą istotę ludzką.

Niebiorące tego wszystkiego pod uwagę „miłosierdzie” autorytetów religijnych okazuje się, jak w pewnych innych wypadkach, „miłosierdziem” *formalistycznym, rzekomym, w istocie zaś bezwzględnością na podłożu irracjonalnego hiperfundamentalizmu*.

(d) Analogiczne uwagi poczynić można w odniesieniu do obstawania autorytetów religijnych przy bezwzględnej niedopuszczalności eutanazji na żądanie osoby pragnącej zakończyć życie.

Eutanazja na żądanie tego, kto pragnie jej się poddać, jest wspomaganym samobójstwem. Jest rzeczą wiadomą, że w pewnych sytuacjach ludzie autentycznie i trwale pragną śmierci. Ludzie wyznający religie, według których samobójstwo jest grzechem, niejednokrotnie usilnie i wytrwale modlą się o nią. W pewnych okolicznościach pragnienie zakończenia życia z pewnością nie ma znamion aberracji umysłowej. Iść może o nieznośny ból, od którego uciekać można co najwyżej w degraduujące stany zamroczenia. Iść może o inny rodzaj nieznośnej dla danej osoby sytuacji, np. kiedy uszkodzenie układu nerwowego prowadzi do będącego dla tej

osoby torturą nieomal zupełnego zerwania kontaktu zmysłowego z otoczeniem oraz możliwości komunikowania się z nim. Iść może również o nieznośną dla danej osoby myśl, że jej beznadziejna a długotrwała choroba jest niepowetowaną klęską życiową i psychiczną najbliższych jej ludzi<sup>56</sup>. Jak wiadomo, męka niedobrowolnego pozostawiania przy życiu niekiedy bywa tak zrozumiała i tak oczywista, że o pozwolenie dokonania na danej osobie żadanego przez nią zabiegu eutanazyjnego błagają ci, co najbardziej ją kochają, np. matka. Na tym tle obstawanie przy bezwzględnym zakazie eutanazji okazuje się innym przypadkiem bezwzględnego, rzekomego, formalistycznego „miłosierdzia”.

Modlitwa o własną śmierć nie jest w świetle żadnej religii grzechem. Problem dla pewnych autorytetów religijnych polega przeto na tym, czy „nie jest niedozwolonym wkroczeniem w boskie prerogatywy” zadanie jej sobie samemu, ewentualnie przy czyjejs uproszonej pomocy. (Równie dobrze można by orzekać – i historia religii zna takie orzeczenia – że „wkroczeniem w boskie prerogatywy” jest zwalczanie środkami medycznymi bólu, który chory cierpi „przecież z dopustu Bożego” – albo że mają taki charakter współczesne zabiegi sztucznie przedłużające życie chorych.) Człowiek niewierzący oczywiście nie uważa, że utrzymywanie go przy życiu lub uśmiercenie jest prerogatywą jakiejś nadprzyrodzonej istoty. Tym, co w stanowisku Kościoła jest według niego najbardziej naganne, jest obstawanie przy tym, aby za pomocą „środków bogatych” legislacji państwowej przymusić niewierzących do stosowania się do norm związanych z niepodzielanym przez nich światopoglądem. Tak jak prawne dopuszczenie aborcji we wczesnych stadiach rozwoju ciąży nie przymusza do tego nikogo, kto uważa dokonanie tego czynu za grzech czy za coś w jakimś innym sensie nagannego, ani nie *zachęca* nikogo do przerwania ciąży z jakiegokolwiek powodu, tak prawne dopuszczenie eutanazji obwarowane przepisami zapobiegającymi nadużyciom nie *przymusza* nikogo mającego skrupuły religijne, ani też nie *zachęca* nikogo, aby poddał się takiemu zabiegowi albo udzielił innej osobie pożądanej przez nią pomocy. *Rozszerzenie zakresu swobodnych decyzji osób niewierzących w odniesieniu do ich własnego życia nie jest żadnym uszczupleniem zakresu swobodnych decyzji wyznawców takiej czy innej religii w odniesieniu do ich życia*<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Treść tej ostatniej uwagi żadną miarą nie jest usprawiedliwieniem praktyki „eutanazji” *niedobrowolnej*, kładącej kres życiu ludzi *uważanych przez jakichś innych ludzi* za bezpożyteczny a kosztowny „balast”.

<sup>57</sup> Do tematu religijnego zakazu samobójstwa powracam w szkicu „Biblia kłamców” w rozdziale „Dawid i Salomon”.

\* \* \*

Zakończeniem tego wstępu niech będzie stwierdzenie, które nadaje się na konkluzję całego zbioru.

W percepcji czytelnika, dla którego Biblia nie jest „pismem świętym”, np. w percepcji ateisty, może ona (powinna!) być uważana za niezmiernie cenny składnik naszego dziedzictwa kulturowego, za skarb, który powinniśmy uczynić wkładem do globalnego dziedzictwa kulturowego ludzkości, tak jak sami przyswajamy zeń *Gilgamesza*, tragedie Sofoklesowe, *Mahabharatę* etc. Szereg zawartych w niej narracji wzrusza nas, a nawet fascynuje (choć nie brakuje w Biblii również utworów będących kiczami). Inspiruje nas ona do wartościowych refleksji o charakterze ontologicznym, egzystencjalnym, moralnym. Odnajdujemy na jej kartach pierwociny najszlachetniejszego ze znanych nam etosów – etosu współczesnego humanizmu.

Jest zarazem Biblia zbiorem utworów archaicznych, przy których lekturze wielokrotnie uderza nas prymitywizm nie tylko np. w zakresie kosmologii i innych działów wiedzy empirycznej (a pewnych ludzi wierzących również pod względem wyrażonych w niej *explicite* oraz *implicite* koncepcji bóstwa), ale i w zakresie norm oraz ocen moralnych uznawanych przez autorów poszczególnych części tego kanonu. Krytyczna analiza całego tego kompleksu powinna podkreślić to, co w nim cenne, a zarazem usiłować przeciwstawić się temu, aby elementy owego prymitywizmu moralnego kaziły poczucie moralne współczesnego człowieka.

*Część pierwsza*

# BIBLIA POCZĄTKÓW







## Glosy do Hymnu Kapłańskiego o stworzeniu świata i uwagi o stosunku kreacjonizmu do nauki<sup>1</sup>

### Nad Hymnem

1. Pierwsza księga Starego Testamentu, Księga Rodzaju, zaczyna się od tzw. Hymnu Kapłańskiego o stworzeniu kosmosu (Rdz 1 oraz 2: 1–4). Według poglądu, który przekonująco uzasadnia R. E. Friedman w swojej książce<sup>2</sup>, źródło kapłańskie Pięcioksięgu pochodzi z końcowej epoki istnienia królestwa Judy, a mianowicie z końca VIII lub z VII w. p.n.e. (Friedman przytacza argumenty świadczące o tym, że autorowi tego źródła znany był dokument JE<sup>3</sup>, powstały po upadku państwa Izraela w r. 722 p.n.e., a łączący źródła jahwistyczne i elohistyczne, oraz że dokument kapłański, z kolei, znany był na równi z JE autorowi Księgi Powtórzonego Prawa, „odkrytej” w Świątyni w 622 r. p.n.e.) Niektórzy inni bibliści datują źródło kapłańskie, a więc i należący do niego Hymn o stworzeniu świata, na epokę późniejszą. Ich zdaniem utwór ten prawdopodobnie napisany został w perskim okresie historii Hebrajczyków, czyli jest co najmniej 400 lat młodszy od przekazu Jahwisty (Rdz 2 i 3) o tym, co się dokonało w najwcześniejszej epoce istnienia świata. Zdaniem niektórych innych jeszcze badaczy źródło kapłańskie wywodzi się z epoki nieco wcześniejszej, a mianowicie z okresu niewoli babilońskiej, 587–538 p.n.e. Poglądy te nie muszą być sprzeczne: w haśle „Źródło kapłańskie” w *Religia, Encyklopedia PWN* czytamy, że dokument kapłański składa się z kilku warstw, z których jedną datować należy zgodnie z tym, jak to czyni Friedman, inne natomiast na wspomniane powyżej epoki późniejsze. Hymn o stworzeniu świata należeć może do którejś z tych późniejszych warstw.

---

<sup>1</sup> W szkicu niniejszym wykorzystałam, z pewnymi zmianami, części prac umieszczonych w moim zbiorze Helena Eilstein, *Szkice ateistyczne*, wyd. Bałtyckiej Wyższej Szkoły Humanistycznej, Koszalin 2000, zwłaszcza zaś części mojego artykułu „Uwagi o kreacjonizmie na tle hipotezy Wielkiego Wybuchu”.

<sup>2</sup> Patrz R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt.

<sup>3</sup> Patrz wyjaśnienie we „Wstępie”, s. 39.

W perspektywie problemowej mojego szkicu kwestia daty powstania Hymnu nie jest istotna, interesuje mnie bowiem jego treść i jego uwarunkowany przez nią wpływ na naszą kulturę w rozmaitych jej aspektach, nie zaś historyczne okoliczności powstania tego utworu.

Przystępując przeto do omawiania jego treści, przede wszystkim zauważę, że znamioną jego cechą jest uderzająco optymistyczne spojrzenie na rzeczywistość.

Teksty Kapłana odznaczają się na ogół (jak zauważa np. A. Sandauer w swych komentarzach do własnego przekładu Rdz) pewną oschłością, różniącą je np. od plastyczności, konkretności stylu i mitologicznej wyobraźni Jahwisty. A jednak Hymn należy do najpiękniejszych fragmentów Biblii. Ateistę zabawia i wzrusza koncepcja Boga jako kogoś w rodzaju artysty onieśmiałego wspaniałością własnego zamysłu, niepewnego, czy zdoła go urzeczywistnić, i na poszczególnych etapach urzeczywistniania go z radością przekonującego się, że to, co dotąd uczynił, jest „dobre”. *Nb.* z innym rysem antropomorfizmu (oprócz tego, o którym wspomnę niebawem) spotykamy się na końcu przekazu, gdzie dowiadujemy się, że Stwórca, który zgodnie z dość wyrafinowanym poglądem Kapłana stwarza świat *ex nihilo*, wyłącznie w drodze kolejnych aktów wyrażania swej suwerennej woli – a więc, wydawałoby się, bez nakładu energii – w ciągu sześciu kolejnych dni tak bardzo się napracował, że dnia siódmego z lubością oddał się odpoczynkowi, na czego pamiątkę „pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym” (Rdz 2: 3), ustanawiając na jego cześć obowiązujący ludzi, a nawet ich zwierzęta, zakaz oddawania się tego dnia pracy. Jest to, być może, charakterystyczne dla biblijnych niekonsekwencji przedarcie się na powierzchnię „kapłańskiej” narracji reliktu jakiejś starodawnej tradycji, według której stwarzanie świata przez bóstwo było czymś podobnym do fizycznego zmagania się z opornym pratworzywem. W każdym razie, jak widać, Kapłan żyje w czasach, kiedy przemożna i nienaruszalna świętość soboty należy do mocno ustalonych elementów religii Hebrajczyków. Autor przekazu tłumaczy ją w sposób przynajmniej dla niego przekonujący.

Bardziej szczegółową analizę omawianego utworu zacznę od stwierdzenia, że jest to jeden z *monoteistycznych* fragmentów ST<sup>4</sup>, w którym monoteizm interferuje z uznaniem istnienia wielu bogów, połączonym z obwarowanym najsurowszymi sankcjami wymogiem uprawiania monolatrii przez lud „sprzymierzony” z bóstwem

---

<sup>4</sup> Na oznaczenie Boga autor Hymnu używa wyrazu „Elohim”, który gramatycznie jest formą liczby mnogiej od „el” – „bóg”. Nazwa ta (w liczbie pojedynczej) może oznaczać każdego z bogów jakiegoś panteonu. Nie ulega jednakże wątpliwości, że według autora Hymnu świat jest dziełem jednego suwerennego stwórcy; „Elohim” jest jego imieniem, już w tej roli spetryfikowanym, toteż czasowniki odnoszące się w tym tekście do czynności oraz (poza wyjątkiem, o którym wspomnę niebawem) do wypowiedzi „Elohim” występują w liczbie pojedynczej.

– bohaterem kanonu – i pozostający pod jego bezlitosną wobec innych narodów pieczę, nawet kiedy sam występuje w roli agresora i najeźdźcy. Omawiany tu utwór nie wyraża, rzecz jasna, poglądu odpowiadającego monoteizmowi pewnych filozofów, których Absolut przebywa poza naturą (z jej czasem i przestrzenią) w swej wyniosłej jedyności. Takiej koncepcji, ukształtowanej poza tradycją biblijną, trudno by było zaiste od autora Hymnu Kapłańskiego oczekiwać. Mamy tu raczej do czynienia z monoteizmem w jego naiwnej wersji słabszej (któremu jednak, idąc za ustaloną tradycją, nie będę odmawiała tego miana): występuje tu jedyny i absolutnie suwerenny stwórca materialnej rzeczywistości, sprawujący od chwili stworzenia nieograniczone władztwo nad nią<sup>5</sup>. Nie jest on wszakże jedyną istotą zamieszkującą domenę ponadmaterialną. Jest bowiem otoczony jakąś świętą czy dworem, czy własnym niematerialnym potomstwem: jakimiś istotami, o których odwieczności lub też genezie z jakiegoś boskiego aktu stwórczego niczego się z omawianego tekstu (ani z całego kanonu biblijnego) nie dowiadujemy, ale z którymi się suwerenny bóg w trakcie stwarzania świata materialnego komunikuje. W istocie, na etapie powołania do życia protoplastów ludzkości Stwórca mówi: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo...” (Rdz 1: 26). Skoro hebrajski nie zna niedosłownych zastosowań liczby mnogiej, w szczególności zaś formy *pluralis maiestatis*, uznać wypada, że narrator każe tu Stwórcy przemawiać do jakichś słuchaczy lub przynajmniej słuchacza, zapraszając jeśli nie do współdziałania (jak by to wynikało z dosłownie pojmowanego tekstu), to przynajmniej do uczestnictwa duchowego w postaci zbożnego przyglądania się dziełom stwórcy<sup>6</sup>. Tendencją autorów i redaktorów ST jest zatarcie lub skrajne ograniczenie przekazów dających wyraz wierzeniom i mitom dotyczącym owych innych niebian. W Pięcioksięgu z najdramatyczniejszym z owych mitów stykamy się w Rdz 6 – w postaci początku opowieści o synach bożych, ich płodnych związkach miłosnych z kobietami i ich mocarnym wywodzącym się stąd

---

<sup>5</sup> Poniżej w tym szkicu wprowadzę nieco bardziej precyzyjne pojęcie *monoteistycznego kreacjonizmu kosmologicznego*.

<sup>6</sup> Niektórzy autorzy religijni mówią tu o *pluralis deliberationis*, przez który ma się wyrażać namysł czy wahanie. Nie wiem, czy taka forma liczby mnogiej gdziekolwiek poza tym kontekstem w hebrajszczyźnie występuje. Nic szczególnego zresztą w kontekście omawianym nie budzi przypuszczenia, że Stwórca waha się lub namyśla. Koncepcja *pluralis deliberationis* zdaje się służyć uniknięciu przyznania, że mamy tu do czynienia przynajmniej z reliktem wierzenia, że Stwórca miał z kim toczyć rozmowy podczas stwarzania świata.

W związku z użyciem w tym miejscu liczby mnogiej Jan Paweł II pisał w *Pamięci i tożsamości* (Znak, Kraków 2005, s. 83), że Bóg „podejmuje tu jak gdyby trynitarną konsultację, a potem decyduje”. Zrozumiałe jest tu zastrzeżenie: „jak gdyby”: o jakichś konwersacjach pomiędzy osobami Trójcy Świętej nie ma nigdzie mowy w NT. Koncepcja powyższa jest przy tym o tyle osobliwa, że konsultacja zakłada możliwość początkowej różnicy zdań.

potomstwie, ściągającym na siebie, z nieujawnionej w tekście przyczyny, nieubłagany gniew boży. Tam jednakże zarazem natrafiamy na jeden z najdrastyczniejszych przejawów biblijnej cenzury, wskutek czego zaledwie domyślać się możemy treści poszarpanego mitu, w którym widocznie łączyły się w spójną całość przekazy o owych związkach miłosnych, o pojawieniu się na ziemi mocarzy, o bożym dekreście ustanawiającym (nader zresztą szczodrze) nieprzekraczalne granice czasowe ludzkiego żywota i o potopie, w którym ludzkość mimo swych rebelianckich zapędów zostaje ostatecznie w postaci rodziny Noego ocalona, gdy natomiast w zupełności wytrzebieni zostają niebiańsko-ludzcy mieszańcy<sup>7</sup>.

W każdym razie, pozostawiając na uboczu dociekanie pochodzenia, natury i liczności owych jakichś drugorzędnych istot niebiańskich, których istnienie zostało przez autora Hymnu Kapłańskiego uznane *implicite* w „przytoczonym” przezeń Bożym odezwananiu się, stwierdzić wypada, że omawiany utwór należy do monoteistycznego wątku Biblii. Nie ma tu mowy o żadnym uśmierconym przez Stwórcę przedwiecznym potworze, z którego ciała świat materialny miałby być uformowany. Nie ma tu, przynajmniej w głównym wątku narracji, żadnych istot, z którymi by się Bóg przed stworzeniem Człowieka komunikował. Nie ma żadnych „obcych bóstw”<sup>8</sup>, pozostających (tak jak Kemosz Moabitów, por. Lb 21: 29 albo Moabitów Baal-Peor, por. Lb 25) z innymi narodami w analogicznych paktach o kult w zamian za protekcję; nie ma całej owej gromady bóstw, o których kult Bóg Biblii tak jest zazdrosny (potwierdzając w ten sposób ich istnienie, jako że nie można czuć zazdrości w stosunku do fantomów), że oświadczą, iż „Zazdrosny” jest jego imieniem. Nie ma też, naturalnie, owych obcych bóstw zdemonizowanych, tak że oddawanie im czci okazuje się śmiertelnym grzechem już nie tylko jako naruszenie Przymierza, ale i dlatego, że jest ono „obrzydliwością”, przejawiając się w aktach takich jak ofiary z ludzi albo prostytutka sakralna. Nie ma pojawiającego się z czasem pod wpływem perskim – znów nie wiadomo, w jaki sposób zaistniałego<sup>9</sup>, a taką grozą przejmującego umysły ludzi w czasach nowotestamentowych – Szatana (odpowiednika Arymana), odwiecznie rywalizującego ze Stwórcą, w beznadziejnych zresztą zapasach, o władztwo nad światem; nie ma podległych mu zastępów demonów. Nie ma tu również intrygującej z wielu powodów (o czym wspomnę obszerniej w innym szkicu) postaci Węża z Rdz 3 – owego dziwnego indywiduum,

<sup>7</sup> Biblia opowiada o olbrzymach żyjących w czasach popotopowych – jednym z nich miał np. być zabity przez Dawida Goliat – ale zdają się oni nie mieć nic wspólnego z przedpotopowymi mieszańcami niebiańsko-ludzkimi, skoro ci nie zostali zaproszeni do Arki Noego.

<sup>8</sup> Nie wiadomo jak zaistniałych: czy więc może, w świetle politeistycznego światopoglądu znajdującego wyraz w tak wielu przekazach biblijnych, równie jak Bóg Biblii odwiecznych?

<sup>9</sup> Nie wiadomo, jeśli wziąć pod uwagę autentyczny tekst Biblii, a nie obrastające go judaistyczne midrasze i chrześcijańskie legendy.

będącego według przekazanej nam opowieści zarazem archetypem prozaicznego gatunku zwierzęcego (protoplastą węży skazanych za jego przewinę na czołganie się po ziemi i „żywienie się jej prochem”) oraz najprzebieglejszym ze stworzeń, za którego namową Adam i Ewa, mimochcąc, radykalnie a bezpowrotnie zmieniali zaplanowany przez Boga ustrój rzeczywistości.

Zanim podejmę główny wątek niniejszych rozważań, zatrzymam się na chwilę nad niezmiernie interesującym ustępem Hymnu (26–30) poświęconym stworzeniu ludzkości – chociaż tym, co najważniejszego mam o tym fragmencie do powiedzenia, zajmę się później. Zacytuj tu odnośny ustęp w całości. Po zapowiedzi stworzenia „człowieka” na boży „obraz i podobieństwo” Bóg mówi dalej: „Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią, i nad wszystkimi zwierzętami poruszającymi się po ziemi”. „Stworzył więc Bóg – kontynuuje narrator – człowieka na swój obraz i podobieństwo; stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami poruszającymi się po ziemi. Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno... i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie. Dla was będą one pokarmem. A dla wszelkiego zwierzęcia polnego i dla wszelkiego ptactwa w powietrzu i dla wszystkiego, co się porusza po ziemi i w czymkolwiek jest dusza żyjąca, będzie pokarmem wszelka trawa zielona»”.

Jedną z rzeczy godnych uwagi w przytoczonym fragmencie jest to, że mimo swojego stosunkowego wyrafinowania narrator przypisuje w nim Bogu postać ludzką, na której modłę ukształtowany zostaje „człowiek”. (Arbitralne jest wszelkie inne pojmowanie słów „obraz i podobieństwo” najwidoczniej odnoszących się do kształtu.) Nadto natychmiast dowiadujemy się, że w istocie rzeczy stworzony został nie „człowiek”, ale para ludzka, mężczyzna i kobieta. Jednakże gatunek ludzki jest stosunkowo dymorficzny, tzn. istnieje wyraźna różnica w budowie ciała pomiędzy mężczyznami i kobietami. Jak więc można rozumieć ukształtowanie każdej z tych istot „na obraz i podobieństwo” Boga? Czy narrator wyobrażał sobie Boga w postaci androgyna – co by może wyjaśniało zbędność uzupełnienia Boga Biblii przez bóstwo żeńskie w celu realizacji jego mocy stwórczej? Czy też narrator przypisywał Bogu postać ludzką z wyjątkiem niepotrzebnych mu narządów i znamion płciowych? Czy po prostu przeoczył ten nasuwający się na tle jego przekazu problem? Z punktu widzenia tego, co w Biblii może być istotnie dla czytelnika współczesnego, wierzącego czy niewierzącego, jest to, oczywiście, rzecz bez znaczenia: mamy tu do czynienia z anachroniczną dla współczesnego czytelnika naiwnością, którą jest przypisanie Bogu jakiegokolwiek quasi-cielesnego kształtu. Istotniejsze natomiast jest coś innego. Biblia na ogół przesycona jest maskulinistycznym seksizmem. Jak o tym będzie mowa w pewnych szkicach niniejszego

zbioru, nastawienie to ma w niektórych należących do Biblii tekstach przejawy bulwersujące. Por. przekaz o cnym Locie, który usiłując obronić swoich gości przed zbiorowym gwałtem homoseksualnym ze strony sodomskiego motłochu, proponuje agresorom wydanie zamiast tego na gwałt zbiorowy swoich własnych dziewiczych córek – Rdz 19: 8. Redaktorzy BP zauważają w przypisie do tego ustępu, że „autor [przekazu] nie pochwała propozycji Lota”. No cóż, nie jest to stwierdzenie literalnie fałszywe. Można je wszakże uzupełnić stwierdzeniem, że autor biblijny w żaden sposób nie przejawia dezaprobaty dla propozycji Lota.

Niekiedy jednak maskulinizm ten miewa przejawy zabawne. Np. z Rdz 4, gdzie mowa o przyjściu na świat pierwszego po inicjacji seksualnej prarodziców pokolenia ludzi, nie dowiadujemy się nic o tym, jakoby Adam i Ewa, Kain i Set mieli córki. Odnieść by można było wrażenie, że zdaniem Jahwisty, któremu się ten tekst przypisuje, ludzkość w pierwszej epoce swego istnienia rozmnażała się w drodze męzoródtwa. Oczywiście narrator wcale tak nie myślał. Po prostu narodzin córek – być może, jak chcą pewne midrasze, bliźniaczek-żon swoich braci – nie uważał za godne wzmianki. I otóż na tle tego przeważającego seksistycznego nastawienia odnośny fragment Hymnu Kapłańskiego zwraca uwagę równorzędnym potraktowaniem obu płci. Kobieta nie powstaje tu później niż mężczyzna i nie jest uformowana z jego ciała, co w oczach rzeszy myślicieli z obrębu tradycji judeochrześcijańskiej stanowić miało „usprawiedliwienie” jej podrzędności względem niego. Nie jest stworzona *dla* niego w jakimś innym sensie niż w tym, w jakim również on jest *dla* niej stworzony. Są dziełem jednego aktu stwórczego, stanowią nierozłączną parę, zostają łącznie pobłogosławieni ku rozmnażaniu się i czynieniu ziemi „poddaną” swojemu potomstwu. Przypuszczam, że tekst przytoczony ma fundamentalne znaczenie dla usiłujących być wiernymi tradycji biblijnej feministek. Jak sobie radzą – zapewne na rozmaite sposoby – z jego pogodzeniem z zupełnie odmiennym przedstawieniem tej sprawy w Rdz 2, tego nie dociekam; mamy tu zresztą po prostu poszczególny przykład wspomnianej we wstępie do niniejszego zbioru trudności, jaką nastrocza niepozabawionemu krytycznemu umysłowi człowiekowi wierzącemu rojenie się w Biblii od przeczących sobie nawzajem dubletów odnoszących się do „tych samych” mitycznych lub rzeczywistych wydarzeń i „tych samych” spraw.

Podjęmę teraz główny wątek mojej analizy omawianego tekstu. Godną uwagi jego cechą jest nastawienie naturalistyczne. Mówiąc o nim, nie mam oczywiście na myśli rzekomej antycypacji którejkolwiek z hipotez kosmogonicznych wyłaniających się z podłoża współczesnych nauk empirycznych. Wszelkie próby dopatrzenia się takiej antycypacji są czystym urojeniem. Mówiąc o „naturalizmie”, nie mam również na myśli zgodności z doświadczeniem potocznym ludzi, zwłaszcza współczesnych narratorowi. Przeciwnie, tekst ten w swoim nieumiarkowanym optymizmie jest w pewnym sensie zafalszowaniem rzeczywistości danej ludziom

wszek generacji w ich doświadczeniu potocznym. Mówiąc o „naturalizmie”, mam natomiast na myśli to, że według omawianego tekstu jedynym zamierzonym i użytym wytworem stwórczej działalności Boga są „niebo i ziemia”, czyli świat materialny, przyroda. Jeśliby znów pominąć ów ustęp, w którym Stwórca przemawia do jakichś przedwiecznych i przeto nienależących do sfery materialnej słuchaczy, to mielibyśmy do czynienia z tekstem, w którego świetle, tak jak to odpowiada poglądom pewnych filozofów, jedynym korelatem boskiego stwórcy jest świat materialny. Narrator nic w każdym razie nie wie o jakichś innych sferach rzeczywistości, które by miały istnieć odwiecznie czy też być tak jak przyroda „pewnego razu” przez Boga stworzone. Nie ma w jego opowieści mowy o jakichś zaświatach, „gdzie” wiecznej szczęśliwości doznają dusze sprawiedliwych, zaś mąk grzesznicy: taka koncepcja zaświatów jest o wiele później nabytym składnikiem tradycji judeochrześcijańskiej. Nie ma tam jednak również wzmianki o posępnym „Szeolu”, w którym by dusze zmarłych ludzi miały wegetować po śmierci, niezależnie od tego, czy cnotliwie, czy też niegodziwie spędzili oni życie. (W przeciwieństwie do przekazu Jahwisty, dla którego nierozzerwalny związek pomiędzy płodnością i śmiertelnością ludzi jest oczywisty, autor Hymnu Kapłańskiego w swej afirmacji świata w ogóle nie wspomina o tym, że umieranie istot żywych jest niezbywalnym elementem wykreowanej przez Stwórcę rzeczywistości). Zauważmy nawiasem, że judaistyczny kanon ST cechuje osobliwy brak zainteresowania pośmiertnymi losami ludzi, gdy natomiast zainteresowanie to nabierze charakteru obsesyjnego w epoce nowotestamentowej i przynajmniej od tej epoki w mniejszym lub większym nasileniu cechuje pokolenia ludzi naszej kultury. O Szeolu są lakoniczne, niewyjaśniające jego natury, wzmianki w sagach o patriarchach, narracje zaś o ich śmierci zakończone są tradycyjnym i enigmatycznym zwrotem o „przyłączeniu zmarłego do jego przodków”. W istocie rzeczy w świetle starotestamentowych przekazów uzasadnione jest mniemanie, że według przeważającego wśród twórców ST poglądu wszelkie kary i nagrody jednostka albo odbiera w życiu doczesnym, albo są one zastępczo odbierane przez jej potomków, co według pojęć biblijnych nie koliduje z pojęciem sprawiedliwości bożej. (Wydawałoby się, że wynalazek zaświatów mógłby uwolnić tradycję judeochrześcijańską od koncepcji zastępczego doznawania bożych kar i nagród przez potomków odnośnych jednostek – koncepcji rażącej poczucie moralne znacznej liczby współczesnych uczestników naszej kultury. W istocie jednak łatwo wykazać, że koncepcja ta jest dotąd mocno zakorzeniona w umysłach wielu wyznawców mozaizmu i chrześcijaństwa. Mamy tu jeden z licznych przykładów na to, że współcześni wyznawcy tych religii często przypisują „sprawiedliwemu” Bogu działania, które by uznali za niegodziwe, gdyby sprawcami ich byli ludzie.)

Autor Rdz 3: 19 („Prochem *jesteś* i w proch się obrócisz”) najwidoczniej mniema, że śmierć cielesna jest zupełnym unicestwieniem indywiduum ludzkiego. Ale

i z opowieści autora Hymnu Kapłańskiego nie wynika, aby jego zdaniem jednostki ludzkie miały „duszę” w jakimkolwiek innym sensie niż zwierzęta (o których „duży” mowa w przytoczonym powyżej ustępie)<sup>10</sup>.

W Hymnie Kapłańskim nie ma też wzmianki o innym ponadnaturalnym składniku rzeczywistości, mianowicie o Raju, który był według Jahwisty początkowym miejscem zamieszkania pierwszej pary ludzkiej: o owym osobliwym ogródcu, który musiał być zasiedlony przez bezpłodne – inaczej jakżeby się w jego ograniczonym obszarze pomieściły? – i przeto, jak się zdaje, bez szkody dla ustroju rzeczywistości nieśmiertelne archetypy zwierząt lądowych oraz Człowieka; o Raju, który znajdować by się musiał na Ziemi, skoro brały w nim początek ziemskie rzeki i skoro można było przebywać na wschód czy na zachód od niego – ale który tajemniczo znika bez śladu z powierzchni Ziemi, chociaż według przekazu Jahwisty nie został zniszczony, tylko odgradzony od ludzkości ognistymi mieczami archaniołów.

Autor Hymnu Kapłańskiego osadza zwierzęta oraz ludzi od razu w ich naturalnym ziemskim środowisku.

Kolejną godną uwagi cechą Hymnu Kapłańskiego jest znajdujący w nim wyraz wspomniany już powyżej euforycznie afirmatywny stosunek do materialnej rzeczywistości. Całe dzieło Boga, jak głosi refren zamykający opowieść o każdym ukończonym etapie stworzenia, jest jednoznacznie „dobre”: najwidoczniej „dobre” nie tylko w świetle niepojętych dla człowieka kryteriów boskich, jak by tego chcieli pewni biedzący się z wyzwaniem teodycei teologowie – ale „dobre” według zarówno bożych, jak i ludzkich kryteriów. W micie genezyjskim z Rdz 1 nie ma wzmianki o tym, że śmierć i strach przed śmiercią, że przeżywana przez tylu osobników degrengolada starości, że ból i przemoc są niezbywalnymi elementami

---

<sup>10</sup> „Pojęcie duszy pojawia się... w Biblii [tzn. w Starym Testamencie], ale trudno się doszukać tu wyraźnego twierdzenia o jej nieśmiertelności. (Pewne aluzje pojawiają się w księgach mądrościowych)”. Ks. W. Hryniewicz, *Będzie całkiem inaczej*, „Gazeta Wyborcza”, 14–16 kwietnia 2001, s. 26.

Profesor Z. Mikołajko zwrócił mi uwagę, że koncepcja pośmiertnego sądu bożego nad zmarłym, pośmiertnych kar i nagród (a nawet zmartwychwstania w ciele) dochodzi do głosu w deuterokanonicznej (tzn. nienależącej do kanonu judaistycznego i protestanckiego) „Druhej Księdze Machabejskiej”. Księga ta, napisana wg BT między 130 a 125 r. starej ery, opisuje męczeństwo prawowiernych Izraelczyków podczas prześladowań judaizmu za czasu Antiocha Epifanasa (lata 167–164) oraz zwycięstwo Judy Machabeusza i oczyszczenie przezeń Świątyni. Dla ludzi współczesnych autorowi (i dla niego samego) istotny był, jak widać, problem, w jaki sposób Bóg nagradza męczenników i poległych w świętej wojnie, którzy wszak nie otrzymali nagrody za życia. Wiara w przeniesienie nagrody na potomków widocznie im nie wystarczała, stąd idea kar i nagród pośmiertnych.



uksztaltowanej przez Stwórcę rzeczywistości. Zabawnym rysem omawianej opowieści jest to, że według niej Bóg przeznacza trawę na pokarm dla wszystkich oprócz Człowieka zwierząt lądowych. W swym charakterze narratora omawianej opowieści przeocza więc jej autor istnienie drapieżników. Nie bierze pod uwagę tego, że na mocy ustroju nadanego jego zdaniem światu przez Stwórcę nie mogłaby się ostać na ziemi trawa i nie mogłyby się na niej ostać zwierzęta trawożerne, gdyby nie było wśród ziemskiej fauny drapieżników, których rolę zresztą od tysiącleci, z nadmiarem, destrukcyjnie, spełnia też Człowiek.

Z tak euforycznym stosunkiem do świata spotykamy się w dziejach naszej kultury niejednokrotnie. Cytowałam już we Wstępie piękne zakończenie Tuwimowskiej *Teogonii*: „Kwiat pachnie, słońce świeci, rodzice miłują dzieci i dziewczyna się śmieje”. Oto według Juliana Tuwima (w chwili jego euforii) szczegóły, poprzez które przejawia się „istota” świata, w którym żyjemy.

Komentarza mojego do tego rodzaju percepcji rzeczywistości nie mogę ograniczyć do stwierdzenia, że ujmująca jest dla mnie taka wizja świata i ujmujący są ludzie, którzy tak czują (lub raczej stany, w których ludzie tak czują), natomiast odstręczająca jest gnoza z jej chorą nienawiścią do świata materialnego, co sprawia, że Hymn Kapłański należy do najbardziej ulubionych przeze mnie fragmentów Biblii. W dalszym toku rozważań w szkicu niniejszym będę musiała, wykraczając poza to osobiste wyznanie, zająć się, choćby pokrótce i na miarę tego, co potrafię, konsekwencjami dla naszej kultury tego wyrażonego w omawianym tekście stosunku do materialnego świata.

Przechodząc jednak od percepcji estetycznej omawianego tekstu do refleksji poznawczej nad nim, stwierdzić należy, że tak jednoznacznie afirmatywne ujęcie charakteru materialnego świata – ujęcie, w którego świetle boleśnie nieodparte dla judeochrześcijańskich teologów pytanie: *unde malum*, czyli skąd zło, wydaje się bezprzedmiotowe – jest nie do utrzymania w świetle doświadczenia potocznego każdego z dotychczasowych pokoleń ludzkich.

Niektórzy spośród tych myślicieli, co doszukują się w Biblii, ze względu na „natchniony” charakter jej tekstów, spójności logicznej; w szczególności zaś ci, którzy spośród tych, co doszukują się takiej spójności pomiędzy rozdziałami należącymi do cyklu genezyjskiego, wystąpić by tu zapewne usiłovali z poglądem, że przekaz o jednoznacznie „dobrym” świecie odnosi się do epoki przed opisanym w Rdz 3 radykalnym skażeniem ustroju rzeczywistości przez grzech pierworodny prarodziców. Z logicznego punktu widzenia pogląd taki jednak nie wytrzymuje krytyki. Rdz 1 oraz Rdz 2 i 3 nie układają się w logicznie spójną całość narracyjną. Przeciwnie, pomiędzy pierwszym z nich i pozostałymi dwoma zachodzi jaskrawa sprzeczność, zarówno na poziomie opisywanych „faktów”, jak i co do ogólnej koncepcji natury Człowieka, jego relacji do bóstwa i do przyrody. Gdyby wziąć pod uwagę jedynie relacje logiczne (wobec których, jak stwierdziłam we „Wstę-

pie”, redaktorzy biblijnego kanonu częstokroć okazywali daleko idącą obojętność), to narrację z Rdz 1 uznać by można było za polemikę *implicite* z przekazem Jahwisty. Może zresztą była to taka polemika *implicite*.

Według stwierdzenia w KKK, ust. 404, „przekazywanie grzechu pierworodnego [grzechu ciężącego na wszelkim potomku „upadłych” prarodziców jako grzech „zaciągnięty”, i przeto stanowiący „grzech własny każdego” mimo braku „winy osobistej” odnośnych jednostek, KKK, 404–405] jest... tajemnicą, której nie możemy zrozumieć”. To odwołanie się do „tajemnicy” znamionuje bezradność autorów współczesnych, których wiara przymusza do akceptacji tego dogmatu. W istocie koncepcja dziedziczonego przez każdego z ludzi w samym akcie jego poczęcia „grzechu pierworodnego”, od którego piekielnych skutków wyzwolić może jakąś poszczególną jednostkę (bez szczególnej – obecnie, przez Kościół w pewnych niestwierdzalnych wypadkach dopuszczanej – interwencji boskiej na jej rzecz) jedynie magiczny obrzęd chrztu – obrzęd magiczny, bo wykonywany np. na niemowlętach i innych osobach niemogących ze względu na swój stan psychiczny lub niewiedzę wypełnić podanego przez autora Ewangelii wg Jana jako niezbędny i dostateczny warunku „uwierzenia w Bożego Syna Jednorodzonego” – i związana z powyższą koncepcją trwającego aż do Ukrzyżowania rozdźwięku pomiędzy Bogiem a całą ludzkością, czy też nawet skażenia złem całego wszechświata, oraz koncepcja mającego ten stan rzeczy odmienić losu Jezusa – wszystko to są konstrukcje myślowe, dla których nie ma najcieńszego nawet podłoża w repertuarze pojęciowym ST<sup>11</sup>. Niezbędne jest dla głosicieli tego kompleksu idei odwołanie się do „tajemnicy”, ponieważ w spontanicznym moralnym odczuciu współczesnego człowieka koncepcja grzechu „odziedziczonego” przez jednostkę bez jej własnej winy, intencji, a nawet wiedzy jest nieakceptowalna. Cały ten kompleks idei pozostaje zresztą w sprzeczności z zawartym w Biblii mitem o pogodzeniu się Boga z ludzkością po zmuszeniu jej przez potop do wyrzeczenia się rebelianckich uroszczeń (Rdz 9; omówię tę sprawę dokładniej w jednym ze szkiców następnych) – a chociaż w jednym z kolejnych rozdziałów, mianowicie w opowieści o Wieży Babel (Rdz 11) znajdujemy swojego rodzaju osłabiony dublet poprzedniej opowieści, gdzie znów mowa o zniweczeniu przez Boga podyktowanego pychą świętokradczego przedsięwzięcia ludzkości, to i tam o powszechnym trwaniu wszystkich potomków Adama w stanie grzechu pierworodnego, a tym bardziej o odpowiedzial-

---

<sup>11</sup> Koncepcja dziedziczenia Grzechu Pierworodnego nie pozostała jednak bez wpływu na judaizm. Np. według jednego z chasydzkich midrasz wszystkich dusze potomków Adama „zawierały się” w jego duszy, ale dusza Baal-Szemtowa, twórcy chasydyzmu, spłoszona Adama intencją dopuszczenia się grzechu, uleciała na chwilę z duszy prarodzica, a przeto „nie uczestniczyła w grzechu”. Por. katolickie wierzenie o „niepokalanym” poczęciu Maryi, tzn. o tym, że mimo poczęcia z ludzkich rodziców nie uczestniczyła ona w Grzechu Pierworodnym.

ności prarodzciców oraz, na mocy dziedziczności, ich potomków za wszelkie przejawy zła w świecie nie ma mowy.

W przeciwieństwie do mitów dopiero co wspomnianych podstawową treścią przekazu z Rdz 3 (który poddam bardziej szczegółowej analizie w następnym szkicu) jest dramatyczny akt uzurpowania sobie – w tym wypadku nieodwołalne skutecznego – przez pierwotną parę ludzką pewnych prerogatyw boskich. Idzie tu, po pierwsze, o prerogatywę powoływania do życia nowych istot (realizowaną w aktach prokreacji płciowej), o czym świadczy cały podstawowy tok narracji – wszystko to, co rebeliancki akt poprzedzało (lub go właśnie nie poprzedzało) i wszystko, co nastąpiło po nim. Po drugie zaś idzie o wymienioną *expressis verbis*, ale w zagadkowych słowach, prerogatywę „poznawania dobra i zła”: czyli zapewne zdolności do autonomicznego a trafnego urabiania sobie przez umysł ludzki sądu w sprawach dotyczących zarówno rzeczywistości, jak moralności? (Por. refleksję nad tym przekazem w następnym szkicu tego zbioru.)

Do podstawowej treści Rdz 3 należy z kolei opis konsekwencji tej uzurpacji dla losu prarodzciców oraz całego ich potomstwa. Narrator przedstawia te konsekwencje jako spadłą na prarodzciców karę; a jednak byłyby to raczej, rzec można, naturalne następstwa dokonanego przez nich aktu transformacji ich pierwotnej natury. Uzurpatorzy odcięci zostają od dostępu do Drzewa Życia, a skoro przedtem (por. Rdz 2: 16-17; Rdz 3: 2,3) nie było mowy ani o tym, aby spożywanie jego owoców było im zakazane, ani o tym, że nie dysponując „znajomością dobra i zła”, nieświadomi byli jego istnienia i cudownej mocy, przypuszczać można, że zdaniem narratora spożywanie jego owoców nie było pierwotnie ludziom zakazane (co się zgadza ze stwierdzeniem Ewy w jej dialogu z Wężem). W istocie, wbrew przebiegłemu (bo pozornie prawdziwemu) zapewnieniu Węża, iż nie umrą, a zgodnie z pozornie kłamliwym ostrzeżeniem Boga, „zakazany owoc”, za którego pośrednictwem dokonała się seksualna inicjacja Adama i Ewy, musiał przecież być też owocem, którego spożycie uczyniło ich istotami podległymi prawu umierania. Niepodobna, aby osobniki jakiegoś naturalnego gatunku mogły być zarazem płodne i nieśmiertelne. Odcięcie od Drzewa Życia, przedstawione przez narratora jako umotywowane dążeniem Zazdrosnego do uniemożliwienia ludziom zawłaszczenia sobie kolejnej, najważniejszej, z niebiańskich prerogatyw, z kolei wymagało „wzgnania” prarodzciców z Raju, na Ziemię, pozwalającą przy tym ze względu na jej rozległość na rozmnażanie się ludzkości. Po tym przesiedleniu jednak, zamiast bez wysiłku spożywać owoce Ogrójca, musi Człowiek, zwłaszcza zaś mężczyzna, celem wyżywienia siebie i swoich, oddawać się wyczerpującej i często zawodnej co do wyników pracy (Rdz 3: 17–19). Kobieta za płodność musi zapłacić m.in. udrękami położu. W istocie, konieczność przepuszczenia przez kanał rodny główki istoty, której mózg zdolny będzie do nabycia „znajomości dobrego i złego” (jakkolwiek by ten zwrot interpretować), sprawia, że dla samicy *Homo sapiens* poród jest

o wiele bardziej bolesny i niebezpieczny niż dla samic wielu innych ssaków. Nieodparta zaś rozkosz aktu płciowego czyni kobietę emocjonalnie zależną od męskiego partnera i przyczynia się do jej uległości wobec jego przemocy (Rdz 3: 16).

W seksistowskiej swej jednostronności narrator pomija „upokarzającą” emocjonalną zależność mężczyzny od kobiety, dobitnie zresztą przedstawianą przez inne mity i historyczne przekazy biblijne.

Jest rzeczą oczywistą, że z logicznego punktu widzenia pomiędzy Rdz 1 a Rdz 2–3 zachodzi zarówno jaskrawa sprzeczność na poziomie narracji (tekst niniejszy zawiera zresztą jedynie niekompletną analizę tej dobrze znanej sprzeczności), jak też radykalna różnica ogólnego egzystencjalnego nastawienia narratorów. W świetle tego, o czym opowiada autor Rdz 1, nie ma scenerii, w której miałyby dojść do skutku akt rebelianckiej usurpacji, nie ma też po temu motywów; nie ma również wzmianki o bolesnych konsekwencjach, jakimi zostało okupione zawłaszczenie sobie boskiej prerogatywy powoływania na świat istot żywych. Ziemia nie jest tu dla prarodzców oraz ich potomków miejscem wygnania. Jest ich pierwotną kolebką, jedyną ojczyzną, jest przeznaczonym przez Boga dziedzictwem.

Niezbywalne właściwości gatunku ludzkiego, nabyte według autora Rdz 3 w drodze rebelii, są według Rdz 1 z początkowego ustanowienia bożego fundamentalnymi cechami jego natury: płodność jest przeznaczeniem i błogosławieństwem ludzkości. Autor nie wie też nic o zakazie nabywania znajomości „dobrego i złego”. (Jeśli ludzie mają zdobyć władztwo nad ziemią, to rozwijanie intelektu również jest ich przeznaczeniem.) Znamienna jest różnica w potraktowaniu przez obu autorów stosunku gatunku ludzkiego do jego ziemskiego otoczenia. Podczas gdy autor Rdz 3 mówi o wyczerpującym i w znacznej mierze frustrującym trudzie zatruwającym dni ludzkiego żywota – o cierniach i ostach rodzonych przez uprawianą w pocie czoła ziemię – autor Rdz 1 mówi o triumfalnym „czynieniu sobie ziemi poddaną”.

Relacja zawarta w Hymnie Kapłańskim nie tylko więc nie dostarcza żadnego ugruntowania dla mitu o dziedziczności „Grzechu Pierworodnego”, ale też nie dostarcza podłoża dla mitu o rebelianckim postępku prarodzców, który by miał w jakiś sposób spowodować kontaminację całej ziemskiej natury złem, zwłaszcza zaś pociągnąć za sobą udreki towarzyszące żywotowi Człowieka na Ziemi. W porywie ekstatycznego natchnienia autor tego tekstu zdaje się głosić, że świat nie tylko wyłonił się jako jednoznacznie „dobry” z bożego aktu stwórczego, ale i takim odtąd pozostaje. Jak już wyżej powiedziałam, jest to wizja nieakceptowalna w świetle potocznego doświadczenia ludzkich pokoleń. W istocie, w świetle tego doświadczenia relacje z Rdz 1 oraz Rdz 2–3, logicznie ze sobą sprzeczne, z egzystencjalnego punktu widzenia uzupełniają się, łączą się ze sobą jak awers i rewers monety. Gatunkowa natura ludzka i naturalne otoczenie gatunku są dla Człowieka nieustającym źródłem zarówno szczęścia, jak cierpienia, zarówno zachwyty, jak grozy, za-

równie triumfu, jak frustracji. Dlatego ci, dla których kanon biblijny jest świętością i którzy odrzucają „falszywy” w świetle całości ludzkiego doświadczenia ponury gnostycki mit o świecie materialnym jako tworze czy to demonicznego Jadalbaota, czy to pojmowanego jako złośliwiec i okrutnik Jehowy, nie mogą jednak, nie popadając w hipokryzję, odrzucać pytania o pochodzenie zła w świecie i o moralną odpowiedzialność Boga za ogrom zła w stworzonym i nadzorowanym przez niego świecie.

Ci zaś, dla których Biblia jest przekazem literackim, powinni żywić dla redaktorów jej kanonu wdzięczność za to, że niepomni wymogów spójności logicznej ocalili dla nas obie te estetycznie poruszające i pełne głębokiej treści egzystencjalnej narracje.

2. Zastanowić się pragnę nad tym, jakie znaczenie omawiany doniosły tekst miał i może mieć dla naszej kultury. Pewnymi aspektami tej sprawy zajmę się obecnie, innymi zaś w innych częściach niniejszego szkicu.

Już u samych początków swej ewolucji chrześcijaństwo zostało dogłębnie zarażone jadem zwalczanej przez siebie gnozy, z jej pogardą, odrazą do materialnego świata, jako nie tylko udręczającego na tysiącne sposoby uwięzione w nim dusze ludzkie, ale na dobitek zniewalającego je i degradującego swym powabem, sprawiającym, że w odurzeniu zapominają o swej ojczyźnie i własnej wzniosłej istocie, kochają natomiast swoje więzienie oraz swój status dusz upadłych. W pewnych odmianach gnozy panował kult samobójstwa przez zagłodzenie jako środka uwolnienia duszy unurzanej w przebrzydłej materii. Ogromny wpływ gnozy poprzez chrześcijaństwo na naszą kulturę zadokumentowany jest w znaczeniach pewnych słów w językach europejskich. To pod wpływem gnozy dwuznacznością odznaczają się takie słowa jak „urok” i „czar”. Wiąże się z nimi znaczenie powabu, ale też zwodniczości, oszukaństwa, pokusy, duchowego zniewolenia<sup>12</sup>. To pod wpływem gnozy słowo „zmysły” zawęziło swoje znaczenie do dziedziny satysfakcji seksualnej, jak gdyby nie było to dzięki zmysłom, że możemy się radować np. pięknem owych lili polnych, o których Jezus ewangelistów, w duchu Hymnu Kapłańskiego, mówi, że Bóg przyozdobił je większą krasą, niż ją miał okryty klejnotami Salomon. Dziedzina zaś zadośćuczynień seksualnych uznana została za grzeszną i degradującą, z usprawiedliwieniem jedynie takiego aktu płciowego, który stwarza prawdopodobieństwo prokreacji i w tej intencji, nie zaś w intencji doznania rozkoszy, jest podejmowany. W istocie, od zarania swego rozwoju chrześcijań-

---

<sup>12</sup> Rosyjskie słowo „prielest” współcześnie oznacza wybitne piękno (chyba że używane jest żartobliwie, na oznaczenie czegoś przyjemnego), etymologicznie jednak wiąże się ze słowem „lest”: „oszustwo” (obecnie raczej „pochlebstwo”) – i w zwrocie „prielest’ mira siego” oznacza przekłety, wodzący na pokuszenie urok „tego świata”.

stwo uwikłało się w dylemat, z jednej strony afirmacji materialnego świata jako wspaniałego dzieła bożego, gdzie zarówno gwiazdy, jak lilie polne głoszą chwałę Stwórcy, Człowiek zaś, powołany do tego, aby czynić Ziemię sobie poddaną, ma się cieszyć jej skarbami; z drugiej zaś strony pogardy materialnego świata, naturalnych zadośćuczynień, zmysłowości, od których uroków najlepiej jest chronić się w ascezę i pustelnictwo. Mit Grzechu Pierworodnego i do głębi skalanej nim ludzkiej natury, mit prześlągalnej męki Chrystusa, osobliwa koncepcja, według której owa męka była zarazem czymś jedynym w swoim rodzaju i wystarczającym do pogodzenia Boga z ludzkością, a zarazem czymś, w czym jednostka ludzka może przez cierpienie, w szczególności zaś przez cierpienie własnowolnie sobie zadawane, uczestniczyć, miały za skutek to, że składnikiem kultu chrześcijańskiego przez wieki było pochwalane przez Kościół usiłowanie oddawania przez jednostki czci „miłosiernemu” Bogu przez akty masochizmu i autoagresji. W pewnych okresach nasilenie tych aktów oraz inspirowany przez Kościół masowy podziw zwykłych ludzi dla tych, co je popełniali, nabierał charakteru psychozy.

Odstępujący charakter masochistycznej religijności ilustrują np. pewne rozdziały książki Z. Mikolejki, *Żywoty świętych poprawione*<sup>13</sup>. Przerazający jest np. opis praktyk Andrzeja Świerada, mnicha z końca XI, początku XII w., zaczerpnięty przez Mikolejkę z *Żywotów świętych Skargi*<sup>14</sup>: „Po pracy jego dziennej [na roli] takie było odpoczynienie nocne, które nie mogło się zwać odpoczynieniem, ale raczej strudzeniem. Miał pień jeden, trzcina ostrą wkoło ostróżony, i na nim siedząc odpoczywał w nocy, a jeśli się we śnie na którą stronę pochylił, na ostrą trzcinę padłszy, i na niej się zraniwszy, obudzić się musiał. A k temu wieniec sobie z drewna uczynił, na który cztery kamienie przywiązywał ze czterech stron, i tak w nim siedząc spał. Skoro się na którąkolwiek stronę głowa pochyliła, kamień w nią uderzył a sen z ciała wypłoszył... O błogosławionym to wieniec, za który sobie wieczną onę koronę takiego męczeństwa dla Chrystusa z wielkiej miłości ku Niemu wysłużował [Skarga, s. 88–89]... Powiadał [uczeń Świerada, święty Benedykt Stosław, błogosławionemu opatowi Maurowi – Z. M.] iż ten Jędrzej na ustawicznej modlitwie we dnie i w nocy i na robocie ręcznej bawiąc się czwartego tylko dnia jadł. A gdy post wielki przyszedł, brał od Filipa opata czterdzieści orzechów i na nich przestając dnia Zmartwychwstania Pana naszego z weselem czekał. A przecie jako w inne dni robił, chociaż on orzech nie tylko ciała nie posilał, ale i ducha ku zemdleniu przywodził, wszakże ile mu czasu zbywało, wszytek na robocie strawił [tamże, s. 87–88]... [Tuż po śmierci Świerada opat Filip] obmywając święte ciało jego znalazł na nim mosiądzowy łańcuch, który tak daleko się już był w ciało wpił, iż skórą porósł [tak, że Filip], obaczyć go był nie mógł, jeno na brzu-

<sup>13</sup> WAB, Warszawa 2000.

<sup>14</sup> Cytaty z książki Mikolejki, tamże, s. 81–82.

chu węzeł widać było. Dziwna rzecz, że na wierzchu zarósł, a wewnątrz aż do kości przechodząc wnętrzości psował i gdy go [Filip] wyciągnął, gruchotały kości w ciele onym [s. 90–91]<sup>15</sup>.

Nie jest tu rzeczą istotną, do jakiego stopnia takie jak powyższy opisy pobożności odpowiadają prawdzie, w jakiej zaś są wytworem egzageracji lub po prostu fantazji. Istotne jest to, że czołowy kontrreformacyjny pisarz katolicki uznaje je za prawdę, że w takich aberracyjnych odmianach religijności widzi wyraz „wielkiej miłości ku Chrystusowi” i że oferuje je wiernym na wzór, jaki co prawda w większości wypadków nie będzie przez nich realizowany, ale zalecony jest do admiraacji i do naśladowania w miarę możliwości.

Tego rodzaju masochistyczna wersja religijności nie jest znana tradycji starotestamentowej. Występują tam nieliczne wzmianki o pewnych praktykach ascetycznych, takich jak wstrzymywanie się od strzyżenia włosów lub picia wina i napoju alkoholowego zwanego sycerą (por. mit o Samsonie), ale celem tych praktyk (niekiedy ograniczonych czasowo – por. wstrzemięźliwość nakazana matce Samsona przed jego poczęciem) było wzmożenie jakiejś mocy jednostki, a nie auto-agresja. Pośród zaś przekazów składających się na wersje postaci Jezusa w ewangeljach<sup>16</sup> znajdujemy ustępy każące mniemać, że jedną z różnic doktrynalnych pomiędzy Jezusem a Janem (jak również pomiędzy Jezusem a przemilczanymi przez ewangelistów eseneńczykami) był przypisywany Jezusowi negatywny stosunek do ascezy jako stylu życia i podstawowego przejawu religijności<sup>17</sup>. (Co prawda jest również przekaz, według którego Jezus nie odrzucał okazjonalnych postów, dość jednak umiarkowanych po temu, aby poszczyący nie zwracał swym wyglądem uwagi otoczenia<sup>18</sup>.)

Protestantyzm mimo rygorystyki pewnych jego odmian, zwłaszcza w sprawach moralności seksualnej, mimo jego negatywnego stosunku do „zbytku” i pogoni za „ucieczkami cielesnymi”, odrzucił gnostycką pogardę do świata material-

---

<sup>15</sup> Por. również przytoczony przez Mikolejkę (s. 108 oraz 110) opis pobożności św. Jadwigi śląskiej (XII–XIII w.): „Kiedy «na używanie rozkoszy nieskończonych poszła [tzn. zmarła], na ciele jej włosienicę grubą z końskich włosów znaleziono»” (Skarga). Mało tego: „Nawet zimą boso chodziła. «Gdy jej spowiednik tego zakazał, nosiła trzewiki pod pachą, aż uprosiła spowiednika, że zezwolił jej chodzić boso do końca życia. Stopy obłożone stwardniały i grubiały, a w razie najłżejszego skaleczenia ropiały; wreszcie porobiły się w nich dziury, a byli świadkowie na to, że do niektórych dał się włożyć palec, tak były duże [czyżby się nimi popisywała? – H. E.]. Rany te krwawiły, a w zimie okrywały się ropną skorupą»”.

<sup>16</sup> Por. szkic „Jezus ewangelistów” w niniejszym zbiorze.

<sup>17</sup> Por. np. Mt 9: 14–15; Mt 11: 18–19. Nawiasem zauważmy, że w żadnej z wersji nauczania Jezusa w ewangeljach nie można się dopatrzeć jakiejś inspiracji do pustelnicstwa lub monastycyzmu.

<sup>18</sup> Por. Mt 6: 15–18.

nego jako areny praktycznej działalności człowieka, zerwał z eskapizmem od życia społecznego i rodzinnego i praktykami masochistycznej religijności. Nie wywarły one również większego wpływu na judaizm. Katolicyzm najmniej się posunął na drodze ich przewyciężenia. Przyznać trzeba, że w przeciwieństwie np. do epoki Skargi wzorce typu „świeradowskiego” nie są dziś na ogół eksponowane w powszednim magisterium Kościoła, ustępując miejsca wzorcom typu Brata Alberta, Matki Teresy<sup>19</sup>, Maksymiliana Kolbego jako dobrowolnie wydającego się na śmierć męczeńską nie z motywu autoagresji, tylko w zamiarze ocalenia życia innego człowieka. Mimo to Kościół nie pozbył się do końca skazy eskapizmu, ascezyzmu i masochizmu: popiera zakony kontemplacyjne, nakazuje osobom duchownym celibat, w rozmaitych sytuacjach wzywa jednostki do „ofiarowania cierpienia Bogu”, jak gdyby wyznawany przez niego Bóg w takich ofiarach gustował, afirmuje „uczestnictwo” pewnych mistyków w męce Chrystusa.

Hymn Kapłański należy do tych składników biblijnego kanonu (wśród innych wspomnieć trzeba, oczywiście, przede wszystkim Pieśń nad Pieśniami, czytana bez fałszujących jej treść interpretacji), które w obrębie tradycji judeochrześcijańskiej dostarczają ludziom wierzącym broni ideowej przeciwko omawianym powyżej tendencjom.

3. Zastanović się warto nad innymi przejawami wpływu wyrażonego w Hymnie Kapłańskim nastawienia do rzeczywistości na naszą kulturę. Jego afirmatywny stosunek do świata materialnego, do przyrody, do zmysłowości ludzkiej jako jeden ze składników judeochrześcijańskiej tradycji religijnej niewątpliwie wpłynął na rozwój europejskiej sztuki, plastycznej, której wiele prądów charakteryzuje radowanie się światem, nie zaś tendencja do kierowania myśli ludzkiej ku zaświatom. Nastawienie to było zapewne również istotnym bodźcem rozwoju nowożytnej nauki empirycznej. Przyroda głosiła chwałę Boga. Panujące w niej prawa były przejawem jego nieskończonej mądrości, przejawem „celowości” aktu stwórczego. Wbrew tym, dla których zainteresowanie przyrodą było jeśli nie wdzieraniem się w boże tajemnice, to próżną ciekawością odciągającą umysł ludzki od jedyne go tematu, którym przystoi mu się zajmować, tj. od kontemplacji „Boga i duszy”, w przeświadczeniu koryfeusza wczesnego stadium nowożytnej nauki empirycznej, we współczesnym tego słowa rozumieniu, a więc myślicieli takich jak Kopernik, Galileusz, Kepler, Newton poznawanie ustroju przyrody, ujawnianie porządku kryjącego się pod rzekomym jej chaosem było najwznioślejszym sposobem oddawania czci Bogu. Znany jest komentarz Keplera do jego własnych długotrwałych wysiłków wyznaczenia orbity Marsa (co było wstępem do ujawnienia, w sposób

---

<sup>19</sup> Nie będę się tu wdawała w to, że wyidealizowany obraz tej świętej zdaniem niektórych publicystów nie odpowiada rzeczywistości.



doskonalszy, niż to mógł uczynić Kopernik, regularności przejawiających się w strukturze naszego układu słonecznego – i co z kolei było niezbędnym krokiem na drodze do powstania fizyki Newtonowskiej): Skoro Bóg, jak oświadczył Kepler, mógł tak cierpliwie czekać, zanim pojawił się uczony przygotowany przez rozwój nauki do skutecznego zajęcia się tym zagadnieniem, to i Keplerowi nie powinno zabraknąć cierpliwości niezbędnej do uporania się z nim.

Monoteizm zwykle jest przedstawiany jako znamionujący wyższy poziom poznawczy oraz moralny odnośnego społeczeństwa niż politeizm. W istocie rzeczy nie ma się tu zazwyczaj na myśli monoteizmu w ścisłym sensie tego słowa, ale w wersji słabszej, idzie bowiem z reguły o odmianę takich poglądów religijnych, w których uznaje się nie tylko istnienie niebian podporządkowanych dominującemu bóstwu, takich jak hierarchie anielskie, ale i istnienie wiecznego bożego antagonisty, Szatana, wywierającego istotny wpływ na to, co się dzieje w świecie doczesnym, choć ustępującego bóstwu dominującemu mocą, utrzymanego przez nie w pewnej mierze w szachu i skazanego na ostateczną klęskę w ostatniej epoce istnienia świata. (Oprócz jednego Szatana występować zresztą może cała zgraja demonów, działających autonomicznie albo podporządkowanych Szatanowi, tak jak zastępy niebiańskie podporządkowane są stwórcy świata, z tym jednak, że moc Stwórcy w przemożny sposób przewyższa moc ogółu owych sił zła.)

Dla potrzeb moich rozważań wprowadzę przeto pojęcie *monoteistycznego kreacjonizmu kosmologicznego*, dla krótkości zwanego dalej *kreacjonizmem monoteistycznym* albo niekiedy tam, gdzie kontekst nie pozostawia wątpliwości co do mojej intencji, po prostu *kreacjonizmem*<sup>20</sup>.

Kreacjonizm monoteistyczny podkreśla jedyność Boga jako stwórcy materialnego świata. Kreacjonizm ten występuje w rozmaitych wersjach. Rozróżnię tu dwie z nich, najbardziej charakterystyczne dla naszego kręgu kulturowego.

W myśl wersji popularnej Bóg jest nie tylko stwórcą świata, od którego arbitralnych postanowień w zupełności zależy podstawowy panujący w nim ład, ale też i nieustannym nadzorcą przebiegu jego dziejów. Nie przestaje on ingerować w to, co się w świecie dzieje, ilekroć stwierdza taką potrzebę. W tej mierze, w jakiej taka jest jego wola, zapobiega on realizacji złych zamysłów sił diabelskich albo grzesznych ludzi, albo – przynajmniej do pewnego stopnia (wyznaczonego przez jego wolę) niweczy, przerywa łańcuchy naturalnych skutków realizacji takich zamysłów. W tej mierze, w jakiej taka jest jego wola, nagradza on w obrębie materialnego świata (a nie tylko dopiero w zaświatach) postanowienia i czyny osób

---

<sup>20</sup> Zajmowałam się omawianym poniżej tematem we „Wstępie” do tego zbioru, gdzie włączyłam obszernie fragmenty niniejszego szkicu. Tu powracam do nich, ponieważ pragnę utrzymać autonomiczność szkiców.

szlachetnych, a karze demony oraz grzeszników<sup>21</sup>. Niekiedy karze jakieś wspólnoty ludzkie, oddając je na pastwę żywiołów (takich jak „powietrze, głód, mór”, trzęsienia ziemi, powódzie, nieurodzaje), niekiedy zaś bezpośrednią swoją ingerencją otamowuje takie żywioły. W wersji tej Bóg doznaje takich afektów jak gniew, rozżalenie, litość i odpowiednio do tego podejmuje postanowienie takiej czy innej przedtem przezeń niezamierzonej ingerencji w bieg dziejów świata. Jego ingerencje niekiedy mają postać spektakularnych cudów łamiących nadane przezeń światu prawidłowości przyrody. Nie zawsze jednak tak są przez przedstawicieli tej wersji kreacjonizmu konceptualizowane, po prostu dlatego, że jej wyznawcy niejednokrotnie nie mają jasnego pojęcia o „niezłomnych” (z wyjątkiem bożych cudów) prawidłowościach przyrody. Zauważmy mimochodem, że w myśl omawianej koncepcji wszechwiedza boża polega na doskonale pełnej i dokładnej znajomości wszystkiego, co należy do przeszłości i terażniejszości stworzonego świata, ale nie wszystkiego, co dotyczy przyszłości, choćby dlatego, że w myśl skorelowanej z tym poglądem koncepcji „wolnej woli” i moralnej odpowiedzialności obdarzonych nią istot nikomu, nawet Bogu, nie mogą być znane wszelkie przyszłe postanowienia

---

<sup>21</sup> Rzecz osobliwa, w świetle tego, w co wierzą reprezentanci tej wersji, uznać chyba wypada, iż niezmiernie często woli on karać winowajców (za ich pobytu w materialnym świecie albo po ich śmierci w zaświatach), niż zapobiegać realizacji ich zamysłów czy też natychmiast niweczyć naturalne skutki ich działań. Nie jest zresztą na ogół nazbyt skwapliwy w niweczeniu naturalnych skutków również takich katastrof przyrodniczych, które nie są przez przedstawicieli omawianych wierzeń konceptualizowane jako kary zsyłane przezeń na grzeszne społeczności (a więc nie wiadomo dlaczego zachodzą w nadzorowanym przezeń świecie). Spalona świątynia jerozolimska, zniszczona w XVIII w. przez trzęsienie ziemi Lizbona, obrócone w perzynę przez trzęsienie ziemi w 2003 r. miasta algierskie z ich tysiącami ofiar ludzkich, a później również fatalnie dotknięte irańskie miasto Bam, obrócona w gruzy przez Niemców Warszawa nie wskrzeszy od razu w dawnej swej postaci, chociaż sprawienie, aby tak się stało, było w myśl tej koncepcji w zakresie bożej wszechmocy. Nie zmartwychwstał zabity wbrew Bożej woli mityczny Abel jak również tyle zgoła nie mitycznych ofiar zbrodni albo katastrof naturalnych.

Ta koncepcja „sprawiedliwości bożej”, według której Bóg niezmiernie często woli karać winowajców niż zapobiegać naturalnym katastrofom i zbrodniom czy też natychmiast niweczyć ich skutki wymuszana jest, naturalnie, na wyznawcach światopoglądu potocznego przez empirię potoczną. Jest wszak rzeczą notorycznie znaną, że klęski naturalne i zbrodnie się zdarzają i mają nieodwracalne skutki. Natomiast nie sprzeciwia się empiria potoczna równie stanowczo przekonaniu, że złościny częstokroć bywają przez Opatrzność karani już w życiu doczesnym, zwłaszcza iż utrzymywać można, że „Bóg jest sprawiedliwy, chociaż nierychliwy”, a przy tym nie zakłada się ani związku przyczynowego, ani innego rodzaju odpowiedności pomiędzy winą a karą: karą np. za ograbienie sieroty może być równie dobrze utrata majątku jak choroba. Oczywiście, nie sprzeciwia się też empiria potoczna bezpośrednio przekonaniu, że złościny, których ominęła kara za czasów ich ziemskiego żywota, ponoszą ją w zaświatach.

i działania istot „wolną wolą”. Co więcej, *jako podejmujący takie czy inne nowe postanowienia w reakcji na jakieś zachodzące w świecie zjawiska, a w szczególności modły ludzi, ów podległy afektom Bóg nie może z góry przewidzieć również swoich własnych mających zapaść dopiero w przyszłości postanowień i odpowiednich działań*. Wszechmoc zaś Boga polega w myśl tego poglądu m.in. na jego nieograniczonej zdolności do dowolnego wpływania na bieg dziejów świata w każdej chwili jego istnienia. Jeśli przedstawiciele tej wersji kreacjonizmu wzdragają się na ogół przed uznaniem, że Bóg władny jest unicestwić jakąś przeszłość w przeszłości świata, to może on w każdej chwili przerwać łańcuch jej naturalnych skutków i zniweczyć wszelkie już istniejące jej ślady, zarówno w przedmiotach materialnych, jak w czyjejkolwiek pamięci.

Brana zaś tu przeze mnie pod uwagę wyrafinowana wersja kreacjonizmu monoteistycznego odpowiada poglądom tych filozofów, według których odczuwana przez Boga potrzeba ponawianych aktów ingerencji w bieg dziejów świata uchybiałaby pojęciu o jego wszechwiedzy i wszechmocy. W myśl tej koncepcji Bóg stworzył w jednym akcie kreacyjnym świat materialny w pełni odpowiadający w całym dalszym biegu swoich dziejów jego zamysłom: arbitralnie ustalił warunki panujące w świecie w chwili jego wyłonienia się z nicości i nadał mu „konstytucję” w postaci niezłomnych prawidłowości przyrody rządzących jego ewolucją. Odtąd w przebieg jego dziejów nie ingeruje, natomiast jego wszechwiedza obejmuje pełną i doskonale dokładną znajomość wszystkich zdarzeń, łącznie z tymi, które w danej chwili należą do przyszłości. Ci spośród reprezentantów powyższej koncepcji, którzy usiłują zachować prawowierność względem tej czy innej spośród religii charakterystycznych dla naszego kręgu kulturowego, niejednokrotnie nie zaprzeczają, że świat ten jest w tej czy innej mierze polem operacji jakichś sił demonicznych albo grzeszników, utrzymują jednak w takim razie, że te złowrogie zamysły i czyny są z góry przez Boga przewidziane i widocznie jakoś znajdują swe miejsce w kosmicznej bożej ekonomii.

Nie jest rzeczą dziwną to, że nazwana tu *popularną* wersja monoteistycznego kreacjonizmu jest w istocie jego wersją popularną w naszym kręgu kulturowym. Pozwala ona zadośćuczynić potrzebom, których zaspokojenia ludzie zazwyczaj szukają w religii. *Oferuje ona ludziom Boga, na którego postanowienia i akcje można wpływać*: wyblagiwać u niego łaski przez modły, ofiary, skruchę, zbożne czyny, odwoływanie się do jego sprawiedliwości czy też miłosierdzia. Wersja wyrafinowana kreacjonizmu monoteistycznego przypomina wierzenia pewnych ludów „prymitywnych”, według których stwórca materialnego świata wycofał się od kierowania nim i jest obecnie tzw. *deus otiosus* (bogiem beczynnym). Aktywne są natomiast w świecie według tych wierzeń jakieś bóstwa młodszej generacji – jego potomstwo. *Deus otiosus* jest jedynie bohaterem mitu genezyjskiego, ale tylko bóstwa ingerujące w świat są przedmiotem strachu, adresatami modłów i ofiar, tak jak Stwórca biblijny.

Zauważyć tu trzeba, że każda z omawianych powyżej wersji kreacjonizmu monoteistycznego nastęrcza trudności teodycei. Każda z nich z konieczności owocuje poglądem, że jeżeli istnieje antagonista Stwórcy, wpływający w tej czy innej mierze na bieg dziejów świata, to może on działać jedynie z „dopustu bożego”. (Odtąd będą brała pod uwagę tylko koncepcje z jednym antagonistą, ewentualnie dowodzącym kohortami nieczystych duchów, gdyż uwzględnienie innych koncepcji przeciwników stwórcy świata nic tu pojęciowo ciekawego nie wniesie.) Jest to szczególnie widoczne, jeśli idzie o kreacjonizm w wersji popularnej, ponieważ podmiot moralny jako taki odpowiada nie tylko za swoje działania, ale i za swoje zaniechania – zaniechania zapobieżenia, o ile to w jego mocy, temu, aby stało się coś złego, oraz zaniechania naprawy, o ile to w jego mocy, i to tak szybko, jak to jest w jego mocy, skutków zaistniałego zła. Jak więc wskazują moralisci odrzucający kreacjonizm monoteistyczny – w szczególności, rzecz naturalna, ateści – powyższy sąd moralny musi w imię konsekwencji odnieść do Boga wyznawca popularnej wersji tego kreacjonizmu, skoro stosuje on do wyznawanego przez siebie bóstwa epitety takie jak „dobry”, „sprawiedliwy”, „miłosierny”, przypisując mu w ten sposób status podmiotu moralnego. (Istotą teodycei jest właśnie traktowanie Boga jako podmiotu moralnego!) Jednakże przedstawiciel uwzględnionej powyżej wyrafinowanej wersji kreacjonizmu monoteistycznego również musi zmierzyć się z problemem, dlaczego Stwórca powołał do istnienia świat taki, że istotną rolę w przebiegu jego dziejów odgrywa zło. Przy założeniu, że wszystkie zdarzenia składające się na bieg dziejów świata są przez Stwórcę z góry przewidziane, a więc, rzecz można, należą do „zatwierdzonego przez niego programu” (choćby nawet te czy owe spośród tych zdarzeń nie były przez niego *pozytywnie chciane*, tylko „dopuszczone”), problemem dla teodycei staje się m.in. usprawiedliwienie Boga jako szafarza z góry „wpisanych do programu” nagród i kar za z góry „wpisane do programu”, *nieuniknione więc dla odnośnych podmiotów mimo ich subiektywnego poczucia wolności*, zamysły i czyny.

4. Uważa się często, że kreacjonizm monoteistyczny (w tej lub innej jego wersji) jest koncepcją religijną znamionującą wyższy poziom kultury niż wierzenia, według których świat materialny nie jest dziełem jedyne go stwórcy. Za poglądem tym zdaje się przemawiać fakt, iż doktryna ta jest dominującym wierzeniem religijnym w naszej nowożytnej kulturze, w której łonie zarodziły się zarówno nauka, jak współczesny etos humanistyczny. Z powyższego względu pogląd ten podziela ją częstokroć w naszej kulturze nie tylko ludzie wierzący, ale również agnostycy i ateści. Przy czym myśliciele tych dwu ostatnich kategorii niekiedy najwyżej stawiają kreacjonizm odpowiadający monoteizmowi w sensie ścisłym, negujący, w przeciwieństwie do monoteizmu w wersji słabszej, istnienie jakichkolwiek istot nadprzyrodzonych prócz jedyne go, suwerenne go stwórcy materialne go świata.

W istocie jednak na tle całej historii ludzkiej sprawa nie przedstawia się tak prosto. Na pytanie, czy kreacjonizm monoteistyczny reprezentuje większe walory poznawcze albo moralne niż np. politeizm albo dualizm upatrujący w świecie materialnym teren zmagania się dwu równorzędnych bóstw personifikujących, odpowiednio, tendencję do wprowadzania do świata ładu i do wprowadzania doń chaosu oraz dobroć i złość, nie ma, w istocie rzeczy, zasadnej odpowiedzi rozstrzygającej, tzn. pozytywnej albo negatywnej. Jest to bowiem pytanie źle postawione. Każdy z wymienionych typów religijności odgrywał i odgrywa rozmaite role pod poznawczymi oraz moralnymi względami w zależności od kontekstów społecznych i kulturowych, w jakich występuje, a więc z reguły też w rozmaitych epokach rozwoju tej czy owej kultury. Tak np. przed rozkwitem kultury greckiej poznanie empiryczne i matematyczne w kręgu kultur Bliskiego Wschodu uwikłane było w praktykę użytkową. Natomiast wykraczające poza taką wiedzę użyteczną zainteresowania kosmologiczne oraz etiologiczne (tzn. dotyczące *genezy* takiego czy innego składnika rzeczywistości, takiej czy innej przejawiającej się w niej regularności) zaspokajane były przez mity. Przodownictwo w rozmaitych odmianach praktyki wspomaganej przez odpowiedni rodzaj poznania należało w owej epoce i kręgu kulturowym do ludów politeistycznych i bynajmniej nieuprawiających monolatrii. Jeśli więc idzie o osiągnięcia poznawcze tego „stosowanego” typu, to przynajmniej w ich stadiach mało, według naszych standardów, zaawansowanych politeizm nie stanowił dla ich uzyskiwania żadnej przeszkody. Z kulturami Egipcjan, Sumerów, Babilończyków, Fenicjan, Filistynów wiązą się osiągnięcia np. w dziedzinie rolnictwa, irygacji, architektury, metalurgii, budowy okrętów i żeglarstwa. Lud, w którego łonie ukształtowała się Biblia, nie odznaczył się, o ile wiem, na tym polu. Przeciwnie, był w zakresie technologii i znajdującej w niej wyraz wiedzy empirycznej raczej zacofany. Nie znam przyczyny tego zacofania. Nie widzę powodu do przypuszczenia, że wiązało się to jakoś z nieustannymi walkami w obrębie tego ludu pomiędzy jahwistyczną monolatrią, wraz z jej wysublimowaną wersją monoteistyczną, a kultem „obcych [w stosunku do Jahwe] bogów”.

Również osiągnięcia uczonych hellenistycznych w zakresie wiedzy empirycznej nie pozostają w żadnym związku z monoteizmem: powstały one w łonie społeczeństw politeistycznych. Pierwociny charakterystycznego dla nauki we współczesnym sensie tego słowa czysto poznawczego zainteresowania światem materialnym, jego strukturą, jego prawami odnajdujemy u presokratycznych filozofów Grecji. Najbliższy nauce współczesnej (zarówno co do głoszonej koncepcji, jak i zastosowanego sposobu jej uprawdopodobnienia) był atomizm Demokryta, uznającego istnienie bogów<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Por. hasło „Ateizm” w: *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt.

Inaczej przedstawia się sprawa jeśli chodzi o czasy narodzin nauki nowożytnej. Niezbywalną *presumpcją* nauki jest *kosmiczność świata: uniwersalność podstawowych jego praw*. Nieustannym dążeniem nauki jest ujawnianie tej kosmiczności bytu fizycznego poza pozorną chaotycznością zjawisk.

Pojęcia o tym, na czym polega prawidłowość kosmosu – o tym np., jaką rolę odgrywają w jego strukturze, w biegu jego dziejów konieczność oraz poddany prawidłowościom statystycznym przypadek – zmieniają się w toku rozwoju nauki empirycznej. Tak np. według przeważającego wśród współczesnych uczonych poglądu nauka od determinizmu – tzn. od uznania lub poszukiwania deterministycznych prawidłowości dynamicznych rządzących przebiegiem poszczególnych zjawisk – przeszła do uznania fundamentalnej roli, jaką w przebiegu zjawisk odgrywają prawidłowości nieredukowalnie probabilistyczne. (Uczni spodziewający się, że dalszy rozwój nauki przywróci wiarygodność pojmowanemu, tak jak wyżej determinizmowi, również uznają przejawianie się w przyrodzie prawidłowości probabilistycznych, rządzących *częstościami zachodzenia w poszczególnych, niezależnych od siebie warunkach, zdarzeń takiego czy innego rodzaju*, i upatrują w tym niepodważający determinizmu, ale swoisty, nieznanym dawnym deterministom, aspekt ustroju przyrody.) Z drugiej strony od uznania, że podstawowe składniki budowy ciał materialnych – „atomy” czy to Demokryta, czy fizyki klasycznej – po prostu są takie, jakie są, występują w tylu rodzajach, w ilu występują, i, być może, w obrębie poszczególnych rodzajów różnią się drobnymi odmianami „po prostu tak, jak się nimi różnią”, nauka przeszła do ujawnienia identyczności podstawowych składników materii w obrębie ich rodzajów i ujawniła podleganie owych rodzajów określonym prawidłowościom decydującym o tym, jakie elementarne składniki materii mogą we wszechświecie występować. Nauka w swym rozwoju uczy się też pytać przyrody o to, jaka głębiej ukryta konieczność przejawia się, być może, w takich „fundamentalnych” właściwościach materialnego świata, jakie w mniej zaawansowanym stadium nauki uznawane być musiały jako po prostu doświadczalnie „dane” (czyli jako w pewnym sensie „przypadkowe”). Pyta więc np. o podłoże takich właściwości przyrody jak trójwymiarowość przestrzena świata albo jak przysługiwanie obiektem materialnym określonej masy. Sama jednakże *presumpcja* o istnieniu uniwersalnych prawidłowości przejawiających się poprzez różnorodność zjawisk materialnego świata stanowi konstytutywną właściwość nauki i niezbywalny bodziec jej rozwoju. W epoce zaś narodzin nowożytnej nauki *presumpcja* ta, w związku z ogólnym charakterem naszej kultury na ówczesnym stadium jej rozwoju, znajdowała wyraz w kreacjonizmie monoteistycznym: jedyność, doskonała mądrość, wszechpotęga Stwórcy, „celowość” jego aktu kreacyjnego stanowiły w oczach ówczesnych koryfeuszy nauki gwarancję prawidłowości ucieleśnionej w strukturze i dziejach świata. Tak więc w określonym sta-

dium rozwoju nauki kreacjonizm monoteistyczny stanowił istotny bodziec jej rozwoju<sup>23</sup>.

W dziedzinie dociekań poznawczych w naszym kręgu kulturowym – w filozofii i nauce – przez wieki dominowała presumpcja stacjonarności (statyczności), tzn. niezmienności, przyrody. Nawet kiedy z presumpcji niezmienności musiano się wycofać na stanowisko historyczne w biologii i geologii, i nawet kiedy uznano, że presumpcję tę trzeba porzucić w odniesieniu np. do układów takich jak układ słoneczny, dominowała ona w charakterystyczny sposób w kosmologii, w odniesieniu do całości wszechświata. Niewątpliwie przez długi czas żadne dane empiryczne nie przemawiały przeciwko stacjonarystycznemu nastawieniu w geologii i biologii, a coś dopiero w kosmologii. O stacjonaryzmie jako charakterystycznej dla umysłowości uczonych *presumpcji* mówić można wszakże ze względu na opór, jaki natrafiały, w odnośnych dziedzinach nauki przyrodniczej, zaprzeczające mu odkrycia i hipotezy. Jest to widoczne szczególnie w zakresie kosmologii. Kiedy analiza wniosków wypływających z ogólnej teorii względności zagroziła presumpcji stacjonarności w odniesieniu do dziejów wszechświata, Albert Einstein podjął wielki wysiłek intelektualny w celu wykazania, że teoria ta nie pozostaje w sprzeczności z presumpcją stacjonarności. Jak o tym wspomnę pokrótce w dalszym toku mych rozważań w szkicu niniejszym, wysiłki intelektualne zmierzające do ocalenia presumpcji stacjonarności nie ustały z pojawieniem się pierwszych empirycznych świadectw niestacjonarności wszechświata.

Na tym tle rzeczą zmienną wydaje się to, że liczne mitologie mówią o niestacjonarności wszechświata, o postępującej w nim korupcji, o czekającej go zagładzie, która, w zależności od danej mitologii, może poprzedzać albo nie poprzedzać powstanie nowego, takiego samego albo doskonalszego wszechświata. Ponieważ mity takie nie miały u swego podłoża jakichś elementów poznania empirycznego, ich genezę widocznie wyjaśniać winna socjologia, upatrująca u ich podłoża dominowanie w jakichś społeczeństwach lub ich odłamach pesymistycznego stosunku do całej empirycznie danej rzeczywistości. Analogicznie, o wyjaśnienie socjologiczne prosi euforyczny optymizm Hymnu Kapłańskiego. Tu chciałabym zwrócić uwagę na to, że przekonanie, iż stworzony przez Boga wszechświat jest w jego oczach „dobry” i w pełni go zadowala, skłaniało w naturalny sposób do stacjonarystycznego ujmowania jego dziejów. Stwarzając wszechświat zadowolający jego cele, Bóg „powinien był” obdarzyć go zdolnością do istnienia w niezmiennej w zasadzie postaci i nie miał też powodu do jego przyszłego unicestwienia. Słowa wyrzeczone przez Boga po potopie (Rdz 8: 20–22), przy zawieraniu z nowym protoplastą ludzkości tzw. Przymierza Noachicznego: „... już nigdy [! – H. E.] nie zgładzę wszystkiego, co żyje... Będą za-

---

<sup>23</sup> Por. odwołujące się do A. N. Whiteheada uwagi na ten temat w książce M. Hellera, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, Biblos, Tarnów 1998, s. 128–129.

tem istniały, jak długo trwać będzie Ziemia, siew i żniwo, mróz i upał, lato i zima, dzień i noc” również uznać zapewne można – mimo rzekomego zastrzeżenia, „jak długo trwać będzie Ziemia” – za obietnicę wiecznej stacjonarności przyrody. Tak więc istnieje widocznie związek pomiędzy uznawaniem w naszej kulturze przez długie wieki za prawdę mitologii Hymnu Kapłańskiego a dominującą poprzez długie epoki rozwoju naszej filozofii i nauki presumpcją stacjonarności wszechświata.

5. Z punktu widzenia współczesnego humanizmu bezprzedmiotowość pytania, któremu ze wspomnianych powyżej typów wierzeń religijnych przypisać należy wyższość nad pozostałymi, ujawnia się, gdy przechodzimy do rozważania problematyki moralnej. Wszystko zależy tu od szerszego kontekstu ideowego, w który odnośne wierzenie jest w danym czasie uwikłane, a ów kontekst ideowy, z kolei, zależy od kontekstu społecznego. Monoteizm w ścisłym sensie tego słowa oraz kreacjonizm monoteistyczny skojarzony ze słabszą wersją monoteizmu mogą np. wzbudzać w swych wyznawcach poczucie, że przedstawiciele wszystkich ras ludzkich, narodów i ludów, uczestnicy wszelkich kultur, niezależnie od stopnia ich zaawansowania pod tym czy innym względem, są „braćmi” jako „dzieci jednego i tego samego Boga”; i że przeto wobec wszystkich nich obowiązuje wymóg czynnej solidarności. Jeśli przy tym każdy z ludzi jest w jakimś sensie stworzony w swym aspekcie psychicznym na „obraz i podobieństwo Boże”, to każdemu z nich przysługuje godność. W szczególności egzotyczne ludy nie są zgrajami istot półzwierzęcych, co najwyżej nadających się do przymusowego ich „uczwóeczenia”: każdej kulturze należy się szacunek dla właściwych jej osiągnięć; każdej przyglądać się trzeba, wypatrując, co z niej włączyć warto do skarbcza wspólnej ludzkiej kultury albo przynajmniej ochronić jako szacowną swoistość w obrębie danej wspólnoty. Każdej normalnej jednostce przysługuje określona wolność wyboru afiliacji kulturowej i stylu życia. Powyższe wierzenia religijne w istocie kształtują w wielu swoich wyznawcach, zwłaszcza obecnie, takie właśnie doniosłe moralnie przeświadczenia. Nie jest to jednak logicznie konieczne i nie zawsze tak bywało i bywa. Wszak np. fundamentem ST jest koncepcja wiążąca kreacjonizm monoteistyczny z pojęciem narodu „wybranego”, protegowanego przez Boga m.in. przez akty okrucieństwa wobec innych narodów, co omówię dokładniej w następnych szkicach tego zbioru. Monoteizm, nawet w ścisłym sensie tego terminu, nie wyłącza poglądu, że na jakichś ludach ciąży klątwa boża – że są one skazane na wytrzebiecie lub los niewolniczy. Ulubieniec Boga, Noe przeklął jednego ze swoich wnuków słowami: „Niech będzie przeklęty Kanaan! Niech będzie najniższym sługą swoich braci!... Niech Kanaan będzie sługą Sema! Niech Bóg rozprzestrzeni Jafeta i niech on zamieszka w namiotach Sema<sup>24</sup>. A Kanaan niech będzie mu sługą” (Rdz 9: 25–27).

---

<sup>24</sup> To zdanie w przekładzie BP.



Przekleństwo to najwidoczniej zdaniem przekaziciela tego mitu zostaje zatwierdzone milcząco przez Boga. Wbrew nieumotywowanemu przez tekst Biblii komentarzowi redaktorów BT do tego ustępu, gdzie przekleństwo rzucone na Kanaana usprawiedliwia się *przyszłą* (!) „rozwiązłością” Kananejczyków, spadło ono – jak widać z całości opowieści – na nieszczęśnika jedynie dlatego, że był on czwartym synem Chama, który kastrując spitego winem ojca (o czym mit mówi w zawołowanej formie), uniemożliwił mu splodzenie czwartego syna i w ten sposób niejako wyniósł się nad niego<sup>25</sup>. Dla rzeczywistych dziejów ludzkich nie jest jednak najważniejsze za co, zdaniem przekaziciela mitu o Noem, Kanaan został przeklęty. O wiele ważniejsze jest samo wprowadzenie do światopoglądu wyznawców Boga Biblii paradygmatu ludu wyklętego. Jeśli dla Hebrajczyków ludem takim byli Kananejczycy, to np. według południowoafrykańskich Burów oni to byli narodem wybranym, Murzyni zaś z nieodwołalnego wyroku bożego ludem skazanym na niewolnictwo.

Monoteizm bywał bodźcem do pogardy dla ludów o wierzeniach odmiennych oraz źródłem nietolerancji religijnej przybierającej nieraz postać krwawych wojen i masakr. Według wyznawców monoteizmu w sensie ścisłym politeiści są „bałwochwalcami”, czczącymi dzieła rąk ludzkich jako bogów. (Jak na to zwracają uwagę pewni religioznawcy, pogląd ten nie ma więcej uzasadnienia od poglądu, że „bałwochwalcami” są chrześcijanie ze swoimi świętymi malowidłami i posągami.) Według przeważającego nad nim w Biblii monoteizmu w sensie słabszym sprawa z politeistami może przedstawiać się jeszcze gorzej, gdyż mogą oni być uznani za czcicieli demonów wrogich stwórcy i panu świata.

Politeiści bywają wolni od koncepcji ludów przeklętych (choć niejednokrotnie uważają siebie samych za wybrańców jakiegoś, może najpotężniejszego, boga). Zamiast tendencji do nietolerancji religijnej miewają często tendencję do religijnego synkretyzmu: włączają „obcych” bogów do własnego panteonu albo utożsamiają ich z rodzimymi bóstwami. Bywa więc, że pod pewnymi względami górują moralnie nad monoteistami. Tak jednak nie zawsze bywa: poszczególni bogowie mogą zażarcie rywalizować ze sobą o kult<sup>26</sup>, domagając się monolatrii w obrębie narodu, z którym pozostają w „przymierzu”, i w związku z tym żądając uśmiercania, niekiedy w postaci masakr, odstępców od monolatrii; mogą też bez względu na jakąś ponadnarodową sprawiedliwość wspomagać „swoje” narody w walce z ich wrogami albo, przeciwnie, porzucać na czas dłuższy lub krótszy na pastwę wrogów karząc je za naruszenie monolatrii.

---

<sup>25</sup> Ten fragment opowieści o Noem przypomina mity o bogach kastrujących swych ojców. Czyżby Noe i Cham byli niegdyś bogami?

<sup>26</sup> Ich kapłani mogą ze sobą zażarcie rywalizować o dochody z kultu.

Monoteizm w obu rozróżnionych tu odmianach stanowi ogromny szkopuł dla teodycei. Czyni on, jak wskazywałam powyżej, stwórcę i pana świata moralnie odpowiedzialnym za wszelkie zło w jego obrębie. Nawet jeśli uznaje się istnienie Szatana, nie jako sługi bożego (jak w Księdze Hioba), ale jako zbuntowanego anioła i bożego antagonistę, to dopóki obaj antagoniści w istotnym stopniu różnią się od siebie potęgą, wszystko, co się dzieje w świecie na skutek złości szatańskiej, dzieje się z bożego dopustu, a więc ostatecznie Bóg okazuje się moralnie odpowiedzialny za całą panoszącą się w świecie złość szatańską.

Monoteizm związany z przypisywaniem Bogu atrybutów sprawiedliwości, a nawet miłosierdzia, wprowadza zamieszanie do świadomości moralnej ludzi, kiedy przypisuje istocie sprawiedliwej i miłosiernej czyny okrutne, mające być czy to karą dla grzeszników, czy to próbą cnoty sprawiedliwego. W ten sposób dochodzi do konfuzji w poglądach na to, czy sprawiedliwość i miłosierdzie wiązać się mogą z okrucieństwem. Wystarczy wspomnieć miłosierne miny inkwizytorów.

„Dobro przyjęliśmy z ręki Boga. Czemu zła przyjąć nie możemy?” – zapytuje retorycznie Hiob swoją żonę (Hi 2: 10). W istocie jednak, *czemu* nie mielibyśmy prawa do protestu przeciwko wyrządzaniu nam niesprawiedliwości, zadawaniu niezасłużonego cierpienia, przez kogoś, kto świadczył nam dobro i jest władny również w przyszłości tak czynić? Czyżby dawne, a może i przyszłe, czynienie komuś dobra usprawiedliwiałoby czynienie mu również niezасłużonego zła<sup>27</sup>? Dziwna to buchalteria moralna. Postawa Hioba (z prologu, nie zaś z poematu, gdzie w poczuciu swej godności i racji prawuje się z Bogiem<sup>28</sup>), jest postawą poniżenia, zwanego pokorą przez ludzi o pobożności ukształtowanej przez tradycję judeochrześcijańską. Postawa ta może też być interpretowana jako przejaw strachu, który nie pozwala protestować przeciwko poczynaniom nieograniczonej potęgi i miast tego skłania do ratowania się przed traumą psychiczną przez gloryfikowanie tej potęgi, przez urabianie siebie samego do odczuwania względem niej czci, a nawet miłości, i nieodmawianie jej atrybutów sprawiedliwości i miłosierdzia niezależnie od jej poczynañ. Niebezpieczeństwa przenoszenia tego rodzaju postaw na stosunek jednostek do potentatów ziemskich są dobrze znane.

Dualizm religijny tzn. wprowadzenie na scenę religijną „Arymana”, pojmowanego jako nosiciel potęgi, której w obrębie doczesnej rzeczywistości dobry Bóg po prostu nie jest w stanie w pełni pokonać – którego poszczególnym działaniom przynajmniej nie zawsze jest w stanie skutecznie się przeciwstawić – uznane być przeto może za postęp moralny w myśleniu religijnym. Przyczynia się ono do jasnego rozróżnienia dobra i zła, zapobiega wspomnianemu powyżej spaczeniu psychicznemu. To też za uwznioślenie judeochrześcijańskiego myślenia religijnego uznać należy zapo-

---

<sup>27</sup> Poruszam ten temat w szkicu „Ofiarowanie Izaaka. Abraham a Hiob”.

<sup>28</sup> Por. wspomniany powyżej szkic.

życzenie od Persów Szatana, chociaż nigdy nie zdołano uczynić tego konsekwentnie. (W istocie, w obrębie tej tradycji uznaje się, że Bóg jest wszechmocny i że nigdy nie chce, nie próbuje zła, a mimo to Szatan w znacznej mierze skutecznie sprzeciwia mu się, pobudza ludzi do grzechu albo ściąga na nich niezastuzone cierpienie). Jednakże również przejście na stanowisko konsekwentnego dualizmu zagraża swoistymi niebezpieczeństwami moralnymi. Dualizm wiąże się niekiedy z absolutyzowaniem przeciwieństwa nie tylko pomiędzy dobrem i złem (co nie w pełni odpowiada doświadczeniu ludzkiemu), ale i pomiędzy jednostkami dobrymi i złymi. Ludzie okazują się w takim wypadku nieodwołalnie zaliczeni do armii dobrego Boga albo Szatana: po złych nie można się spodziewać moralnej odnowy, a więc toczyć z nimi potrzeba bezkompromisową walkę. (O ile wiem, według perskiej religii opartej na antagonizmie Ormuzda i Arymana, dusze ludzkie dokonywały nieodwoływalnego wyboru połączenia się z jedną z tych kosmicznych potęg jeszcze przed narodzeniem.)

Na tym kończę uzasadnianie tezy, że żaden z omawianych powyżej poglądów religijnych nie może w oderwaniu od jakiegoś szerszego kontekstu być uważany za moralnie preferencyjny w stosunku do innych.

### *Unde malum?*

6. *„Boskich celów pojąć ani przesądzać nie możemy, lecz mimowolnie nasuwa się myśl: na co żyjemy? Na co ten świat i te światy? Stwórcy wielkiemu wielkość Jego i doskonałość absolutna jest dostateczną, na cóż więc kazał być światem? Ten cel jest prawdziwą i największą tajemnicą, na odgadnienie jej siłą się dzisiejsze umysły więcej jak kiedy: pozytywiści i materialści poza atomem nic wiedzieć nie chcą – jest to bezsens i obłąd, boć materia też musi mieć rację bytu, a sama siebie stworzyć nie mogła. Na cóż więc to życie? Jeśli na to, by się w proch rozsypać po długich godzinach trosk i cierpień i kilku chwilach uciechy – to nie ma celu. Jeśli na życie przyszłe – życie duchowe, życie jakieś wyższe i nieskończone, to mimo serdecznego do wiary naszej katolickiej przywiązania, wczytując się w dzieła teologiczne strach ogarnia człowieka. [Tę myśl autor pokrótce rozwija, wskazując, że „sądząc według przepisów Kościoła nikt by prawie zbawionym być nie mógł”. Poniżej twierdzi, że rygorystyczny moralny Kościół zdaje się być w niezgodzie z naturą Boga, który jako miłosierny nie może nie mieć względu na potęgę „popędów materialnej części naszej istoty”, a więc musi być bardziej skłonny do przebaczenia.] Czyż najwyższa istota, stwarzając nas.. dla siebie czy dla nas – mogłaby mieć wolę powoływać do życia istoty z niczego, za tym nie cierpiące, tylko do cierpienia – nie, to być nie może”<sup>29</sup>.*

<sup>29</sup> K. Kraszewski, *Kronika domowa*, Anchor, Warszawa 2000, s. 358–359.

Jak widać, Kraszewski stoi tu na gruncie dominującej w tradycji judeochrześcijańskiej i uwiecznionej w Hymnie Kapłańskim koncepcji kreacjonizmu monotelistycznego: w podstawowych swych zarysach świat materialny jest dziełem doskonale suwerennego stwórcy. Ta właśnie koncepcja jest w rozdziale niniejszym przedmiotem dalszej mojej analizy. Na uwadze głównie mieć będę – z powodów powyżej wskazanych – popularną wersję tego kreacjonizmu, niewątpliwie odpowiadająca również pogładowi Kraszewskiego.

W zacytowanym ustępie wyodrębniłam kursywą części najistotniejsze dla tematu, któremu poświęcam ten rozdział. Pominę tu na razie apodyktyczność przeświadczenia, że „materia musi mieć rację bytu, a sama siebie stworzyć nie mogła”. Do tych spraw powrócę w dalszym toku mych rozważań.

Przy czytaniu bardzo ciekawych zapisków Kajetana Kraszewskiego uderzyło mnie to, że pytanie o cel, jaki mógł przyświecać Stwórcy w jego kreatywnych poczynaniach, narzucało się umysłowi tego człowieka religijnego, „serdecznie przywiązanego do wiary katolickiej”; człowieka przy tym niebędącego filozofem ani teologiem (choć był to człowiek w swojej sferze nietuzinkowy, któremu mimo jego zakorzenionych przesądów społecznych, swoistego sarmatyzmu, nie można odmówić szerszych zainteresowań intelektualnych i bystrości umysłowej). Uderzyło mnie też jego przekonanie, że pytanie to dręczy umysły „dzisiejsze, bardziej niż kiedy” – a więc np. w stuleciach dawniejszych.

Lektura zacytowanego ustępu przywiodła mi też na pamięć epizod z moich czasów szkolnych, kiedy, będąc już bardzo daleka od przywiązania do wiary religijnej, poważnie naraziłam mój celujący stopień ze sprawowania nie jakimś sztubackim figlem, tylko przez to, że skonfundowałam nauczycielkę, zadając jej *coram* całej klasy dwa pytania, z których jedno brzmiało jak następuje: „Proszę Pani, skoro Bóg jest doskonały, to nie może odczuwać żadnych pragnień. A skoro nie mógł odczuwać żadnych pragnień, to po co stworzył świat?”<sup>30</sup>

Jak widać, w obecnej epoce naszej kultury „pytanie Kraszewskiego”: *Na co Bogu był i jest świat?* narzuca się niekiedy nawet intelektualnie rozbudzonym kilkudziesięcioletkom, a rozważanie tego problemu częstokroć prowadzi do zerwania z wiarą, że świat zawdzięcza swe istnienie jakiemuś intencjonalnie działającemu stwórcy.

Przyznać trzeba, że pojęcie „potrzebującego absolutu” – pragnącego „nieukojonego absolutu” – jest bardzo nieintuicyjne i zdaje się nie być w zgodzie z rozpoznanym wśród filozofów w naszej kulturze pojęciem absolutu, choć uzna-

<sup>30</sup> Drugie pytanie brzmiało: „Skoro jest wszechmocny, to mógł od razu stworzyć taki świat, jakim chciał go mieć. Ale wobec tego dlaczego w świecie zachodzą zmiany?”. Tak jak Einsteinowi nie przychodziło do głowy, że „Bóg może chcieć grać w kości”, tak mnie, jak widać, nie przychodziło do głowy, że Bóg mógł chcieć stworzyć zmieniający się świat.

wać ktoś może, że termin nie ma jednoznacznie sprecyzowanego „absolut” sensu, tak że trudno tu dowieść, iż w koncepcji potrzebującego absolutu ma się do czynienia z *contradictio in adiecto*. Z drugiej zaś strony, pojęcie świadomego działania w określonym celu, jak to przystoi istocie rozumnej, utożsamiać się musi z pojęciem działania podjętego w celu zaspokojenia jakiejś potrzeby czy pragnienia: albo „bezpośredniej” potrzeby czy pragnienia samego działającego podmiotu, albo jego pragnienia zaspokojenia potrzeby lub pragnienia jakiejś innej istoty. Na tle powyższych uwag uderzającą cechą Hymnu Kapłańskiego jest to, że chociaż jego treścią jest historia stworzenia świata, autora nie nęka pytanie, *po co Bóg stworzył świat*. Co więcej, uderzającą cechą całego kanonu biblijnego jest to, że nigdzie nie znajduje się tam odpowiedzi *explicite* na to pytanie, które trudno przecież uznać za bezprzedmiotowe na gruncie monoteistycznego kreacjonizmu. Nie znaczy to, iżby należący do tradycji judeochrześcijańskiej apologeti nigdy nie usiłowali na nie odpowiedzieć. Usiłowania ich godne są uwagi. Poniżej w kilku miejscach zatrzymam się nad nimi.

Przy dalszym rozważaniu tego pytania pominię udzielaną niekiedy w obrębie tradycji judeochrześcijańskiej odpowiedź, głosząca, że Bóg stworzył świat „dla swojej chwały”, tzn. po to, żeby być chwalonym przez powołane do życia stworzenia. Koncepcja Boga jako istoty próżnej, ogarniętej nienasyconym pragnieniem pień pochwalnych w wykonaniu istot nieskończenie niżej od niej stojących pod względem intelektu i potęgi i na dodatek od niej zależnych nie przynosi intelektualnej ani moralnej chwały tym, co ją głoszą. Nie znosi ona przy tym problemu pochodzenia zła – *unde malum* – ponieważ gdyby taki właśnie, jak ona głosi, był cel Boga, to mógłby on zgodnie z potocznym wyobrażeniem o jego wszechmocy zadbać o stworzenie świata, w którym nic by nie pobudzało zamieszkujących go stworzeń do bolesnych rozterek i nie zaburzało ich chęci nieustannego czynienia zadość Bogu pochwalnymi pieniami.

Może zresztą wyrażeniu „dla swojej chwały” należałoby nadać sens bardziej wyrafinowany, taki mianowicie, że przez stworzenie świata, przez aktualizację swojej potencji twórczej, Bóg ją potwierdził, umocnił się w świadomości jej posiadania, i w tym sensie doznał „chwały” od samego siebie. Mimo że taka koncepcja nie jest obca pewnym filozofom religijnym w naszej kulturze, przypuszczenie, że taki był cel działalności Stwórcy, nie znajduje potwierdzenia w kanonie biblijnym. W tradycji judeochrześcijańskiej przeważa raczej przekonanie, że zaistnienie świata, a nie tylko utwierdzenie się przez Stwórcę w świadomości jego twórczej mocy było celem stworzenia bytu fizycznego.

Wydaje mi się, że tym, co przesłania przed umysłem zarówno autora Hymnu Kapłańskiego, jak i wielu spośród tych, dla których Biblia jest księgą świętą, niebezpieczeństwo pytania o cel przyświecający Bogu jako stwórcy świata, jest bezzastrzeżeniowo afirmatywny stosunek do wykreowanej przez Boga rzeczywi-

stości – przynajmniej o tyle, o ile jest ona dziełem Boga nieskorumpowanym w tej czy innej mierze przez złośliwe poczynania jego wiecznego antagonisty.

Jeśli świat jest „dobry”, to łatwa do zaakceptowania wydaje się odpowiedź, że motywem jego stworzenia było pragnienie Stwórcy, aby przez akt kreacyjny zadowolić własną potrzebę czynienia dobra. Odpowiedź powyższa, o ile wiem, trafia do przekonania większości myślicieli reprezentujących tradycję judeochrześcijańską.

W oparciu o tę przesłankę można uznać, że Bóg kierował się potrzebą zaistnienia stworzeń, które by mógł kochać, nad którymi by mógł roztaczać pieczę i które zdolne by były do odpłacania mu się za to wdzięcznością, ufnością i miłością. Jest to typ potrzeby, który znamy z repertuaru potrzeb ludzkich. Jakże często po to właśnie ludzie pragną mieć dzieci, a jeśli nie mogą mieć własnych, to zabiegają o możliwość adoptowania cudzych, i jakże często tego właśnie rodzaju potrzebie służy nabywanie o tyle niższych intelektualnie od człowieka zwierząt i wchodzenie z nimi w kontakt uczuciowy. Czy ludzka potrzeba posiadania w swoim zasięgu istot, którym można świadczyć dobro i w miarę możliwości być za to przez nie wynagradzanym przywiązaniem, nie może być jednym ze znamion tego, że Człowiek został pod względem emocjonalnym stworzony „na obraz i podobieństwo Boże”?

Jak wynika z poprzednich moich wywodów, powyższa koncepcja dotycząca celu stworzenia materialnej rzeczywistości natrafia na nieprzezwycięzalny w moim poczuciu szkopuł wyrażający się w pytaniu o to, jak na jej gruncie wytłumaczyć ogrom zła w świecie. *Nie trzeba upatrywać w świecie materialnym wytworu złego ducha, nie trzeba kwalifikować go jednoznacznie jako „złego”, żeby widzieć, że świat ten ocieka cierpieniem zamieszkujących go istot wszelkiego rodzaju; że ocieka okrucieństwem jednych z nich względem drugich.*

*Unde malum?*

Przy rozważaniu tego zagadnienia niektórzy myśliciele religijni mają tendencję do skupiania się na *antropogennym złu moralnym*, i to mianowicie na krzywdach i cierpieniach zadawanych ludziom przez ludzi nie z powodu niewłaściwego rozeznania istoty tego, co czynią, ale z podszeptu złej woli: egoizmu, chciwości, mściwości, okrucieństwa. Popularna wśród owych myślicieli jest koncepcja, według której bez możliwości kierowania się *złą wolą* ludzie nie mieliby *wolnej woli*: bez rzeczywistej, a więc – według tej koncepcji – nieuchronnie ujawniającej się w pewnych wypadkach w czynie możliwości świadomego wyrządzenia bliźnim ludzi nie mieliby też rzeczywistej możliwości obioru moralnego dobra, niekiedy wbrew własnym interesom i pragnieniom. Tak więc w myśl tego poglądu Bóg wybrał do urzeczywistnienia najlepszy ze „światów możliwych”: dopuszczenie do urzeczywistniania się zła moralnego w świecie było niezbędnym warunkiem urzeczywistniania się w nim takich nadrzędnych dóbr, jakimi są wolna wola jedno-

stek ludzkich i trudna, a jednak niejednokrotnie osiągnięta przez nie cnotliwość, która by nie mogła istnieć bez pokusy i zdolności wyrządzenia zła.

Oceniając ten pogląd, wkracza się na grunt sporu o wartości, gdzie zdaniem autorki niniejszego szkicu bezprzedmiotowe jest pytanie o prawdę obiektywną, przejawiają się natomiast jedynie emocjonalno-wolicjonalne aspekty psychiki poszczególnych jednostek. Wobec ogromu zła wyrządzonego w ciągu dziejów ludziom przez ludzi i zbiorowościom ludzkim przez ludzkie zbiorowości nie każdemu zapewne narzuca się pogląd, że jeśli nawet akceptowalna jest uwikłana w obronę powyższego stanowiska ontologiczna koncepcja wolnej woli, to mamy tu do czynienia z poświęceniem przez Boga dobra mniejszego jako z nieuchronną ceną realizacji dobra większego. Wśród marzeń śnionych przez ludzi było zachwycające niektórych marzenie o istotach, które by nie znały pojęcia cnoty ani grzechu, nie znały pokusy, jej przewycięzania albo ulegania jej, a tylko w każdej sytuacji czyniłyby to, co by spontanicznie czynić chciały – odpowiednio zaś do ich natury tym, co by czynić chciały, byłyby nieodmiennie akty życzliwości, solidarności, współczucia, a nawet w razie potrzeby poświęcenia się dla innych osób, dla jakichś zbiorowości i dóbr. Nie widać, czemu by osoby wierzące nie mogły uznawać, że stworzenie świata z takimi „pozorzanami”<sup>31</sup> na miejsce zdolnych do upadku moralnego ludzi leżało w zakresie wszechmocy bożej. Powstrzymując się zaś od oceny tego, czy jest to w istocie atrakcyjne marzenie (to z konieczności musiałoby być sprawą subiektywnej opinii poszczególnych oceniających osób), zauważyć trzeba, że zakres możliwych pragnień człowieka zdrowego psychicznie bynajmniej nie jest nieograniczony, co w oczach zwolenników koncepcji wolnej woli nie czyni zeń istoty w ogóle tego daru pozbawionej. Nikt przy zdrowych zmysłach nie pragnie doznawać bólu dla samego doznawania bólu. Nawet jednostki o psychice tak spaczoney, jak wspomniany powyżej Andrzej Świerad, zadawały go sobie w innym celu. Nikt zdrowy psychicznie nie pragnie znajdować upodobania w bawieniu się własnymi ekskrementami, tak jak to czynią ludzie dotknięci chorobą Alzheimera. Nikt nie pragnie utraty osoby, którą kocha. Może by więc ludzie nie byli pozbawieni wolnej woli, gdyby zakres pokus dla nich możliwych nie obejmował np. chęci zabijania innych ludzi dla uzyskiwania jakichś korzyści własnych lub chęci torturowania jakichkolwiek stworzeń zdolnych do odczuwania bólu. Bez odczuwania przez kogośkolwiek tego rodzaju emocji i pragnień wciąż jeszcze ludzie mogliby się pewnych moralnie niepochwalnych czynów dopuszczać albo od nich powstrzymywać.

Porzucając powyższy temat, przypomnę natomiast, że „dopuszczane przez miłosiernego Boga” zło czynione przez ludzi nie zawsze wypływa ze złej woli. Bywa skutkiem niewiedzy, jak np. stosowane przez długi czas w praktyce medycznej

---

<sup>31</sup> „Pozorzenie” jako istoty doskonalsze od ludzi występują w wierszu Bolesława Leśmiana, por. *Poezje*, PWN, Warszawa 1965.

w najlepszej wierze zgubne lub okrutne środki lecznicze albo izolowanie od społeczeństwa w obawie przed zarazą osób dotkniętych chorobami stosunkowo mało przy odpowiedniej profilaktyce zaraźliwymi, takimi jak trąd albo dziś w znacznej mierze AIDS. Albo jak np. praktyki produkcyjne i populacyjne, które prowadziły do wyniszczenia środowiska przyrodniczego całych populacji i upadku cywilizacji.

Pewni myśliciele za przejaw opiekuńczości Boga uznają to, że pozwala on ludziom na stopniowe i trudne uzyskiwanie wiedzy o świecie za pomocą ich naturalnych władz poznawczych – co niewątpliwie bywa dla wielu jednostek źródłem najgłębszej satysfakcji. Co więcej, sposób, w jaki Bóg przemawia do ludzi za pośrednictwem autorów ksiąg „natchnionych” i tych, co są powołani przez ustanowienia Boskie do ich interpretacji, dostosowuje się zdaniem tych myślicieli do osiągniętego przez ludzkość poziomu poznawczego; tak że np. wiele pokoleń naszych przodków żyć mogło w mylnym przekonaniu, iż zamierzoną przez Boga treścią pierwszego rozdziału Rdz naprawdę był geocentryczny opis stworzenia świata. Trudno jednak tak samo potraktować powstrzymanie się Boga przez tysiąclecia z przekazaniem ludziom np. wiedzy o tym, że czarownice nie istnieją, co jest dostateczną racją dla niepoddawania ludzi torturom w celu wymuszenia na nich przyznania się do czarownictwa i dla niepalenia na stosach rzekomych czarownic; albo powstrzymanie się Boga przez tysiąclecia z przekazaniem ludziom wiedzy o tym, że większość chorób utożsamianych przez nich z trądem nie jest trądem, a trąd nie jest chorobą tak zaraźliwą, aby usprawiedliwiał wyłączenie dotkniętych nim ludzi ze społeczeństwa, i jest przy tym chorobą, która nie więcej niż każda inna zasługuje na traktowanie jej jako oznaki ciężącej na dotkniętym nią człowieku klątwy bożej. Podobnie traktować można nieudzielenie ludzkości wiedzy, która by chroniła odnośne populacje przed najgroźniejszymi klęskami zdrowotnymi i ekologicznymi.

Przy omawianiu problematyki *unde malum* wziąć trzeba, ogólniej, pod uwagę ogrom zła wyrządzonego ludziom i zbiorowościom przez ludzi i zbiorowości nie z powodu świadomego poddania się popędowi złej woli, ale np. właśnie w przekonaniu, że dokonywane przez nich czyny naganne (z punktu widzenia humanisty) lub wręcz straszliwe były spełnieniem objawionych nakazów boskich. Autorzy reprezentujący judaizm lub chrześcijaństwo stoją w obliczu „faktu”, że Bóg nie zapobiegł temu, aby księgi uznawane przez wyznawców owych religii za natchnione – w szczególności ST – głosiły, iż Bóg nakazał „narodowi wybranemu” w rozlicznych wypadkach popełnianie tego właśnie rodzaju czynów. Wszak np. według zawartego w tych księgach przekazu wkraczający do Ziemi Obiecanej Hebrajczycy byli *zobowiązani* do dokonania doszczętnego ludobójstwa na dawnych jej mieszkańcach. ST zawiera wiele prawdziwych lub zmyślonych opisów takich poczynań dokonanych rzekomo *z rozkazu Boga* przez „naród wybrany” albo jego wierną Bogu część. Według tych samych ksiąg spełnianiem nakazów bożych było np. kamienowanie cudzołożnic, zabijanie homoseksualistów, dyskryminowanie bękartów.



Bynajmniej nie zaprzeczając temu, że w księgach świętych mozaizmu i chrześcijaństwa znajdują się przekazy moralnie wzniosłe; że inspirowanie się wiernych przez stulecia w naszej kulturze treścią tych ksiąg wywarło ogromny wpływ na ukształtowanie się współczesnego humanizmu, stwierdzić się więc musi, że współczesny apologeta judaizmu bądź chrześcijaństwa nie może ująć konieczności uznania, że jego opiekuńczy i miłujący ludzkość Bóg dopuścił do znajdowania się w księgach „natchnionych” również i takich treści, które przez stulecia otaczały w oczach „wiernych” aurą *sacrum* czyny zbrodnicze.

Rozważania „*unde malum*” nie można zresztą ograniczyć do zła antropogennego. Istnieje niezawinione przez człowieka „zło naturalne”, którego ofiarami padają zarówno ludzie, jak zwierzęta, a którego autorstwo albo przynajmniej „dopust” myśliciel religijny musi przypisać Bogu. Na świat przychodzą dzieci z okropnymi wadami genetycznymi lub zakażone ciężkimi chorobami matek. Śmierć z reguły poprzedzona bywa zbyt dużym już dla mobilizacji organizmu, a częstokroć równającym się torturze bólem oraz strachem dzielonymi przez ludzi ze zwierzętami, a także, w przypadku jednostek ludzkich, właściwą istotie świadomej rozpaczą.

Tendencją wielu myślicieli reprezentujących tradycję judeochrześcijańską do ograniczania pojęcia zła wyłącznie do zła wynikającego z grzesznych intencji ludzi, a w szczególności do odmawiania charakteru *malum* „złu naturalnemu”, zawiera element naganny moralnie, przyczyniając się np. do piętnującej nasze tradycje kulturowe obojętności na cierpienia zwierząt.

W świecie ożywionym przyroda pełna jest okrucieństwa jednych zwierząt względem drugich oraz męki doznawanej przez zwierzęta z rozmaitych innych przyczyn. Okrucieństwo nie jest, o ile sądzić mogę, niezbywalną częścią biologicznego zaprogramowania naszego gatunku. Nie stanowi ono warunku niezbędego jego przetrwania. W stosunkach pomiędzy ludzkimi jednostkami i zbiorowościami można mu zapewne zapobiec, przynajmniej na odpowiednim stopniu rozwoju cywilizacji i kultury. Jeżeli rzeczywiście potrzebne nam jest mięso i produkty odzwierzęce, to możemy zabijać zwierzęta bezboleśnie. Wkrótce, być może, klonować będziemy tkanki zwierzęce, zupełnie wyzbywając się praktyki utrzymywania zwierząt hodowlanych w okrutnych nieraz warunkach oraz zabijania związanego z udrażnianiem ich strachem i bólem. Jeśli mamy instynkt łowiecki, to narzędziem „polowania” możemy uczynić aparat fotograficzny. Jeżeli niezbędne nam jest przeprowadzanie doświadczeń medycznych na zwierzętach, to możemy zadbać o ograniczenie ich do nieodzownego minimum, o możliwie humanitarne traktowanie poddanych testom zwierząt, o wyeliminowanie okrucieństwa uprawianego bez istotnej potrzeby, takiego jak testowanie nie dla celów medycznych, ale na potrzeby przemysłu kosmetycznego; jak tortury stosowane w hodowli wielu uzyskania smakowitszego mięsa, jak zbędne powtarzanie testów, których wynik w istocie

jest już znany. Jednakże w zaprogramowaniu pewnych innych gatunków zwierzęcych okrucieństwo jest niezbywalne, częstokroć niezbędne do przetrwania osobnika lub zbiorowości. Drapieżniki często poczynają pożerać ofiarę nieuśmierciwszy jej uprzednio, kot „igra z myszą”; szympansy, pożerając żywcem złowione pawianięta lub szympansiatka „zdobyte” podczas „wojny” szympansich klanów, niejednokrotnie przerywają swój makabryczny posiłek pod wpływem ich wrzasków i tułą maleństwa, aby za chwilę powrócić do pożerania. W stadach wilków i likaonów w czasie rui zapładniane są prócz suk dominującej również inne. Ich mioty są przez członków stada (czy też przez samicę dominującą) zagryzane. „Cel” tej praktyki polega na zapewnieniu szczeniętom z matki dominującej dodatkowego źródła mleka od matek uśmierconych miotów, co jest doniosłe wobec ogromnego zapotrzebowania na pokarm dla szybko rosnących szczeniąt. Ptaki drapieżne składają podczas jednego okresu lęgowego po dwa jaja, a po wykluciu młodsze i słabsze z piskląt z reguły zdręczane jest na śmierć przez starsze przy zupełnej obojętności rodziców. (Również w pewnych innych miotach ssaków i lęgach ptaków osobniki młodsze lub słabsze zabijane są albo izolowane od pokarmu przez starsze lub silniejsze.) Większość zrodzonych w danym roku lwiątek ginie z głodu w okresach, gdy trudno o zwierzynę, ponieważ starsi członkowie ich własnego klanu – ich własne matki, ojcowie i ciotki – nie dopuszczają ich do łupu. Pisklęta pewnych ptaków śpiewających pożerane są żywcem przez larwy pewnych owadów, o ile nie zostaną ocalone przez żywiące się tymi larwami „podrzutki” z gatunku, który rozmnaża się na sposób kukulek, ale którego pisklęta nie wyrzucają na sposób kukulcząt potomstwa „gospodarzy” z gniazda. Domeną „wyrafinowanego” okrucieństwa jest świat owadzi. Pewne osy powodują użądłaniem paraliż upolowanych gąsienic, które są przez ich potomstwo pożerane żywcem. Królowe pewnych pasożytniczych gatunków mrówek muszą zabijać królowe zdobywanych przez siebie mrowisk wieloma ukąszeniami (a nie jednym śmiertelnym), ponieważ w ten tylko sposób uzyskują feromony sprawiające, że potomstwo zabitej będzie się opiekowało ich własnym. Przykłady panoszącego się w przyrodzie cierpienia i nieświadomego okrucieństwa można mnożyć bez końca. Dla wielu gatunków zwierząt udreka jest sposobem życia. Jelenie karibu z reguły noszą w swym ciele tysiące żywiących się nim larw gza. Dla wielu gatunków zwierząt śmierć z głodu jest zwykłym sposobem umierania osobników, które dożyły starości: słabość uniemożliwia zgrzybiałym drapieżnikom polowanie; pewne zmiany anatomiczne, takie jak zanik zębów w wyniku ich ścierania się uniemożliwiają pewnym zgrzybiałym roślinożercom pobieranie pokarmu. Dla niektórych gatunków zwierzęcych śmierć w męce nieodłączna jest od reprodukcji. Podczas kopulacji pszczoł narząd rozrodczy wyrywany jest z ciała trutnia. Samce pewnych pajaków są pożerane przez samice w aktach kopulacji. Pewne ryby głębinowe wydają potomstwo, wypływając ku powierzchniowym warstwom wody, gdzie rozsadza je ciśnienie wewnętrzne.

Drapieżniki często są niejako „dawcami dobrej – bo stosunkowo szybkiej – śmierci” swych ofiar, w przeciwieństwie do pasożytów wewnętrznych pożerających z wolna np. serca lub nerki swych ofiar, co powoduje długotrwałe, bolesne i śmiertelne choroby.

Jak dobrze wiadomo, okrutna wobec istot żywych bywa w swych kataklizmach przyroda nieożywiona. Najrozmaitszego rodzaju klęski naturalne spadają na winnych i niewinnych, na ludzi i na zwierzęta. Niezliczone rzesze istot żywych giną w trzęsieniach ziemi, erupcjach wulkanów, cyklonach, tsunami, powodziach, suszach. Śmierć poprzedzona bywa trwającą godzinami lub dniami torturą walki o przeżycie. Upadek meteorytów na Ziemię powodował odcięcie jej od światła słonecznego i zagładę nieomal całych ekosystemów, co, oczywiście, oznaczało mękę osobników skazanych na zagładę. Wybuchy wulkanów, zmiany klimatyczne, susze i epidemie wyludniały w znanej nam historii całe kraje, unicestwiały cywilizacje, stawały się przyczynami wędrówek ludów i wojen – i w dobie obecnej również pociągają za sobą ruinę ekonomiczną i masowy głód ludzi na znacznych obszarach Ziemi.

Biblia oprócz mitycznego potopu opisuje jedną tylko nieodwracalną w swych skutkach katastrofę żywiołową, choć wielokrotnie wspomina o nękających np. krainę Hebrajczyków suszach, okresach głodu, epidemiach (często, ale nie zawsze, interpretowanych przez autorów biblijnych jako kara za naruszenie przez „naród wybrany” przykazania monolatrii). Ową katastrofą miała być rzeczywistość, być może, zagłada Sodomii i Gomory. Przypisywana *implicite* przerażającemu losowi tych miast wyjątkowość pozwalała dopatrywać się w nim kary Bożej spadłej na wyjątkowo grzesznych ich mieszkańców. W dobie dzisiejszej, kiedy horyzont geograficzny przeciętnego zjadacza chleba zaopatrzonego w telewizor obejmuje w zasadzie całą Ziemię, telewizja nieomal codziennie szokuje nas wieściami o rozmaitych klęskach żywiołowych obracających całe kraje w perzynę, pozbawiających życia dziesiątki tysięcy istot ludzkich, nie licząc zwierząt.

Stosunek oficjalnych przedstawicieli religii zakorzenionych w tradycji judeo-chrześcijańskiej, w szczególności stosunek najwyższych autorytetów Kościoła, do klęsk masowych, takich jak wspomniane powyżej srożenie się żywiołów albo np. epidemie, jest z punktu widzenia ateistycznego humanisty pod pewnym względem godzien uznania, pod innym zaś, przynajmniej moim zdaniem, osobliwy. Godne uznania jest to, że wbrew np. moralowi opowieści o Sodomie i Gomorze odrzuca się obecnie interpretację takiej klęski jako kary Bożej – *kary będącej świadectwem winy*. Bez dociekania jakichś szczególnych nieprawości populacji dotkniętych klęską zaleca się współczucie i spieszenie im z pomocą. Z drugiej strony zaleca się wnoszenie do Boga modłów na rzecz ludności dotkniętej taką klęską. Dla człowieka niewierzącego, a przynajmniej dla mnie, modlitwy błagalne – modlitwy nieograniczające się do wyrażania miłości, ufności do wszechwiedzącego, wszech-

mocnego i bezgranicznie miłosiernego Boga oraz determinacji zgodzenia się z każdą jego wolą, ale kierujące do takiej istoty określone prośby, zwłaszcza zaś modlitwy wstawiające się za innych – są czymś niezrozumiałym. Czy idzie o to, aby zwrócić uwagę istoty wszechwiedzącej na coś złego, co zachodzi na Ziemi? Jako wszechwiedząca musi być tego świadoma. Czy idzie o to, aby pobudzić ją do współczucia, skłonić do aktu miłosierdzia względem istot dotkniętych złem z jej „dopustu”? Czy do tego rodzaju reakcji ma ją skłonić nie cierpienie cierpiących, tylko supliki i może ofiary? Jak to pogodzić z koncepcją nieograniczonej dobroci Boga? Bóg wydaje się tu być konceptualizowany na podobieństwo pysznego wielmoży, który na wieść o klęsce jakichś ludzi znajdujących się w zasięgu jego potęgi nie spieszy z pomocą powodowany współczuciem, ale daje się do tego skłonić dopiero aktami ukorzenia, wychwalaniem jego mocy i „miłosierdzia”, głośnym stwierdzeniem, że tylko on jest w stanie zaradzić nieszczęściu.

„Człowiek w swojej małości traktuje Boga jako próżnego władcę o twardym sercu, który łaknie pochlebstw, chwwały, psalmicznych tonów i unizonych próśb, tarzania się przez nas w prochu i bicia się w piersi. Nasze lzy mają go rozmiękczyć...”<sup>32</sup>

Tak więc, mimo że „Bóg jest miłością”, musi on według tych wierzeń być błagany o zmiłowanie nad cierpiącymi przez ludzi, którzy widocznie bardziej spontanicznie od niego pobudzani bywają do współczucia. Podczas gdy przynajmniej pewni ludzie, z założenia niebędący doskonałymi podmiotami moralnymi, potrafią nieść pomoc i niekiedy wystawiać przy tym swoje życie na niebezpieczeństwo, nie oczekując żadnej rekompensaty, o Władcy Świata często mniema się, że do pobudzenia go do miłosierdzia w jakimś konkretnym przypadku klęski żywiołowej lub innego zagrażającego zbiorowościom lub jednostkom (*ex hypothesi* bez ich winy) niebezpieczeństwa walnie przyczynić się mogą jakieś złożone w tej intencji na rzecz jego kultu ofiary albo poczynione wota. Jest to dość prymitywna koncepcja Boga jako podmiotu moralnego.

Przyznać jednakże trzeba, i uczyniłam to w tym szkicu już wcześniej, że potrzeby psychiczne ludzi z reguły lepiej zaspokajają idea bóstwa, które można ubłagawać, skłaniać do zmiłowania, niż bóstwa, którego działania i dopusty w świecie stanowią niezależny od żadnych błagań czy działań ludzi *kismet*. W istocie, muzułmanie ze swoją ideą *kismetu* też uprawiają modły błagalne.

7. Jednym z aspektów zagadnienia *unde malum?* jest pytanie o „sens cierpienia”. Czy jego nagminność w tym świecie istotnie przeczy tezie o opiekuńczym i miłującym Bogu?

---

<sup>32</sup> J. Hen, *Nowolipie*, Prospero, Warszawa 1991.

Stwierdza się niekiedy *wartość cierpienia*. Zauważmy, że ma ono niekiedy po prostu wartość biologiczną dla doznającego go osobnika. Dla organizmów zarówno zwierzęcych, jak ludzkich cierpienie miewa walor sygnału, że organizm musi się bronić przed jakimiś niebezpieczeństwem. Skoro jednak prawidłowości przyrody – w szczególności dotyczące zjawisk biologicznych – mają swe źródło w suwerennej decyzji Boga, istnieć by mogły inne niż ból sygnały; przy czym ból często chybia celu zmobilizowania organizmu do jakichś skutecznych akcji obronnych, a nawet utrudnia takie akcje.

Myśliciele religijni mówiący o wartości cierpienia interesują się nim jednak głównie jako czynnikiem duchowego wzrostu człowieka. Nie da się zaprzeczyć, że niekiedy ma ono w istocie taki walor. Wiadomo, że cierpienie nieraz usposabia ludzi do współczucia w zetknięciu z niedolami innych. Nadto, podjęte dobrowolnie i mężnie przebyte, w warunkach gdy wystawienie się na nie i wytrwanie w nim jest niezbędne z punktu widzenia danej osoby do realizacji lub obrony pewnych drogich jej wartości, może ono wzmocnić autoafirmację jednostki, jej zaufanie do siebie, a więc w ostatecznym skutku przydać jej życiu cenności dla niej samej. Łatwo wszakże wykazać, że częstokroć nie ma ono tego rodzaju walorów. Nie ma go cierpienie dziecka w agonii, nie ma go cierpienie narzucone komuś wobec niego bezradnemu przez tych, co go nim zniewalają, znieważają czy uśmiercają. Nie ma go cierpienie zwierząt.

Spotkać się można z poglądem, że obojętność, jaką Bóg zdaje się niejednokrotnie wykazywać wobec niezawinionego i nieprzynoszącego żadnych wartościowych skutków cierpienia ludzi, nie świadczy o braku miłosierdzia z jego strony, ponieważ cierpienie jest rzeczą blahą, a to ze względu na swoją krótkotrwałość w skali wieczności (niezależnie od tego, jak długo by trwało w skali ludzkiego życia na Ziemi i jak byłoby intensywne), człowiek zaś jest przeznaczony do życia wiecznego, w zaświatach. Pogląd powyższy uderza mnie jako wyraz bezwzględności ze strony tych, co go głoszą, ponieważ niezawinione i nieprzynoszące żadnych pozytywnych skutków cierpienie jest złem niezależnie od tego, jak jest krótkotrwałe „w skali wieczności”. Nadto zaś pogląd ten jest znów wyrazem moralnie nagannej obojętności na cierpienia zwierząt, którym religie śródziemnomorskie nie obiecują zapłaty w niebiesiech za mękę doznaną na Ziemi z winy ludzi albo bez ich winy.

Dowodem, że świat jest wytworem miłującego swe stworzenia Boga, jest według niektórych samo istnienie życia. W istocie, instynkt dzielony ze zwierzętami zazwyczaj każe jednostce ludzkiej pragnąć pozostania przy życiu. Ludzie zazwyczaj czynią cokolwiek jest w ich mocy, w celu odsunięcia od siebie lub swoich bliższych momentu śmierci. W celu zachowania życia jednostki niezmiernie często godzą się na znoszenie wielkiego bólu, prywacji, krzywd, upokorzeń. Niekiedy potrafią realizować w życiu drogie sobie wartości, np. być intelektualnie lub artystycz-

nie twórcze lub być dla kogoś emocjonalną ostoją, nawet jeśli ich życie jest pełne cierpienia<sup>33</sup>.

W myśl podstawowych przeświadczeń moralnych związanych z tradycją judeochrześcijańską ci, co zabijają ludzi opuszczających ten padół „in odore sanctitatis” są zbrodniarzami, a nie dobroczyńcami swoich ofiar.

W wielu wypadkach jednak „umiłowanie życia” przez człowieka czy zwierzę jest łańcuchem przykuwającym „ofiara” do świata jako miejsca kaźni. Powstanie życia i tylko ono stworzyło w świecie domenę cierpienia; powstanie życia było niezbędnym warunkiem przeżywania przez ludzi i zwierzęta mąk związanych z ryzykiem jego utraty. W obliczu tego można myśliciela religijnego zapytać, czy ma podstawy do stwierdzenia, że stworzenie życia było, jeszcze przed pojawieniem się na świecie istot żyjących, darem zgotowanym dla nich przez Boga? Może pozostając przy swej hipotezie teistycznej, powinien on raczej uznać, że było ono sposobem realizacji jakichś dla samego Boga ważnych celów, za opłacaną przez inne niż on istoty cenę uczynienia cierpienia niezbywalnym aspektem rzeczywistości?

8. Na prawach dygresji zatrzymam się tu nad tym, że w tradycji judeochrześcijańskiej idea stwórcy świata jako miłującego i miłościwego wcale nie występuje w stanie czystym. Występuje tam ona w niespójnej jedności z ideą boga budzącego grozę, „zapalczego w gniewie”, szafującego karami nie tylko okrutnymi, ale też z punktu widzenia ludzi współczesnych szokująco irracjonalnymi, takimi jak mszczenie się na synach za winy ojców, no i obciążanie ludzkości „winą” za grzech prarodzców. Bóg nie tylko karze, ale i bezlitośnie wystawia ludzi niewinnych (np. Izaakowego ojca albo Hioba) na straszliwe próby. W chrześcijaństwie najświętsza z modlitw (por. Mt 6: 9–15) zaczyna się od ufnej inwokacji do „Ojca, który jest w niebie”, a kończyła się w ciągu wieków osobliwym błaganie o to, by nie wodził wiernych na pokuszenie, nie prowokował do grzechu (i nie stwarzał w ten sposób bezpośrednią swą ingerencją okazji do karania ludzi za ich grzeszne uczynki), jak gdyby życie samo bez takiej jego ingerencji nie dostarczało dość okazji do wypróbowywania ludzkiej cnoty. We współczesnych tekstach katolickich (np. w BT oraz BP) i, o ile wiem, w pewnych protestanckich, sformułowanie to zostało zastąpione przez błaganie: „I nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie” – widocznie

---

<sup>33</sup> Paradoksalnie, ludzie wychowani w tradycji judeochrześcijańskiej z reguły tak samo jak np. ateści obawiają się śmierci – nawet jeśli spodziewają się dla siebie „rajskiego przebytu” po zakończeniu żywota. Wedle znanego żartobliwego powiedzenia, „każdy pragnie dostać się do Raju, ale nie jutro”. Naturalnie, wśród ludzi wierzących są i tacy, którzy śmierci się nie obawiają, ale to samo dotyczy ateistów.

na skutek przekonania, iż nie do pomyślenia jest, aby miłujący ludzi Bóg mógł tak ich prowokować<sup>34</sup>.

Religie zakorzenione w tradycji judeochrześcijańskiej – a zwłaszcza katolicyzm – są to, jak wspominałam powyżej, religie w znamienity sposób gloryfikujące cierpienie. Mimo że w księgach kanonicznych judeochrześcijańskich zawiera się przekaz o „przymierzu Noachicznym”, tj. o pojednaniu się Boga po straszliwej karze potopu z rodem ludzkim i wszelkim żywym stworzeniem<sup>35</sup>, mimo że w kanonie chrześcijańskim mowa o męczenniczej Chrystusowej „ofierze przebłagalnej” jako zadośćczyniącej za „Grzech Pierworodny” (co samo przez się popada w konflikt z ideą miłującego i miłosiernego Boga), Bóg zdaje się wciąż domagać się od ludzi (włączając tych, których ofiara Chrystusa miała od zmycia grzechu pierworodnego wykupić) ekspiacji *nie tylko za konkretne przewiny danej jednostki, ale za grzeszność rodu ludzkiego*. Przez akty dobrowolnego umartwienia jednostka może wyblagać u Boga zmiłowanie dla siebie albo jakiejś innej jednostki, a nawet przyczynić się do jego lepszego usposobienia względem ludzkości w ogóle. Mimo że „Bóg jest miłością”, satysfakcję według tej koncepcji sprawiać mu mają ludzkie akty prywatności i autoagresji (choć, jak o tym była mowa powyżej, Kościół współczesny zaprzestał zalecania lub pochwalania skrajnych ekscesów na tym polu, znanych z epok dawniejszych albo będących płodem spaczony wyobraźni hagiografów). Bogu można „ofiarować cierpienie” (!): nawet niekoniecznie jakiś dobry uczynek wymagający od tego, co go spełnia, przystania na cierpienie, ale cierpienie pochodzące z jakiegokolwiek źródła.

Z niechrześcijańskiego punktu widzenia jednym z dylematów chrześcijaństwa jest więc to, że, z jednej strony „ofierze odkupieńczej” Jezusa przypisuje się definitywne znaczenie w przewyżczeniu fatalnego rozdźwięku pomiędzy Bogiem a ludzkością spowodowanego „grzechem pierworodnym” prarodzciców – „wynagrodził On za nasze winy i zadośćuczynił Ojcu za nasze grzechy”, jak podaje za dokumentem soboru trydenckiego KKK ust. 615 – to, z drugiej strony, uważa się, że cierpienie jednostek w epoce pojezusowej stać się może istotnym składnikiem owej „ofiary odkupieńczej”. Ludzie mogą uczestniczyć w męce Jezusa, czego drastycznym przejawem ma być przywilej stygmatyzacji.

Jedną z myśli przewodnich książki abp. J. M. Lustigera *Obietnica* jest niezbędność włączania się chrześcijan do ofiary odkupieńczej Chrystusa: „Powołanie chrześcijańskie, w swym najbardziej podstawowym sensie odnajduje znaczenie wyjątkowe: wziąć udział w Męce Chrystusa, który niesie cierpienia swego narodu i działa na rzecz odkupienia świata”<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Tekst dawny znajduje się w BW, a także np. w NIV.

<sup>35</sup> Patrz mój szkic „Mity początków ludzkości” w niniejszym zbiorze, rozdział „Potop i wieża Babel”.

<sup>36</sup> Kard. J. M. Lustiger, *Obietnica*, wyd. cyt., s. 79.

Ks. M. Czajkowski w swej książce-wywiadzie cytuje następującą wypowiedź Jana Pawła II odnoszącą się do Holocaustu: „Oddając hold pamięci niewinnie pomordowanych, prosimy: Niech Bóg Przedwieczny przyjmie tę ofiarę za ocalenie świata!”<sup>37</sup>.

Słowa te są oczywistym wyrazem zgrozy z powodu zbrodni i współczucia dla pomordowanych. Jednakże wzmianka o „ofierze” czyni je dla mnie jako dla niechrześcijanina czymś zupełnie niezrozumiałym. Po pierwsze, złożenie ofiary wymaga istnienia ofiarnika i jego odpowiedniej intencji. Któż tu był ofiarnikiem, przecież ani zbrodniarze niemający takiej intencji, ani ofiary? Po drugie, ofiara powinna być miła Bogu, i według tradycji biblijnej ofiarnik musi spełniać określone warunki moralne, aby jego ofiara godna była przyjęcia. *Jak może ta straszliwa zbrodnia być miłą Bogu ofiarą?*

Holokaust Żydów był ze zrozumiałych powodów najbardziej wstrząsającym „holokaustem” w oczach ludzi współczesnych. Nie był jednak jedynym w dziejach ludzkości przypadkiem ludobójstwa: mówić można np. o „holokaucie” Indian i o przerażającym wymordowaniu Tasmańczyków, zwłaszcza ostatnich ich niedobitków usiłujących spokojnie podejść do białych. Czy i to są ofiary, które Przedwieczny Bóg ma przyjąć „za ocalenie świata”?

Nasuwa się myśl, iż, zdaniem mówiącego, Boga, który „jest miłością”, pobudzać się jednak musi do zmiłowania odwołując się do cierpienia ludzi, i im większa masa tego cierpienia, tym więcej nadziei na zmiłowanie. Czy ofiarą (częścią ofiary) za ocalenie świata mają być również ci, co giną w najstraszniejszych katastrofach żywiołowych?

Interferencja wspomnianych wyobrażeń o Bogu – o Bogu jako bezgranicznej „miłości”, od którego przeto nie musi się wymadlać zmiłowania; o Bogu obarczającego ludzkość odpowiedzialnością zbiorową za Grzech Pierworodny, ale przyjmującego definitywne zadośćuczynienie w postaci Chrystusowej ofiary; o Bogu, któremu wciąż jeszcze składać trzeba ofiary w postaci ludzkiego cierpienia – nie należy jednak właściwie do tematu niniejszego szkicu. Powracam do uwag o koncepcji stwórcy świata jako wszechwiedzącego i wszechmocnego, miłującego i miłosiernego opiekuna ludzkości czy też wszystkich istot żywych.

9. Sposobu na pogodzenie przeświadczenia o bożej dobroci z narzucaną przez doświadczenie świadomością przenikającej świat obecności wielopostaciowego zła poszukiwać można, jak już wspominałam, w koncepcji, według której empirycznie dana nam rzeczywistość nie jest tym światem, który wyłonił się z pierwotnego stwórczego aktu Boga. Jest to świat skażony, skorumpowany, ale dzięki im-

---

<sup>37</sup> Nie wstydzę się Ewangelii. Z ks. M. Czajkowskim rozmawia J. Turnau, wyd. cyt., s. 181.



manentnej bożej dobroci doczesny: świat, który w jakiejś odległej przyszłości zostanie „zbawiony” i przeistoczy się, metaforycznie rzecz ujmując, w „nowe niebo i nową ziemię”, gdzie istoty żywe, bytujące na łonie w pełni przyjaznej im przyrody, nie będą sobie wzajemnie wyrządzać zła, doznawać cierpienia, podlegać śmierci.

Korupcję świata wiązać można, jako z czynnikiem sprawczym, czy to z „Grzechem Pierworodnym” prarodzców, czy to z buntem pewnych spośród aniołów i powstaniem zastępów Szatana.

Aby uznać, że „Grzech Pierworodny” pierwszej pary ludzkiej miał katastrofalne skutki kosmiczne, przynajmniej na Ziemi, trzeba się widocznie zamknąć poznawczo w naiwnym horyzoncie biblijnym. Zauważmy, że pewni myśliciele, o ile są chrześcijanami i nie radzą sobie z koncepcją „Grzechu Pierworodnego” przez proste jej odrzucenie, traktują opowieść z Rdz 3 jako alegorię, w istocie rzeczy niemówiącą o jakiejś pojedynczej parze prarodzców ludzkości, ich przebywaniu w Raju oraz o ich przewinie popełnionej w konkretnej postaci spożycia „zakazanego owocu”. Mówiącą natomiast o jakiejś fatalnej rebelii, jakiej widocznie dopuściła się ludzkość u samego zarania swego istnienia – rebelii, której skutkiem grzech i wszelkie doświadczone przez istoty żywe na Ziemi udręki weszły w świat. Przedstawiciele takiej koncepcji liczyć się jednak muszą z faktem, że gatunek ludzki (niezależnie od tego, w jakich formach antropoidalnych upatrywać należy jego początek) wkracza na arenę w nader zaawansowanym stadium istnienia ziemskiej biocenozy, a na długie epoki przed początkami jego dziejów istoty żywe doznawały wspomnianych przez mnie powyżej różnorodnych odmian zła nieantropogenne. W istocie, tylko naiwny antropocentryzm upatrywać może wyłącznie w ludzkości zarówno stronę bierną, jak i czynną przy rozważaniu problematyki zła.

Może więc lepiej zdecydować się na upatrywanie genezy zła w dramacie zaświatowym, w buncie aniołów, przeistoczonych w zastępy Szatana i wpływających na losy świata, być może nawet od pierwszej chwili, w której Bóg zaczął go kreować<sup>38</sup>, nie zaś jedynie od czasu powstania i upadku prarodzców? Koncepcja taka nie może, jak już zresztą o tym była mowa poprzednio, uratować pojęcia Boga jako zarazem wszechwiedzącego, wszechmocnego i dobrego, ponieważ jeśli Bóg jest bytem wszechwiedzącym i wszechmocnym, to wszelkie zło, jakie zachodzi, a zwłaszcza takie, które wywiera na bieg rzeczy w świecie trwale i złe skutki, dzieje się z przyzwolenia Bożego. Przy założeniu istnienia Boga jako stwórcy świata i nadzorca jego dziejów trzeba przyznać, że *albo nie jest on mocen przeciwdziałać temu, aby zło, „wchodząc w świat”, stawało się istotnym czynnikiem kształtującym jego dzieje, albo z jakiegoś powodu nie chce temu przeciwdziałać.*

Na tle powyższych rozważań wyłania się pytanie, *po co Bogu, przy założeniu jego wszechwiedzy, wszechmocy i dobroci, jest istnienie skorumpowanego*

---

<sup>38</sup> Nie byłby to więc świat ani przez chwilę jednoznacznie „dobry”.

świata? W myśl pewnych poglądów religijnych jego „naprawa” przewidywana jest w dalekiej przyszłości, np. w przyszłości związanej przez chrześcijan z drugim przyjściem Chrystusa. Dlaczego jednak Bóg, nie mając, m.in., względu na cierpienie swych stworzeń, dopuszcza do tego, aby przez całe eony świat pozostawał w stanie skorumpowanym?

Podobne pytanie zadać można przy rozważaniu koncepcji dziedziczności Grzechu Pierworodnego. Czymkolwiek on był, wszechmocny Bóg powinien być zdolny, jeśliby tego chciał, natychmiast uwolnić całą ludzkość od tej skazy, nie czekając na odkupicielską mękę Chrystusa. Według jednego z uderzająco późno (1854 r.) sformułowanych katolickich dogmatów – dogmatu o niepokalanym poczęciu Matki Boskiej – Bóg, nie czekając na dopełnienie się Chrystusowej ofiary, uwolnił od skazy tego grzechu jedną istotę ludzką, mianowicie Maryję. Czemu w dobroci swojej nie uczynił tego względem wszystkich ludzi? Czemu w swej nieskończonej zdolności do przebaczenia nie uwolnił od skazy Grzechu Pierworodnego – czymkolwiek ona w istocie była: nieprzebaczoną winą ciążyącą na sprawcach grzechu oraz ich potomstwie? Czy też raczej dziedziczną po prarodnicach skłonnością ludzi do grzechu? – samych nawet dusz Adama i Ewy, pozostawiając im przy tym w swej łaskawości uzyskaną w drodze rebelii płodność oraz zdolność nabywania „znajomości dobrego i złego”?

Pomijając zaś tę szczególną mitologię, *nie może być obalony przez żadne wysiłki teodycei wspomniany we „Wstępie” znany werdykt głoszony np. przez Davida Hume’a orzekający, że koncepcja przypisująca Bogu z jednej strony wszechwiedzę i wszechmoc, z drugiej zaś nieograniczoną dobroć, jest nie do utrzymania w obliczu doświadczenia.*

Zauważyć warto, że nic pod tym względem nie zmieni przejście od popularnej do omawianej powyżej wyrafinowanej wersji kreacjonizmu. Według tej wersji, przypomnijmy sobie, dzieje świata są w swej całości wypełnianiem raz powziętego bożego planu, niewymagającym żadnych dalszych nadprzyrodzonych interwencji. Od pierwszej chwili stworzenia Bóg w zupełności zna przebieg tych zaprogramowanych przez siebie dziejów. Pomijając obciążającą tę wersję, wspomnianą powyżej w tym szkicu, trudność polegającą na pogodzeniu takiej koncepcji Bożej wszechwiedzy z koncepcją Boga, którego „sprawiedliwość” polega na karaniu grzeszników za nieuniknione, bo wpisane w program dziejów świata zle zamysły i czyny<sup>39</sup> zadać się musi pytanie, czemu Bóg zaprogramował taki świat, w którym zło jest czynnikiem w istotny sposób kształtującym jego dzieje?

Nie znam takiej odpowiedzi, której moim zdaniem mógłaby bez uchybienia logice udzielić osoba wierząca zarówno we wszechmoc, jak i w dobroć Boga.

---

<sup>39</sup> Naturalnie, na podłożu tej koncepcji uznać się musi, że jeżeli takie kary są przez Boga wymierzone, to i one, na równi z grzechami, są wpisane w całkowity program dziejów świata.

Nic dziwnego, że takiej koncepcji Stwórcy przeciwstawiły się na gruncie światopoglądu religijnego rozmaite koncepcje usiłujące lepiej sobie poradzić z problemem *unde malum*.

Najłatwiejszym, być może, sposobem ocalenia przeświadczenia o bożej dobroci jest odrzucenie tezy o w pełni suwerennym bożym akcie stworzenia świata „z niczego”. Bóg czy też bogowie okazują się w świetle różnych mitów nie stwórcami, w ścisłym sensie tego słowa, ale demiurgami materialnego świata: porządkują oni istniejącą odwiecznie materię, ale nie są w pełni odpowiedzialni za właściwości świata.

Bóg monoteisty jako stwórca świata „z niczego” może też jednak podlegać swojego rodzaju niepojętej dla nas konieczności warunkowej, nie ograniczającej się do nienaruszalności również dla niego praw logiki i matematyki<sup>40</sup>. Na mocy tej konieczności, jeśli świat miał być stworzony (to jest przesłanka, którą ma się tu na myśli, mówiąc o konieczności warunkowej), to wśród światów, których stworzenie było dla niego możliwe, nie było świata w mniejszym stopniu zainfekowanego złem niż świat stworzony.

Przesłanką tej koncepcji jest, po pierwsze, przekonanie, że zaistnienie tego ociekającego cierpieniem i okrucieństwem materialnego świata było jednak „dobrem” większym niż po prostu nieistnienie materialnego świata, a więc Bóg decydujący się w tych warunkach na stworzenie świata wybrał „najlepszą z możliwości”. Jest to przesłanka aksjologiczna, niepodlegająca jakiejś obiektywnej ocenie. (Przypomnijmy sobie, że np. gnostycy uważali zaistnienie materialnego świata za katastrofę.) Przesłanką drugą jest jednak założenie o owej krępującej Boga niepojętej dla nas warunkowej konieczności. Skoro jest dla nas niepojęta, co może nas skłonić do uznania jej zachodzenia? Czy coś innego niż ufność, że zainfekowany złem świat jest jednak dziełem doskonale dobrego Boga? Tak więc świat istniejący jest „najlepszy z możliwych”, o czym świadczy to, że został stworzony przez doskonale dobrego Boga. Dowodem zaś doskonałej dobroci Boga jest to, że obrał do realizacji najmniej zainfekowany złem z „możliwych” światów. Nie widzę w tej koncepcji sposobu na wyplątanie się z błędnego koła.

W mitologii perskiej, jak wspomniałam, świat jest domeną walki dwu w epoce terażniejszej równie potężnych bóstw, dobrego oraz złego. Wpływ tego ostatniego na bieg dziejów świata nie może być wyeliminowany. Oczyszcza to bóstwo dobre od zarzutu, iż zło pełni się w świecie, jeśli nie z jego pozytywnej woli, to z jego „dopustu”. Ma się rozumieć, w naszej kulturze myśliciel usiłujący lansować tego rodzaju koncepcję musiałby, podobnie jak przedstawiciel jakiegokolwiek teologii monoteistycznej, borykać się z zadaniem przedstawienia przekonujących świadectw empirycznych na jej poparcie, wbrew np. stanowisku ateistycznemu.

---

<sup>40</sup> To ostatnie „ograniczenie wszechmocy boskiej” uznają nieomal wszyscy teiści.

Dominowanie w naszym kręgu kulturowym, i nie tylko w nim, wiary we wszechwiedzącego, wszechmocnego a zarazem miłosiernego Boga wytłumaczyć sobie można myśleniem życzeniowym wierzących. Ma się tu do czynienia ze zjawiskiem znanym z psychologii dziecięcej. Należymy do gatunku biologicznego, w którym dzieci z reguły doznają długotrwałej i troskliwej opieki rodziców, bez czego gatunek tak jak nasz biologicznie zaprogramowany nie mógłby przetrwać. Odpowiednio do tego doniosłą potrzebą psychiki dziecka jest ufność w opiekuńczy i nacechowany miłością stosunek rodziców do niego. Dzieci niezmiernie często bronią się przed utratą takiego wizerunku rodziców, nawet jeśli rodzice wzbudzają w nich strach, szafując karami dotkliwymi i zwłaszcza wymierzanymi za zachowania, których naganności dziecko nie rozumie. „W celu” zachowania wizerunku kochającego i sprawiedliwego rodzica dziecko nierzadko wytwarza wizerunek własny jako istoty złej i zasługującej na kary. Widocznie dla istot należących do takiego jak nasz gatunku typowe jest częste występowanie analogicznej potrzeby i gotowości zapłacenia za jej zaspokojenie takiej jak powyższa ceny również w wieku dojrzałym, przy czym, naturalnie, w omawianym stosunku miejsce rodzica zajmuje wyobrażenie o Bogu.

## Na co świat?

10. Nadal skupiam uwagę na uwiecznionej w Hymnie Kapłańskim i dominującej w myśli religijnej w naszym kręgu kulturowym koncepcji monoteistycznego kreacjonizmu, zwanego poniżej dla krótkości *kreacjonizmem* – i pozostaję przy rozważaniu „pytania Kraszewskiego”: *Na co Bogu świat?*

Z logicznego punktu widzenia kreacjonizm dopuszcza mnogość konkretyzacji dotyczących celu, dla jakiego Stwórca powołał wszechświat do istnienia i utrzymuje go w istnieniu. Nie implikuje on sam przez się doktryny o opiekuńczym i miłościwym Bogu. Nie jest wewnętrznie sprzeczne (choć jest, zdaniem ateisty, nie mniej niż zdaniem apologetów Boga Biblii, bezzasadne) gnostyckie przekonanie, że świat materialny jest dziełem złośliwego boga, który stworzył go po to, by kosztem ludzi, predestynowanych swą naturą do „grzeszności”, dawać upust własnej pasji punitywnej. Nie jest wewnętrznie sprzeczne (choć rzadko występujące w naszej kulturze wśród ludzi wierzących w istnienie Stwórcy) podejrzenie, że cokolwiek było celem kreacji fizycznego bytu, nie było nim ani szczęście, ani nieszczęście ludzi (i innych zdolnych do odczuwania cierpienia stworzeń), na których losy Stwórca jest zupełnie obojętny. Odpowiednio, dyskredytacja doktryny o miłosiernym Bogu sama przez się nie dyskredytuje kreacjonizmu.

Problem zasadności kreacjonizmu jako takiego jest to więc kwestia zasadności twierdzenia, że istnienie świata służy *jakiemuś celowi* wszechmądrej i wszechmocnej istoty, nie zaś zasadności twierdzenia, że owa istota stworzyła

świat po to, aby móc się jakimiś zamieszkującymi go stworzeniami opiekować i doznawać w zamian ich miłości.

Kreacjonizm, jeśli by był uwiarygodnialny, otwierałby naturalnie najbardziej bezpośrednią i najpewniejszą drogę do uwiarygodnienia tezy o istnieniu Boga. Wszystko, co mogłoby przemawiać za tym, że empirycznie dany wszechświat pozostaje w takiej, jak to kreacjonizm głosi, relacji do jakiegoś pozanaturalnego bytu, siłą rzeczy musiałoby przemawiać za istnieniem takiego bytu. Byłby to zaiste wniosek banalny.

W naszym kręgu kulturowym, po wiekach dominowania tradycji judeochrześcijańskiej, kreacjonizm z reguły uznawany jest za jedyną logicznie możliwą antytezę *radykałnie naturalistycznej* (lub, by posłużyć się tradycyjną w filozofii terminologią, *materialistycznej*) tezy o *egzystencjalnej autonomiczności bytu fizycznego* (lub, by posłużyć się tradycyjną w filozofii terminologią, *materii*<sup>41</sup>). Teza ta, którą poniżej nazywać będę krótko *naturalizmem*, głosi, że istnienie bytu fizycznego nie jest powiązane ani jakąś *relacją zastugującą na to, aby ją nazwać „przyczynowo-skutkową”*, ani jakąś *relacją manifestacyjności* (tzn. relacją wiążącą przejaw z rzeczywistością w nim przejawianą) z istnieniem jakiegoś bytu pozafizycznego, „ponadnaturalnego”, „czysto duchowego”. Chociaż zarówno z logicznego punktu widzenia, jak i z punktu widzenia historii doktryn religijnych i filozoficznych kreacjonizm i naturalizm nie są jedynymi możliwymi antytezami, to jednak w naszym środowisku kulturowym najczęściej jako takie występują w dysputach pomiędzy przedstawicielami światopoglądu religijnego a ateistami. W niniejszym stadium mych rozważań skupię się właśnie na kontrowersji pomiędzy nimi.

Dla bardzo wielu osób z naszego kręgu kulturowego naturalizm ma w sobie coś głęboko nieintuicyjnego, prowokującego umysł do oporu przeciwko jego zaakceptowaniu. (Stąd uciekanie się pod osłonę agnostycyzmu przez wiele osób mających trudności z zaakceptowaniem światopoglądu religijnego). George Berkeley mówił o takich poglądach, że są „repugnant” – odpychające – dla naszego umysłu. Nie do przyjęcia wydaje się takim osobom twierdzenie, że byt fizyczny, przez nie

---

<sup>41</sup> Termin „materia” jest zarówno w tradycji filozoficznej, jak i w obecnym jego użyciu wieloznaczny. Nie zawsze odnosi się on w intencji swoich użytkowników do ogółu składników bytu fizycznego. Przy omawianiu koncepcji radykalnego naturalizmu lepiej więc jest posługiwać się terminem „byt fizyczny” niż terminem „materia”. Lepiej jest też posługiwać się tym terminem niż terminem „wszechświat”, gdyż na gruncie terminologii charakterystycznej dla nauki współczesnej rozważać można (i rozważa się) hipotezę, według której byt fizyczny reprezentowany jest przez wiele wszechświatów, w odpowiednim rozumieniu tego ostatniego słowa. Na podłożu tej hipotezy kreacjonizm jest koncepcją dotyczącą całej owej mnogości wszechświatów.

niepowołany do istnienia, miał początek w czasie. „Materia sama nie mogła się stworzyć” – to „oczywiste” nie dla jednego tylko filozofującego po amatorsku Kajetana Kraszewskiego. Jednakże nawet przy założeniu odwieczności bytu fizycznego jego „bezprzyczynowe” i „bezcelowe” istnienie wydaje się wielu osobom nie do zaakceptowania. Osób tych z reguły w taki stan metafizycznego niepokoju nie wtrąca natomiast myśl o „bezprzyczynowym” i – choć takie sformułowanie nigdy nie przychodzi im do głowy – „bezcelowym” odwiecznym istnieniu Stwórcy. Z drugiej strony jednak nie do przyjęcia, czy niepokojące, wydaje się wielu osobom przypuszczenie o Bogu, który przed stworzeniem świata doznawał jakiegś potrzeby, był nieukojonny – a przecież bez tego założenia nie można mówić o Bogu działającym celowo.

Oprócz narzucania hipotezy o Bogu potrzebującym kreacjonizm zmusza też do przypisywania Bogu istnienia w pewnym sensie czasowego: jego istnienie musiało w pewnym sensie poprzedzać istnienie świata, skoro będąc odwiecznym, stworzył on świat tyle a tyle jednostek czasu temu<sup>42</sup>. Niejednemu myślicielowi nasuwa się tu pytanie o „rację dostateczną”<sup>43</sup> stworzenia świata właśnie tyle a tyle jednostek czasu temu, nie zaś wcześniej lub później. Doktryna ta konfrontuje nas wszak też z pojęciem „absolutu” przebywającego kolejno rozmaite stany wewnętrzne: stan nieukojenia, może też stan rozmyślenia nad sposobem zaspokojenia odczuwanej potrzeby, stan stwórcy, stan zaspokojenia (albo przynajmniej częściowego zaspokojenia, a częściowego zawodu) w epoce po dokonaniu aktu stwórczego. Sprawa ta jest dodatkowym źródłem intelektualnego niepokoju pewnych myślicieli.

Nic więc dziwnego, że w dziejach myśli religijnej i filozoficznej, również w naszym kręgu kulturowym, koncepcji absolutu potrzebującego i usiłującego zaspokoić swoją potrzebę przez dokonany w pewnej chwili suwerenny akt stwórczy przeciwstawiały się rozmaite inne ujęcia stosunku Boga do świata. Np. według niektórych z nich Bóg i świat materialny są *bytami współodwiecznymi*, tak że Bóg nie jest stwórcą wszechświata w sensie kreacjonizmu – nawet jeśli jest on według tych spekulacji jakoś nieodzowny dla jego istnienia i dla panującego w nim „ładu”. Według innych koncepcji powstanie świata nie było ziszczeniem swobodnej decyzji Boga: to, że Bóg dał początek istnieniu tzn. bytu fizycznego, stanowiło raczej konieczność wynikającą „z samej jego natury”. Zawarte w nim

---

<sup>42</sup> Na podłożu hipotezy o powstaniu świata tyle a tyle jednostek czasu temu założenie jakiegoś rodzaju „poprzedzania” istnienia świata przez istnienie Boga jest dla kreacjonisty nieuchronne, nawet jeśli uzna, że czas we właściwym sensie tego słowa zaczął się z chwilą powołania bytu fizycznego do istnienia.

<sup>43</sup> Uważają oni, że Bóg jako istota doskonale racjonalna nie czyni nic bez „racji dostatecznej” do takiego, a nie innego działania, w takim, a nie innym czasie.

potencje „musiały się zaktualizować”. W spekulacjach z punktu widzenia współczesnego człowieka naiwnych i fantastycznych mówiło się więc np., że świat powstał (tak a tak dawno temu!) w wyniku spontanicznego „przelania się boskiej dobroci”. Według innych jeszcze, już tu zresztą wspomnianych doktryn religijnych przebrzydły (w odczuciu przedstawicieli tych koncepcji), choć zniewalający uwięzione w nim dusze swym „czarem”, świat materialny jest tworem antagonisty doskonałego bóstwa albo w jakiś inny sposób powstał skutkiem bynajmniej przez doskonały byt boski niezamierzonej katastrofy w przedwiecznym świecie niematerialnym. W kontekście niniejszych rozważań nie będę się zajmowała się tymi różnorodnymi doktrynami, dalekimi od poglądu autora Hymnu Kapłańskiego, redaktorów Biblii oraz większości wyznawców „monoteistycznych” religii śródziemnomorskich.

Tym natomiast, co mnie tu głównie interesuje, jest zagadnienie zasadności kreacjonizmu będącego składnikiem wiary religijnej wyznawców tych religii.

Ze względu na swą treść kreacjonizm jest poglądem, którego nie można prawomocnie poprzeć argumentami o charakterze pozaempirycznym. Znamion celowości w budowie i dziejach wszechświata można poszukiwać jedynie w drodze empirycznego badania. Zauważyć tu przy tym trzeba, że zawartość treściowa kreacjonizmu wykracza daleko poza zawartość treściową naukowej hipotezy mówiącej o powstaniu wszechświata – czy też, może, „naszego, poszczególnego”, wszechświata – w drodze tzw. Wielkiego Wybuchu. W konsekwencji tego, jakiegokolwiekby były świadectwa empiryczne na rzecz tej ostatniej hipotezy<sup>44</sup>, nie mogą one być prawomocnie traktowane jako świadectwa bezpośrednio przemawiające na rzecz doktryny kreacjonistycznej. Kreacjonizm nie ogranicza się przecież do twierdzenia o jakoś pojmowanym czasowym początku istnienia bytu fizycznego, gdyż postuluje nadto, iż powstał on w jakimś celu przyświecającym jego stwórcy.

W naszym poznaniu potocznym i naukowym wnioskowania dotyczące celowości zaistnienia czegoś dokonywane są na podłożu jakichś częściowo *explicite* stwierdzanych, częściowo zaś milcząco czynionych założeń empirycznych. W oparciu o te założenia wnioskowanie niekiedy posuwa się od rozpoznania w jakimś obiekcie fizycznym lub zdarzeniu celowo wykonanego wytworu – wytworu wykonanego w zrozumiałym dla nas celu albo w którymś ze zrozumiałych dla nas możliwych celów – do uznania istnienia (obecnie albo w przeszłości) odnośnego celowo (choć nie zawsze świadomie) działającego wytwórcy czy sprawcy. Niekiedy zaś na podstawie rozpoznania w jakimś danym przedmiocie lub zdarzeniu skutku sprawstwa takiego sprawcy, o którym już skądinąd wiemy, że z reguły działa

---

<sup>44</sup> Zajmę się tą hipotezą w Aneksie 2 do niniejszego szkicu.

celowo i racjonalnie, przypisujemy jakiemuś przedmiotowi fizycznemu lub zdarzeniu charakter celowy, mimo że nie potrafimy wskazać, w jakim celu przedmiot ten został wykonany lub zdarzenie urzeczywistnione.

Tak np. natrafiając na osobliwy przedmiot kamienny, niejednokrotnie możemy zasadnie z jego kształtu wywnioskować, że był to wykonany z bryłki kamienia tłuk pięściowy. Stwierdzamy przeto, że nosi on na sobie ślady zamierzonej obróbki, i to takiej, do której zdolny był na Ziemi jedynie jakiś osobnik ludzki. Z rozpoznanego celu, a przeto i rozpoznanej celowości wytworu wnioskujemy o istnieniu obdarzonego dostateczną świadomością i dostatecznym kunsztem wytwórcy (w tym wypadku człowieka), mimo że przedtem mogliśmy np. nie przypuszczać, że ktoś taki jak ten wytwórca istniał w tak zamierzchłej epoce w kraju, z którego pochodzi znalezisko. Podobnie, znalezienie płytkiego stosunkowo regularnie kolistego wgłębienia zawierającego skamieniałe jaja dinozaurów albo ich rozbite skorupy uznaje się za świadectwo, że dinozaury, podobnie jak pewne współczesne ptaki, budowały dla swego potomstwa gniazda naziemne. Istnienie resztek gniazda dinozaurów jest świadectwem istnienia w przeszłości takich dinozaurów, które budowały gniazda, chociaż byśmy poza tym nie mieli w danym czasie żadnych innych empirycznych dowodów ich istnienia.

W innych jednak wypadkach, jak stwierdziłam powyżej, uznajemy celowość wytworu, chociaż nie umiemy wskazać, na czym polegał cel przyświecający wytwórcy. W jakimś znalezionym metalowym odlewie bez wahania rozpoznajemy celowo wykonany wytwór przemysłowy, nawet jeśli nie potrafimy powiedzieć, do czego jest albo był przeznaczony (może jako część jakiejś nieodkrytej przez nas całości). Wiemy bowiem na podstawie doświadczenia, że odlewy metalowe wykonywane są na Ziemi jedynie przez ludzi, i to w określonym celu. Znalezienie tajemniczego odlewu bynajmniej nie jest dla nas świadectwem na rzecz „hipotezy”, że istnieją ludzie i że wykonują oni wytwory przemysłowe mające służyć jakimś celom. O tym bowiem jesteśmy na podstawie posiadanego doświadczenia dostatecznie mocno przekonani zanim poczynamy zastanawiać się nad przeznaczeniem owego odlewu.

Z przykładów takich jak ostatni nie daje się jednak wyciągnąć, na mocy analogii, argumentów na rzecz kreacjonizmu. *W tym wypadku o istnieniu celowo działającego sprawcy świadczyć by mogły jedynie wysoce przekonujące świadectwa celowości uprzedmiotowionej w wytworze, tzn. w strukturze i ewolucji bytu fizycznego jako całości. Skoro zaś twórcę możemy rozpoznać i poznawać jedynie przez wytwór, o celowości świadczyć by musiał dający się rozpoznać ludzkiemu intelektowi cel lub przynajmniej rozumiały dla niego cel hipotetyczny. Takiego celu istnienia bytu fizycznego bynajmniej jednak rozpoznać – lub przynajmniej hipotetycznie, ale zasadnie postulować – nie potrafimy.* Na tle rozważań zawartych powyżej w rozdziale „Unde malum?” nie uzyskujemy



od obrońcy kreacjonizmu przekonującej odpowiedzi na pytanie, czego to mianowicie musiał potrzebować „przedwieczny absolut”, aby przez stworzenie bytu fizycznego uzyskać stan ukojenia?

Jeśliby jakiś uczestnik dysputy chciał twierdzić, że to ograniczoność umysłu ludzkiego czy też ograniczoność dotychczasowego ludzkiego doświadczenia, czy oba te czynniki razem wzięte, uniemożliwiają nam rozpoznanie celu stworzenia świata lub formułowanie niebezzasadnych hipotez na ten temat, to ponieważ oprócz obcowania z samym „wytworem” nie mamy żadnego empirycznego poświadczenia istnienia Boga jako celowo i skutecznie działającego wytwórcy, kreacjonizm tak broniony musi się okazać przedmiotem wiary, a nie argumentacji, która by mogła wpłynąć na poglądy osób zrazu do tej doktryny nieprzekonanych.

W istocie jednak sprawa ma się tak, że nauka dostarcza mocnych argumentów przeciwko mniemaniu, że dany nam w doświadczeniu wszechświat jest wytworem celowo – a wobec swej wszechwiedzy i wszechmocy również doskonale skutecznie – działającej istoty.

Znamiona celowości, niekiedy sprawiającej wrażenie wyrafinowania, w strukturze, funkcjach, a niekiedy również w organizacji psychicznej istot zamieszkujących ten świat znajdujemy w obfitości w naszej ziemskiej biosferze. Uderzające są zwłaszcza przykłady subtelnego dostosowania jednego organizmu do potrzeb jakiegoś innego organizmu lub zbiorowości, czego mnóstwo stwierdzamy w relacjach pomiędzy rodzicami a ich potomstwem, w rodzinach-społecznościach owadzi, w relacjach pomiędzy osobnikami pewnych gatunków żyjących stadnie. Również w relacjach pomiędzy żyjącymi w symbiozie organizmami należącymi do różnych gatunków. Oczywiście, wiele zadziwiająco subtelnego przystosowań organizmów do walki o byt stwierdza się (po obu stronach) w relacjach pomiędzy drapieżnikiem lub pasożytem a jego potencjalną ofiarą. W tym jednak wypadku trudno mówić o jakiejś celowości nadrzędnej, skoro udoskonalenie jest środkiem do walki z innym udoskonaleniem. Być może, ten nieustający wyścig niekiedy prowadzi do czegoś, co by można było *prima facie* uznać za łączny „cel”, jakim by było np. pojawianie się gatunków zwierząt inteligentniejszych od swoich przodków. Sytuacja taka przypominałaby tę opisaną w wierszu Tuwima<sup>45</sup>, gdzie „profesor Frasske skonstruował antygazową maskę. Profesor Glass wynalazł antymaskowy gaz... Na to Frasske – nową maskę. Na to Glass – nowy gaz... I znów obaj... ścigają się łebek przy łebku”. Jest rzeczą możliwą, że wynalazczość tych panów prowadzi łącznie do postępu w zakresie ludzkiej technologii, niekoniecznie tylko zbrojeniowej. Jednakże przypuszczam, że osobom wierzącym trudno uznać, że Frasske i Glass są nieodzownymi bezwiednymi narzędziami Boga służącymi do osiągnięcia tego celu. Podobnie myśleć można o biologicznych „udoskonaleniach” drapieżników i pasożytów

---

<sup>45</sup> „Stop”, w: *Jarmark rymów*, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 107.

z jednej strony, a ich ofiar – z drugiej, jako o przypuszczalnym sposobie „udoskonalenia” ogółu gatunków zwierzęcych. Byłby to dziwny sposób osiągania tego celu.

Zastrzec się zresztą muszę przeciwko wadliwemu rozumieniu tego, co napisałam powyżej. W ewolucji ogółu zwierząt nie widać jakiegoś trendu do „doskonalenia się”, np. w zakresie zdolności poznawczych – w czym by ktoś mógł upatrywać „cel”, czy jeden z „celów” ewolucji. „Utrzymywanie” przez organizm stosunkowo wyrafinowanych narządów zmysłowych i narządu przerobu uzyskiwanych za pomocą zmysłów informacji wiąże się z koniecznością ponoszenia znacznych kosztów energetycznych, z koniecznością specjalnej alokacji, w narządach organizmu, trudnych do uzyskania w środowisku materiałów oraz często z nieodpornością organizmu na bodźce szkodliwe. Pewnym organizmom w pewnych środowiskach wielce się to „opłaca” w sensie zwiększenia szans sukcesu reprodukcyjnego. Innym „opłaca” się sprymitywizowanie, w takiej czy innej mierze, ich aparatu poznawczego. Ewolucji biologicznej, jako procesu globalnego dokonującego się przez odsiew osobników najgorzej przystosowanych do sukcesu reprodukcyjnego w danym stabilnym lub zmieniającym się środowisku, w danym rodzaju rywalizacji z innymi osobnikami, nie charakteryzuje żaden określony trend, a więc, *a fortiori*, żaden dający się jej zasadnie przypisać „cel”.

Przede wszystkim jednakże pozostaje bez odpowiedzi ogólne, wskazane wyżej pytanie, po co jest stwórcy potrzebne występowanie w przyrodzie życia, i to życia takiego właśnie, którego nieodłącznymi składnikami są walka, wzajemne pożeranie się, cierpienie i strach? Jeśli zaś owo życie zaspokaja jakieś potrzeby absolu, to czemu, jak nas o tym upewnia nauka, wszelka biosfera, a w szczególności biosfera ziemska, skazana jest na zagładę?<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> W numerze październikowym z 2001 roku pisma „Scientific American” znajduje się artykuł G. Gonzaleza, D. Brownle’ego i P. D. Warda, *Refuges for Life in a Hostile Universe* [Azyły dla życia w nieprzyjnym mu wszechświecie], w którym autorzy wyjaśniają, jak niezmiernie rzadko, w świetle tego, co ustala współczesna nauka, spełnione są w naszym wszechświecie nieodzowne warunki kosmiczne do powstania życia, przynajmniej w jego formach bardziej złożonych – poza organizmami mikroskopowymi. Opisują oni jak ogromnie rzadkie jest spełnienie tych warunków w naszej własnej galaktyce, skądinąd „niezwykle [w skali kosmicznej] sprzyjającej powstaniu życia” – s. 59. Wyjaśniają też, jak bardzo zagrożone zagładą, na skutek procesów kosmicznych, jest życie tam, gdzie zdołało powstać. „Oblicza się, że galaktyka Andromedy zbliży się do Drogi Mlecznej za około 3 miliardy lat. Spowoduje to przemieszczenie większości gwiazd w dysku naszej Galaktyki z ich regularnych orbit i może dostarczyć świeżego paliwa znajdującej się w jej centrum czarnej dziury oraz spowodować jej rozplamienie się, co by prawdopodobnie miało zgubne konsekwencje dla życia na Ziemi” (tamże). Biosfera ziemska skazana więc jest według tych danych na zagładę o wiele wcześniej, niż by jej kres przynieść musiała, według poglądów współczesnej nauki, sama ogólna ewolucja wszechświata.

Pytanie powyższe jest tylko uprzykładowaniem ogólniejszego problemu. Według mitu o stworzeniu świata przekazanego przez Hymn Kapłański istota wszechwiedząca i wszechmocna stwarza świat w pełni odpowiadający jej zamierzeniom. Wytwór tak zadowolający stwórcę powinien być, jak by sądzić było można, światem stacjonarnym (tzn. co do swoich podstawowych właściwości i struktury niezmiennym, nieewoluującym), i taki właśnie jest świat, o którym mówi przekaziciel mitu. Tymczasem nauka każe nam uznać, że wszechświat nasz przechodzi fazy ewolucyjne zasadniczo różniące się od siebie pod względem fizycznym. Uderzający zwłaszcza jest fakt, że ewolucja naszego wszechświata zmierza do destrukcji, na jeden z kilku sposobów rozważanych przez naukę. Mało tego – powstawanie i zagłada na skalę kosmiczną zachodzą nieustannie w obrębie tego świata. Zadziwia wspomniana we „Wstępie” koncepcja Boga zabawiającego się w Penelopę, kolejno tkającą i prującą fragmenty swego dywanu. Stwórca nie wiadomo dlaczego ustanowił by miał takie prawidłowości przyrody, na których mocy nieodzownym warunkiem powstania życia, takiego jakie znamy, była zagłada całych generacji gwiazd. Trudno zrozumieć, po co było Bogu stworzyć na Ziemi erę dinozaurów, a potem doprowadzić dinozaury do zagłady; w ogóle doprowadzić w toku dziejów Ziemi do zagłady ogromną mnogość gatunków biologiczny. W szczególności po co było Bogu stworzyć całą mnogość gatunków hominidów, a potem zgładzić niemal wszystkie spośród nich, pozwalając jednemu tylko odłamowi przekształcić się w „człowieka rozumnego” i, z czasem, czciciela Stwórcy? Po co było pozwolić rozkwitnąć pewnym cywilizacjom, a potem je zgładzić siłami natury? Takie pytania można, naturalnie, mnożyć.

Na temat rzekomej celowości struktury świata pisze jeden ze znanych kosmologów: „Uczeni często [wyrażali myśl], że wszechświat był stwarzany wielokrotnie aż do uzyskania ostatecznego sukcesu. Nie było rzeczą jasną, kto to robił i dlaczego było niezbędne stworzenie wszechświata nadającego się na siedlisko naszego istnienia. Nadto, byłoby o wiele prościej stworzyć odpowiednie warunki dla naszego istnienia w małym otoczeniu jakiegoś układu słonecznego, niż stworzyć w tym celu cały wszechświat”<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> A. Linde, *Inflation, Quantum Cosmology and the Anthropic Principle* [Inflacja, kosmologia kwantowa i zasada antropiczna], w zbiorze: J. D. Barrow, P. C. Davies, C. L. Harper (red.), *Science and the Ultimate Reality* [Nauka a rzeczywistość ostateczna], Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 427.

Uwaga Lindego zasługuje na następujący komentarz: celem wszechmocnego stwórcy mogło być zaistnienie życia wyłącznie w naszym Układzie Słonecznym. Według kosmologii współczesnej warunkiem powstania życia był jednak rozsiew odpowiednich pierwiastków w wyniku powstania i rozpadu gwiazd. Wszelako nawet jeśli potrzeba było dla produkcji węgla *etc.* zbiorowiska rozpadających się gwiazd, to nie zbiorowisk galaktyk. Co prawda, osoba wierząca może też przypuścić, że we wszechświecie jest wielka mnogość siedlisk życia.

\* \* \*

Czytelnik zainteresowany problematyką biologiczną może przed przystąpieniem do lektury „Uwag końcowych” do niniejszego szkicu przeczytać „Aneks 1” do niego; czytelnik interesujący się problematyką kosmologiczną może przed przystąpieniem do tych „Uwag” przeczytać „Aneks 2”. Zalecam taki porządek lektury. Jednakże teksty te, podobnie jak „Aneks 3”, mogą być czytane jako osobne całości albo pominięte przy lekturze przez mniej interesujących się odnośnymi problemami czytelników.

## Uwagi końcowe

### Kwestia zasadności kreacjonizmu

11. We „Wstępie” zacytowałam z aprobatą znane zdanie z zakończenia książki Stevena Weinberga<sup>48</sup>. Kolejne, nie mniej godne uwagi, zdanie z tego zakończenia brzmi: „Jeśli wszakże nie przynoszą nam pociechy plody naszego wysiłku badawczego, to przynajmniej przynosi nam jakiś rodzaj pociechy sam ten wysiłek”.

Pociechą tą widocznie jest według autora radość z triumfu ludzkiej potencji poznawczej. Jeśli nawet musimy uznać wiarygodność tezy, że ten świat nie ma celu (a więc, *a fortiori*, nie czuwa nad ludzkością jakaś wszechwładna opatrność), to przynajmniej możemy radować się tym, że wszechświat jest dla nas coraz bardziej „zrozumiały”: że nasze coraz lepiej uwiarygodnione teorie coraz głębiej przenikają w jego prawidłowości; że w związku z tym coraz więcej wiemy o deterministycznych i probabilistycznych zależnościach pomiędzy zjawiskami a warunkami, w których one zachodzą, oraz o korelacjach pomiędzy właściwościami obiektów i zjawisk; że coraz wiarygodniejsze i dokładniejsze są nasze pomiary i coraz bardziej podstawowych właściwości badanych obiektów one

---

Ktoś może zgłosić uwagę, iż nie wiemy, ile jest we wszechświecie kolebek życia oraz inteligentnych istot żywych, jak również czy do istnienia tych izolowanych siedlisk życia niepotrzebne było istnienie „całego” na ogół nieprzyjaznego życia wszechświata. Zapytać jednak z kolei można, po co, według naszej wiedzy, w celu uczynienia z Ziemi jedynej, o ile wiemy, w naszym Układzie Słonecznym, kolebki życia oraz inteligentnych istot żywych, „zaopatrzyć” trzeba było ten układ w około setki księżyców krążących wokół Jowisza, Saturna, Urana i Neptuna (por. artykuł Davida Jewitta, Scotta Shepparda i Jana Klejny, *The Strangest Satellites in the Solar System* [Najdziwniejsze satelity w Układzie Słonecznym], „Scientific American”, 2006, August), skoro księżyce te nie wywierają wpływu na życie na Ziemi.

<sup>48</sup> Por. S. Weinberg, *The First Three Minutes*, wyd. cyt., s. 15.

dotyczą; że coraz większa jest przeto nasza moc dokonywania prognoz i retrodykcji (ujawniania dawniejszych stanów rzeczy) oraz tego, co w nauce nazywa się zasadnym wyjaśnianiem; że, m.in., hipotezy o najwcześniejszych i najpóźniejszych stadiach ewolucji wszechświata (czy też przynajmniej naszego wszechświata, jeśli byt fizyczny generuje ich wiele<sup>49</sup>) budować możemy na podłożu coraz bogatszych i coraz lepiej uwiarygodnionych danych empirycznych. *Triumf, jakim według Weinberga możemy i powinniśmy się radować, uprawiając naukę lub chociażby obcując z nią za pośrednictwem dobrych prac popularyzatorskich, nie zależy od tego, czy uzyskiwany przez naukę obraz jej całościowego przedmiotu wzbudza w nas optymizm: od tego, czy nauka przedstawia go jako rzeczywistość, w której dochodzi czy dojść ma z czasem do pełnego i trwałego ziszczenia się jakichś drogich nam wartości moralnych albo estetycznych.*

Uderzająca jest zdolność pewnych jednostek do intensywnego przeżywania radości wypływającej z takich osiągnięć ludzkiego intelektu, o których mówi Weinberg, i z oczekiwania ich pomnożenia w przyszłości. W psychice ludzkiej (co nie znaczy „w psychice każdej poszczególnej ludzkiej jednostki”) istnieje zdolność do euforycznego niejako przeżywania triumfów czysto poznawczych. (Zdolność ta ma źródło w genezie gatunku ludzkiego, w zdolnościach bardziej bezpośrednio związanych z ludzkimi potrzebami przeżycia i wychowania potomstwa, ale w żadnym gatunku zwierzęcym na Ziemi nie występuje w postaci tak zautonomizowanej i w takim nasileniu, jak u Człowieka.)

W poczuciu Einsteina nieograniczona (jak mniemał) zdolność Człowieka do poznawania obiektywnej rzeczywistości czyniła tę rzeczywistość przedmiotem swoistego uwielbienia, podobnego do tego, jakie ludzie wierzący odczuwają w stosunku do życzliwego swojemu stworzeniu Boga. Słynna jest Einsteina sentencja wyryta w kamiennej obudowie kominka w pokoju profesorskim w Instytucie Badań Zaawansowanych w Princeton w Stanach Zjednoczonych: „Bóg, nasz Pan, jest subtelny, ale nie złośliwy [*Raffiniert ist unser Hergott, aber bösshaft ist Er nicht*]”. Einstein nie wierzył w osobowego Boga. Stwierdzał bliskość swojego światopoglądu do filozofii Spinozy, w której „Bóg” utożsamiony był z naturą. „Subtelność Boga” miała polegać na „subtelności” cechującej prawidłowości przyrody, których uchwycenie wymaga wyrafinowanych metod empirycznych i matematycznych oraz ogromnego wysiłku poznawczego. Natomiast „niezłośliwość Boga” polegać miała na tym, że struktura przyrody jest jednak poznawczo w pełni, aczkolwiek jedynie w drodze stopniowo osiągniętych sukcesów, uchwytana dla podmiotu ludzkiego; że w tym sensie prawdą jest *adaequatio rei et intellectus* – wzajemne „pasowanie” do siebie rzeczywistości i umysłu ludzkiego. Ten bezgraniczny

---

<sup>49</sup> Patrz Aneks 2 do niniejszego szkicu.

optymizm Einsteina w odniesieniu do wielopokoleniowej ludzkiej wspólnoty poznawczej, choć nie w odniesieniu do jednostek ludzkich albo do poszczególnych generacji uczonych, można dziś, jak sądzę, niebezzasadnie kwestionować. „Mimo zacytowanego przeze mnie aforyzmu Einsteina o zrozumiałości świata... – pisze w swojej doskonałej popularnej książce o problematyce współczesnej kosmologii Martin Rees – byłoby rzeczą dziwną, gdyby umysł ludzki był dostosowany do poznania [*were „matched”*] wszystkich aspektów zewnętrznego [względem świadomości ludzkiej] świata. Być może, ludzie nigdy nie będą w stanie pojąć pewnych aspektów złożoności przyrody”<sup>50</sup>.

Istnieje wszakże inny, mocno zakorzeniony w umysłach wielu ludzi, ideał *adequationis rei et intellectus* – „pasowania do siebie” rzeczywistości i umysłu ludzkiego. Ma się tu do czynienia z pragnieniem, a nawet oczekiwaniem tego, że postęp „rzeczywistej” wiedzy przynosić powinien umysłowi ludzkiemu satysfakcję nie tylko ze względu na realizowanie się w nim takich czysto poznawczych wartości jak pewność w pozaempirycznych dziedzinach poznania oraz wzrastająca wraz z rozwojem nauki wiarygodność uzyskiwanych sądów empirycznych; jak prawdziwość albo przynajmniej tzw. prawdziwość przybliżona uznawanych w nauce sądów. Satysfakcję powinna też w coraz większym stopniu przynosić treść akceptowanych w poznaniu, przynajmniej tentatywnie, ustaleń. Poznawanie powinno być środkiem kojenia jakiegoś przykrego dla intelektu ludzkiego zdumienia tym, jakim świat jest albo przynajmniej wydaje się być. Jego wyniki powinny odpowiadać jakimś „spontanicznym”, głęboko zakorzenionym, choć być może nie zawsze dającym się odnośnemu podmiotowi wyrazić w postaci werbalnej, presumpcjom co do charakteru rzeczywistości. Wyniki te powinny w nas wzbudzać coś opisywanego niekiedy jako „refleks aha!”: w najogólniejszych swych zarysach rzeczywistość przedstawiana przez poznanie powinna odpowiadać utajonemu w intelekcie ludzkim modelowi świata. Niektórzy myśliciele w tym właśnie sensie skłonni są mówić o „racjonalnym charakterze rzeczywistości”, którego nie ujawniałoby samo tylko wiarygodne poznawanie podstawowych składników, aspektów, rzeczywistości *jakie one są, czyli mających w tym sensie „przygodny, nieracjonalny” charakter*. W związku z takimi postawami będę mówiła o oczekiwaniu lub pragnieniu ujawnienia przez „prawdziwe” poznanie „*racjonalnego charakteru rzeczywistości*”.

Oczekiwania czy pragnienia pewnych ludzi w odniesieniu do „prawdziwego” poznania idą niekiedy jeszcze dalej czy też w innym kierunku. Poznanie powinno ujawniać jakiś „sens”, jakiś „cel” rzeczywistości, bez którego dany w doświadczeniu świat, niezależnie od tego, jak dogłębnie i wiarygodnie dawałby się poznawać, byłby

---

<sup>50</sup> M. Rees, *Our Cosmic Habitat* [Nasze kosmiczne siedlisko], Princeton University Press, Princeton 2001, s. 156.

raniącym umysł ludzki „absurdem”. Owa „aksjologiczna sensowność” świata wydaje się też tym osobom nieodzownym warunkiem jakiejś „sensowności” życia poszczególnej jednostki ludzkiej i społeczeństwa ludzkiego; a w szczególności jakiejś „sensowności”, „racjonalności”, stosowania się ludzi do takich czy innych norm moralnych. W poczuciu takich osób nieodparte dla umysłu ludzkiego, a trudne – albo niemożliwe – do uprawomocnienia inaczej niż na gruncie hipotezy kreacjonistycznej, jest pytanie: po co jest świat i po co ja jestem, czyżbym był bezcelowo zaistniałym bąblem materii w bezcelowo istniejącym kosmicznym oceanie, który przeto istniałby jako byt „przygodny” – i w tym sensie „absurdalny” – zupełnie niezależnie od tego, czy byłby on np. odwieczny i na przyszłość wieczny, czy też zamykałby się w skończonym przedziale czasu, jak również niezależnie od tego, jaką rolę odgrywałyby, odpowiednio, konieczność i przypadek w przebiegu procesów w jego obrębie?

W związku z takimi postawami ludzi będę poniżej mówiła o oczekiwaniu czy pragnieniu ujawniania przez „prawdziwe” poznanie *aksjologicznej sensowności rzeczywistości*.

Jest rzeczą niewątpliwą, że nauka nie spełnia ani postulatów ujawniania tak jak powyżej pojmowanej „racjonalności” rzeczywistości, ani postulatów ujawniania jej „aksjologicznej sensowności”. To właśnie sprawia, że *zyczeniowe myślenie* pewnych osób każe im uznać, iż „nauka nie wyjaśnia wszystkiego”, co domaga się wyjaśnienia i co może być wyjaśnione – i że przeto poznanie naukowe nie może zastąpić „poznania religijnego”.

Myślenie życzeniowe nie ma jednak wartości poznawczej. Tak samo, jak świat nie spełnia naszych marzeń o wiecznej młodości albo o niewyczerpalności bogactw ziemskiej przyrody niezależnie od tego, jak beztrudno byśmy je rabowali, albo o społeczeństwie bez konfliktów pomiędzy jednostkami, nie musi on też umożliwiać spełnienia naszych pragnień dotyczących treści przekonań uzyskiwanych w wyniku rzetelnego poznania.

Z punktu widzenia światopoglądu naukowego zwrot „wyjaśnienie wszystkiego” jest wewnątrznie sprzeczny.

W nauce każda mająca coś wyjaśnić hipoteza opiera się na pewnych ustaleniach, które w tym wyjaśnieniu traktuje się jako „dane” nie podlegające wyjaśnieniu i w tym sensie „przygodne”. Na danym szczeblu rozwoju nauki mogą to być ustalenia ostateczne, w ogóle niedające się wyjaśnić. Bywa tak, że ich wyjaśnienie zostaje uzyskane na wyższym szczeblu rozwoju nauki. Może jednak, być tak, że ich wyjaśnienie przekracza potencje poznawcze nauki ludzkiej. W istocie, charakterystyczną cechą współczesnej nauki jest to, że coraz bardziej wielostronnie ujawnia ona ograniczoność ludzkiej zdolności poznawczej. Nasze obserwacje nie mogą ogarnąć wszechświata, niezależnie od tego, czy jest on czasoprzestrzennie ograniczony, czy nie. Nasze eksperymenty nie mogą „bezpośrednio” sięgnąć do wszystkich warstw bytu fizycznego, ponieważ fizyczną niemożliwością jest dla nas np.

uzyskiwanie niezbędnej po temu energii<sup>51</sup>. Nadto w nauce niekiedy dopiero ujawniona możliwość uzyskania wyjaśnienia uprawomocnia poznawczo pytanie o wyjaśnienie. Nie można bowiem wyłączyć, że pewne dane, do których odwołuje się nauka, są z przyczyn ontologicznych niewyjaśnialne, „ontologicznie pierwotne”, i przeto też nie wymagają wyjaśnienia, ale jedynie potwierdzenia. W naukowym ujęciu rzeczywistości należy liczyć się z koniecznością uznania koniektury, że przynajmniej wszechświat pod pewnymi najistotniejszymi względami po prostu jest taki, jaki jest, i że na tym opierać musimy dostępne nam wyjaśnienia naukowe.

*Wyjaśnieniem egzystencjalnym* nazwę tu akceptowalną, przynajmniej hipotetycznie, odpowiedź na taką czy inną wersję pytania, *dla czego to lub owo istnieje*. W nauce doświadczalnej wyjaśnienie egzystencjalne odpowiada (hipotetycznie) bądź na pytanie, w świetle jakich to odpowiednich, wiarygodnie ustalonych, praw nauki pewne wiarygodnie stwierdzone „warunki początkowe” uczyniły zaistnienie tego, czego pytanie dotyczy, czymś koniecznym; bądź na pytanie, w świetle jakich to tak ustalonych praw nauki zaistnienie tego, czego pytanie dotyczy, było w pewnych stwierdzonych warunkach czymś bardziej prawdopodobnym niż jego niezastnienie; bądź na pytanie, w świetle jakich to, tak ustalonych, praw nauki prawdopodobieństwo zaistnienia tego, czego pytanie dotyczy, było w pewnych stwierdzonych warunkach większe od zera.

W każdym ze swoich uszczegółowień wyjaśnienie egzystencjalne ma to wspólne ze wszystkimi innymi rodzajami wyjaśnienia, że opiera się na określonym eksplanansie – tzn. w wypadku wyjaśnienia egzystencjalnego na uznaniu, bez wyjaśnienia przynajmniej w obrębie danej procedury wyjaśniającej, że coś istnieje i jest właśnie takie, jakie jest (oraz że rzeczywistość podlega takim a takim – nie wyjaśnianym w obrębie danej procedury wyjaśniającej – prawidłowościom).

---

<sup>51</sup> W związku z tym pewni myśliciele współcześni – jak filozof Butterfield i fizyk Isham – wprowadzają obce tradycyjnej filozofii nauki rozróżnienie pomiędzy *rzeczywistością fizyczną* a *rzeczywistością daną w doświadczeniu*: „Kwantowa teoria grawitacji dotyczy tego, co zachodzi w niezmiernie małych obszarach odpowiadających tzw. długości Plancka... Nasuwa się myśl, że te aspekty rzeczywistości nie zasługują na takie miana jak «zjawisko» lub «coś danego w doświadczeniu»... Musimy liczyć się z tym, że niedostępność odnośnych skal długości, energii, etc. dla eksperymentu ma charakter «zasadniczy [tj. nieprzezwycięzalny]»... Że mamy tu do czynienia z czymś pozadoświadczalnym, chociaż nadal stosowne by być mogło posługiwanie się w odniesieniu do tego czegoś terminem „rzeczywisty”. J. Butterfield, C. Isham, *Spacetime and the Philosophical Challenge of Quantum Gravity* [Czasoprzestrzeń a filozoficzne wyzwanie kwantowej teorii grawitacji], w: C. Callender, N. Huggett (red.), *Physics and Philosophy at the Planck Scale* [Fizyka i filozofia na poziomie skali Plancka], Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 44.



Z powyższego wynika *nieprawomocność pytania, dlaczego istnieje coś raczej niż nic*. Jest to pytanie nieprawomocne, skoro z natury rzeczy nie może być na nie odpowiedzi. Że coś istnieje, jest to ostateczny, „nagi”<sup>52</sup> fakt. Wszak ci, którzy odrzucają możliwość uznania, że istnienie bytu fizycznego jest ostatecznym, „nagim” faktem, czyniąc to z powodu skrajnej dla ich umysłów nieintuicyjności tej naturalistycznej tezy, i którzy ucieczki przed jej uznaniem szukają w hipotezie istnienia jakiegoś bytu pozafizycznego determinującego lub umożliwiającego istnienie bytu fizycznego (mowa tu przede wszystkim o hipotezie istnienia wszechmocnego i celowo działającego stwórcy świata), ze swej strony godzą się na rezygnację z pytania, dlaczego istnieje, i ma takie a nie inne fundamentalne właściwości, ów byt pozafizyczny. Pytanie to może im się wydawać „absurdalne”, ale nie wiadomo, na jakiej podstawie, chyba tylko na tej, że nie narzuca się im ono intuicyjnie.

Zatrzymajmy się jeszcze przez chwilę nad tym, że wszelkie wyjaśnienie musi być oparte na zasadnie, wiarygodnie przyjętym eksplanansie. Przedmiotem dysput w filozofii są warunki, jaki spełniać musi hipoteza empiryczna, żeby można ją było traktować jako uznaną (w danym stadium naszego poznania) zasadnie. Pojęcie przysługującej danej hipotezie mocy prognostycznej gra tu szczególnie istotną rolę, nawet jeśli uznaje się, że inne względy przyczyniają się do uwiarygodnienia hipotezy. Pojęcie prognostycznej mocy hipotezy stało się przedmiotem pewnych dysput metodologicznych. W każdym razie wszakże nie można danej hipotezie przypisywać mocy prognostycznej w odniesieniu do tego, czego wyjaśnianiu ma ona służyć, ponieważ pytanie o wyjaśnienie dotyczyć musi czegoś, czego realność jest już wiarygodnie ustalona przed postawieniem tego pytania. Jakkolwiek precyzuje się w metodologii nauki postulat mocy prognostycznej hipotezy, postulatu takiego nie spełnia hipoteza kreacjonistyczna w stosunku do pytania o wyjaśnienie istnienia czegokolwiek w obrębie bytu fizycznego czy też w stosunku do pytania o wyjaśnienie istnienia bytu fizycznego jako takiego. Hipoteza kreacjonistyczna nie ma, według przyświadczenia swoich zwolenników, żadnej mocy prognostycznej w dziedzinie empirycznej: „wyroki boże, racje bożego działania, są niezbadane”<sup>53</sup>. Żadne możliwe wyniki doświadczenia nie mogą podważyć hipotezy kreacjonistycznej jako niezgodne z generowanymi przez nią prognozami. Bóg może np. ukarać grzesznika za jego żywota. Z drugiej strony jednak Bóg może rozliczenie się z grzesznikiem odłożyć do czasu jego żywota pośmiertnego. To samo dotyczy nagrody sprawiedliwych. Bóg może z racji niedocieczonych dotknąć torturującą

---

<sup>52</sup> Nie znając lepszego odpowiednika, posługuję się tu tym terminem, któremu np. po angielsku odpowiada słowo „brute”.

<sup>53</sup> Rozważaniu tej sprawy poświęcone są dwa arcydzieła literatury starotestamentowej: Księga Hioba i Księga Koheleta.

chorobą lub inną klęską jednego ze „sprawiedliwych”, innego zaś nie. Może zesłać na jakiś kraj ze swej niedocieczonej racji klęskę żywiołową albo tego nie uczynić, może wysłuchać modłów wiernych albo nie, i nawet nie wiadomo, kiedy wysłuchał modłów, kiedy zaś nie, ponieważ może okazać łaskę niezależnie od modłów. Bóg może każdej chwili porazić glob ziemski meteorytem niszczącym prawie wszystko, co żywe, albo tego zaniechać. Mógł zadekretować takie, ale też mógł i inne, prawidłowości przyrody; mógł stworzyć z racji niepojętych takie, jakie istnieją, galaktyki, gwiazdy, planety, ale też mógł stworzyć zupełnie inne. Itd. Cokolwiek się stwierdza w empirycznie danym świecie, trzeba w świetle hipotezy kreacyjnej przyjąć za urzeczywistnienie bożej woli albo za dopust boży, ale też taki sam charakter miałyby wszystko, co by się w nim miało tego, co jest, odkryło.

Jak wspomniałam, zaganienie, jakie inne względy, oprócz – czy może nawet zamiast? – mocy prognostycznej, winny wpływać na akceptację jakiejś danej hipotezy, jest jedynym ze spornych problemów współczesnej naukowej epistemologii. W każdym jednak razie wiarygodność hipotezy stanowiącej w jakimś danym przypadku akceptowalny eksplanans nie może zasadać się jedynie na tym, że jeśli byłaby ona prawdziwa, to wyjaśniałaby to, co ma być w danej procedurze wyjaśnione. Na tle powyższego widać, że taki kreacjonista, który nie umie sprecyzować i uwiarygodnić empirycznie hipotezy o tym, „na co Bogu świat”, wikła się w rozumowaniu. Kreacjonizm jako taki, bez wskazania celu stworzenia, musi być jego zdaniem uznany jako wyjaśnienie istnienia bytu fizycznego; zarazem postulowana przez niego, chociaż żadną miarą niedowodliwa, niemożliwość „czysto przygodnego” istnienia bytu fizycznego jest jedynym proponowanym przez niego świadectwem na rzecz prawdziwości kreacjonizmu.

Teza kreacjonistyczna, implikująca tezę o istnieniu Stwórcy, wcale nie jest „bez-sensowna” albo „absurdalna”<sup>54</sup>, jak to głoszą pewni ateści. Jest natomiast hipotezą w świetle powyższych rozważań niewiarygodną i już choćby dlatego nienadającą się do akceptacji w obrębie światopoglądu naukowego. Nie implikuje to, oczywiście, samo przez się prawdziwości, czy też przynajmniej wiarygodności jej negacji, i w tym właśnie widzą usprawiedliwienie swojego stanowiska agnostycy. Powyżej jednak skutecznie, jak mniemam, przedstawiłam argumenty na rzecz sentencji wyrażonej w przedostatnim zdaniu z książki Weinberga – o uwiarygodnianej przez naukę bezcelowości bytu fizycznego<sup>55</sup>. A więc argumenty na rzecz poglądu, że poznanie empiryczne coraz mocniej uniewiarygodnia hipotezę o istnieniu Stwórcy.

Zatrzymajmy się jednak jeszcze przez chwilę nad tym, iż w poczuciu wielu osób pozostaje wciąż do wzięcia pod uwagę nieintuicyjność przypuszczenia, że byt

---

<sup>54</sup> W ścisłym sensie tego słowa teza *absurdalna* jest to teza wewnętrznie sprzeczna.

<sup>55</sup> Przedstawiam pełniej tę argumentację w Aneksie 1 oraz Aneksie 2 do niniejszego szkicu.

fizyczny może istnieć samoistnie, „bez celu i bez przyczyny”. Teza ateistycznego fizykalizmu nie daje się w ich poczuciu pogodzić z postulatem ujawniania przez naukę tego, co by stanowiło o „racjonalnym charakterze rzeczywistości”.

Otóż jak wskazałam powyżej, empiryczne poznanie naukowe bynajmniej nie wykazuje tendencji do spełniania takiego postulatu. Uznanie hipotezy polega na stwierdzeniu jej wiarygodności, a nie na stwierdzaniu jej intuicyjności czy to dla umysłu ludzkiego jako takiego, czy to dla uczestnika danej, np. naszej, kultury.

W istocie rzeczy w miarę postępu nauki coraz jaskrawsze stają się racje przemawiające na rzecz sentencji osoby zamieszkującej krainę mojej wyobraźni, a zwanej Aldą Windland-Mirabel: *świat jest tak zdumiewający, że nie do wiary jest istnienie ludzi dziwiących się czemukolwiek w jego obrębie*. Naśladując Weinberga, Alda mogłaby też powiedzieć: *Im bardziej świat jest zrozumiały, tym bardziej jest zarazem szokujący dla umysłu ludzkiego*.

Im bardziej wyrafinowane staje się nasze poznanie, zarówno w dziedzinie empirycznej, jak zresztą i w matematycznej, tym częściej konfrontuje nas ono z takimi prawdami dowiedzionymi oraz z takimi dobrze uwiarygodnionymi hipotezami i godnymi rozważenia koniekturami, które nas przynajmniej przez jakiś czas „szokują”, dopóki się do nich nie przyzwyczaimy.

Człowiek niewierzący, akceptując hipotezę, że istnienie bytu fizycznego jest ontologicznie ostatecznym – niepodlegającym wyjaśnieniu – faktem, nie musi zaprzeczać nieintuicyjności tej hipotezy dla wielu umysłów ludzkich.

## Parę słów o problematyce aksjologicznej<sup>56</sup>

12. Skoro odrzucona zostaje hipoteza kreacjonistyczna, to odrzucony też zostaje pogląd, iż „rzeczywiste poznanie” ujawniać powinno coś takiego, co by się mogło nazywać „aksjologicznym sensem” rzeczywistości. Moim zdaniem wyrażenie „aksjologiczny sens rzeczywistości” jest z punktu widzenia człowieka niewierzącego pozbawione sensu. Byt fizyczny nie urzeczywistnia swym istnieniem i przebiegiem zachodzących w nim procesów żadnych wartości ani „antywartości”. Świat nie jest, wbrew zapewnieniu autora Hymnu Kapłańskiego „dobry”, ale też nie jest z tego powodu „niedobry”<sup>57</sup>. Nie jest bynajmniej prawdą, iżby uniemożliwiał nadawanie przez jednostki ludzkie „aksjologicznego sensu” ich własnemu

<sup>56</sup> Zawartość poniższego fragmentu w zasadzie pokrywa się z odpowiednimi uwagami poczynionymi we „Wstępie”.

<sup>57</sup> Część tej prawdy uchwytował cytowany powyżej starożytny aforyzm: „Świat nie wie, że na nim jesteście”. Por. również Leśmianowski: „A ty [który doznałeś bolesnego rozczarowania] z tej próżni [„w całym niebie”] czemu drwisz, kiedy ta próżnia nie drwi z ciebie?”. B. Leśmian, „Dziewczyna”, w: *Poezje*, PIW, Warszawa 1965, s. 295.

życiu lub życiu jakichś ludzkich wspólnot. Jak piszę we „Wstępie”, człowiek – nie bez oddziaływania innych ludzi, nie bez udostępnianych mu przez jego kulturę, a zaakceptowanych przez niego, wzorców moralnych i innych wzorców wartości – jest w stanie uczynić własne życie „aksjologicznie sensownym” dzięki głębi swojego przywiązania do jakichś ludzi i zbiorowości, dzięki głębi swojego przywiązania do określonych norm moralnych (które po to, by dla niego być nieodparte, nie muszą być zadekretowane lub „poświadczone” przez jakąś ponadludzką istotę; dzięki zaangażowaniu w pracę, która jest dla niego sensowna czy to dlatego, że przynosi w jego poczuciu pożytek ludziom i zbiorowościom, z którymi się solidaryzuje, czy też dlatego, że aktualizuje jego własne potencje twórcze, czy też dlatego, że pozwala mu doznawać świata jako – dla niego – pięknego, ciekawego, wartego doznawania go. Nie ma bynajmniej żadnego, czy to logicznego, czy to nieuchronnego psychologicznego związku pomiędzy ateizmem a odczuwaniem życia jako „dręczącego absurdu”; pomiędzy ateizmem a pesymizmem czy też cynizmem moralnym albo kwietyzmem. Wielu ateistów z pewnością nie przejawia podobnych postaw.

### Powrót do Hymnu

13. Na zakończenie powrócę do treści Hymnu Kapłańskiego. Pewne elementy tej treści były już wielokrotnie oplakane w naszej kulturze. Idzie tu o geocentryzm, z którym w związku pozostawała śmierć na stosie Giordana Bruna i innych męczenników nauki, udręka Galileusza etc. Idzie o stacjonaryzm w ujęciu całej przyrody, z którym w związku pozostawała np. opozycja przeciwko teorii ewolucji biologicznej; idzie o opowieść o specjalnym akcie stworzenia gatunku ludzkiego, i to „na obraz i podobieństwo boże” – opowieść, która budziła zacieklą opozycję przeciwko naukowemu badaniu antropogenezy. (Tradycja ujmowania Człowieka jako czegoś radykalnie wyodrębnionego z przyrody odzywa się i dziś w opozycji wielu filozofów i przedstawicieli nauk humanistycznych przeciwko zgłębianiu biologicznego podłoża społecznych i psychologicznych aspektów życia Człowieka, a zwłaszcza przeciwko wykorzystywaniu studiów nad społecznym oraz psychicznym życiem zwierząt do lepszego rozumienia odnośnych właściwości naszego własnego gatunku.)

Chwila zastanowienia wystarczy, aby zrozumieć, że nie można „obwiniać” autora Hymnu Kapłańskiego za te skutki, niefortunne dla rozwoju naszego poznania. Powstrzymywać się tu należy od „oskarżeń” nie dlatego, abyśmy, zgodnie z nastawieniem szeregu współczesnych „niefundamentalistycznych” egzegetów chrześcijańskich, nadawać mieli tej opowieści jakiś sens alegoryczny, który by się dawał pogodzić z praktycznie niebudzącymi wątpliwości ustaleniami współczesnej nauki. Nic nie uprawnia do zaprzeczania temu, że intencją autora Hymnu Kapłań-

skiego oraz redaktorów kanonu biblijnego było to, żeby odbiorcy tej opowieści uznawali ją za prawdziwą przy literalnym jej rozumieniu. Według zaś czytelnika niewierzącego nie jest, oczywiście, prawdą, aby za autorem ludzkim – „natchnionym”, ale nie nieomylnym, tylko ograniczonym horyzontem swojej kultury – tał się zsyłający natchnienie nieomylny „Prawdziwy Autor”, który by w ten niebezpieczny sposób chciał nam ponad głowę owego autora przekazać jakieś ponadczasowo ważne treści<sup>58</sup>.

Tym, co spowodowało nieszczęsne w rozwoju naszej kultury skutki, nie mogła być treść omawianej biblijnej opowieści. Autor Hymnu z niewątpliwą wiarą w prawdziwość tego, co oznajmiał – chociaż, oczywiście, z punktu widzenia nauki z wiarą niemającą za sobą poznawczej legitymizacji – po prostu przekazał nam przecież jeden z licznych mitów genezyjskich stworzonych przez ludzi w rozmaitych kulturach. Przekazał mit, który pod względem estetycznym, a także pod pewnymi względami moralnymi bardziej satysfakcjonuje wielu odbiorców w obrębie naszej kultury (włączając w to wiele osób niewierzących) niż przynajmniej niektóre spośród innych genezyjskich mitów. Czynnikiem zaś, który pociągnął za sobą niefortunne skutki dla naszej kultury, było ugruntowanie się w religiach naszego kręgu kulturowego koncepcji zbioru ksiąg kanonicznych, „natchnionych” przez samego Stwórcę i dlatego niezawierających w swych treściach składników kwestionalnych lub podlegających odrzuceniu.

Dziś w obrębie naszej kultury nikt nie jest narażony na stos z powodu sprzeciwiania się geocentryzmowi lub głoszenia „gorszącej” doktryny o „pochodzeniu człowieka od małpy”. Jeden wszakże element ideologii ucieleśnionej w Hymnie Kapłańskim dotychczas nie został w naszej kulturze w pełni przezwyciężony – i zagraża jej, jak również ludzkości jako takiej, jak również całej ziemskiej ekosferze. Jest nim zalecenie dane ludziom, bez wszelkich ograniczeń i ostrzeżeń, aby się „mnożyli i czynili Ziemię sobie poddaną”. Autor Hymnu Kapłańskiego stoi na stanowisku, że Ziemia została stworzona dla Człowieka (tzn. gatunku ludzkiego) i zdaje się też mniemać, że jest ona niewyczerpalnym skarbcem dóbr, z których Człowiek może bez troski korzystać. Przeznaczeniem Człowieka jest „panowanie” nad przyrodą, ujarzmianie jej, „cywilizowanie” – co w znacznej mierze okazuje się „cywilizowaniem” na podobieństwo „cywilizowania” Aborygenów australijskich prowadzącego do ich wytępienia. Nasza kultura odznacza się zamięnną agresywnością wobec przyrody, zarówno ze względu na dotyczącą tej sprawy ideologię inspirowaną m.in. przez Hymn Kapłański<sup>59</sup>, jak, oczywiście, ze względu na dostar-

---

<sup>58</sup> Ujęcie takie poddają krytyce zwłaszcza we „Wstępie” oraz w szkicu „Mity początków ludzkości”.

<sup>59</sup> Jednym z dziedziców tego ideologicznego składnika Hymnu Kapłańskiego był, w szczególności, Marks, z jego wyrażonym we wczesnych pismach postulatem „uczłowieczenia” przy-

czane przez postęp techniczny środki eksploatacji i dewastacji przyrody. Początki destrukcyjnego wpływu Człowieka na ekosferę ziemską sięgają daleko w głąb prehistorii. Wiązą się one z sukcesami myśliwskimi *Homo sapiens* zaopatrzonego w broń wielce według późniejszych standardów prymitywną, a jednak czyniącą go drapieżnikiem zdolnym do wytepienia licznych gatunków zwierząt. Destrukcyjny ten wpływ został zintensyfikowany przez wieki uprawiania rolnictwa metodami dostępnymi Człowiekowi w minionych epokach. Wytracenie w wielu krajach megafauny, zgubna dla klimatu deforestacja wielu krajów, zamiana urodzajnej gleby w kras lub jej zasolenie – słowem, zamiana płodnych krajów w pustynię – to ślady działalności Człowieka poprzez tysiąclecia. Przyznać trzeba, że bez destrukcyjnej względem pierwotnej przyrody działalności Człowieka niemożliwy byłby rozwój cywilizacji i bazującej na niej naszej duchowej kultury. Nie potrafimy szczerze żałować tej równowagi ze środowiskiem naturalnym, w której przynajmniej do niedawna – przed destrukcyjnym wpływem Europejczyków – żyli np. Pigmeje z tropikalnej puszczy afrykańskiej. Niemniej, epoka współczesna w życiu naszego gatunku odznacza się występowaniem dwu doniosłych czynników. Po pierwsze, w krajach cywilizacyjnie zaawansowanych technika na usługach hedonizmu w nieporównanie większym niż dawniej stopniu zagraża stabilności ziemskiej ekosfery, a więc samemu przetrwaniu naszego gatunku albo przynajmniej jego przetrwaniu bez cywilizacyjnej i kulturowej degradacji. Po drugie jednak, po raz pierwszy w historii naszego gatunku nauka z taką jak obecnie wielostronnością ujawnia te zagrożenia, szerzy ich świadomość również wśród szerokiej opinii publicznej i stawia przed sobą cel znalezienia akceptowalnych dla społeczeństwa sposobów przeciwdziałania im. Tematami medialnymi stały się efekt cieplarniany, dziura ozonowa i jej groźne skutki, niszczenie puszczy tropikalnej i rafy koralowej i ich groźne skutki, niesamowite tempo wymierania gatunków roślinnych i zwierzęcych, które zdołały po dziś dzień zachować się przy życiu. Jak dotychczas jednak bynajmniej nie został osiągnięty ani cel dostatecznego uwrażliwienia opinii publicznej na te sprawy, ani cel znalezienia sposobów uratowania przyrody przy zachowaniu przez ludzkość osiągniętego poziomu życia, a nawet zbliżenia pod tym względem narodów mniej cywilizacyjnie i kulturowo zaawansowanych do światowej czołówki. A jednak są to najważniejsze cele stojące zarówno przed przedstawicielami przyrodniczych nauk stosowanych, jak i przed tymi, którzy za swe zadanie poczytują moralne wychowanie ludzkości.

---

rody, przekształcenia jej w „nieorganiczne ciało” ludzkości; z jego nieutemperowanym entuzjazmem dla rozrostu „sił wytwórczych”. Oczywiście, nie był on w naszej kulturze, w szczególności nowożytnej, jedynym myślicielem przejawiającym nieutemperowany entuzjazm dla niekontrolowanej względami ekologicznymi technologii.

Jednym z aspektów tej sprawy jest stosunek ludzkości do jej własnej rozrodczości. W ogromnej mierze wyzwoliliśmy się spod kontroli natury nad przyrostem populacji ludzkiej, ale w dalece niedostatecznej mierze zdajemy sobie sprawę, że wobec tego ludzkość sama musi przejąć kontrolę nad własną rozrodczością. Do przeszkód w zrozumieniu i rozwiązywaniu tego problemu należy w naszym kręgu kulturowym jednostronnie pronatalistyczny etos religii śródziemnomorskich. Tak więc w szczególności Kościół katolicki zachowuje tradycyjną wrogość wobec wszelkich takich form życia seksualnego ludzi, które nie wiążą się z szansą, czy ryzykiem, prokreacji, natomiast bynajmniej nie traktuje jako grzechu nieodpowiedzialnego płodzenia dzieci, zagrażającego zarówno dobru potomstwa i rodziny, jak i dobru gatunku ludzkiego. A jednak rzeczą niezbędną jest obecnie, abyśmy spośród składników treści Hymnu Kapłańskiego odrzucili nie tylko geocentryzm i inne jego kosmologiczne naiwności, nie tylko jego antyewolucjonizm biologiczny *avant la lettre*, ale i przejawiającą się w nim naiwną postawę triumfalistyczną pozwalającą ludzkości mnożyć się bez ograniczeń. Zalecenie: „Mnóżcie się i czyńcie Ziemię sobie poddaną”, powinno być zastąpione zaleceniem: „Poszukujcie sposobów zachowania równowagi z przyrodą bez destrukcji waszych osiągnięć cywilizacyjnych i kulturowych i kontrolujcie waszą rozrodczość, utrzymując ją na poziomie nie uniemożliwiającym zachowanie tej równowagi”.

Jeszcze dość niedawno demografowie bili na alarm z powodu oczekiwanego przyrostu globalnej populacji ludzkiej, której nie sposób będzie wyżywić. Obecnie okazało się podobno, że te maltuzjańskie obawy się nie sprawdzają; że oczekiwać należy spadku globalnej liczebności osobników *Homo sapiens*, dla których, przy odpowiedniej polityce powołanych do tego instytucji działających w skali globu, nie powinno zabraknąć żywności – choć obecnie, jak wiadomo, głodują miliony. (Wyłaniają się nawet nowe problemy związane z oczekiwanym spadkiem liczebności populacji ludzkiej, np. problem jej „starzenia się”.) Nasuwają mi się jednak w związku z tym dwie uwagi.

Pierwsza, banalna, że jednym z czynników skutkujących uchYLENIEM groźby maltuzjańskiego przeludnienia w naszym gatunku jest to, że do elementów kultury zaawansowanych gospodarczo i społecznie krajów weszły praktyki sprzeczne z nauczaniem Kościoła katolickiego w sprawie rozrodczości: powszechność stosowania środków antykoncepcyjnych, stosowanie (legalnie lub nie, ale jednak nagminnie) sztucznych poronień w przedludzkim stadium rozwoju płodu ludzkiego. Nakazy Kościoła nagminnie bojkotują w życiu prywatnym jego wierni, popadając w konflikt sumienia i zaprawiając się w hipokryzji. Po drugie jednak, mam wątpliwości co do tego, czy wraz z zażegnaniem groźby przeludnienia maltuzjańskiego znika w ogóle problem przeludnienia w naszym gatunku. Wciąż jeszcze w naszym etosie nie zajmuje należnego miejsca postulat brania pod uwa-

gę tego, że Ziemia jest nie tylko naszą ojczyzną. Wciąż jeszcze Człowiek jest jednym z najstraszliwszych niszczycieli żywej przyrody, porównywalnym pod tym względem z katastrofami, takimi jak najbardziej destrukcyjne impakty meteorytów. Masowo przecież wymierają po dziś dzień gatunki roślin i zwierząt, którym odebrano lub śmiertelnie zanieczyszczono środowisko. (Wieści to również, jak wiadomo, zagrożenie dla naszego gatunku, jak również już teraz w znacznej mierze pozbawia Ziemię jej tak ukochanego przez wielu z nas splendoru.) Aby zapobiec tej dewastacji przyrody, a zarazem pozwolić na podniesienie poziomu życia ludności krajów obecnie zacofanych, wciąż jeszcze niezbędne może się okazać świadome ograniczanie liczebności naszego gatunku wraz ze znalezieniem sposobów przeciwdziałania niepożądanym skutkom zjawisk, takich jak starzenie się ludzkich populacji<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Raz po raz rozlegają się głosy uczonych ostrzegających, że dewastacja przyrody przez Człowieka doprowadza do unicestwienia warunków bytowania naszego gatunku, a przynajmniej jego bytowania bez ekonomicznej i kulturowej degrengolady. Por. np: „Aby Ziemia mogła zaspokoić obecne potrzeby ludzkości, powinna mieć o 40% większą powierzchnię – wynika z najnowszego raportu kalifornijskich naukowców”. A. Holdys, *Pożeramy naszą planetę*, „Gazeta Wyborcza”, 1–2 kwietnia 2006, s. 10.



## Aneks 1

### Wkład dysputy pomiędzy ewolucjonizmem a kreacjonizmem biologicznym<sup>61</sup>

Kilka lat temu ukazała się książka filozofa nauki Kazimierza Jodkowskiego *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm–kreacjonizm*<sup>62</sup>. Pod względem bogactwa wykorzystanej literatury oraz gruntowności wywodów nic jej podobno na forum światowym nie dorównuje (lub przynajmniej nie dorównywało w czasie jej ukazania się) w zakresie prac poświęconych tej dyspucie. Jak widać z tytułu, Jodkowskiemu zanalizowana przezeń dysputa służy głównie do ilustracji pewnych ogólnych zagadnień metodologii nauki i jako tło do przedstawienia jego własnych poglądów na te tematy. W szkicu niniejszym nie ma miejsca na krytyczną analizę stanowiska Jodkowskiego w tych sprawach, w szczególności na krytykę jego nawiązywania do zanachronizowanych tez Popperowskiej metodologii, gdzie się zakłada, że na poparcie hipotezy empirycznej służyć mogą wyłącznie jakieś falsyfikowalne, a nie sfalsyfikowane, prognozy o tym, co się stanie w określonym miejscu i czasie w arbitralnie zrealizowanych przez eksperymentatora warunkach<sup>63</sup>.

Książkę wskazaną wykorzystuję natomiast jako jedno z cennych dla mnie źródeł informacji o przedstawionej w niej dyspucie. W jej obrębie przez „kreacjonizm” rozumie się pogląd, że podstawowe „typy”, „rodzaje”, istot żywych – „typy”, które mogą być jednostkami taksonomicznymi obszerniejszymi od gatunków w sensie standardowej współczesnej biologii<sup>64</sup> – mogły jedynie zostać stworzone

---

<sup>61</sup> Czytelnik niezainteresowany problematyką biologiczną może pominąć ten aneks przy lekturze niniejszego szkicu.

<sup>62</sup> Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.

<sup>63</sup> K. R. Popper zdumiałby się, jak sądzę, gdyby się dowiedział, że został ulubionym metodologiem i dzięki swej metodologii ważnym sprzymierzeńcem kreacjonistów; por. np. P. E. Johnson, *Sąd nad Darwinem*, Oficyna Wydawnicza *Vacatio*, Warszawa 1997.

Nb. nie jest prawdą, że ewolucjonizm biologiczny, jak to mu zarzucają jego przeciwnicy, nie ma mocy prognostycznej. Odnosi się to jedynie do takich prognoz, jakie scharakteryzowałam powyżej, ale nie jest to jedyny rodzaj naukowej prognozy. Ewolucjonizm przepowiada np., że wraz z postępem paleontologii odnajdywać się będą „brakujące ogniwa” w genealogii istniejących obecnie gatunków biologicznych. Przepowiada, że jeśli odkryjemy nowy gatunek zwierzęcia, gdzie np. pewne cechy wyglądu albo zachowania samców utrudniać im będą ochronę przed drapieżnikami, to stwierdzimy, że cechy te są silnymi bodźcami płciowymi, „reklamującymi” wigor osobników mogących się utrzymać przy życiu mimo takich utrudnień, a więc nosicieli „wartościowych genów”. Można powiększyć listę prognostycznych walorów ewolucjonizmu, czym się tu nie mogę zajmować.

<sup>64</sup> Termin „rodzaj” nie ma w języku „kreacjonistów” tego standardowego znaczenia, jakie ma w zwykłej systematyce biologicznej.

celowo przez Boga w osobnych aktach kreacji, zgodnie z podstawową tezą wyrażoną na ten temat w Hymnie Kapłańskim o stworzeniu świata. W związku z tym „krecjoniści” wprowadzają na określenie tych osobno stworzonych przez Boga „typów” termin „baramin” (od zaczerpniętych z Rdz terminów „bara” – „stworzony” i „min” – „rodzaj”). Współcześni zwolennicy tego poglądu z reguły nie przeczą temu, że w obrębie każdego z osobna baraminu „dobór naturalny” odsiewa mutanty o cechach patologicznych oraz doprowadza do powstawania odmian przystosowanych do rozmaitych stacjonarnych lub zmieniających się środowisk życiowych.

Jak widać, „krecjonizm” w sensie nadawanym temu terminowi w dyspacie analizowanej przez Jodkowskiego oraz w jego własnych wywodach podziela podstawowe przekonanie *krecjonizmu popularnego*. Przeciwstawia się on nie tylko ateizmowi i agnostycyzmowi, ale i np. pogładowi, według którego Bóg stworzył (np. w akcie Wielkiego Wybuchu) wszechświat (niezawierający zrazu istot żywych ani warunków umożliwiających ich zaistnienie) – i nadał mu takie cechy stałe, takie prawidłowości i warunki początkowe, że już bez dalszej ingerencji boskiej ewolucja materii nieożywionej musiała, zaowocować powstaniem w niektórych zakątkach wszechświata życia, którego dalszy rozwój mógłby przebiegać. choćby zgodnie z koncepcjami tzw. neodarwinizmu.

W sensie tak pojmowanego „krecjonizmu” będę się poniżej w tym aneksie posługiwała występującym u Jodkowskiego terminem *krecjonizm biologiczny* – choć jak widać, biolog będący osobą wierzącą mógłby być. zwolennikiem innego typu krecjonizmu.

Pogląd przeciwny krecjonizmowi biologicznemu nazywać tu będę *naturalizmem biologicznym*. Jak wynika z tego, co powiedziałam powyżej, jest to pogląd nie implikujący *naturalizmu* w sensie niniejszego szkicu. Tak np. w książce ks. M. Hellera oraz abp. J. Życińskiego *Dylematy ewolucji*<sup>65</sup>, stwierdza się (w rozdziałach sygnowanych przez M. Hellera), że „[e]wolucjonizm biologiczny nie wywołuje już obecnie podobnych ekscytacji jak przed wiekiem, gdyż poza garstką pryncypialnych fundamentalistów, używających często etykiety zwolenników tzw. krecjonizmu, nikt nie wątpi w ukazane przez Darwina związki biologiczne, które łączą człowieka z resztą przyrody... Konflikt między Darwinowską teorią doboru naturalnego a chrześcijańską wizją przyrody stanowi w dużym stopniu wynik fobii rozwiniętych w początkach naszego stulecia przez fundamentalizm... [N]ie widać merytorycznych powodów, dlaczego w perspektywach filozofii chrześcijańskiej należałoby bardziej cenić Arystotelesowską wizję niezmiennych gatunków niż dynamiczną koncepcję, w której boska kreatywność ujawnia się w procesie ewolucyjnych przemian”.

---

<sup>65</sup> Biblos, Tarnów 1996, s. 23, 173, 197.

Z drugiej strony jest rzeczą jasną, iż autentyczne uprawdopodobnienie kreacjonizmu biologicznego stanowiłoby uprawdopodobnienie kreacjonizmu we wskazanym powyżej sensie szerszym.

Oba wymienione podstawowe stanowiska (tzn. kreacjonizm biologiczny i naturalizm biologiczny) reprezentowane były w biologii oraz reprezentowane są obecnie w rozmaitych wersjach. Tak np. judeochrześcijański fundamentalistyczny kreacjonizm biologiczny (reprezentowany w literaturze głównie przez pewnych teologów protestanckich) domaga się uznania literalnej prawdziwości opisu stworzenia świata zawartego w Hymnie Kapłańskim i uzasadnia to postulatem uznania wiarygodności całej Biblii przy literalnym rozumieniu jej tekstów<sup>66</sup>. Natomiast *kreacjonizm biologiczny „naukowy”* (tzn. będący takim przynajmniej w przekonaniu swych przedstawicieli) nie uznaje prawdziwości opisu biblijnego w literalnym jego rozumieniu. Pewni przedstawiciele tego kierunku w ogóle abstrahują od tekstu biblijnego i rozważań teologicznych, a dla uzasadnienia swego stanowiska odwołują się do ustaleń nauki oraz do analizy nieprzezwyčajalnych, ich zdaniem, trudności, na jakie natrafiają obrońcy stanowiska przeciwnego. Podkreśleniu ich niezależności od Biblii, czego wymaga taktyka ich walki o włączenie antyewolucjonizmu do programów szkolnych w krajach, gdzie obowiązuje oddzielenie religii od państwa (np. w USA), częstokroć służyć zastąpienie głoszenia, że świat został stworzony przez Boga, przez głoszenie, że świat powstał w wyniku realizacji tzw. inteligentnego zamysłu. Jest to, naturalnie, przejrzysty kamuflaż słowny.

Inni przedstawiciele „kreacjonizmu naukowego” mniemają, że zawarty w Hymnie Kapłańskim opis stworzenia świata i, w szczególności, istot żywych, daje się pogodzić ze współczesną nauką empiryczną, o ile opisowi temu nada się wykładnię alegoryczną (np. przez „dni”, o których mówi Kapłan, będzie się rozumiało epoki geologiczne) i nadto uzna się ten przekaz za niepełny, pomijający epoki, jakie upływały pomiędzy stworzeniem naszego Układu Słonecznego a stworzeniem istot żywych. W związku z powyższym w obozie kreacjonistów biologicznych toczy się spór pomiędzy zwolennikami hipotezy „starej Ziemi”, którzy, w zgodzie z ustaleniami współczesnej nauki, uznają wielomiliardoletni wiek Ziemi (i jeszcze starszy, oczywiście, wiek kosmosu) a zwolennikami koncepcji „młodej Ziemi”, którzy opierając się na chronologii implikowanej przez Biblię, utrzymują, że wiek wszechświata, a w szczególności Ziemi, nie przekracza 10 000 lat, przy czym Bóg

---

<sup>66</sup> Stanowisko to ma przedstawiciele również wśród pewnych myślicieli katolickich. Reprezentuje je np. biolog Maciej Giertych, por. jego pracę poruszającą ten temat *Nauka na służbie ideologii*, „Opoka w Kraju” 2003, nr 46 (67). Zarazem, jak wskazywałam we „Wstępie”, taki stosunek do tekstów biblijnych, w szczególności do Księgi Rodzaju, odrzuca obecnie wielu chrześcijańskich teologów, czemu odpowiadają np. zacytowane powyżej stwierdzenia M. Hellera.

na swój akt stwórczy nie potrzebował więcej czasu niż przyznane mu przez autora Hymnu Kapłańskiego 6 dni.

W obrębie kreacjonizmu „naukowego” na wyróżnienie zasługuje (czego Jodkowski nie czyni) jego wersja, którą nazwać można „zredukowaną”. Jest to pogląd, którego przedstawiciele nie sprzeciwiają się naturalizmowi biologicznemu w zakresie zagadnień dotyczących powstania oraz ewolucji życia z wyłączeniem problemu powstania *Homo sapiens*, głoszą natomiast, że po „przygotowaniu” przez ewolucję biologiczną gatunku ludzkiego w jego aspekcie cielesnym Bóg osobnymi aktami stwórczymi wyposaża osobniki tego gatunku w duszę. Z tym ma się wiązać swoistość gatunku ludzkiego pod względem właściwości psychicznych i społecznych – swoistość uderzająca nawet przy porównaniu naszego gatunku z jego biologicznymi pobratymcami.

W zakresie problematyki ewolucji gatunków naturalizm biologiczny, zazwyczaj zwany w tym kontekście *ewolucjonizmem* reprezentowany jest obecnie w nauce nieomal wyłącznie przez *neodarwinizm*<sup>67</sup>. Teoria ta różni się od poprzedniej wersji darwinizmu zrozumieniem roli genów oraz ich mutacji w procesie powstawania i zanikania gatunków. Mutacjom genów przypisuje się charakter „losowy” w tym sensie, że mogą one zarówno przyczyniać się do sukcesu reprodukcyjnego dziedziczących je organizmów, jak i zmniejszać jego szanse, co prowadzi do odsiewu nosicieli owych mutacji w procesie „doboru naturalnego”. (Częściej realizuje się druga z powyższych możliwości.) Jednakże „losowy” w powyższym sensie charakter nie oznacza, że mutacje są bezprzyczynowe, aczkolwiek przyczynowość, jakiej podlegają, może mieć znany np. z mechaniki kwantowej charakter probabilistyczny. Różne czynniki fizyczne, których natężenie może być różne w różnych środowiskach i może się zmieniać w toku dziejów naszej planety, wpływają na częstość mutacji, przy czym pewne geny bardziej są podatne na mutacje niż inne. Czynniki środowiskowe wpływają również na upowszechnienie się lub nieupowszechnienie danego rodzaju mutacji w danej populacji. Upowszechnieniu się zmiany mutacyjnej w jakiejś populacji osobników danego gatunku może, w szczególności, sprzyjać jej wywołana jakimiś zmianami geograficznymi izolacja od populacji obszerniejszej, co odgrywać się zdaje istotną rolę w powstawaniu na danej bazie biologicznej nowego gatunku; przy czym inne zmiany geograficzne mogą z czasem przełamać izolację, co z kolei doprowadzić może do zagłady czy to wyjściowego, czy to nowego gatunku. Mutacyjny proces prze-

---

<sup>67</sup> Szereg ewolucjonistów współczesnych nie uważa się za neodarwinistów (a tym bardziej za darwinistów). Dotyczy to w szczególności punktualistów, o których będzie tu niebawem mowa. Jednakże w szerokim sensie tego słowa oni również mogą być uznawani za neodarwinistów i tak też czyni np. sztandarowy neodarwinista R. Dawkins w swej cytowanej poniżej książce *Ślepy zegarmistrz*.

miany gatunków odbywa się w pewnym sensie „małymi kroczkami”, ale szybkość tego procesu w danej linii ewolucyjnej zależy, oczywiście, od częstości owych zmian i od procesu ich upowszechnienia, tak że niewyłączone jest nieomal „nagle” (w geologicznej skali czasu, w której setki tysięcy lat to „okamgnienie”) wyłonienie się nowego gatunku i wyparcie przezeń gatunku wyjściowego. Nadto, ponieważ cielesne, behawioralne, psychiczne, społeczne cechy osobników zależą z reguły od zespołu genów, a mutacja jednego genu może w istotny sposób wpłynąć na sposób ekspresji (przejawiania się w cechach osobnika) takiego zespołu, może też ona niekiedy drastycznie wpłynąć na owe cechy osobników. Z tym widocznie wiąże się fakt, że małe różnice w wyposażeniu genetycznym warunkować mogą drastycznie różnice we właściwościach cielesnych, w behawiorze, w cechach psychicznych i społecznych odnośnych gatunków zwierząt. Np. różnica w wyposażeniu genetycznym pomiędzy *Homo sapiens* a szympanсами bonobo nie sięga 2%, a być może jest znacznie mniejsza. Nie wynika z tego, że aby wytłumaczyć różnice pod względem psychicznym i społecznym pomiędzy *Homo sapiens* a bonobo należy odwołać się nie do różnic wyposażeniu genetycznym odnośnych osobników, ale do monopolu osobników *Homo sapiens* na posiadanie niematerialnej duszy.

Jak do tego będę musiała pokrótce powrócić niebawem, w obrębie neodarwinizmu występują pewne kontrowersje. Istotniejszą rzeczą jest jednak to, że naturalista biologiczny wykroczyć musi poza problematykę ewolucji materii żywej i ustosunkować się do kwestii samego powstania życia. W obecnym stadium nauki jest to w znacznej mierze dziedzina zagadek i domysłów. Do naturalizmu biologicznego zaliczyć w niej wypada wszelkie stanowisko, według którego życie ziemskie zrodziło się z materii nieożywionej w drodze procesów naturalnych – czy to na Ziemi, ku czemu się skłania przeważna część uczonych zajmujących się tym tematem, czy też gdzieś w przestrzeniach kosmicznych<sup>68</sup>. Może trzeba by tu było mówić o reprezen-

---

<sup>68</sup> Artykuł D. Warmflasha i B. Weissa *Did Life Come from Another World* [Czy życie przybyło z przestrzeni pozaziemskiej?], „Scientific American”, 2005, November, omawia pewien renesans we współczesnej nauce, w zmodyfikowanej postaci, hipotezy tzw. panspermii mówiącej o zarodkach życia krążących w kosmosie oraz o pochodzeniu życia ziemskiego z takich właśnie zarodków. Według hipotezy przedstawianej z sympatią przez wskazanych powyżej autorów, „zarodkami” takimi mogły być przyniesione na Ziemię przez meteoryty grudki nieożywionej materii organicznej, zapoczątkowujące ewolucję ku powstaniu organizmów żywych. Być może hipoteza ta przyczyni się do rozwiązania niezmiernie trudnego problemu narodzin życia na Ziemi. W każdym razie autorzy zastrzegają się, że „[n]iezależnie od tego, jak zrodziło się życie, powstało ono z materii nieożywionej” (s. 42). W artykule powyższym mowa jest również o tym, na jakich ciałach wchodzących w skład naszego Układu Słonecznego znajdować się mogą przynajmniej najprostsze organizmy żywe lub ślady ich dawniejszego bytowania.

towanym w rozmaitych wersjach ewolucjonizmie w odniesieniu do procesów protobiologicznych? Nader często jednak uważa się ten „ewolucjonizm protobiologiczny” za składnik ewolucjonizmu i traktuje ewolucjonizm jako po prostu tożsamy z naturalizmem biologicznym. Tak czynią np. autorzy wymienianych tu przez mnie prac.

Interesuje mnie (w kontekście niniejszego aneksu) wyłącznie spór kreacjonizmu biologicznego „naukowego” z naturalizmem biologicznym. Co do pewnych ustaleń nie ma pomiędzy tymi stanowiskami sporu. Oba uznają, że (wbrew przekazowi Kapłana) w ciągu epok geologicznych pojawiały się na Ziemi, a także znikły, rozmaite gatunki istot żywych. Że niezależnie od występowania mnóstwa luk w tym, co ewolucjoniści uznają za linie rodowe gatunków, śledząc te dzieje natrafia się na ślady gatunków, które przynajmniej czynią wrażenie przodków jednego lub kilku gatunków późniejszych, aż do współczesności. Że przynajmniej w obrębie poszczególnych gatunków pomiędzy poszczególnymi przychodzącymi na świat osobnikami zachodzą uwarunkowane mutacjami różnice korzystne dla nich albo upośledzające je pod względem szans na sukces reprodukcyjny oraz/lub na przeżycie. Na tym więc tle ustaleń wspólnych toczy się spór pomiędzy kreacjonizmem biologicznym „naukowym” a naturalizmem biologicznym.

Z przestudiowanych przeze mnie lektur wynika, że podstawową strategią przedstawicieli pierwszego z tych stanowisk jest wskazywanie trudności, na które ich zdaniem natrafia to drugie, oraz uzupełnianie tej krytyki głośliwym stwierdzeniem, że trudności te mogą być przewyciężone jedynie na gruncie hipotezy o istnieniu nieskończonego inteligentnego stwórcy, działającego intencjonalnie i nieskrępowanego prawidłowościami przejawiającymi się w przyrodzie nieożywionej. Stwórca, który przygotował w stworzonym przez siebie nieograniczonym Kosmosie stosowną kolebkę dla życia, a następnie osobnymi aktami woli powoływał do życia oraz usuwał ze sceny dziejowej poszczególne baraminy (istniejące w postaci należących do nich organizmów).

„Wśród trudności ewolucjonizmu [podkreślanych przez kreacjonizm „naukowy”] dwie [w istocie rzeczy, jak wynika z wywodów cytowanego poniżej autora, trzy] wydają się podstawowe. Po pierwsze, w świetle wyjściowej teorii Darwina, zgodnie z którą nowe gatunki pojawiają się na Ziemi w wyniku kumulacji przypadkowych mutacji, oczekiwano, że wykopaliska dostarczą ciągłego spektrum skamielin. Tymczasem wszystkie prawie skamieliny grupują się w gatunki, pomiędzy którymi brak form przejściowych<sup>69</sup>... Po drugie, gdy poznano strukturę DNA, za-

---

<sup>69</sup> Przy lekturze fragmentów niniejszego szkicu dr M. Ryszkiewicz zwrócił mi uwagę, że współczesna paleontologia odnalazła mnóstwo form przejściowych. W czasach Darwina było dużo tzw. brakujących ogniw, stąd jego odwoływanie się do niekompletności zapisu kopalnego. Obecnie jednak znamy prawie wszystkie formy łączące większe grupy organizmów z ich przodkami. Nie zaprzecza to występowaniu luk w rodowodach poszczególnych gatunków – *H. E.*

często obliczać prawdopodobieństwo powstania [w warunkach ziemskich] w sposób przypadkowy systemu enzymatycznego najprostszej z wyobraźalnych komórek. Przy założeniach sugerowanych przez obecną wiedzę otrzymywano wielkości rzędu  $10^{-4000}$ , co doprowadziło część uczonych do przekonania, iż [dojście na drodze naturalnej do skutku zjawiska tak wysoce nieprawdopodobnego w świetle ustalonych praw nauki uznać się musi za niemożliwe, a przeto, że] istnieć musiała pozamaterialna przyczyna powstania życia. [Po trzecie], [d]o podobnych wyników prowadzą obliczenia szans na pojawienie się w drodze przypadkowych mutacji i doboru naturalnego, korzystnych zmian budowy narządów. Struktury biologiczne są niesłychanie złożone, a całość funkcjonuje należycie tylko pod warunkiem zgodnej współpracy wszystkich części... Zgodnie z założeniem o przypadkowości mutacji każdy ze składników [odnośnej struktury biologicznej] zmienia się w sposób niezależny od zmian reszty układu. Tymczasem dobór naturalny może selekcjonować [pozytywnie] zmiany zachodzące w jednej części jedynie wtedy, gdy zajdą odpowiednie zmiany w pozostałych. Prawdopodobieństwo wielu równoczesnych korzystnych mutacji (przypadkowe zmiany są o wiele częściej destruktywne niż korzystne) jest znów zastraszająco małe<sup>70</sup>.

Nawet w popularnej literaturze naturalistów biologicznych znaleźć można przekonujące, moim zdaniem, odpowiedzi na przynajmniej niektóre z powyższych zarzutów<sup>71</sup>. Jeśli idzie o pierwszy z wymienionych przez Sadego zarzutów, to godzi on względnie skutecznie jedynie w tak zwaną gradualistyczną, w swoistym sensie tego słowa, odmianę neodarwinizmu. Gradualizm tak pojmowany polegać by miał na zakładaniu nieomal jednostajnego, „powolnego” (w geologicznej skali czasu) tempa ewolucji w poszczególnych liniach rodowych. Ewolucja w obrębie danej linii rodowej, zachodząca na podłożu „małych kroków” mutacyjnych, imitowałaby proces ciągły. Procesem ciągłym powinno by też być ewentualne przesuwanie się danej linii rodowej w przestrzeni. Wyróżnienie gatunków ancestralnych i potomnych w danej linii rodowej miałyby charakter konwencjonalny, a pomiędzy odda-

---

<sup>70</sup> W. Sady, *Dlaczego kreacjonizm «naukowy» nie jest naukowy i dlaczego nie prowadzi do teizmu?* „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2001, nr 1(37). Artykuł ten jest głównie polemiką z książką Jodkowskiego na tematy metodologiczne. Opierając się na uznawanym przez siebie i przedstawionym w tekście pojęciu naukowości, autor krytykuje poglądy Jodkowskiego na naukę, a zwłaszcza na relację pomiędzy teorią i doświadczeniem, jako anachroniczne i naiwne. Uzasadnia też swoją odpowiedź nie tylko na pierwsze, ale i na drugie z wymienionych w tytule pytań. Nie mogąc się tu wdawać w krytyczne rozważanie podstawowych poglądów Sadego na istotę nauki, stwierdzę jedynie, że podzielałam jego opartą na nich ocenę poglądów Jodkowskiego na problemy naukowości.

<sup>71</sup> Odpowiedzi te mogą naruszać metodologiczne postulaty akceptowane przez Jodkowskiego, z czym się jednak nie liczę.

lonymi od siebie w czasie o milionolecia formami ancestralnymi i potomnymi powinny by istnieć formy pośrednie, których długotrwałe bytowanie powinno by pozostawić nietrudne do odkrycia – a jednak nie odkrywane przez paleontologów – ślady w postaci kopalin.

Można by mniemać, że na gruncie gradualizmu powinno się oczekiwać ciągłości kopalnego zapisu ewolucji aż do samych początków życia. W istocie jednak nawet akceptując tę wersję ewolucjonizmu, uzyskiwać można wiarygodne wyjaśnienie przynajmniej pewnych luk w tym zapisie. „Na przykład skały pochodzące z okresu kambryjskiego, sprzed mniej więcej 600 milionów lat, to najstarsze skały zawierające skamieniałości należące do większości głównych grup zwierząt bezkręgowych. I od razu pierwsze skamieniałości wielu spośród tych grup bezkręgowców reprezentują już dość zaawansowane stadium ewolucji. Wygląda to tak, jak gdyby ktoś je tam – bez żadnej historii ewolucyjnej – umieścił. Oczywiście jest, że to pozornie nagłe zjawienie się zwierząt raduje wszelkich kreacjonistów. Wszyscy ewolucjoniści uznają jednak, że zjawisko to reprezentuje w rzeczywistości wielką lukę w zapisie kopalnym, lukę spowodowaną po prostu faktem, że z jakiejś przyczyny do dziś dotrwało bardzo niewiele skamieniałości powstałych wcześniej niż 600 milionów lat temu. Jedną z takich przyczyn może być fakt, że ciało większości owych wcześniejszych zwierząt nie miało części twardych – żadnych muszli ani kości – które mogłyby ulec fossilizacji [tzn. zamienić się w skamieniałości]”<sup>72</sup>. Wzbogaconej hipotetycznej – i domagającej się dalszego dopracowania – odpowiedzi na pytanie o luki udziela nowsza forma neodarwinizmu zwana *punktualizmem*. Jest to w istocie, jak stwierdza Dawkins, zmodyfikowana postać gradualizmu. Przedstawiciele punktualizmu „są... gradualistami... Tyle tylko, że cały proces stopniowych przemian [tak znacznych, że prowadzą do następstwa gatunków, a nie do jakichś zmian w obrębie odnośnych gatunków] chcą zmieścić w krótkich okresach czasu... [Zdaniem punktualistów] ewolucja odbywa się stopniowo, ale długie okresy «stazy» (czyli stagnacji ewolucyjnej) przerywane są krótkimi okresami szybkich [choć] stopniowych zmian... Te ewolucyjne «skoki» punktualistów trwają.. dziesiątki, a nawet setki tysięcy lat”<sup>73</sup>. W skali czasu geologicznego są to jednak przemiany „wręcz natychmiastowe”, co ma tłumaczyć trudność odnalezienia ich śladów w zapisie kopalnym.

Tak więc „[z]wolennicy punktualizmu [żywią] przekonanie, że «stazy»... to stan normalny dla gatunku. Uważają oni, że w dużych populacjach działają siły aktywnie przeciwstawiające się ewolucji [przez eliminację istotnie nowatorskich mutacji]. Przemiany ewolucyjne to, ich zdaniem, wydarzenia bardzo rzadkie, związane z procesem specjacji... [I]zolacja geograficzna niewielkich, marginalnych,

<sup>72</sup> R. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz*, PWN, Warszawa 1986, s. 359–360.

<sup>73</sup> Tamże, s. 378, 380, 379.



subpopulacji [stwarza warunki, w których] siły przeciwdziałające na ogół zmianom ewolucyjnym ulegają osłabieniu lub wręcz przelamaniu”<sup>74</sup>. „Nacisk trzeba tutaj położyć na długie okresy «stazy»... gdyż jest to zjawisko, które poprzednio przeoczono, a które doprawdy domaga się wyjaśnienia”. Znamienne jest stwierdzenie A. Jerzmanowskiego, że „[p]luralizm w dziedzinie sposobów specjacji jest wart rozważenia... Możliwe jest zarówno rozdzielenie głównej populacji, na przykład barierą geograficzną, co prowadzi do powstania z pierwotnego gatunku dwóch nowych, jak i przekształcenie się jednego gatunku w inny”<sup>75</sup>.

Neodarwiniści odpowiadają również na trzeci z wymienionych powyżej zarzutów ze strony przedstawicieli kreacjonizmu biologicznego „naukowego”. W *Ślepym zegarmistrzu* Dawkins daje szereg przykładów na to, że mutacja, której wynikiem jest powstanie „zaczątków”<sup>76</sup> znajdującej w gatunku potomnym złożonej struktury, już sama przez się dostarczać może organizmowi jakichś drobnych, w porównaniu z innymi współgatunkowcami, korzyści w rywalizacji o sukces reprodukcyjny. Struktura złożona może wobec tego powstać w wyniku „małych kroków” mutacyjnych. Inna, ciekawsza, część odpowiedzi wiąże się z wprowadzonym do neodarwinizmu pojęciem *egzaptacji*. „Wiele cech [istot żywych] funkcjonuje zrazu w jednym, a później w innym kontekście. U ptaków na przykład pióra mogły powstać pierwotnie... [jako przystosowanie] do termoregulacji, a nie do fruwania... Przypadek piór dobrze ilustruje niezwykle częste zjawisko ewolucyjne, które próbuje się ostatnio poddać formalnej analizie z zastosowaniem nowej i właściwej terminologii, wolnej od obciążeń narosłych wokół niezbyt szczęśliwego pojęcia «preadaptacji»<sup>77</sup>. Wszystkie korzystne cechy, zgodnie z nowymi propozycjami, powinny być nazywane *aptacjami*. Adaptacjami zaś nazwiemy te cechy, które powstały w kontekście, w którym spotykamy je dziś. Pióra, które funkcjonowały najpierw w jednym, a później w innym kontekście, są *egzaptacjami*”<sup>78</sup>. Odwołując się do egzaptacji, wyjaśnić można powstanie nowej złożonej struktury w wyniku jednej mutacji. Nie kreując nowej struktury biologicznej jako czegoś niemającego żadnych zaczątków w historii danego gatunku, muta-

---

<sup>74</sup> Tamże, s. 381–382.

<sup>75</sup> Tamże, s. 380. A. Jerzmanowski, *Geny i życie, niepokoje współczesnego biologa*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 137 oraz 136 (cytowane w tej kolejności).

<sup>76</sup> Biorę to słowo w cudzysłów, aby nie nasuwać myśli, że idzie tu o zapoczątkowanie procesu celowego zmierzającego do wystąpienia z czasem jakiegoś w pełni ukształtowanego narządu.

<sup>77</sup> Tzn. terminologii nienasuującej myśli, że ewolucja, zamiast być „ślepyim zegarmistrzem” zmierza stopniowymi krokami do jakiegoś celu.

<sup>78</sup> Por. I. Tattersal, *I stał się człowiek* [ewolucja i wyjątkowość człowieka], CiS i WAB, Warszawa 2001, s. 126–127.

Nie używając tego nowego terminu również Dawkins podaje pewne przykłady egzaptacji w *Ślepym zegarmistrzu*.

cja może połączyć pewne dawne narządy właściwe osobnikom danego gatunku w nową strukturę, pełniącą nowe funkcje życiowe.

W odniesieniu do zarzutu drugiego – o niezmiernie małym prawdopodobieństwie (w świetle teorii współczesnej nauki) powstania chociażby najprostszego organizmu z materii nieożywionej, naturaliści biologiczni zwracają uwagę na to, że nawet najmniejsze skończone prawdopodobieństwo nie oznacza niemożliwości. Stosując do tak nieprawdopodobnego zdarzenia miano „niemożliwości praktycznej”, powinniśmy mieć na myśli jedynie to, że wielce nierozsądne byłoby liczenie się z ewentualnością jego zajścia – co jednak nie oznacza, że jego zajście jest niemożliwe. Niemniej, rzecz oczywista, stwierdzenie, że narodzeniu się życia z materii nieożywionej przysługuje w świetle hipotez, które uczeni byli w stanie sformułować na podłożu współczesnej nauki, tak niezmiernie niskie prawdopodobieństwo, stanowi silny bodziec do poszukiwania mechanizmów, które by to zdarzenie uprawdopodobniły. Nie jest rzeczą wyłączone, że doprowadzić do tego rezultatu mogą jedynie jakieś przemiany w teoriach dotyczących procesów w przyrodzie nieożywionej<sup>79</sup>.

Zastanawiać się można, jak dalece zadowalające, jak dalece wyczerpujące są odpowiedzi udzielane przez naturalistów biologicznych na wskazane powyżej zarzuty czy też na jakieś inne zarzuty dotyczące preferowanych obecnie lub dyskutowanych w ich środowisku poglądów na mechanizm powstania życia oraz na procesy specjacji. Przedstawiciele stanowiska naturalistycznego dalecy są od mniemania, że w zakresie tej problematyki zdołali wyjaśnić wszystko, i to w sposób przekonujący.

„Ponad 40-letnie doświadczenia syntetycznej teorii ewolucji wskazują, że rozwój badań w tej dziedzinie przynosi więcej pytań niż odpowiedzi... Na pewno w przyszłości powstaną jeszcze lepsze i ciekawsze teorie, być może zostanie dokonana jakaś nowa synteza, ale rzeczywistość dostępna naszemu poznaniu odkrywa wciąż nowe pokłady, sprawiając, że jesteśmy w ciągłej pogoni za zrozumieniem. Doświadczenia związane z teorią ewolucji uczą pokory i bardzo ostrożnego podchodzenia do prawd uznanych za ostatecznie poznane i rozstrzygnięte”<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> Tu również przy czytaniu fragmentów niniejszego szkicu dr Ryszkiewicz zwrócił mi uwagę, że w ewolucji protobiologicznej każdy następny krok uwarunkowany był (jeśli nawet nie zdeterminowany) przez wcześniejszy, co niezmiernie ograniczało zbiór możliwych kroków następnych, a więc ogromnie wzmagalo prawdopodobieństwo kroków możliwych, m.in. tych, które prowadzić mogły do powstania najprostszyc form życia. To prawdopodobieństwo było, jak stwierdza, o wiele rzędów wielkości większe, niż by było bez tego ograniczenia.

<sup>80</sup> T. Pietrucha, autor rozdziału 12 cytowanej powyżej książki *Dylematy ewolucji*, pióra w zasadzie M. Hellera i J. Życińskiego, wyd. cyt., s. 141.

A jednak, w kontekście moich rozważań owe możliwe „dylematy” współczesnego ewolucjonizmu nie są wcale rzeczą najważniejszą (tak, jak nie są nią dla autorów zacytowanej dopiero co książki).

To że teorie, na których naturaliści opierają się obecnie, stawiają ich w obliczu zagadek, których nie potrafią, przynajmniej na razie, rozwiązać, to sytuacja powszednia, ponieważ z tym samym w istocie ma się do czynienia w każdej dziedzinie nauki. Np. do największych spośród wielu zagadek współczesnej fizyki i kosmologii należy natura tzw. ciemnej materii, która, jak się zakłada, oddziałuje ze znaną nam materią jedynie grawitacyjnie i której oddziaływanie ze zwykłą dla nas materią wydaje się niezbędne do wyjaśnienia ruchów obserwowanych ciał niebieskich. Trudności z wykryciem ciemnej materii nie skłaniają fizyków do podważenia teorii grawitacji i odwoływania się do bezpośredniej interwencji boskiej w ruchy ciał niebieskich. Inną zagadką jest natura tzw. ciemnej energii zapewne powodującej wzmożoną ekspansję wszechświata<sup>81</sup>.)

Zagadki, przed którymi stoi nauka w danym czasie, niekiedy dają się ostatecznie rozwikłać na gruncie podstawowych teorii akceptowanych w owym czasie, niekiedy jednak ich oporność doprowadza do uświadomienia sobie przez uczonych kryzysowego stanu ich nauki i do prób znalezienia wyjścia z niezadowalającej sytuacji przez zmodyfikowanie lub zasadniczą zmianę tych teorii albo nawet teorii panujących w dziedzinie bardziej fundamentalnej.

Jak o tym wspomniałam, naturaliści biologiczni nie uważają wcale dostępnych im obecnie teorii za ostateczną postać naturalizmu i toczą pomiędzy sobą dyskusje, takie jak dysputy pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami punktualizmu.

Dla celów niniejszych rozważań przyjmijmy więc założenie, że teorie akceptowane obecnie przez rozmaite szkoły naturalistów biologicznych znajdują się w stanie kryzysu. Założenie to nie wyposaży kreacjonizmu biologicznego „naukowego” w znamiona naukowości. W istocie, strategia polemiczna jego zwolenników jest najzupełniej bezskuteczna, ponieważ negacja żadnej z tych teorii nie implikuje kreacjonizmu biologicznego. Na ich zmianę przyjść mogą jakieś inne naturalistyczne teorie. „Argumenty z niepowodzeń strony przeciwnej należą zawsze do najsłabszych i najmniej przekonujących”<sup>82</sup>. Starczy przeczytać książki takie, jak Johnsona lub Jodkowskiego, aby się przekonać, że kreacjonizm nic w istocie

---

<sup>81</sup> W istocie rzeczy fizyka stoi obecnie przed wielką zagadką, ponieważ mimo długotrwałych wysiłków nie udało się w niej połączyć w spójną całość jej dwu fundamentalnych, doskonale potwierdzonych (każda w odpowiednim zakresie doświadczenia), niebywale płodnych teorii – teorii względności i teorii kwantów. Wyjścia z tej sytuacji fizycy nie szukają gdzieś poza obrębem metodologii naturalistycznej.

<sup>82</sup> M. Heller, *Dylematy ewolucji*, wyd. cyt., s. 143.

nie ma do zaferowania na swoje poparcie oprócz takiego właśnie rodzaju argumentów<sup>83</sup>.

„Główne zagadnienie stworzenia nie ma nic wspólnego z czasem stworzenia [tzn. z dysputą pomiędzy zwolennikami teorii Starej Ziemi a zwolennikami teorii Młodej Ziemi – H. E.] ani z mechanizmem wybranym przez Stwórcę. Wiąże się z pojęciem zamysłu lub celu. «Kreacjonistą» jest osoba wierząca, iż świat (a szczególnie ludzkość) został *zaprojektowany* i istnieje w jakimś *celu*. Jeśli problem zdefiniuje się w powyższy sposób, to pytanie brzmi: czy główny nurt nauki przeciwstawia się możliwości zaprojektowania świata przez Stwórcę w pewnym celu? A jeśli tak, to dlaczego?»<sup>84</sup>

Jest to dziwne postawienie sprawy. Nie można uwiarygodnić jakiegoś przypuszczenia samym tylko wskazaniem, że nie mamy określonych „przeciwstawiających się” mu świadectw. Z punktu widzenia naturalisty zapytać raczej należy, czy główny nurt nauki dostarcza jakichś danych na poparcie hipotezy, że świat został zaprojektowany przez Stwórcę w pewnym celu?

Najzupełniejszą rację ma więc Johnson, kiedy oświadcza, że główne zagadnienie w kontrowersji pomiędzy kreacjonizmem a naturalizmem wiąże się z pojęciem zamysłu.

Odpowiednio do tego wiarygodności kreacjonizmu biologicznego nie da się obronić (nie można nawet jego tez rozsądnie rozważać), dopóki jego przedstawiciele nie potrafią dać przekonującej odpowiedzi na przedstawione w tym szkicu pytania: Po co bóstwu świat istot żywych, owych grudek „cierpiącej gliny”? Po co mu powstawanie i zagłada gatunków? Po co mu mutacje patologiczne i ich odsiewanie w tak często okrutnym procesie „doboru naturalnego”?

Coś mylącego jest zresztą w samym standardowo używanym terminie „dobór naturalny”. Wiąże się z nim wyobrażenie o naturalnej selekcji osobników możliwie „najlepiej przystosowanych” do bytowania i reprodukcji w danych warunkach. Stąd zaś, zapewne wbrew intencji wielu użytkowników tego terminu, wyobrażenie o jakiejś doskonałej harmonii, w okresach ewolucyjnej stazy, pomiędzy gatunkami a warunkami ich bytowania. Harmonii mogącej zdaniem pewnych myślicieli być świadectwem doskonałości nadprzyrodzonego bioinżyniera. W istocie rzeczy jednak doniosłym aspektem ewolucji jest przecież naturalny odsiew genotypów, które nie mogą być na dłuższą metę skutecznie reprodukowane w danych warunkach.

---

<sup>83</sup> Po przeczytaniu niniejszego aneksu M. Heller zauważył: „Cała polemika tu zamieszczona jest w gruncie rzeczy polemiką z tzw. teologią «God of the gaps [teologią „Boga luk”]». Bóg jest potrzebny po to, by wypełniać luki w naszej wiedzy o świecie. Jest to – trzeba przyznać – rozpowszechniony pogląd, ale przez wybitniejszych teologów zdecydowanie odrzucany”.

<sup>84</sup> P. E. Johnson, *Sąd nad Darwinem*, wyd. cyt., s. 144.

Egzamin biologiczny zdaje się przynajmniej na trójkę, a niekoniecznie na piątkę. Idzie w nim o reprodukcję genotypów, a nie o pławienie się osobników w ich szczęsnym w danych warunkach bytowaniu. O tym, że przystosowanie gatunków do stabilnych warunków ich bytowania nie musi być „doskonałe”, świadczy zdarzające się niejednokrotnie wypieranie populacji gatunku endemicznego przez imigrantów, którzy okazują się lepiej przystosowani. Jerzmanowski wspomina o tzw. efekcie założyciela polegającym na tym, że jeśli nowy gatunek powstaje w drodze przemian w niewielkiej izolowanej populacji danego gatunku, to na jego cechy wywrzeć może istotny wpływ jakaś osobliwość poszczególnego osobnika o dużym sukcesie rozplodowym. „Jeśli genetyczne przypadki, takie jak... efekt założyciela, rzeczywiście odgrywają tak istotną rolę w powstawaniu nowych gatunków, to należy przyjąć, że specjacja, czyli zmiany ewolucyjne dużego kalibru, jest przynajmniej w tym samym stopniu przejawem działania doboru, co wypadkiem losowym. Skoro tak, różnice międzygatunkowe nie musiałyby mieć koniecznie charakteru różnic przystosowawczych. Problem polega na tym, że nie jest łatwo wykazać, iż jakakolwiek różnica między dwiema populacjami lub gatunkami ma znaczenie przystosowawcze”<sup>85</sup>.

Przeciw koncepcji „doskonałego inżyniera” przemawia m.in. to, że nabycie jakichś cech korzystnych dla prosperowania danego gatunku w danym środowisku często okupione bywa nabyciem przez jego osobników pewnych swoistych dla danego gatunku cech niekorzystnych oraz skłonności do pewnych patologii i chorób. Tak np. za wielorako korzystną dla naszego gatunku, nabytą w procesie ewolucji, dwunożność gatunek nasz płaci (choć mu się to zaiste opłaca) niewystępującą w świecie czworonogów skłonnością do żyłaków, do „wypadania kręgu”, do wzmożonej bolesności i niebezpieczeństwa porodu.

„Ślepy zegarmistrz” nie rozpoczyna pracy nad swoimi wytworami od nakreślenia projektu na czystym bloku papieru, ale będąc procesem przekształcania się istniejących gatunków jest surowo ograniczony sytuacją zastaną. Przekształcając np. pewne gatunki kręgowców na mniej lub bardziej doskonałe latacze, nie może zaopatrywać ich w skrzydła jako w dodatkową parę kończyn, ale musi pozbawiać je korzyści z nieprzekształconych w narządy lotu kończyn. Zaopatrując nasz gatunek w aparat zmysłowy i poznawczy pod wieloma względami tak wybitnie górujący nad wyposażeniem innych zwierząt, widocznie upośledzić przy tym musiał w istotny sposób, w porównaniu z naszymi dalekimi zwierzęcymi przodkami, nasz zmysł słuchu, a zwłaszcza węchu.

Metaforę „ślepego zegarmistrza” uzupełnić w istocie można metaforą biednego krawca zajmującego się nie szyciem nowych szat, ale przeróbkami, których nieskładność zdradza kształt szaty pierwotnej. Dla mnie szczególnym zaskoczeniem

---

<sup>85</sup> A. Jerzmanowski, *Geny i życie...*, wyd. cyt., s. 136.

była np. wiadomość, że nerki ssaków morskich przez milionolecia nie usprawniły się do przerobu słonej wody, wskutek czego w swym naturalnym środowisku zwierzęta te nie mogą zaopatrywać się w wodę, pijąc (choć delfiny łatwo się uczą pić wodę z kranu w delfinariach), ale czerpać ją muszą z przerobu tłuszczu upolowanych zwierząt albo zdobywać ją sposobami nieznanymi współczesnej nauce<sup>86</sup>.

Gerezy, które są małpami nadrzewnymi, nie mają kciuków, których nieposiadanie widocznie było korzystne dla ich biegających po stepie przodków. Małpy nadrzewne o innym rodowodzie, „chwalą sobie” posiadanie kciuków.

---

<sup>86</sup> „Co się tyczy większości wielorybów i delfinów, to po prostu nie wiemy, w jaki sposób uzyskują wodę, bo zwierzęta te trudno jest obserwować”. R. Kenney, *How Can Sea Mammals Drink Saltwater?* [Co pozwala ssakom morskim pić wodę morską], „Scientific American”, 2001, July, s. 84.

## Aneks 2

### Kosmologia a kreacjonizm<sup>87</sup>

1. Powracam do sporu pomiędzy kreacjonizmem a naturalizmem we wprowadzonym poprzednio szerszym sensie tych terminów. W tym kontekście na plan pierwszy wysuwa się problematyka kosmologiczna.

Jak wspomniałam, najbardziej sugestywnym argumentem na rzecz kreacjonizmu okazuje się dla wielu osób nieintuicyjność naturalizmu. Umysł ich odczuwa swoistą trudność lub „niemożność” przystania na tę koncepcję. „Materia nie mogła sama się stworzyć!”. Byt fizyczny „nie mógł” w pewnej chwili zaistnieć „sam przez się”, bez przyczyny, bez celu, bez „racji” (choćby dla nas tajemniczej) swojego istnienia. Ani też „nie mógł” istnieć odwiecznie, skoro by miał tak istnieć bez jakiegś niematerialnej pozaczasowej „przyczyny”, która by mogła jakoś „umożliwić”, „podbudowywać”, „podtrzymywać” jego istnienie. Kreacjonizm wydaje się wielu myślicielom, zarówno filozoficznie wyrafinowanym, jak naiwnym, jedyną ochroną przed obiema tymi nieintuicyjnymi tezami, przy czym, jak o tym wspomniałam, z reguły nie niepokoi tych myślicieli teza o odwiecznym i „bezprzyczynowym” istnieniu stwórcy i nie zawsze niepokoi ich dziwna dla innych myśl o stworzeniu mającego początek w czasie bytu fizycznego przez stwórcę odwiecznego i nieprzeżywającego zmieniających się modusów świadomości, takich jak namysły, plany, zamiary, akty woli.

Warto, wydaje się, wprowadzić do mojego szkicu, w postaci niniejszego aneksu, skrótowy i niewyczerpujący zarys rozważanych współcześnie w nauce hipotez dotyczących początku i najwcześniejszych stadiów ewolucji czy to wszechświata utożsamianego z całością bytu fizycznego, czy to naszego wszechświata, stanowiącego według pewnych kosmologów jeden spośród mnogości mogących się różnić od siebie pod tym lub innym względem wszechświatów. Podstawowym moim celem nie jest przy tym poparcie tej czy innej konkurujących ze sobą hipotez, ale przedstawienie ich logicznego stosunku do kreacjonizmu.

Od zarania nauki nowoczesnej do końca lat dwudziestych minionego wieku dla kosmologii charakterystyczna była *explicite* lub milcząco przyjmowana presumpcja o nieistnieniu czasowego początku oraz przyszłego końca wszechświata. (Nie rozważano w owym czasie hipotezy mnogości wszechświatów.)

Presumpcji tej towarzyszyło przeświadczenie, że w dociekaniach naukowych nad wszechświatem respektować się musi doskonałą zasadę kosmologiczną,

---

<sup>87</sup> W aneksie tym szkicuję szereg rozważanych we współczesnej nauce hipotez i koniektur kosmologicznych i kosmogonicznych i przedstawiam argumenty na rzecz tezy, że żadna z nich nie może być uznana za poparcie hipotezy kreacjonizmu kosmologicznego. Czytelnik, dla którego tekst niniejszy jest zbyt obszerny albo zbyt trudny, może pominąć go w lekturze.

stwierdzającą stacjonarność, jaką powinien przejawiać wszechświat przy rozpatrywaniu go w dostatecznie dużej skali. W myśl tej zasady poszczególne stany wszechświata różnić się mogą tylko w sposób w skali kosmicznej nieistotny: powstawać, doznawać przemian, przemieszczać się względem siebie wzajem, ginąć (dając początek twórcom innym) mogą jedynie poszczególne obiekty i ich układy we wszechświecie, natomiast wszechświat jako całość, rozpatrywany w dostatecznie globalnej skali, w myśl tej koncepcji nie podlega ewolucji.

Przeświadczenia te nazywać będę dla wygody *tradycyjną kosmologią naukową*. W długim okresie jej dominacji w nauce ujawniły się w drodze analizy logicznej pewne wyrastające na jej gruncie trudności (którymi w szkicu niniejszym nie będę się zajmować). Niemniej, panowało przekonanie, że jest ona w światopoglądzie naukowym nieodrzućalna, a więc że rozwiązania owych trudności poszukiwać się musi nie schodząc z jej gruntu.

Na oświeconych wyznawców takich religii, których księgi kanoniczne zawierają przekaz o stworzeniu świata w sensie zapoczątkowania jego istnienia przez wszechwiedzącego i wszechmocnego boga w jednorazowym akcie jego suwerennej woli (lub – co w perspektywie niniejszych rozważań na jedno wychodzi – w krótkim ciągu takich kreacyjnych aktów) spadała troska o pogodzenie ich wiary w „natchniony” charakter tych ksiąg z tradycyjną kosmologią naukową. Ci, co usiłowali ten konflikt rozstrzygnąć, czynili to na rozmaite sposoby: np. uznając (co było w czasach nowożytnych coraz rzadsze), że kosmologia naukowa należy jedynie do przeświadczeń nieodpartych dla nieoświeconego przez wiarę rozumu naturalnego, podczas gdy o tym, iż błędzi on w tym względzie, poucza wiernych objawienie; albo też nadając naiwnemu, ale w zasadzie jednoznaczному przekazowi zawartemu w kanonicznym tekście jakiś sens żadną miarą nieusprawiedliwiony przez literalne jego rozumienie; albo też, wreszcie, przystając na to, że w sprawach teologicznie i moralnie nieistotnych księgi „natchnione” zawierają fałszywe, wyniki z naiwności ich autorów, oraz przechodząc, jak o tym będzie mowa w innej części aneksu, do innych koncepcji zależności pomiędzy istnieniem świata a istnieniem Boga.

2. Początkiem końca epoki dominacji kosmologii tradycyjnej było odkrycie rozbiegania się galaktyk. Od 1912 r. wiadano, że światło wielu odległych od nas galaktyk przesunięte jest ku czerwieni. Wkrótce wysunięto hipotezę, że jest to skutkiem ich oddalania się od nas. W 1929 r. Edwin Hubble ustanowił swoje słynne prawo, głoszące, że wszystkie obserwowane przez badaczy ziemskich galaktyki oddalają się od naszej z prędkością proporcjonalną do ich odległości od nas<sup>88</sup>.

---

<sup>88</sup> Wraz ze wzrostem przesunięcia ku czerwieni coraz mniej energii świetlnej od danej galaktyki dociera do nas. Gdy prędkość ucieczki galaktyki zbliża się do prędkości światła w próżni, galaktyka stopniowo znika z naszego pola widzenia. Przy tym „ściśle rzecz biorąc relacja ta



Ponieważ uznaje się w nauce, że nie mamy powodu do zakwestionowania tzw. *zasady kopernikańskiej*, według której nasza galaktyka nie odznacza się pośród innych jakąś wyjątkowością (np. pod względem swojego usytuowania przestrzennego w stosunku do innych galaktyk lub pod względem ruchu innych galaktyk względem niej), do fundamentalnych ustaleń współczesnej kosmologii należy stwierdzenie, że owo oddalanie się jest zjawiskiem uniwersalnym: wszystkie gromady galaktyk rozbiegają się od siebie wzajem z prędkością rosnącą z ich wzajemną odległością. Odkrycie Hubble'a zapoczątkowało więc erę, w której większość kosmologów za rzecz konieczną uznała odrzucenie założeń tradycyjnej kosmologii o stacjonarnym stanie wszechświata i o jego odwieczności. Co prawda, nie wszyscy uczeni okazali się skłonni do odrzucenia tych tez. Pewni wybitni astronomowie – H. Bondi, F. Hoyle i T. Gold – opowiedzieli się za przypuszczeniem, że mimo rozbiegania się galaktyk powyższe założenia kosmologiczne zachowują moc, ponieważ „luki” pomiędzy rozlatującymi się w nieskończoność galaktykami zostają wypełnione dzięki wylanianiu się z próżni nowej materii i jej następnym skupianiu się w gwiazdy i galaktyki. Starczyłoby pojawianie się w drodze takiej „spontanicznej kreacji” z próżni jednego atomu wodoru na 60 kilometrów sześciennych na rok, aby uratować wskazane kosmologiczne zasady.

Zauważyć tu trzeba, że przypuszczenie o pojawianiu się nowych cząstek materii z próżni nie musi być utożsamiane z przypuszczeniem o ich przychodzeniu na świat „z niczego”, ponieważ *z punktu widzenia fizyki próżnia nie może być utożsamiana z „niczym”* – z „niebytem” – ale przeciwnie, traktowana być musi jako rodzaj bytu fizycznego. (Bytu w świetle późniejszych teorii fizycznych będącego podłożem nader „ożywionych” procesów fizycznych, o czym pokrótce będzie mowa w tym aneksie.) Utożsamianie próżni z „niczym” nie daje się utrzymać nawet na gruncie mechaniki newtonowskiej<sup>89</sup> i jest szczególnie anachroniczne w świetle fizyki kwantowej). Cząstki, o których mówi powyższa hipoteza, mogłyby być uznawane za *generowane przez próżnię*<sup>90</sup>.

---

[tj. prawo Hubble'a] stosuje się do gromad galaktyk. W poszczególnej gromadzie należące do niej galaktyki podlegają wzajemnemu przyciąganiu grawitacyjnemu i nie oddalają się od siebie. To samo dotyczy obiektów należących do poszczególnych galaktyk”. M. Rees, *Our Cosmic Habitat*, wyd. cyt., s. 55.

<sup>89</sup> Już na gruncie atomizmu demokrytejskiego nie jest ona „niczym”, mimo nazywania jej „niebytem”.

<sup>90</sup> Przyznać zresztą wypada, że pojmowana w sposób ścisły zasada głosząca, że „nic nie powstaje z niczego” – *ex nihilo nil* – (opatrzona lub nie zastrzeżeniem, że nie ma ona zastosowania, gdy w grę wchodzi interwencja boska) również nigdy, mimo poglądu pewnych filozofów, nie może rościć sobie prawa do statusu pewnika niezależnego od doświadczenia. Jednakże, jak o tym była dopiero co mowa, hipoteza wspomnianych powyżej uczonych nie musi być interpretowana jako podważenie zasady *ex nihilo nil*.

Chociaż hipoteza Hoyle'a, Bondiego i Golda miała w ciągu dwudziestu lat po jej zaproponowaniu szereg zwolenników, dominująca obecnie w nauce opinia wypowiada się przeciwko niej, powołując się na pewne niedające się z nią pogodzić doniosłe dane astrofizyczne. Według nieomal powszechnie przyjmowanego na forum nauki przekonania, rozbieganie się galaktyk jest przejawem zupełnie inaczej niż we wspomnianej hipotezie rozumianej ekspansji wszechświata, czy też tego, co zwykliśmy nazywać wszechświatem (a co, jak wspomniałam powyżej, uważane jest przez pewnych kosmologów jedynie za pewien fragment – pewien szczególny „wykwit” – bytu fizycznego). W myśl tej koncepcji powiększa się sama przestrzeń, czyli wzrasta z momentu na moment przestrzenny przekrój czasoprzestrzeni; w tym przeto procesie oddalają się od siebie galaktyki. Na gruncie powyższego modelu nieuprawnione jest pytanie, „w czym” się rozszerza przestrzeń (niby plama na podłodze) albo co jest w danej chwili „poza przestrzenią”. Pytania te uważa się na tym gruncie za oparte na mylnych założeniach co do natury przestrzeni.

Według przeważających obecnie w nauce poglądów istniała więc epoka, w której objętość wszechświata – albo tego, co zwykliśmy tak nazywać i co, być może, stanowi jedynie nasz poszczególny wszechświat – w niezmiernie istotny sposób mniejsza była niż objętość atomu. (W epoce tej nie istniały, naturalnie, atomy.) Na gruncie klasycznej (tzn. nieuwzględniającej kwantowych aspektów rzeczywistości) ogólnej teorii względności uznać wypada, że *ten wszechświat, którym zajmuje się nasza nauka empiryczna*, rozpoczął istnienie od momentalnej eksplozji z „punktowej” objętości. Dla fizyków wielce niepokojące jest jednak przypuszczenie o „punktowym” Wielkim Wybuchu: jest to przypuszczenie, według którego u początku istnienia naszego wszechświata była tzw. osobliwość, której odpowiada nieskończona krzywizna czasoprzestrzeni i nieskończona gęstość materii. W odniesieniu do takiego stanu tracą swą wagę wszystkie znane prawa fizyki, a więc zarówno mechanika kwantowa, jak teoria względności. Załamanie się tych praw w warunkach osobliwości kładzie m.in. tamę dociekaniom dotyczącym tego, co mogło poprzedzać tak osobliwy stan wszechświata, ponieważ w nauce rozpoznawanie przyczyn po ich skutkach oczywiście opiera się na zastosowaniu praw przyrody.

Odpowiednio do tego pisał wielki fizyk Stephen Hawking w pracy *Skraj czasoprzestrzeni...*: „Ponieważ wszystkie obecne teorie naukowe zakładają czasoprzestrzenne podłoże zjawisk, teorie te muszą załamywać się w obliczu takich osobliwości. Jeśli więc istniały zdarzenia poprzedzające Wielki Wybuch, to nawet ich znajomość nie pozwalałaby przewidzieć obecnego stanu wszechświata, ponieważ przewidywalność załamywałaby się w obliczu Wielkiego Wybuchu. Podobnie rzecz ujemną jest dowiedzenie się na podstawie znajomości zdarzeń, które nastąpiły po Wielkim Wybuchu, co działo się przed nim. Znaczy to, że zagadnienie istnienia lub nieistnienia zdarzeń poprzedzających Wielki Wybuch ma charakter

czysto metafizyczny: ich istnienie albo nieistnienie jest nieistotne dla obecnego stanu wszechświata. Można więc tu zastosować zasadę ekonomii [poznania] znającą jako brzytwa Ockhama... i powiedzieć, że [z punktu widzenia naszego poznania – H. E.] czas rozpoczyna się od Wielkiego Wybuchu”<sup>91</sup>.

Niezbędne są tu dwie uwagi. *Po pierwsze*, stwierdzić należy, że jeśliby należało uznać słuszność powyższego komentarza Hawkinga, to nie stanowiłby on zaprzeczenia tezy o istnieniu pierwotnego bytu fizycznego, z którego w jakiś sposób „wyłonił się” w Wielkim Wybuchu nasz wszechświat. Komentarz ten w razie swojej słuszności pozostawiałby tę sprawę w zawieszeniu i uświadamiałby nas w ten sposób o pewnych nieprzekraczalnych granicach naszego poznania: *pewne zagadnienia, w świetle naszego poznania naukowego bynajmniej nie pozbawione sensu, byłyby w świetle tego poznania zasadniczo empirycznie (choćby hipotetycznie) nierozstrzygalne, co z punktu widzenia empirystycznej teorii poznania bytu fizycznego – do której zwolenników zalicza się np. autorka niniejszego tekstu – znaczyłoby, że są one dla umysłu ludzkiego zasadniczo, nawet hipotetyczne, nierozstrzygalne*. Niezdolność nauki do ich rozstrzygnięcia nie stanowiłaby jednak dowodu na rzecz hipotezy kreacjonistycznej. Myśląc inaczej, spadlibyśmy na poziom naiwnej teologii „Boga luk [w ludzkim poznaniu]”, o której wypowiadał się krytycznie (w uwagach do fragmentów mojej pracy) np. Michał Heller<sup>92</sup>. Jak już pisałam powyżej, kreacjonizm dla swojego uwiarygodnienia wymaga o wiele więcej, a mianowicie dających się empirycznie uzasadnić odpowiedzi na pytanie, w jakim celu Bóg stworzył byt fizyczny – i jeśliby Wielki Wybuch miał być rzeczywistym czasowym początkiem bytu fizycznego, dlaczego Bóg, będąc „odwiecznym” czy też „pozaczasowym”, stworzył go tyle a tyle jednostek czasu temu.

Najmocniejszą „antynaturalistyczną” tezą, dla której można by było szukać oparcia w stanowisku Hawkinga, byłby więc agnostycyzm zalecający zawieszenie sporu o istnienie stwórcy rzeczywistości fizycznej jako sporu nierozstrzygalnego dla umysłu ludzkiego.

*Po drugie*, zacytowana uwaga Hawkinga odnosi się do kosmologii mającej za swoje podłoże klasyczną ogólną teorię względności. Ze względu na swój niekwantowy charakter teoria ta nie może na zawsze pozostać takim podłożem, co pozwala na zakwestionowanie narzucanej przez nią koncepcji Wielkiego Wybuchu jako osobliwości, poza którą nasze poznanie nie może się posunąć<sup>93</sup>. Na rubieżach

<sup>91</sup> *The Edge of Spacetime* [Skraj czasoprzestrzeni], w: P. Davies (red.), *The New Physics* [Nowa fizyka], Cambridge University Press, Cambridge 1989, s. 66.

<sup>92</sup> Por. przypis 83 do niniejszego tekstu.

<sup>93</sup> Hawking przedstawia nowsze koniektury kosmologiczne w swojej książce *Wszechświat w skorupce orzecha* [The Universe in a Nutshell], Zysk i Ska, Poznań 2002.

zaś współczesnej fizyki, tam, gdzie się poszukuje nieistniejącej dotąd kwantowej teorii grawitacji i wobec tego docieka struktury czasoprzestrzeni w najmniejszych jej obszarach – poniżej tzw. poziomu Plancka, charakteryzowanego przez długość  $10^{-33}$  cm – rozwijane są hipotezy, według których Wielki Wybuch nie miał charakteru takiej katastrofalnej osobliwości. W myśl tych hipotez dają się uzasadnić przypuszczenia o poprzedzających Wielki Wybuch dziejach naszego wszechświata.

W istocie rzeczy w dobie obecnej konkuruje ze sobą na forum nauki szereg koncepcji dotyczących odpowiedzi na wskazane powyżej fundamentalne pytania. Zwolennicy tych koncepcji niejednokrotnie proponują jako ich niezbędną przesłankę określone modyfikacje w pojmowaniu zarówno teorii kwantów, jak grawitacji – modyfikacje, które dopiero doprowadziłyby do rzeczywiście spójnej fundamentalnej teorii bytu fizycznego. Przy tym zwolennicy tych koncepcji traktują je jako *bona fide* hipotezy naukowe, tzn. przypisują im sprawdzalność. Uwiarygodnieniu tych hipotez służyć ma w istotnej mierze ich *moc eksplanacyjna* pozwalająca powiązać ze sobą i wyjaśnić na podłożu głębszego wglądu w rzeczywistość fizyczną pewne właściwości wszechświata jawiące się współczesnej nauce jako ustalone empirycznie „nagie fakty”. Co więcej jednak, reprezentanci tych koncepcji na ogół przypisują im również *moc prognostyczną*, oczekując ich poparcia przez wyniki obserwacji i doświadczeń, które powinny być realizowalne w niedalekiej przyszłości.

„Żaden z tych scenariuszy<sup>94</sup> – stwierdza M. Rees – nie został po prostu wzięty z powietrza [*dreamed up out of the air*]; każdy jest poważnie, aczkolwiek spekulatywnie, umotywowany przez [cieszące się obecnie autorytetem] teorie... Wszelka teoria [idzie o omawiane scenariusze], która by dała nam jakiś wgląd w to, dlaczego istnieją takie, a nie inne rodziny cząstek elementarnych, oraz w naturę sił jądrowych i elektrycznych, zyskałaby wiarygodność. Bylibyśmy skłonni traktować poważnie inne czynione na jej gruncie prognozy, nawet jeśli byśmy nie byli w stanie sprawdzić ich bezpośrednio”<sup>95</sup>.

3. Dość popularna była w swoim czasie w nauce hipoteza *cyklicznego charakteru ewolucji wszechświata*. Według niej „nasz wszechświat” był tylko jednym z nieskończenie wielu następujących po sobie i pod najbardziej fundamentalnymi względami podobnych do siebie „wszechświatów”, z których każdy generowałby swego następnika. Każdy z owych „wszechświatów” przebywałby fazę ekspansji

<sup>94</sup> Mowa tu o rozmaitych scenariuszach postulujących wielość wylaniających się z odwiecznego bytu fizycznego nieodwiecznych „wszechświatów”. Słowa te odnieść można jednak również do różnych hipotez dotyczących natury wielkiego wybuchu zapoczątkowującego dzieje naszego wszechświata.

<sup>95</sup> M. Rees *Our Cosmic Habitat*, wyd. cyt., s. 171.

od punktowej lub niezmiernie małej objętości, po której następowałaby faza ściągania się do punktowej lub niezmiernie małej objętości – czyli jego dzieje, zapoczątkowane „wielkim wybuchem” kończyłyby się „wielką zapaścią”. Hipotezę tę można też, oczywiście, przedstawić jako mówiącą o historii *wszechświata*, który, istniejąc bez czasowego początku i końca, przeżywa fazy ekspansji i kontrakcji. Hipoteza ta w swojej pierwotnej wersji okazała się nie do utrzymania. A jednak w wersji radykalnie zmienionej koniektura o cyklicznym charakterze dziejów naszego wszechświata pojawiła się znów, jak o tym będzie mowa w dalszej części niniejszego zarysu, na rubieżach współczesnej nauki, na podłożu teorii „bran” (rozwinęcia popularnej wśród szeregu współczesnych fizyków teorii „strun”. Termin „brana”, pochodny od terminu „membrana” oznaczać ma w leksykonie teorii „strun” twór więcej niż jednowymiarowy).

Domysły dotyczące cyklicznego charakteru dziejów naszego wszechświata na razie pomiję. Wspomnę natomiast jak się przedstawia w świetle współczesnych danych kosmologicznych zagadnienie końca dziejów naszego wszechświata, kiedy się nie zakłada ich cykliczności. Według jednej wersji rozwiązania tego zagadnienia wszechświat po fazie ekspansji powinien w istocie wejść w fazę kurczenia się zakończoną „wielką zapaścią”. Według drugiej natomiast czeka go nieskończona ekspansja, w ciągu której wygasną gwiazdy i cząstki materii międzygwiazdnej będą się oddalały od siebie, aż wreszcie na skutek odpowiednich procesów fizycznych ze wszystkich obiektów tworzących nasz wszechświat pozostaną jedynie elektrony i pozytony (elektrony o ładunku dodatnim)<sup>96</sup> oraz promieniowanie – a potem, być może, ostatecznie, tylko promieniowanie. O tym, który z dwu podstawowych scenariuszy destrukcji naszego wszechświata się zrealizuje, zdecydować musi względna moc dwu tendencji: ekspansji i przeciwstawiającej się jej powszechnej grawitacji. Otóż według najnowszych danych empirycznych zaakceptować wypada scenariusz drugi, i to, z kolei, w odmianie dawniej przez naukę nieprzewidywanej: „Przez długi czas sądzono, że ekspansja wszechświata musi przebiegać coraz wolniej wskutek wzajemnego przyciągania grawitacyjnego wszystkich składników materii we wszechświecie. Obecnie jednak wiemy, że tempo ekspansji wzrasta. Natury czynnika wywołującego to przyspieszenie (i zwane go «ciemną energią») nie udaje się wyjaśnić na gruncie [współczesnego] Modelu Standardowego [teorii cząstek elementarnych]”<sup>97</sup>. Istnieje szereg hipotez na ten temat.

---

<sup>96</sup> W tak rozrzedzonym „gazie” elektronów i pozytonów bezpośrednie ich zderzenia owocujące anihilacją powinny być, jak wskazuje M. Rees, bardzo rzadkim wydarzeniem.

<sup>97</sup> G. Kane, *The Dawn of Physics beyond the Standard Model* [Początek fizyki wykraczającej poza Model Standardowy], wyd. cyt., s. 61.

Zauważmy przy okazji, że – jak wskazywałam we „Wstępie” oraz w głównej części niniejszego szkicu – oba podstawowe wspomniane powyżej scenariusze są w pewnym sensie scenariuszami destrukcji, degradacji „zorganizowanego” wszechświata i, oczywiście, zaniku warunków pozwalających na istnienie w nim życia oraz, jak zapewne sądzić należy, jakiegokolwiek rodzaju układów materialnych (odpowiadających lub nie odpowiadających przyjmowanej w nauce definicji istot żywych), które by mogły być obdarzone intelektem<sup>98</sup>.

Powracam do hipotez o naturze Wielkiego Wybuchu. Jedna spośród nowszych przedstawia go jako gigantyczną kwantową fluktuację próżni niemającej czasowego początku.

W świetle uznawanych na gruncie mechaniki kwantowej tzw. zasad nieokreśloności możliwe jest naruszenie przez jakiś stan obiektu fizycznego – albo przez istnienie jakiegoś obiektu – zasady zachowania energii, byle tylko naruszenie to było tym bardziej krótkotrwałe, im jest drastyczniejsze<sup>99</sup>. W związku z tym kwantowa teoria próżni mówi o jej nieustannych „fluktuacjach”, tzn. o spontanicznym pojawianiu się w niej (należy to może raczej nazwać *generowaniem przez próżnię?*) olbrzymich rojów tzw. *cząstek wirtualnych*, których energia bierze się „z niczego” i którym prawidłowości przyrody pozwalają jedynie na niezmiernie krótki żywot, zanim na powrót pochłonie je próżnia. Mimo krótkotrwałości swego żywota cząstki wirtualne wywierają istotny wpływ na zachowanie cząstek zdolnych do nieograniczenia długiego trwania, co ma tłumaczyć szereg znanych zjawisk fizycznych.

Otóż istnieje hipoteza, że wobec negatywnej wartości energii pola grawitacyjnego we wszechświecie wartość całkowita zawartej w nim energii równa jest zeru. W świetle wskazanej powyżej relacji pomiędzy możliwym czasem trwania jakiejś danej fluktuacji próżni a wartością uwikłanej w tę fluktuację energii wszechświat mógłby przeto, zdaniem pewnych uczonych, stanowić fluktuację o nieograniczonym czasie trwania.

Koncepcją również wyrastającą z podłoża teorii kwantów, ale opierającą się na nowszych przesłankach (mianowicie związanych z mającą za sobą wiele świadectw empirycznych hipotezą tzw. inflacji – tj. niezmiernie gwałtownego „rozdęcia się” – nowonarodzonego wszechświata, który dopiero po tej niezmiernie krótkotrwałej fazie rozpoczynać by miał obserwowany obecnie proces mniej gwałtownej ekspansji<sup>100</sup>) jest hipoteza pracującego obecnie w Ameryce Andrieja Lindego. We-

<sup>98</sup> Por. przypis 18 we „Wstępie” do niniejszego zbioru, s. 20.

<sup>99</sup> Wartość tzw. stałej Plancka wyznacza związek pomiędzy wielkością naruszenia zasady zachowania energii a tym, jak długo może ono trwać.

<sup>100</sup> „W modelu [A.] Gutha w ciągu [pierwszego okresu o wielkości]  $10^{-35}$  sekundy Wszechświat powiększył swe rozmiary  $10^{30}$  razy, a w niektórych późniejszych wersjach inflacyjnego

dług niej wszechświaty w nieskończonej liczbie wylaniają się z siebie wzajem oraz z odwiecznego i niemającego kresu istnienia substratu. Ten właśnie substrat i to, co z niego wyrasta, zasługuje zdaniem Lindego na miano wszechświata we właściwym sensie tego słowa<sup>101</sup>.

Niektórzy autorzy anglosascy, m.in. również M. Rees, używają w odniesieniu do takiego substratu terminu „multiverse” (Rees mówił dawniej o „metawszechświecie”), w odniesieniu zaś do każdego z generowanych „multiwersum” wszechświatów terminu „universe”, który tradycyjnie oznaczać miał jedyny istniejący wszechświat. Rzeczą właściwą byłoby nazywanie takiego „wszechświata” *wieloświatem*, a generowanych przezeń wszechświatów *światami*. Nie mogę się tu jednak konsekwentnie posługiwać tą terminologią ze względu na cytowane teksty.

Wieloświat z hipotezy Lindego jest „nieustanne rosnącym fraktalem”. Natomiast poszczególne „wszechświaty” mogą zaczynać swój żywot od ich własnego wielkiego wybuchu i mogą go w pewnych wypadkach kończyć w swej własnej zapości. Linde wskazuje warunki sprzyjające wyłonieniu się nowego wszechświata, jednakże nie ma dla takich narodzin warunków dostatecznych, *w tym więc sensie* nie ma dla takich narodzin „przyczyny”.

Wszechświaty występujące w tej koncepcji różnić się mogą pomiędzy sobą bardzo istotnie pod względem panujących w nich fundamentalnych praw i wartości tzw. stałych uniwersalnych – a więc i pod względem właściwości ich elementarnych składników oraz złożonych z nich struktur, o ile takie struktury w danym wszechświecie występują.

Koniektury, takie jak Lindego (oraz inne, które wprowadzają pojęcie mnogości wszechświatów), uważano dawniej za niedopuszczalne w nauce ze względu na to, że w świetle nader wymagającej metodologii, do której, jak sądzono, nauka może i powinna się stosować, mają one charakter nieempiryczny. Niezależnie od tego, czy koncepcja Lindego jest prawdziwa czy fałszywa, prawdopodobnie nigdy nie będziemy w stanie poszukiwać dla niej bezpośrednio potwierdzenia lub uniewiarygodnienia w obserwacji, chociaż zdaniem Lindego nie powinniśmy zakładać, że uzyskiwanie sygnałów z innych wszechświatów jest niemożliwe: „Kiedyś uzyskamy odpowiedź na to pytanie”<sup>102</sup>. Obecnie jednak, kiedy na tle swych osiągnięć nauka coraz częściej pobudza nas do stawiania pytań, na które nie mo-

---

modelu rozdzęcie jest jeszcze większe”. M. Heller, *Kosmologia kwantowa*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 138. M. Heller omawia hipotezę Gutha również w swojej książce popularnej, *Granice kosmosu i kosmologii*, Scholar, Warszawa 2005.

<sup>101</sup> Por. A. Linde, *The Self-Reproducing Inflationary Universe* [Samoreprodukujący się wszechświat inflacyjny], „Scientific American”, 1994, November. Hipoteza ta omawiana jest też pokrótce we wspomnianej powyżej książce M. Hellera *Granice kosmologii...*, wyd. cyt.

<sup>102</sup> Tamże, s. 37.

żemy poszukiwać odpowiedzi tak bezpośrednimi metodami, jak się tego dawniej domagano, w dociekaniach naukowych występują koniektury, które usiłuje się w pewnej mierze uwiarygodnić za pomocą mniej bezpośrednich, a przeto słabszych argumentów (por. zacytowaną powyżej uwagę Reesa).

Na korzyść koncepcji wielości powstających w łonie multiwersum wszechświatów przemawia zdaniem szeregu jej zwolenników m.in. to, że wskazuje ona jedną z możliwych dróg, na których moglibyśmy szukać wytłumaczenia pewnych wielce zagadkowych właściwości naszego wszechświata.

Żeby to zrozumieć, trzeba wziąć pod uwagę, że fundamentalne prawa nauki same przez się nie są w stanie wytłumaczyć tych właściwości. Wyznaczają one klasę dających się pomyśleć bez sprzeczności z nimi modeli wszechświata, różniących się od siebie wzajem np. pod względem wartości stałych uniwersalnych, od których zależą właściwości podstawowych składników materii oraz względna moc rozmaitego typu oddziaływań pomiędzy nimi, a wobec tego również i charakter bardziej złożonych struktur. W razie istnienia wielości wszechświatów być może występowałyby też zresztą pomiędzy nimi różnice pod względem charakteryzujących je najbardziej fundamentalnych praw przyrody.

Im pełniejsza i dokładniejsza jest nasza znajomość stwierdzanych w naszym wszechświecie fundamentalnych prawidłowości przyrody, tym węższa jest klasa dających się pomyśleć zgodnych z nimi wszechświatów. Nasz wszechświat odpowiada jednemu z dających się pomyśleć modeli podległych powyższemu ograniczeniu. Otóż jednak odznacza się on cechami na tle ogółu tych modeli dość wyjątkowymi (nawet jeśli bezpodstawne jest przypuszczenie, że stanowi on absolutny unikat). Innymi słowy jest on na tle ogółu uznawanych przez nas fundamentalnych praw przyrody przypadkiem w pewnym sensie „nieprawdopodobnym”. W szczególności znajduje to wyraz w tym, o czym mówi tzw. *słaba zasada antropiczna* w kosmologii.

Nazwa tej „zasady” jest z kilku względów myląca. Po pierwsze, nie zajmuje się ona kwestiami tak z punktu widzenia kosmologii szczegółowymi, jak warunki powstania i ewolucji gatunku ludzkiego i w ogóle istot obdarzonych stosunkowo bogatą psychiką. Zajmuje się natomiast warunkami umożliwiającymi istnienie we wszechświecie życia. Nazwa, jak np. „zasada karalusza”, stosowałaby się tu równie dobrze, a nie wywoływałaby nieusprawiedliwionych skojarzeń. Po drugie, interpretowana jako „zasada”, czyli stwierdzenie czegoś, ma ona treść banalną, oznajmia bowiem, że wszechświat nasz spełnia warunki dostateczne po temu, aby był siedliskiem życia. O tym zaś zaiste trudno by nam było wątpić, jako że żyjemy. Co więcej, skoro życie istnieje na Ziemi, to rozsądne jest przypuszczenie, że Ziemia nie jest pod tym względem w naszym wszechświecie unikatem.

Nie istnieje żadna prawomocna reguła dedukcyjna, która by z samej „słabej” zasady antropicznej pozwalała wyprowadzić tak zwaną *zasadę antropiczną moc-*



na, głosząca, w sformułowaniu B. Cartera, że „wszechświat [nie tylko ma, ale w jakimś sensie] *musi* mieć właściwości pozwalające na to, aby na jakimś stadium jego historii rozwinęło się w nim życie”. (Zasada ta powinna zdaniem pewnych jej zwolenników pozwalać na „wyjaśnienie” – jak widać, o teleologicznym charakterze – fundamentalnych cech wszelkiego możliwego wszechświata.) W szczególności zaś nie istnieje żadna reguła dedukcyjna, która by pozwalała na podstawie „słabej” zasady antropicznej prawomocnie skonstruować tzw. argument „z Bożego planu”, o wniosku stwierdzającym, że wszechświat został *tak stworzony, tak zaprogramowany, aby istniało w nim życie, i to, w szczególności, w inteligentnej swojej odmianie*<sup>103</sup>.

Co do „zasady” słabej, to nie jest ona banalna, jeśli interpretuje się ją jako *postulat badania*, jakie właściwości naszego wszechświata umożliwiają istnienie i ewolucję w nim życia. Dociekania nad tym problemem ujawniają właśnie, iż jest to możliwe dlatego, że wszechświat „nasz” posiada pewne swoiste właściwości dość „nieprawdopodobne” w klasie dających się pomyśleć modeli wyznaczonej przez fundamentalne prawa współczesnej nauki. „Żeby wszechświat mógł istnieć w obecnym stanie, szybkość ekspansji we wczesnym okresie ewolucji musiała być wybrana z fantastyczną dokładnością. Gdyby w jedną sekundę po wielkim wybuchu szybkość ekspansji była mniejsza o jedną dziesięciomiliardową rzeczywistej szybkości, to wszechświat zapadłby się już po kilku milionach lat. Gdyby była większa o jedną dziesięciomiliardową, po kilku milionach lat wszechświat byłby w zasadzie pusty. W żadnym z tych wypadków nie trwałby na tyle długo, aby mogło w nim powstać życie. Wobec tego musimy albo odwołać się do zasady antropicznej [widocznie idzie o mocną – *H. E.*], albo znaleźć jakies fizyczne wytłumaczenie, dlaczego wszechświat jest taki, jaki jest”<sup>104</sup>.

Spełnianie się w „naszym wszechświecie” tak niezmiernie ostrego warunku niezbędnego po temu, aby mogło w nim zaistnieć życie – jak również pewnych innych podobnie ostrych warunków – stanowi właśnie dla pewnych umysłów ogromnie sugestywny argument na rzecz tezy, że wszechświat ten jest tworem jakiegoś niezmiernie potężnego, intencjonalnie działającego Architekta, którego celem było

---

<sup>103</sup> Sformułowanie „słabej” i „mocnej” „zasady antropicznej” oraz argumentu „z Bożego planu” zawiera książka J. D. Barrowa i F. J. Tiplera, *The Anthropic Cosmological Principle [Kosmologiczna zasada antropiczna]*, Oxford University Press, Oxford 1986, s. 16, 21, 22. Inne sformułowanie słabej i mocnej zasady antropicznej podaje M. Heller w swej książce *Filozofia i wszechświat*, Universitas, Kraków 2006, s. 432. W sformułowaniu tym zasada mocna nie ma charakteru teleologicznego i według Hellera nie miała ona takiego charakteru w intencji Cartera.

<sup>104</sup> S. Hawking, w: S. Hawking i R. Penrose, *Natura czasu i przestrzeni*, Zysk i Ska, Poznań 1996, s. 97 [kursywa – *H. E.*].

przysposobienie wszechświata na siedlisko życia. W istocie jednak argument ten traci moc perswazyjną, skoro się weźmie pod uwagę dwie okoliczności. Po pierwsze, mimo spełniania się takich warunków wszechświat „nasz”, jak o tym była mowa powyżej, bynajmniej nie jest środowiskiem przyjaznym życiu, a zwłaszcza takiemu, jakie znamy: może ono istnieć tylko w pewnej fazie jego ewolucji i tylko w bardzo nietypowych jego rejonach. Okoliczność tę trudno pogodzić z przypuszczeniem, że wszechświat ten został stworzony przez racjonalnie działającego Architekta po to, aby był siedliskiem istot żywych, a wśród nich takich, jakie odznaczają się inteligencją. Po drugie, jak to już kilkakrotnie w tej pracy stwierdzałam, wszelkie spekulacje na temat celowo działającego Architekta tracą wiele ze swej mocy perswazyjnej wobec niemożności utworzenia jakiejś racjonalnej hipotezy na temat tego, do czego by takiemu Architektowi potrzebne było stworzenie życia – i to na dobitkę takiego, jakim je znamy, z nieuchronnym bólem, strachem śmierci, agonią, drażnieniem, w którym ofiary z reguły w ten czy inny sposób zatorturowywane są przed śmiercią przez swych „katów” (por. uwagę Lindego przytoczoną na s. 111).

Jeśli się uzna, że swoistość otaczającej nas przyrody (i jej ewolucji) w istocie domaga się wyjaśnienia, to koncepcja kosmologiczna, taka jak Lindego, może go dostarczyć jej zwolennikom. Skoro z substratu wylania się nieskończona liczba wszechświatów, być może jako ogół wcielający wszystkie modele dozwolone przez fundamentalne prawidłowości przyrody, to muszą wśród nich być również wszechświaty, którym przysługują właściwości wielce „nieprawdopodobne”, w szczególności takie, jakie są niezbędne dla powstania życia oraz żywych istot inteligentnych. To, że nam się „przytrafiło” zamieszkiwanie jednego z tych wszechświatów, nie może w świetle tej koncepcji zdumiewać, gdyż we wszechświecie nie spełniającym odpowiednich warunków nie byłoby nas po prostu.

Wyjaśnienie dostarczane przez hipotezę Lindego (oraz inne do niej pod interesującym nas tu względem podobne) nie jest jednak jedynym możliwym. Można np. miast tego przypuszczać, że wyjaśnienia zadziwiającej nas obecnie swoistości „naszego wszechświata”, poszukiwać należy w jakichś nieznanach współczesnej nauce prawidłowościach przyrody.

Można zresztą stanąć na stanowisku, według którego zakwestionowaniu podlega samo pytanie, jak wyjaśnić wskazane powyżej „nieprawdopodobne” właściwości danego nam w doświadczeniu wszechświata. Jak o tym szerzej piszę w „Uwagach końcowych” do niniejszego szkicu, we wszelkiej procedurze wyjaśniającej jakieś tezy muszą być przyjęte jako wiarygodne, choć niepodlegające w niej wyjaśnieniu, i do nich to odwołuje się wyjaśnienie. W naukowym ujęciu rzeczywistości należy liczyć się z koniecznością uznania koniektury, że pod względem pewnych fundamentalnych swoich właściwości wszechświat, przynajmniej z punktu widzenia naszego poznania, *po prostu, niewyjaśnialnie, jest taki, jaki jest*, i że na uznaniu tego opierać musimy dostępne nam wyjaśnienia naukowe.

Koncepcję podobną do poglądu Lindego pod względami istotnymi z punktu widzenia omawianej tu problematyki przedstawia Lee Smolin, według którego wszechświaty powstają we wnętrzach tzw. czarnych dziur, a więc wszechświat generujący czarne dziury generuje nowe wszechświaty i jest tym płodniejszym „rodzicem”, im więcej czarnych dziur generuje. Smolin posługuje się metaforą „doboru naturalnego”, aczkolwiek pomiędzy wszechświatami nie ma, oczywiście, walki o przetrwanie. Przypuszcza on mianowicie, że wszechświaty generowane cechuje pewne podobieństwo (pod względem panujących w nich praw) do „rodzicielskich”. Dochodzi przeto, w związku z różnicami w „płodności” wszechświatów, do mnożenia się wszechświatów o pewnych swoistych cechach, i do takich „uprzywilejowanych” przez „dobór naturalny” wszechświatów należeć ma nasz. Koncepcja ta według niego uwolnić może szczególne właściwości naszego wszechświata od znamion nieprawdopodobieństwa.

Inne hipotezy na temat powstawania wszechświatów z odwiecznego substratu oraz ich wielości proponowane są m.in. na gruncie teorii „strun” oraz „bran”. (Znaczenie tego ostatniego terminu podane jest na s. (145). Jest to rozwijana obecnie w szeregu wersji teoria aspirująca do fundamentalnej roli w opisie rzeczywistości fizycznej. Podstawowa dla niej koncepcja „strun” zmienia całkowicie dotychczasowe poglądy na naturę cząstek elementarnych, traktując je właśnie jak „struny”, a nie twory punktopodobne. Teoria ta nie cieszy się w fizyce uznaniem powszechnym, zyskuje w niej jednak coraz więcej popularności, jako być może najbardziej obiecująca droga do połączenia w spójną całość mechaniki kwantowej oraz teorii względności.

Artykuł R. Bousso oraz J. Polchinskiego<sup>105</sup> przynosi doskonały popularny wykład bazowych założeń tej teorii oraz kosmologii proponowanej na tym podłożu m.in. przez tych autorów. Aby nie przeciążyć niniejszego zarysu, kosmologii tej nie będę tu przedstawiała, musiałyby to bowiem być poprzedzone przedstawieniem szeregu pojęć i założeń egzotycznych z punktu widzenia światopoglądu potocznego, i dotychczasowej fizyki.

Wspomniany powyżej Lee Smolin oraz jego współpracownicy rozwijają, tzw. pętlową kwantową teorię grawitacji, rywalizującą z teorią „strun”<sup>106</sup>. Jednakże i tu

---

<sup>105</sup> „Scientific American” 2004, September (Special Issue, Beyond Einstein), s. 61nn. Obszerny popularny wykład teorii strun i jej pochodnych (teorii „bran”) zawiera popularna książka B. Greene’a, *Piękno wszechświata* [The Elegant Universe], Prószyński i S-ka, Warszawa b.d. oraz inna książka popularna tegoż autora, *Struktura kosmosu* [The Fabric of the Cosmos], tegoż wydawnictwa. Krótki zarys tej teorii daje M. Heller w *Granicach kosmosu*, wyd. cyt.

<sup>106</sup> Por. L. Smolin, *Trzy drogi kwantowej grawitacji*, CiS, Warszawa 2001. Patrz również jego artykuł *Atoms of Space and Time* [Atomy przestrzeni i czasu], „Scientific American”, 2004, January.

podstawową tendencją jest zastąpienie klasycznej teorii względności teorią, która by uwzględniała kwantowy charakter przyrody. Rzecz znamienna, na gruncie obu tych teorii kwestionuje się pojmowanie Wielkiego Wybuchu jako momentalnego początku wszechświata rodzącego się w stanie osobliwości – i w związku z tym kwestionuje się niemożliwość naukowego dociekania jego dziejów poprzedzających Wielki Wybuch. „Nie jest – pisze Smolin – rzeczą niemożliwą to, że jeszcze za naszego życia odkryjemy świadectwa dotyczące czasu sprzed Wielkiego Wybuchu”<sup>107</sup>. Przedstawiciele tych hipotez przypuszczają, że przed Wielkim Wybuchem wszechświat przeszedł fazę kontrakcji do niezmiernie małej, ale nie zerowej, objętości.

W ostatnich latach na bazie teorii „bran” powstała również bardzo odmienna od omawianych powyżej koncepcja kosmologiczna P. Steinhardta i jego współpracowników. Jest ona ciekawa m.in. dlatego, że pozwala powrócić do idei odwiecznych i wiecznych narodzin i zapaści naszego wszechświata. Podłożem tych dramatycznych dziejów ma być oddziaływanie naszego wszechświata z wszechświatem sąsiadującym z nim w niedostępnym naszym bezpośredniemu doświadczeniu wymiarze przestrzeni<sup>108</sup>.

Na zakończenie tego fragmentu mojego szkicu zacytuję następującą wypowiedź Martina Reesa: „Nie możemy z całą pewnością utrzymywać, że było wiele wielkich wybuchów – po prostu nie mamy na to dość wiedzy o najwcześniejszych stadiach ewolucji naszego własnego wszechświata. Być może jednak stosując do Wielkiego Wybuchu fizykę skrajnie gęstych substancji [*ultra-dense materials*], dojdziemy do wniosku o istnieniu wielości wszechświatów. Co więcej, teoria taka, być może, każe nam uznać, że każdy wszechświat przybiera odmienną postać, z właściwym mu tempem ekspansji, zawartością, liczbą wymiarów czasoprzestrzeni i mikrofizyką”<sup>109</sup>.

<sup>107</sup> *Atoms of Space and Time*, wyd. cyt., s. 65.

Ciekawy wykład poglądów Smolina na możliwe zasadnicze różnice oraz podobieństwa pomiędzy poszczególnymi wszechświatami i na kwestię, czy nasz wszechświat z omawianymi powyżej jego szczególnymi właściwościami jest bardzo „nieprawdopodobny”, przynosi jego książka zawierająca m.in. jego argumenty antykreacjonistyczne *Życie wszechświata*, Amber, Warszawa 1989. Krótki wykład poglądów kosmologicznych Smolina oraz pewne uwagi krytyczne przynosi książka M. Reesa *Our Cosmic Habitat*, wyd. cyt.

<sup>108</sup> Por. omówienia tej teorii w: Ch. Seife, *Big Bang's New Rival Debuts with a Splash* [Debiut nowej rywalki teorii Wielkiego Wybuchu, zastępującej go Wielkim Plaśnięciem]; „Science”, 13 kwietnia 2001, s. 189nn; G. Muser, *Been There, Done That* [Będąc tu, zrobić to], „Scientific American”, 2002, March. Krótką wzmiankę o tej teorii zawiera również wspomniana powyżej *Kosmologia kwantowa* M. Hellera, wyd. cyt., s. 92–93.

<sup>109</sup> M. Rees, *Our Cosmic Habitat*, wyd. cyt., s. 178.

4. Obecnie zajmę się pewnymi koncepcjami, w których nie postuluje się wielości wszechświatów. Stosunkowo tradycyjnym poglądem, o którym tu przede wszystkim wspomnę, jest koncepcja, według której, mimo że wszechświat nie istnieje nieskończenie dawno, nie zaczął się on od jakiegoś określonego pierwszego zdarzenia, tzn. od Wielkiego Wybuchu. Żeby tę koncepcję zrozumieć, należy wziąć pod uwagę to, że np. w skończonym co do swej długości odcinku prostej znajduje się nieskończenie wiele punktów. Analogicznie, nie ma sprzeczności w przypuszczeniu, że dawność wszechświata jest ograniczona, ale mimo to nie było jakiegoś stanu absolutnie początkowego, lecz przeciwnie, każdy stan poprzedzony był nieskończoną mnogością innych. Wszechświat spełniający taki model byłby *nieodwieczny w sensie metrycznym, nie mając wszakże początku w czasie*. W jego dziejach nie byłoby jakiegoś osobliwego punktu czasoprzestrzennego. Niektórzy filozofowie, jak np. wiele piszący o naturze czasu filozof amerykański Adolf Grünbaum, odwołują się do tej koncepcji w swej polemice z kreacjonizmem, ponieważ nie inspirowała ona tezy, że jakaś istota powołała wszechświat do istnienia<sup>110</sup>.

Z punktu widzenia światopoglądu potocznego do najosobliwszych koniektur, o których z kolei tu wspomnę, należy koncepcja zaingurowana przez Stephena Hawkinga. Żeby zrozumieć jej sedno, trzeba przynajmniej pobieżnie zatrzymać się nad naturą czasu. Jak wiadomo, w fizyce nowoczesnej Newtonowskie – bardzo bliskie światopoglądowi potocznemu – pojęcia czasu i przestrzeni ustąpiły miejsca pojęciu czterowymiarowej czasoprzestrzeni. Mimo to w dyskusjach na temat odwieczności lub nieodwieczności naszego wszechświata nader często zakłada się, że spełnia on pewne warunki, które pozwalają na przypisanie pojęciom przestrzeni i czasu pewnego sensu zmodyfikowanego, a jednak zgodnego z niektórymi ważnymi intuicjami potocznymi. Jeśli warunki te są spełnione, to wprowadzić można takie układy współrzędnych czasoprzestrzennych, w których czasoprzestrzeń przedstawiona zostaje jako „rozwarstwiona” na trójwymiarowe momentalne przekroje, czyli na momentalne przestrzenie. W odniesieniu do każdego takiego rozwarstwienia z oddzielną mówić więc można o *zbiornicze momentów czasu* i o *momentalnych przestrzeniach*, albo, równoważnie, o *przestrzeni trwającej i zmieniającej się w czasie*. Istnienie takich rozwarstwień pozwala, z kolei, utrzymywać, że *w samej czasoprzestrzeni* (a nie tylko w jakichś poszczególnych układach współrzędnych) *jej wymiar czasowy* różni się pewnymi istotnymi cechami (o których będzie tu mowa niebawem) od jej trzech pozostałych, przestrzennych, wymiarów. Niektórzy autorzy nadto głoszą, że w świetle kosmologii relatywistycznej

---

<sup>110</sup> Por. A. Grünbaum, *A New Critique of Theological Interpretations of Cosmology* [Nowa krytyka teologicznych interpretacji kosmologii], „The British Journal for the Philosophy of Science”, 2000, March.

jedno z takich rozwarstwień czasoprzestrzeni na momentalne przestrzenie ma podłoże obiektywne, odpowiada rzeczywistej naturze zjawisk zachodzących we wszechświecie – i w związku z tym utrzymują, że teoria względności ogólna łącznie z kosmologią przywracają walor odrzuconemu przez teorię względności szczególnie pojęciu obiektywnej absolutnej równoczesności zdarzeń<sup>111</sup>. Istnieje również pogląd, według którego niezależnie od rozważań kosmologicznych powrotu do pojęcia absolutnej równoczesności domaga się w istocie rzeczy mechanika kwantowa<sup>112</sup>. Tak więc o problemie istnienia globalnie „uprzywilejowanego” rozwarstwienia czasoprzestrzeni na momenty czasu i w związku z tym rehabilitacji przekonania o obiektywnej równoczesności zdarzeń dyskutuje się we współczesnej nauce i filozofii przyrody.

Swoiste właściwości wymiaru czasowego pozwalają m.in. uznawać w fizyce relatywistycznej, że pomiędzy pewnymi czasoprzestrzennie elementarnymi zdarzeniami (tzn. zdarzeniami mającymi miejsce w określonych punktach czasoprzestrzeni<sup>113</sup>), dla prostoty nazywanymi poniżej po prostu „zdarzeniami”, zachodzi relacja *absolutnego następstwa*, czyli *późniejszości* (i, oczywiście, odwrotna względem niej relacja *absolutnej wcześniejszości*). Mianowicie pozwalają uznawać, że

---

<sup>111</sup> M. Lockwood w swojej książce *The Labyrinth of Time* [Labirynt czasu], Oxford University Press, Oxford 2005, wyjaśnia, że aczkolwiek jest rzeczą możliwą, chociaż niepewną, że w odniesieniu do naszego wszechświata możliwe jest wyznaczenie jednoznacznie określonego rozwarstwienia, przy którego użyciu osiąga się „uderzające uproszczenie równań opisujących dynamikę wszechświata”, to nie ma powodu do utrzymywania, że rozwarstwienie to przywraca walor pojęciu „rzeczywistej”, absolutnej jednoczesności, zakładanej z kolei przez omawianą poniżej koncepcję „obiektywnego” upływu czasu.

<sup>112</sup> Wiąże się to z problemem interpretacji tzw. funkcji falowej, a zwłaszcza jej „momentalnej” redukcji w całej przestrzeni w wyniku zjawisk takich jak pomiar określonej wielkości fizycznej na danym mikroskopowym obiekcie.

<sup>113</sup> Przynależność danego zdarzenia czasoprzestrzennie elementarnego do określonego punktu w czasoprzestrzeni nie zależy od jej danego rozwarstwienia na momenty czasu (ani nawet od tego, czy rozwarstwienie takie jest możliwe). Fizycy na ogół posługują się terminologią, według której w jednym poszczególnym punkcie czasoprzestrzeni zachodzi jedno czasoprzestrzennie elementarne zdarzenie, charakteryzujące się pewnym zespołem odpowiednich wielkości fizycznych. Jeśliby uznać, że w jednym i tym samym punkcie czasoprzestrzeni zachodzić mogą rozmaite zdarzenia, charakteryzujące się określonymi wartościami odpowiednich (odmiennych) wielkości fizycznych, to z kolei stwierdzić by się musiało, że ta relacja *czasoprzestrzennej kolokalizacji* pomiędzy odnośnymi zdarzeniami nie zależy od jakiegoś rozwarstwienia czasoprzestrzeni na momentalne przestrzenie.

Poniżej posługiwać się będę konwencją, według której „wszystko”, co zachodzi w określonym punkcie czasoprzestrzeni, stanowi jedno zdarzenie, charakteryzujące się określonym zbiorem odpowiednich wielkości fizycznych.

w pewnych parach zdarzeń – w szczególności, w parach zdarzeń powiązanych ze sobą przyczynowo – jeden człon pary poprzedza drugi w czasie w sensie absolutnym, a więc m.in. niezależnie od jakiegoś poszczególnego rozwarstwienia czasoprzestrzeni. Natomiast co się tyczy innych par zdarzeń, to w świetle standardowej interpretacji teorii względności tylko w stosunku do jakiegoś danego rozwarstwienia czasoprzestrzeni na momentalne przestrzenie jakiś dany człon danej pary poprzedza czasowo drugi albo następuje po nim, albo są one równoczesne. Innymi słowy, w odniesieniu do takich par relacje te zależą od obranego rozwarstwienia czasoprzestrzeni.

Istnienie absolutnej, niezależnej od układu odniesienia, równoczesności oraz zachodzenie relacji absolutnego następstwa w każdej parze nierównoczesnych zdarzeń oznaczałoby spełnienie pewnego warunku niezbędnego, chociaż nie dostatecznego, po temu, aby można było zachować charakterystyczne dla światopoglądu potocznego przekonanie o rzeczywistym upływie czasu, czyli o rzeczywistej różnicy pomiędzy każdorazową terażniejszością, przeszłością i przyszłością. W istocie bowiem, jeżeli pojęcia terażniejszości, przeszłości i przyszłości mają sens obiektywny, to muszą one mieć sens niezależny od obioru układu współrzędnych. Wydaje się więc rzeczą naturalną uznanie, że wszystkie zdarzenia zachodzące w jakimś określonym *teraz* muszą zachodzić *równocześnie*, a więc musi istnieć uprzywilejowane rozwarstwienie czasoprzestrzeni na momenty czasu zapewniające absolutny charakter pojęciom równoczesności bądź nierównoczesności zdarzeń i pozwalające orzekać, że wszystkie zdarzenia terażniejsze są wcześniejsze od przyszłych i późniejsze od przeszłych. Jak wspominałam powyżej, teoria względności szczególna i ogólna w standardowym ich rozumieniu nie znają takiego uprzywilejowanego rozwarstwienia, i kwestionowana jest też rzeczywista rehabilitacja tego pojęcia przez rozważania czy to kosmologiczne, czy związane z mechaniką kwantową. (Co prawda, według niektórych fizyków i filozofów również bez założenia uprzywilejowanego rozwarstwienia czasoprzestrzeni na momentalne przestrzenie teoria względności szczególna i ogólna nie przeczą obiektywności upływu czasu. Obrona tego poglądu<sup>114</sup> wymaga jednak pewnej nonkonformistycznej interpretacji treści teorii względności oraz takiego pojmowania przeszłości, terażniejszości i przyszłości zdarzeń, które pod pewnymi względami bardzo odbiega od poglądu potocznego. Stanowiska tego nie mogę tu relacjonować.)

Dla pojęcia absolutnego następstwa czasowego, a przeto, tym bardziej, dla pojęcia upływu czasu, nie ma odpowiednika w dziedzinie relacji przestrzennych, czy

---

<sup>114</sup> Jest on przedstawiony np. w artykule amerykańskiego fizyka H. P. Stappa: *Einstein Time and Process Time* [Czas Einsteina a czas Procesu], w: D. R. Griffin (red.), *Physics and the Ultimate Significance of Time* [Fizyka i ostateczne znaczenia czasu], State University of New York Press, New York 1986.

to zależnych, czy niezależnych od układu współrzędnych. Na tym właśnie według wielu myślicieli polega najistotniejsza różnica pomiędzy czasowym a przestrzennymi wymiarami czasoprzestrzeni. Jest rzeczą jasną, że tylko uznając, iż w świecie rzeczywistym w istocie zachodzi upływ czasu, można też utrzymywać, że *coś, czego dawniej nie było, stało się* – że coś, czego dawniej nie było, *urzeczywistniło się, zaistniało* – a także, że coś *przestało istnieć*; w szczególności, jest to warunek konieczny stosowalności tych pojęć do wszechświata. Kreationizm w zwykłym jego rozumieniu, a zwłaszcza kreationizm reprezentowany w Biblii, milcząco zakłada jako rzecz oczywistą obiektywność upływu czasu: Bóg powołuje wszak według tej koncepcji nieistniejący przedtem świat materialny do istnienia. Naturalnie, koncepcja obiektywności upływu czasu sama przez się nie implikuje kreationizmu.

W naszym światopoglądzie potocznym uznanie rzeczywistej różnicy zachodzącej w każdym momencie czasu pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością odgrywa ogromną rolę. Istotę owej różnicy światopogląd potoczny upatruje w tym, że *tylko przyszłość jest siedliskiem otwartych możliwości, z których jedne się z upływem czasu zrealizują, inne zaś unicestwią*. Z koncepcją otwartych możliwości wiąże się potoczny, ale broniony również przez wielu filozofów i uczonych, pogląd, według którego w jakimś zakresie wydarzeń indywiduum takie jak człowiek może – „zmuszając” jedne możliwości do realizacji, „unicestwiając” zaś inne – wpływać zgodnie ze swą wolą na to, co się będzie działo w przyszłości, gdy natomiast przeszłość i teraźniejszość są niezmiennie. Z tym z kolei wiążą się potoczne, ale również podtrzymywane przez wielu myślicieli, poglądy na to, jak należy rozumieć wolność woli i odpowiedzialność moralną ludzi. Tym, czy powyższy zespół poglądów nadbudowany nad tezą o realności upływu czasu w istocie daje się utrzymać, nawet przy założeniu, że daje się utrzymać sama owa teza, nie mogę się w niniejszym szkicu zajmować<sup>115</sup>.

Po tych stwierdzeniach mogę przejść do przedstawienia sedna koncepcji Hawkinga (zwanej obecnie hipotezą J. Hartle’a i S. Hawkinga)<sup>116</sup>. Otóż według niej posuwając się myślą ku coraz dawniejszym stadiom istnienia wszechświata – do epok, kiedy był on ściśnięty do niewyobrażalnie małej objętości – *docieramy*

<sup>115</sup> W swojej książce *Life Contemplative, Life Practical* [Życie kontemplacyjne, życie praktyczne], Rodopi, Amsterdam–Atlanta, GA 1977, przedstawiam argumenty na rzecz sądu, iż jest on niespójny logicznie, a więc nie do utrzymania na gruncie żadnego założenia o naturze czasu. Przedstawiam tam też inny sposób pojmowania wolności i odpowiedzialności moralnej.

<sup>116</sup> Por. S. Hawking, *Wszechświat w skorupce orzecha*, wyd. cyt., rozdziały 2 i 3. Por. również krótkie omówienia w książkach M. Hellera, *Kosmologia kwantowa*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 74–78, oraz *Początek jest wszędzie*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, s. 178–180.



do stadium, w którym zanika różnica pomiędzy przestrzennymi i czasowym wymiarami czasoprzestrzeni. W tej warstwie czasoprzestrzeni tracą sens pojęcia późniejszości i wcześniejszości, bez których nie może zachować sensu pojęcie upływu czasu. Odpowiedni fragment wszechświata według tej koncepcji *po prostu istnieje: istnieje mnogość umiejscowionych tam zdarzeń, ale nic się nie staje, ani nie przestaje istnieć. Wszystko w pewnym sensie wiecznie trwa.* W kosmologii Hartle'a–Hawkinga nie ma zdarzenia najwcześniejszego, *nie ma czasoprzestrzennie punktowego Wielkiego Wybuchu*, nie ma owej „osobliwości”, której tak bardzo pragnęliby uniknąć fizycy.

Rozwarstwienie się czasoprzestrzeni na niewyobrażalnie małą część, w której nie ma upływu czasu, i resztę, która by się miała charakteryzować upływem czasu, wydaje się czymś wielce zagadkowym i trudnym do akceptacji. Niewątpliwie przeto koncepcja Hartle'a–Hawkinga najbardziej odpowiada zwolennikom takiego poglądu na naturę czasu, który nazwać można *parmenidejskim*, ponieważ pod pewnymi ważkimi względami przypomina naukę greckiego filozofa Parmenidesa (V w. p.n.e.) i jego genialnego ucznia Zenona z Elei. Pogląd ten pozostaje w jaskrawej sprzeczności ze światopoglądem potocznym, a jednak ma on szereg zwolenników wśród filozofów i uczonych współczesnych. Pośród nich wymienić wypada Alberta Einsteina, wielkiego matematyka Kurta Gödla, znakomitego matematyka i teoretyka teorii względności Hermanna Weyla oraz wpływowego filozofa Willarda Van Ormana Quine'a. Według tej koncepcji upływ czasu w rzeczywistości nie zachodzi, choć realnie zachodzić może w jakichś parach zdarzeń relacja absolutnego czasowego następstwa. Różnica pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością jest, jak się wyraził w jednym ze swych listów Einstein, „uporczywym złudzeniem” ludzkiego umysłu. W całym parmenidejskim świecie nic się nie staje i nic nie przestaje istnieć. Wszechświat *po prostu bytuje* w czterowymiarowej przestrzeni, która może być skończona lub nieskończona w tym czy innym ze swoich wymiarów. Wszechświat tak rozumiany jest swojego rodzaju „blokiem”. (Koncepcja ta często jest nazywana koncepcją wszechświata-bloku).

Mimo że koncepcja wszechświata-bloku nie daje się pogodzić z takim pojmowaniem *procesu*, które zakłada stopniowe „urzeczywistnianie się” zdarzeń stanowiących jego momentalne stadia; mimo że nie daje się ona pogodzić z takim pojmowaniem związku przyczynowego, według którego zdarzenia-przyczyny „generują” zdarzenia będące ich skutkami to jednak w istocie rzeczy daje się ona pogodzić z pewnym zmodyfikowanym pojęciem związku przyczynowego i z pojęciem procesu jako ciągu przyczynowo powiązanych ze sobą zdarzeń, a więc ciągu, pomiędzy którego członami zachodzi relacja absolutnej późniejszości. Na gruncie tej koncepcji wszystkie stadia jakiegoś danego procesu współlistnieją w czterowymiarowej przestrzeni, tak jak w trójwymiarowej momentalnej przestrzeni współlistnieją punkty składające się na jakąś linię. Na gruncie tej koncepcji można też,

przy odpowiednim rozumieniu i pod odpowiednimi warunkami, rozważać teorię „ekspansji” wszechświata, kwestię realności „Wielkiego Wybuchu” i, być może, późniejszej „wielkiej zapaści”. W istocie rzeczy wszystkie wspomniane powyżej szkicu hipotezy i koniektury kosmologiczne dają się, przy odpowiedniej ich interpretacji, rozważać w obrębie światopoglądu parmenidejskiego<sup>117</sup>.

Tak więc, w szczególności, mimo że koncepcja wszechświata-bloku dobrze harmonizuje z teorią Hartle’a–Hawkinga, daje się ona również pogodzić z odpowiednim sposobem pojmowania tezy o realności momentalnego Wielkiego Wybuchu. W ujęciu tym Wielki Wybuch nie jest zdarzeniem, które się kiedyś „stało” i w którym wszechświat „zaistniał”, ale tylko wielce szczególnym zdarzeniem we wszechświatowym bloku – zdarzeniem niepoprzedzonym czasowo przez żadne inne zdarzenie.

Jest rzeczą sporną, czy pojęcie upływu czasu daje się zachować w naukowym opisie rzeczywistości, nawet niezależnie od takich czy innych hipotez na temat natury czasoprzestrzeni w „skali Plancka” czy w „erze Plancka” – hipotez odnoszących się do najwcześniejszego wszechświata. Wspominałam powyżej, iż wielu fizyków i filozofów zaprzecza temu, aby uznanie zachodzenia obiektywnej różnicy pomiędzy przyszłością, teraźniejszością i przeszłością dawało się pogodzić z teorią względności. Z kolei niektórzy autorzy kwestionują różnicę pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością niezależnie od teorii względności, ponieważ uważają, że mechanika kwantowa przymusza do uznawania zachodzenia przyczynowej zależności zdarzeń wcześniejszych od późniejszych, co ich zdaniem jest nie do pogodzenia z wiarą w „nierealność” lub „mniejszą realność” przyszłości (lub też przyszłości i przeszłości) w stosunku do teraźniejszości, a więc w jakąś obiektywną różnicę pomiędzy odnośnymi „warstwami czasu”. Poglądy „parmenidejskie” znajdują też poparcie ze strony zwolenników pewnych nowych hipotez i koniektur rozwijanych w dziedzinie poszukiwań kwantowej teorii grawitacji<sup>118</sup>.

Jest rzeczą jasną, że parmenidejska koncepcja wszechświata, nawet jeśli się ją powiąże z hipotezą momentalnego pojmowanego tak jak powyżej Wielkiego Wybuchu, nie daje się pogodzić z kreacjonizmem biblijnym. W przekazie biblijnym mamy wszak do czynienia ze stworzeniem świata materialnego w drodze kil-

---

<sup>117</sup> Na gruncie tej koncepcji można też zrozumieć, jak to jest możliwe, że pojęcie upływu czasu rodzi się w obrębie doświadczenia potocznego i odgrywa tak niezmiernie istotną rolę w naszym potocznym światopoglądzie. Chociaż naukowy lub filozoficzny pogląd na świat może się drastycznie różnić od naszego potocznego jego obrazu, „teoria naukowa”, w której świetle nie można by było zrozumieć, jak kształtuje się obraz świata w doświadczeniu potocznym, nie byłaby teorią empiryczną, a więc naukową.

<sup>118</sup> Na poziomie popularnym omawia te sprawy M. Lockwood we wspomnianej powyżej książce, por. przypis 111.

ku następujących po sobie aktów kreacji. Wskazanej tu sprzeczności z parmenideizmem nie da się zlikwidować za pomocą takich chwytów myślowych jak niczym nieusprawiedliwione twierdzenie, że przez „dni” kreacji należy w tekście biblijnym rozumieć epoki. Być może kreacjonista skłaniający się ku parmenidejskiej koncepcji wszechświata spróbuje przejść na stanowisko, według którego Bóg stworzył świat materialny w jednym akcie, jako „blok”, pytać zaś, co było „przedtem” nie ma sensu, ponieważ samo pojęcie czasu stosuje się jedynie do materialnego świata. W myśl tego, o czym była kilkakrotnie mowa w tym zbiorze, stanowisko takie byłoby, na równi z innymi koncepcjami kreacjonistycznymi, na niczym nieoparte, dopóki by jego zwolennicy nie byli w stanie empirycznie uwiarygodnić hipotezy o stworzeniu przez Boga owego wszechświata-bloku w jakimś określonym, zrozumiałym dla nas ludzi, *celu*. Nadto kwestionować można jego spójność logiczną, ponieważ wydaje się, że istnienie stwórcy *poprzedzać* musi w czasie istnienie jego tworu, i Bóg *przed* stworzeniem świata mógłby powiedzieć, do siebie albo jakichś innych istniejących już wtedy istot niematerialnych: „*Teraz* przystępuję do stworzenia świata”. Musiałby wobec tego istnieć jakiś bardziej fundamentalny czas, w odniesieniu do którego pojęcie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości miałyby sens.

Koncepcji stworzenia przez Boga wszechświata-bloku nie da się też pogodzić z tak doniosłą dla teologii judeochrześcijańskiej doktryną o przysługującej ludziom wolnej woli (pojmowanej w tej doktrynie tak, że zakłada ona istnienie „otwartych” możliwości w każdorazowej przyszłości); z doktryną o Bogu karzącym i nagradzającym ludzkie postęпки mające u swego podłoża akty owej wolnej woli; o Bogu przy tym dającym się niekiedy ludziom skłonić (np. modlitwą) do jakichś niezdeteminowanych uprzednio interwencji w bieg dziejów świata – czyli o Bogu podejmującym decyzje w trakcie dziejów świata, a zatem kolejno przebywającym w rozmaitych stanach psychicznych.

W filozofii chrześcijańskiej napotkać jednak można również pewien odmienny od kreacjonistycznego sposób rozumienia całkowitej zależności istnienia bytu fizycznego od „boskiego absolutu”.

Jeden z czołowych polskich myślicieli katolickich, cytowany tu powyżej kilkakrotnie kosmolog i filozof M. Heller zauważa, iż „rzeczą interesującą może być powrót do... tradycyjnej doktryny, przy której mocno obstawał św. Tomasz z Akwinu, a mianowicie, że początek wszechświata i stworzenie wszechświata są to pojęcia zupełnie odrębne. Ponieważ *stworzenie wszechświata to nic innego niż jego zależność od Pierwszej Przyczyny* [kursywa – H. E.], można bez popadania w sprzeczność myśleć o wszechświecie jako zarazem stworzonym i istniejącym od minus nieskończoności. Zależność egzystencjalna nie wymaga czasowego początku istnienia... O Bogu należy myśleć jako o będącym «poza» stworzonym czasem... «Akt kreacji jest jedną całością... To, co z punktu widzenia podmiotu stwo-

zonego jest przeszłością, terażniejszością albo przyszłością, wyłania się z aktu stwórczego jako jedna całość... [To samo można wyrazić mówiąc, iż] stwarzanie trwa nieustannie i każda chwila pozostaje w tej samej relacji zależności od Stwórcy» (McMullin, 1997, s. 105)<sup>119</sup>.

Nie dostrzegam możliwości stwierdzenia, że McMullin dał, jak twierdzi, w przytoczonej wypowiedzi wyraz jednemu pogładowi sformułowaniu na dwa różne sposoby.

Mimo że zalecona przez M. Hellera terminologia opiera się na autorytecie Tomasza z Akwinu, wydaje mi się ona myląca i, jak widać, nie stosuje się do niej. Przez „stworzenie” świata rozumiem wyłącznie powołanie go do istnienia, przez suwerennego stwórcę, tyle a tyle jednostek czasu temu. Natomiast zgodzić się widocznie wypada, że w filozofii chrześcijańskiej występuje również odmienna od kreacjonizmu koncepcja absolutnej zależności egzystencjalnej bytu fizycznego od Boga, koncepcja niezakładająca, że świat fizyczny (pojmowany holistycznie, jako „blok” czy też nie) kiedyś dopiero zaistniał z woli poprzedzającego jego istnienie Boga.

Wbrew temu, w co widocznie wierzy M. Heller jako duchowny katolicki, do poglądu tego odnosi się wszystko, co wyżej powiedziałam o niemożliwości pogodzenia koncepcji stworzenia przez Boga wszechświata-bloku z judeochrześcijańską doktryną o naturze przysługującej ludziom wolnej woli, o Bogu karzącym i nagradzającym ludzkie postęпки mające u swego podłoża akty owej wolnej woli; o Bogu przy tym dającym się niekiedy ludziom skłonić do jakichś nowych interwencji w bieg dziejów świata<sup>120</sup>.

Powrócę do głównego toku moich wywodów. Mimo że powyższy cytat z Hellera i moje uwagi do niego umieszczone są tu w kontekście zaingurowanym przez wzmiankę o hipotezie Hartle’a–Hawkinga, w istocie rzeczy Heller i jego współpra-

---

<sup>119</sup> M. Heller, *Cosmological Singularity and the Creation of the Universe* [Osobliwość kosmologiczna a stworzenie wszechświata], „Zygon” 2000, vol. 35, nr 3, s. 677 i s. 681–683. Cytat z McMullina zaczerpnięty jest przez autora z artykułu tego ostatniego: *Evolutionary Contingency and Cosmic Purpose* [Kontyngencja ewolucyjna a cel kosmiczny], „Studies in Science and Theology” 1997, nr 5.

<sup>120</sup> Przekonanie Hellera, że omawiane koncepcje dają się spójnie powiązać, pozostaje widocznie w związku z jego poglądem na rolę „potencjalności” w ustroju przyrody. Pisze on, że koncepcja wszechświata-bloku pozwala na wprowadzenie „uogólnionego pojęcia prawdopodobieństwa”. I otóż „[u]ogólnione prawdopodobieństwo można sobie wyobrazić jako ogromne pole potencjalności, ale potencjalności, których urzeczywistnienie jest już jakoś obecne”. *Kosmologia kwantowa*, wyd. cyt., s. 134. W moim jednak przekonaniu pojęcie potencjalności, której urzeczywistnienie się jest odwiecznie „już jakoś obecne”, a więc której nieurzeczywistnienie się jest niemożliwe, stanowi *contradictio in adiecto*.

cownicy pracują nad rozwinięciem i ugruntowaniem koncepcji jeszcze bardziej radykalnie niż ta ostatnia podważającej tradycyjne poglądy na naturę czasu i przestrzeni. Jest ona przedstawiona na użytek laika w książce Hellera *Początek jest wszędzie. Nowa hipoteza pochodzenia wszechświata*<sup>121</sup>. W pracy swojej autorzy ci stosują do rozważania tej problematyki nowatorski, aparat matematyczny tzw. geometrii nieprzemiennej. We wspomnianej książce Heller usiłuje przybliżyć czytelnikowi odnośne pojęcia matematyczne z umiarkowanym, powodzeniem. Mimo to daje on w niej laikowi cenny wgląd w treść fizyczną opracowywanej przez siebie hipotezy.

Jak wskazywałam powyżej, według hipotezy Hartle'a–Hawkinga przy rozważaniu tej „epoki” w istnieniu wszechświata, kiedy jego rozmiary nie przekraczają tzw. objętości obszaru Plancka, pojęcie czasoprzestrzeni, w której zachodzi zasadnicza różnica pomiędzy wymiarem czasowym a przestrzennymi, zastąpić należy pojęciem czterowymiarowego kontinuum, w którym taka różnica nie ma miejsca, a więc nie stosują się pojęcia wcześniejszości i późniejszości, cóż dopiero pojęcie „zaistniewania”. Jednakże i tu wciąż jeszcze mamy do czynienia z *klasycznym pojęciem kontinuum*, jako *zbioru indywidualnych czteropunktów*, tak że można np. mówić o odległościach pomiędzy nimi i o odmiennych charakterystykach przyporządkowanych im zdarzeń. Natomiast według hipotezy zalecanej przez Hellera przy przechodzeniu do rozważania tego, co ma miejsce „na poziomie Plancka” również i powyższe pojęcie musi być odrzucone.

Rozważanie tego, co ma miejsce „na poziomie Plancka” oznacza zarówno rozważanie charakteru wszechświata w tej jego początkowej epoce, kiedy przypisywać mu należy rozmiary nieprzekraczające obszaru „planckowskiego”, jak rozważanie tego, co ma miejsce w najgłębszej warstwie bytu fizycznego, przy której rozpatrywaniu musimy brać pod uwagę charakter przejawiany przezeń w obszarach „planckowskich”. Według omawianej hipotezy w rozważaniach uwzględniających charakter bytu fizycznego „na poziomie planckowskim” klasyczne pojęcie kontinuum zastąpione być musi przez radykalnie holistyczne pojęcie „przestrzeni”, do której opisu stosują się jedynie pojęcia globalne, nie zaś lokalne. Przestrzeń ta nawet w myśli nie daje się „rozbić” na indywidualne czteropunkty, z odrębnymi charakterystykami przyporządkowanych im zdarzeń, z określonymi odległościami pomiędzy nimi. Nie mają więc w myśl tej koncepcji „na poziomie planckowskim” zastosowania pojęcia „tu”, „teraz”, „dalej”, „bliżej”, „wcześniej”, „później” (a więc *a fortiori* pojęcia „upływu czasu”, i „zaistniewania”). Zarazem jednak na podłożu tej teorii można wykazać, jak pojęcia te – i wraz z nimi ogół zwykle stosowanych pojęć odnoszących się do relacji czasoprzestrzennych oraz dynamicznych w obrę-

---

<sup>121</sup> Por. przypis 116.

bie bytu fizycznego – odzyskują sens, kiedy się przechodzi do opisu „bardziej powierzchniowych”, bliższych doświadczeniu potocznemu, warstw rzeczywistości.

„Era Plancka – pisze w związku z tym Heller – jest nieczasowa [*atemporal*] i nieprzestrzenna [*aspatial*]... Jedynie obserwator makroskopowy, ułożony w czasoprzestrzeni (a więc poza progiem skali Plancka) może powiedzieć, że jego wszechświat rozpoczął swe istnienie od początkowej osobliwości, która miała miejsce w skończonej przeszłości, i być może zakończy dzieje w ostatecznej osobliwości w skończonej przyszłości. Jeśli uważamy osobliwość początkową za fizyczny odpowiednik teologicznego pojęcia początku wszechświata, musimy powiedzieć, że z perspektywy obserwatora makroskopowego wszechświat miał początek skończoną liczbę lat temu, ale z perspektywy poziomu fundamentalnego (przy założeniu, że jest on zasadniczo nieprzemienny [tzn. odpowiada założeniom geometrii nieprzemiennej – *H.E.*], pojęcie początku świata po prostu traci sens”<sup>122</sup>.

Zarzuty analogiczne do wysuwanych przeciwko kracjonizmowi wysunąć można również w odniesieniu do bronionej przez Hellera koncepcji „stworzenia” bytu fizycznego, jeżeli się tylko uzna, że według tej koncepcji utrzymywanie przez Boga bytu fizycznego w istnieniu miałyby być przejawem jego świadomości i woli. Bez wskazania celu, jaki dla Boga ma istnienie bytu fizycznego, zwolennik hipotezy o takiej zależności bytu fizycznego od Boga, o jakiej mówi M. Heller, może przytoczyć na jej rzecz jedynie wspomniane powyżej, niczym nieoparte, lecz mimo to narzucające się jego umysłowi przeświadczenie, że chociaż „coś” może istnieć „bezprzyczynowo” – tzn. bez „podtrzymywania” jego istnienia przez jakiś inny byt – to owym „czymś” może być jedynie Bóg, ale nie byt fizyczny.

---

<sup>122</sup> M. Heller, *Cosmological Singularity...*, wyd. cyt., s. 677 i 681. W swej *Kosmologii kwantowej* M. Heller pisze, że hipotezowana przez niego czasoprzestrzeń z pewnej intelektualnej perspektywy daje się ująć jako jeden (bo niepodzielny) „punkt”. Z naszej natomiast potocznej intelektualnej perspektywy czas przedstawia się jako rozciągły i zdarzenia następują po sobie. Tu między innymi powstaje pojęcie o możliwym najwcześniejszym w naszym wszechświecie wydarzeniu – Wielkim Wybuchu (por. s. 133–135).

### Aneks 3

## O tak zwanym kosmologicznym dowodzie istnienia Boga<sup>123</sup>

W moich poprzednich rozważaniach poddałam krytyce tzw. teleologiczny (tzn. oparty na założeniu celowości istnienia wszechświata) argument na rzecz hipotezy istnienia Boga. Wywody moje zawierały w istocie również krytykę podstawowej treści tego, co w filozofii religii nazywa się występującym rozmaitych wariantach „kosmologicznym” argumentem na rzecz tezy o istnieniu Boga. Obecnie pragnę tę sprawę nieco obszerniej omówić, na tle ciekawego artykułu obrońcy tego argumentu W. L. Craiga<sup>124</sup>. Dla autora głównym tematem jego pracy zdaje się być krytyka błędów, jakich się według niego dopuścił wybitny filozof amerykański A. Grünbaum (znany m.in. jako krytyk hipotezy o istnieniu Boga) w swojej interpretacji Leibnizowskiej oraz kalamowej wersji argumentu „kosmologicznego”. Ten jednak składnik omawianego artykułu pominę jako mniej moim zdaniem interesujący.

We wszystkich omawianych tu wersjach argumentu „kosmologicznego” istotną rolę gra pojęcie „przyczyny”. Termin „przyczyna” jest jednak we współczesnej filozofii, a już tym bardziej na tle historii filozofii, wieloznaczny: bardzo żywo dyskutowane jest zagadnienie, co należy rozumieć przez „przyczynę” czegoś oraz/albo przez „związek przyczynowy”. Pragnąc uniknąć konieczności zajmowania się tą dyskusją, a zwłaszcza porównywania sposobu pojmowania pojęcia „przyczyny” przez autorów omawianych tu argumentów „kosmologicznych” oraz przez tych czy innych autorów współczesnych, odstąpię od posługiwania się autentyczną terminologią zwolenników poszczególnych wersji argumentu „kosmologicznego” i zamiast terminem „przyczyna” posługiwać się będę – również w przekładach cytowanych tu tekstów – terminem „aktualizator”. Termin ten odwoływać się ma do znaczenia terminu „zdarzenie aktualne”, inaczej „akt” oraz do znaczenia terminu „był aktualny”.

Charakterystyczne dla wielu uczestników interesującej nas tu dysputy jest uznawanie obiektywnego sensu terminów „upływ czasu” oraz „teraz” – albo, ple-

---

<sup>123</sup> Czytelnik, dla którego aneks niniejszy jest zbyt obszerny albo zbyt trudny, może pominąć go w lekturze mojego zbioru.

<sup>124</sup> W. L. Craig, *Prof. Grünbaum on the «Normalcy of Nothingness» in the Leibnizian and Kalam Cosmological Arguments* [Prof. Grünbaum o «normalności nicości» w argumentach kosmologicznych Leibniza i reprezentantów *Kalamu*], „British Journal for the Philosophy of Science”, 2001, June.

*Kalam* to jedna ze szkół średniowiecznej filozofii arabskiej. Jej krótką charakterystykę zawiera poświęcone mu hasło w *Religii, Encyklopedii PWN*, wyd. cyt. W kontekście niniejszym nawet ten zwięzły opis może jednak być pominięty.

onastycznie, „właśnie teraz”<sup>125</sup>. Na tym gruncie przez „akt” rozumie się tu zdarzenie, które zaszło albo właśnie zachodzi, albo musi zajść w przyszłości. W szczególności może to być, zgodnie z metafizycznymi presumpcjami pewnych myślicieli, wydarzenie, dla którego w chwili obecnej jest prawdą, że musi ono zajść w przyszłości, chociaż w jakiejś chwili minionej oraz w chwilach ją poprzedzających nie było to prawdą, prawdą natomiast było jedynie to, że może ono zajść w przyszłości. Pojęcie aktu przeciwstawia się tu pojęciu „[absolutnie] otwartej w danym czasie możliwości”, tj. pojęciu takiego wydarzenia, dla którego w danym czasie prawdą jest zarówno to, że może ono zajść w przyszłości, jak i to, że w przyszłości może zajść coś, co uniemożliwi jego zajście, przekształcając możliwość otwartą w wygaszoną.

Przez „byt aktualny” (np. „jednostkowy byt aktualny”), czyli „byt, któremu przysługuje aktualność”, rozumie się tu byt, który albo istnieje odwiecznie, albo którego zaistnienie jest minionym, teraźniejszym albo nieuchronnie mającym zajść w przyszłości aktem.

„Aktualizator” jakiegoś bytu jednostkowego (np. jakiegoś obiektu fizycznego) ma to być coś takiego, że ze względu na jego aktualność koniecznością jest aktualizacja (w określonym czasie) albo też odwieczna aktualność owego bytu jednostkowego. (W tym drugim przypadku aktualizatorowi również przysługiwać powinna odwieczna aktualność.) Tak wprowadzone pojęcie aktualizatora domagać się może czymś zdaniem jakiejś dalszej interpretacji czy precyzacji. Zauważyć tu jednak w każdym razie trzeba, że z określenia powyższego nie wynika, iżby aktualizatorem jakiegoś bytu jednostkowego nie mogło być nic, co nie poprzedza owego jednostkowego bytu w czasie albo by nim nie mogło być nic, co samo kiedyś nie zostało zaktualizowane.

Dalsze rozważania na temat „aktualizatora” warto poprzedzić pewnymi wstępnymi wyjaśnieniami.

Z punktu widzenia światopoglądu nieuznającego obiektywności pojęcia „absolutnych, prawdziwie otwartych możliwości” (które by w toku stopniowego „stawania się” naszej rzeczywistości<sup>126</sup> dopiero miały nieodwołalnie bądź „aktualizować się”, bądź „wygasać”) – ale zarazem uznającego zachodzenie obiektywnej różnicy pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością – „aktualność” jest to po prostu albo istnienie w przeszłości lub teraźniejszości, albo konieczność zaistnienia w odpowiednim czasie w przyszłości. Z punktu widzenia światopoglądu

<sup>125</sup> O toczonej na gruncie filozofii fizyki dyspacie o tym, czy terminom tym można przypisać sens obiektywny, mowa jest w Aneksie 2 do niniejszego szkicu.

<sup>126</sup> Z reguły myślimy, że *rzeczywistość* jako całość jest jedyna i że nie ma wobec tego potrzeby mówienia o „naszej rzeczywistości”, zamiast po prostu o *rzeczywistości*. Dlaczego tu się czyni inaczej, to się wkrótce wyjaśni w toku niniejszych rozważań.



„parmenidejskiego”<sup>127</sup>, w którym, oczywiście, również odrzuca się pojęcie „absolutnie, prawdziwie, otwartych” możliwości, przez „aktualność” nie można rozumieć nic innego niż po prostu istnienie czy (w odniesieniu do zdarzeń) zachodzenie w odpowiednim „miejscu” w łańcuchu zdarzeń – innymi słowy, po prostu bycie składnikiem obiektywnej rzeczywistości. Oba powyższe poglądy objąć można wspólnym mianem aktualizmu albo antyposybilizmu. Łatwo zauważyć, że z punktu widzenia aktualizmu terminy „aktualność” i „aktualizacja” są zbędne, wystarczają bowiem takie terminy jak „rzeczywistość” (w przeciwstawieniu do „fikcji”), „istnienie” – a w pewnych odmianach światopoglądu aktualistycznego również terminy odnoszące się do takich odmian bycia rzeczywistym jak „istnienie w przeszłości”, „istnienie w teraźniejszości”, „zaistnienie w danym czasie”, „konieczność zaistnienia w przyszłości”.

Inaczej jednak o tym myślą *posybilisci* (którzy, oczywiście, jako tacy należą do przeciwników światopoglądu parmenidejskiego, choć nie są jedynymi jego przeciwnikami). Odróżniają oni „rzeczywistą – «otwartą» w pewnym czasie – możliwość” jakichś jednostkowych składników rzeczywistości zarówno od „możliwości urojonej”, jak od aktualności. Dla nich „bycie możliwym w przyszłym rozwoju rzeczywistości” (czyli mającym szansę przyszłej aktualizacji) i nawet, jak sądzę, „bycie możliwością już wygaszoną” są to na równi z aktualnością różne (wyłączające się) sposoby istnienia<sup>128</sup>, można przeto sensownie mówić o tym, że jakimś bytowi jednostkowemu „w naszej rzeczywistości” przysługuje nie możliwość, tylko aktualność, albo że jakiś byt jednostkowy, przedtem jedynie możliwy, został zaktualizowany.

Jednakże antyposybilistami we wskazanym powyżej sensie, czyli aktualistami we wskazanym powyżej sensie, bywają również, jak widać, pewni przeciwnicy światopoglądu parmenidejskiego. Utrzymują oni, że nigdy nie „zaistniewa” w jakimś odpowiednim czasie nic, czego istnienie w tym czasie nie było odwiecznie koniecznością. Jest to pogląd najczęściej wiążący się z *determinizmem* w pojmowaniu prawidłowości przyrody.

Zwrócić tu jednak muszę z kolei uwagę na pewną utajoną przesłankę powyższych wywodów. Dotyczy ona sposobu pojmowania terminu „rzeczywistość”. Polega ona mianowicie na założeniu, że z samego sensu terminu „rzeczywistość”

---

<sup>127</sup> Tzn. negującego obiektywność upływu czasu, a więc i obiektywność „przesuwającej się” z tym upływem demarkacji pomiędzy każdorazowymi przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Patrz Aneks 2 do niniejszego szkicu.

<sup>128</sup> Pomijam tu dla prostoty terminologię takich posybilistów, dla których cokolwiek jest aktualne, jest możliwe; cokolwiek jest konieczne, a więc w tym sensie aktualne, jest możliwe, ale nie na odwrót.

wynika, że można sensownie mówić o jednej tylko rzeczywistości, a nie o jakiejś ich mnogości.

Otóż jednak z kolei wypada stwierdzić, że zarówno aktualiści, jak posybiliści, *we wskazanych poprzednio sensach tych terminów*, mogą nadawać – i niekiedy nadają – inny sens pojęciu obiektywnej możliwości. Mogą oni – zarówno jedni, jak drudzy – utrzymywać, że nie jest pozbawione obiektywnego sensu jakoś odpowiednio sprecyzowane pojęcie „globalnej rzeczywistości możliwej”, inaczej zwanej często „światem możliwym” – albo, co wydaje się tu fortunniejszym terminem – pojęcie „całościowego bytu możliwego” – albo, co wydaje się fortunniejszym terminem – pojęcie „globalnego bytu możliwego” (którego składnikiem może być „możliwy całościowy byt fizyczny”<sup>129</sup> z odpowiednimi swoimi jednostkowymi składnikami). Nie jest sprawą oczywistą, ale raczej przedmiotem dysput pomiędzy pewnymi filozofami, jak powinno być to pojęcie „globalnego bytu możliwego” sprecyzowane czy zinterpretowane. Dla prostoty założmy, że w przekonaniu filozofów mówiących o „globalnych bytach możliwych” skończonemu zbiorowi zdań opisowych jakiegokolwiek języka, odznaczającemu się tym, że koniunkcja dowolnej liczby dowolnych elementów tego zbioru nie jest zdaniem sprzecznym, odpowiada jakaś klasa „globalnych bytów możliwych”. Na gruncie tej koncepcji zapytywać można, przynajmniej zdaniem pewnych jej zwolenników, *dlaczego wśród takiej mnogości globalnych bytów możliwych jednemu tylko, mianowicie „naszemu”, przysługuje aktualność*<sup>130</sup>.

Problem „aktualizatora” rozważany więc być może w odniesieniu do jakichś składników „naszej” rzeczywistości, i to również bez założenia, że jakiś sens obiektywny przysługuje pojęciu „nieaktualnych – nie zaktualizowanych – globalnych bytów możliwych”. *Może on jednak być również rozważany w odniesieniu do jakichś „globalnych bytów możliwych”*. Wreszcie, nawet bez wprowadzania pojęcia mnogości „globalnych bytów możliwych” rozważać można – i zdaniem pewnych filozofów *należy* – pytanie, *dlaczego istnieje przynajmniej ten nasz (być może jeden jedyny możliwy) globalny byt*. Jest to słynne Leibnizowskie pytanie, *dlaczego w ogóle coś istnieje, zamiast żeby nic nie istniało? W autentycznym sformułowaniu Leibniza pytanie to ma postać: „dlaczego istnieje coś raczej niż nic?”*<sup>131</sup>.

<sup>129</sup> Odtąd mówią o „globalnym” bycie fizycznym – w przeciwieństwie do „jednostkowych bytów fizycznych w jego obrębie” – będą czasem, dla prostoty, wyrażenie „globalny” pomijała.

<sup>130</sup> Co zdaniem owych filozofów nie wyłącza tego, że *pewnym jego składnikom* przysługuje w danym czasie status „otwartej jeszcze na razie możliwości” albo „już wygaszonej możliwości”: mają one mianowicie ten status w *aktualnym świecie*.

<sup>131</sup> Owo „coś”, o które tu idzie, to zazwyczaj, w pojmowaniu wielu uczestników tej debaty, byt fizyczny. Wielu myślicieli biorących udział w tej debacie odnosi pojęcie istnienia również do pewnych abstraktów, np. do bytów matematycznych, takich jak liczby naturalne, ale w ob-

Postać ta znamionuje, że w odczuciu Leibniza nieistnienie w ogóle czegośkolwiek byłoby jakoś *a priori* bardziej wiarygodne niż istnienie czegoś (czymkolwiek by owo coś było) – to więc, że jest inaczej, domaga się wytłumaczenia. Wprowadzenie pojęcia aktualizatora ma wyjaśnić ten problem.

Pojęcie to wymaga jednak uściślenia przynajmniej pod jeszcze jednym względem. Wiąże się to z niejednoznacznością terminu „konieczność”. W pewnym sensie tego terminu cokolwiek jest aktualne, jest swoim własnym aktualizatorem (*jedynym albo nie*), ponieważ skoro jest aktualne, to „nie może” – np. „już nie może” – nie być aktualne, byłaby to bowiem sprzeczność. (Inaczej mówiąc, przy pewnym rozumieniu terminu „konieczność” *ab esse ad necesse valet consequentia*). Inaczej jednak zapatrują się na tę sprawę zwolennicy tej czy innej wersji „kosmologicznego” argumentu na rzecz tezy o istnieniu Boga. Wprowadzają oni rozróżnienie pomiędzy tym, co ma naturę *bytu przygodnego*, a tym, co ma naturę *bytu koniecznego*. Mianowicie *bytem przygodnym* ma być taki, dla którego *aktualizacji lub permanentnej aktualności* warunkiem niezbędnym jest *posiadanie nietożsaczego z nim aktualizatora*. Natomiast *bytem koniecznym* ma być taki, dla którego aktualności nie potrzeba innego niż on sam aktualizatora<sup>132</sup>.

Po tym przygotowaniu tła pojęciowego przystępuję do analizy rozważanych w artykule Craiga wersji „kosmologicznego” argumentu na rzecz tezy o istnieniu Boga. „Argument kosmologiczny przedstawiony przez reprezentantów *kalamu* zmierza do wykazania, że wszechświat zaistniał w jakimś przeszłym czasie, a ponieważ nic nie może zaistnieć bez aktualizatora, musiał przed jego zaistnieniem istnieć jakiś transcendentny aktualizator. Klasyczni reprezentanci tego argumentu usiłowali wykazać, że wszechświat musiał kiedyś zaistnieć, odwołując się do argumentów filozoficznych przeciw nieskończonemu regresowi czasowemu minionych zdarzeń. Okolicznością, która współcześnie pobudza zainteresowanie tym argumentem, jest zaskakujące świadectwo kosmologii astrofizycznej na rzecz tezy, że przestrzeń i czas kiedyś zaistniały. Według standardowego modelu Wielkiego Wybuchu wszechświat zaistniał *ex nihilo* w tym sensie, że w czasie początkowej osłabłości było prawdą, że *nie było wcześniejszego punktu czasoprzestrzeni*, albo było fałszem to, że coś [prócz czasoprzestrzeni? – H. E.] *istniało przedtem*”<sup>133</sup>.

Argument przedstawicieli *kalamu* opiera się, jak widać, na dwu przesłankach. Jedną jest fałszywe twierdzenie, że pojęcie nieskończonego ciągu stanów wszech-

---

rzebiej tej dysputy zazwyczaj się nie pyta, dlaczego one istnieją i czy kiedyś w jakiś sposób zaistniały. Niektórzy przypisują takim bytom „odwieczne istnienie w Bogu”.

<sup>132</sup> W autentycznym ich języku do takiego bytu stosuje się termin „causa sui”. Ma on być „swoją własną przyczyną”, co, oczywiście, nie odpowiada koncepcjom przyczynowości we współczesnej nauce i filozofii nauki.

<sup>133</sup> W. L. Craig, *Prof. Grünbaum...*, wyd. cyt., s. 373.

świata, z których żaden nie jest najwcześniejszy, obarczone jest sprzecznością, z czego ma wynikać, że wszechświat nie mógł istnieć odwiecznie. Drugą jest przyjęte bez uzasadnienia twierdzenie, że nic [idzie widocznie o nic w obrębie wszechświata tudzież o wszechświat jako całość – H. E.] nie może zaistnieć bez nietożsamesego z nim aktualizatora, czyli czegoś, ze względu na co jego zaistnienie było *konieczne*<sup>134</sup>. Wobec kwestionowalności powyższych przesłanek nie jest to bynajmniej argument *nieodparty* albo *nieomal nieodparty*<sup>135</sup>, zobowiązujący nas do akceptacji jego konkluzji. Nadto jednak argument ten obciążony jest błędem *nietrafności*<sup>136</sup>.

Nawet bowiem jeśli był nieodparty, nie uzasadniałby pożądanego przez autorów wniosku. W istocie bowiem żadna sura *Koranu* nie rozpoczyna się od inwokacji do „transcendentnego aktualizatora wszechświata”, tylko wszystkie rozpoczynają się od inwokacji do „Allacha litościwego i miłosiernego”. Wobec czego rzecznicy tego argumentu musieliby jeszcze zająć się argumentacją na rzecz tezy, że ich „transcendentny aktualizator” jest Bogiem, czyli ma właściwości przypisywane w monoteistycznych religiach śródziemnomorskich Bogu: że ma świadomość i wolę, że stworzył świat, że nadzoruje jego dzieje i niekiedy w nie ingeruje, że jest sprawiedliwym i miłosiernym sędzią istot ludzkich, *etc.*

Powracam obecnie do Craiga. „W przeciwieństwie do argumentacji przedstawicieli *kalamu* tomistyczny argument kosmologiczny zmierza do udowodnienia istnienia aktualizatora, który jest pierwszym aktualizatorem nie w sensie czasowym, ale pod względem swojej rangi [*rank*]. Ponieważ Akwinata nie uważał argumentów przedstawicieli *kalamu* na rzecz skończoności przeszłości za nieodparte [*demonstrative*], usiłował on dowieść istnienia Boga na podstawie trudniejszego założenia o odwieczności świata. W myśl metafizyki Akwinaty zainspirowanej przez arystotelizm każda istniejąca rzecz skończona jest kombinacją istoty i istnienia i dlatego jest radykalnie przygodna<sup>137</sup>. Istotą danej rzeczy jest zbiór właściwości określających czym ta rzecz jest”<sup>138</sup>.

Nie potrzeba tu przedstawiać pełnej eksplikacji arystotelesowskiego pojęcia istoty poszczególnej rzeczy. W każdym razie z istotą danej rzeczy ma być nieodłącznie z nią związane pewien zbiór właściwości, ale nie zbiór dowolnie przez ko-

<sup>134</sup> Por. np. współczesne koniektury o zapoczątkowaniu naszego wszechświata przez przypadkową fluktuację odwiecznej próżni kwantowej. (Omawiam tę sprawę w Aneksie 2.)

<sup>135</sup> Nieodpartym nazywam argument dedukcyjnie poprawny, którego wszystkie przesłanki są z pewnością prawdziwe. Argumentem nieomal nieodpartym można nazwać argument dedukcyjnie poprawny, którego wszystkie przesłanki są przynajmniej mocno uwiarygodnione.

<sup>136</sup> Nazywanym tradycyjnie grecko-łacińskim terminem *ignorantio elenchi*.

<sup>137</sup> Por. wyjaśnienie znaczenia tego terminu, s. 167 – H. E.

<sup>138</sup> Tamże, s. 373.

gość wyodrębniony spośród ogółu cech rzeczywiście przysługujących tej rzeczy, tylko zbiór jakoś szczególnie dla charakterystyki tej rzeczy doniosły<sup>139</sup>. Istota każdej danej rzeczy jest „powszechnikiem”, co na gruncie tej filozofii m.in. znaczy, że może ona przysługiwać nieograniczonej liczbie poszczególnych rzeczy, umiejscowionych w różnych obszarach czasu i przestrzeni – czyli może mieć rozliczne konkretne *egzemplifikacje*<sup>140</sup>. Sprawą o fundamentalnym znaczeniu jest jednak w omawianym tutaj kontekście to, że według koncepcji arystotelesowsko-tomistycznej tylko istnienie odpowiedniej, właściwej danym poszczególnym rzeczom, istoty gwarantuje *możliwość* istnienia czy zaistnienia odpowiedniej rzeczy w jakimś danym miejscu i czasie. Tak więc, mogą istnieć czy zaistniewać takie obiekty jak ludzie, konie, diamenty, przysługują im bowiem, odpowiednio, takie ich istoty jak człowieczeństwo, koniowość, diamentowość. Natomiast nie mogą istnieć takie obiekty jak wilkołaki lub substancje niepodległe prawu ciężenia, nie ma bowiem odpowiednich powszechników<sup>141</sup>. *Nie jest wszelako istota „rzeczy skończonej” jej aktualizatorem.*

„Otóż – wyjaśnia w dalszym ciągu tę koncepcję Craig – jeśli istota [danej rzeczy] ma być zegzemplifikowana [w danym miejscu i czasie], to musi jej towarzyszyć [będący czymś odmiennym od niej] *akt istnienia*. [Ponieważ istota rzeczy przygodnej nie gwarantuje jej istnienia], rzeczy takiej musi być *nieustannie* [kursywa – H. E.] udzielane istnienie, w przeciwnym bowiem razie uległaby unicestwieniu... Z tego samego powodu żadna substancja nie może sama się zaktualizować, ponieważ aby udzielić sobie istnienia, musiałaby już być aktualna. [Akwinata

---

<sup>139</sup> Koncepcja ta ma odpowiedniki we współczesnej nauce i filozofii nauki. Nawiązuje do niej, przynajmniej *implicite*, postulat poszukiwania *klasyfikacji naturalnej* obiektów jakiegoś nadrzędnego typu, a więc klasyfikacji, która by była doniosła ze względu na prawidłowości przyrody fundamentalne dla jakiejś danej dziedziny zjawisk, nie zaś arbitralna, oparta na cechach mało ważnych ze względu na takie prawidłowości. Do pojęcia „istoty” poszczególnych rzeczy nawiązują więc, rzecz można, np. pojęcia pierwiastka chemicznego, typu cząstki elementarnej, gatunku biologicznego. Nie musi się przy tym wraz z Arystotelesem zakładać, że każdy obiekt ma jedną jedyną „istotę”.

<sup>140</sup> Według arystotelizmu wszelka istota rzeczy musi w każdej chwili mieć jakieś egzemplifikacje, przynajmniej jedną. Jest to antyplatońska koncepcja „universale in re”, wiążąca arystotelizm ze stacjonarystyczną koncepcją wszechświata.

<sup>141</sup> *Nb.*: Jak widać, naprawdę o tym, jakie „powszechniki” (rodzaje naturalne) istnieją (a więc są zegzemplifikowane), sądzimy na podstawie doświadczenia. Może nas jednak ono skłonić do uznania hipotezy o istnieniu jakiegoś „powszechnika”, mimo że nie odkryto żadnych jego egzemplifikacji. Tak np. Mendelejew oczekiwał, że puste miejsca w jego tablicy pierwiastków powinny się z czasem zapelnąć po odkryciu odpowiednich atomów w przyrodzie; paleontolodzy poszukują niewykrytych szczątków takich wymarłych gatunków, które by stanowiły „brakujące” dotychczas ogniwa pomiędzy pewnymi zegzemplifikowanymi (na podstawie szczątków) i pewnymi współczesnymi gatunkami.

z kolei usiłuje wykazać, że] wszelka substancja skończona jest bezpośrednio utrzymywana w istnieniu przez jeden i ten sam Fundament [Ground] Istnienia. Musi to być byt nie będący kombinacją istoty i istnienia i dlatego nie wymagający dla swojego istnienia jakiegoś aktualizatora... Musimy uznać wniosek, że *istotą tego bytu jest istnienie*. W pewnym sensie byt ten nie ma istoty, jest on czystym aktem istnienia, nie ograniczonym przez żadną istotę. Jest on, jak mówi Tomasz, *ipsum esse subsistens*, samopodtrzymującym się aktem istnienia. Tomasz identyfikuje ten byt z Bogiem, który oświadczył Mojżeszowi, że jego imieniem jest «Jestem» (Wj 3: 15)<sup>142</sup>.

Argument Tomasza ma te same mankamenty co argument przedstawicieli *kalamu*.

Mało kto zaiste poza zwolennikami arystotelesowsko-tomistycznej metafizyki uzna współcześnie powyższy argument za nieodparty. Nie przystaną na to aktualności odrzucający pojęcie „otwartych możliwości”, które muszą być dopiero jakoś zaktualizowane, aby odnośna rzecz stała się składnikiem „ustalonej” rzeczywistości. Ale też nie przystaną na to zwolennicy najbardziej typowej obecnie odmiany posybilizmu (usiłujący ugruntować swój posybilizm na indeterminizmie mechaniki kwantowej). Według nich bowiem aktualizacja otwartej uprzednio możliwości jest czymś *czysto losowym* – jest „ostatecznym”, przez nic nieuwarunkowanym, „nagim” aktem. (Jeśli są to ludzie wierzący, to ich Bóg, według wyrażenia Einsteina, „gra w kości”.) W tej koncepcji „przechodzenia możliwości w rzeczywistość” (bądź jej „wygasania”) nie ma miejsca na jakiegoś niezbędnego „aktualizatora”, czy też, może rzecz się powinno, „na jakiś aktualizator” poszczególnych zdarzeń. Mało kto również uzna, iż Tomasz dowiódł zasadności poglądu, że do „utrzymania” w istnieniu obiektów materialnych niezbędny jest jakiś niematerialny byt, nieustannie udzielający im istnienia.

Nadto zaś jednak nawet gdyby argument Tomasza był nieodparty, to i tak nie byłby *trafny*, ponieważ jego prawomocnie ustaloną konkluzją byłoby istnienie czegoś, co do swojego istnienia nie potrzebuje nieotożsamego z nim aktualizatora; czegoś, bez czego istnienia nic innego nie mogłoby ani chwili istnieć. Teraz jednak z kolei należałoby dowieść, że owym czymś jest nie np. jakiś substrat materialny, ale niematerialny Bóg osobowy – Bóg utrzymujący świat rzeczy poszczególnych, w takiej a nie innej jego postaci, świadomie i stosownie do swojej woli – w jakimś więc swoim celu. Nadto zaś – aż tyle bowiem Tomasz w istocie rzeczy chce dowieść – Bóg, który przy tym miałby takie cechy jak sprawiedliwość i miłosierdzie i który nadto miałby „rzeczywiście” objawić się Mojżeszowi, co kwestionują przedstawiciele szeregu innych religii.

---

<sup>142</sup> Tamże, s. 373–374.

Craig z kolei omawia argument kosmologiczny w wersji Leibniza. Jak wiadomo, argument ten opiera się na przesłance zwanej przez tego filozofa *zasadą racji dostatecznej*. „Zasada” ta w istocie rozkłada się na trzy zasady. *Jedna z nich* ma charakter *metodologiczny* i orzeka, że *racjonalny podmiot nie uznaje żadnej tezy bez dostatecznego usprawiedliwienia*. W pewnym sensie – innym niż nadawał tej zasadzie Leibniz – jest to w istocie podstawa wszelkiej rozsądnej metodologii, z tym, że przez uznanie danej tezy nie musi się rozumieć nieodwołalnego uznania jej za prawdziwą; może zamiast tego chodzić o uznanie jej za wiarygodną hipotezę. Inny też niż Leibnizowski może być pogląd na to, co stanowi dostateczne usprawiedliwienie uznania jakiegoś sądu, czy to jako niepodważalnej prawdy, czy to jako dobrze ugruntowanej hipotezy. *Druga z tych zasad* ma charakter *prakseologiczny* i głosi, że *racjonalny podmiot sprawczy nic nie czyni bez dostatecznego po temu motywu*. Przy czym Leibniz do charakterystyki „racjonalnego” podmiotu sprawczego włącza pozytywne właściwości moralne, gdy natomiast uważać można, że racjonalne poznawczo jest oddzielenie problematyki prakseologicznej od aksjologicznej, w szczególności moralnej, i przeto że za racjonalny podmiot sprawczy należy uznać taki, który działa (albo powstrzymuje się od działania) na podłożu wiarygodnych sądów o tym, jakie cele mógłby swym działaniem osiągnąć, jeśliby tego chciał, i jakimi środkami mógłby zrealizować osiągalne dla niego cele. *Trzecia z tych zasad* ma charakter *ontologiczny* i głosi, że *nic nie istnieje bez dostatecznej po temu „racji”* – powodu, warunku dostatecznego – czyli, by użyć wprowadzonego przeze mnie terminu, aktualizatora. Przy czym Leibniz, tak samo jak reprezentanci omówionych wyżej wariantów dowodu kosmologicznego, rozumie to ostatnie pojęcie w sposób, który w odniesieniu do bytu o odpowiednich po temu właściwościach nie wyłącza bycia własnym aktualizatorem.

Aby odpowiedzieć dlaczego istnieje coś – cokolwiek – czyli *dlaczego istnieje ogół istniejących rzeczy*, musimy odnaleźć rozumianą w myśl trzeciej z tych zasad „rację dostateczną” po temu. „Co więcej, musimy być w stanie podać rację dostateczną po temu, *dlaczego rzeczy istniejące muszą istnieć takimi, jakimi są, zamiast być inne*”<sup>143</sup>.

Postulat ten podbudowany jest przez Leibniza tezą o prawomocności powyższego pytania, ta zaś uzasadniona jest stwierdzeniem, że „nicość jest prostsza i łatwiejsza [? – *H. E.*] niż coś”. Zapytać można, dlaczego istnienie czegoś prostszego powinno być *prima facie*, w razie braku przeciwnych argumentów, bardziej „prawdopodobne” w odpowiednim sensie tego słowa (por. „raczej”!) niż istnienie czegoś mniej prostego. Czy sąd ten nie jest oparty na jakichś subiektywnych ludzkich intuicjach? Zajmę się tu jednak innymi elementami wywodu Leibniza.

---

<sup>143</sup> Tamże, s. 375.

Aby na powyższe „wielkie pytanie Leibniza” odpowiedzieć, należy jego zdaniem „posłużyć się<sup>144</sup> tą... wielką *zasadą*, która głosi, że *nic nie powstaje bez racji dostatecznej*, czyli że nie dzieje się nic, w odniesieniu do czego ktoś wystarczająco znający się na rzeczy nie mógłby podać racji dostatecznie tłumaczącej, dlaczego dzieje się właśnie tak, a nie inaczej...

Otóż ta dostateczna racja istnienia wszechświata nie może tkwić w ciągu rzeczy przypadkowych, tzn. ciał i ich przedstawień w duszy, ponieważ materia sama w sobie jest obojętna wobec spoczynku i ruchu oraz wobec takiego czy innego rodzaju ruchu; nie można zatem odnaleźć w niej racji ruchu, a tym bardziej takiego właśnie ruchu. A chociaż ruch obecny, który zachodzi w materii, pochodzi z poprzedniego, a ten z kolei znów z poprzedniego, nie posuwamy się dalej..., zawsze bowiem pozostaje to samo pytanie. Dlatego też *racja dostateczna*, która nie wymaga już innej racji, powinna znajdować się poza ciągiem rzeczy przypadkowych, i to w substancji, która by... była bytem koniecznym, zawierającym we sobie rację własnego istnienia. W przeciwnym razie nie mielibyśmy nadal racji dostatecznej, na której moglibyśmy skończyć. A ta ostateczna racja rzeczy zowie się *Bogiem*<sup>145</sup>.

Jak widać, Leibniza dowód kosmologiczny również nacechowany jest tymi samymi mankamentami, co wersje omawiane poprzednio. *Nie widać powodu, dla którego miałby on być uznany za nieodparty*. W istocie, *na czym polega racja dostateczna do przyjęcia sądu, że nic nie powstaje czy nie istnieje bez aktualności warunku dostatecznego jego zaistnienia czy też istnienia?* Dla Leibniza racją dostateczną do przyjęcia tego sądu jest widocznie jego „oczywistość”, ale „oczywistość” ta nie jest w istocie rzeczy niczym innym niż idiosynkratycznym poczuciem Leibniza<sup>146</sup>. Obawiam się, że jeśli się tę przesłankę zakwestionuje, to argument

<sup>144</sup> Cytat przytoczony przez Craiga podaję tu (ze skrótami) w przekładzie Stanisława Cichowicza, por. *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, w: G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne* [przekład kilku tłumaczy], PWN, Warszawa 1969. Strony podane są według tego wydania.

<sup>145</sup> Tamże, s. 288–289.

<sup>146</sup> Przytoczyć tu warto następującą informację Craiga: „Swinburne zaferował indukcyjną wersję Leibnizowskiego argumentu kosmologicznego, w której dopuszcza się przypuszczenie, że Byt Ostateczny wyjaśniający istnienie czegoś raczej niż niczego [*the explanatory Ultimate*] jest nagim faktem. R. Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1991. Rzeczywiście ciekawą cechą argumentu Swinburne’a jest... konkluzja o metafizycznie przygodnym istnieniu Boga... Byt ten [tzn. Bóg – *H. E.*] nie wyjaśni własnego istnienia (a więc pytanie Leibniza nie uzyska odpowiedzi [jak widać według Swinburne’a wyraz „coś”, występujący w pytaniu Leibniza odnieść można również do Boga – *H. E.*]), ale wyjaśni istnienie wszystkiego innego. Swinburne argumentuje, że Bóg jest najlepszym wyjaśnieniem, dlaczego istnieje wszystko, gdyż nie wyjaśnia jedynie istnienia Bytu Ostatecznego... Jest to wyjaśnienie najlepsze, ponieważ jako byt jedyny [w swoim rodzaju – *H. E.*] oraz nieskończony [widocznie w jakimś nie



Leibniza okaże się w utajeniu kołowy, ponieważ racją dostateczną do uznania tezy, że nic nie istnieje bez „racji dostatecznej”, w istocie rzeczy będzie uznanie istnienia Racjonalnego Sprawcy, który jako taki nic nie czyni bez dostatecznej racji (motywu) po temu. Nadto znów, nawet gdyby argument powyższy był nieodparty, to nie byłby trafny, ponieważ nie jest prawdą, że przez Boga rozumie się po prostu byt będący „racją dostateczną” własnego istnienia oraz istnienia wszystkich innych rzeczy. Nic dziwnego, że Leibniz posuwa się dalej w swej argumentacji, przede wszystkim więc „jak wiadomo utrzymując, że stworzenie świata przez Boga jest tak samo jak istnienie Boga czymś koniecznym”<sup>147</sup>. Jednakże nie wszyscy wyznawcy śródziemnomorskich religii monoteistycznych zgodzą się ze stwierdzeniem, że Bóg *musiał* stworzyć świat. Leibniz przybliżyłby się bardziej do ich pojęcia Boga, gdyby oświadczył, że racją dostateczną dla stworzenia świata przez „istniejącego z konieczności” Boga był jego arbitralny i w tym sensie „przygodny” akt woli.

W istocie rzeczy jednak nie musi się upatrywać sprzeczności pomiędzy poglądem, że stworzenie wszechświata przez Boga, było konieczne, a poglądem, że stworzenie wszechświata przez Boga doszło do skutku w wyniku zadziałania jego suwerennej woli. Można bowiem utrzymywać, że najwyższy stopień wolności – czy też może jedyna wolność rzeczywista – polega na tym, że odnośna istota czyni to, co chce, i umiejętnie osiąga wynik pożądaną, a przy tym chce tego i umie to zrealizować z konieczności uwarunkowanej właściwościami jej natury. Aby jednak w ten sposób pogodzić powyższe dwa poglądy na stworzenie wszechświata przez Boga musi Leibniz przypisać Bogu właściwości wykraczające poza to, o czym orzeka konkluzja jego dowodu kosmologicznego. *Aktualizator wszechświata musi znówuż być osobą działającą świadomie, celowo i racjonalnie w prakseologicznym sensie tego słowa.*

Jak przekazuje myśl Leibniza Victor Caston, „[Ś]wiat by nie istniał, gdyby Bóg nie zechciał go stworzyć. [Bóg musiał przeto mieć rację dostateczną dla tego aktu woli<sup>148</sup>]. Bożej racji po temu, aby zechciał on stworzyć świat, upatrywać się musi

---

przestrzennym czy też czasoprzestrzennym sensie – H. E.] Bóg jest prostszy niż skończony wszechświat z jego różnorodną zawartością”. Tamże, s. 374, przypis. Ten, znów oparty na arbitralnym założeniu „prostoty”, argument nie jest przeto w istocie rzeczy nieodpartym dowodem przeciw tezie, że owym Bytem Ostatcznym jest np. podstawowy substrat fizyczny obdarzony właściwością wylaniania wszechświatów.

<sup>147</sup> Tamże, s. 378.

<sup>148</sup> Mamy tu do czynienia z charakterystyczną dla Leibniza dwuznacznością w pojmowaniu „racji dostatecznej”. Akt woli jest wydarzeniem, toteż według Leibniza jak każde inne wydarzenie musi on mieć warunek dostateczny swojego zajścia. W istocie jednak Leibnizowi idzie o to, że Bóg jako racjonalny podmiot sprawczy musiał mieć *dostateczną motywację* do stworzenia wszechświata.

w bożej potędze oraz jego właściwościach moralnych. Otóż Bóg jest z konieczności wszechmocny i doskonały moralnie. Było więc rzeczą konieczną, iż musiał on zechcieć stworzyć najlepszy z możliwych światów. Świat, który [jako ogół tego, co w nim rzeczywiste] jest najlepszy z możliwych, jest takim z konieczności... Wszystkie więc stany rzeczy w obrębie rzeczywistego świata są konieczne”<sup>149</sup>. Paralogiczny charakter tego rozumowania jest oczywisty. Bóg jako wszechmocny, a więc również zdolny do powstrzymania się od stworzenia wszechświata (gdy natomiast, jak wspominałam w tym szkicu, istniały koncepcje, według których stworzenie świata było *konieczne* ze względu na naturę Boga, *ale nie było wynikiem aktu jego woli*), oraz jako zarazem moralnie doskonały, mógł powstrzymać się od stworzenia świata, gdyby np. słusznie uznawał, że nawet najlepszy z światów możliwych musiałby być aż nazbyt przesycony cierpieniem i grzesznością bytujących w nim istot.

Przechodzę do konkluzji mojej analizy.

W powyższych wywodach uzasadniałam pogląd, że żadnemu z omawianych w nich argumentów „kosmologicznych” na rzecz tezy o istnieniu Boga nie przysługują cecha nieodpartości. Konkluzja główna moich wywodów polega jednak na tym, że żadna wersja „kosmologicznego” argumentu na rzecz tezy o istnieniu Boga, w tradycyjnym w naszej kulturze sensie tego terminu, nie może być trafna. Jej proponenci muszą odwołać się do argumentu teleologicznego, który krytykowałam w poprzednich partiach niniejszej pracy, czyli udzielić przekonującej odpowiedzi na pytanie „po co Bogu świat?”.

---

<sup>149</sup> V. Caston, hasło „Leibniz, Gottfried Wilhelm”, w: R. Audi (red.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 428. Przytoczyć tu warto uwagę Leibniza z cytowanego powyżej polskiego przekładu *Zasad...*: „Ta pierwsza prosta substancja musi w sobie mieć immanentnie doskonałości zawarte w substancjach pochodnych będących jej wytworem. Będzie tedy posiadała moc, wiedzę i wolę – każdą doskonałą, czyli będzie obdarzona wszechmocą, wszechwiedzą i najwyższą dobrocią”.

## Glosy do mitów o grzechu pierworodnym, naturalizacji ludzkości i ofierze prześlągalnej Jezusa<sup>150</sup>

### Inicjacja seksualna: naturalizacja ludzkości

1. Opowieść, którą nazywam tu *mitem o naturalizacji ludzkości*, a którą właściwie nazwać by można było *mitem o naturalizacji ludzkości i całej ziemskiej przyrody*, zawarta jest w Rdz, w przekazie Jahwisty (2: 4b–25 oraz 3). W tradycji judeochrześcijańskiej jest ona interpretowana jako opowieść o *grzechu* popełnionym przez pierwszą parę ludzką i o poniesionej przez nich *karze* wygnania z Raju, pociągającej za sobą ziemski (a więc pełen utrapień) sposób bytowania wszystkich ich potomków. W doktrynie chrześcijańskiej uzyskuje ona dodatkową interpretację jako opowieść o stanowiącym straszliwą obrazę Boga „grzechu pierworodnym”, dziedzicznym bez osobistej winy przez każdego z potomków owej pary (z jedynym, według katolicyzmu, wyjątkiem Marii), a „okupionym”<sup>151</sup> przez męczeńską śmierć Jezusa, której skutkiem, według tego, co czytamy w Ewangelii „wg Jana” (2: 16), powinno by być wyzwolenie od tej zmyzy i jej nadprzyrodzonych konsekwencji, tzn. pośmiertne „zbawienie”, wszystkich i tylko tych, którzy uznają boskość Jezusa i, jak należy się dorozumiewać, przyswajają sobie jego pouczenia moralne. W zmodyfikowanej wersji tej doktryny, przyjętej w najliczniejszych odmianach chrześcijaństwa – katolicyzmie, prawosławiu, protestantyzmie (z wyjątkiem takich wyznań jak baptyści, uważający „pedobaptyzm”, czyli praktykę chrzczenia dzieci, za trawestację symboliki chrztu) – skutkiem tym ma być wyzwolenie od zmyzy „grzechu pierworodnego” wszystkich i tylko tych (pomijając jakieś

---

<sup>150</sup> W tekście niniejszym wykorzystałam, z pewnymi zmianami, fragment mej pracy *Uwagi ateisty o micie Ukrzyżowania*, por. H. Eilstein, *Szkice ateistyczne*, wyd. cyt. Traktując szkice składające się na ten zbiór jako prace autonomiczne, powtarzam też tutaj pewne fragmenty z „Głos do Hymnu Kapłańskiego”.

Tam, gdzie powołuję się w szkicu niniejszym jedynie na rozdział i wers, bez wskazania, o jaką księgę biblijną chodzi, chodzi o Księgę Rodzaju.

<sup>151</sup> „Okupionym”, jak widać z tego, o czym wspominałam tuż poniżej, jedynie w pewnej mierze.

szczególne interwencje boskie dziś nie wyłączone np. przez Kościół katolicki), *których poddano ceremonii chrztu – co się najczęściej odbywa w wieku niemowlęcym odnośnych jednostek, kiedy mowy być nie może o tym, aby osoby te w coś wierzyły albo czemuś odmawiały wiary i stosowały się albo nie stosowały do jakichś norm moralnych*. Dwa zespolone mity – o „grzechu pierworodnym” i o „odkupieniu” – stanowią oś doktryny religijnej podstawowych odmian chrześcijaństwa, do czego powrócę w dalszej części szkicu oraz w szkicu „Jezus ewangelistów”.

Powyższa wzbogacona chrześcijańska interpretacja nie ma oparcia w omawianym tu przekazie Jahwisty (jak i w całym zresztą ST), będąc owocem myśli religijnej z czasów o wiele późniejszych niż epoka powstania utworu, którego analizie jest głównie poświęcony szkic niniejszy.

Opowieść w nim zawarta jest nie tylko fascynująca z literackiego punktu widzenia, ale też stanowi jeden z najbardziej godnych filozoficznej refleksji fragmentów Biblii. Mimo że ukształtowała się ona (jak postaram się wykazać w mej analizie), na podłożu heterogenicznych wątków myślowych – i mimo że wskutek tego cechuje ją pewna niespójność – to jednak pod postacią mitu znajdujemy w niej głęboką refleksję nad „istotą człowieczeństwa” i nad miejscem Człowieka w ustroju przyrody.

Zanim przypomnę podstawową treść tej opowieści, zwrócę uwagę, że dla czytelnika współczesnego jednym z jej uroków jest zawarty w niej naiwnie antropomorficzny obraz Boga. Bóg jest w niej istotą cielesną, przemieszcza się w przestrzeni: przechadza się po Raju. Doznaje wrażeń zmysłowych: lubuje się rześkością popołudniowego wiatorku, musiał więc widocznie poprzednio razem z innymi mieszkańcami Raju znosić skwar południa. Jego wzrok nie ogarnia całego Raju: musi wołać Adama po tym, jak ten wraz ze swą towarzyszką ukrył się przed nim po uświadomieniu sobie swojej „zawstydzającej” nagości.

Naturalnie, bardziej wyrafinowani współcześni myśliciele judeochrześcijańscy wskażą, że wspomniane powyżej naiwne wyobrażenia „natchnionego autora” o Bogu nie mogą ukryć głębokich i ponadczasowo ważnych treści dających się wydestylować z jego przekazu i że ten destylat, w czystej swojej formie dostępny jedynie współczesnemu wierzącemu odbiorcy – ale nie np. jego najwcześniejszym poprzednikom, dla których również, jak by wypadalo myśleć, był pisany – stanowi „rzeczywiście” zamierzoną przez Boga treść przekazu. Porzucając temat wydestylowywania – po tysiącletniach! – z narracji biblijnych ich „rzeczywiście” zamierzonych przez Boga treści, zauważmy, że w tekście omawianym daleko posunięta jest antropomorfizacja Boga również pod względem psychicznym. Dostrzega on mankament w wykonanym przez siebie projekcie świata: dochodzi do wniosku, że nie było rzeczą właściwą niezapewnienie Adamowi odpowiedniego towarzysza. Przy tym pierwsza próba usunięcia tego mankamentu, mianowicie stworzenie rozmaitego rodzaju zwierząt, okazuje się ze względu na ten zamiar chybioną (choć skądinąd jest rzeczą dziwną, że początkowo stworzenie zwierząt widocznie nie na-

leżało do bożych zamysłów)<sup>152</sup>, zadowolającym zaś rozwiązaniem okazuje się dopiero realizacja pomysłu nowego, a mianowicie stworzenie Ewy – kości z kości, ciała z ciała Adama, powitanej przeto przez niego entuzjastycznie.

Bóg w świetle omawianego przekazu nie jest też ani wszechwiedzący, ani wszechmocny. Kiedy „poza jego plecami” stworzone przez niego istoty w akcie nieposłuszeństwa dokonują głębokiej transformacji odpowiadającego jego pierwotnym intencjom ustroju rzeczywistości, dowiaduje się o tym dopiero poniewczasie, i chociaż odplaca im za to wielorakimi „karami” (jeśli były to kary), to *nie może przywrócić pierwotnego ustroju świata*.

O innych godnych refleksji, zwłaszcza moralnej, aspektach tej antropomorficznej koncepcji Boga będzie mowa poniżej.

Teraz przypomnijmy podstawową treść mitu. Do pielęgnacji rajskiego ogródka potrzeba było człowieka. W tym celu Bóg stwarza Adama. Wkrótce dochodzi do wniosku, że człowiekowi potrzebna jest „pomoc” (2: 18). Właściwą „pomocą” okazuje się Ewa.

Na podstawie dalszego biegu narracji uznać chyba wypada, że Adam i Ewa nie są jednak w oczach Boga po prostu istotami służebnymi<sup>153</sup>: są raczej najcenniejszymi dlań z zamieszkujących Raj stworzeń, przedmiotami jego pieczołowitej troski (która nie ustaje również po dopuszczeniu się przez tę parę rebelianckiego postępu i wyrzuceniu ich z Raju). Temat pracy nad uprawą rajskiego ogrodu zostaje porzucony; Ogródce wydaje się miejscem, w którym Adam, a potem również jego towarzyszka spożywać mogą najprzeróżniejsze rozkoszne owoce, nie trudząc się wcale. Praca jest przekleństwem, jakie na nich spada dopiero w konsekwencji ich grzechu.

Pod niezmiernie istotnym względem Adam, a więc odpowiednio później i Ewa pojmowani są „naturalistycznie”: Jahwista nie wie nic o nieśmiertelnej ludzkiej duszy, która by jedynie docześnie była połączona z ciałem. Zapowiadając niechybna, choć o nieoznajmionym delikwentowi czasie, śmierć Adama, Bóg mówi mu, że „jest on prochem i w proch się obróci” (3: 19). Śmierć cielesna jednostki ludzkiej okazuje się, jak widać, jej całkowitą śmiercią. Powyższe słowa Boga adresowane są do wiernych katolickich corocznie w popielcowej pokutnej liturgii kościelnej, choć zgodnie z doktryną Kościoła admonicja powinna brzmieć: „Ciało twoje jest prochem i w proch się obróci”. Jednakże formuła ta w utrwalonej swej postaci,

---

<sup>152</sup> Osobliwym elementem mitu – elementem, którego nie potrafię skomentować – jest to, że Bóg od człowieka „dowiaduje się”, jakie „są” gatunkowe nazwy zwierząt, czyli jaka jest „istota” każdego z gatunków.

<sup>153</sup> Stworzenie ludzi po to, aby byli służebnikami bogów wyręczającymi ich w ciężkiej pracy, jest motywem występującym w mitach sumeryjskich czy też babilońskich.

mimo jej sprzeczności z doktryną o nieśmiertelności ludzkiej duszy, stanowi wehikuł doniosłej z punktu widzenia katolicyzmu treści, ponieważ jest on religią domagającą się od wiernych głębokiego przejęcia się świadomością, że są oni „niczym” wobec wspaniałości Boga (który, skądinąd, darzy ich nieogarnioną miłością) i ich właściwą postawą wobec Boga jest korzenie się w poczuciu tej „nicości”.

Adam, jak widać, pojmowany jest nawet jako ontologicznie bliski zwierzętom, skoro Bóg, usiłując wyzwolić go z samotności, zrazu, stwarza rozmaitego rodzaju zwierzęta. Ma to, jak wskażę niebawem, istotne znaczenie dla pojmowania centralnej części mitu: inicjacja seksualna pierwszej pary ludzkiej wyzwala, jak się wydaje, zdolności rozrodcze ogółu zwierząt.

Według tego spośród wątków leżących u podłoża przekazu Jahwisty, który najbliższy jest słownej „powierzchni” jego narracji, do pierwotnej bożej koncepcji ustroju rzeczywistości widocznie nie należało mnożenie się istot żywych. Adam stworzony zostaje bez partnerki seksualnej, a poszukiwanie dlań towarzysza pomiędzy zwierzętami również nie mogło mieć na celu pojawienia się na świecie seksualnie kompletnej pary. Co do zwierząt, to, jak sądzę, uznać należy, że istoty przyprorowadzone we wspomnianym powyżej epizodzie przez Boga do Adama również nie były zrazu pomyślane jako przodkowie fauny ziemskiej. Są to widocznie pojedyncze egzemplarze rozmaitych gatunków, które wobec swej pojedynczości „wszystkie” mogły być przyprorowadzone do człowieka. Waż zrazu również jest widocznie pojedynczym indywiduum, które dopiero po spożyciu „zakazanego” owocu przez parę ludzką staje się protoplastą węży. Tak więc widocznie dopiero aktualizacja (na skutek spożycia owego owocu) seksualności potencjalnie przysługującej ludzkim prarodzicom od chwili ich stworzenia aktualizuje też, na podstawie swoistej mitycznej „przyczynowości sympatycznej”, seksualność w zwierzętach i zamienia zamknięte w ograniczonej przestrzeni Ogrójca pojedyncze archetypy rodzajów zwierzęcych (może jednak, w przeciwieństwie do Adama, były one przynajmniej od razu stworzone parami?) w przodków istot stopniowo napełniających całą ziemię.

W świetle powyższych domysłów jest jednak rzeczą zastanawiającą owa potencjalna seksualność pierwszych ludzi. Adam zostaje stworzony nie jako istota bezpłciowa, ale jako mężczyzna, anatomicznie i fizjologicznie zdolny do życia seksualnego i prokreacji. Odpowiednio, jako potencjalna partnerka seksualna Adama i prarodzicielka ludzkości, stworzona zostaje Ewa. Na tle dalszego przebiegu narracji narzuca się więc pytanie o cel, jaki przyświecał bóstwu przy nadaniu im takiej postaci.

Idźmy jednak dalej tropem opowieści. W centralnym miejscu Raju mitograf umieszcza dwa cudowne drzewa: Drzewo Życia oraz Drzewo [o zagadkowej nazwie] Poznania Dobra i Zła. Jeszcze przed poszukiwaniem sposobu zapewnienia Adamowi stosownego towarzysza życia, Bóg zwraca się do niego z najwyższej wa-

gi alokucją<sup>154</sup>: „Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać do woli, ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (2: 16–17)<sup>155</sup>.

Pierwszą wiadomością, jaką prarodzice uzyskują po spożyciu owocu z tego cudownego drzewa, jest zdanie sobie sprawy z własnej seksualności i w związku z tym również uświadomienie sobie tabu eksponowania narządów rodnych: przed swym bowiem doprowadzającym do kosmicznego kryzysu postępkim „byli oboje nadzy, a nie krępowali się” (2: 25)<sup>156</sup>. Na tym tle niezrozumiały jest cel bożej alokucji przed skompletowaniem pierworodnej pary. Jest to, być może, przemieszczony fragment tekstu, ponieważ alokucja powinna była raczej być zwrócona łącznie do Adama i Ewy. W każdym razie, z dialogu pomiędzy Ewą a Wężem (3: 3) okazuje się, że niewiasta zna jej treść i świadoma jest tego, że i jej ona dotyczy.

Forma słowna alokucji godna jest uwagi. Idzie mi tu o dwa doniosłe jej elementy. Po pierwsze, mimo że w tekście Jahwisty mowa jest o „rozkazie” (zakazie: 2: 16-17) wydanym Adamowi przez Boga i mimo że wyrażenie „zakazany owoc” jest jednym z najpopularniejszych zwrotów zaczerpniętych z Biblii, *alokucja ta w dosłownym swoim brzmieniu nie ma wcale charakteru rozkazu albo zakazu tylko charakter ostrzeżenia*. Bóg nie oświadcza, że mąż i niewiasta mają się powstrzymać od spożywania owocu tego tajemniczego drzewa *pod karą śmierci* albo wygnania, ale że *nieuchronnym skutkiem* spożycia owocu z niego musi być dla nich śmierć. Po drugie, alokucja nie obejmuje żadnego zastrzeżenia przeciwko spożywaniu przez parę ludzką owoców z Drzewa Życia. Pozwala to przypuszczać,

---

<sup>154</sup> Posługuję się tu tym terminem (w nietradycyjny sposób) ze względu na inspirowaną przez jego strukturę semantyczną neutralność pod interesującym mnie tu względem: „alokucją”, czyli (w mojej interpretacji tego terminu) „zwróconą do kogoś wypowiedzią” może być np. zarówno ostrzeżenie, jak groźba.

<sup>155</sup> Tak jest ta alokucja przełożona w BT oraz analogicznie w pewnych nowoczesnych przekładach Biblii na inne języki, np. w angielskiej NIV. Natomiast w BW i u A. Sandauera (*Bóg, szatan, Mesjasz i...*, Wydawnictwo Literackie, Kraków b.d.) i z pewnością w pewnych innych przekładach czytamy (w sformułowaniu Sandauera): „*bo w dniu, gdy żeń spożyjesz, śmiercią umrzesz*” – co na tle kulminacyjnego epizodu z kuszeniem prarodźców przez Węża i spożyciem tzw. zakazanego owocu czyni z Boga kłamcę, a z Węża jego demaskatora, jako że owoc nie okazuje się trujący i jego spożycie nie zabija; gdy w istocie prawdopodobny okazuje się Bóg, mówiący o śmierci *niechybnej*, a nie *natychmiastowej*, kłamliwym zaś zwodzicielem albo głupcem okazuje się Wąż. Adekwatny musi więc być przekład taki jak w BT.

<sup>156</sup> We wszystkich znanych mi przekładach mówi się, że w tym pierwotnym stanie nie znali oni „wstydu”. Jednakże „skrępowanie” jest tu terminem odpowiedniejszym, ponieważ nie implikuje uznania seksualności za coś, co samo w sobie jest zdrożne, tylko niestosowność nieuzasadnionej ekspozycji narządów rodnych przez osoby, które już się wyzbyły naiwnej dziecięcej nieświadomości w sprawach seksu.

że przed zakosztowaniem owocu z Drzewa Poznania Dobra i Zła spożywanie owoców z Drzewa Życia było prarodzielskiej parze dozwolone. Dopiero po ich rebelianckim postępku Bóg wypędza ich z Raju, i to właśnie w celu uniemożliwienia im dostępu do tego drugiego drzewa<sup>157</sup>.

Podobnie jednak jak przy rozważaniu anatomicznych i fizjologicznych cech prarodziców obdarzających ich potencją seksualną już w czasie ich seksualnego nierozbudzenia, również przy rozważaniu obecności w Raju owego Drzewa, od którego prarodzice mają się trzymać z daleka, nasuwa się pytanie, po co było ono tam umieszczone? Jakie było jego pierwotne przeznaczenie? Tekst przekazu nie dostarcza powodu po temu, aby zakładać zgodnie z pewnymi myślicielami, których charakter Boga Biblii bulwersuje ze względów moralnych (tak jak dawnych gnostyków, którzy uważali Jahwe, stwórcy materialnego świata, za złośliwego demona), że Drzewo to było przez Boga podstępnie zasadzone po to, aby wieść pierwszą parę ludzką na pokuszenie albo zgoła *predestynować* ją do grzechu i kary. Nie dowiadujemy się jednak nic o tym, aby ktokolwiek inny spożywał owe owoce lub kusił się o to.

Mimo takiego jak wskazany powyżej charakteru odnośnej bożej alokucji, w przekazie Jahwisty natychmiast po epizodach spożycia owocu i ujawnienia tego postępu przez Stwórcę (3: 6–13) zamiast o bolesnych „naturalnych” skutkach zlekceważenia ostrzeżenia mowa jest o „karach”, którymi zagniewany Bóg osypuje delikwentów. Innymi słowy, „*naturalne*” skutki uświadomienia sobie przez ludzi ich seksualności oraz potencji prokreacyjnej i przeto „nieuchronnej” ich aktualizacji (czemu widocznie towarzyszy aktualizacja seksualności i potencji prokreacyjnej zwierząt) przedstawione są przez mitografa jako *punitywne decyzje* podjęte przez zagniewanego Boga po dowiedzeniu się o postępkach prarodziców. W samej rzeczy, wszelako, tak można co najwyżej interpretować karę spadłą na Węża: być może (tak podobno chce tradycja judaistyczna), traci on posiadane poprzednio kończyny, który to „mankament” (zgodnie ze starotestamentowym etosem, według którego sprawiedliwość boża wyraża się m.in. w karaniu potomków za grzechy przodków) dziedziczą jego potomkowie, skazani przeto po wiek wieków na „czołganie się na brzuchu i odżywianie się prochem ziemi”.

Nb. wbrew tendencji do utożsamiania Węża z o wiele później wprowadzonym (wpływ perski) do repertuaru judaistycznych wierzeń Szatanem jako potężnym

---

<sup>157</sup> Tak to jest rozumiane np. w BT, por. przypis do 2: 17, s. 25. Jednakże na podstawie 3: 22 można również mniemać, że dopiero „uzyskanie znajomości dobrego i złego”, czyli nieposiadanej dawniej wiedzy, uświadomiło prarodzicom walor owego drugiego Drzewa, tak że dopiero w tej nowej sytuacji ludzie mogliby pokusić się o nieśmiertelność. Być może mamy tu do czynienia z niekonsekwencją opowiadacza mitu. Logiczne jest wszakże przypuszczenie, że Bóg odmawia ludziom nieśmiertelności, ponieważ stali się płodni.



antagonistą stwórcy i władcy świata<sup>158</sup> i wbrew najzupełniej arbitralnej koncepcji tzw. Protoewangelii, zgodnie z którą Bóg już w czasie erupcji swego gniewu przeciw ludzkim delikwentom zarazem aluzyjnie zapowiada „kłeskę”, jaką za sprawą Jezusa-Mesjasza odniesie Szatan w swej walce z ludzkością (BT, s. 26, komentarz do wersu 3: 15)<sup>159</sup> wstępnie, w którym Bóg „przeklina Węża wśród wszystkich zwierząt domowych i dzikich” (3: 14) ujawnia się jeden z aspektów tego zagadkowego stworu: Wąż jest zwierzęciem – jest zrazu archetypem, a potem prarodzącym „gatunku” węży i żmij.

Co do obejścia się Boga z delikwentami ludzkimi, to jest rzeczą oczywistą, że dosięgłe ich „kary” są po prostu ważnymi aspektami bytowania ludzkiego gatunku, nieodłącznie towarzyszącymi jego seksualności i zdolności prokreacyjnej, i to zwłaszcza temu, co swoiste dla ludzkiej seksualności i propagacji gatunku. Niepodobna, aby osobniki jakiegoś gatunku mogły być zarazem płodne i nieśmiertelne<sup>160</sup>.

---

<sup>158</sup> Jak wskazywałam w szkicu o Hymnie Kapłańskim, Stary Testament jako całość waha się pomiędzy politeizmem z surowym wymogiem monolatrii a monoteizmem. Na gruncie politeizmu Bóg Biblii walczy z innymi, nie różniącymi się od niego co do swego statusu ontologicznego bogami, rywalizując z nimi o kult – a przynajmniej o kult uprawiany przez „jego” naród – oraz wspomagając ów „własny” naród, o ile dotrzymuje on wymogu monolatrii, w wojnach i najazdach. Mimo że inni bogowie są niejednokrotnie nazwani „ohydą”, nie są oni personifikacją pierwiastka zła w świecie. Opiekują się „własnymi” narodami. Na gruncie monoteizmu Bóg w Biblii hebrajskiej nie ma niezmordowanego antagonisty, o nieco tylko niższym statusie ontologicznym, w postaci Szatana. W Księdze Hioba „Szatan” jest sługą Boga.

<sup>159</sup> „Wprowadzam nieprzyjaźń pomiędzy ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono ugodzi cię w głowę, a ty ugodzisz je w piętę” (3: 15).

Do tego wersu BT dodaje komentarz: „W walce z ludzkością szatana czeka kłeska: potomek niewiasty zada mu cios decydujący o przegranej”. W dalszej części tego komentarza redaktorzy BT stwierdzają, że idzie o Jezusa, jako mającej ludzkiego rodzica jedynie w niewieście. Wers ten ma przeto stanowić tzw. Protoewangelię.

Zauważmy, że cios jest „decydujący” – ale przecież „walka przegrana przez Szatana” wciąż trwa: wciąż pogrąża on mnóstwo dusz ludzkich. Dlaczego ma możliwość nieustannego wpływania na ludzi, co wykracza poza doktrynę „wolnej woli” ludzi jako możliwości samodzielnego obierania grzechu? Dlaczego wspomagający takie wybory osobny Kusiciel nie zostaje wyeliminowany? Czy działalność Szatana jest składnikiem bożego planu ustroju rzeczywistości?

W istocie rzeczy tekst omawianego wersu nie daje powodu do stwierdzenia, że Bóg zapowiada jakieś „ostateczne” zwycięstwo potomstwa niewiasty nad potomstwem Węża. „Ugodzisz je w piętę” następuje po „ugodzi cię w głowę”. Rzekomy „szatan” czołga się po ziemi, odżywia się (3: 14), ma potomstwo. W alokucji Boga do Węża trudno się dopatrzeć czegoś innego niż zapowiedź nieustannego wzajemnego zadawania sobie śmierci przez ludzi i żmije.

<sup>160</sup> Wskazuje to A. Sandauer w komentarzu poprzedzającym jego przekład Księgi Rodzaju 3 oraz w szkicu *Bóg, szatan, Mesjasz i...*, wyd. cyt.

Właśnie więc nieuchronne wobec tego, co zaszło, odcięcie pary prarodzicielskiej od Drzewa Życia, przedstawione przez narratora jako umotywowane dążeniem Zazdrosnego do uniemożliwienia ludziom przywłaszczenia kolejnej, najważniejszej, z bożych prerogatyw, wymagało „wyznania” prarodzców z Raju na Ziemię, pozwalającą przy tym ze względu na jej rozległość na rozmnażanie się ludzkości. Po tym przesiedleniu jednak, zamiast bez wysiłku spożywać owoce Ogrójca, musi Człowiek, zwłaszcza zaś mężczyzna (ponoszący szczególnie wielkie, w porównaniu z osobnikami męskimi wielu innych gatunków, ciężary w celu wychowania potomstwa) dla wyżywienia siebie i swoich oddawać się wyczerpującej i często zawodnej co do swych wyników pracy (3: 17–19). Kobieta za płodność musi zapłacić udręczeniami połogu. Intensywna zaś rozkosz aktu płciowego (szczególnie charakterystyczna dla ludzi i mająca istotne znaczenie dla tak ważnego dla kontynuacji tego właśnie gatunku scementowania związku partnerów w rodzicielstwie) czyni kobietę emocjonalnie zależną od męskiego partnera i przyczynia się do jej uległości wobec jego przemocy (3: 16). W seksistowskiej swej jednostronności narrator pomija emocjonalną zależność mężczyzny od kobiety, dobitnie zresztą przedstawianą przez inne mity i historyczne przekazy biblijne.

Jak stwierdziłam powyżej, przekaz naszego narratora zapoczątkowuje tę tradycję w judaizmie i chrześcijaństwie, zgodnie z którą w konceptualizacji omawianego mitu podstawową rolę grają pojęcia *zakazu*, *nieposłuszeństwa*, *kary* – a w chrześcijaństwie również *wyegzekwowanej przez Boga odpłaty za stanowiące jego straszliwą obrazę nieposłuszeństwo*: odpłaty w postaci *zastępczej męki istoty niewinnej*, jako człowiek reprezentującej grzeszną ludzkość, ale zarazem boskiej, bez czego jej męka nie byłaby adekwatną odpłatą.

Konceptualizacja powyższa ma istotne znaczenie dla percepcji omawianego mitu zarówno przez ludzi wierzących, jak przez agnostyków i ateistów. W świetle tego ujęcia wydaje się pewnym komentatorom, że Bóg, np. w celu wypróbowania gotowości ludzi do posłuszeństwa, mógł wydać zakaz jakiegokolwiek, choćby zupełnie nieracjonalny, np. zakaz spożywania jabłek i gruszek tego samego dnia.

W etosie humanistycznym nie ceni się wysoko gotowości do stosowania się przez kogoś do wydanego przez jakąś potężną władzę zakazu, którego racjonalność nie jest dla danej osoby uchwytne, tak że u podłoża posłuszeństwa leży jedynie albo strach, albo czołobitność. Zwłaszcza zaś nie ceni się skłonności takiego czy innego potentata (albo np. rodzica czy pedagoga) do wydawania zakazów mających na celu jedynie ćwiczenie poddanego w posłuszeństwie albo wypróbowywanie jego skłonności do ślepego posłuszeństwa. Dlatego na podłożu wspomnianej konceptualizacji mit powyższy bywał w literaturze wolnomyślicielskiej przedmiotem gorzkiej krytyki albo wręcz libertyńskich żartów. Wolter (o ile się nie mylę co do autorstwa przytoczonego powiedzenia) pisał, że w świetle tej opowieści uznać by należało, że Bóg bardziej ceni swoje jabłka(!) niż swoje dzieci. Heine wkłada wy-

gnanemu z Raju Adamowi (jako swojemu *porte-parole*) w usta dość rażące w swym nieposkromionym anarchizmie oświadczenie, że mało się przejmuje spadłą nań karą, ponieważ nie jest wcale rajem miejsce, gdzie jakieś owoce są zakazane. (*Zabrania się zabraniać?*)

## **Boski przewidyżm a boska „sprawiedliwość”. Fundamentalny mit chrześcijaństwa: koncepcja kary zastępczej**

2. Godna uwagi jest rozbudowana parodia tego mitu, pt. „Opowieść indyjska” w pracy W. Witwickiego *Wiara oświeconych*<sup>161</sup>. W trawestacji tej Radża Dewanagiri, personifikujący Boga, zakazuje dzieciom mającym być uczniami jego luksusowej szkoły (personifikującymi ludzkość mającą początkowo żyć w rajszych warunkach) postępu tak niewinnego, jak otwarcie trwale wystawione na ich widok tomu encyklopedii Larousse’a.

Witwicki uwzględnia dodatkowe wierzenia związane z tym mitem przynajmniej w pewnych wersjach doktryny katolickiej. Jednym z tych dodatkowych wątków jest uznanie, iż Radża dysponujący pełną a nieomylną znajomością rzeczy przyszłych wie z góry, że zakaz zostanie naruszony już przez pierwszych zapisanych uczniów – a po dokonaniu przez nich zabronionego czynu za karę, rzecz wiadoma, zamyka swą luksusową szkołę przed wszystkimi dziećmi, nad którymi ma władzę, zmuszając je do uczęszczania do szkoły – symbolizującej Ziemię – której prymitywne urządzenie deprymuje je i przyczynia się do nabrania przez nie przywar. (Witwicki słusznie chyba przypisuje narratorowi „opowieści” nader pesymistyczny pogląd na bytowanie Człowieka w naturalnych ziemskich warunkach.) *Po cóż jednak dysponując taką wiedzą Radża umieszcza tom Larousse’a na widocznym miejscu i po co wydaje zakaz, którego złamanie jest przesądzone? Czyżby w istocie czynił to wyłącznie po to, aby mieć powód do wyładowania na „dzieciach” swego upodobania do działań punitivnych?*

Witwicki dotyka tu ważnego konfliktu wewnętrznego charakterystycznego dla pewnych rozpowszechnionych odmian tradycji judeochrześcijańskiej. Jest to konflikt pomiędzy radykalną wersją doktryny o bożej wszechwiedzy i wszechmocy a doktryną o doskonałej sprawiedliwości, z jaką Bóg karze grzeszników. (W obecnym kontekście jest rzeczą obojętną, czy czyni to w ich ziemskim, czy pozaświatowym życiu<sup>162</sup>.)

<sup>161</sup> Iskry, Warszawa 1980, s. 103–104, praca powstała w latach trzydziestych minionego wieku.

<sup>162</sup> Ten sam problem dotyczy nagradzania cnotliwych, ale szczególnie niepokój, rzecz zrozumiała, budzi sprawa karania grzeszników.

Radykalna doktryna o bożej wszechwiedzy orzeka między innymi, że Bóg każdej chwili posiada kompletną wiedzę o tym, jakie wydarzenia nastąpią w przyszłości.

Skoro zaś o jakimś przyszłym zdarzeniu Bóg wie, że ono nastąpi, to zdarzenie to niechybnie nastąpi, a więc w pewnym podstawowym sensie terminu „musi” zdarzenie to *musi* nastąpić. Jeśli zaś jakieś zdarzenie A musi nastąpić w przeszłości, a zarazem warunkiem niezbędnym jego zajścia jest uprzednie zajście wcześniejszego przyszłego zdarzenia B, to musi też nastąpić owo zdarzenie B (o którego nastąpieniu Bóg wobec tego posiada uprzednią wiedzę, co zresztą już samo w sobie implikuje, że musi ono nastąpić), ponieważ *zajście warunku niezbędnego dla zajścia jakiegoś zdarzenia koniecznego samo jest zdarzeniem koniecznym*. Jeśli więc warunkiem niezbędnym zajścia jakiegoś przewidywanego przez Boga, i przeto nieuchronnego, acz dezaprobowanego („zakazanego”) przezeń, zdarzenia jest świadoma i dowolna czynność jakiegoś osobnika, który zajścia tego zdarzenia pragnie albo na zajście tego zdarzenia na skutek swojej czynności się godzi – czyli jeśli warunkiem tym jest czyjś grzech – to grzech ten jest przewidywanym z góry (o każdej poprzedzającej chwili) przez Boga i nieuniknionym składnikiem przyszłych dziejów świata; a jeżeli niezbędnym warunkiem realizacji takiego grzechu jest trwała niegodziwość grzesznika, to osobnik ten jest „skazany” na bycie niegodziwym – jak to zresztą stwierdza paulińska doktryna o predestynacji – doktryna jednak w poczuciu przedstawicieli innych odmian chrześcijaństwa sprzeczna z uznawaną przez nich koncepcją wolnej woli, implikująca, iż żaden grzesznik nie jest „skazany” na popełnienie grzechu, jakiego się dopuścił; bez którego to założenia poddawanie go przez Boga karze nie byłoby w oczach przedstawicieli tych odmian chrześcijaństwa „sprawiedliwe”<sup>163</sup>. Odpowiedź na pytanie, czy doktryna o predestynacji jest sprzeczna z doktryną o wolności woli grzesznika, zależy od tego, jaka ze skłóconych ze sobą koncepcji wolności woli jest przez osobę wypowia-

---

<sup>163</sup> Doktryna o predestynacji, z komentarzem mówiącym, że nikt nie ma moralnego prawa do oskarżania się z tego powodu, iż Bóg jednych ludzi *przeznacza* na to, by byli cnotliwymi i zostali zbawieni, a innych na to, by byli zatwardziałymi grzesznikami i za swoje grzechy zostali potępieni, znajduje się w Liście Świętego Pawła do Rzymian (9: 19–22). Według autora tej koncepcji zachodzi analogia pomiędzy moralnym prawem Boga do takiego postępowania a wolnością garncarza, który wedle swych arbitralnych postanowień pewne grudki gliny przeznacza na piękne wazony, a inne na smrodliwe nocniki. Tym chrześcijanom, których ten tekst „natchnionego” autora bulwersuje, nie pozostaje nic innego jak uciec się do jednego z najbardziej typowych chwytów stosowanych przy „oswajaniu” przez wiernych biblijnego kanonu zawierającego niemożliwe dla nich moralnie do zaakceptowania treści. Chwyt ten polega na wypieraniu takich treści z pamięci. Rzeczą godną uwagi jest to, że wspomniane powyżej fundamentalne osobliwości teologii paulińskiej nie znajdują wyrazu w „Łukaszowych” częściach Nowego Testamentu.

dającą się w tej sprawie uznawana. Istnieje (i nie pociąga za sobą żadnych sądów sprzecznych) koncepcja, według której działa w danej sytuacji *w sposób wolny* ten, kto znajdując się wówczas w normalnym stanie umysłu (a nie np. pod wpływem hipnozy albo zakłócających normalne działanie mózgu chemikaliów), czyni, co chce, rozumiejąc przy tym, jakie będą nieuchronne albo wysoce prawdopodobne skutki jego czynu – i przy tym nie dezaprobuje swojego chcenia, nie odczuwa go jako uleganie nieodpartemu wewnętrznemu przymusowi, w rodzaju niepokonanego strachu lub jakiejś innej obsesji. Jeśli prawdą jest, jak w to determiniści, że wobec jakiegoś poprzednio zaszłego stanu rzeczy taki stan umysłu jest dla niego w danej sytuacji nieuchronny na mocy jakichś prawidłowości przyrody – to ta nieuchronność nie odbiera według tej koncepcji jego chceniu i jego czynowi atrybutu wolności. Zachodzi, naturalnie, pytanie, czy, albo jak, na gruncie takiej deterministycznej koncepcji wolności usprawiedliwić można, z punktu widzenia sprawiedliwości i racjonalności, społeczną praktykę poddawania karom naruszcycieli społecznych norm współzycia. W tekście niniejszym pozostawić jednak muszę ten problem otwartym, gdyż jego rozważanie odciągnęłoby mnie zbyt daleko od tematu niniejszego szkicu<sup>164</sup>. W każdym razie przy jego rozważaniu trzeba by wziąć pod uwagę, że sędzia nakładający karę na przestępcę nie jest stwórcą świata, nie wyznacza w całości biegu jego dziejów, łącznie z ukształtowaniem się osobowości przestępcy, jak to czyni Bóg według radykalnej koncepcji boskiej wszechmocy, z reguły towarzyszącej radykalnej koncepcji boskiej wszechwiedzy.

Porównać tu warto koncepcję Boga obdarzonego wszechwiedzą, przy powyższym radykalnym jej pojmowaniu, z koncepcją tzw. demona Laplace'owskiego. Wielki dziewiętnastowieczny uczyony francuski J. S. Laplace wprowadził na scenę naukową i filozoficzną tę fantastyczną postać, aby za pomocą opisu jej zdolności poznawczych metaforycznie wyrazić ontologiczną tezę determinizmu, dotyczącą ustroju przyrody. Postaci tej nie nadał on nazwy „demon”, która później do niej przyłgnęła, ale miano „nieskończonej inteligencji”. Nazwijmy ją tutaj „Wielkim Intelpektem *L*[aplace'owskim]”, w skrócie zaś po prostu *L*. *L* potrafi w momentalnym kontakcie empirycznym ze wszechświatem poznać z doskonałą dokładnością jego stan momentalny (nawet jeśli badany przez niego wszechświat zawiera nieskończoną liczbę elementarnych części), przy czym stan ten w żadnym stopniu nie zostaje zaburzony przez dokonywaną przez niego obserwację. Jest także *L* obdarzony kompletną i absolutnie dokładną znajomością prawidłowości przyrody oraz doskonałą wiedzą matematyczną, przy czym rozwiązywanie wszelkich wyrażających prawidłowości przyrody równań (podobnie jak momentalna obserwacja przyrody) nie wymaga od niego żadnych nakładów energii oraz nie wymaga czasu. Obdarzony takimi zdolnościami poznawczymi *L* może na podstawie ustalenia dowolnego

---

<sup>164</sup> Rozważam tę problematykę w książce *Life Contemplative, Life Practical*, wyd. cyt.

momentalnego stanu wszechświata przewidzieć z doskonałą dokładnością każdy przyszły momentalny stan wszechświata oraz bezbłędnie opisać z taką dokładnością każdy miniony momentalny stan wszechświata. Zachodzi pytanie, czym różni się *L* od postulowanego przez tradycję judeochrześcijańską stwórcy wszechświata, o ile Stwórca przypisuje się wszechwiedzę w myśl radykalnej koncepcji wszechwiedzy. Ktoś może mniemać (i przywiązywać do tego istotną dla niego wagę), że, w przeciwieństwie do Boga, *L* obdarzony jest jedynie taką zdolnością dokonywania obserwacji, która zawsze ograniczona jest do jednego momentu czasu, a więc musi się on dla poznawania przeszłości i przyszłości wszechświata posługiwać obliczeniami, podczas gdy Bogu cały nieskończony bieg dziejów wszechświata dany jest „w bezpośrednim oglądzie”. W kontekście tematyki niniejszego szkicu nie ta różnica byłaby wszakże istotna. Istotne natomiast jest to, że *L* nie jest żadnym podmiotem działania. Nie tylko nie jest stwórcą świata, ale nie wywiera żadnego wpływu na bieg jego dziejów. Jeśli jest obdarzony odpowiednimi dyspozycjami psychicznymi, może ubolewać nad jakimiś składnikami tych dziejów i radować się innymi ich składnikami. Może odczuwać zachwyt lub oburzenie z powodu jakichś czynów takich istot jak ludzie, ale za nic z tego, co się dzieje w świecie, nie ponosi moralnej odpowiedzialności.

Bóg natomiast według omawianej tu obecnie koncepcji najzupełniej suwerennie (co do każdego szczegółu) stwarza świat i w zupełności wyznacza bieg jego dziejów. Predestynuje więc każdego niegodziwca do bycia niegodziwym, każdego grzesznika do bycia grzesznikiem. *Na tym tle* powstaje dla teodycei problem „moralnego prawa” Boga do karania grzeszników<sup>165</sup>.

Zagadnienie to nabiera jeszcze bardziej drastycznego charakteru, kiedy bierze się pod uwagę, że jeśli cały bieg dziejów świata jest co do wszystkich swych szczegółów przesądzony, to kary zsyłane przez Boga na grzeszników nie mogą w swej intencji być *karami korekcyjnymi*, natomiast mogą być (i tak to jest zazwyczaj pojmowane) *karami retrybutywnymi*. Kara *w intencji karzącego korekcyjna* ma według niego wpłynąć w pożądanym kierunku na repertuar zachowań karanego w pewnych możliwych sytuacjach w przyszłości. Racjonalność i sprawiedliwość, w ogólnym wypadku, kar *w intencji karzącego korekcyjnych* to skomplikowany splot zagadnień, m.in. filozoficznych, ale też i praktycznych, którymi nie mogą się tu zajmować. Natomiast *kara w intencji karzącego retrybutywna* zmierza

---

<sup>165</sup> Naturalnie, mamy tu również do czynienia z dylematem ontologicznym, o ile w omawianej koncepcji zakłada się, z jednej strony, że bieg dziejów świata jest od czasu jego kreacji przesądzony, a z drugiej, że Bóg raz po raz interweniuje w te dzieje, w szczególności, reaguje na to, co czynią grzesznicy. Można jednak dla konsekwencji po paulińsku założyć, że zarówno grzech grzesznika, jak i ponoszona przezeń kara należą do raz na zawsze ustalonego programu światowej historii.

do „uczynienia zadość sprawiedliwości” w drodze swojego rodzaju „zrównoważenia” winy cierpieniem winowajcy, bez czego „moralny ład świata” zostałby według tej koncepcji zakłócony. Retrybutywna koncepcja kary jest irracjonalna, jako że odwołuje się do mętnych metafor i hipostaz (jak *zadośćuczynienie sprawiedliwości*, jak gdyby sprawiedliwość była to jakaś osoba; jak pozbawione jakiegoś empirycznego kryterium pojęcia *moralnego ładu świata* i *zrównoważenia winy cierpieniem*). Jest też ona potencjalnie głęboko patogenna moralnie. O ile kara w swej intencji korekcyjna powinna być w intencji karzącego nie bardziej dokuczliwa niż tego, jego zdaniem, wymaga osiągnięcie zamierzonego celu, i jej dokuczliwość powinna ustać, kiedy jest duże prawdopodobieństwo, że jej cel został osiągnięty – o których to sprawach można starać się przynajmniej tentatywnie orzekać na podstawie empirii – to stosowane przez karzącego kryterium „zrównoważenia” winy i cierpienia winowajcy musi być najzupełniej arbitralne i przy tym kara nie musi mieć żadnego zamierzonego kresu (tak jak go nie mają wymierzone, wedle mitu, przez Boga kary wygnania ludzkości z Raju albo zesłania grzesznika na wieczność do piekła).

Jeden z najbardziej niepokojących moralnie aspektów aprobaty *kary retributywnej* polega na tym, że w ewolucji pewnych etosów okazuje się ona podłożem, na którego gruncie kształtuje się uznanie, przynajmniej w pewnych wypadkach, sprawiedliwości *kary substytucyjnej*: Mimo tendencji do uznawania, że wina na ogół powinna być „zrównoważona” cierpieniem winowajcy, *ostatnia z tych koncepcji prowadzi, do moralnej zgody na to, że „równoważące” cierpienie może być, czy to dobrowolnie, czy to pod przymusem, doświadczone przez kogoś „zastępczo”*. Karzący z jakichś powodów „sprawiedliwie” narzucić je może komuś, kto osobiście nie ponosi winy, ale jest z jakichś powodów przez karzącego uznawany za reprezentanta pewnej stosownej tu do wzięcia pod uwagę zbiorowości, do której należy czy należał winowajca. Ktoś może też dobrowolnie wziąć na siebie brzemień cierpienia za osobiście niepopelnione czyny, aby w ten sposób „zadośćuczynić” za wyrządzoną komuś krzywdę albo uśmierzyć groźny gniew jakiegoś obrażonego potentata i umożliwić „pojednanie” pomiędzy owym potentatem a zbiorowością, do której należy ta jednostka albo jednostki, które swoimi postępkami wzbudziły „słusznie” ogarniający całą zbiorowość gniew potentata.

*Substytucyjna koncepcja kary leży, oczywiście, u podłoża fundamentalnego chrześcijańskiego mitu, według którego dla „zrównoważenia” grzechu prarodźców i otwarcia przynajmniej części ludzkości drogi do [pośmiertnego] „zbawienia” jednostek potrzebna była straszliwa męka istoty doskonale niewinnej, ale reprezentującej grzeszną zbiorowość.*

Różnymi aspektami fundamentalnego mitu chrześcijaństwa zajmują się w szkicu „Jezus ewangelistów”. Tu wspomnę jedynie, że chociaż w różnych odmianach chrześcijaństwa niejednakowo jest pojmowany status ontologiczny Jezusa

(idzie o kwestię jego człowieczeństwa czy boskości), istotne dla tego mitu jest przede wszystkim to, że *doskonale bezgrzeszny Jezus umiera w męce „za nasze grzechy(!)”*, i męka ta ma w jakimś sensie „odkupieńczy” charakter, „jedną” Boga z ludzkością. W ewangeliach przedstawione są w zasadzie dwie wersje owej substytucyjnie poniesionej kary. W Ewangelii wg św. Jana Jezus, acz niezupełnie konsekwentnie, podkreśla, że poddaje się jej z suwerennego wyboru (por. w szczególności 10: 17–18). Natomiast według ewangelii synoptycznych (por. sceny w ogrójcu Getsemani tuż przed pojmaniem) kara zostaje przez Boga na Jezusie wyegzekwowana, mimo jego początkowych błagań, aby męka była mu oszczędzona. Dopiero w obliczu jej uświadomionej nieuchronności Jezus odpowiada na wyrok boski pełnym wewnętrznym poddaniem.

Jest rzeczą zastanawiającą – mówiącą coś niepokojącego o „naturze ludzkiej” – że chociaż oswojeni z powyższym mitem chrześcijanie reagują na tę będącą przedmiotem ich wiary substytucję głęboką wdzięcznością (i mit ten odgrywa najistotniejszą bodaj rolę w ich przywiązaniu do chrześcijaństwa), jednakże wyobrażenie „*że jakaś inna istota „cierpiała za nich(!!) rany”, z reguły nie budzi w nich zgrozy, nie budzi poczucia głębokiego wewnętrznego dyskomfortu*”. Chrześcijanie nauczeni są też widzieć w obu wersjach opowieści o akcie Jezusowej substytucji przekaz mówiący o bezgranicznej miłości Boga do ludzkości i bezgranicznym jego miłosierdziu: według jednej wersji bóstwo samo wydaje się zastępczo na mękę, według drugiej, aby uzyskać „możność” (!) pojednania się z ludzkością, Bóg wydaje na mękę najbardziej ukochaną przez siebie istotę. Natomiast dla wielu niechrześcijan mit o substytucji, o zgodzie na nią lub wyegzekwowaniu jej przez „sprawiedliwego”, a nawet „miłosiernego”, Boga i o roli tej substytucji w „pojednaniu” Boga z ludzkością, jest głęboko bulwersujący i prowadzi do odrzucenia chrześcijaństwa ze względów nie tylko ontologicznych, ale i moralnych – co, naturalnie, nie musi stać na przeszkodzie szacunkowi czy podziwowi dla rozmaitych aspektów etosu głoszonego według ewangelii przez Jezusa i co nie przeszkadza w zrozumieniu doniosłości tych wypowiedzi dla ukształtowania się współczesnego etosu humanistycznego.

3. Powracając do omawianego tekstu biblijnego, zauważmy, że krytyka *implicit* zawarta we wspomnianym powyżej składniku parodii Witwickiego, o grzechu z góry przez Boga przewidywanym, a przeto grzechu, którego grzesznik nie jest w stanie się wystrzec, jest trafna jedynie w odniesieniu do tych, którzy uznają odpowiednią wersję koncepcji bożego *prewidyżmu*, tzn. znajomości przyszłości, ale nie dotyczy to naszego prostodusznego Jahwisty. Jego Bóg, jak wskazałam powyżej, wcale nie jest wszechwiedzący, zwłaszcza w odniesieniu do teraźniejszości i przyszłości. O rebelii Węża i pary ludzkiej dowiaduje się dopiero *post factum!* Gdyby spostrzegł postępek „winowajców” już w chwili jego zachodzenia, to jeśli



rzeczywiście zagrażał on jego obranemu modelowi świata, mógłby zdusić bunt w samym zarodku: mógłby np. wydrzeć Ewie Owoc z dłoni.

Jak wskazywałam powyżej, Bóg Jahwisty nie jest również wszechmocny. Aczkolwiek może on, w ujęciu narratora, osypać winowajców dotkliwymi „karami”, to nie może ich pozbawić podstawowych zdobyczy uzyskanych w drodze rebelii. Nie może przywrócić Raju do stanu pierwotnego. Jeśli z jakichś powodów (z miłosierdzia?, z miłości?) wzdraga się przed tym, by grzeszników „obrócić w proch” i na ich miejsce, jeśli taka była jego wola, stworzyć nową parę przerośniętych Piotrusiów Panów – oraz, być może, mniej inteligentnego lub mniej buntowniczego Węża – to widocznie *nie może również zatrzeć w ludziach świadomości ich seksualności oraz pozbawić ich zdolności do autonomicznego ustalania ważności (nieodrzucałości) pewnych sądów, m.in. sądów moralnych* (np. sądu, że niedopuszczalne jest publiczne eksponowanie przez człowieka własnych narządów rodnych). *Nie może też unicestwić wyzwolonej w ludziach i zwierzętach płodności ze wszystkimi tego konsekwencjami, takimi jak nieodzowność narzucenia stworzeniom śmiertelności, a przeto, pośrednio, wszystkiego, co seksualność, płodność i śmiertelność ze sobą niosą, a więc m.in. różnorodnych cierpień.*

Ta założona *implicite* bezradność Boga w obliczu fatalnej, jego zdaniem, zaszłości jest, oczywiście, konsekwencją nieprzewycięzalnych ograniczeń, jakim w snuciu swej opowieści poddany jest narrator. Tym, co oferuje, jest przecież *mit etiologiczny*, czyli mający w intencji opowiadającego odtworzyć genezę tego, co jest. Narrator oraz zapewne mnodzy jego poprzednicy, opowiadacze niezapisanego jeszcze i niespetryfikowanego w świętym kanonie mitu, mogą sprezentować nam fantastyczny opis rajskej prehistorii świata znanego nam z empirii, a ufając tradycji mogą nadto wierzyć, że dają nam opis prawdziwy. Ostatecznie jednak omawiany mit biblijny musi to być opowieść o wyłonieniu się z Raju przyrody i w niej gatunku ludzkiego takich, jakimi je znamy, czyli opowieść o naturalizacji ludzkości i całej ziemskiej przyrody. Zakończenie musi stwierdzać, że prarodzice ludzkości, na skutek zakosztowania owocu, przed którego spożyciem byli przez Stwórcę ostrzeżeni, nabyli cech najbardziej fundamentalnych dla gatunku ludzkiego jako składnika empirycznie nam danej przyrody (i między innymi w ten właśnie sposób stali się prarodzicami ludzkości).

4. Witwicki w swej parodii uwzględnia inne elementy narosłej nad omawianym starotestamentowym przekazem mitologii chrześcijańskiej<sup>166</sup>. Na gruncie wskaza-

<sup>166</sup> Przytaczając tu fragmenty parodii Witwickiego, znajdujące się na s. 104 jego wspomnianej wyżej książki, nie trzymam się jego tekstu dosłownie, nawet w bezpośrednich cytatach, nigdzie jednak nie zmieniam, oczywiście, wymowy tekstu.

nej konwencji, według której Radża Dewanagiri personifikuje Boga, a młodzież ukarana banicją z jego luksusowej uczelni i odesłana do szkoły, w której panują opłakane warunki, personifikuje ludzkość – parodiująca opowieść głosi, że przez wiele lat (jest to aluzja do wieków dzielących według mitologii chrześcijańskiej wygnanie prarodzców z Raju od podjęcia misji odkupieńczej przez Jezusa) „nie było sposobu, aby przeprosić sprawiedliwego miłośnika młodzieży, był bowiem osobistością tak wysoko postawioną, że nikt mu nie dorównywał godnością – nawet w przybliżeniu”. Ostatecznie po to, aby przewyciężyć ten obfitujący w żalotne skutki impas, Radża, „jak to zrazu [a więc nawet przed przewidzianym przezeń epizodem z otwarciem tomu Larousse’a!] zamierzał”, wpisał do owej pożałowania godnej szkoły swego rodzzonego wnuka po siostrze, „który się dobrowolnie podjął tej roli”, wiedząc z góry, co go czeka – i przebywając przez pewien czas z pozostałymi uczniami, starał się wpływać na nich umoralniająco oraz szerzyć wśród nich miłość do Radży i świadomość sprawiedliwości jego postępowania. Wzorowego tego chłopca koledzy zbili jednak pewnego razu do krwi za to, że przebywając w szkole w charakterze zwykłego ucznia, śmiał – ich zdaniem zuchwale – podawać się za krewnego Radży. „Tym sposobem sprawiedliwości stało się zadość, ponieważ został boleśnie wysmagany i okaleczony ze znacznym upływem krwi najlepszego ucznia zakładu, i to nie byle kto, ale chłopiec wysokiego rodu, najbliższy krewny Radży, czyli niejako członek chłopięcej wspólnoty, ale zarazem Radża. Satisfakcja więc była wystarczająca i należyta. Polała się krew. Teraz nic już nie dzieliło filantropa od jego ukochanej dziatwy”. Co prawda, „od tego czasu nic się nie zmieniło w miasteczku w praktyce”. Jednakże uczniom działającej tam marnej i w znacznym stopniu moralnie patogenicznej szkoły obiecywano, że jeśli będą pilni, posłuszni i pełni czci dla Radży, to po ukończeniu nauki w owej szkole będą mogli podjąć dalsze studia w jego luksusowym zakładzie, w istocie rzeczy nie zlikwidowanym, tylko przeniesionym do innego kraju. Nieposłuszni i niepokorni znaleźć się mieli po opuszczeniu szkoły w jeszcze gorszych warunkach.

„Oświeceni wierzący [katolicy]” poddawani przez Witwickiego testowi polegającemu na zapoznaniu ich z „opowieścią indyjską” i z kolei pytani, co myślą o postępowaniu Radży, z reguły oceniali je jako aberracyjne i niegodziwe. Bronili się jednak za pomocą najróżniejszych nieświadomie stosowanych chwytów przed przeniesieniem tej oceny na boskiego bohatera opowieści o Grzechu Pierworodnym i odkupieńczej męce Chrystusa.

Zauważmy mimochodem, że z punktu widzenia moralistyki humanistycznej jednym z bulwersujących, a zarazem egzotycznych, składników sparodiowanego przez Witwickiego mitu jest przekonanie, że ani do skutecznych przeprosin, ani nawet do satysfakcjonującego urażoną osobistość poniesienia kary nie nadaje się ktoś niedorównujący owej urażonej osobistości ontologicznym statusem; co skłaniać może do poglądu, że nie nadaje się do bycia przedmiotem czy to przebaczenia,

czy kary, ktoś, kto w życiu potocznym nie dorównuje danej urażonej osobistości statusem społecznym. Taka koncepcja odpowiadać mogła feudalnemu poczuciu moralnemu. Jednakże poczucie moralne współczesne, zarówno niechrześcijańskie, jak i chrześcijańskie, z pewnością dyktuje przeświadczenie, że do skruchy, do skutecznej prośby o przebaczenie, a zresztą choćby i do poniesienia kary „adekwatnej” do przewiny, zdolny powinien być każdy, kto jest podmiotem w sensie moralnym, a więc każdy, kto może być w sensie moralnym winowajcą. Różnica statusów nic tu nie ma do rzeczy.

5. Pominę tu pewne inne moralne aspekty mitu o zastępczym poniesieniu przez Jezusa kary za dziedzicznie obciążoną grzechem ludzkość i o ustanowionym przez mękę Chrystusa warunku pośmiertnego zbawienia jednostek. W szkicu niniejszym nie ma miejsca na omawianie tych spraw, ponieważ mit chrześcijański, aczkolwiek „zaszczepiony” na podłożu omawianego tu mitu starotestamentowego, jest jednak w istocie wobec niego czymś heterogenicznym.

Powracam przeto do spraw dotyczących zaszłości w rajskim ogródku. Wspomniane powyżej wolnomyślicielskie i libertyńskie komentarze do opowieści biblijnej (włączając w to parodię Witwickiego) są zadziwiająco płytkie. Skupiają się na formalnym charakterze postępów wszystkich protagonistów: na tym, że w micie mowa jest o „nieposłuszeństwie”, mającym stanowić strasliwą, „obrazę boską”, na którą bóstwo reaguje rzucając klątwy na delikwentów oraz całe ich potomstwo. Jahwe okazuje się tu bardziej nieprzejednany w gniewie niż nawet w innych przekazach ST.

Żeby zrozumieć omawianą opowieść, nawet pozostając przy jej konceptualizacji w terminach nieposłuszeństwa i kary, musi się porzucić niemądre szyderstwa z Boga odmawiającego „swoim dzieciom” swoich ulubionych „jabłek”, albo parodię, w której młodzież całej prowincji zostaje zepchnięta w pożałowania godne warunki bytu w odwecie za tak niewinny postępek dwu malców, jak otwarcie tomu encyklopedii Larousse’a.

*W micie mowa jest wszak o przywłaszczeniu sobie przez parę ludzką i – zapewne, na skutek tego, zawłaszczeniu również przez zwierzęta – jednej z podstawowych bożych prerogatyw, a mianowicie prerogatywy „stwarzania” żywych istot.* Taką przyczynę gniewu Stwórcy trudno nazwać blażą.

W pierwszych rozdziałach Rdz (gdzie narracja dotyczy najwcześniejszych pokoleń ludzkości, a nie protoplastów narodu Izraela) kilkakrotnie powraca motyw polegający na tym, że Stwórca jest rodzajowi ludzkiemu życzliwy, o ile ludzie godzą się na status wyznaczony im przez niego w ustroju rzeczywistości, ale surowo ich karze, kiedy się kuszą o nieprzysługujące im prerogatywy. (Najbardziej *explicit* motyw ten występuje w opowieści o Wieży Babel, ale ten sam sens ma, co postaram się uzasadnić w jednym z następnych szkiców niniejszego cyklu, opowieść

o Potopie). Z wielkich rebelii ludzkości zwycięska okazuje się jedynie ta, która dokonała się w Raju, jako że w tym etiologicznym micie ludzkość nie mogła zostać pozbawiona uzurpowanych przez się atrybutów. (O jednym z nich, dotychczas tu nierozważanym, mowa będzie poniżej.)

Jednakże *jakkolwiek byśmy cenili zdobycze trwale uzurpowane przez Adama i Ewę dla siebie i swego potomstwa, trudno zaprzeczyć, że przemiana ta miała również skutki tragiczne. Wraz z nią musiała wejść do Raju śmierć i udręki istot śmiertelnych*, i chociaż według toku narracji delikwenci zostali wygnani z Raju, to w istocie rzeczy unicestwili oni Raj. Opustoszały Raj w konsekwencji wszystkich tych zaszłości znika z powierzchni Ziemi.

## Zagadka Węża

6. Wgłębiając się w omawiany mit dostrzega się istotne niespójności i niewytłumaczalne elementy narracji. Były już tu o nich pewne wzmianki powyżej. Nasuwa się myśl, że pod powierzchnią omawianej opowieści utajony został jakiś mit inny, którego pogłos dobiega do nas przez zagadkowe elementy uwiecznionego w Biblii opowiadania. Przypuszczenie to wydaje mi się tym bardziej wiarygodne, że późniejszy o kilka stuleci Hymn Kapłański (Rz 1) zupełnie odmiennie przedstawia początki ludzkości. Atrybuty, które według autora Rdz 2 i 3 para pierworodna uzyskuje w drodze uzurpacji, są według autora Rdz 1 darami udzielonymi jej przez Boga w chwili jej stworzenia – a raczej są, rzecz można, atrybutami zaprogramowanymi w samej istocie człowieczeństwa. Przecież i to ujęcie musiało mieć za sobą jakąś tradycję, która widocznie została stłumiona w przekazie Jahwisty.

Zapytajmy więc raz jeszcze, jaki był cel obdarzenia Adama i Ewy jako mieszkańców Raju potencjalną płodnością? Po co pośród Raju znajdowało się Drzewo Znajomości Dobra i Zła o rozkosznych owocach, skoro para ludzka została ostrzeżona przed fatalnymi skutkami ich spożycia i nie widać, dla kogo miałyby być one przeznaczone? Zapytajmy nadto, kim był i jaką rolę pełnił Wąż, którego w oczywisty sposób nie można utożsamiać z potężnym antagonistą bożym – arymanopodobnym Szatanem (choćby dlatego, że w wersecie 3: 1 jest on bezpośrednio nazwany zwierzęciem, a po skuszeniu Adama i Ewy zostaje za karę uczyniony pełzającym po ziemi i żywiącym się jej „prochem” protoplastą „gatunku” węży i żmij)?

Skupmy na chwilę uwagę na postaci Węża. Wedle pewnego midraszu Wąż, konceptualizowany jednak w tej opowieści jako demon, przed zaleceniem spożycia „zakazanego owocu” uwiódł Ewę. Kain był jego dzieckiem, natomiast Abel był dzieckiem Adama. Mamy tu do czynienia z jednym z tych mitów, które nazwać można *parabiblijnymi*, ponieważ nawiązują do Biblii, ale w istocie nie są przez jej

tekst usprawiedliwione. (Takim mitem dotyczącym zaszłości w Raju jest również mit o Lilith, żonie, którą Adam rzekomo miał mieć przed Ewą. Mit ten głosi, że owa pierwsza jego towarzyszką opuściła go i została demonem – widocznie dlatego, że nie chciała być żoną pokorną.) Nieprzyjemna jest treść midraszu o romansie Węża i Ewy. Mit biblijny, czyniący Ewę inicjatorką rebelianckiego postępu obojga prarodziców, przez wieki odgrywał istotną rolę w usprawiedliwianiu mizoginizmu, w tak znacznym stopniu charakteryzującym tradycję judeochrześcijańską, mimo że Biblia zna również pozytywne – przynajmniej według przekonania biblijnych autorów – postaci kobiet. W tej tradycji kobiety pokutować miały, znosząc pogardę i ucisk oraz przyrodzone niedogodności bycia kobietą, za fatalną rolę odegraną w dziejach ludzkości przez pierwszą z nich<sup>167</sup>. Tu na dobitkę Ewa okazuje się kochanicą demona. Inną budzącą dezaprobatę cechą tego midraszu jest zawarta w nim sugestia, że Kain popełnił zbrodnię, ponieważ był „pomiotem diabelskim” – tzn. *był zły ze swej „istoty”*, czyli był niezdolny do skruchy i poprawy. Inspirowane przez ten mit przypuszczenie, że u podłoża zbrodni i, ogólniej, niegodziwości zawsze leży czyjś wrodzony i niepoprawny zły charakter, jest, oczywiście, nieakceptowalne dla humanisty.

Wspomniany midrasz nie ma jednak, jak stwierdziłam powyżej, żadnego oparcia w narracji biblijnej. Z przekazu o epizodzie kulminacyjnym (3: 1–7) jasno wynika, że Wąż chciał namówić do zjedzenia Owocu oboje ludzi. Ewa, dzieląc się Owocem z Adamem, daje wyraz swojemu poczuwaniu się do wspólnoty z nim. Adam nie skarży się wcale na naruszenie tej wspólnoty przez jego towarzyszkę. Niewiasta „poczęła i urodziła Kaina” po tym, jak po opuszczeniu Raju „mężczyzna zbliżył się do swojej żony” (4: 1). A gdy została jego matką, rzekła: „Otrzymałam mężczyznę od Pana”. Nie ma powodu brać jej wypowiedzi dosłownie, jako stwierdzenia bezpośredniego udziału Boga w prokreacji. Podobne słowa wypowiada również po tym, jak na skutek innego „zblżenia się” Adama do swojej małżonki zrodzony zostaje Set (4: 25). Najprostsze wytłumaczenie tych słów jest takie, że dzieci, pojawiające się na skutek seksualnego połączenia kobiety i mężczyzny, są jednak osobliwym darem bożym. Trudno przystać na to, aby bohaterka mitu mogła wypowiedzieć takie jak powyżej słowa, gdyby Kain był pomiotem szatańskim.

---

<sup>167</sup> W źródle, którego sobie obecnie nie mogę przypomnieć, czytałam, że kiedyś w średniowieczu w Anglii jakaś kobieta tuż po wydaniu na świat dziecka została żywcem pogrzebana za karę za bluźnierstwo, którego się miała dopuścić przez to, że podczas porodu błagała o udzielenie jej jakiegoś środka łagodzącego ból, pragnąc się więc w ten sposób chociaż częściowo uchylić od kary nałożonej w wyniku „Grzechu Pierworodnego” na Ewę i całe jej żeńskie potomstwo. Por. też: „W r. 1591 spalono Agnes Simpson za to, że próbowała łagodzić bóle porodowe za pomocą laudanum. Kościół twierdził, że ten ból to kara za grzech Ewy”. J. Podgórska, *Betonowe położnictwo*, „Polityka”, 29 października 2005, s. 6.

Jaki jednak był, wobec takiego stosunku Boga do ludzkiej rozrodczości, rzeczywisty stosunek Boga do inicjacji seksualnej ludzi? W znacznej mierze temat ten był już poruszony powyżej: Adam i Ewa stworzeni zostali jako potencjalna para rodzicielska. Drzewo Poznania Dobra i Zła jak gdyby czekało na nich w Ogróju! Zauważyć też warto, że przekaz o entuzjastycznym powitaniu Ewy przez Adama kończy się uwagą: „Dlatego też mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (2: 24). Komentarz ten wydaje się być wypowiedzią kogoś, kto uważa związek seksualny mężczyzny i kobiety za coś należącego do „natury rzeczy”, nie wiążąc z tym wyobrażeń o „grzechu” czy „upadku”. Wreszcie, według narracji biblijnej po erupcji gniewu Bóg wspomaga parę prarodzicielską w zastosowaniu się do obowiązujących ją w nowym stanie rzeczy norm przyzwoitości, obdarowując ją odzieniem ze skór.

Pod powierzchnią narracji biblijnej zdaje się czaić mit, według którego epizod z zakosztowaniem Owocu nie był aktem rebelii, tylko zamierzonej przez Boga inicjacji seksualnej prarodzących!

Jaka jednak byłaby w takim wypadku rola Węża? W poprzedniej (potem skorygowanej) wersji tego szkicu ośmieliłam się dać pewną swoistą interpretację omawianego mitu. Nie ulega wątpliwości, że Jahwe miał reprezentację teriomorficzne (tzn. zwierzopodobne). „Cielec” (młody byk) jest najbardziej znaną z nich<sup>168</sup>. W tym kontekście wspomnieć też chyba należy *osobliwą pozytywną relację Jahwe z wężami*. Według Wj 7: 10–12, aby poświadczyć autentyczność posłannictwa Mojżesza do faraona, Aaron rzuca podczas audiencji na ziemię laskę, która zamienia się w węża, a kiedy kapłani egipscy celem poniżenia Mojżeszowego bóstwa również zamieniają swoje laski w węże, wąż powstały z laski Aarona pożera owe inne. W Lb 21: 4–9 zaś znajdujemy opowieść o tym, jak za karę za szemranie ludu zniecierpliwionego długą wędrówką przez pustynię Bóg zesłał nań węże (żmije), które uśmierciły jadem wielką liczbę ludzi; z kolei jednak ulitowawszy się nad „swoim ludem” każe on Mojżeszowi sporządzić miedziany wąż i umieścić go na wysokim palu. Spojrzenie na tego węża zapobiegało śmierci od ukąszenia żmii. Wąż miedziany, zwany Nechusztanem, uważany za tego samego, o którym mowa w Lb 21 – w co, rzecz osobliwa, wierzyli również autorzy i redaktorzy biblijnego kanonu aprobujący jego zniszczenie – przechowywany był przez wieki w świątyni jerozolimskiej, *gdzie „składano mu ofiary kadzielne”* (2 Krl 18: 4)<sup>169</sup>, i stłuczony został dopiero przez wykonawców religijnej reformy Ezechiasza<sup>170</sup>

<sup>168</sup> Sens epizodu o rzekomej „herezji złotego Cielca” na pustyni wyjaśnia R. E. Friedman w *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt. Zajmuje się tą sprawą w szkicu „Biblia okrutników”.

<sup>169</sup> Oczywiście nie „jemu”, jako wyrobowi z metalu, tylko reprezentowanemu przezeń Jahwe.

<sup>170</sup> Z powodów wyjaśnionych w: R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt.

(8–7 wiek przed naszą erą). Komentując niesamowitą opowieść o tym, jak na Mojżesza wędrującego w celu wypełnienia nałożonej nań przez Jahwe misji Jahwe na postoju napadł i „chciał go zabić” (Wj 4: 24nn), pewien midrasz<sup>171</sup> opowiada, że Jahwe dokonał tej napaści, przybierając postać węża, który zdawał się zagrażać połknięciem Mojżesza. Mimo że tekst biblijny wydaje się niezgodny z tym komentarzem, jako że jest w nim mowa o dotknięciu przez Seforę pośpiesznie odciętym napletkiem niemowlęcego syna Mojżesza i Sefory „nóg” Jahwe (chyba że znów idzie o węża niepozbawionego odnóży), midrasz ten zdaje się poświadczać istnienie starodawnej, zagłuszonej przez Biblię tradycji mówiącej o „wężowych” epifaniach Jahwe.

Na tle tych spostrzeżeń wydawać się może, że za zasłoną narracji w Rdz 2 i 3 utajony został inny mit, bardziej, jak stwierdziłam, zgodny z tradycją, której późniejszym wykwitem był optymistyczny Hymn Kapłański o stworzeniu świata – i że w micie tym Wąż będący teriomorficzną reprezentacją Jahwe wypełniał rolę przewodnika inicjacji prarodzców.

Odnotowuję tu powyższą interpretację, ponieważ wydaje mi się pomysłowa i optymistyczna. Została jednak skrytykowana przez Z. Mikolejkę. Mimo że oparta na szeregu słusznych przesłanek, stanowi w obliczu wyjaśnień Mikolejki nazbyt pochopnie wysnuty wniosek. W mitologiach, jak wyjaśnił Mikolejko, obraz Węża jako demona – przeciwnika boskiego władcy świata – jest o wiele starszy niż opowieść Jahwisty i wielce rozpowszechniony. Inspirując parę prarodzicielską do ich nieposłuszeństwa, Demon-Wąż mógł działać z zawiści, pragnąc pozbawić Stwórcę jego wyłącznej prerogatywy powoływania na świat żywych stworzeń. Dopiero w przedstawionej przez Jahwistę wersji mitu demon ten *zdegradowany został do poziomu zwierzęcia*, co podkreśliło status ontologiczny Jahwe jako niemającego równorzędnego albo nieomal równorzędnego rywala. Status ten został jeszcze wyżej wyniesiony w Hymnie Kapłańskim o stworzeniu świata, gdzie Bóg nie ma żadnego antagonisty i wszystko w dniach stworzenia dzieje się zgodnie z jego wolą.

Jednakże owa wycofana moja interpretacja, choćby była nieuzasadniona, nie jest, jak się okazuje, zupełnie idiosynkratyczna! Z pewnego artykułu Stefana Chwina dowiedziałam się, że istnieli kiedyś – nie wiem kiedy – członkowie religijnej wspólnoty „według których szatański gad na rajskiej jabłoni był w istocie nie kim innym jak prakosmicznym Jezusem”<sup>172</sup> – a więc aspektem trójjedynego Boga czy też w każdym razie dobroczynną względem ludzkości istotą boską. Jak widać, wiadomość zaczerpnięta od Chwina, której nie mam powodu drażnić dalej, potwierdza, że odnośny przekaz biblijny inspirował również przychylnie dla Węża wersje omawianego mitu.

---

<sup>171</sup> Por. TPL, t. 2., s. 30.

<sup>172</sup> S. Chwin, *Pisarz i pokusy teologii*, „Rzeczpospolita”, dodatek „Plus Minus”, 9–10 marca 2002.

## Inicjacja moralna ludzkości. Geneza i natura norm moralnych

7. Mimo kluczy zawartych w tekście Rdz 2 i 3, w tradycji judeochrześcijańskiej lansowana jest interpretacja ignorująca charakter tego mitu jako przekazu o inicjacji seksualnej prarodźców (utrzymuje się niekiedy, że przed swą rebelią obcowali oni ze sobą cieleśnie, tyle tylko że współżycie ich było wolne od elementu „grzesznej lubieżności”) i traktująca przemianę, jakiej podlegli na skutek spożycia „zakazanego owocu”, jako transformację świadomościową: *nabywanie „znajomości dobra i zła”* (2: 17, 3: 5). Rozważyć tu trzeba tę doniosłą z teologicznego i aksjologicznego punktu widzenia interpretację.

Wyrażenie „znajomość dobra i zła” jest niejasne i pozwala na najrozmaitsze eksplikacje. Jedna z nich w istocie polegać może na tym, że idzie tu o świadomość własnej seksualności, która wszak dla jednostek ludzkich z reguły jest podłożem zarówno „dobra”, jak i „zła”. Tę eksplikację tu pominię, gdyż dość dużo na ten temat powiedziałam powyżej.

Wyrażenie powyższe mogłoby się też nadawać do eksplikacji, w której świetle „znajomością dobra i zła” byłby inny rodzaj wiedzy faktologicznej. W świetle tej odmiennej interpretacji, na podłożu 3: 22, domniemywać by więc można było (jak o tym wspomniałam w przypisie 157), że dopiero uzyskanie owej „znajomości” uświadamia prarodźcom walor owoców Drzewa Życia, tak, że w razie dostępu do niego mogliby się oni pokusić o nieśmiertelność. *W tradycji judeochrześcijańskiej przeważa jednak interpretacja polegająca na nadawaniu terminom „dobro” i „zło” w odnośnym kontekście sensu moralnego*, taki więc przeto ich sens będą zakładała w poniższej analizie<sup>173</sup>.

Przy jego założeniu opowieść zawarta w Rdz 2 i 3 okazuje się jednak, w świetle dalszej ewolucji religii wyrastających z tradycji judeochrześcijańskiej oraz w świetle tego, co o tych religiach mniemają ich wyznawcy, jednym z najdziwniejszych spośród biblijnych przekazów.

W myśl tej opowieści (i zakładanej tu eksplikacji wskazanego wyrażenia) dobro moralne oraz zło moralne są widocznie czymś obiektywnym, z istoty swojej nadającym się na przedmiot „wiedzy”, tak jak przedmiotem wiedzy jest suma liczb 2 i 3 albo niezbędnosc wilgoci dla rozwoju roślin. *Wiedzę tę jednak Jahwe traktuje jako swoją prerogatywę, którą nie zamierza się dzielić z parą ludzką; nie chce*

---

<sup>173</sup> Po napisaniu tego szkicu przekonałam się, że obie rozważane powyżej możliwości eksplikacji wyrażenia „znajomość dobra i zła”, jak również pewne eksplikacje inne, rozważane są w literaturze biblistycznej. Por. hasło „Drzewo mądrości”, w: *Słownik judaistyczny*, t. 1, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.



pozwolić im na zdobycie zdolności do nabywania elementów tej wiedzy w drodze samodzielnego wysiłku intelektualnego! (Nb. w obronie odnośnej swojej prerogatywy Jahwe ucieka się do kłamstwa, które zostaje zdemaskowane przez Węża. Oświadcza bowiem, że spożycie owocu z „zakazanego drzewa” przyprowadzi Adama i Ewę – prędzej czy później? – o śmierć, co oczywiście w tym kontekście nie jest prawdą. O ile bowiem nieunikniony jest związek pomiędzy płodnością osobników jakiegoś gatunku a ich śmiertelnością, to posiadanie zdolności dochodzenia do „prawdziwych” sądów moralnych, a nawet nieuchronność aktualizowania przez jednostkę tej zdolności, aczkolwiek w wielu wypadkach dla osobnika ludzkiego kłopotliwa, nie są to choroby letalne).

Jak stwierdziłam powyżej, na tle tradycji judeochrześcijańskiej jest to zaiste bardzo dziwny mit. Reprezentanci tej tradycji za immanentną właściwość religii, której są wyznawcami, uważają jej związek z uznawanym przez siebie etosem. *Religie judeochrześcijańskie są religiami do głębi moralistycznymi*. Życie według przykazań określonego etosu, usiłowanie nawrotu do niego jeśli się zeszło z jego drogi, to nieodzowny warunek zasługiwania na przychylność bóstwa. Naruszenie tego, co dyktuje „prawdziwy” etos, nie może być przez jednostkę okupione aktami kultu czy ofiarami, Bóg je bowiem odrzuca, jeżeli pochodzą od ludzi moralnie splamionych i nieodczuwających autentycznej skruchy. Zdolność odróżniania dobra moralnego od moralnego zła to w świetle tego przeświadczenia podstawowy atrybut wiążący człowieka z Bogiem. Poczucia moralnego, czy też, jeśli kto tak woli, zdolności do nabywania mocą swoich przyrodzonych władz umysłowych „wiadomości” o tym, co moralnie dobre a co złe, nie może zastąpić jakiś wykaz obowiązujących ludzi z postanowienia bożego przykazań i zakazów, ponieważ nie można wyczerpać odpowiedniej kazuistyki.

Przy takim pojmowaniu stosunku pomiędzy „prawdziwą” pobożnością a „prawdziwym” etosem *oczekiwać by można było, że pierwszym kęsem pożywienia, którego spożycie Bóg zaleca Adamowi po jego stworzeniu, był owoc z Drzewa Znajomości Dobra i Zła*. Tymczasem w świetle biblijnego przekazu Jahwe usiłuje powstrzymać pierwszą parę ludzką od zakosztowania tego owocu! Nie chce więc udzielić jednostkom ludzkim *sumienia* jako autonomicznej władzy sądenia. Rzeczą dziwną w micie jest nie to, że spożywanie owoców *jakiegoś* kusząco dostępnego im drzewa zostało Adamowi i Ewie wzbronione, ale że było nim właśnie *to drzewo*<sup>174</sup>.

---

<sup>174</sup> Zdaniem pewnych teologów Grzech Pierworodny polegał na tym, że prarodzice chcieli uzyskać dzięki spożyciu „zakazanego” owocu możliwość *arbitralnego ustanawiania albo uchylania* norm moralnych bez liczenia się z „prawdziwą” moralnością. Jest to interpretacja bezzasadna, jako że w opowieści biblijnej mowa jest wszak o „*uzyskaniu znajomości dobra i zła*”, a nie o próbie uzyskania mocy ustanawiania takich norm.

Wylania się tu również kwestia dopuszczenia się przez prarodzicielską parę grzechu i „słusznie” poniesionej za to kary.

Jeden z moich przyjaciół zauważył, że omawiany mit jest logicznie niespójny przede wszystkim dlatego, że w jego świetle Ewa i Adam, spożywając owoc z wiadomego drzewa, nie mogli dopuścić się grzechu, ponieważ pojęcie grzechu jako konceptualizacja winy w światopoglądzie religijnym zakłada posiadanie przez jednostkę wiedzy o moralnej niedopuszczalności pewnych uczynków oraz świadomą decyzję popełnienia zła. Prarodzice zaś przed spożyciem Owocu wiedzy takiej nie posiadali.

Nie jest to uwaga słuszna. Świadomość, iż pewne czyny są komuś zakazane lub nakazane przez kogoś o odpowiednim autorytecie (np. przez kogoś władnego wymierzyć karę za akt nieposłuszeństwa), nie wymaga posiadania zdolności do autonomicznego rozróżniania moralnego dobra i zła. Dziecko niemające pojęcia o tym, że moralnie niedopuszczalna jest kradzież rozbójnicza (nierozumujące w takich kategoriach), może doskonale zdawać sobie sprawę, że nie wolno mu na spacerze wyrywać koledze z ręki patyczka, ponieważ wyrywania innym dzieciom przedmiotów z ręki zakazała mama, a mamy „należy” słuchać nie ze względu na jakieś abstrakcyjne ogólne (nie dostępne umysłowi dziecka) normy moralne, ale po to, aby być przez nią kochanym, albo aby uniknąć klapsa.

Nie mając pojęcia o tym, co „obiektywnie” dobre albo złe moralnie (złe moralnie ma tu być nieposłuszeństwo względem nakazów boskiego autorytetu, łącznie z tymi, których racji, czy to prakseologicznej, czy to moralnej się nie rozumie), Ewa i Adam z pewnością mogli mieć – mieli – „zastępczy” kodeks postępowania, z jedynym przepisem sprowadzającym się do tego, że należy bezwarunkowo słuchać Jahwe. Wbrew opinii mojego przyjaciela ukarani zostali – według judeochrześcijańskich moralistów sprawiedliwie – za naruszenie tego protomoralnego kodeksu. Jeśli się uznaje obowiązującą moc tego kodeksu, to nie jest w istocie rzeczą oczywistą, że aby żyć zgodnie z „wołą bożą”, musi się posiadać zdolność *autonomicznego* odróżniania dobra od zła.

Mit z Rdz 2 i 3 leży u podłoża wielowiekowych dysput myślicieli judeochrześcijańskich nad tym, jak rozumieć należy relację pomiędzy „obiektywnymi” wartościami moralnymi ludzkich postępków a ogłoszonymi przez Boga nakazami i zakazami.

Czy po to, aby żyć cnotliwie, musi się być zdolnym do autonomicznego rozróżnienia moralnego dobra od moralnego zła, czy też należy się po prostu kierować zasadą posłuszeństwa względem bożych nakazów i zakazów – co, *nb.* zakłada między innymi, że aczkolwiek Bóg nie przemawia już bezpośrednio do ludzi tak jak do Adama i Ewy w Raju, to jednak można w jakiś sposób nieomylnie ustalić, że jakieś wyrocznie, jakieś teksty pisane, jacyś ludzie, jakieś instytucje adekwatnie te wyroki boże przekazują? (Wobec mnogości religii i związanych z nimi nieidentycz-

nych kodeksów moralnych jedną z zagadek, jakie dla człowieka niewierzącego przedstawia *psyche* ludzi wierzących, jest ich pewność, że można tę adekwatność – bez pomocy własnego poczucia moralnego – wiarygodnie ustalić: że wiarygodny jest pod tym względem np., powiedzmy, NT a nie Koran, magisterium Kościoła, a nie jacyś chrześcijańscy moralni nonkonformiści itp.)

Istnieje głębszy problem dotyczący relacji pomiędzy wartościami i antywartościami moralnymi a bożymi nakazami i zakazami. *Czy Bóg nakazuje czynić to, co „obiektywnie” słuszne, i powstrzymywać się od czynów „obiektywnie” niegodziwych, czy też moralnie dobre jest to, co zgodne z arbitralnym bożym nakazem, a złe to, czego Bóg mocą swojego suwerennego dekretu zabrania?* Jak widzieliśmy, niewyrafinowany filozoficznie narrator opowieści z Rdz 2–3 bezrefleksyjnie stoi na stanowisku obiektywności wartości moralnych, i stanowisko to, oczywiście, podziela wielu filozoficznie wyrafinowanych judeochrześcijańskich moralistów. Nie wszyscy z nich jednak w dziejach judeochrześcijańskiej moralistyki i nie wszyscy obecnie, choć niekoniecznie zdają sobie sprawę z tego dylematu.

Jeśli normy moralne są ugruntowane na „obiektywnych” wartościach moralnych, to ich słusność nie zależy od arbitralnych postanowień bożych, tak samo jak nie zależy od nich prawdziwość logicznej zasady niesprzeczności. Bóg jest dobry, *ponieważ* działa w nienaruszalnej zgodzie z „obiektywnie” słusznymi normami moralnymi i stosowania się do takich właśnie norm wymaga od ludzi. Bóg jest dobry, *jeżeli* działa w nienaruszalnej zgodzie z „obiektywnie” słusznymi normami moralnymi i stosowania się do takich właśnie norm wymaga od ludzi. *Bóg w zasadzie więc może być sądzony w świetle obiektywnie „słusznych” norm moralnych.* Adam i Ewa dzięki uzyskaniu zdolności do poznawania „obiektywnie słusznych” norm moralnych stali się dalekimi literackimi przodkami Hioba, któremu nie zabrakło intelektualnej odwagi do „pozwanania Boga na sąd Boga”. Zadaniem teodycei jest wykazanie, że na „sądzie” tym „werdykt”<sup>175</sup> wypada dla Boga pomyślnie.

Jeśli dobre jest po prostu to, co Bóg nakazuje, a złe to, czego Bóg zabrania, to teodycea jest zadaniem bezprzedmiotowym, ponieważ Bóg okazuje się doskonałym podmiotem moralnym *ex definitione*. Jego żądania dotyczące ludzkiego postępowania mogą być najzupełniej arbitralne, racjonalnie nieumotywowane (i niewymagające takiej motywacji), mogą też być odwoływalne i/albo obowiązywać jedynie lokalnie. Bóg może spętać życie jakiegoś ludu bezwarunkowym nakazem narażania życia jego noworodków męskich w obrzędzie obrzezania, mnóstwem tabu pokarmowych i tabu dotyczących zachowania się w siódmym dniu tygodnia, aby w ten sposób zgodnie ze swoją wolą narazić członków tego plemienia na niebezpieczeństwo grzechu – ale zarazem, ponieważ czynności i zaniechania nie są dobre lub złe same w sobie, Bóg może nie obarczyć tymi nakazami i zakazami człon-

<sup>175</sup> „Vere dictum” to dosłownie „stwierdzenie prawdy”.

ków innych narodowości. Bóg może arbitralnie czegoś zakazać ludziom na wieki, chociaż motywacji tego zakazu nie są oni w stanie dociec. Ponieważ np. w obecnym stanie wiedzy empirycznej nie istnieją żadne świadectwa na rzecz tezy, aby homoseksualizm ze swej natury związany był z jakimiś elementami psychopatologii albo socjopatologii, usprawiedliwieniem zakazującej go normy jest, w oczach fundamentalistów, po prostu to, że jest on zakazany przez Boga. Judeochrześcijańska myśl moralistyczna w istocie waha się pomiędzy dwoma odmiennymi ujęciami stosunku pomiędzy bożymi żądaniem względem ludzkich zachowań a „obiektywnymi” wartościami moralnymi.

8. Powracam do mitu inicjacyjnego. Jeszcze przed skonsumowaniem swojego związku seksualnego, natychmiast po spożyciu owocu z Drzewa Poznania Dobra i Zła, prarodzice uświadamiają sobie konieczność respektowania pewnej normy z dziedziny moralności seksualnej. Jest to norma orzekająca o niewłaściwości eksponowania przez człowieka swoich narządów rodnych poza sytuacjami intymnymi. Nad tym ich odkryciem z dziedziny moralności warto się tu zatrzymać.

Tradycja judeochrześcijańska, w szczególności chrześcijańska, a obecnie w naszej kulturze przede wszystkim katolicka (oraz właściwa pewnym formom judaizmu) odznacza się w porównaniu z wieloma innymi tradycjami kulturowymi wielkim rygoryzmem seksualnym, nabierającym w katolicyzmie (mimo zaprzeczeń jego współczesnych autorytatywnych przedstawicieli) zabarwienia *deprecjacji seksu*, usprawiedliwanego według tej ideologii jedynie przez swoją funkcję prokreacyjną. Por. w tym kontekście nakazany księżom katolickim celibat, nieodwołaną dotychczas pochwałę życia ascetycznego i monastycznego, bezwzględne potępienie seksu pozamałżeńskiego (w którym uczestnicy z reguły wystrzegają się prokreacji) i wszelkich nieprokreacyjnych ze swej natury odmian seksu, jak również nawet małżeńskich aktów płciowych, o ile praktycznie eliminuje się w nich możliwość prokreacji.

Jest to stanowisko anachroniczne. Charakteryzuje się ono nieprzyjmowaniem do wiadomości tego, co socjologii *Homo sapiens*, psychologii *Homo sapiens* oraz prymatologii (do której biologia zalicza naukę o gatunku ludzkim) wiadomo o doniosłości i *wielofunkcyjności* seksu ze względu zarówno na społeczności ludzkie, jak i na jednostki. Jest to również stanowisko nacechowane swoistą *hybris*, która nie chce się liczyć ze współczesną realnością problemów przeludnienia pewnych krajów i groźbą katastrof zagrażających w związku z nim globalnej populacji ludzkiej, a zwłaszcza z tym, że nie można przezwyciężyć nędzy gnębiącej całe narody i kontynenty bez ograniczenia przynajmniej tam rozrodczości<sup>176</sup>. Temat powyższy wszakże był wielokrotnie, i to w pracach wielu autorów, omawiany i mimo swej ży-

---

<sup>176</sup> Poruszam ten temat w zakończeniu szkicu „Głosy do Hymnu Kapłańskiego...”

ciowej doniosłości jest chyba w zasadzie wyeksploatowany intelektualnie. Tu natomiast pragnę zauważyć, że niepodobna być humanistą, a zwłaszcza humanistą naturalistycznym<sup>177</sup>, bez dostrzegania głębokiego sensu tego, o czym w symboliczny sposób mówi wskazany powyżej epizod z mitu o Drzewie Poznania Dobra i Zła, tj. epizod, według którego pierwsza norma uświadomiona sobie przez prarodzców po uzyskaniu zdolności rozróżniania moralnego dobra i moralnego zła dotyczyła niedopuszczalności publicznego eksponowania narządów rodnych. Mit omawiany symbolicznie przekazuje wiedzę, że w gatunku ludzkim w każdej danej społeczności pewne spośród najdonioślejszych norm moralnych dotyczyć muszą dziedziny seksu. Nie ma społeczności, która by mogła usankcjonować bezrefleksyjny lub czysto ludyczny stosunek jednostek do przejawów własnej seksualności i nie domagała się od nich należytej (z punktu widzenia danej społeczności) kontroli nad nimi.

Mimo że moralność seksualna humanizmu naturalistycznego jest w pewnych istotnych punktach odmienna i w pewnych spośród nich mniej rygorystyczna niż tradycyjna moralność seksualna judaizmu bądź chrześcijaństwa, nie jest się humanistą naturalistycznym, jeżeli w takich na pozór anachronicznych pojęciach, charakterystycznych dla judeochrześcijańskiej moralności seksualnej, jak wierność, powściągliwość, przyzwoitość, nie dostrzega się nic prócz nietolerancji, pruderii, osadu gnostyckiego stosunku do „cielesności” ludzkiej.

Swoistością gatunku ludzkiego jest to, że jego indywidua normalnie pędzą cały swój żywot w populacjach obupłciowych, w których nie tylko wzajemna tolerancja, ale i dostateczny poziom solidarności i współpracy zapewniony być musi zarówno w pewnych charakterystycznych dla danej społeczności grupach jednopłciowych, jak i w pewnych charakterystycznych dla danej społeczności grupach obupłciowych. Przy czym zjawiska seksualności nie mają charakteru sezonowego (jak u zwierząt, które przeżywają w ciągu roku okresy aktywności seksualnej oraz okresy fizjologicznie uwarunkowanego jej zawieszenia), ale towarzyszą społeczeństwu przez cały rok. Aktywność seksualna nie może też być zmonopolizowana przez nieliczne dominujące w populacji osobniki, jak to się dzieje (na skutek działania rozmaitych gatunkowo swoistych mechanizmów) w pewnych innych populacjach zwierzęcych, gdzie również istotną rzeczą jest to, by seksualność osobników nie naruszała spójności społecznej. Przy tym, mimo że życie gatunku przebiega w populacjach trwale zawierających znaczną (niekiedy bardzo znaczną) liczbę jednostek zarówno męskich, jak żeńskich (a nie, jak u pewnych innych naczelnych, w samotniczych monogamicznych parach lub w trzymających się osobno „haremach”), jest z przyczyn biologicznych rzeczą niezbędną, aby w przeważającej liczbie przypadków z kobietą w istotny sposób, z wielkim wysiłkiem i zaangażowaniem

---

<sup>177</sup> Tak moją postawę określił, z moją aprobatą, jeden z uczestników dyskusji nad moją książką *Homo sapiens i wartości*, PWN, Warszawa 1994.

uczuciowym, współdziałał w wychowaniu jej niezmiernie wolno (w porównaniu z innymi gatunkami) dojrzewającego potomstwa określony mężczyzna – *pater*, czyli jej dziecka czy dzieci „ojciec” w sensie społecznym, określonym w danej populacji i kulturze. Którą to rolę, nawet w populacjach, gdzie nieznany jest udział mężczyzny w prokreacji, z reguły w najlepszy sposób wypełnia w odniesieniu do danego dziecka osobnik, co do którego istnieje *obiektywnie* wysokie prawdopodobieństwo, iż to on jest jego ojcem biologicznym – *genitorem*. To znaczy, mężczyzna trwale, i częstokroć wyłącznie, związany z daną kobietą więziami pożycia seksualnego, solidarności życiowej, a w optymalnym wypadku również zaangażowania uczuciowego. Swoistość gatunku ludzkiego narzuca przeto wymóg, aby członkowie danej populacji, mężczyźni i kobiety, zachowywali się w taki sposób, by przejawy ich seksualności nie zakłócały przebiegu nieodzownych działań grupowych; aby rywalizacja seksualna nie wpływała destrukcyjnie na solidarność wspólnot; aby przejawy te nie wpływały destrukcyjnie na wzajemne przywiązanie i solidarność ustalonych par związanych pożyciem seksualnym<sup>178</sup>. Na tym tle owe listki figowe, po które według mitu sięgnęli prarodzice natychmiast po uświadomieniu sobie swojej seksualności, mają biologicznie uwarunkowany głęboki sens moralny, ponieważ w społeczeństwie ludzkim jednostka ponosi odpowiedzialność moralną za to, aby, stosownie do standardów danej kultury, zachowaniem swym i strojem (lub nagością) nie pobudzać seksualnie innych ludzi, jeśli nie jest to właściwe w danych okolicznościach czy w odniesieniu do danego innego osobnika; i w związku z tym również jednostka ponosi odpowiedzialność moralną za to, aby nie ujawniać własnego stanu pobudzenia seksualnego w okolicznościach nieodpowiednich lub wobec nieodpowiedniego osobnika. (Standardy obowiązujące pod tym względem w rozmaitych kulturach można krytykować. Nie musi się na nie patrzeć z punktu widzenia absolutnego moralnego relatywizmu kulturowego, zalecającego każdej jednostce po prostu podporządkowanie się normom własnej wspólnoty. Nie może jednak takich standardów w jakiejś społeczności po prostu nie być<sup>179</sup>.)

---

<sup>178</sup> Jest to przede wszystkim wymóg trwałości związku pomiędzy płodzącą parą, sam przez się nieimplikujący ani wymogu czynienia w danym społeczeństwie różnicy pomiędzy religijnie i/albo prawnie usankcjonowanym małżeństwem a konkubinatem, ani wymogu monogamii, gdyż dany osobnik może być członkiem więcej niż jednej takiej pary.

<sup>179</sup> Zdolność i potrzeba kontrolowania przez osobnika przejawów swego pobudzenia seksualnego odziedziczone są przez Człowieka po jego zwierzęcych przodkach. Świadczą o tym interesujące dane z dziedziny prymatologii. W jednej z prac poświęconych życiu szympanсів na swobodzie znajduje się opis sceny, w której młody samiec doznaje erekcji na widok przechodzącej w pobliżu samicy w rui. Widząc jednak nadchodzącego dominującego samca (który w stadzie szympanсів usiłuje utrzymać przywilej monopolu na zbliżanie się do samic będących w stanie zapłodnialności), młodzik zasłania penis dłonią.

## **Mity początków ludzkości. „Po konfiskacie nakład drugi”**

### **Kainowie**

1. W szkicu tym omawiam część Rdz od rozdziału 4 do 11: 10 (gdzie twórcy ST<sup>180</sup> porzucają uniwersalistyczne zainteresowanie ludzkością w jej stosunku do uniwersalistycznie przeto pojmowanego Boga, aby się odtąd z trybalistyczną wyłączością skoncentrować na „patriarchach Izraela” począwszy od ich popopowych antenatów – i gdzie, odpowiednio, Bogu, w poprzednich fragmentach Biblii konceptualizowanemu jako stwórca świata, opiekun i sędzia ludzkości, narzucają charakter bóstwa plemiennego).

W interesującej mnie tu części Kanonu nader wyraźnie dochodzą do głosu dwie (wspomniane we „Wstępie”) skłócone ze sobą wzajem tendencje jego twórców. Jedną jest dążność do uszanowania i połączenia w całość odmiennych i częściowo przeczących sobie wzajem tradycji, w szczególności do spojenia nieprzystających do siebie dubletów. Niekiedy twórcy Biblii czynią to, rozcinając odpowiednio odziedziczone opowieści na małe fragmenty, rzec można „paski”, i mechanicznie „sklejając” owe „paski” ze sobą. Tak sobie poczynając z odziedziczonymi tekstami, okazują się uderzająco niedbali o zadośćuczynienie wymogowi niesprzeczności. W istocie uzyskują rezultaty szokujące niekiedy jego naruszeniem. Dobrze znanym tego przykładem jest przekaz o przebiegu potopu, czym się w tym szkicu zajmę pokrótce (gdyż nie reportaż z przebiegu potopu, ale inne aspekty tego mitu są dla mnie interesujące). W innych wypadkach „sklejają”, jeden po drugim, fragmenty odziedziczonych opowieści, niewiążące się w niesprzeczną i nie ziejącą zagadkowymi lukami narrację. Przykładem jest przekaz „o Kainie”, którym się tu właśnie niebawem zajmę. Tendencją drugą jest wyeliminowanie z pamięci zbiorowej takich przekazów lub ich części, które pozostają w sprzeczności z teologią twórców Kanonu. W wyniku usiłowań łącznego zadośćuczynienia obu tym tendencjom z niektórych opowieści odziedziczonych przez

---

<sup>180</sup> Jak to omawiam w „Biblii Hebrajczyków”.

twórców Biblii pozostają jedynie strzępy o treści zupełnie enigmatycznej. Odnosne fragmenty ksiąg biblijnych przypominają znane z czasów przedwojennych numery gazet świecące białymi plamami i zaopatrzone nadrukiem „Po konfiskacie nakład drugi”.

W przedwojennej Polsce i innych półdemokratycznych krajach druki poddane były tzw. cenzurze represyjnej, a nie o wiele złośliwszej cenzurze prewencyjnej stosowanej np. przez komunistów. W reżymie cenzury prewencyjnej materiały przeznaczone do publikacji kontrolowane były przed ich wydrukowaniem, a teksty, z których cenzor wyrwał słowa, zdania, fragmenty musiały być przez redaktora przed dopuszczeniem rzeczy do druku tak spojone, zmodyfikowane, wywatowane tekstem nowym, żeby po ingerencjach cenzorskich nie pozostało śladu. W reżymie cenzury represyjnej kontrola odbywała się po wydrukowaniu, przed dopuszczeniem materiału do obiegu. W razie ingerencji cenzora nikt nie musiał pracować nad utajeniem powstałych w jej wyniku wyrw w tekście, ale wolno było rozpowszechniać jedynie nowo sporządzony nakład drugi, z białymi plamami po owych wyrwach oraz ze wspomnianym napisem. Niekiedy z jakiegoś artykułu prasowego pozostawały jedynie rozproszone ustępy. A jednak i po zachowanych strzępach mógł sobie czytelnik nierzadko z większą lub mniejszą wiarygodnością odtworzyć wiele z utajonych przez cenzora treści (nadto zaś część nakładu pierwszego często udawało się zachować i nielegalnie rozpowszechnić).

W obrębie interesujących mnie tu rozdziałów Biblii najjaskrawszym przykładem cenzorskiej ingerencji jest to, co pozostało (w rozdziale należącym do tradycji Jahwisty) z opowieści o Lameku (4: 19–24). Zajmijmy się nią tutaj.

Znajdujemy tu na wstępie coś, co wydaje się początkiem przekazu mitu lub sagi. Wprowadzone zostają oprócz samego Lameka osoby z jego rodziny: jego dwie żony, Ada i Silla, potomstwo Lameka z Ady: Jabal i Jubal, podani, odpowiednio, za przodków pasterzy i muzyków, oraz potomstwo Lameka z Silli: Tubal-Kain, podany za przodka kowali i mistrzów obróbki metali, oraz Naama (której imię znaczy „Nadobna”). Oprócz imion i tego, jakich klanów związanych z odpowiednimi zawodami synowie bohatera byli protoplastami, niczego się o nich jednak z owego wprowadzenia nie dowiadujemy. Bezpośrednio zaś po nim następuje w tekście zachowanym końcowy fragment opowieści (4: 23–4), który w B'T brzmi następująco: „Lamek rzekł do swoich żon, Ady i Silli: «Słuchajcie, co wam powiem, żony Lameka. Nastawcie ucha na moje słowa! Gotów jestem zabić człowieka dorosłego, jeżeli mnie zrani, i dziecko, jeśli zrobi mi siniec. Jeżeli Kain miał być pomszczony siedmiokrotnie, to Lamek siedemdziesiąt siedem razy!»”.

Powyższe tłumaczenie tego fragmentu mało ma sensu. Nie tylko nie dowiadujemy się, z jakiego powodu Lamek rzuca pogrożki pod adresem nieokreślo-



nych, być może tylko hipotetycznych, przeciwników, i alokucję<sup>181</sup> swą kieruje właśnie do małżonek (czy chce się przed nimi pochwalić srogością?) – ale nadto nie wiadomo, po co jesteśmy poinformowani o imionach jego dzieci oraz o zatrudnieniach synów, skoro później nie ma o nich mowy. Szczególnie zagadkowe jest podanie imienia Naamy, zamiast stereotypowego w Biblii stwierdzenia, że po urodzeniu się pierworodnego dany patriarcha miał również innych synów oraz córki<sup>182</sup>, o imionach, których nie trudzono się uwiecznić. Nie dowiadujemy się też nic o tym, co na *dictum* Lameka odpowiedziały jego żony. Wprowadzenie imion dzieci Lameka każe przypuszczać, że w pierwotnej narracji była mowa o wydarzeniach, w które te osoby były jakoś uwikłane i do których się też powinna odnosić przytoczona alokucja Lameka oraz nieprzekazana reakcja jego żon na nią. To zaś znaczy, że z narracji wyeliminowana została środkowa część, zawierająca właściwą treść opowieści. Jej nieobecność pozbawia jednoznaczności nawet zachowany fragment końcowy, który przeto rozmaicie jest tłumaczony w różnych przekładach Biblii. BT każe Lamekowi przemawiać w trybie warunkowym, a więc, być może, rzucać pogrożki względem możliwego, nie zaś określonego przeciwnika. Takie tłumaczenie utajnia interwencję pierwszego cenzora, a cały przekaz czyni beztreściwym. Nie odpowiada ono odczytom innych tłumaczy. W BW czytamy: „... *żem zabił męża za ranę moją i młodzieniaszka za siniec mój*” – tu więc Lamek mówi o czymś, co *zaszło*, i co widocznie szczególnie obchodzi jego żony. Redaktorzy NIV w przypisie dopuszczają, jako możliwy, odczyt „I will kill”, czyli „zabiję”, ale w tekście głównym podają wersję „I have killed a man for wounding me, a young man for injuring me”, czyli „zabiłem mężczyznę za to, że mnie zranił, młodzieńca za skaleczenie mnie” – co również, jak w wypadku Wujka, wskazuje, że Lamek powiadamia żony o tym, jak się zakończył jakiś widocznie obchodzący je zatarg<sup>183</sup>. Nadto przekład ten każe przypuszczać, że mamy do czynienia z charakterystycznym dla poezji hebrajskiej powtórzeniem treści użytego dopiero co zwrotu (jak powyżej: „słuchajcie... nastawcie ucha”), a więc mężczyzna i młodzieniec byłaby to jedna i ta sama osoba.

Sandauer, dobrze przecież znający hebrajski, nie waha się tłumaczyć: „Zabiłem męża *ku boleści* swej, a młodzieńca *ku utrapieniu* swemu”. Zgodnie ze swym rozumieniem tekstu powinien był „a” pominąć, we wstępie bowiem do tego rozdziału wysuwa przypuszczenie, że „tym, kogo ku swemu utrapieniu [La-

<sup>181</sup> Znaczenie tego terminu w moim użyciu wyjaśnione jest w przypisie 154, s. 179.

<sup>182</sup> Według pewnej tradycji „Nadobna” była przodkinią nierządnic, ale w tekście Biblii nie ma o tym wzmianki.

<sup>183</sup> Jednakże przekład GNB brzmi w tłumaczeniu na polski: „zabijam męża za swoją ranę i młodzieńca, jeśli mnie który uderzy”.

mek] zabił, był własny jego syn... [którego] ukarał za bratobójstwo”. Autora skłania do tego domysłu m.in. podobieństwo imion synów Lameka do imion postaci uwikłanych w mit o Kainie i Ablu. „Tubal-Kain” przypomina „Kaina”, przy czym ten syn Lameka jest kowalem, wyraz zaś „kain” znaczy „kował”. Imię pierwszego syna Ady przypomina „Abla”. „Podobieństwo zaś (zwłaszcza pisemne) imion „Jabal” i „Jubal” zdaje się świadczyć, że pierwotnie była to jedna i ta sama osoba... Dodajmy, że wśród potomstwa Lamechowego wymienia Pismo i córkę Namę... Kto wie, czy nie przez nią to właśnie [a nie z zazdrości o zademonstrowaną przez Boga preferencję] Kain zabił Abła, Tubal-Kain – Jabala-Jubala? Legenda o Kainie byłaby przeróbką opowieści o Lameku, w której przedmiot braterskiej waśni stanowiły względy siostry<sup>184</sup>, karę zaś wymierzał ojciec”.

Dlatego odmówiono nam dostępu do sedna opowieści o Lameku, o tym trudno mi sądzić, skoro jej nie znam. Może bibliolodzy mają jakieś hipotezy na ten temat.

Dla Jahwisty historii „Kaina” (użycie cudzysłowu wyjaśnię niebawem) i Lameka są niewątpliwie różnymi historiami. Lamek zna dobrze dzieje swego przodka – bratobójcy, co pozwala mu zakończyć jego alokucję do żon słowami (wg BT): „Jeżeli Kain miał być pomszczony siedmiokrotnie, to Lamek siedemdziesiąt siedem razy”. Słowa te nawiązują do najosobliwszych słów w opowieści „o Kainie”, mianowicie do groźby Boga: „Ktokolwiek by zabił Kaina, siedmiokrotną pomstę poniesie” (4: 15).

Ponieważ<sup>185</sup> w alokucji Boga mowa o karze, która by miała spaść na zabójcę Kaina, przypuszczać można, że Lamek mówi o karze zagrażającej ewentualnemu mścicielowi zabitego męża-młodzieniaszka. W pierwszym wypadku sam Bóg ogłasza wyrok na ewentualnego sprawcę zabronionego czynu; w drugim przemawia Lamek, ale to, co mówi, najwidoczniej nie jest jedynie pogroźką (nikogo by przecież po swojej śmierci nie zabił), tylko klątwą, wypowiedzią wiążącą możliwe przyszłe stany rzeczy, a więc mającą za sobą sankcję Boga (tak jak np. klątwa rzucona przez Noego na Kanaana). W obu zacytowanych wypowiedziach narrator zgotował nam zagadki. Dziwi wielokrotność zapowiedzianej kary: nie można przecież być zabitym wielokrotnie<sup>186</sup>. *Jednakże zagadka ważniejsza*

<sup>184</sup> Nawet jeszcze w epoce historycznej, np. w czasach Dawidowych, dopuszczalne było wśród Hebrajczyków małżeństwo rodzeństwa przyrodniego: por. błaganie córki Dawida Tammar, by jej gwałciciel Amnon, czyli jej przyrodni brat, ją poślubił.

<sup>185</sup> Komentarz mój nawiązuje do podanej dopiero co Sandauerowej interpretacji sagi o Lameku.

<sup>186</sup> Wg GNB, Bóg mówi do Kaina (4: 15): „Gdyby cię ktoś zabił, to musiałoby za to ponieść śmierć siedem osób z jego rodziny” i odpowiednio wkłada Lamekowi w usta słowa: „Za morderstwo Kaina śmierć musiałoby ponieść siedem istot ludzkich, ale za mord na Lameku

– główna zagadka, z którą konfrontuje nas mit „kainowy” – polega na tym, czemu tak srogi zazwyczaj wobec zabójców Jahwe otacza pieczę zabójcę, surową zaś karą grozi temu, kto na jego życie nastaje. Jeśli uznać, że Lamek zostaje uniewinniony lub przynajmniej ulaskawiony, ponieważ wymierzył karę synowi-bratobójcy, to zagadka ta wydaje się szczególnie intrygująca w stosunku do „Kaina”<sup>187</sup>.

2. Porzucam temat Lameka, aby się zająć o wiele ważniejszym dla recepcji Biblii mitem „kainowym” (4: 1–17). Przy jego rozważaniu spostrzega się, że niewątpliwie mamy w przekazie biblijnym kontaminację co najmniej dwu odziedziczonych opowieści lub tradycji, nie może tam bowiem chodzić o jedną osobę noszącą imię Kaina. Bohater jednej z tych opowieści żyje na niezaludnionej ziemi. Nawet przed jego zbrodnią populacja ludzka składa się z co najwyżej sześciu osób – jeśli uznać, że skoro ludzkość się rozmnożyła, to synowie Adama mieli zlekceważone przez Jahwistę małżonki (zapewne ich bliźniaczki) albo przynajmniej nie był bezzenny Kain. Udając się na wygnanie, bratobójca nie może się więc obawiać śmierci ani z ręki jakiegoś mściciela Abla, ani z ręki kogoś zupełnie nieznanego braci i nieinteresującego się zbrodnią Kainową, ale, być może,

---

musiałoby zapłacić śmiercią siedemdziesiąt siedem osób”. A więc Bóg zagrażałby aż tak krwawą wendetą za te hipotetyczne zabójstwa! Współczesnemu wyznawcy Boga Biblii trudno w to uwierzyć, a jednak wydaje się to najbardziej naturalnym tłumaczeniem odnośnego tekstu, chociaż „z jego rodziny” jest dodatkiem tłumacza.

Odmienną, widoczną przyjętą przez pewnych bibliologów, interpretację słów stanowiących groźbę Boga względem możliwego zabójcy Kaina podaje ks. Henryk Witczyk w cytowanym przeze mnie poniżej ustępie z jego artykułu. Interpretacja ta zdaje się źle pasować do paralelizmu pomiędzy słowami Boga w narracji o Kainie i słowami klątwy Lameka.

<sup>187</sup> Istnieje tradycja judeochrześcijańska, według której Lamek jest czarnym charakterem, a jego srogość, przejawiająca się czy to w pogroźce, czy to w dokonanym czynie, ma ilustrować postępującą korupcję moralną w kolejnych generacjach kaitów, przeciwstawionych cnotliwym setytom (potomstwu Seta, przez którego narodziny Bóg zrekompensował prarodzicom utratę Abla). Przeciwstawienie to wkrótce w narracji biblijnej traci na znaczeniu, gdyż w czasie poprzedzającym potop źli okazują się wszyscy potomkowie Adama z wyjątkiem rodziny Noego. Nie jest ono jednak bez znaczenia dla recepcji Biblii, gdyż jest przejawem tendencji do utrzymywania, że pewni ludzie są niekorygowalnie źli z powodu należenia do klanu czy też narodu złych, nienawistnych Bogu ludzi. Co zaś do postaci samego Lameka, to przekaz biblijny nie mówi nic o tym, iżby został on (jeśli to, co powiedział do żon, odnosi się do dokonanego czynu) ukarany, przez jakichś ludzi czy też przez Boga. Co więcej, w odnośnej narracji nie znajdujemy ani żadnej wypowiedzi *explicite*, ani żadnej wskazówki *implicite*, która by pozwalała sądzić, czy narrator odnosił się do bohatera przekazu z aprobatą czy z dezaprobatą.

kierującego się panującym w „Kraju Tułaczki” obyczajem zabijania cudzoziemców. („Skoro mam... być tułaczem... każdy, kto mnie spotka, będzie mógł mnie zabić” – 4: 14.) Stosunkowo łagodna kara (gdyż nie śmierć) nałożona przez Boga na bohatera tej opowieści polega wszak na przeznaczeniu zbrodniarzowi paradoksalnego (znów kontaminacja tradycji nawet w obrębie jednej nadrzędnej tradycji!) statusu rolnika-tułacza, co narrator stara się pogodzić, każąc Kainowi zamieszkać „w kraju Nod [kraju zwanym „Tułaczka”] na wschód od Edenu” (4: 16). Inny z Kainów żyje na ziemi zaludnionej, tak że zmuszony do udania się na obczyznę bardziej zasadnie niż Kain nr 1 może się obawiać, że każdy – spośród widocznie wielu – kto go spotka, będzie mógł i być może chciał go zabić. Ostatecznie jednak zabezpieczony ochronnym piętnem nałożonym nań przez Boga oraz groźbą surowego ukarania każdego, kto by się targnął na jego życie, Kain ten okazuje się kimś tak potężnym, że może, wobec widocznie dość po temu licznej populacji ludzkiej, założyć miasto i nazwać je imieniem swego syna (4: 17). Obu Kainów na pierwszy rzut oka łączy to, że są herosami kulturowymi (rolnik, kowal<sup>188</sup>, założyciel miasta), że dopuścili się zabójstwa, że po nim zostali potraktowani przez Boga z niebywałą w porównaniu z późniejszymi zbrodniarzami łagodnością, zwłaszcza ów drugi, chroniony piętnem czyniącym go nietykalną własnością Boga i dochodzący do statusu władcy miasta. Na czym w istocie polegała zbrodnia owego drugiego Kaina, po której popełnieniu zabicie jego samego stało się *tabu*? Nie otrzymujemy na to pytanie odpowiedzi w Kanonie.

Zagadka wiąże się przy tym z charakterem znaku ochronnego. Aby chronić Kaina skutecznie, musi on być przez stykających się z nim ludzi rozpoznawany jako znak ochronny, a więc musi być powszechnie znanym symbolem, a nie piętnem, którym by był naznaczony wyłącznie Kain<sup>189</sup>. Jakiej kategorii ludzie byli tak oznakowani? Członkowie zbioru nietykalnych z rozkazu Boga zabójców? Dziwne to przypuszczenie. Nasuwa się myśl, że do opowieści o piętnie Kaina mógł zainspirować autora biblijnego widok noszących takie piętno ludzi lub wiedza o ich istnieniu. O ile wiem, niektórzy bibliolodzy przypuszczają, że idzie tu o znak plemienny koczującego na obrzeżu Palestyny (motyw tułaczki!) plemienia Kenitów, których eponimem był jakiś mityczny Kain, być może wcale nieuważany przez nich i przez ogół ich sąsiadów za zbrodniarza<sup>190</sup>. Interpretacja piętna jako będącego pierwotnie znakiem ochronnym zabójcy byłaby takim samym ksenofobicz-

<sup>188</sup> Tak wskazuje imię Kaina.

<sup>189</sup> W przekazie biblijnym nie ma wzmianki o tym, w jaki sposób, wobec jakiego audytorium, Bóg czyni powszechnie wiadomym to, że ktokolwiek by pozbawił życia człowieka naznaczonego odnośnym piętnem, poniesie karę śmierci.

<sup>190</sup> Podobną hipotezę przedstawia przypis do 4: 15 w BT, s. 27.

nym pomówieniem autora biblijnego jak „informacja”, że protoplaści plemion Moabitów i Ammonitów byli zrodzeni ze związków kazirodczych. Z drugiej strony, być może, z imieniem legendarnego protoplasty Kenitów wiązała się opowieść o jakimś dokonanym przezeń zabójstwie, które Bóg czy to z jakichś względów zaaprobował, czy to mu z jakichś względów przebaczył.

Koczownicy nie budują miast, a więc jeśli takie jak rozważane powyżej byłoby pochodzenie tradycji o znaku Kainowym, to tradycja o założycielu nieznanego skądinąd, o ile wiem, miasta Henoch, więcej też niewspominanego w Biblii, musiałaby dotyczyć jeszcze innego Kaina. W istocie, uzyskanie statusu założyciela i władcy miasta to dziwna i w żaden sposób niewytłumaczona w Biblii kariera cudzoziemca, który w kraju swej tułaczki zrazu obawiał się, że „każdy” może pozbawić go życia. Czy ten Kain też był zabójcą? Bratobójcą, jak Romulus? Czy zakładając miasto, złożył swego brata w ofierze? Czy też może tylko nazywał się Kain, jak jakiś legendarny zabójca, ale sam żadnej zbrodni się nie dopuścił? Na ten temat można chyba jedynie fantazjować.

W tradycji judeochrześcijańskiej żyje wyłącznie jeden Kain, syn Adama i Ewy, bratobójca, skontaminowany z Kainem chronionym w zaludnionym świecie przez nałożone przez Boga piętno. Poniżej skupię się wyłącznie na opowieści o nim.

Już na jej początku natrafiamy na szczegóły niepokojące. Mowa o ofiarach złożonych Bogu. Ofiarujących jest zaledwie dwu; są braćmi, i to braćmi na ziemi zamieszkałej przez garstkę ludzi. A jednak każdy z nich składa ofiarę z oddzielną! To zastanawiające. Złożenie ofiar wydaje się tu środkiem rywalizacji<sup>191</sup>. Bracia zdają się wzywać Boga do dokonania pomiędzy nimi wyboru – do oznajmienia, któremu z nich ma przyspaść jego szczególna łaska.

Jeśliby nawet to, co napisałam powyżej, było nadinterpretacją, to w każdym razie Bóg w odpowiedzi na ofiary ujawnia swą preferencję: „Pan wejrzał na Abla i na dary jego, ale na Kaina i na dary jego nie wejrzał. I rozgniewał się Kain bardzo i zapadła mu twarz” (4: 4–5)<sup>192</sup>. Dalej, według tekstu BT: „Pan zapytał Kaina: «Dlaczego jesteś smutny i dlaczego twarz twoja jest ponura? Przecież gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną; jeżeli zaś nie będziesz dobrze postępował, grzech leży u wrót i czyha na ciebie, a przecież ty masz nad nim panować»” (4: 6–7).

Redaktorzy BT zdają się tu modyfikować tłumaczony tekst, kierując się własnym poczuciem moralnym, które oczywiście nie musi być zgodne ze światopo-

<sup>191</sup> Ponieważ interesuje mnie przekaz biblijny, pomijam wywody tych religiológów, którzy w opowieści o Kainie i Ablu dopatrują się echa konfliktu pomiędzy rolnikami a koczowniczymi pasterzami.

<sup>192</sup> Cytuję według BW, której tekst jest tu stylistycznie lepszy niż tekst BT.

glądem Jahwisty. Posługując się okresem warunkowym nierzeczywistym („*gdybyś postępował dobrze*”), stwarzają wrażenie, że ofiara Kaina została odrzucona ze względu na jakieś jego popełnione przewiny. Ma to więc być dla niego przestrogą na przyszłość. Tłumaczenie to nie zgadza się z innymi znanymi mi przekładami tego ustępu, np. w BW, które nie sugerują, że odrzucenie ofiary Kaina jest reakcją Boga na jakieś określone popełnione przezeń grzechy.

Jednakże odrzucając wersję sugerowaną przez BT, mamy do czynienia ze znamienym konfliktem pomiędzy charakterystycznym dla naszej kultury oczekiwaniem ludzi w stosunku do działań Boga a działaniem przypisywanym Bogu w pewnych biblijnych mitach i innych przekazach. Wierzący mają tendencję do oczekiwania od Boga spełniania wymogów ludzkiej sprawiedliwości: cnota powinna być nagradzana, a niegodziwość karana. Nikt też nie powinien być karany albo dyskryminowany za przewiny, których się jak dotąd nie dopuścił. Natomiast w świetle mitu o Kainie, wobec braku przekazu o jakimś jego popełnionym w czasie przed złożeniem ofiary grzechu, uznać by co najwyżej można było, że Bóg okazuje mu niełaskę nieomylnie przewidując jego *późniejsze* popadnięcie w grzech. Jednakże, co Bóg w swej nieomyślności przewiduje, musi się stać, a więc Kain nie mógłby uniknąć popełnienia grzechu. W micie tym tkwiłby przeto w tej interpretacji twardy orzech do zgryzienia dla teodycei odpowiadającej rozpowszechnionym obecnie intuicjom moralnym.

Najbardziej jednak intrygującym elementem mitu Kainowego wydaje się wyjątkowa na tle tego, co na ogół znajdujemy w ST, pobłażliwość Boga w stosunku do bratobójcy. Istnieją rozmaite próby jej wyjaśnienia.

Nader śmiałą koncepcję przedstawił np. ks. Henryk Witczyk w artykule *Znak Kaina*<sup>193</sup>. Według niej powyższy element opowieści o Kainie jest danym przez Boga „tym, którzy ufają Jego słowu”, sygnałem o absolutnej niedopuszczalności kary śmierci<sup>194</sup>. Mimo jej znamiennej intelektualnej śmiałości koncepcja ta z pewnością cieszy się uznaniem szeregu przedstawicieli humanistycznego nurtu we współczesnym katolicyzmie, zwłaszcza zaś osób inspirujących się potępiającym stosunkiem Jana Pawła II do kary śmierci.

Wyjaśnienia przedstawione przez ks. Witczyka trudno mi jednak nie nazwać niedopuszczalnie arbitralnym, mając na względzie to, że według ksiąg uważanych przez tego autora za w zasadzie „natchnione” Bóg czyni jedną z podstaw prawodawstwa normę głoszącą, że nieodwołalnie ma być przelana krew każdego, kto przeleje krew ludzką (Rdz 9: 6)<sup>195</sup>; ogłasza kodeks przewidujący karę

<sup>193</sup> „Tygodnik Powszechny”, 19 sierpnia 2001, s. 9.

<sup>194</sup> Por. tamże.

<sup>195</sup> Na podłożu przybrania przez Boga Biblii (w końcowych partiach Księgi Rodzaju, gdzie mowa o „patriarchach Izraela” oraz w pozostałych częściach Pięcioksięgu) aspektu

śmierci m.in. za takie „przestępstwa”, jak skalanie się kultem „obcych bogów” przez członków „narodu wybranego”, herezja (np. kult Jahwe pod postacią młodego byka – Wj 32), homoseksualizm, zdrada małżeńska ze strony kobiety, przedślubne utracenie dziewictwa przez córkę kapłańską, a nawet nieposłuszeństwo względem rodziców<sup>196</sup>. (Jak widać, idzie tu m.in. o „przestępstwa” takie, że przynajmniej znaczny odłam współczesnych chrześcijan nie uważa za rzecz moralnie dopuszczalną domagać się wymierzania za nie przez państwo kar jakichkolwiek.) Pogląd ks. Witczyka uważam za nieakceptowany, mając na względzie również to, że według ksiąg uważanych przez niego w zasadzie za „natchnione” Bóg niejednokrotnie osobiście wymierza karę straszliwej śmierci grzesznikom wraz z ich żonami i potomstwem – por. zniszczenie Sodomy i Gomory, pochłonięcie przez ziemię buntowników kwestionujących usankcjonowane przez Boga samowładztwo Mojżesza i Aarona (Lb 16), a nawet pochłonięcie przez ogień kapłanów usiłujących dokonać nabożeństwa w nieprzepisany sposób (Kpł 10: 1,2). Według tych ksiąg Bóg także kilkakrotnie nakazuje Hebrajczykom zastosowanie *cheremu*, tzn. dokonanie świętego ludobójstwa, do ostatniej żywej istoty, na znienawidzonych przez Boga narodach, jak również osobiście zabija wrogów faworyzowanego przez siebie ludu – por. zatopienie wojsk faraonowych (będąc bóstwem tak potężnym, Jahwe mógłby przecież zatrzymać je w jakiś inny sposób, np. spiętrzając przed nimi ścianę wód) albo obrzucenie gradem kamieni uciekających wojów przeciwnika podczas bitwy Jozuego pod Gibeonem (Joz 10: 11). Według tych ksiąg Bóg pozwala też na gloryfikowanie pewnych indywidualnych zabójców (i to nawet dopuszczających się zabójstw tak podstępnych, jak np. w Księdze Sędziów 4: 21 czyn Jael – „błogosławionej wśród niewiast [!]” – Sdz 5: 24); aprobuje dokonaną rzekomo w miastach imperium perskiego rzeź wrogów, jaką mieli uradować swe serca wygnańcy izraelscy po ocaleniu od zguby zgotowanej im przez Hamana (Est 9: 1-18). Poczytuje w pewnych wypadkach za grzech powstrzymanie się od zabójstwa – por. historia nieszczęsnego Saula wypadłego z łaski Pańskiej za nieskrupulatne wypełnienie nakazu *cheremu*, a zwłaszcza za powstrzymanie się od zabicia jeńca (1Sm 15: 9-26).

Ks. Witczyk w szeregu swoich prac wypowiada pogląd (por. np. uwagi na ten temat we „Wstępie”), że w księgach „natchnionych” Bóg w istocie przemawia

---

bóstwa plemiennego była to w istocie rzeczy norma obowiązująca wyłącznie w odniesieniu do zabójcy jakiegoś członka „narodu wybranego”, i to o ile zabójstwo zostało dokonane nie w celu wypełnienia jakiegoś nadanego przez Boga prawa albo jakiegoś poszczególnego nakazu bożego. Por. Aneks „Korpus prawny Czteroksięgu” do mojego szkicu „Biblia okrutników”.

<sup>196</sup> Mowa tu o prawach rozsianych w rozmaitych ustępach w legislacyjnej części Pięcioksięgu.

do niego i innych współczesnych świątłych myślicieli chrześcijańskich, zdolnych do wyluskania z biblijnych przekazów jego rzeczywistej intencji, za nic sobie widocznie mając to, że przez tysiąclecia był źle rozumiany i że te złe, naiwnie dosłowne odczytania tekstów biblijnych skutkowały tragediami, torturami, śmiercią mnóstwa ludzi.

Pogląd ks. Witczyka trzeba nadto uznać za nieakceptowany, mając na względzie to, iż, jak on sam przypomina w odniesieniu do sprawy Kaina, Bóg „zapowiada, że sam wkroczy do działania, gdy ktokolwiek będzie chciał stosować wobec Kaina prawo odwetu: śmierć za śmierć. *To właśnie człowiekowi, który stosowałby prawo odwetu, Bóg grozi niechybną (symbolika cyfry «siedem») śmiercią»* (kursywa – H. E.)<sup>197</sup>.

Kara śmierci okazuje się, jak widać, według tego ujęcia – skoro Bóg grozi osobistym jej wykonaniem komuś, a mianowicie ewentualnemu zabójcy Kaina – niedopuszczalna nie z powodu litości, jaką miłujący Bóg ogarnia grzesznika, ale ponieważ ukaranie winnego śmiercią traktuje on jako swoją prerogatywę. Skoro jednak tak jest, to cóż stoi na przeszkodzie uznaniu, że na wykonawców tej prerogatywy Bóg powołuje odpowiednie instytucje ludzkie, powołuje pewne wyznaczone do działania w jego imieniu jednostki, które sprawując urząd miecza, zobowiązane są nie działać arbitralnie, ale stosować się do objawionych przez Boga ogólnych norm prawnych albo do wydanych w jakiejś poszczególnej sprawie bożych rozkazów<sup>198</sup>? Powracając zaś bezpośrednio do sprawy Kaina, jakże to się dzieje, że autor powyższego cytatu zdaje się nie upatrywać nic paradoksalnego czy też zagadkowego w tym, że Bóg nie wymierza (sam) kary śmierci bratobójcy, który na dobitkę dokonał zbrodni z motywu tak obrzydliwego, jak zawiść, natomiast grozi śmiercią temu, kto by chciał bratobójcę śmiercią ukarać? Pod jakim względem ta druga zbrodnia byłaby gorsza?

Na rzecz swego uderzająco sprzecznego z faktami (polegającymi na zawieraniu się takich jak powyżej przytoczone przeze mnie treści w księgach uważanych przez ks. Witczyka za „natchnione”) autor nasz, naturalnie, przytacza argumenty. Argument koronny oparty jest na Ewangelii „według Jana” (8: 1–11), gdzie mowa o ocaleniu przez Jezusa przed ukamienowaniem kobiety cudzołożnej. Jezus posługuje się w tym celu słynnym wyzwaniem, aby pierwszy rzucił w winną kamieniem taki, „co sam jest bez grzechu”.

<sup>197</sup> Tamże, s. 9.

<sup>198</sup> Proszę czytelnika o wzięcie pod uwagę, że nie wypowiadam się tu za dopuszczalnością lub niedopuszczalnością kary śmierci, cokolwiek sama na ten temat myślę. Ateista nie mówi przecież o prerogatywach boskich i o ich ewentualnym przekazywaniu jakimś instytucjom lub osobom. Zajmuję się w tym miejscu wyłącznie wywodami ks. Witczyka.



Fikcyjność powyższego ewangelicznego przekazu<sup>199</sup> nie ma w niniejszym kontekście istotnego znaczenia. Opowieść przywołana przez ks. Witczyka, traktowana jako piękna przypowieść, dostarcza nam *implicite* informacji o ważnym fakcie, a mianowicie, że wśród pewnego przynajmniej odłamu wczesnych chrześcijan panował etos, który znalazł wyraz w jej stworzeniu i uwiecznieniu; że panowało przynajmniej wśród tego odłamu takie wyobrażenie o Jezusie, które znalazło wyraz w przypisanych mu tam słowach. Ks. Witczyk w swych rozważaniach o karze śmierci staje przed nami jako dziedzic pewnych (jak wykażę w szkicu „Jezus ewangelistów”) elementów tego etosu i tego wizerunku Jezusa.

„Jezus uczy, że we wspólnocie ludu nowego Przymierza żaden człowiek nie ma moralnego prawa skazywać grzesznika na śmierć w imieniu Boga. Nawet jeżeli liczne prawa starego Przymierza wręcz nakazywały w określonych sytuacjach wykonanie kary śmierci, to jedyne prawo nowego Przymierza – prawo miłości, obejmujące także nieprzyjaciół – nie da się pogodzić z karą śmierci”<sup>200</sup>.

Wobec tak drastycznej różnicy pomiędzy etosem głoszonym w imieniu Boga przez Jezusa w epizodzie z cudzołożnicą a etosem wyrażającym się w wyrokach i działaniach przypisywanych Bogu we wspomnianych powyżej przekazach ST narzuca się niechrześcijaninowi, w szczególności ateście, pytanie, jak właściwie zrozumieć można na gruncie chrześcijaństwa relację pomiędzy nowym a starym Przymierzem. Czy nowe Przymierze oferowane jest innemu niż stare zbiorowemu podmiotowi ludzkiemu (ludzkości, a nie „narodowi wybranemu”) przez odmiennego boga, który powinien stać się przedmiotem czci oraz posłuchu w kwestiach moralnych *zamiast* starotestamentowego Jahwe? Czy też mamy tu do czynienia z moralnym udoskonaleniem się samego Boga?

W stosunku do tego zagadnienia ujawnia się, oczywiście, fundamentalna różnica poglądów pomiędzy ks. Witczykiem, a autorką niniejszego szkicu. Dla niej bowiem jest rzeczą oczywistą, że ten Jahwe, którego wspomniane powyżej działania i wyroki relacjonują księgi ST, oraz Jezusa Ojciec Niebieski, którego etos wyraża się w epizodzie z jawno grzesznicą, nie są jednym i tym samym bogiem. (Utożsamienie ich jest samoułudą chrześcijan.) Należą oni do plejady bogów judeochrześcijańskiej i współczesnej judaistycznej oraz chrześcijańskiej tradycji religijnej, znającej rzekomo tylko jednego boga<sup>201</sup>. Odkładając zaś na bok metafory, powiedzieć trzeba, że w tradycjach tych występują niedające się połączyć w spójną całość koncepcje bóstwa, w szczególności zaś koncepcje reprezentowa-

<sup>199</sup> Zajmuję się tą opowieścią w moim szkicu „Jezus ewangelistów”. Tam m.in. wyjaśniam jej fikcyjny charakter.

<sup>200</sup> Tamże, s. 9.

<sup>201</sup> Por. humorystyczny szkic Bernarda Shawa *Czarna dziewczyna szuka Boga*, tłum. F. Sobieniowskiego, PIW, Warszawa 1956.

nego przez nie etosu – koncepcje ukształtowane w ciągu tysięcy lat w wielu odmiennych sytuacjach historycznych, w odmiennych intelektualnie środowiskach oraz koncepcje niejednokrotnie rywalizujące ze sobą w jednym i tym samym czasie; koncepcje, których przedstawiciele *implicite* ścierają się ze sobą w polemikach, m.in. właśnie w podstawowych kwestiach dotyczących etosu. Z tego punktu widzenia nie ma żadnej szczególnej zagadki w tym, że „liczne prawa starego Przymierza nakazywały w określonych sytuacjach wykonanie kary śmierci”, natomiast Jezus przedstawiony w opowieści o uratowaniu cudzołożnicy przeciwny się wydaje wszelkiej w ogóle karze<sup>202</sup>, a nawet dobrowolnie podjętej *pokucie* – tzn. aktom słabszej lub silniejszej autoagresji mającym na celu uzyskanie bożego zmiłowania – *i od uratowanej żąda jedynie, aby skruszona doznana łaską nie grzeszyła więcej*. Takie ujęcie relacji pomiędzy różnymi koncepcjami Boga Biblii jest jednak, oczywiście, nie do przyjęcia dla ks. Witczyka, wyznającego pogląd, że wszystkie księgi Kanonu zostały „natchnione” przez bóstwo, a mianowicie przez jedno i to samo, jedynie istniejące, bóstwo. Na barkach tego autora spoczywa wobec tego ciężar przedstawienia zadowalającego wyjaśnienia faktu, że liczne prawa starego Przymierza nakazywały wykonanie kary śmierci, natomiast jedynym prawem nowego Przymierza jest prawo miłości, niedające się pogodzić z karą śmierci.

Ks. Witczyk nie uchyla się od podjęcia tego wyzwania. Oferowane przezeń wyjaśnienie zawiera się w stwierdzeniach następujących: „Bóg wkraczając w dzieje człowieka nie dokonał nagłej zmiany jego kultury, zwyczajów i praw. Zniżył się do poziomu człowieka sprzed kilku tysięcy lat, aby go powoli podnosić na płaszczyznę kultury i praw całkowicie zgodnych z Jego wolą. Prawda ta dotyczy także kary śmierci. Śledząc historyczny rozwój objawienia w tej kwestii, jesteśmy w stanie zobaczyć, do jakiej postawy wzywa Bóg tych, którzy ufają Jego słowu”<sup>203</sup>.

Pomijam osobliwy zwrot o „wkraczaniu” przez odwiecznego i wiecznie sprawującego pieczę i władzę nad ludźmi Boga w dzieje ludzkości oraz mogącą się komuś narzucić pod wpływem tego zwrotu koncepcję *konieczności liczenia się „wkraczającego” w ludzkie dzieje Boga z sytuacjami zastanymi w momencie(?) czy momentach(?) tego „wkroczenia”*. Na podłożu jednak założenia, że Bóg jest wszechmocny, a więc niepodległy takiej konieczności, zachodzi pytanie, czemu to według Witczyka Bóg zniża się do poziomu człowieka sprzed kilku tysięcy lat, aby go *powoli* podnosić, zamiast aby dzięki swojej wszechmocy natychmiast podnieść go na płaszczyznę akceptacji doskonałych norm moralnych?

---

<sup>202</sup> Nie proponuje przecież obecnym, aby karę śmierci zamienić na jakąś łagodniejszą, ale upomina ich zgodnie z zasadą: „nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni”.

<sup>203</sup> Tamże, s. 9.

Czemu wręcz pozwala autorom przez się „natchnionym” na obwieszanie nakazów moralnych i praw jaskrawo sprzecznych z rzeczywistością jego wola? Tego rodzaju powściągliwość bóstwa we wdrażaniu w umysły ludzkie idei słusznych, a nawet tolerancja wobec schodzenia umysłów ludzkich na manowce, może być zrozumiała w odniesieniu do czysto poznawczego aspektu ludzkiej kultury oraz przynajmniej pewnych jej aspektów technologicznych (z wyłączeniem, np., pewnych okropnych zabobonów medycznych lub uprawiania technik dewastujących środowisko przyrodnicze). W zakresie fundamentalnych nauk matematycznych i empirycznych Bóg właśnie w miłości swej dla rodzaju ludzkiego mógł, powstrzymując się od bezpośredniego impregnowania umysłów ludzkich prawdami, kierować się intencją niepozbawiania ludzi radości z aktualizacji ich potencji intelektualnej oraz nadto intencją niepozbawiania ich okazji do praktykowania takich cnót jak wytrwałość w dążeniu do nieodpartego ustalania prawd dowodliwych lub uzyskiwania jak najlepiej uwiarygodnionych sądów empirycznych, odwaga w obstawaniu przy sędzię najlepiej uwiarygodnionym wobec zaprzeczającego mu agresywnego lub szyderczego otoczenia, rzetelność w przyznawaniu się do błędu i w akceptowaniu racji intelektualnego adwersarza. Nie można jednak zrozumieć takiego nastawienia „miłosiernego” Boga, gdy chodzi o nakazy moralne, przepisy prawne i związaną z nimi praktykę społeczną. Czym wytłumaczyć to, że Bóg przez całe epoki historyczne nie powiadomił ludzi nie tylko o tym, że nie istnieją gryfy, ale i o tym, że nie istnieją czarownice; nie tylko o tym, że cząsteczka wody składa się z atomu tlenu oraz dwu atomów wodoru, ale i o tym, że skutek wypicia trucizny zadanej przez kapłana kobiecie posądzonej o cudzołóstwo nie dowodzi jej winy albo niewinności? Że przez całe epoki Bóg nie powiadomił ludzi nie tylko np. o tym, że w geometrii euklidesowej istnieją odcinki niewspółmierne; że aksjomat o prostych równoległych nie wynika z innych aksjomatów Euklidesa; że rachunek różniczkowy i całkowy jest niezastąpionym narzędziem w badaniu procesów przyrody; że siła przyłożona do ciała nadaje mu przyspieszenie, a nie prędkość; że w zjawiskach mikroskopowych istotną rolę odgrywa wartość stałej Plancka, *etc.* – ale również np. o tym, że *cherem* jest bestialstwem; że bestialstwem jest masakrowanie innowierców i heretyków; że pewne czyny są podle i hańbiące również wtedy, kiedy ich ofiarą padają wrogowie narodu „wybranego”; no i że niezgodne z wolą Boga jest poddawanie jakiegokolwiek zbrodniarza karze śmierci, jeżeli ks. Witczyk poprawnie w tym względzie wolę bożą odczytuje.

Ateiście skonfrontowanemu z opinią ks. Witczyka o Bogu, który *bezlitośnie wobec ofiar* przez wieki toleruje okrucieństwo panujące w ludzkich wspólnotach na podłożu ciemnoty i moralnego barbarzyństwa raz jeszcze przychodzi na myśl niezapomniany aforyzm Tadeusza Kotarbińskiego: *Bluźnierstwem jest pomałować Boga o istnienie.*

3. W obrębie tradycji judeochrześcijańskiej napotyka się również inne próby wyjaśnienia miłosierdzia okazanego przez Boga Kainowi. Jedno z nich odwołuje się do tego, że według przekazu biblijnego Kain był pierwszym na świecie człowiekobójcą. *Dopuścił się on zbrodni zanim dowiedział się od Boga, że przelanie krwi człowieczej jest straszliwym grzechem*. Nieświadomość tego stanowić by więc miała okoliczność łagodząca jego winę<sup>204</sup>.

W ateistycznym humaniście wyjaśnienie to budzi sprzeciw. Presupozycją, na której się ono opiera, jest negacja zdolności człowieka do autonomicznego urabiania sobie jakichkolwiek sądów moralnych na podstawie własnych intuicji moralnych. Innymi słowy, presupozycją tą jest negacja posiadania przez człowieka sumienia we właściwym sensie tego słowa. Wszystkie „prawdziwie obowiązujące” normy moralne okazują się według tej koncepcji *explicite* nadane z zewnątrz, przez nadrzędną władzę. Jeśli dotyczy to również normy nakazującej okazywanie tej władzy bezwzględne posłuchu bez odwoływania się do jakichś autonomicznie urobionych ocen i norm moralnych, które by ten posłuch uzasadniały, to uzasadnieniem stosowania się do tej normy, a więc i do wszystkich norm obwieszonych przez ową władzę, może być jedynie strach przed karą lub nadzieja otrzymania jakiejś nagrody.

W poszczególnych wersjach religijnej tradycji judeochrześcijańskiej natrafia się na wiele nakazów i zakazów, dla których nie można się doszukać korzeni w intuicjach moralnych przynajmniej współczesnych uczestników naszej kultury. Jeśli wierni stosują się do nich, to jedynie na mocy przekonania, że są one obwieszane czy to *explicite* „przez Boga” w tekstach Kanonu, czy to przez autorytety religijne usankcjonowane przez autorytet boski. Taki charakter ma mnóstwo norm dotyczących praktyk religijnych lub np. rozbudowanych tabu pokarmowych żydów, jak również szereg tabu dotyczących życia seksualnego ludzi. Nie wynika stąd jednak, że o żadnych czynach nie jesteśmy w stanie sądzić, na podstawie własnego poczucia moralnego, że są one dobre albo że są one złe, dopóki się nie dowiemy z jakiegoś autorytatywnego źródła, czy są one zakazane czy nakazane, czy też w oczach Prawodawcy obojętne. Co więcej, wobec jedności gatunku ludzkiego, wobec istnienia pewnych gatunkowych inwariantów w dziedzinie poczucia moralnego, uznanie pewnych norm moralnych ma, jak sądzę, zasięg ogarniający wszystkie kultury. Nie musi się ich w ogóle *explicite* sformułować, aby odczuwana była ich waga. Nie ma kultury, w której zabicie brata z zawiści nie jest poczytywane za zbrodnię. Aby nadać opowieści o Kainie rys realizmu, trzeba jej elementem uczynić to, że Kain, przynajmniej kiedy ochłonął z afektu, zdawał sobie

---

<sup>204</sup> Jak podaje A. Sandauer, w swym szkicu *Bóg, Szatan, Mesjasz i...*, wyd. cyt., s. 198, wyjaśnienie to znajduje się m.in. w pismach Filona Aleksandryjskiego.

sprawę, iż jest zbrodniarzem. Ten rys realizmu w istocie w omawianej narracji występuje. Wyraża się on w tym, że zapytany przez Boga o brata Kain szuka ucieczki w arogancji i wykrętach, zamiast – jak by to uczynił, gdyby nie poczuwał się do grzechu – najspokojniej odpowiedzieć, że dopiero co Abła zabił.

4. Autor biblijny nie udzielił odpowiedzi na pytanie, dlaczego Kain został ułaskawiony przez srogiego Boga Starego Testamentu. Być może jednak nie kryje się w tym tak intrygująca zagadka moralna, jakiej się przez wieki dopatrywano. Mity Biblii dotyczące początków ludzkości musiały się zakorzeniać swymi zakończeniami w rzeczywistości. Na tle mitu przekazanego przez Jahwistę Bóg musiał oszczędzić – a więc i mitograf „musiał oszczędzić” – Kaina, ponieważ po zabiciu Abła stał się on jedynym możliwym protoplastą ludzkości, a przecież żyjemy. Jahwista nie zna cnotliwego Seta, którego narodzinami Bóg zrekompensował prarodzicom utratę Abła, nie zna wywodzącego się od niego klanu setytów. Kompilatorzy Rdz włączyli do tej księgi pochodzący ze źródła kapłańskiego przekaz o narodzinach Seta i pojawieniu się jego rodu. Wraz z narodzinami tego trzeciego syna prarodziców Kain i jego potomstwo przestali być niezbędni dla istnienia ludzkości i logika tej wersji pozwalałaby na wymierzenie bratobójcy bezwzględnej starotestamentowej sprawiedliwości. Nie przyszło jednak do głowy kompilatorom sprostowanie uświęconego przekazu Jahwisty, dorobienie do mitu Kainowego innego zakończenia i wyeliminowanie kainitów z dziejów ludzkości.

Zauważmy, że skoro kompilatorzy Biblii zdecydowali się, mimo narodzin Seta zachować Kaina przy życiu, to okazali się w stanie nadać nowe, szczególne, znaczenie obdarzeniu Kaina potomstwem. Znaczeniem tym było przeciwstawienie setytów kainitom: przeciwstawienie, już u zarania dziejów ludzkości, klanowi ludzi dziedzicznie cnotliwych klanowi ludzi dziedzicznie niezbożnych; klanowi ulubieńców Boga<sup>205</sup> klanowi ludzi przez niego wyklętych. Tej idei twórcy Biblii nie trzymają się jednak konsekwentnie, jako że w dalszym toku opowieści w Rdz w czasach bezpośrednio poprzedzających potop skorumpowana się okazuje cała ludzkość oprócz Noego i jego potomków. Jednakże niebawem koncepcja ta znów powraca do przekazów zawartych w Rdz, gdy Cham i przeklęte potomstwo jego syna Kanaana przeciwstawieni zostają potomkom tych synów Noego, którzy odnieśli się z należytą rewerencją do pijanego ojca. W istocie, idea takiej przeciwstawności raz po raz dochodzi do głosu w tradycji biblijnej, co, naturalnie, niepokoi humanistę.

---

<sup>205</sup> Według redaktorów BT, *setyci* „są to potomkowie wybrani przez Boga, bo Set zajął miejsce Abła” (s. 28). Redaktorów tych nie razi koncepcja, według której już od zarania dziejów Bóg dzieli klany ludzkie na „wybrane” i sprostowane czy wyklęte, kierując się zasługami lub winami ich protoplastów.

## Potop i Wieża Babel

1. We wstępie do swojej książki *A jednak był potop; od mitu do historycznej prawdy*<sup>206</sup> Alexander i Edith Tollmanowie przypominają, że o potopie mówią „setki mitów i legend wielu żyjących z dala od siebie ludów”. Autorzy ci należą do uczonych, utrzymujących, że podłożem tych przekazów była rzeczywista katastrofa: jeden z przebytych przez Ziemię w ciągu jej dziejów impaktów, tzn. zderzeń ze stosunkowo dużymi pozaziemskimi obiektami (jak olbrzymie meteoryty, np. wielkie odłamki komet). Jak czytamy na okładce tej książki, „[b] iblijny potop... to kataklizm, który się wydarzył naprawdę” – twierdzą Alexander Tollman, światowej sławy geolog, profesor Uniwersytetu Wiedeńskiego, i jego żona Edith, mikropaleontolog. Porównując dostępne dziś dane geologiczne z prastarymi opowieściami o potopie, doszli oni do wniosku, że „niecałe dziesięć tysięcy lat temu ludzkość istotnie przeżyła koszmar: wskutek zderzenia naszej planety z planetoidą lub kometa nastąpiły trzęsienia ziemi, spadł ognisty deszcz, atmosferę wypełnił gęsty, trujący dym, a fale morskie wielkie niczym góry zmiatały wszystko, co napotkały na swej drodze”. W wyniku tej katastrofy wyginąć miała nieomal cała ludzkość.

Braknie mi kompetencji do sądzenia o tym, czy sugestywne wywody Tollmanów odpowiadają prawdzie. Jako dzieło popularne książka ich jest wartościowa już przez to samo, że uświadamia publiczności, iż potężne impakty, z ich dramatycznym wpływem na życie na Ziemi, istotnie kilkakrotnie miały miejsce w dziejach naszej planety, i nadzwyczaj doniosłym zadaniem naszej technologii – lub jej przyszłego postępu – jest zabezpieczenie naszego globu przed możliwością takiej katastrofy w przyszłości w drodze opracowania sposobu rozbitcia pędzącego ku ziemi ciała albo skierowania go na tor niekolidujący z Ziemią.

Zagadnienie istnienia realnego podłoża biblijnej opowieści o Potopie oraz, w razie istnienia takiego podłoża, zagadnienie stopnia adekwatności do faktów jednego lub drugiego ze splecionych ze sobą w tej opowieści przekazów nie należą jednak do tematyki niniejszego szkicu. Należy do niej tylko treść samego tekstu biblijnego.

Opowieść o przebiegu Potopu stanowi jaskrawy przykład tego, jak sobie poczynali ze swoimi źródłami kompilatorzy Genesis. Mamy tu do czynienia z porozdzielanymi na małe fragmenty i zestawionymi z tych fragmentów w niespójną logicznie całość przekazami Jahwisty i Kapłana. Friedman w swej cytowanej tu pracy *Who Wrote the Bible?*, przedrukowując przekład Rdz 6: 5–8: 22, wyróżnia odrębnym krojem czcionek części owych przekazów, zaliczając do opowieści

---

<sup>206</sup> Tłum. E. i J. Kaźmierczakowie, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 12.

Jahwisty wersety 6: 5–8, 7: 1–5, 7, 10, 12, drugie zdanie z 7: 16, 7: 17–20, 22, 23, koniec wersetu 8: 2, początek wersetu 8: 3, 8: 6, 8: 8–12, koniec wersetu 8: 13, 8: 20–22, do przekazu zaś Kapłana pozostałe wersety z tych rozdziałów. „Fakt, że jest rzeczą możliwą oddzielić od siebie dwie spójne historie, jest sam w sobie godzien uwagi. Jest on też mocnym argumentem na rzecz hipotezy [że przekaz zawarty w Rdz składa się z dwu niezależnych przekazów]... Lecz możliwość wyodrębnienia dwu historii to jeszcze nie wszystko. Argumentowi powyższemu ogromnie dodaje siły to, że autor każdej z tych historii konsekwentnie posługuje się właściwym sobie językiem. Kapłan stale na oznaczenie bóstwa używa terminu „*Bóg [Elohim]*”. Jahwista stale używa imienia „*Jahwe*”. Mówiąc o płci zwierząt, Kapłan posługuje się słowami „*samiec*” i „*samica*”. Jahwista oprócz tego zwrotu używa określenia „*zwierz płci męskiej i jego towarzyszka*” [u Friedmana: „*man and his woman*”]; dosłowny przekład polski, niestety, byłby rażący – *H. E.*]<sup>207</sup>. Kapłan oświadcza, że wszystkie istoty «*wyginęły*» (6: 17; 7: 21), Jahwista – że «*wymarły*» (7: 22)”.

Obie wersje – kontynuuje Friedman – różnią się nie tylko terminologią, ale i zawartymi w nich szczegółami. Według Kapłana do arki wchodzi po jednej parze każdego gatunku zwierząt. Według Jahwisty po siedem par zwierząt czystych [nadających się na ofiarę] i po parze nieczystych... Według Kapłana potop trwał rok, a ściśle – 370 dni; według Jahwisty trwał on czterdzieści dni i nocy. Kapłan każe Noemu wypuścić kruka. Jahwista mówi, że to była gołębica. Kapłan jest zainteresowany wiekiem ludzi, datami, wymiarami arki w łokciach. Jahwista się takimi danymi nie interesuje.

Najbardziej jednak zapewne godna uwagi różnica pomiędzy tymi przekazami polega na sposobach przedstawienia Boga. Autorzy nie tylko posługują się w odniesieniu do niego odmiennymi terminami. Jahwista mówi o bóstwie zdolnym do żalowania tego, że coś wcześniej uczyniło (6: 6,7); nasuwa to interesujące kwestie teologiczne, np. czy istota wszechmocna i wszechwiedząca może odczuwać tego rodzaju żal. Autor ten mówi o bóstwie, które może «zasmucić się w swoim sercu» (6: 6)<sup>208</sup>; które osobiście zamyka arkę i które czuje miłą woń bijącą od złożonej przez Noego ofiary (8: 21). Takich antropomorfizmów nie ma u Kapłana, który uważa Boga za pozaświatowego nadzorcę [*controller*] wszechświata<sup>209</sup>.

<sup>207</sup> Polskie przekłady tego rozróżnienia terminologicznego nie czynią, posługując się jedynie terminami „*samiec*” i „*samica*”.

<sup>208</sup> Tłumacze BT, widocznie zgorszeni antropomorfizmem, opuszczają „w swoim sercu”, co ma odpowiednik w innych przekładach Biblii, również u Wujka.

<sup>209</sup> S. 59–60. Por. *Biblijny i niebiblijny potop*, w: A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, wyd. cyt., s. 69–82.

Z mitu o Potopie najbardziej interesują mnie to, co się zawiera we wstępie do tej historii i w jej zakończeniu. W przekładzie Sandauera wstęp ten (Rdz 6: 1–8)<sup>210</sup> głosi co następuje: „Stało się, że rozmnożyli się ludzie na ziemi i rodziły się im córki. I spodobały się córki ludzkie synom bożym i brali sobie za żony, jakie tylko się im widziały. I rzekł Bóg: «Nie będzie duch mój wadzić się z człowiekiem na wieki, jako że i on jest ciałem, a żyć będzie sto i dwadzieścia lat». Olbrzymi byli na ziemi w on czas, a także i później, gdy synowie boży nawiedzali córki ludzkie, które rodziły im synów. To są owi mocarze, których imiona pamiętne są od wieków. I ujrzał Bóg, że wzrosła niegodziwość człowieka, a we wszystkich swych pomyśleniach i pragnieniach dusznych ku złemu jeno się ma. I pożałował Bóg, że stworzył na ziemi człowieka, i strapił się w swoim sercu. I rzekł Bóg: «Zetrę człowieka, którego stworzył, z oblicza ziemi – człowieka, bydło, gady i ptaki niebieskie, bom pożałował, zem je stworzył». Ale Noe znalazł łaskę w oczach Boga”<sup>211</sup>.

<sup>210</sup> Jest to tekst Jahwisty.

<sup>211</sup> Do zwrotu „synowie Boga” (6: 2) redaktorzy BT, dodają „wyjaśnienie”: „Aluzja oparta zapewne na prastarym podaniu nawiązuje do ujemnego wpływu małżeństw setytów z kobietami odrzuconej linii kainitów. Inni w «synach Bożych» upatrywali mężczyzn w ogóle”. Koncepcja, według której setyci, potomkowie Adama, mają się nazywać w przeciwieństwie do innych ludzi „synami bożymi”, podobnie jak koncepcja, według której mężczyźni są „synami bożymi”, a kobiety jedynie córkami ludzkimi, są najzupełniej arbitralne. Mają one osłonić (widocznie również przed redaktorami BT), fakt, że nawet w okresie powstawania tekstu Jahwisty (czasy Dawida i Salomona) w mitologii Hebrajczyków występowały niebianie – istoty pozostające do (beżennego zresztą) Jahwe w stosunku określonym przez autora biblijnego jako relacja synostwa. Przypomnieć należy, że w zakończeniu opowieści o wygnaniu prarodziców z Raju (Księga Rodzaju 3: 22) Bóg przemawia do jakichś istot tak jak on nieśmiertelnych, tłumacząc im konieczność zapobieżenia temu, aby uzyskał nieśmiertelność Człowiek. Również w o wiele później napisanym Hymnie Kapłańskim o stworzeniu świata Bóg (Księga Rodzaju 1: 26) przemawia do jakichś istot, komunikując im zamiar stworzenia Człowieka (tj. ludzi). Uznanie występowania w księdze biblijnej wzmianki o „synach bożych” jest, jak sądzę, odstręczające dla teologów chrześcijańskich m.in. ze względu na koncepcję bożego synostwa jedyne tylko Jezusa.

Jak podaje w swym przekładzie A. Sandauer, pewni egzegeci powodowani wstrętem do tego, aby Jahwe posiadał niebiańskie potomstwo, „interpretowali synów bożych jako ludzi możliwych, którzy brali sobie dziewczęta z ludu” (s. XXII). Jest to znów wyjaśnienie bardzo pokrętne. Przy tym Jahwista nic nie mówi o takim rozwarstwieniu społecznym w obrębie wczesnej ludzkości.

Jeśliby „synowie boży” mieli być ludźmi, to *czemu ze związków tych mieli się rodzić występujący jedynie wówczas na Ziemi giganci?*

Zdanie o gigantach (6: 4) tłumacz BT oddaje przez „mający sławę w owych dawnych czasach”. Tłumaczenie to zdaje się osłaniać pracą biblijnego cenzora niepozwalającego nam poznać imion tych mocarzy oraz ich czynów.



Wers 6: 3, gdzie według tekstu Sandauera Bóg oświadcza, że nie będzie więcej *wadzić się* z człowiekiem, gdyż on *też* jest ciałem, tłumacz BT oddaje słowami: „Nie może duch mój pozostawać w człowieku na zawsze, gdyż człowiek jest istotą cielesną”. NIV w podstawowym tekście ma „wadzić się”, w przypisie jednak wskazuje, że przekład taki jak w BT również jest możliwy, na miejscu zaś Sandauerowego „jako że i on jest ciałem” podaje: „ponieważ jest on śmiertelny”. Swobodny, jak w wielu innych miejscach, przekład GNB w zasadzie zgadza się z BT. W obliczu tych rozbieżności laik, jak ja, może tylko stwierdzić, iż w całym tym niejasnym przekazie wers 6: 3 jest szczególnie niejasny, dając asumpt do częściowo rozbieżnych interpretacji całości.

W istocie, czytając omawiany przekaz, ma się wrażenie, że opowieść, którą czytelnik Biblii dostaje do ręki, to „po konfiskacie nakład drugi”. Niejasne są związki przyczynowe pomiędzy zaszłościami opisanymi w poszczególnych częściach narracji. Narzuca się jednakże przypuszczenie, że boża decyzja o zgładzeniu nieomal wszystkiego, co żywie na Ziemi, wiązała się jakoś ze skutkami związków synów bożych z ziemiankami. Reakcją Boga na zadzierzgnięcie się takich związków miałyby być zrazu wyznaczenie granic życia ludzkiego na 120 lat. Jest to przydział nadzwyczaj hojny w porównaniu z rzeczywistym stanem rzeczy po dzień dzisiejszy, zwłaszcza zaś w czasach autora biblijnego tekstu; zarazem jest on niezmiernie restrykcyjny na tle przekazanej (we wcześniejszym rozdziale) tradycji, według której patriarchowie przedpotopowi żyli setki lat. Według jednego sposobu tłumaczenia wersetu 6: 3 (por. przekład Sandauera) Bóg przez to postanowienie okazuje ludziom łaskę; według drugiej wykładni Bóg raz jeszcze, po epizodzie wygnania z Raju, skazuje ludzi na śmiertelność (co jest dziwne, ale narrator nie musi być konsekwentny), zakreślając przy tym granice długości ludzkiego życia. W każdym razie niebawem na scenę wchodzi zrodzeni ze związków niebian z ludzkimi niewiastami giganci. Twórcy Biblii zablokowali przed nami wszelką wieść o owych mocarzach – o tym, co czynili (lub chcieli uczynić?). Pozbawieni zostaliśmy jakiejś części starohebrajskiej mitologii, która mogła być podobna do greckich opowieści o herosach – albo do mitu o *Gilgameszu*, w którym głównym tematem jest *śmiertelność ludzi i podjęta przez bohatera próba dostąpienia udziału w boskim przywileju nieśmiertelności*. To właśnie tłumaczy wzmiankę w narracji naszego biblijnego autora o zakreśleniu przez Boga granic czasowych żywotowi ludzi, zapewne nie wyłączając gigantów. Mocarze natychmiast po ich pojawieniu się znikają ze sceny narracji. A jednak to po ich pojawieniu się – co nasuwa przypuszczenie o związku przyczynowym – rozpala się i znajduje ujście w Potopie gniew Boga przeciw ludzkości, która okazuje się nieomal cała przeżarta niegodziwością. Mimo to w tym kataklizmie ocalony zostaje ród ludzki wskutek tego, że człowiek, Noe, znalazł łaskę w oczach Pana. Znikają nato-

miast mocarze<sup>212</sup>, a synowie boży nie wchodzą już nigdy więcej w związki cielesne z córami ludzkimi – jak gdyby Potop odstraszył ich od tego.

Mit zakorzenia się swym zakończeniem w rzeczywistości: narrator żyje w świecie, w którym żadni niebianie nie łączą się w związki seksualne z kobietami i nie płodzą z nimi olbrzymów.

Wydaje mi się rzeczą prawdopodobną, że w nieocenzurowanej wersji mitu Potop poprzedzony był rebelią ludzkości przeciwko Bogu – buntem, do którego pobudzili ludzi i w którym przewodzili im giganci. Będąc potomkami zarówno niebian, jak ludzi, być może byli oni, jak Gilgamesz, potomek bogini i człowieka, niezadowoleni z tego, że Bóg odmówił im nieśmiertelności. Może stanęli na czele podjętej lub zaplanowanej walki ludzi o nieśmiertelność. Byłaby to druga, po zaszłościach w Raju, wielka rebelia ludzkości usiłującej uzurpować sobie jedną z najważniejszych boskich prerogatyw. Rebelia, jak widać, nieudana, jako że nie jesteśmy nieśmiertelni, a nawet nie dożywamy lat matuzaleмовych. Trzecią taką rebelią byłoby szturmowanie nieba przez budowniczych Wieży Babel (Rdz 11: 1–9). Tę Bóg udaremnia środkami mniej drastycznymi niż Potop, mianowicie przez rozbitcie jedności etnicznej gatunku ludzkiego.

Po owych początkowych buntach ludzkość (jak wskazuje m.in. Sandauer) ostatecznie wpasowuje się w wyznaczony jej przez Boga status w ładzie kosmicznym, a Bóg, przynajmniej w jednym ze swych aspektów (tzn. w aspekcie stwórcy świata, nie zaś bóstwa plemiennego) zostaje w zasadzie, mimo aktów punitivnych, jej protektorem.

W micie o Potopie jeszcze jedna rzecz godna jest uwagi. Kataklizm ten jest karą śmierci wymierzoną skorumpowanemu czy zbuntowanemu rodzajowi ludzkiemu. Zarazem jednak oznacza on wydanie wyroku śmierci na nieomal wszystkie (oprócz egzemplarzy dopuszczonych do arki Noego) zwierzęta lądowe. Nad ich zagładą Bóg nie ma litości. Żałując stworzenia ludzi, Bóg niejako w konsekwencji tego żałuje stworzenia zwierząt lądowych, jak gdyby były one w jego oczach jedynie dodatkiem do ludzi. Zwierzęta z głębi wód zostają ocalone widocznie dlatego, że nie ma to dla Boga znaczenia.

ST zawiera pewne przepisy świadczące o współczuciu wobec zwierząt. Przysłowiowy jest zakaz zawiązywania pyska chodzącemu w kieracie wołowi. Wybie-rając jajka z gniazda dzikiego ptaka, nie wolno według starotestamentowego

---

<sup>212</sup> Nieliczni olbrzymi z czasów popotopowych, tacy jak Nemrod (którego historię również zabroniono nam poznać: nie dowiadujemy się, dlaczego był on zwany wielkim myśliwym *przed Panem* – czy to znaczy, że był jednym z ulubieńców Boga? – i dlaczego był tak sławny, że powstało przysłowie „jako Nemrod, wielki myśliwy przed Panem”?) i Filistyn Goliat nie są potomkami przedpotopowych olbrzymów, nikt bowiem oprócz rodziny Noego i par zwierzęcych nie został dopuszczony do arki.

prawa nastawać na życie osobnika, który je wysiaduje. W samym zresztą zakończeniu opowieści o Potopie (które przytaczam poniżej) Bóg zawiera „przymierze” „z wszelką istotą żywą”, zarazem jednak oddając wszystkie zwierzęta pod nieograniczone władztwo człowieka. Na ogół wszakże Biblia sprzyja przekonaniu, że zwierzęta stworzone są dla człowieka i że nie ma powodu po temu, by same w sobie stanowiły przedmiot współczucia i troski. Odbiło się to na stosunku uczestników naszej kultury do zwierząt w ciągu wieków.

2. Zakończeniem przekazu o Potopie jest opowieść o Przymierzu Noachicznym, której początek (Rdz 8: 20–22) pochodzi od Jahwisty, reszta zaś (9: 1–17) od Kapłana<sup>213</sup>, co sprawia, że mamy dwa następujące bezpośrednio po sobie – lakoniczny (Jahwisty) i rozbudowany (Kapłana) – przekazy o owym Przymierzu. Opowieść ta wydaje mi się tak ważna, że przytaczam ją w całości (z bardzo nieistotnymi skrótami) w przekładzie BT, od którego nie różni się treściowo przekład Sandauera, rażący swymi ozdóbkami stylistycznymi: „Noe zbudował ołtarz dla Pana i wziąwszy ze wszystkich zwierząt czystych i z ptaków czystych złożył je w ofierze całopalnej na tym ołtarzu. Gdy Pan poczuł miłą woń, rzekł do siebie: «Nie będę już więcej zlorzeczył ziemi [tzn. „nie będę przeklinał Ziemi”] ze względu na ludzi, bo usposobienie człowieka jest złe od młodości. Przeto już nigdy nie zgładzę wszystkiego, co żyje, jak to uczyniłem. Będą zatem istniały, jak długo trwać będzie ziemia, siew i żniwo, mróz i upał, lato i zima, dzień i noc»<sup>214</sup>.

Po czym Bóg pobłogosławił Noego i jego synów, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i mnożcie się, abyście zaludnili ziemię. Wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo powietrzne niech się was boi i lęka. Wszystko, co się porusza na ziemi, i wszystkie ryby morskie zostały oddane wam we władanie. Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm, tak jak rośliny zielone, daję wam wszystko. Nie wolno wam tylko jeść mięsa z krwią życia<sup>215</sup>. Upomnę się o krew każdego z was – upomnę się o nią u każdego zwierzęcia. Upomnę się też u człowieka o życie człowieka, u każdego – o życie brata. Krew każdego, kto przeleje krew ludzką, ma być przez ludzi przelana<sup>216</sup>, bo człowiek został stworzony na obraz Boga.

Wy zaś bądźcie płodni i mnożcie się, zaludniajcie ziemię i miejcie nad nią władzę.

<sup>213</sup> Patrz R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt., s. 246.

<sup>214</sup> Koniec tekstu Jahwisty.

<sup>215</sup> Tzn. nie będziecie spożywać mięsa z krwią, ponieważ we krwi jest dusza zwierzęcia. (Nb. autor zdaje się nic nie wiedzieć o specjalnych obowiązujących „naród wybrany” tabu pokarmowych.)

<sup>216</sup> Wyglądziłam stylistycznie to zdanie w stosunku do BT.

Potem Bóg tak rzekł do Noego i do jego synów: «Oto Ja zawieram przymierze z wami i z waszym potomstwem, które po was będzie; z wszelką istotą żywą... z wszelkim zwierzęciem na ziemi. Zawieram z wami przymierze tak, że już nigdy... nie będzie potopu niszczącego ziemię». Po czym Bóg dodał: «A to jest znak przymierza, które Ja zawieram z wami i każdą istotą żywą<sup>217</sup>... na wieczne czasy: Łuk mój kładę na obłoki, aby był znakiem przymierza pomiędzy Mną a ziemią. A gdy rozciągnę obłoki nad ziemią i gdy ukaże się ten łuk na obłokach, wtedy wspomnę na moje przymierze...»<sup>218</sup>».

Osobliwy jest, zwłaszcza w tekście Kapłana, który z reguły unika antropomorfizmów, obraz Boga jako myśliwego posługującego się łukiem. Na jakie istoty miałyby polować?

Ważniejsze wszakże jest co innego: mamy tu w istocie rzeczy dwa zakończenia opowieści o Potopie, a podstawowa różnica pomiędzy nimi odpowiada różnicy pomiędzy przekazami o prarodzicach gatunku ludzkiego w Hymnie Kapłańskim o stworzeniu świata i o akcie nieposłuszeństwa w Raju. Tekst Jahwisty daje wyraz charakterystycznemu dla tego autora pesymizmowi w odniesieniu do natury ludzkiej. Bóg, podległy u tego autora gwałtownym emocjom, po tym, jak żałuje stworzenia przez siebie istot żywych (na łądzie) i nieomal wytraca je, z kolei żałuje skutków wyładowania swego gniewu i postanawia odtworzyć życie na Ziemi oraz porządek przyrody, godząc się na Człowieka takiego, jakim on jest, z inherentnymi w jego naturze pierwiastkami zła. Jest to dość osobliwe, skoro odnowiona ludzkość ma być potomstwem cnotliwego Noego. Widocznie życie w cieniu dworów Dawida i Salomona, bycie świadkiem wybuchających raz po raz konfliktów politycznych i buntów, jak również rywalizacji i zbrodni w rodzinie królewskiej, nie skłaniało do optymizmu w odniesieniu do natury ludzkiej. W istocie, w jahwistycznej „księdze ukrytej w Biblii”<sup>218</sup> rozdział następujący po opowieści o Potopie mówi o niegodziwym postępkach Chama, którego skutkiem jest przekleństwo rzucone na całą część przyszłej ludzkości.

W zakończeniu Kapłana nie ma śladu tak pesymistycznego stosunku do Człowieka. Pogodzenie pomiędzy Bogiem a Człowiekiem jest pełne, słowami kluczowymi są „błogosławieństwo” i „przymierze”.

A jednak mimo tej różnicy najistotniejsza myśl obu zakończeń jest ta sama: *Bóg ogłasza swoje pojednanie z rodem ludzkim*. Dlatego o obu tych tekstach mówi się łącznie jako o Przymierzu Noachicznym. Mít o tym Przymierzu jest *avant la lettre* odrzuceniem mítu o dziedziczności „Grzechu Pierworodnego” i o niezbędności ofiary Chrystusa dla zdjęcia z ludzkości klątwy bożej ciężącej na niej od chwili fatalnego epizodu w Raju.

<sup>217</sup> Tekst biblijny kilka razy stwierdza, że przymierze dotyczy wszelkich istot żywych.

<sup>218</sup> R. E. Friedman, *Księga ukryta...*, wyd. cyt.

Według ustalonej tradycji judaistycznej (wykraczającej poza powyżej przytoczony tekst biblijny) „Bóg zawarł oto [z ludźmi] pierwsze przymierze [tj. Przymierze Noachiczne] i nakazał spełniać siedem przykazań. Obowiązują one wszystkich ludzi... i każdy, kto je spełni, bez względu na narodowość i religię, będzie miał udział w życiu przyszłym. Pierwszym i najważniejszym przykazaniem jest zakaz zabijania człowieka, potem następują: zakaz bałwochwalstwa, kradzieży, kazirodztwa, wycinania kawałków mięsa z żywego zwierzęcia, bluźnierstwa i jeden nakaz pozytywny: powołania niezależnych sądów”<sup>219</sup>.

## Prolog do triumfalnej opowieści o ludobójstwie

4. Po przekazie o Przymierzu Noachicznym następuje w Rdz 9 niesamowita opowieść o Noem i jego najmłodszym, trzecim z kolei, synu Chamie. Posługując się eufemizmem, narrator opowiada, że Cham skastrował ojca, który po upiciu się spał twardym snem. To okaleczenie tłumaczy gwałtowny gniew Noego i rzucone przez niego przekleństwo. Gdyby szło jedynie o to, że Cham ośmielił się spojrzeć na „nagość swego ojca”, *miotanie przez Noego przekleństw nie na Chama, ale na Kanaana i to na niego tylko spośród wszystkich synów Chama*, byłoby niezrozumiałe. Przyczyną tego, że zamiast Chama i wszystkich jego potomków Noe przeklina Kanaana, najmłodszego, czwartego w porządku starszeństwa z synów Chama (*nb.* własnego wnuka, który przy tym nie miał żadnego udziału w ohydnych postępku swego ojca), jest okoliczność, że jako ojciec aż czterech synów Cham pod względem aktualizacji mocy prokreacyjnej „przewyższył” ojca, skoro ten wskutek kastracji nie mógł mieć więcej niż trzech dotąd spłodzonych synów.

Przekleństwo rzucone na Kanaana usprawiedliwia w oczach twórców Biblii *cherem*, czyli wymordowanie Kananejczyków w podboju Palestyny przez Jozuego oraz zawłaszczenie przez Izraelczyków ich kraju jako Ziemi Obiecanej przyrzeczonej przez Boga potomkom Abrahama<sup>220</sup>.

<sup>219</sup> P. Śpiewak, *Księga nad księgami: midrasze*, Znak, Kraków 2004, s. 77–78.

<sup>220</sup> Nie mam kompetencji do sądzenia o tym, jakie jest rzeczywiste podłoże historyczne przekazu o podboju Palestyny przez Izraelczyków pod wodzą Jozuego, a więc w jakiej mierze towarzyszące mu ludobójstwo było faktem, w jakiej zaś opowieść o nim jest wyrazem myślenia życzeniowego twórców Biblii. Wiem jedynie, że podzielone są zdania historyków na temat tego, czy z niewoli egipskiej przeszły do Palestyny wszystkie plemiona izraelskie, czy tylko niektóre (gdy natomiast reszta była w tym kraju zasiedziała, wraz z Kananejczykami), czy też może nawet weszli do Kanaanu w procesie „exodusu” tylko lewici ze swym kultem Jahwe. Historycy różnią się, odpowiednio, również na temat tego, czy miało miejsce, a jeśli tak, to

Komentując dziwny na pierwszy rzut oka fakt, że przekleństwo (rzekomo za znieważenie przez Chama obnażonego pijanego ojca spojrzeniem na jego genitalia i wyśmianie go) rzucone zostaje na Kanaana, nie zaś na winowajcę, redaktorzy BT „wyjaśniają”, że „wiąże się to z przyszłą rozwiązłością Kananejczyków (por. Rdz 13: 13, 19: 5–11)”<sup>221</sup>. W ustępach przywołanych mowa jest o rozwiązłości mieszkańców Sodomy i Gomory, bez oskarżania o nią w czambuł Kananejczyków. (W Biblii *cherem* umotywowany jest koniecznością ochrony uderzająco w oczach twórców Biblii recesywnej – tzn. łatwo ulegającej konkurencji! – religii Jahwe przed kultami autochtonów.) A więc w interpretacji redaktorów BT przekleństwo dosięga obłożony nim lud *antycypacyjnie*, w przewidywaniu przez Boga grzechów, którymi ma się on splamić. Nie jest to przy tym widocznie według nich przewidywanie zepsucia *możliwego*, z *możliwością więc też skutecznego wezwania przez Boga grzeszników do skruchy i poprawy* (jak w baśni o Jonaszu), ale przewidywanie zepsucia, które *ma* stać się faktem w przyszłości, czyli zepsucia jako przyszłego faktu *przesądzonego*. Mimo że grzeszność Kanaanejczyków jest wobec tego przesądzona, czyli stanowi ich *fatum*, sprawiedliwy Bóg redaktorów BT na wieki przedtem, w usankcjonowanym przez się przekleństwie Noego, skazuje ich za nią na wymordowanie.

Jak już wspominałam, „przekleństwo rzucone na Kanaana” nabrało w obrębie pewnych nurtów tradycji chrześcijańskiej charakteru paradygmatycznego. Bez względu na jakiegokolwiek dane antropologii fizycznej czy kulturowej nazwą „Kanaanejczyków” stygmatyzowano ludy rzekomo skazane przez wyrok boży na status niewolniczy lub do niego zbliżony: np. dla Burów południowoafrykańskich Kanaanejczykami byli czarni mieszkańcy tych ziem.

---

jaki zasięg miało, owo ludobójstwo dokonane podczas podboju, w jakiej zaś mierze ludność kanaanejska przez wieki dzieliła kraj z Izraelczykami. *Nb.* Księga Sędziów opisuje wojny Izraelczyków z Kanaanejczykami w czasach ich zasiedziałości w Palestynie.

<sup>221</sup> Przypis do 9: 25, s. 31.

*Część druga*

# BIBLIA HEBRAJCZYKÓW







## Biblia zawłaszczonego Boga

### Generalia na początek

1. Interesująca mnie tutaj część Rdz, od 11: 27 do końca, jest, jak te, co ją poprzedzają, kompilacją źródeł składających się na Pięcioksiąg. Redaktor podzielił odziedziczone przez siebie przekazy, głównie Jahwisty i Elohisty, na fragmenty, niekiedy stanowiące rozdziały albo nieomal całkowite rozdziały obecnej Księgi, niekiedy kilkudzaniowe, i połączył je, wpisując też miejscami krótsze wstawki pochodzące od Kapłana albo od niego samego<sup>1</sup>. Nie osiągnął w ten sposób całości zupełnie spójnej, wolnej od dubletów, sprzeczności i niekonsekwencji; a jednak przyznać trzeba, że zwykły czytelnik, zwłaszcza zaś taki, którego pietyzm dla uświęconego dzieła pozbawia nastawienia krytycznego, łatwo odnosi wrażenie, że obcuje ze spójną narracją. Ponieważ głównym przedmiotem mojej refleksji jest Biblia w obecnym jej kształcie, jej wpływ na koncepcję bóstwa i stosunku pomiędzy ludźmi a bóstwem, a zwłaszcza na ukształtowanie się podstawowych przeświadczeń moralnych w naszej kulturze, z reguły nie będę się interesowała rozczesywaniem zastanego tekstu omawianej tu części Rdz na pasma pochodzące z ustalonych przez bibliologów źródeł. Istotna jest natomiast w kontekście niniejszego szkicu podstawowa zasada konstrukcyjna, którą się kierował redaktor Księgi Rodzaju.

Kompozycję Pięcioksięgu i w szczególności tej księgi „przejął redaktor z najbliższego mu czasowo oraz ideowo prażródła Kapłańskiego... Opowieść Kapłana postępuje na zasadzie odrzucania oraz selekcji. Zaczyna od stworzenia świata, by później zająć się tylko człowiekiem. Spośród potomków Noego śledzi dokładniej tylko Sema, spośród potomków Sema – tylko Abrahama, spośród potomków Abrahama – po sumarycznym naszkicowaniu rodowodów Izmaela oraz Ezawa – tylko Izaaka, by wreszcie dotrzeć do przedstawiciela narodu – Jakuba-Izraela. Punktami węzłowymi dziejów są dlań trzy przymierza. Pierwsze zawarł Bóg z Noem [oraz wszelką istotą żywą – *H. E.*], drugie – z Abrahamem, trzecie – z Mojżeszem. Pierwsze dotyczyło całej ludzkości, drugie – tylko synów Izraela, trzecie – tylko kasty kapłańskiej. [Trudno się z tym w pełni zgodzić. Mimo nacisku położonego w „Mojżeszowej” części Pięcioksięgu na monopol kasty kapłańskiej w sprawowa-

---

<sup>1</sup> Identyfikację wkładów poszczególnych źródeł do Pięcioksięgu podaje m.in. R. E. Friedman w *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt., s. 246–255, jeśli zaś idzie o Księgę Rodzaju – s. 246–249.

niu kultu, przymierze „Mojżeszowe” znajdujące najdobitniejszy wyraz w Dekalogu było według autorów Księgi Wyjścia sprecyzowaną na nowo postacią „Abrahama” przymierza z ogółem synów Izraela. Faktem jest natomiast, że opowieść tu rozważana „postępuje na zasadzie odrzucania oraz selekcji”: od genezy i najwcześniejszych dziejów ludzkości do genezy i dziejów „narodu wybranego” – H. E.] Znakiem pierwszego [przymierza] jest tęczą, drugiego – obrzezanie, trzeciego – sobota”<sup>2</sup>.

W wyniku zastosowania takiej kompozycji czytelnik, przechodząc od początkowej części Rdz do Rdz 11: 27 i rozdziałów następnych, jak również do następujących po Rdz ksiąg Pięcioksięgu oraz tzw. ksiąg deuteronomistycznych i, wreszcie, do ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza – czyli ogółu ksiąg „historycznych” stanowiących kościec ST i zwanych tu dla krótkości łącznie *głównym ciągiem ST*<sup>3</sup> – natrafia

<sup>2</sup> A. Sandauer, *Bóg, Szatan, Mesjasz i...*, wyd. cyt., s. 15 i 13.

<sup>3</sup> Do wyróżnionego przez biblistów współczesnych tzw. deuteronomistycznego dzieła historycznego zalicza się księgi: Jozuego, Sędziów, Samuela i Królewskie. Korpus ten ukształtował się około 550 r. p.n.e., w czasie niewoli babilońskiej. Tematem ich są „dzieje” „ludu wybranego” aż do upadku królestwa Judy w pierwszej połowie VI wieku p.n.e. i związanych z tym wydarzeń. Powyższa nazwa zbiorcza „podkreśla... podobieństwo językowe, stylistyczne i teologiczne [tych utworów] do Księgi Powtórzonego Prawa [Pwt] – łac. „Deuteronomium” (hasło: „Deuteronomistyczne dzieło”, w: *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt.). Do dzieł nazwanych tu „głównym ciągiem” Starego Testamentu zaliczam również, jak widać w mym tekście, Księgę Rodzaju, pozostałe księgi Pięcioksięgu, księgi Kronik oraz pokrewne ideowo „deuteronomistycznemu dziełu historycznemu” księgi Ezdrasza i Nehemiasza, opowiadające o najwcześniejszym okresie życia tych Judejczyków, którzy powrócili z niewoli babilońskiej w drugiej połowie VI wieku. Ujmuję terminy „historyczny” i „dzieje” w cudzysłów, gdyż nie mamy tu do czynienia z dziełami historycznymi we współczesnym sensie tego słowa, gdzie autorzy zobowiązani są do przestrzegania rygorów naukowości. Narracja w tych utworach zaczyna się od przekazu mitów, sag i bezkrytycznie przyjmowanych podań narodowych. Kiedy zaś poczyna dotyczyć autentycznych wydarzeń historycznych, jest przepojona określoną myślą teologiczną i traktuje przekaz historyczny jako narzędzie teologicznej dydaktyki. Jest w związku z tym w sensie nauki empirycznej bezkrytyczna, zmistyfikowana, niewolna od niespójności i sprzeczności. Współcześni teologowie chrześcijańscy z reguły głoszą, że w intencji nadprzyrodzonego inspiratora tych utworów ich zadaniem było przyczynienie się do ukształtowania w ludziach należytej postawy względem Boga i jego nakazów, a nie dostarczenie czytelnikowi faktologicznie wiernego sprawozdania z dziejów narodu, którym się te utwory zajmują. Humanista nieidentyfikujący się w pełni z tradycją moralistyczną judeochrześcijańską musi z konieczności przedmiotem swej krytyki uczynić nie tylko pewne spośród najistotniejszych składników reprezentowanego przez te utwory etosu – jak to dojdzie do głosu np. w szkicu niniejszym – ale również to, że w pewnych z tych ksiąg mamy do czynienia ze świadomą i zuchwałą *pia fraus* – teologiczno-politycznym załamaniem. Do tych spraw powrócę w następnych moich szkicach.

na koncepcję osobliwą i przy tym zgoła szokującą humanistę nieidentyfikującego się w pełni z tradycją religijną judeochrześcijańską. A mianowicie dowiaduje się o *przybraniu przez Boga poprzedzających części Rdz – tj. przez bóstwo konceptualizowane jako stwórca świata, troskliwy opiekun i surowy sędzia całej ludzkości – roli czy też aspektu bóstwa opiekuńczego pewnego poszczególnego klanu oraz, z czasem, wywodzącego się od niego narodu.*

Ta dwuaspektowość Boga ST (której nie eliminuje przejawiający się w pewnych częściach należących do niego utworów, a nawet w całych utworach, wątek uniwersalistyczny<sup>4</sup>) stanowi fundament i największą osobliwość judaizmu, jak również podłoże wielu spośród tych składników tradycji religijnej judeochrześcijańskiej, które są z punktu widzenia współczesnego humanizmu anachroniczne i nieakceptowalne. Jest to balast, którego nie potrafi się w pełni wyzbyć chrześcijaństwo, doszukujące się dla siebie zakorzenienia w ST – siedlisku, m.in. (nie wyłączając!) idei teologicznych i moralnych o wiele bardziej anachronicznych niż szereg spośród tych, które do tradycji judeochrześcijańskiej wnoszą ewangelie (oraz w dalszym swym rozwoju w znacznej mierze również judaizm).

Ma się rozumieć, nie należy się sugerować porządkiem, w którym swą materię przedstawiają twórcy Księgi Rodzaju. W niej samej znajdować się zdają ślady innych, niż to odpowiada jej narracji, dziejów kształtowania się idei Boga na najwcześniejszych stadiach tradycji judeochrześcijańskiej. Sądzić można, że klany albo plemiona, które z czasem utworzyć miały naród izraelski, przybyły na teren Kanaanu ze swoim bogiem plemiennym, czy też ze swoimi zrazu odmiennymi, a potem utożsamionymi bogami plemiennymi (jeśli tradycja związana z postacią Abrahama była zrazu odmienna od tradycji związanej z postacią Izaaka<sup>5</sup>). Na tym no-

<sup>4</sup> *Uniwersalizmem* [religijnym] nazywać tu będę przekonanie, że stwórca świata jest opiekunem oraz sędzią całej ludzkości. Można obstawać przy tym, że uniwersalizm nie wyłącza wyobrażenia, iż jakiś naród został przez nadrzędnego lub jedyne boga z jakiegoś szczególnego powodu i dla jakichś szczególnych celów „wybrany” spośród wszystkich pozostałych. Jednakże na podłożu uniwersalizmu takie wyróżnienie pewnego poszczególnego ludu domaga się przekonującego wyjaśnienia przyczyny i celu, który powinien być wyznaczony ze względu na dobro całej ludzkości. Bóstwo nie może przy tym stronniczo ingerować w stosunki pomiędzy wyróżnionym przez siebie narodem a innymi ludami. Bardziej naturalne dla uniwersalizmu jest jednak odrzucenie koncepcji „narodu wybranego”.

<sup>5</sup> Przy rozstaniu Jakuba z Labanem i uświęceniu pokoju pomiędzy nimi przez akty przysięgi „rzekł Laban do Jakuba: «... Bóg Abrahama i Bóg Nachora [! – H. E.], Bóg ich przodków, niech będzie naszym sędzią!». Jakub zaś przysiągł na Tego, którego z bojaźnią czcił Izaak, jego ojciec” (Rdz 31: 51–53). Do tego wersetu biblista chrześcijański dodaje komentarz: „Zwróćmy uwagę, że Bóg Abrahama jest także nazwany Bogiem jego brata Nachora (ojca Labana [błąd: dziadka Labana – H. E.]), ale Bóg Izaaka otrzymuje szczególnie tytuł, a mianowicie, „ten, którego z bojaźnią czcił Izaak”. który jest aluzją do dawniejszych przekazów, według których

wym dla siebie terenie zetknąć się mogły z bardziej wyrafinowaną koncepcją bóstwa, ucieleśnioną w związanym z miastem Szalem (przyszłym Jeruzalem) kulcie „Boga najwyższego”, „El Elion”, „stworcy nieba i ziemi”<sup>6</sup>. Bóg „najwyższy”, jak to z samej jego nazwy wynika, nie mógł być bogiem jedynym. Mógł jednak być (jak to wynika z alokucji jego kapłana Melchizedeka) jedynym stwórcą „świata” i w zasadzie panem jego dziejów, co by nie wyłączało istnienia nie wiadomo skąd pochodzących, niżej od niego stojących, mniej potężnych bogów. Utożsamienie plemiennego zrazu bóstwa z El Elionem stanowiłoby według tej rekonstrukcji fundament religii Boga Biblii<sup>7</sup>. W kontekście problematyki niniejszego zbioru szkiców nie ma jednak szczególnego znaczenia to, czy plemienny Jahwe utożsamiał się z kosmicznym El Elionem, czy też El Elionowi narzucona została rola bóstwa plemiennego. Śledząc tok narracji w następujących po sobie rozdziałach Rdz, tak czy inaczej mówić możemy o „zawłaszczonym” Bogu.

W dalszej swej ewolucji w obrębie myśli religijnej Hebrajczyków Bóg „najwyższy” przeistoczyć się miał w Boga jedynego, inne zaś bóstwa, o których kult (przynajmniej o ile był praktykowany w łonie adoptowanego przez siebie narodu) Jahwe był zrazu według swej własnej charakterystyki „zazdrosny” (Wj 34: 14), tym samym potwierdzając ich realność<sup>8</sup>, okazać się miały fantomami czy też „bałwanami”, którym ludy nieadoptowane przez Jahwe przypisywały w sromotnej uludzie życie i moc. Z istot nadprzyrodzonych oprócz jedynego Boga, protektora Izraela, ostać się miały jedynie niewyjaśnionego pochodzenia służące mu zastępy anielskie („synowie Boży” z Rdz 6: 2) – oraz enigmatyczny Szatan, zrazu konceptuali-

---

dzieje Izaaka i Abrahama pierwotnie wywodziły się z różnych kręgów tradycji... [tak że ich zrazu odmienni] rodzinni bogowie dopiero później zostali utożsamieni z JHWH”. L. Boadt, *Księga Rodzaju*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, Verbinum, Warszawa 2001, s. 300.

<sup>6</sup> Por. przekaz o spotkaniu Abrahama z Melchizedekiem, „królem Szalemu, kapłanem Boga Najwyższego, stworcy nieba i ziemi” i złożeniu przez Abrahama, widocznie po raz pierwszy, ofiary temu bóstwu (Księga Rodzaju 14: 18–20).

<sup>7</sup> Hipoteza ta wydaje się dość prawdopodobna. Pomna jednak tego, że bynajmniej nie jestem historykiem religii, a w szczególności znawcą problemów prehistorii judaizmu, spieszę dodać: *quod autem posset esse totaliter aliter*: co jednak może być (mogło się odbyć) zupełnie inaczej.

<sup>8</sup> Jest ona *explicite* potwierdzona w wielu ustępach Pięcioksięgu, w szczególności w Księdze Wyjścia i w Księdze Powtórzonego Prawa. Por. np. Księga Wyjścia 15: 11: „Któż jest wśród bogów równy Tobie, Panie, w blasku świętości, któż Ci jest podobny, straszliwy [! – H. E.] w czynach, cuda działający!”. Na stanowisku tzw. henoteizmu, tzn. religii, w której uznawanie realnego istnienia wielu bogów łączy się z surowym nakazem oddawania czci wyłącznie jednemu – przy tym nakazem obowiązującym jedynie naród, którego odnośne bóstwo jest protektorem – stoi m.in. Dekalog.

zowany jako jeden z pocztu sług bożych (por. prolog do Księgi Hioba) potem zaś jednak – co właśnie czyni go enigmatycznym – uznany za niewiadomej proveniencji odwiecznego nieprzyjaciela Boga, któremu Stwórca, mimo że nieskończenie od niego potężniejszy, aż do czasów eschatologicznych pozwala (czy *musi* pozwolić?) wpływać destrukcyjnie na dzieje świata, ludzkości, jednostek, w szczególności z jednej strony demoralizując ludzi i przywodząc ich do bezbożnictwa, z drugiej zaś unieszczęśliwiając niewinnych.

Fundamentalną rolę w tradycji religijnej judeochrześcijańskiej poczynają odgrywać pojęcia „narodu wybranego”, „Przymierza [Abrahamowego i w swym rozwinięciu Mojżeszowego, odtąd zwanego w tym szkicu Przymierzem]” i „Ziemi Obiecanej”. Skupię się obecnie na tych pojęciach.

(a) Czytelnikowi współczesnemu narzuca się pytanie, *dla czego i w jakim celu* jakiś poszczególny naród został według koncepcji twórców Biblii „wybrany” przez jedynego Boga, po którym oczekiwać by można było jednakowego stosunku do wszystkich odłamów ludzkości. Drugie z tych pytań sformułować można w postaci pytania, *na czym, mianowicie, polega wybraństwo*.

Według Biblii i w szczególności tej jej części, która stanowi przedmiot niniejszego szkicu, wybraństwo swe naród Izraela zawdzięcza szczególnej pobożności jego protoplasty Abrahama: szczególnej zdatności tej właśnie jednostki do zawarcia przymierza, które zwiąże ją z Bogiem silniej niż uniwersalistyczne Przymierze Noachiczne (Rdz 9: 1–17). Nowe to przymierze, zawarte z odległym przodkiem, dziedzicznie, nieodwołalnie, po wiek wieków obowiązuje jego potomków (o ile go nie przestrzegają, są wiarołomcami), ale też po wiek wieków, nieodwołalnie, obowiązuje Boga w stosunku do nich.

Rzecz osobliwa, Jan Paweł II oraz inni myśliciele katolicycy sprzeciwiający się antyjudajzmowi i antysemityzmowi wbrew tradycyjnej doktrynie chrześcijańskiej głoszącej, że wobec odrzucenia Jezusa naród dawniej „wybrany” został odrzucony, jak również wbrew historycznemu doświadczeniu męczeńskich losów żydów w diasporze, wbrew potworności Zagłady, podtrzymują tezę o nieodwołalności bożej decyzji przyznania wyznawcom judaizmu statusu „narodu wybranego”, tym samym aprobując koncepcję nieliczącą z uniwersalizmem chrześcijańskim. (Zaiste nie jest to potrzebne do zwalczania antyjudajzmu lub jakkolwiek inaczej motywowanego antysemityzmu.) W ST podkreśla się przy tym wielokrotnie, że motywem, jakim kierował się Bóg, czyniąc ten właśnie, a nie inny, lud „wybranym”, nie były jakieś jego szczególne zalety czy zasługi<sup>9</sup>.

Wizerunkiem moralnym Abrahama mającym wytłumaczyć powyższe wyróżnienie całego narodu, zarówno w aspekcie jego stosunku do czczonego przez sie-

---

<sup>9</sup> Por. np. Pwt 9: 6.

bie bóstwa, jak w aspekcie jego stosunku do ludzi, zajmę się w dalszym ciągu niniejszego szkicu<sup>10</sup>. Istotniejsze jednak jest drugie z wymienionych powyżej pytań dotyczących „wybraństwa”.

Odpowiedź na nie kształtuje się rozmaicie na różnych etapach ewolucji tradycji judeochrześcijańskiej. Z punktu widzenia chrześcijaństwa odpowiedź ta, o ile rozumiem, głosi, że szczególna edukacja teologiczna i moralna narodu wybranego, uzyskana na podłożu jego doświadczeń dziejowych, przygotować miała ludzkość do narodzin w jego właśnie łonie Jezusa, w tak znacznej wszak mierze nawiązującego w swych naukach do tego, co naród ten osiągnął w ciągu wieków owej edukacji; stanowiący zaś dziedzictwo tego narodu Stary Testament przygotować miał ludzkość do uwierzenia w Jezusową misję odkupicielską, jako że jej zapowiedzi doszukują się chrześcijanie właśnie w ST. Dla kogoś niezwiązanego tą tradycją nie jest jednak rzeczą zrozumiałą, dlaczego do przygotowania całej ludzkości do wejścia w tę nową epokę służyć miała edukacja jednego poszczególnego narodu, wychowywanego przy tym przez wieki w duchu wyższości, izolacjonizmu i w znacznej mierze wręcz ksenofobii. Nadto, jeśli taki był zamysł Boży, to okazał się on z wielu względów chybiony.

Po pierwsze bowiem naród, do którego tradycji religijno-moralnej odwoływał się nowotestamentowy Jezus, okazał się właśnie (poza pewnymi jednostkami) w obrębie obejmującego go kręgu kulturowego tym jedynym nieprzysposobionym do przyjęcia chrześcijaństwa – i z ogromną stanowczością, a jakże często z ogromnym heroizmem, bronił i po dziś dzień broni (jeśli idzie o jego część wyznającą światopogląd religijny, a nie o należących do niego agnostyków i ateistów) swej odrębności religijnej mimo nieomal dwu tysiącleci okrutnych prześladowań, zachęt do przelamania jego dyskryminującej izolacji kastowej za cenę „nawrócenia” oraz mimo perswazji teologiczno-moralnych. „Lepiej przygotowane” do przyjęcia Wielkiej Nowiny okazały się w naszym kręgu kulturowym inne narody, zgodnie z sentencją Jezusa, że Bóg może zamiast potomków niegodnych wzbudzić „potomstwo Abrahamowi” nawet z kamieni<sup>11</sup>.

Po drugie, triumf chrześcijaństwa wymagał przewyciężenia wielu elementów owej edukacji teologiczno-moralnej „narodu wybranego” (która wobec tego okazywała się pod wieloma względami zwodzeniem go na manowce). Niezbędne się okazało odrzucenie szeregu fundamentalnych składników judaistycznej teologii nie dających się pogodzić z boskością Jezusa; szeregu przepisów prawnych niedających się pogodzić z etosem ewangelicznym jak również szeregu wywołujących wśród innych narodów szyderstwo, odrazę lub pogardę elementów judejskiego ry-

---

<sup>10</sup> Moje uwagi na ten temat są też zawarte w szkicu „Ofiarowanie Izaaka. Abraham a Hiob”.

<sup>11</sup> Por. Ewangelia „wg” Łukasza 3: 8.

tuału, takich jak obrzezanie oraz rozbudowany system tabu dotyczących np. pokarmów albo niezmiernie uciążliwej bezczynności sobotniej.

Po trzecie, do autentycznego przyswojenia sobie etosu ewangelicznego, nawet z pominięciem zawartych w ewangeliach postulatów utopijnych, których próba wcielania w życie okazałyby się destrukcyjna dla życia społecznego, nie okazał się w pełni przygotowany *żaden* naród w ciągu bez mała ostatnich 2000 lat. W literaturze kościelnej używa się zamiennie terminów „chrystianizacja” oraz „ewangelizacja”. Jest to jednak wysoce mylące. Rozróżniając te pojęcia, przez *chrystianizację* rozumiem przyjęcie chrześcijaństwa w sensie ustanowienia w społeczeństwie władzy i autorytetu odpowiednich instytucji kościelnych oraz poddania się narzucanym przez nie rygorom w życiu społeczeństw i jednostek; w sensie przyjęcia, i to na zasadzie narzucanego przez Kościół ekskluzywizmu, rytuału, który m.in. zastąpić miał, jako bardziej skuteczny, dawne praktyki magiczne służące do zapewnienia ochrony przed klęskami, udzielanej ludom i jednostkom przez rodzime bóstwa; w sensie przyswojenia, na jakimś poziomie intelektualnym, podstawowych elementów doktryny o „odkupicielskiej męce Chrystusa” i w związku z tym w sensie przyjęcia kościelnej doktryny o życiu pośmiertnym, o niebie i piekle, a przeto i o niezbędności, w celu uniknięcia mąk piekielnych po śmierci, uprawiania określonych praktyk kultowych, poddawania się określonym tabu (takim jak posty), jak również, oczywiście, świadczenia dóbr na rzecz instytucji kościelnych i kultu. Pojęcia *ewangelizacji* natomiast nie da się jednoznacznie zinterpretować. Powinno ono odpowiadać przyswojeniu ewangelicznego stosunku do Boga jako miłosiernego „ojca”, do którego z ufnością mogą się zwracać nieszczęśnicy i skruszeni grzesznicy, oraz przyswojeniu ewangelicznego etosu jako wyznacznika właściwego stosunku jednostki do innych ludzi. Trudność jednak polega na tym, że wbrew rozpowszechnionym mniemaniom ewangelie nie są wyrazem jednego spójnego etosu. Świadczą one, że w środowiskach, w których powstały, przejawiały się rozbieżności w odniesieniu do pewnych ważnych problemów moralnych<sup>12</sup>. Mimo to wskazać można pewne podstawowe tendencje ewangelicznego etosu. Idzie więc o postulat pomocy ubogim, cierpiącym, skrzywdzonym; postulat humanitarnego stosunku do „grzeszników”, naruszcycieli prawa oraz do ludzi, z których ręki dana jednostka poniosła krzywdę; postulat poszukiwania innych dróg zwalczania zła niż przemoc; o tendencję do egalitaryzmu, a przynajmniej do nieponiżania ludzi nisko stojących w hierarchii społecznej; o postulat nieograniczania pojęcia „bliźniego” do członków własnej etnicznej wspólnoty. W obliczu powyższego jest rzeczą jasną, że chrystianizacja danego narodu lub organizmu państwowego sama przez się nie mogła oznaczać ich „ewangelizacji”. Znajduje to wyraz w tym, że chrystianizację

---

<sup>12</sup> Należy to do tematu szkicu „Jezus ewangelistów”.

jakiegoś narodu lub organizmu państwowego częstokroć inicjowało postanowienie władcy kierującego się z reguły określonymi motywami politycznymi, np. presją potęg ościennych, i nadto, być może, potrzebami wdrożenia sprawnej administracji przy pomocy odpowiednio wykształconego kleru; oraz w tym, że zanim chrystianizacja została przez odnośne społeczeństwo zinternalizowana, była z reguły wdrażana siłą, bynajmniej niewzdragająca się przed okrucieństwem<sup>13</sup>. Ewangelizacja zaś musi być wewnętrzną przemianą, nieraz głębokim przełomem w życiu duchowym jednostek, i dlatego chrystianizacja jakiegoś kraju z natury rzeczy nie może natychmiast – a właściwie sama przez się po prostu nie może – mieć za swój skutek autentycznego jej upowszechnienia. Nie negując rozmaitych istotnych pożytków, m.in. cywilizacyjnych, jakie chrystianizacja częstokroć przynosiła poddawanym jej narodom; nie negując tego, że w odpowiednich okolicznościach, pod pewnymi względami chrystianizacja przyczyniała się do upowszechnienia wśród ludzi w danym społeczeństwie jakichś elementów etosu ewangelicznego, stwierdzić się musi, bez rozwodzenia się nad tym dobrze znanym tematem, że etos autentycznie przeważający w chrześcijańskiej Europie był przez wieki nacechowany wielorako przejawiającym się okrucieństwem, nietolerancją, pychą i nienawiścią w stosunku do innych narodów oraz innowierców. „Naród [według ST] wybrany” z pewnością więc nie spełnił rzekomego swojego przeznaczenia, polegającego na przygotowaniu zrazu samego siebie do przyjęcia etosu ewangelicznego, a z kolei do skutecznego rozpowszechniania go pośród innych narodów.

Odpowiedź współczesnego judaizmu, przynajmniej w jego humanistycznej, nieksenofobicznej wersji, na pytanie o istotę „wybraństwa” analogiczna jest do chrześcijańskiej, jako że również jest odpowiedzią, w której usiłuje się połączyć ideę wybraństwa z uniwersalizmem religijnym. Wyróżniony status „synów Izraela” znów polegać by miał na niesieniu pośród ludów kagańca religijno-moralnej oświaty: na szerzeniu monoteizmu, na zapoznawaniu ludów ze wzniosłym starotestamentowym etosem. Doktryna ta znajduje wyraz np. w dumie ze sprezentowania ludzkości Dekalogu, niezmiernie gloryfikowanego przez żydów i chrześcijan, mimo że w swej autentycznej postaci jest to tekst etnocentryczny i pod wieloma względami zbyt archaiczny po temu, aby mógł być podstawą współczesnego humanistycznego etosu, a nadto jest to tekst wtórny wobec innych analogicznych dokumentów bliskowschodnich<sup>14</sup>.

Znów, oczywiście, nasuwa się pytanie, dlaczego, jeśli rzeczywistym (po dziś dzień zresztą w przekonaniu ludzi wierzących nie spełnionym) celem Boga miało

---

<sup>13</sup> Por. hasło „Chrzest Polski”, w: *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt.

<sup>14</sup> Wypowiedziałam się na ten temat pokrótce w swym głosie w dyskusji na temat „Kościoł i niewierzący”, opublikowanej w „Znaku” (grudzień 2001). Obszerniejszą analizą Dekalogu zajmuję się w aneksie „Korpus prawny Czteroksięgu” do szkicu „Księga okrutników”.



być wpojenie *w ludzkość całą* należytych pojęć o Bogu i o dobru moralnym, to środkiem do tego miało być uczynienie zrazu obiektem teologiczno-moralnej edukacji jednego poszczególnego narodu, wychowywanego nadto przez wieki, z dopustu bożego, przez swych teologiczno-moralnych pedagogów w duchu izolacjonizmu i ksenofobii.

W judaizmie współczesnym istnieje jeszcze inne, niesprzeczne zresztą ze wskazanym powyżej, pojęcie wybraństwa. Nawiązuje ono, z jednej strony, do wierzenia współczesnego zhumanizowanego judaizmu, że osoba zrodzona nie z matki Żydówki nie musi po to, aby po śmierci otrzymać nagrodę sprawiedliwych, przejść na judaizm i stosować się do jego rytualnych nakazów i zakazów, lecz winna jedynie być monoteistą, a nadto w swej relacji do innych ludzi stosować się do zgodnych z judaizmem (choć przez tę osobę niekoniecznie z niego zaczerpniętych) norm moralnych<sup>15</sup>. Z drugiej zaś strony nawiązuje do wersetu z Wj: „Jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do Mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (19: 5,6). W świetle tego, co głosi ten werset, Żydzi stanowią coś w rodzaju dziedzicznej kasty quasi-kapłańskiej (mając wśród siebie węższą, ukonstytuowaną przez dziedziczenie statusu, quasi-kapłańską w ściślejszym sensie tego słowa kastę lewitów, a w jej obrębie jeszcze węższy, ukonstytuowany przez dziedziczenie statusu, kapłański krąg potomków Aarona). Zaszczyca ich to w ich oczach i częstokroć skłania do poczucia wyższości względem innych narodów. Poczucia, które, rzecz naturalna, bardzo ich krzepiło w epokach prześladowań i przyczyniało się do ich heroicznego trwania przy swej religii. Zarazem na podłożu myślenia religijnego tłumaczy to też, dlaczego są oni – analogicznie do kapłanów rozmaitych innych religii – zobowiązani do przestrzegania rozlicznych rytualnych nakazów i zakazów, które ich własnym zdaniem nieżydów nie obowiązują.

Zachodzi z kolei pytanie, jak się mają powyższe współczesne, uniwersalistyczne, interpretacje koncepcji „narodu wybranego” do tego, co na ten temat znajdujemy w Biblii.

Jak już niejednokrotnie wspomniałam, w ST nietrudno znaleźć podłoże dla uniwersalistycznych interpretacji pojęcia narodu wybranego. Sformułowania sta-

<sup>15</sup> Żywiący to przekonanie żydzi nie uprawiają prozelityzmu, nawet jeśli nie grozi im za to prześladowanie. Nie wzbraniając nikomu przejścia na judaizm, rabini częstokroć uważają za swój obowiązek wyjaśniać osobom pragnącym to uczynić, że nie jest to komuś zrodzonemu poza żydowską narodową wspólnotą niezbędne po to, aby być człowiekiem „bogobojnym”, wiąże się natomiast ze znacznymi utrudnieniami w życiu codziennym. Tego rodzaju wielkoduszność nie rozciąga się na uchylające się od udziału w judaistycznym życiu religijnym osoby zrodzone w obrębie żydowskiej etnicznej wspólnoty.

nowiące dobitny wyraz postawy uniwersalistycznej znajdujemy wśród ksiąg Izajaszowych<sup>16</sup>. Z Proto-Izajasza pochodzą znane piękne wersety eschatologicznego proroctwa: „Stanie się na końcu czasów, /że góra świątyni Pańskiej /stanie mocno na szczycie gór /i wystrzeli ponad pagórki. /Wszystkie narody do niej popłyną /i mnogie ludy pójdą i rzekną: /«Chodźcie, wstąpmy na Górę Pańską, /do świątyni Boga Jakubowego! /Niech nas nauczy dróg swoich, /byśmy kroczyli Jego ścieżkami», bo prawo pochodzi z Syjonu /i słowo Pańskie z Jeruzalem. /On będzie rozjemcą pomiędzy ludami /i sędzią dla licznych narodów. /Wtedy swe miecze przekują na lemiesz, /a swoje włócznie na sierpy. /Naród przeciw narodowi nie podniesie miecza, /nie będą się więcej zaprawiać do wojny. /Chodźcie, domu Jakuba, /postępujmy w światłości Pańskiej!” (Iz 2: 1–5).

Wątek uniwersalistyczny wydaje się w istocie charakterystyczny dla jednego z nurtów związanych z imieniem Izajasza. Odnajduje się go w pewnych innych eschatologicznych ustępach w Proto-Izajaszu. W Trito-Izajaszu zaś czytamy w odniesieniu do czasów autorowi współczesnych: „Niechże cudzoziemiec, który się przyłączył do Pana, nie mówi: „Z pewnością Pan wyłączy mnie ze swego ludu”. Rzeźnicę także niechaj nie mówi: „Oto ja jestem uschłym drzewem”. Tak bowiem mówi Pan: „Rzeźnikom, którzy przestrzegają Moich szabatów i... trzymają się mocno Mojego przymierza, dam... [miejsce]... w Moim domu i w Moich murach... oraz imię lepsze od [imienia] synów i córek, dam im imię wiekuiste i niezniszczalne. Cudzoziemców zaś, którzy się przyłączyli do Pana, aby Mu służyli i ażeby miłować imię Pana i zostać Jego sługami – wszystkich zachowujących szabaty... i trzymających się mocno Mojego przymierza przyprowadzę na Moją Świętą Górę i rozweselę w Moim domu Modlitwy. Całopalenia ich oraz ich ofiary będą przyjęte na Moim ołtarzu, bo dom Mój będzie nazwany domem modlitwy dla wszystkich narodów” (Iz 56: 1–7).

Wersety te robią wrażenie świadomej polemiki z ekskluzywistyczną polityką religijną Ezry i Nehemiasza.

Do nurtu uniwersalistycznego w Starym Testamencie (poza rozdziałami początkowymi Rdz) zaliczyć wypada szereg utworów. Oczywiście należy do niego nawianna, ale uroczą baśń o Jonaszu, gdzie Bóg trapi się grzechami mieszkańców od-

<sup>16</sup> W tradycyjnie tak zwanej Księdze Izajasza bibliści współcześni rozróżniają (nie bez trudności dotyczących rozgraniczenia) trzy zbiory tekstów pisanych i skompilowanych w odległych od siebie epokach. Najprawdopodobniej żaden z tych zbiorów nie wyszedł spod pióra jednego proroka i nie reprezentuje jednolitego nastawienia ideowego. Według wstępu do Księgi Izajasza w BT (s. 859–860) Proto-Izajasz zawiera m.in. teksty pisane za czasów istnienia królestwa judzkiego w VIII w. p.n.e., Deutero-Izajasz przedstawia bliski już powrót Izraela za sprawą Cyrysa z babilońskiego wygnania, a Trito-Izajasz jest dziełem autora, który pisał po powrocie z tego wygnania, pod koniec VI wieku.

realnionej „Niniwy”, jak gdyby był to jego „własny” naród, i dla ich zbawienia posyła do nich izraelskiego proroka<sup>17</sup>. Należy do tego nurtu piękna Księga Rut – opowieść o szlachetnej Moabitce, która z miłości do swej teściowej przyłącza się do ludu Jahwe (i wedle autora tej Księgi zostaje pramatką gloryfikowanego w tradycji judeochrześcijańskiej Dawida). Utwór ten uważany jest przez pewnych badaczy za polemikę z okrutnymi ksenofobicznymi zarządzeniami Ezry i Nehemiasza nakazującymi (w oparciu o powtarzane w Pięcioksięgu zakazy małżeństw z osobami spoza „narodu wybranego”) wyrzeczenie się przez judejskich mężów i ojców swych „cudzoziemskich” żon oraz zrodzonego z nich potomstwa. Polemikę *implicit*e z ksenofobicznym nurtem religijnym zawiera (niewłączona do żydowskiego kanonu ST) Księga Judyty, gdzie jednym z bohaterów pozytywnych jest Ammonita Achior przyczyniający się do skutecznej obrony izraelskiego (fikcyjnego) miasta Betulii przed pretendującym do boskości pogańskim władcą, a w końcowej części opowieści poddający się obrzezaniu i zostający czcicielem Jahwe. W Pwt 23: 4 zakazuje się „na wieki” przyłączania do wspólnoty czcicieli Jahwe Moabitów oraz Ammonitów!

Za przejaw postawy uniwersalistycznej uznać należy włączenie do biblijnego kanonu częściowo przełożonej, częściowo dostosowawczo do potrzeb tego kanonu uzupełnionej przejmującej Księgi Hioba<sup>18</sup>, której bohater, umiejscowiony gdzieś poza ziemią Izraela, zupełnie obcy pojęciom Abrahamowego Przymierza i „narodu wybranego”, jest „Jedermannem”, „Kimkolwiek” wadzącym się z władcą świata o sprawiedliwość względem każdej jednostki ludzkiej<sup>19</sup>. Innym *Jedermannem*, mimo iż autor każe mu się mienić „synem Dawida, królem w Jeruzalem” jest rozważający sens żywota człowieka jako takiego „Kohelet (Eklezjasta)”. I w tej księdze nie ma żadnego odniesienia do pojęcia „narodu wybranego”. W pewnym sensie do nurtu uniwersalistycznego (ale wypreparowanego z jego humanizmu) zaliczyć można opowieść o zagładzie Sodomy i Gomory, których mieszkańcy giną za obrażające Boga grzechy, a nie dlatego, że stoją na drodze do opanowania Kanaanu przez „naród wybrany”. (Są oni więc sami przez się przedmiotem zainteresowania Boga). To samo odnieść można do stwierdzenia w Pwt 9: 5, że pierwotnych mieszkańców Kanaanu „Pan, Bóg twój wypędził przed tobą z powodu niegodziwości tych ludów” (a więc przejawiał zainteresowanie stanem moralnym wszelkich ludów, a nie tylko „narodu wybranego”) – do czego się jednak w tym samym

<sup>17</sup> Jakże więc, zauważmy przy okazji, inaczej z nimi postępuje niż Bóg zsyłający zagładę na Sodomę i Gomorę, a z czasem, w trakcie podboju „Ziemi Obiecanej” przez Jozuego, patrolujący ludobójstwu „oczyszczającym” Kanaan z grzesznych narodów.

<sup>18</sup> Jest to, o ile wiem, w głównej swojej części dzieło o niejudejskiej proveniencji, przy czym jednak pochodzenie oryginału nie zostało ustalone.

<sup>19</sup> Por. mój szkic „Ofiarowanie Izaaka. Abraham a Hiob” w niniejszym zbiorze.

wersecie dodaje, że uczynił to również, „aby dopełnić słowa przysięgi danej twoim przodkom, Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi”. W istocie, ten ostatni взгляд musiał przeważać, jako że owe „niegodziwe” zgłodzone (przynajmniej według przekazu biblijnego) ludy nie były chyba bardziej niegodziwe niż wszystkie inne, które Jahwe oszczędził, gdyż nie kolidowało to z daną przodkom Izraela przysięgą podarowania ich potomkom „Ziemi Obiecanej”.

W tej części Rdz, która stanowi główny przedmiot analizy w szkicu niniejszym, do nurtu uniwersalistycznego zaliczyć można opowieść o opiece, jaką Bóg otoczył wygnaną na pustynię Hagar i jej dziecię. Przede wszystkim jednak zaliczyć do niego trzeba opowieść o Józefie, gdzie Bóg okazuje troskę o Egipt (i kraje ościenne), ostrzegając faraona za pomocą snów wieszczych o mających nadejść latach nieurodzaju i pozwalając przez to – jak również przez przeniesienie do Egiptu mądrego Józefa – skutecznie zwalczyć klęskę; gdzie syn Jakuba zostaje dostojnikiem i dobroczyńcą kraju, do którego został przemocą zawleczony, i gdzie wierności Józefa dla kultu, w którym został wychowany, nie przeszkadza jego małżeństwo z córką egipskiego kapłana.

W głównym wszakże ciągu ST idea narodu wybranego bynajmniej nie ma związku z uniwersalizmem. Stwórca świata przybiera tam, jak wspominałam powyżej, rolę bóstwa zrazu klanowego, później etnicznego, pozostającego do potomków Abrahama w takim stosunku, w jakim w stosunku do Ammonitów był ich bóg Kemosz<sup>20</sup>. Obiera sobie jeden poszczególny naród, od którego domaga się monolatrii, nie dbając o uprawianie jego kultu przez jakieś inne narody, i w zamian za dotrzymanie warunku monolatrii obiecuje, że otoczy ten naród szczególną opieką, zwłaszcza w jego starciach z innymi ludami i w podboju obiecane go terytorium. Do innych narodów odnosi się na ogół obojętnie; wtedy jednak, gdy zagrożona jest (przez kontakt z nimi) monolatria ze strony narodu protegowanego albo gdy zagrożone są tego narodu interesy – przejawia uderzającą bezwzględność i okrucieństwo.

Tak więc w głównym ciągu ST idea narodu wybranego przepojona jest, ksenofobią i okrucieństwem. Twórcy tego kanonu mają obsesyjną świadomość *recesywnego charakteru religii jahwistycznej*, tzn. świadomość tego, że religię tę cechuje mała zdolność do utrzymywania się w konfrontacji z innymi kultami i obyczajami. W warunkach takiej konfrontacji łatwo ustępuje ona jakimś wersjom religijnego synkretyzmu, a niekiedy nawet dominacji kultów „obcych bogów”<sup>21</sup>. Zagroże-

<sup>20</sup> Por. np. z przesłania Jeftego do króla Ammonitów: „Czyż nie posiadasz tego wszystkiego, co Kemosz, bóg twój, pozwolił ci posiadać? Tak samo i my posiadamy wszystko, co Pan, bóg nasz pozwolił nam posiadać”! (Księga Sędziów 11: 24). Stosując się do paralelizmu w tekście, piszę tu oba razy „bóg” małą literą, choć BT, oczywiście, używa za pierwszym razem małej, za drugim dużej litery.

<sup>21</sup> Świadomość ta ma podłoże w faktach historycznych, czym się zajmę poniżej.

niem dla tej religii, źródłem pokusy do jej porzucenia, jest przeto w ich pojęciu kontakt kulturowy „dzieci Izraela” z innymi ludami, jak również bliskie związki pomiędzy jednostkami, np. w postaci małżeństw mieszanych. Obca im jest uniwersalistyczna nadzieja na promieniowanie religii Jahwe, wyrażona w zacytowanym tu powyżej proroctwie Proto-Izajasza, oraz obcy jest im stosunek do obcoplemieńców znajdujący wyraz w zacytowanym tekście z Trito-Izajasza. Obcy jest im pogląd autora Księgi Rut, że włączając się zrazu choćby z motywów osobistych do ludu Izraela cudzoziemka, ostatecznie przyswoić też sobie może jego religię. Przecież nawet mędrca Salomona – wskazuje autor należący do tego nurtu – „skusiły do grzechu cudzoziemskie kobiety”! (Księga Nehemiasza 13: 26). Remedium przeciwko temu zagrożeniu twórcy głównego ciągu ST upatrują więc w izolacji religijnej i kulturowej „narodu wybranego”, osiąganey w razie potrzeby najdrastyczniejszymi metodami. Według Księgi Jozuego zawłaszczenie przez Izrael „Ziemi Obiecanej” odbywa się w drodze nakazanego przez Jahwe totalnego ludobójstwa, w którym sam Bóg bierze czynny udział, interweniując w oblężeniach i bitwach<sup>22</sup>. Powroto- wi czę ści wygnańców z niewoli babilońskiej do kraju i początkowi tzw. ery judaizmu w historii Boga Biblii towarzyszy wspomniana powyżej bulwersująca akcja Ezry i Nehemiasza, którzy za pomocą brutalnych nacisków zmuszają współplemieńców spośród tych, co przybyli przed nimi i zawarli mieszane małżeństwa, aby porzucili swe żony i zrodzone w tych związkach dzieci (por. Ne 13: 23–30).

Izolacjonizmowi towarzyszy tendencja do *monopolizacji narodowego bóstwa – niedopuszczenia innych do „Przymierza”*. Odrzucona zostaje przez Ezrę propozycja Samarytan<sup>23</sup> pragnących przyłączyć się do odbudowy świątyni i do kultu (Ezd 4: 1–3).

---

<sup>22</sup> W kontekście niniejszym nie jest istotne zagadnienie stosunku Księgi Jozuego do prawdy historycznej. Nie jest w nim w szczególności istotne to, że w rzeczywistości podbój kraju nie dokonał się w jednej wojnie: autochtoni niehebrajscy wypierani byli stopniowo (jak to zresztą stwierdza szereg miejsc w Pięcioksięgu, w Księdze Jozuego i w Księdze Sędziów), a częściowo (jak to również stwierdzają odpowiednie ustępy w Księdze Jozuego i Księdze Sędziów) pozostawiani na swoich włościach jako ludność zobowiązana do pewnych prac szarwarkowych albo nawet wchłaniani. To, iż badacze współcześni podważają historyczną adekwatność Księgi Jozuego, uwzględnia wstęp do niej w BT. W kontekście niniejszym ważna jest jednak wyłącznie wymowa ideowa tej Księgi. Niezależnie od tego, jak dalece odbiega od prawdy historycznej zawarty tam opis totalnego ludobójstwa, faktem jest, że tekst uważany w tradycji judeochrześcijańskiej za Pismo Święte opisuje to ludobójstwo oraz pewne inne ludobójstwa jako dokonane na rozkaz Boga, dostarczając w ten sposób wzorca i usprawiedliwienia dla ludobójstw rzeczywiście dokonanych w ciągu dziejów przez wyznawców Boga Biblii. (Por. omówienie tematu „świętego ludobójstwa” – *cheremu* – w aneksie do mojego szkicu „Ofiarowanie Izaaka” w niniejszym zbiorze.)

<sup>23</sup> *Nb.* ludności wywodzącej się po części z osiedleńców sprowadzonych przez Babilończyków, po części zaś z Hebrajczyków, którym udało się uniknąć wygnania.

Dla pełni wywodu wspomnę, że ewangelie, pisane wszak nieco później niż listy Pawłowe, dają wgląd w to, że wśród sporów ideowych w łonie rodzącego się chrześcijaństwa istotną rolę odgrywała kontrowersja pomiędzy judejskim ekskluzywizmem a uniwersalizmem. Znajduje to wyraz w przypisywaniu Jezusowi rozbieżnych wypowiedzi na ten temat jak również w traktowaniu postaci niehebrajczyków w ewangeliach. Zajmuję się tą sprawą w szkicu „Jezus ewangelistów”.

Ksenofobii charakterystycznej dla głównego ciągu Starego Testamentu towarzyszy to, co kulturze polskiej za sprawą Sienkiewicza nazywa się „moralnością Kalego”. Postępki jednostek są oceniane nie w świetle ogólnie obowiązujących norm moralnych, ale w świetle ich korzystności lub niekorzystności dla „narodu wybranego”. Przykładem jest aprobata dla zdrady, jakiej w stosunku do rodzinnego miasta dopuszcza się dla prywaty jerychońska nierządnicza Rachab (Joz 2) albo dla podstępного zabicia przez Jael bezbronno zbiega, który pomny swojej dawnej przyjaźni z jej małżonkiem oddał się jej w opiekę (Sdz 4: 17–23 i 5: 24–27). O immoralizmie, z jakim twórcy Biblii odnoszą się do pewnych opisywanych przez siebie niechlubnych postępów mitycznych patriarchów narodu Izraela, mowa będzie poniżej.

Na razie, skoro już tu wspomniałam ową mityczną historię „patriarchów Izraela”, stwierdzę, że jest to część Biblii nacechowana mniejszym okrucieństwem niż szereg innych jej składników. Z jednym tylko wyjątkiem narratorzy nie przypisują owym „patriarchom” wrogich akcji względem obcych ich klanowi ludzi i ludów. Bohaterowie tych historii są zresztą na to za słabi (raz tylko Abraham bierze udział w koalicji wojennej) i odpowiednio do tego dbają o pokojowe względem siebie nastawienie ludności, wśród której koczują. Wyjątkiem jest wymordowanie mężczyzn i totalne splądrowanie przez synów Jakuba, pod przewodnictwem Symeona i Lewiego, miasta Sychem, rzekomo w zemście za pohańbienie ich siostry Diny, które Sychemici zobowiązali się w pełni (według ówczesnych pojęć) zrekompensować przez małżeństwo dziewczyny z królewiczem, proponując przy tym połączenie się z klanem Jakuba w jeden lud. Po pozornym przyjęciu propozycji mściciele działają podstępnie, a nawet perfidnie: „[Symeon i Lewi] wymordowali [po wtargnięciu do miasta] wszystkich mężczyzn [cierpiących i bezsilnych po obrzezaniu nakazanym przez synów Jakuba, co miało być warunkiem przyjęcia ich ludu do wspólnoty]... Wtedy [pozostali] synowie Jakuba przyszli do pomordowanych i obrabowali miasto... Zabrali trzody, bydło i osły i wszystko, co było w mieście i na polu... wszystkie dzieci i kobiety uprowadzili w niewolę” (Rdz 34: 25–29).

W tym wypadku zbrodnia zostaje napiętnowana przez ojca złoczyńców (Rdz 34: 30), a w dalszym ciągu karą staje się przekleństwo rzucone w przedśmiertnej mowie Jakuba (Rdz 49) na dwu synów będących w niej prowodyrami (o udziale innych nie ma już tam mowy). Przekleństwo to pociąga za sobą pozbawienie od-

nośnych pokoleń nadziei ziemi w mającym być w przyszłości podbitym kraju<sup>24</sup>. Jest jednak rzeczą charakterystyczną, że według opowieści o tym epizodzie gniew Jakuba wynika z motywów nie moralnych, lecz pragmatycznych: „Sprowadziliście na mnie nieszczęście, bo przez was będą mnie mieć w nienawiści mieszkańcy tego kraju... Jestem przecież małym liczebnie plemieniem i jeżeli oni wystąpią razem przeciwko mnie... zginę ja i cała moja rodzina”<sup>25</sup>. Co prawda, w tzw. Testamencie Jakuba patriarcha potępia zbrodnię Lewiego i Symeona ze względów moralnych (Rdz 49: 5–7). Jeśli w historii „patriarchów Izraela” mało jest epizodów krwawych (choć dana przez Boga „Obietnica” dotyczy podboju przez ich potomków zamieszkiwanego przez nich samych pokojowo kraju), to mocno natomiast zaznacza się w tej części Rdz tendencja do monopolizacji, początkowo w obrębie klanu, relacji do potężnego protegującego bóstwa<sup>26</sup>. Do „Przymierza” nie zostaje przypuszczony Lot, mimo opiekuńczego doń stosunku Abrahama. Mimo obrzezania wyłączony zostaje w skandaliczny sposób Izmael, a w mniej skandaliczny sposób reszta, oprócz Izaaka, potomków Abrahama. Perfidnym podstępem wyłączony zostaje Ezaw i dopiero w generacji Jakuba wszyscy jego synowie zostają protoplastami pokoleń „narodu wybranego”. Podłożem historycznym tych opowieści jest oczywiście to, że ludy rzekomo mające za swych przodków owych wyłączonych krewniaków głównej (z perspektywy autorów biblijnych) linii klanu istotnie nie przyłączyły się do czcicieli Boga Biblii, mając innych opiekuńczych bogów.

(b) Z kolei zajmę się pokrótce pojęciem Przymierza. Wiąże ono bezwarunkowo i na wieki, obustronnie, „naród wybrany” z Bogiem Biblii. Koncepcja Przymierza stanowi organizacyjny kościec głównego ciągu ST. Wywarła ona niekorzystny wpływ na losy „narodu wybranego”, kształtując jego percepcję w chrześcijańskiej Europie. W jej bowiem świetle dziejami tego ludu są dzieje stosunku pomiędzy Bogiem niezłomnie wiernym swojemu obiorowi a wiarołomnym narodem. Raz po raz powtarza się w historycznej części ST schemat odstępstw „narodu wybranego” od Przymierza (tzn. jego „sprzeniewierzenia się” obowiązkowi monolatrii), kar, jakie w konsekwencji tego Bóg na ten naród zsyła, publicznej skruchy oraz okazanego w odpowiedzi na nią przez Boga miłosierdzia.

---

<sup>24</sup> Nie przeszkadza to późniejszej karierze pokolenia lewitów, których „dziedzictwem”, zamiast ziemi, staje się z czasem „Pan”. Preferencja Jahwe dla tego pokolenia nie zostaje nigdzie w Biblii wyjaśniona.

<sup>25</sup> Nb. autor biblijny nie przejawia zainteresowania tym, co się stało z niedoszłą księżniczką miasta Sychem i jej dzieckiem, jeżeli je urodziła.

<sup>26</sup> Pewien midrasz głosi, że praktykując w swych namiotach gościnność, Abraham zarażem przekazywał wiedzę o prawdziwym Bogu mężczyznom, Sara zaś kobietom. Legenda ta nie ma żadnego oparcia w Biblii.

Już podczas mitycznej czy też zmitologizowanej wędrówki przez pustynię, mimo fizycznej obecności Jahwe (w postaci wędrującego słupa ognia) przy swoim ludzie, mimo codziennie doświadczanych cudów, takich jak np. zsyłanie manny, Izrael nie tylko popada w surowo ukaraną „herezję” Złotego Cielca<sup>27</sup>, ale nadto „gdy przebywali w Szittim Izrael [na skutek „uprawiania nierządu z Moabitkami”] przygłął do Baal-Peora i gniew Pana zapłonął przeciw niemu” (Lb 25: 1–3). W Księdze Jozuego, w pożegnalnej przedśmiertnej swej mowie bohater upomina rodaków, aby odrzucili kult „obcych bogów”. Z kolei w Księdze Sędziów opisującej dzieje Izraela w okresie przedkrólewskim czytamy, że po wymarciu pokolenia, które z Jozuem zdobyło Kanaan, „nastąpiło inne pokolenie, które nie znało Pana, ani też tego, co uczynił dla Izraela [! – H. E.]... Wówczas Izraelczycy czynili to, co złe w oczach Pana, i służyli Baalom... Wówczas zapłonął gniew Pana przeciwko Izraelczykom, tak, że... wydał ich na łup nieprzyjaciół... Ręka Pana była przeciwko nim... Wówczas Pan wzbudził sędziów, by wybawili ich z ręki tych, którzy ich uciśkali... Ale i sędziów swoich nie słuchali, gdyż uprawiali nierząd z innymi bogami, oddawali im pokłon... Kiedy zaś Pan wzbudzał sędziów dla nich, Pan był z sędzią i wybawiał ich z ręki nieprzyjaciół, póki żył sędzia... Lecz po śmierci sędziego odwracali się i czynili jeszcze gorzej niż ich przodkowie” (2: 10–19). Księga ta zawiera liczne opowieści ilustrujące ten schemat.

Po dwudziestoletnim przebywaniu zwróconej przez Filistynów Arki Przymierza w miejscowości Kiriath-Jearim „cały dom Izraela zatęsknił za Panem [co jest dziwne, zważywszy, że Arka znajdowała się na terytorium Izraela – ale widocznie nie w pieczy Samuela, „powołanego” według autora tej opowieści do opieki nad nią]. Wtedy Samuel tak powiedział... «Jeśli chcecie się nawrócić do Pana z całego serca, usuńcie spośród siebie wszystkich bogów obcych i Asztarty, a skierujcie swoje serca ku Panu, służcie tylko Jemu, a wybawi was z rąk Filistynów». Synowie Izraela usunęli Baalów i Asztarty i służyli tylko samemu Panu” (1Sm 7: 2–4). Z kolei znów jednakże o nieomal każdym z królów Izraela i Judy, nie wyłączając, jak wiadomo, Salomona, czytamy w 1 i 2Krl, że „czynił, co jest złe w oczach Pana”, czyli oddawał cześć „obcym bogom”<sup>28</sup>. Zaciekłą walkę pomiędzy czcicielami Jahwe a czcicielami Baala opisuje pełna okrucieństwa opowieść (1Krl 17–22) o konflikcie pomiędzy królem Achabem i jego synem oraz inspirującą ich królową Izebel a prorokami Eliaszem i Elizeuszem (IX w. p.n.e.). Podczas jednej z dwu kolej-

<sup>27</sup> Nie było to w istocie odstępstwo od jahwizmu. Sprawę tę omawiam w szkicu „Biblia okrutników”.

<sup>28</sup> Również mężczyźni z rodziny Saula nosili takie imiona jak np. „Iszbaal” (2 Księga Samuela, 3: 7), czyli „Mąż Baala” i „Meribbaal” (2 Księga Samuela, 4: 4), czyli „wojownik Baala” co świadczy o uprawianiu w tej rodzinie niejahwistycznego kultu.



no wprowadzanych w Judzie w ostatnim okresie istnienia tego państwa reform jahwistycznych Ezechiasz (panujący na przełomie VIII i VII w. p.n.e.) niszczył znajdujące się w różnych miejscach kraju sanktuaria „obcych bogów” oraz ich posągi (2Krl 18: 1–4). Nie oszczędził też znajdującego się w salomonowej świątyni miedzianego węża Nechusztana – „nieprawomyślną”, według twórców Biblii, reprezentację Jahwe, któremu „aż do tego czasu Izraelczycy składali ofiary kadzielne” (tamże). Jego zaś prawnuk Jozjasz (panujący w drugiej połowie VII wieku, po swoim dziadzie Manassem i ojcu Amonie, którzy odrestaurowali „pogaństwo” zniesione przez Ezechiasza) nakazać musiał, „aby usunęli ze świątyni Pańskiej wszystkie przedmioty sporządzone dla Baala, Aszery, i całego wojska niebiańskiego. Kazał je spalić... Zniósł kapłanów pogańskich, których ustanowili królowie judzcy i którzy składali ofiary kadzielne na wyżynach [tzn. w sanktuariach] w miastach Judy i w okolicach Jerozolimy oraz tych, którzy składali ofiary kadzielne Baalowi, słońcu, księżycowi i całemu wojsku niebiańskiemu. Usunął Aszerę ze świątyni Pańskiej... i spalił ją w dolinie Cedronu... Zburzył domy osób uprawiających nierząd sakralny w świątyni Pańskiej... Splugawił Palenisko w Dolinie synów Hinнома, aby już nikt odtąd nie przeprowadzał swego syna lub swojej córki przez ogień na cześć Molocha [a więc i to czyniono! – *H. E.*]... Kazał usunąć konie, które królowie judzcy poświęcili słońcu... Splugawił wyżyny... które Salomon, król izraelski, zbudował dla Asztarty – ohydy Sydończyków, dla Kemosza – ohydy Moabitów i dla Milkoma – obrzydliwości Ammonitów. [A więc te miejsca kultu „obcych bogów” przetrwały od czasu Salomona, X w. p.n.e.! – *H. E.*]. Połamał stele, wyciął aszery [rzeźbione słupy stawiane na cześć bogini Aszery], a miejsca ich zarzucił kośćmi ludzkimi. Nawet ołtarz będący w Betel – wyżynę [miejsce kultu] utworzoną przez Jeroboama syna Nebata [założyciela królestwa izraelskiego oddzielonego od królestwa Judy, X w. p.n.e. – *H. E.*], który doprowadził Izraela do grzechu – zburzył również i ten ołtarz i wyżynę, potłukł jej kamienie, startł na proch, spalił też aszerę” (2 Krl 23: 4–15)<sup>29</sup>. Opis ten daje miarę zakorzenienia *w narodzie* kultów „pogańskich” w czasach królewskich w Izraelu i Judzie oraz stwierdza, że reforma jahwistyczna była wprowadzana siłą. „Pogaństwo” wraca za panowania potomków Jozjasza, ostatnich nieszczęsných królów Judy.

---

<sup>29</sup> Tekst ostatniego z zacytowanych zdań nie jest dla mnie jasny. Reforma religijna Jeroboama, *nb.* źródło legendy o „Złotym Cielcu” rzekomo ulanym podczas wędrówki Hebrajczyków z Mojżeszem przez pustynię, nie miała charakteru antyjahwistycznego, tylko zwracała się, że zrozumiałych względów politycznych, przeciwko kultowemu monopolowi świątyni jerozolimskiej jako znajdującej się na terytorium królestwa Judy. Zajmuję się tą sprawą w szkicu „Biblia okrutników”. Może ostatnie zdanie powyższego cytatu mówi o sanktuarium, które się z czasem stało przybytkiem „heterodoksalnego” kultu, w którym wraz z Jahwe czczono przydaną mu za małżonkę Aszerę.

2Krl (17: 7–12 oraz 23: 26, 27) stwierdza, że upadek najpierw królestwa Izraela, potem Judy i uprowadzenie mieszkańców tych królestw w niewolę były karą Jahwe za odstąpienie „narodu wybranego” od Przymierza.

Książka ks. St. Synowca OFMConv. stanowiąca przekaz treści ksiąg Powtórnego Prawa, Jozuego, Sędziów, Samuela i Królewskich oraz teologiczny komentarz do nich nosi nazwę *Izrael opowiada swoje dzieje*<sup>30</sup>. Jest to wbrew intencji autora nazwa myląca. Rzecz jasna, stwierdzenie, że jakiś naród „opowiada swoje dzieje”, ma charakter metaforyczny, ponieważ z natury rzeczy dzieła historyczne piszą jednostki lub kolektywy, dając w nich *explicite* oraz/bądź *implicite* wyraz własnym poglądom, bardziej lub mniej popularnym czy też kontrowersyjnym wśród współczesnych im rodaków. Tu jednak idzie mi nie o tę prawdę, ale o jej uszczegółowienie uchodzące uwagi ks. Synowca (co na gruncie jego poglądu zrozumiałe): w omawianych przezeń utworach *dzieje Izraela po prostu opowiadają ze swojego szczególnego punktu widzenia twórcy głównego ciągu Starego Testamentu*.

W przednaukowym piśmiennictwie historycznym autor przedstawiający, być może częściowo bajeczne, częściowo zaś rzeczywiste, ale odpowiednio skonceptualizowane, dzieje własnego narodu z reguły przejawia tendencję gloryfikacyjną. Tu jest inaczej. Korpus utworów, o których tu mowa, jest to w przeważającej mierze, historia oskarżycielska. W jej świetle mamy do czynienia z narodem „o twardej karku” – niewdzięcznikiem, wiarołomcą. Ta rzekoma autoprezentacja „narodu wybranego” oczywiście w ciągu dziejów dostarczała broni ideologicznej jego wrogom.

Oskarżenia w niej zawarte opierają się na koncepcji Przymierza, w której świetle monolatria jahwistyczna – i to w swej wersji szczególnej, charakteryzującej się naciskiem na monopol kultowy najpierw miejsca zawierającego Arkę Przymierza, a potem ostatecznie świątyni jerozolimskiej – jest „przyrodzoną” religią „dzieci Izraela”. W istocie jednak nieustanny ciąg „odstępstw” odsłania tę prostą prawdę, że do czasu powrotu z wygnania babilońskiego, do ery ukształtowania się w owej epoce judaizmu, który z czasem okazać się miał religią o niezmiernie odporności – monolatria jahwistyczna po prostu nie była powszechnie wyznawana, cieszącą się monopolem, religią „dzieci Izraela”. „Nawroty” ku „prawowierności”, takie jak np. reformy Ezechiasza i Jozjasza, ich zasięg obejmujący cały kraj, ich wdrażanie przemocą, ich nietrwałość dają temu wymowne świadectwo. Zamiast mówić o „wiarołomstwie” i „odstępstwach” stwierdzić się więc musi recesywny, w pewnych długich okresach, charakter jahwistycznej monolatrii. Przed okresem judaizmu w wierzeniach Izraelczyków ścierały się rozmaite kon-

---

<sup>30</sup> J. St. Synowiec, *Izrael opowiada swoje dzieje*, Bratni zew, Kraków 1998.

cepcje religijne, włączające „heretycki” jahwizm nieuznający monopolu świątyni jerozolimskiej, „heterodoksalny” jahwizm, różny od religii twórców Biblii – np. przydający Jahwe boską małżonkę Aszerę<sup>31</sup>, synkretyzm wiążący kult Jahwe z kultem innych bóstw (por. *casus* Salomona) oraz rywalizujące z jahwizmem kultu rozmaitych bóstw tamtejszego obszaru kulturowego. Nie będąc ani historykiem, ani socjologiem, nie mam kompetencji niezbędnych do wyjaśnienia podłoża tej recesywności „ortodoksyjnego” jahwizmu. Jedną z przyczyn po części oświetla F. E. Friedman, opisując sytuację historyczną państwa Judy po zniszczeniu przez Asyrię królestwa Izraela w 722 r. p.n.e. Państwo to znalazło się jak gdyby pomiędzy kamieniami młyńskimi, mianowicie imperiami wschodnimi z jednej strony, Egiptem z drugiej. „Królestwo Judy walczyło o swe przetrwanie z pozycji słabości... Kiedy małe królestwo stawało się wasalem dużego imperium, bywało ono zmuszone do umieszczenia posągów jego bóstw w swojej świątyni. Był to symbol akceptacji hegemonii tego imperium. W czasach nowożytnych odpowiednikiem byłoby wystawianie na widok publiczny flagi państwa-suwerena. Jednakże posąg boga jest czymś innym niż flaga. Okresy dominacji Asyrii nad królestwem Judy były często czasami konfliktu religijnego w Jerozolimie. Kiedy król wprowadzał do świątyni kult pogańskiego boga, prorocy oskarżali go o szerzenie bałwochwalstwa. Historyk nowoczesny powiedziałby, że monarcha judejski zaakceptował dominację Asyrii. Lecz historyk biblijny, rozwijający swój

---

<sup>31</sup> R. Patai w swojej niezmiernie ciekawej książce *The Hebrew Goddess* [*Bogini Hebrajska*], Wayne State University Press, Detroit 1990 (wyd. 3. rozszerzone), wykazuje, że „kult Aszery jako małżonki Jahwe... był integralnym składnikiem życia religijnego w starożytnym Izraelu [i Judzie] do czasu reformy wprowadzonej przez króla Jozjasza w 621 r. przed Ch.” (s. 53). „Kult Aszery, popularny wśród plemion hebrajskich w ciągu poprzedzających trzech stuleci, został wprowadzony do świątyni jerozolimskiej przez króla Rehoboama, syna Salomona, około 928 r. przed Ch. Jej posąg był przedmiotem czci przez następne 35 lat, dopóki nie został usunięty przez króla Asę w 893 r. Został z kolei na powrót umieszczony w świątyni przez króla Joasza w 825 r. i pozostał tam przez całe stulecie, dopóki nie został usunięty przez króla Ezechiasza w 725 r. Wszelako, po 27 latach król Manasse znów wprowadził Aszerę do świątyni. Przebywała tam do 620 r., kiedy to została usunięta przez wielkiego reformatora króla Jozjasza. Jedenaście lat potem znów wprowadzono posąg Aszery do świątyni, gdzie pozostawał do jej zburzenia w 583 r.. Tak więc okazuje się, że w ciągu 370 lat istnienia świątyni Salomona w Jerozolimie posąg Aszery znajdował się tam przez nie mniej niż 236 lat (tj. prawie przez dwie trzecie tego czasu), a kult Aszery był składnikiem uznanej [*legitimate*] religii, aprobowanej i uprawianej przez króla, dwór i kapłaństwo, potępianej zaś jedynie przez niewielu proroków, których głosy odzywały się przez stosunkowo krótkie odstępy czasu” (s. 52). Patai wykazuje, że kult Aszery nie był przy tym jakąś religijną aberracją królów i ich otoczenia, ale składnikiem popularnej religii ludu.

temat z religijnego punktu widzenia, pisał, że król «czynił to, co jest złe w oczach Pańskich»<sup>32</sup>. F wskazuje tu, jak widać, pewne ważne polityczne motywy ulegania królów Hebrajczyków „bałwochwalstwu”, ale wyjaśnienie jego jest niekompletne, co widać np. stąd, że „czynił to, co jest złe w oczach Pańskich” Salomon nieprzyciśnięty tak do muru, jak ostatni królowie Judy. Być może akceptacja „obcych bogów”, niekoniecznie z zupełnym odrzuceniem Jahwe, przynosiła władcom hebrajskich królestw korzyści wzmacniając ich sojusze z obcymi państwami. Przede wszystkim jednak, jak to widać chociażby z opisu reform Ezechisza i Jozjasza, kultury niejahwistyczne albo w każdym razie nieodpowiadające koncepcjom twórców Biblii z ich surowym nakazem monoteizmu (oraz monopolu świątyni jerozolimskiej) praktykowane były w czasach istnienia królestw nie tylko przez władców, ale miały duży zasięg i żywotność wśród ludu. Widocznie religia Boga Biblii borykała się w epoce przedjudaistycznej również z innymi niż uwzględnione przez Friedmana trudnościami zapewnienia sobie dominacji. Bywała ona, o ile mogę o tych sprawach sądzić, wyrazem tendencji i wierzeń, o rozmaitym zresztą charakterze, sprawiających, że akceptowana przynajmniej w pewnych epokach przez pewne odłamy społeczeństwa napotykała opór innych. Może przyniesiony z pustyni bóg zdobywców kraju mało się nadawał na bóstwo narodu rolniczego? Może po to, aby móc pełnić rolę bóstwa rolników, potrzebował małżonki albo wręcz ustępował swojego wyróżnionego miejsca w panteonie innym bogom. Z drugiej strony religia Jahwe była, jak się wydaje, w pewnych kręgach społecznych związana ze wspomnieniem czy mitem egalitaryzmu plemiennego i w rozwarstwowanym ekonomicznie społeczeństwie gniewnymi ustami proroków domagała się od bogaczy i władców ochrony bezbronnych wdów, sierot, ubogich, niewypłacalnych dłużników. Jej odrzucenie albo faktycznie zubożenie na nią mogło cechować warstwy bogatsze usiłujące uchylić się od obowiązku takiej alimentacji. Była ona wreszcie ideologią monopolistycznych przywilejów lewitów i w szczególności Aaronidów w lukratywnym obsłudze kultu (por. np. uciążliwy dla ludności obowiązek dzielenia się z kapłaństwem jerozolimskim mięsem ubitej zwierzyny). W każdym razie dla człowieka niewierzącego, dla którego Abraham i jego przymierze z Bogiem to mit, nie jest rzeczą dziwną, że w okresie przedjudaistycznym lud państw Judy i Izraela pozostawał pod silnym, niekiedy dominującym, wpływem kultów uprawianych przez narody, z którymi pozostawał w żywym politycznym, gospodarczym i kulturowym kontakcie i które częstokroć go pod wszystkimi tymi względami przewyższały. Przyznanie mitowi należnego mu charakteru usuwa powód do wiary, że lud ten charakteryzował się czymś osobliwym, czy to jako „naród wybrany”, czy to jako naród dziedzicznie obarczony

---

<sup>32</sup> R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt., s. 89–90.

wadą przeniewierstwa<sup>33</sup>. Nie byli oni „gorsi” niż ci „poganie”, do których w innej epoce Paweł z Tarsu odnieść się z taką wyrozumiałością.

(c) Przechodzę z kolei do mitu o „Ziemi Obiecanej”. Gdybym była człowiekiem wierzącym i nadto identyfikującym się z tradycją religijną judeochrześcijańską, to bez wątplenia musiałabym się dziwić temu, że Bóg obiecał Abrahamowi zawłaszczenie przez jego potomków kraju zamieszkanego przez inne ludy (nie mówiąc już o tym, w jaką rozterkę wprawiałby mnie przekaz, że kraj ten został po wiekach od złożenia tej obietnicy objęty w posiadanie w drodze ludobójstwa!). Będąc wszechpotężny, Bóg powinien był przecież móc – skoro przez uposażenie ziemią potomków swego doskonałego (według twórców Biblii) czciciela chciał dać wyraz swojemu upodobaniu w nim – obdarować „naród wybrany” bez krzywdy dla niko-go terenem dziewiczym, np. jakąś piękną wyspą specjalnie w tym celu wydzwigniętą z któregoś z oceanów. Mogłaby mieć roponośny szelf, sieć strumieni i złoty piasek w strumieniach, a klimat i glebę wielce sprzyjające hodowli owoców cytrusowych, bananów i awokado.

Autorzy komentarzy do BT zdają się podsuwać myśl (która może mieć swoje źródło w wersecie ze ST – Pwt 9: 5), że postępując tak srogo z przedizraelskimi mieszkańcami Kanaanu, Bóg urzeczywistniał jednocześnie dwa cele, mianowicie wywiązywał się z danej Abrahamowi obietnicy oraz karał pogrążonych w „rozwiązłości” Kananejczyków. Znaczyłoby to jednak, że już w czasie składania Obietnicy Abrahamowi Bóg przewidywał *przyszłą* rozwiązłość Kananejczyków i szykował na nich karę. Albowiem mieszkańcy Kanaanu z czasu składania Abrahamowi tej obietnicy nie są przecież, jak już o tym wspominałam, poza wyjątkami (por. Sodom i Gomora) przedstawieni w Rdz jako szczególnie grzeszni i nienawistni Panu. W istocie rzeczy jednak komentatorzy BT mniemają, że Bóg przewidział nietolerowalną przyszłą grzeszność wszystkich autochtonicznych ludów Kanaanu już w czasach Noego i że ona to usprawiedliwiła usankcjonowanie przez Boga kłątwy,

---

<sup>33</sup> Charakteryzując wyróżnione przez siebie cztery główne fazy w historii religijnej starożytnych Hebrajczyków oraz Żydów, historyk izraelski o ateistycznym nastawieniu Israel Shahak pisze m.in., że w fazie pierwszej, „w epoce istnienia starożytnych królestw Izraela i Judy, do czasu zburzenia pierwszej Świątyni (587 r. p.n.e.) pod względem społecznym państwa te były zupełnie podobne do sąsiadujących z nimi królestw Palestyny i Syrii i – jak to ujawnia uważne czytanie pism prorockich – podobieństwo to dotyczyło również kultów religijnych praktykowanych przez znaczną większość ludności. Poglądy, które miały się stać typowe dla późniejszego judaizmu, włączając... monoteistyczny ekskluzywizm, były w tym stadium ograniczone do wąskich kręgów kapłanów i proroków, których wpływ na społeczeństwo zależał od poparcia dworu”. I. Shahak, *Jewish History, Jewish Religion* [Żydowska historia, żydowska religia], Pluto Press, London 1994, s. 50). Ujęcie to wydaje mi się jednostronne: do idei związanych z jahwizmem widocznie odwoływały się niekiedy warstwy upośledzone.

którą syna Chama, Kanaana, zupełnie niezamieszanego w uchybienie czy zbrodnię swojego ojca, obłożył jego dziad Noe: „Użycie [w słowach klątwy] imienia syna i całego potomstwa [? – H. E.] Chama wiąże się z przyszłą rozwiązłością Kananejczyków (por. Rdz 13: 13 i 19: 5–11)”<sup>34</sup>.

Powołanie się na powyższe wersety biblijne jest chybione, ponieważ jeśli o nie chodzi, to mowa tam nie o rozwiązłości wszystkich Kananejczyków czy też o rozwiązłości dominującej wśród wszystkich społeczności Kananejczyków, ale jedynie o rozwiązłości – i w ogóle „złości” – mieszkańców Sodomy i Gomory. Ci zostali zgładzeni w czasach Abrahama, a więc ludobójstwo dokonane według Biblii pod przewodnictwem Jozuego nie mogło mieć z nimi wspólnego. Logiczniejsze jest przyjęcie, że według przekazu biblijnego (abstrahującego od opisów pokojowego koczowania „patriarchów Izraela” w Kanaanie, okazywanej im przez autochtoniczną ludność życzliwości i nawet wchodzenia Abrahama z ich przywódcami w przymierze wojskowe) Kananejczyków spotkał tak okrutny los, ponieważ byli przeklęci – i może też skorumpowani – jako potomkowie przeklętego Kanaana<sup>35</sup>. Okrutne traktowanie przez Jahwe potomków zniechęconych przezeń osób (nawet niekoniecznie w razie splamienia się tych potomków jakąś winą) nie jest w świetle przekazów biblijnych czymś nieoczekiwanym. No i cóż przy tym dziwne, że nasz wróg, zwłaszcza taki, z którym toczymy wojnę na wytrzebiecie, okazuje się nienawistny samemu Bogu i skazany na swój los, a nadto i winien jakichś niebywałych grzechów, *jak o tym świadczy spadła na niego kara?*

Na pytanie, dlaczego autorzy biblijni przypisują Bogu przyobiecanie Abrahamowi dla jego potomstwa tego, a nie innego kraju, odpowiedź nie jest trudna. Mamy tu do czynienia z mitem o charakterze etiologicznym, który zakończeniem swym musi zakorzenić się w rzeczywistości. „Ziemią Obiecaną” przez Boga Abrahamowi dla jego potomków musiała wobec tego zostać ziemia zasiedlona przez Hebrajczyków lub pozostająca w zasięgu ich aspiracji w czasach Dawidowego miniimperium, kiedy to tworzył Jahwista, w którego tekście Bóg dość szczerze określiła granice tego terytorium (por. Rdz 15: 18–21).

Mit o Ziemi Obiecanej, na wieki przynależnej Izraelowi z nieodwołalnych wyroków Boga, wywarł w czasach nowożytnych i wywiera obecnie złowrogi wpływ na losy narodu żydowskiego. Jest to, oczywiście, pogląd, związany z żywionym przeze mnie poglądem na istnienie państwa Izrael.

W przeświadczeniu moim państwo to ma prawo do istnienia. Społeczność międzynarodowa, zwłaszcza zaś państwa, które nie mogą mieć czystego sumienia, je-

<sup>34</sup> Patrz BT, s. 31, komentarz do Księgi Rodzaju 9: 25.

<sup>35</sup> Powód, dla którego „sprawiedliwy” Noe przeklął, widocznie z boską aprobatą, Kanaana, mimo że nie uczestniczył on w zbrodni swego ojca, omawiam (za komentarzem A. Sandauera do odpowiedniego rozdziału Księgi Rodzaju) w szkicu „Mity początków ludzkości”.

śli idzie o ich zachowanie się względem Żydów w czasie Zagłady, i państwa, w których znaczne odłamy ludności zachowały się niegodnie względem Żydów w czasie Zagłady, mają niezbywalny obowiązek moralny obrony istnienia tego wciąż zagrożonego państwa. Jednakże jeśli odczuwam potrzebę stwierdzenia *explicite* swego przekonania o moralnym prawie tego państwa do istnienia, to jest tak dlatego, że w moim poczuciu prawo to wcale nie jest tak oczywiste, jak np. prawo do istnienia Polski lub Czeczenii.

Czym innym jest odrodzenie się lub powstanie jakiegoś państwa wieńczące długotrwałe, może krwawe, wysiłki ludności autochtonicznej dążącej do wybiccia się na niepodległość, a czym innym założenie państwa przez ludność napływową, w procesie, którego istotnym składnikiem było wystraszanie i wygnanie z kraju znacznego odłamu ludności autochtonicznej i zamiana jej reszty w niecieszącą się *de facto* pełnią praw obywatelskich mniejszość. Założenie tak powstałego państwa w poczuciu znacznej części owych przybyszów legitymizowane jest czy to przez fakt, że bez mała dwa tysiące lat temu (a więc grubo np. przed tzw. wędrówką ludów w historii Europy) ich przodkowie byli w tym kraju ludnością autochtoniczną, czy to przez wierzenie, że ziemia ta została ich przodkom osobiście i nieodwołalnie przydzielona przez Boga. Ani jedno, ani drugie usprawiedliwienie nie wytrzymuje krytyki. W historii jednakże rzeczą moralnie złą bywa dążenie do unicestwienia jakiegoś trwającego przez pewien czas stanu rzeczy powstałego w wyniku moralnie kwestionowalnych procesów. Nie wszystko daje się bez nowych krzywd odwrócić. Poszukiwać w takich wypadkach można jedynie sposobu poradzenia sobie ze złymi stronami zakorzenionego już w rzeczywistości stanu rzeczy.

Usprawiedliwieniem moralnym istnienia państwa Izrael i uzasadnieniem jego roszczeń do obrony przez społeczność międzynarodową jest nie tylko to, że dla trzeciego już pokolenia Izraelczyków ich życie w tym kraju i bycie jego obywatelami jest czymś tak samo naturalnym, jak życie w Polsce i bycie obywatelem polskim jest dla jakiegoś Jana Kowalskiego z Grójca. Że zmuszenie ich do opuszczenia tego kraju uczyniłoby z nich nowych poszukujących azylu uchodźców, i to uchodźców z kraju, który trud ich dziadów i ojców uczynił „ziemią mlekiem i miodem płynącą”, jaką nie była przez wieki. Usprawiedliwienie tych roszczeń bierze się przede wszystkim stąd, że owi dziadowie i ojcowie znaleźli się tam i podjęli ten trud, niejednokrotnie w warunkach wielkiego fizycznego zagrożenia, ponieważ w ich poczuciu, a w znacznym stopniu także w istocie rzeczy, *zostali tam odprawieni, do pewnego stopnia rzecz można wygnani*, przez społeczności naszego kręgu kulturowego. Wielu spośród tych ludzi przybyło tam w poszukiwaniu azylu, jako że częstokroć nie bez przyczyny uważali swoje życie w krajach swojego pochodzenia za zagrożone, a tym bardziej nie liczyli na to, aby mogli się, pozostając w tych krajach, pozbyć zmory antysemityzmu, jeśli nawet nie morderczego, to upokarzającego, dyskryminującego, czyniącego życie Żydów udręką. Wielu z tych

ludzi przybyło tam z krajów, które były dla nich krainami grobów i w znacznej mierze krainami, w których doznali obojętności na swój los i niekiedy wręcz zdrady „sąsiadów”. Ludzie ci przybywali w poszukiwaniu przystani życiowej, gdzie by mogli czuć się „wśród swoich” i dzięki temu uleczyć traumę Zagłady, odzyskać równowagę psychiczną, zacząć nowe życie.

Poparcie powstania państwa Izrael było najłatwiejszą, cudzym kosztem przez społeczności naszego kręgu kulturowego wypłaconą rekompensatą za przewiny wielowiekowego antysemityzmu i za niesamowitość Zagłady oraz towarzyszących jej zjawisk.

Zniesienie lub ograniczenie w wielu państwach naszego kręgu kulturowego prawnej dyskryminacji Żydów wzbudziło w XIX i XX wieku wśród najbardziej oświeconych odłamów tej ludności aspirację, popieraną również przez najbardziej oświecone odłamy ludności, wśród której Żydzi żyli, do możliwie pełnej, gospodarczej, politycznej, kulturowej integracji z odnośnymi narodami. Jak to naturalne w wypadku mniejszości, mogły się w warunkach nieistnienia nie tylko prawnej, ale i faktycznej dyskryminacji realizować różne typy i różne stopnie owej integracji. Jednostki, które nie doznawały przeszkody ze strony swego religijnego lub silnego etnicznego zaangażowania, aspirowały po prostu do wtopienia się w naród-gospodarza. W asymilacji jednostek do obcego narodu nie ma nic zdrożnego, jeżeli nie dokonuje się to chyłkiem, z próbą zaparcia się przez jednostkę swego pochodzenia, jeżeli nie jest to próba odcięcia się od narodowości walczącej z dyskryminacją albo nawet przyłączenia się, dla własnego kamuflażu, do ataków na nią, jeżeli nie łączy się to z deprecjacją wszystkiego, co wartościowe, w tradycji owej narodowości. Co więcej, żadna grupa etniczna odznaczająca się jakąś, np. kulturową lub religijną, swoistością nie ma „obowiązku” trwania, jeżeli w jej łonie bez godnych napiętnowania nacisków zewnętrznych zachodzą procesy asymilacyjne, co zazwyczaj bywa dość długim, wielopokoleniowym procesem.

Inni Żydzi pragnęli być i przy odpowiedniej polityce mogli się stać zachowującą wiele ze swej odrębności mniejszością religijną i kulturową, dorównującą patriotyzmem dominującej etnicznie i religijnie ludności. Inni, najmniej podatni na asymilację, mogli w zupełnej lojalności względem kraju-gospodarza przebywać w dobrowolnej quasi-izolacji od reszty społeczeństwa, tak jak amisze (jest to konserwatywny pod wieloma względami odłam chrześcijaństwa) we współczesnej Ameryce.

Historia diaspory żydowskiej, historia stosunków gospodarczych Żydów z ludnością krajów ich zamieszkania, typ uprawianej w diasporze kultury sprawiała, że Żydzi aspirujący do integracji nie przychodzili do narodów, z którymi chcieli się połączyć, bez materialnego i duchowego „posagu”. Mieli wielki, nieraz pionierski, udział w rozwoju różnych gałęzi gospodarki w tych krajach, bywali w życiu tych narodów wybitnymi politykami. Szczególnie zaś znamienity okazał



się w XIX i XX wieku wkład Żydów i osób pochodzenia żydowskiego do kultury zachodniej. Wśród najwybitniejszych koryfeuszy wystarczy wymienić przykładowo pisarzy, takich jak Kafka, Schulz, Proust, malarzy, jak Chagall, muzyków, jak Rubinstein i Menuchin; filozofów, jak Marks (któremu najżarliwsi krytycy komunizmu nie mogą odmówić istotnego wkładu do współczesnej filozofii i socjologii), Bergson, Freud, Popper; logików, takich jak Tarski i Kripke; matematyków, takich jak Cantor i v. Neumann, fizyków, z Einsteinem na czele, z Feynmanem i innymi osobami tej narodowości lub pochodzenia, które odgrywały lub odgrywają wybitną rolę pośród plejady twórców fizyki nowoczesnej. Podobno co siódmy laureat Nagrody Nobla w dziedzinie nauki jest Żydem albo jst pochodzenia żydowskiego.

Usiłowania integracji przyniosły Żydom wszakże, jak wiadomo, bolesne doświadczenie. Nie towarzyszyło im wygasanie w odnośnych narodach (poza pewnymi środowiskami) antysemityzmu. Do jego postaci tradycyjnej przyłączyła się nowa. Żydzi dawniej oskarżani o izolacjonizm, o obojętność względem losów narodów, wśród których mieszkali, i tendencję do ich ekonomicznej eksploatacji, o kulturowanie solidarności jedynie wśród współplemieńców, bywali teraz oskarżani o to, że się „wciskają”, że aspirują do ról i pozycji społecznych „z natury rzeczy im nieprzynależnych”, że „zatruwają” swoimi wpływami rodzimą kulturę – a nawet że dążą do dominacji nad światem!

Syjonizm jako ruch polityczny narodził się jako dziecko antysemityzmu. To sprawa Dreyfusa odegrała przełomową rolę w ukształtowaniu się poglądu Teodora Herzla, że Żydom potrzebne jest własne terytorium i własne państwo<sup>36</sup>. Początkowo nie postulowano, że terytorium tym musi być Palestyna. Rozważano różne lokalizacje, m.in. tak egzotyczne, jak Uganda i przysłowiowy z czasem Madagaskar. Nie wiem, czy gdyby nie mit o „Ziemi Obiecanej” przez Boga „patriarchom” i o obiecanych przezeń narodowi żydowskiemu powrocie do niej, udałoby się dokonać bardziej fortunnego wyboru. Krajów zupełnie niezamieszkałych, takich, w których żaden lud nie uważa się za autochtoniczny i nie opiera się, w miarę możliwości, zawłaszczeniu jego ojcowizny przez ludność napływową, nie ma przecież na kuli ziemskiej. Nie były takimi krajami ani Uganda, ani Madagaskar, ani chociażby interior puszczy brazylijskiej. Pomysły takie, nawet jeśli były motywowane niską gęstością zaludnienia rozważanych obszarów przez ludność autochtoniczną<sup>37</sup>, były w istocie rzeczy pomysłami zaofiarowania Żydom na ich terytorium państwowe takich ziem, których ludność nie mogłaby się bronić przed napływem cudzoziemców. Czy by się jednak coś rzeczywiście odpowiedniego znalazło np.

---

<sup>36</sup> Por. P. Johnson, *Historia Żydów*, tłum. zbiorowe, Platan, Kraków 1994, s. 421.

<sup>37</sup> Nie wiem, o ile było to w tym czy innym wypadku zgodne ze stanem faktycznym.

przy nastawieniu na heroiczną pracę nad uzdatnieniem nieużytków w jakimś surowym klimacie? Przy każdym obiorze zastanowić by się widocznie trzeba było, czy ową ideą poślubioną zwolennikom Herzla miałyby być stworzenie państwa jednonarodowego, z kolonialnym stosunkiem do tubylców, tworu na podobieństwo Australii przepraszającej obecnie poniewczasie resztki Aborygenów za straszliwy ucisk, czy też stworzenie czegoś mniej uwłaczającego humanistycznym ideom o właściwym stosunku Europejczyków do ludów niezdolnych do stawienia oporu najeźdźcom wyposażonym w nowoczesne środki przemocy?

Są to wszystko spekulacje jałowe, skoro wkrótce po zrodzeniu się idei Herzla okazało się, że pod ciśnieniem mitu o ziemi przeznaczanej przed wiekami przez Boga na wyłączną własność Żydów oraz, w szczególności, ze względu na sakralne znaczenie Palestyny dla Żydów ortodoksyjnych uzyskać pieniądze od filantropów żydowskich i zachęcić pionierów do emigracji można było tylko pod warunkiem usiłowania założenia jednonarodowego państwa żydowskiego na terytorium zasiedlonym przez Arabów i otoczonym przez kraje arabskie. Syjoniści przez długi czas, o ile wiem, woleli po prostu ignorować możliwy opór Arabów palestyńskich wobec ich planów, niż zastanawiać się nad ich statusem w wymarzonej przez siebie państwie, a w szczególności nad tym, jakie by być mogły (jeśli jakieś być mogły) warunki symbiozy obu grup etnicznych. Prymitywny stan gospodarki arabskiej, stan ziemi leżącej odłogiem lub w archaiczny sposób wykorzystywanej wydawał się wielu z nich usprawiedliwieniem dążeń do przejęcia jej przez bardziej sprawnych gospodarzy, zwłaszcza przy utopijnym założeniu, że może się to obyć bez przemocy. Ponieważ jednak Arabowie palestyńscy istnieli i europejskie mocarstwa imperialne musiały się liczyć z tym faktem, państwo Izrael nie powstałoby, gdyby nie wstrząs, jaki wśród społeczności naszego kręgu kulturowego wywołała Zagłada i ogół związanych z nią zaszłości.

Być może uznać trzeba, że ocalałej resztkce narodu żydowskiego, czy też raczej tej części ocalańców, która przestała być zdolna do znoszenia myśli o dalszym bytowaniu w diasporze, należała się rekompensata w postaci terytorium pod własne państwo. Jeśli tak jest rzeczywiście, to sprawiedliwość, jak stwierdził kiedyś Marek Edelman, domagałaby się raczej wydzielenia w tym celu jakiegoś ościennego landu niemieckiego (co by było analogiczne do wysiedlenia Niemców z pewnych krajów, które ucierpiały od hitleryzmu), a nie przyznania Żydom Palestyny. Tym bardziej że Niemcy, jak to można było przewidzieć, i jak to potwierdza doświadczenie naszych czasów, lepiej by sobie poradziły z akomodacją wysiedlonych i ich integracją z resztą narodu. Czy jednak osadnicy w takiej enklawie poradziłoby sobie z nienawiścią otaczającego ich „skrzywdzonego” narodu? Również i tego rodzaju spekulacje są jałowe, ponieważ można być pewnym, że na aż tyle sprawiedliwości nie zdobyłyby się państwa zachodnie, zapewne też nie przyjąłoby tego daru Żydzi łaknący „ponownego” urzeczywistnienia się mitu o zasiedleniu przez nich „Ziemi Obiecanej”.

Państwo Izrael zatem istnieje – i ma moralne prawo do istnienia. Istnieje jako państwo w zasadzie jednonarodowe, zagrożone zresztą w tej postaci przez przyrost naturalny mniejszości arabskiej. Różnice kulturowe pomiędzy Żydami i Arabami oraz nastawienie ideologiczne dominujące w każdej z tych społeczności uniemożliwiają utworzenie na terytorium Palestyny państwa dwunarodowego, takiego jakimi są pewne państwa europejskie. Programem wszystkich ludzi dobrej woli może być jedynie stworzenie dwu szanujących się nawzajem państw, które by możliwie owocnie ze sobą współpracowały w dziedzinie ekonomicznej i kulturowej. W świetle obecnych krwawych wypadków w Palestynie ten program wydawać się może utopią, a przecież jest to jedyny program realistyczny. Pozostawiając tu na uboczu, aby nie rozsądzać niniejszego kontekstu, sprawę dominacji w arabskiej społeczności palestyńskiej prądu ideowego, który stanowi obecnie główną przeszkodę w realizacji tego programu, piętnując ohydę (i nadto szaleństwo, bo bezskuteczność) wyczynów terrorystów arabskich oraz poddając krytyce to, co bywa mimo wszystko nieakceptowalne w nieodzownych izraelskich usiłowaniach okiełznania tych wyczynów, stwierdzić jednak wypada, że do czynników odpowiedzialnych za ukształtowanie obecnego stanu rzeczy i za trudności jego przewyciężenia zaliczyć też trzeba szowinizm i agresywność części społeczeństwa izraelskiego. Ta zaś ideologia w znacznej mierze czerpie dla siebie pożywkę z omawianego tu biblijnego mitu. Wśród wywierającego istotny wpływ na rząd odłamu Izraelczyków owocuje on popularnością bredni o terytorium będącym w posiadaniu Arabów palestyńskich jako o „Judei i Samarii” czekających na ich odzyskanie przez „naród wybrany”. To oczywiście nie przyczynia się do wypracowania znośnego *modus vivendi* pomiędzy oboma narodami.

## Trzej „patriarchowie”

2. Przechodzę do bezpośredniej analizy tej części Księgi Rodzaju, która poświęcona jest dziejom trzech „patriarchów Izraela” (i ich małżonek). Przedmiotem zainteresowania będą tu najważniejsze lub najciekawsze epizody z ich życia. Jeden z tych epizodów, mianowicie spotkanie Abrahama z Melchizedekiem, był powyżej omówiony, nie będę przeto do niego wracała.

(a) Historia Abrahama zaczyna się od Rdz 12, gdzie (oraz w dopełniającym treść tego rozdziału Rdz 15) dowiadujemy się, że Pan rzekł<sup>38</sup> do Abrama, iż ma opuścić swą ziemię rodzinną i udać się do wskazanego mu przez Boga kraju, gdzie jego potomkowie stać się mają narodem dorównującym licznością gwiazdom

<sup>38</sup> Zapewne w wizji, por. Rdz 15: 1.

na niebie oraz dziedzicami tej ziemi. „Będę ci [jak wynika z tekstu, ma to znaczyć: temu narodowi] błogosławił i twoje imię rozślwię. *Staniesz się błogosławieństwem*. Będę błogosławił tym, którzy ciebie błogosławić będą i zlorzeczyć tym, którzy tobie będą zlorzeczyli. *Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi*” (12: 1–3). Enigmatycznych słów wyróżnionych tu kursywą i być może wyrażających tendencję uniwersalistyczną tekst biblijny ani w tym, ani w żadnym innym miejscu nie wyjaśnia. Reszta zacytowanego ustępu natomiast stwierdza, że Bóg będzie szczególnym protektorem ludu potomków Abrahama.

Autor biblijny nie wyjaśnia, dlaczego Bóg postanowił związać się Przymierzem właśnie z Abramem przemianowanym przezeń później na Abrahama. Jeśli domyślnym motywem było *oczekiwanie*, że ten wybraniec stanie się wzorcem pobożności, i to mianowicie w wersji postulowanej w historii Abrahama, to, jak widać z przebiegu historii bohatera (zwłaszcza zaś z epizodu o Ofiarowaniu Izaaka), Bóg w istocie nie doświadczył w tym względzie zawodu. Trudno jednak przypuścić, że Abram był to jedyny człowiek o nieskazitelnej cnocie w owym pokoleniu ludzkości.

Początkowo w ciągu długiego czasu wędrówek po kraju (najpierw wraz z Lotem, a potem po oddzieleniu się od niego) i budowania w różnych miejscowościach ołtarzy dla Boga Abraham wystawiony jest na próbę swej ufności w bożą obietnicę. Próba polega na tym, że Bóg nie daje Abrahamowi potomka aż po dni, kiedy dosięga go starcza impotencja, a przy tym jego małżonka Sara, która przez całe swoje życie aż do cudownej bożej interwencji, była bezpłodna (w społeczeństwie tym „winą” za bezpłodność obciążano kobiety), jest po klimakterium<sup>39</sup>. Kiedy w tej sytuacji Bóg jednak swą obietnicę ponawia, „Abram uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę” (Rdz 15: 6). Jak wiadomo, obietnica ostatecznie zostaje spełniona.

(b) Przed przejściem do prawdziwie ważnych opowieści autor biblijny przekazuje dość nieciekawą dla nas i nieistotną dla głównego toku narracji historyjkę, zaczerpniętą, o ile wiem, z literatury egipskiej. Historyjka ta z niezrozumiałych dla mnie względów tak go fascynuje, że zamieszcza trzy jej wersje (Rdz 12: 10–20, 20: 1–18, 26: 1–11), dwa razy czyniąc bohaterem Abrahama, a raz Izaaka.

Jest to opowiadanie o tym, jak podczas pobytu w obcym kraju bohater, obawiając się, że jako małżonek kobiety, która z powodu swojej piękności wzbudzić może

---

<sup>39</sup> Tekst nie wyjaśnia, dlaczego w tym poligamicznym społeczeństwie Abraham oczekiwać winien był narodzenia się uświęconego potomka, „syna Obietnicy”, jedynie z Sary. Predylekcja Boga dla Sary pozostaje niewyjaśniona. Być może mamy tu wyraz charakterystycznej dla ludów semickich i odgrywającej istotną rolę w dalszych opowieściach o „patriarchach” preferencji dla małżeństw z krewniaczkami. Może zaś idzie o to, że „syn Obietnicy” powinien się być urodzić z niewiasty o dostojnym rodowodzie, a nie z niewolnicy; byłyby to względy o nieistotnym znaczeniu dla większości współczesnych ludzi wierzących.

pożądanie krajowców (czego skutkiem z kolei może być zabicie go w celu jej zawłaszczenia), na wszelki wypadek podaje ją za swoją siostrę i pozwala ją (w związanych z Abrahamem wersjach historyjki) uprowadzić do haremu władcy – czyli po prostu ze strachu, nie czekając na faktyczne zagrożenie, wydaje własną żonę. Czemu jej nie ukrył, co w owych czasach nie było trudne, jeśli idzie o kobiety, albo nie osłonił welonem? Dzięki jednak opiece boskiej nad bohaterem władca kraju i mężczyźni z jego otoczenia dotknięci zostają impotencją, tak że małżonka „patriarchy” unika pohańbienia i nie staje się wskutek tego niegodna (wedle panującego poglądu) powrotu do męża. Władca zaś, poinformowany przez Boga, za jaką nieświadomie popełnioną przewinę spotkała go kara, nie tylko zwraca żonę mężowi, ale w zależności od wersji albo wydała go z kraju, albo zabrania poddanym zbliżania się do żony cudzoziemca, albo nawet tytułem rekompensaty obsypuje darami męża, który sprawił mu taki kłopot. (Wersja związana z Izaakiem jest mniej drastyczna: władca na czas rozpoznaje, że niewiasta jest żoną, nie siostrą bohatera i nie uprowadza jej.)

Współczesnemu czytelnikowi tej opowieści może się nasunąć komentarz, że mimo ufności w opiekę boską bohater okazuje się małoduszny, Bóg zaś w swoim stosunku do Boga ducha winnego władcy stronniczy.

Może jednak ta fascynująca narracja historyjki zasłania jakąś inną opowieść, tak jak nieciekawym tekstem palimpsestu nieraz zasłania coś bardziej interesującego, napisanego dawniej na tym samym kawałku pergaminu? Tak jak zbanalizowana opowieść o Chamie wyśmiewającym spitego aż do obnażenia się ojca przesłania mit o mającej, być może, zrazu kosmiczną doniosłość kastracji ojca przez syna (być może boga starszej generacji przez boga młodszej generacji)? Możliwe, że opowieść ta jest pogłosem ważnego kiedyś mitu, w którym istotne znaczenie miało czy to uświęcone, czy też zakazane małżeństwo pomiędzy bratem a siostrą? Nie mam kompetencji do wypowiedziania się w tej sprawie.

(c) Inną, o wiele ważniejszą, ale również izolowaną od głównego ciągu narracji, jest opowieść o zagładzie Sodomy i Gomory (Rdz 18: 17nn), z jej prologiem oraz zakończeniem. W prologu (Rdz 18: 17–21) Bóg zawiadamia Abrahama, że zamierza zbadać (albowiem tego widocznie nie wie), czy prawdziwe są rozlegające się skargi na niegodziwość mieszkańców tych miast. Abraham, rozumiejąc, że w razie potwierdzenia się skarg Sodoma i Gomora ulegną zagładzie, wszczyna swój męzny, albowiem mogący być poczytanym za przejaw zuchwałości („Ośmieliłem się mówić do Ciebie, choć jestem pyłem i prochem”), i wielkoduszny, bo bezinteresowny, targ z Bogiem: „Czy zamierzasz wygubić sprawiedliwych wespół z bezbożnymi? Może w tym mieście [autor niekonsekwentnie uwzględnia tylko Sodomę – H. E.] jest pięćdziesięciu sprawiedliwych; czy także zniszczysz to miasto i nie przebaczysz mu przez wzgląd na owych pięćdziesięciu sprawiedliwych, którzy w nim mieszkają? O, nie dopuść do tego, aby zginęli sprawiedliwi z bezbożnymi,

aby stało się sprawiedliwemu to samo, co bezbożnemu!... Czy Ten, który jest sędzią nad całą ziemią, mógłby postąpić niesprawiedliwie?”. W przebiegu tego targu Bóg obiecuje oszczędzić miasto, jeżeli znajdzie w nim przynajmniej czterdziestu pięciu sprawiedliwych, albo czterdziestu, albo... i tak do dziesięciu. Na tej liczbie targ się urywa. Oba miasta, jak wiadomo, zostają zgładzone, z wyjątkiem jednej rodziny, ocalonej bynajmniej nie ze względu na jej cnoty.

Dostrzegamy tu pewną sympatyczną osobliwość starotestamentowej koncepcji stosunku człowieka do Boga. Bóg ten w świetle tego, co mówią pewne teksty biblijne, pozwala człowiekowi, przynajmniej jeśli jest on jego ulubieńcem, dysputować z sobą, a nawet przypominać mu o tym, jakie postępowanie przystoi sprawiedliwemu władcy świata. Jeśli nawet nie ustępuje, to nie poczytuje za grzech takiego wdawania się z nim w spory. Oczywiście, koncepcja ta dochodzi w pełni do głosu we włączeniu Księgi Hioba do kanonu. Znajduje też ona pewien wyraz w pobożności chasydzkiej, niektóre bowiem z opowieści chasydzkich dotyczą sporów najwybitniejszych cadyków (jak Nachman z Braclawia) z Bogiem.

Śledząc jednak powyższą dysputę, stwierdzamy, że autor opowieści, a przeto i obaj jej protagoniści, Abraham i Bóg, nie mają jasnego rozeznania różnicy pomiędzy sprawiedliwością opartą na fundamencie odpowiedzialności indywidualnej a „sprawiedliwością” opartą na fundamencie „odpowiedzialności” zbiorowej. Jeśli się uzna, dla celu argumentacji, że sprawiedliwa jest kara, którą Bóg zamierza porazić grzeszników z Sodomy i Gomory, to w oparciu o pojęcie odpowiedzialności indywidualnej stwierdzić by trzeba było, że aby cnotliwi nie zginęli wespół z bezbożnymi, Bóg powinien był wygubić wszystkich grzeszników, a zarazem ocalić każdego ze sprawiedliwych lub nie tak bardzo grzesznych mieszkańców tych miast, *ilukolwiek by ich było*. Jego wszechmoc powinna mu przecież była pozwolić na takie indywidualne potraktowanie tych ludzi. Tego właśnie rodzaju sprawiedliwości Abraham na początku dysputy domaga się od Boga. Natomiast w oparciu o pojęcie odpowiedzialności zbiorowej, „sprawiedliwe” okazuje się arbitralne ustalenie pewnej liczby minimalnej<sup>40</sup>, od której losy wszystkich mieszkańców Sodomy mają zależeć. Ostatecznie w opowieści wygrywa „sprawiedliwość” oparta na pojęciu odpowiedzialności zbiorowej: *jeśli w skazanym mieście było mniej niż dziesięć osób cnotliwych, a nie cieszących się osobiście protekcją bożego ulubieńca, tak jak Lot, to z powodu znikomej ich liczby musieli oni wszyscy zginąć wraz z grzesznikami*. Wraz z nimi zginęły „niewiniątka”, tj. dzieci zbyt młode, aby odróżnić cnotę od grzechu. Gdyby Bóg chciał ukarać jedynie grzeszników, to uciekłby się do innego punitywnego środka niż trzęsienie ziemi. Prymitywizm moralny

---

<sup>40</sup> Szansą (niespełnioną) dla Sodomy okazuje się to, że protagoniści dysputy posługują się dziesiątym systemem liczenia. Odpowiednio do tego liczba minimalna ustalona zostaje na 10, a nie np. na 12 albo 15.

twórców Biblii pozwolił im więc włączyć do niej mit etiologiczny wyjaśniający zagładę tych miast.

Interferencja pomiędzy koncepcją przypisującą Bogu kierowanie się sprawiedliwością opartą na pojęciu odpowiedzialności indywidualnej a koncepcją przypisującą Bogu kierowanie się „sprawiedliwością” opartą na pojęciu odpowiedzialności zbiorowej charakteryzuje całą tradycję judeochrześcijańską. Koncepcja odpowiedzialności zbiorowej była w niej silnie zakorzeniona i nie jest w pełni przezwyciężona do dziś. Jeśli chodzi np. o Kościół katolicki, to dopiero niedawno odrzucił on traktowanie klęsk masowych, takich np. jak katastrofy żywiołowe czy epidemie, jako kary zesłanej przez Boga na grzeszne populacje, chociaż jest rzeczą wiadomą, że klęski takie spadają na populacje niewyróżniające się grzesznością spośród innych, a nadto ofiarami ich padają lub nie padają ludzie najwyraźniej niezależnie od swojego oblicza moralnego. Niemniej jednak, chociaż w społeczeństwach współczesnych w naszym kręgu kulturowym koncepcję odpowiedzialności zbiorowej niejednokrotnie z oburzeniem się odrzuca, jeśli idzie o sprawiedliwość, jaka ma być wymierzana ludziom przez ludzi, to jednak w edukacji religijnej omawiana tu opowieść z reguły podawana jest jako przykład miłosierdzia bożego względem grzesznych wspólnot. Dowodem miłosierdzia ma być niski wymiar minimalnej liczby osób cnotliwych, że względu na które miałyby być ocalone całe miasto. Ta odmienność miary sprawiedliwości stosowanej do sędziów ludzkich od bardziej archaicznej miary sprawiedliwości stosowanej do sądów bożych ilustruje omawiane przez mnie we „Wstępie” zjawisko „otorbienia” w umysłach współczesnych adeptów tradycji judeochrześcijańskiej pewnych biblijnych idei dotyczących problematyki moralnej. Mimo „otorbienia” zachodzi jednak niebezpieczeństwo przesączania się promowanych przez Biblię archaicznych idei, np. idei odpowiedzialności zbiorowej, do etosu pewnych osób współczesnych.

W dalszym toku opowieści o skazanych miastach ocalona zostaje rodzina Lota, a to „przez wzgląd na Abrahama” (19: 29). Tu z kolei mamy do czynienia z charakterystyczną dla tradycji judeochrześcijańskiej i również, ma się rozumieć, sprzeczną z postulatem odpowiedzialności indywidualnej, koncepcją *transferu bożej łaski*, według której Bóg może potraktować kogoś troskliwiej lub pobłażliwiej niż innych ludzi nie ze względu na jego własne przymioty czy zasługi, ale ze względu na jego szczególny stosunek, np. pokrewieństwo, do którejś z osób poczytywanych przez Boga za godnych szczególnych łask, albo ze względu na wstawiennictwo *explicite* takiej osoby. W świetle tradycji judeochrześcijańskiej (i wbrew obecności w niej koncepcji odpowiedzialności indywidualnej) na równi z łaską ma się też do czynienia z *transferem nielaski bożej*: potomkowie bywają karani (widocznie na podstawie arbitralnego wyróżnienia, bo przecież nie zawsze) za grzechy przodków „aż do siódmego pokolenia”. Według przekazów zawartych w ST w księgach Samuela i Królewskich *pewne* narody poddawane są zagładzie, ponieważ jakaś poprzednia ich gene-

racja ponosi winę względem „narodu wybranego”. Lud Izraela według tych przekazów również niekiedy ponosi z ręki bożej karę za grzechy zmarłych władców.

Mamy nadto w tej historii do czynienia z jedną z najbardziej bulwersujących opowieści ST. Pragnąc ocalić przybyszów, którzy znaleźli się pod jego dachem (tzn. w istocie aniołów, którzy przybyli, by go ocalić), przed zagrażającym im zbiorowym gwałtem, Lot proponuje oblegającym jego dom i domagającym się ich wydania chuliganom, aby zamiast tego dokonali zbiorowego gwałtu na dwu jego własnych dziewiczych córkach. To ma być w jego oczach mniejszym złem! Mimo że jednym z kierujących nim motywów jest wielce respektowana na Wschodzie zasada obrony gości, wyjście z sytuacji, jakim się chce posłużyć, nie przestaje być straszliwe. Homofobia i pogarda dla kobiet przybierają tu postać monstrualną. Nie przynosi chluby twórcom Biblii to, że aniołowie nie zwracają nawet Lotowi uwagi, iż ułożył sobie nie do przyjęcia plan<sup>41</sup>. Tym bardziej że byli władni poradzić sobie z sytuacją, ostatecznie przecież porazili napastników ślepotą.

Wyprowadzony przez aniołów ze skazanego miasta Lot z córkami (żona zamieniła się w kamień za karę za obejrzenie się na ginące miasto) znajduje azyl w miasteczku Soar, które ze względu na niego ma być oszczędzone od zagłady. Tak więc zarówno on, jak i jego córki, wiedzą, że ludzkość nie została w kataklizmie wytracona. Po czym jednak Lot, obawiając się nie wiadomo czego, udaje się nie wiadomo po co do górskiej głuszy. Tam jego córki lękające się, że nie napotkają „w tej okolicy” obcego mężczyzny – w istocie zaś widocznie przypuszczając, że cała ludzkość prócz ich trojga została zgładzona<sup>42</sup> – prowokują ojca do zapłodnienia ich. Jeśli zamierzają w ten sposób przywrócić ludzkość do istnienia, to postępkowi ich można przypisać intencję pochwalną, mimo że okazuje się on bezskuteczny, obie bowiem rodzą synów. Postępowanie ich nie ma jednak sensu po pobycie w ocalałym miasteczku. Może istniała wersja tej opowieści, według której kończy-

---

<sup>41</sup> Analogiczną opowieść znajdujemy w Księga Sędziów 19: 15–30. Tam mężczyzna, aby zapobiec zbiorowemu homoseksualnemu gwałtowi na nim samym, wypycha za drzwi domu na pastwę tłuszczy swoją nałożnicę, ona zaś wskutek wielogodzinnych udręczeń, przywłókszy się na próg domu, gdzie przebywa jej konkubent, umiera. „Bohater” tej opowieści traktowany jest w niej nie jako uczestnik zbrodni, ale jako ofiara, której krzywdę mścą na pokoleniu Beniamina, do którego należą dręczyciele, pozostałe plemiona izraelskie.

Nb. w artykule *Dziesięć argumentów przeciw [homoseksualizmowi]* ks. Dariusz Oko nazywa Lota – stręczyciela do gwałtu swoich dziewiczych córek – „jednym jedynym sprawiedliwym” z Sodomy („Gazeta Wyborcza”, 28–29 maja 2005, s. 27). Co za spaczenie moralne!

<sup>42</sup> W tłumaczeniu TPL: „Powiedziała pierworodna do młodszej: «Nasz ojciec jest stary, a nie ma w kraju mężczyzny, żeby ożenił się z nami...»” (10: 31). Pecaric wyjaśnia zgodnie z tradycją żydowską: „Córki Lota sądziły, że cały świat został zniszczony, tak jak w czasie pokolenia Potopu (Raszi)”.



ła się ona osiedleniem się Lota z córkami w Soarze, oraz inna, według której Lot po ucieczce z Sodomy od razu udaje się do głuszy. To zaś, co znajdujemy w Biblii, byłoby niefortunną kontaminacją obu tych wersji. Ostatecznie opowieść kończy się tym, że zamiast być odrodzicielkami ludzkości córki Lota ku ucieście Izraelczyków okazują się matkami synów zrodzonych ze związków kazirodczych. Zostają oni protoplastami spokrewnionych z Izraelczykami a nienawistnych im – jak to między sąsiadami bywa – narodów.

(d) Kulminacyjną rolę w cyklu Abrahamowym odgrywają opowieści o narodzinach i wygnaniu Izmaela oraz o narodzinach i ofiarowaniu Izaaka. Zajmijmy się pierwszą z nich. Sara, nie mogąc znieść ciężącego na niej stygmatu bezpłodności, ucieka się do środka podsuwanego przez ówczesną kulturę i doprowadza do zapłodnienia przez Abrahama jej niewolnicy Hagar, której dziecko ma być z punktu widzenia prawa i obyczaju dzieckiem jej pani. Być może Hagar, dziecię obcej nam kultury, nie czuje, że uczyniono jej krzywdę, zmuszając ją do wejścia do łoża starego mężczyzny. Może raczej uważa, że zaszczycono ją wyborem na biologiczną matkę dziecka potężnego szejka. W każdym razie czuje się ona wywyższona przez swą ciężę w porównaniu z bezpłodną Sarą i według narratora nie okazuje jej należytej rewerencji. Sara znosi do męża skargę na doznawane od Hagar afronty. Jak to typowe dla naczelnika patriarchalnej poligamicznej rodziny, Abraham nie zamierza zaprzętać sobie głowy swarami kobiet – i o tej, która nosi jego dziecko w swoim łonie, mówi do Sary: „Oto sługa twoja w rękę twoich jest, czyż z nią, jak ci się podobą”<sup>43</sup>. Pewna odtąd bezkarności Sara dokucza Hagarze tak bardzo, że ta ucieka, nie bacząc na swoją ciężę i na to, że jako cudzoziemka nie liczy chyba na niczyją pomoc<sup>44</sup>. Jednakże na pustyni objawia jej się „Anioł Pański” i nakazuje powrót, obiecując zarazem (o ile można zrozumieć werwet 16: 12 jako pocieszającą obietnicę), że urodzi ona syna, który będzie mocarzem i władcą pustyni<sup>45</sup>. Hagar powraca pod władzę Sary i rodzi Izmaela. Zauważyć należy, że jest to zapewne jeden z dwu wariantów opowieści o opuszczeniu obozu Abrahama przez Hagar. Jak wskazują bibliolodzy, wersja ta pochodzi od Jahwisty, gdy natomiast dobrze znana zwykłemu

<sup>43</sup> Księga Rodzaju 16: 6. Cytowane według BW.

<sup>44</sup> Reprezentanci tradycji judeochrześcijańskiej, zwłaszcza żydzi, mają do Sary stosunek pełen rewerencji, jako że była jedną z „matek” Izraela. Biblia nie zawiera jednak przekazów o jej miłosiernych czy w jakiś inny sposób szlachetnych postępkach. Tu dowiadujemy się, że ciężarnej (i to z jej inicjatywy!) niewolnicy dokucza tak bardzo, że tamta ucieka, gdzie oczy poniosą.

<sup>45</sup> Trudno uznać, że „Anioł Pański” pocieszał Hagar słowami: „...a będzie to człowiek dziki jak onager. Będzie on walczył przeciwko wszystkim, a wszyscy przeciwko niemu; będzie on utrapieniem swych pobratymców” (Księga Rodzaju 16: 12). Wygląda to na podmianę jakiegoś pierwotnego tekstu przez kogoś, kto nie lubił mitycznego protoplasty Arabów.

czytelnikowi wersja główna, o wypędzeniu matki i dziecięcia, od Elohisty. Może w autentycznej wersji Jahwista, okrojonej przez redaktorów w celu uzgodnienia jej z wersją główną, Hagar ucieka na dobre i, ciesząc się opieką bożą, rodzi i wychowuje syna na pustyni? Zdejmowałoby to w naszych oczach z Abrahama piętno późniejszego niegodnego postępuku z nią – ale, jak widać z toku narracji, twórcy Biblii bynajmniej nie dostrzegają na swym bohaterze żadnego moralnego piętna.

W wersji głównej Izmael urodził się w obozowisku Abrahama. Po tym jednak „Pan okazał Sarze łaskawość, jak to obiecał” (Rdz 21: 1), i zrodzony został Izaak.

Dalszy ciąg opowieści charakteryzuje się niekonsekwencją typową dla chronologii życia biblijnych bohaterów<sup>46</sup>. Z prostego rachunku odnoszącego się do chronologii życia Abrahama wnioskować by należało, że Izmael był wyrostkiem w czasie niemowlęstwa Izaaka, i stosownie do tego narrator komunikuje, że Sara spostrzegła jakieś jego niewłaściwe zachowanie względem jej synka (Rdz 21: 9). Jednakże ta przyczyna jej nienawiści zostaje przez narratora wyłączona w dalszym toku narracji. Kieruje tam natomiast Sara do Abrahama zupełnie inaczej umotywowane żądanie: „Wypędź tę niewolnicę wraz z jej synem, bo syn tej niewolnicy nie będzie współdziedzicem z moim synem” (Rdz 21: 10). Pozwolę tu sobie powtórzyć zdanie z „Wstępu” do tego zbioru szkiców: „Skrzek sekutnicy... rozbrzmiewał w ciągu dziejów, fatalnie wpływając na los bastardów oraz niewolnic zmuszonych do bycia nałożnicami swoich panów”. *Nb.* do słów Sary metaforycznie nawiązuje autor Listów św. Pawła (Ga 4: 30–31), dając przez to do zrozumienia, że również w ich pierwotnym użyciu przez Sarę nie widzi nic zdrożnego.

Abraham zrazu wzdraga się przed spełnieniem żądania Sary, ale dowiaduje się od Boga, że ma ono jego sankcję, przy czym Bóg obiecuje, że nie zapomni również o tym potomku swojego ulubieńca i uczyni go protoplastą wielkiego narodu.

W dalszym toku opowieści Izmael okazuje się dziecięciem, co niewątpliwie wzmacnia efekt dramatyczny. Z tym to dziecięciem na rękę Abraham wypędza Hagar o jednym bochenku chleba i jednym bukłaku wody. Czemu tak podle postąpił? Z tekstu nie wynika, by i to mu jego Bóg nakazał. Czemu nie wyposażył Izmaela tak, jak to później zrobił ze swoimi synami, których miał z Ketury i których również wydalil z klanu dla dobra Izaaka?<sup>47</sup> Czemu nie przydzielił Hagarze kilku wielbłą-

<sup>46</sup> Zajmowało się chronologicznym nieładem w Starym Testamencie wielu krytyków Biblii, m.in. Spinoza, w swoim dziele *Tractatus theologico-politicus*.

<sup>47</sup> Zauważmy nawiasem, że owo pojawienie się w opowieści synów Abrahama z Ketury w znacznej mierze osłabia efekt zarówno narodzin Izaaka, jak i tragicznego posłuszeństwa Abrahama gotowego poświęcić „jedyne go syna, syna, którego kocha” (Rdz 22: 1): Abraham, jak się okazuje, mógł mieć jeszcze inne dzieci, i to bez cudownej interwencji boskiej. Ci raczej bruźdzący w tekście synowie Ketury pojawiają się widocznie po to, aby etiologicznie wyjaśnić pokrewieństwo pewnych ludów ościennych z Hebrajczykami.

dów i kilkorga sług, przyzwoitych zapasów żywności, wody i wina na drogę, klejnotów na pamiątkę, kosztownych towarów na sprzedaż, gdy się znajdzie pomiędzy obcymi? Naturalnie Abraham uczynił tak, jak uczynił, ponieważ jest postacią mityczną doprecyzowaną przez autora opowieści – czyli postacią literacką – a taki właśnie jego postępek przygotował podłoże dla dalszego biegu narracji. Hagar błąka się po pustyni, a kiedy dziecko zaczyna konać z pragnienia, porzuca je, aby nie patrzeć na jego śmierć. *Wtedy dopiero* Bóg „otwarł jej oczy”, tak że ujrzała studnię i napiła synka. Odtąd „Bóg otaczał chłopca opieką” (Rdz 21: 20). Został łucznikiem i widocznie dobrze mu się działo na pustyni. Matka jego w nie wiadomo jaki sposób została tak możną panią, że mogła mu we właściwym czasie sprowadzić żonę z Egiptu. Ogólnikowość tego przekazu poświadcza etnocentryczną ograniczoność zainteresowań twórców Biblii. Niesubtelność zaś ich zmysłu moralnego dokumentuje m.in. to, że Izmael, jak gdyby nic złego go ze strony ojca nie spotkało, wraz z Izaakiem wyprawia Abrahamowi pogrzeb (Rdz 25: 9).

Przypuszczam, że wskutek wspomnianego przeze mnie we „Wstępie” „filtrującego” odczytywania Biblii przez znaczną liczbę współczesnych ludzi związanych z tradycją judeochrześcijańską, czytelnicy ci niezbyt często czerpią z tej opowieści morał polegający na uznaniu, że postępowanie, takie jak ulubieńców bożych Sary i Abrahama względem Izmaela i jego matki, stanowi moralne – i powinno stanowić prawne – usprawiedliwienie dyskryminacji nieślubnych dzieci. Właściwy sens opowieści polega dla tych czytelników raczej na umocnieniu przekonania, że Bóg może pośpieszyć człowiekowi z wybawieniem w sytuacji na pozór beznadziejnej. Mniej skłonni są pytać, dlaczego miłosierny Bóg dopuszcza do tego, aby ktoś tak niewinny, jak dziecko, znalazł się w tego rodzaju sytuacji: dlaczego więc oczy Hagar otwierają się na studnię dopiero wtedy, kiedy Izmael jest w agonii.

Religia (np. jej wersje w obrębie tradycji judeochrześcijańskiej) nie cieszyłaby się taką, jaka jest jej udziałem, popularnością, gdyby nie przynosiła wierzącym jakiejś pociechy, a nawet nie bywała im *realną pomocą* w perypetiach życiowych. Komuś, kto postrzega jakąś swoją sytuację jako wedle normalnego porządku rzeczy beznadziejną, mało może przynieść dociekanie, dlaczego Bóg dopuścił do jego znalezienia się w tej sytuacji, natomiast pomocą może mu być utrzymywanie w sobie nadziei, że Bóg wciąż jeszcze może zechcieć go wybawić. Niejednemu człowiekowi tylko wytrwanie w tak umotywowanej nadziei pozwoliło doczekać się odmiany złego losu.

Nie istnieje żaden bezwyjątkowy związek pomiędzy epistemicznymi właściwościami jakiegos sądu, takimi jak prawdziwość lub fałszywość, albo wiarygodność lub niewiarygodność w świetle danego zasobu dobrze uwiarygodnionych informacji – a tego sądu cechami pragmatycznymi ze względu na daną jednostkę, grupę czy społeczność w jakiejś danej sytuacji, a więc cechami takimi jak korzystność albo niekorzystność dla danej jednostki, grupy lub społeczności wierzenia w praw-

dziwość tego sądu. Ateista jednak odrzuca, jako niegodną istoty myślącej, pokusę kierowania się jakimikolwiek pragmatycznymi względami przy ocenie zasadności hipotezy teistycznej.

(e) Za najważniejszą w cyklu Abrahamowym uchodzi opowieść o Ofiarowaniu Izaaka, Rdz 22: 1–19. Zajmuję się nią w osobnym szkicu<sup>48</sup>, toteż tu poświęcę jej stosunkowo mało miejsca.

Abraham (który w epizodzie o zagładzie Sodomy i Gomory, korząc się przed bóstwem jako „pył i proch”, nie waha się jednak zwracać się do Boga z perswazją) w epizodzie poświęconym Akedzie<sup>49</sup>, nie ośmiela się nie tylko czegokolwiek Bogu perswadować, ale nawet naprzykrzać mu się błaganiami i lamentami. Bez buntu i, jak by wynikało z opowieści, nawet bez poczucia krzywdy (jak może stwórca i władca świata krzywdzić ludzki „pył i proch”, co by zakładało, że ma wobec niego jakieś moralne zobowiązania?) zabiera się do spełnienia rozkazu.

Godna uwagi jest różnica pomiędzy opowieścią o ofiarowaniu Izaaka a opowieścią o ofiarowaniu córki Jeftego (Sdz 11: 29–40). Pomiędzy tymi przekazami zachodzi zapewne różnica polegająca na tym, że „ofiarowanie Izaaka” jest mitem, natomiast złożenie w ofierze córki Jeftego było chyba rzeczywistym wydarzeniem. Tu jednakże zajmę się jedynie treścią obu przekazów. Pod tym względem różnica pomiędzy nimi nie polega jedynie na tym, że pierwsza z tych ofiar nie została dopełniona, natomiast druga została.

*Jefte działa jawnie.* Jest w rozpacz z powodu sytuacji, w którą się wmanewrował, ale *nie przeżywa konfliktu moralnego*. Jego córka jest w pełni świadoma losu, jaki przypadł jej w udziale, i uznaje konieczność poddania się mu. Pozostając przez dwa miesiące poza zasięgiem władzy ojca, nie próbuje ucieczki, ale powraca, aby ofiara została spełniona. Można powiedzieć, że jest zarazem ofiarą i ofiarnicą. Co więcej, przygotowania do złożenia ofiary ludzkiej mają w tym wypadku charakter publiczny – są trwającą dwa miesiące ceremonią, polegającą na tym, że dziewczyna z towarzyszkami „wędruje po górach” i „opłakuje swoje dziewictwo”. Można przypuszczać, że ceremonią publiczną było samo całopalenie. Daje ono początek ceremonialnemu corocznemu czterodniowemu oplakiwaniu poświęconej dziewczyny przez córki izraelskie.

Wydaje się, że Jahwisty wersja opowieści o (niedoszłym) ofiarowaniu Izaaka odpowiada innemu, mniej archaicznemu, stanowi świadomości autora niż opowieść o poświęceniu córki Jeftego. Co prawda, jak stwierdza R. E. Friedman, i ta ostatnia pochodzi od Jahwisty, ale tu autor, przekazując ją, musiał być skrupolany ustaloną tradycją wyrażającą się np. w owych obchodach oplakiwania poświę-

<sup>48</sup> Patrz szkic „Ofiarowanie Izaaka. Abraham a Hiob” w tym zbiorze.

<sup>49</sup> Słowo to znaczy „związanie” i tak się ofiarowanie Izaaka nazywa w literaturze żydowskiej.

conej dziewicy. Ma on natomiast więcej wpływu na ukształtowanie opowieści o Akedzie. Wydaje mi się, że jest skonsternowany myślą o złożeniu w ofierze człowieka, a zwłaszcza własnego dziecka. Stąd przebieg zdarzeń w tej opowieści jest w znamienny sposób odmienny od tego, co opisane w przekazie o córce Jeftego. W przeciwieństwie do tej dziewicy Izaak jest prowadzony na śmierć podstępem. Pyta ojca, gdzie jest jagnię na ofiarę, i otrzymuje odpowiedź, że Bóg upatrzy je sobie (Rdz 22: 7–8)<sup>50</sup>. Jest tak samo nieświadomy i bierny jak jagnię przeznaczone na ofiarę. Abraham kryje się z tym, co ma uczynić, nie tylko przed nim, ale przed wszystkimi. Wyrusza na górę Moria z dwoma sługami, ale nie tylko nie powiadamia ich o celu podróży, lecz okłamuje ich do końca (Rdz 22: 5).

Nic dziwnego, że rodzi to u wielu późniejszych, np. nowoczesnych, komentatorów (*exemplum* S. Kierkegaard) myśl, że jest on wewnętrznie rozdarty. To, do czego spełnienia się zabiera, jest w jego własnym odczuciu zarazem świadectwem doprowadzonej do apogeum cnoty – heroicznej uległości względem Boga – jak i zbrodnią. Mamy tu do czynienia z konfliktem pomiędzy etosem bezwzględного posłuszeństwa Bogu a etosem opartym na normach moralnych, z których jedna orzeka, że ojciec powinien chronić dziecko i w razie konieczności poświęcić się dla niego.

Abraham zostaje wynagrodzony za sposób, w jaki we własnym duchu rozwiązał ten konflikt. Opowieścią o Akedzie twórcy Biblii pouczają nas, że względem Boga obowiązuje skwapliwe, wyłączające nawet skargi i lamentsy, posłuszeństwo, nawet jeśli oznacza to pogwałcenie czyichś najgłębszych uczuć i najbardziej podstawowych norm moralnych.

Choć Abraham jest postacią mityczną, można wyobrazić sobie jego uczucia – tak jak pytamy, czy Hamlet naprawdę kochał Ofelię albo czy Otello uległ perswazjom przewrotnego Jagona dlatego, że wystawiony wielokrotnie na przejawy rasizmu sam w głębi duszy nie mógł oprzeć się poczuciu, że jest coś niewiarygodnego w miłości „białej” wenejanki do „Maura”, tzn. Araba. Rozważanie takich pytań jest to pewien sposób refleksji nad możliwościami stanów właściwych ludzkiej *psyche*. Czy Abraham nie tylko „bał się”, ale i miłował Boga, wspinając się z dzieckiem na górę Moria? Uważam to za możliwe, ponieważ do repertuaru sposobów, w jakie ludzie radzą sobie ze stresami wynikającymi z poczucia bezradności w sto-

---

<sup>50</sup> S. Pecaric, usiłując sprostać beznadziejnemu zadaniu wykazania porządku w biblijnej chronologii życia postaci biblijnych, oświadcza w *Tora Pardes Lauder* (t. 1, s. 134) za mistyczną judaistyczną księgą Zohar, że Izaak miał 37 lat w epizodzie Akedy. Był trzydziestosiedmioletnim bezzęnnym młodzieńcem! Dalej Pecaric raczy czytelnika opartą na Zoharze historyjką o radosnym przyjęciu na się przez Izaaka roli ofiary mającej być zarżniętą i spaloną na ołtarzu. Opowiadanie to stanowi jaskrawy wyraz postawy scharakteryzowanej przeze mnie w innym ze szkiców tego zbioru słowami *veneratore-fabulatore*. Więcej na ten temat piszę w szkicu „Ofiarowanie Izaaka”.

sunku do przemożnej władzy, jest wyrabianie w sobie wielbiącego stosunku do niej. Że takie możliwości należą do repertuaru stanów psychicznych ludzi, to może być pożałowania godne, ale jest prawdziwe.

(f) Z postacią Abrahama wiąże Biblia (w tekście Kapłana, Rdz 17) rytuał obrzezania. Od czasów tonących w mrokach po dzień dzisiejszy obowiązkiem rodziców wyznających religię ST jest obrzezanie ich potomka męskiego w ósmym dniu jego życia. Obrzezać się też dać musi również współcześnie każdy mężczyzna pragnący przejść na judaizm. Sukces chrześcijaństwa w czasach starożytnych oczywiście związany był w znacznej mierze z uchyleniem przez Pawła tego obowiązku w odniesieniu do niehebrajskich konwertytów nowej religii.

W krajach naszej kultury tak obcy jesteśmy z rygorystycznym praktykowaniem tego rytuału przez żydów, że niewątpliwie znacznej liczbie osób niezarażonych anty-judaizmem i antysemityzmem jego stosowanie przez wyznawców judaizmu względem własnych dzieci wydaje się czymś szacownym, chociażby ze względu na starożytność tego obyczaju, który wytrwale praktykowano, mimo że bywał on przedmiotem odrazy lub szyderstwa ze strony wrogów narodu żydowskiego, a także mimo że w wielu okolicznościach historycznych narażał naznaczone w ten sposób osoby na niebezpieczeństwo utraty życia. Trwanie przy tym obyczaju w istocie bywało jednym z przejawów heroizmu, z jakim żydzi pozostawali wierni swojej religii.

Jednakże z punktu widzenia ateistycznego humanisty rytuał ten jest pożałowania godnym reliktem barbarzyństwa. Jest on godzien dezaprobaty z kilku powodów. Po pierwsze, jest to medycznie nieusprawiedliwione naruszenie integralności ciała noworodka. Ma się rozumieć, zabieg ten zazwyczaj nie doprowadza w dalszym rozwoju dziecka do takich okaleczeń fizycznych i psychicznych jak np. stosowane w pewnych krajach muzułmańskich oraz w innych kulturach wymyślne okaleczanie żeńskich narządów płciowych. Istnieje nawet pogląd, że zabieg ten jest na ogół pożyteczny z lekarskiego punktu widzenia, i bywa on stosowany (np. w Ameryce) przez ludzi niewyznających judaizmu. Pogląd ten istniał przed rozpowszechnieniem się wirusa HIV w społeczeństwach naszego kręgu kulturowego, a obecnie popierany jest przez wskazywanie, że podobno zakażenie tym wirusem nieco rzadziej zdarza się wśród mężczyzn obrzezanych niż wśród nieobrzezanych (co, oczywiście, żadną miarą nie wyjaśnia motywów stosowania tego obyczaju w głębokiej starożytności). Nie potrzeba rozwodzić się nad znikomym, mimo wszystko, ewentualnym znaczeniem stosowania tego zabiegu w zwalczaniu AIDS. Niekiedy jednak operacja ta staje się przyczyną choroby lub trwałego kalectwa. Pomijając ten medyczny aspekt sprawy, stwierdzić się natomiast musi, że rytuał obrzezania stanowi naruszenie autonomii jednostki. Są mu przecież rutynowo poddawane bezbronni i pozbawione świadomości dzieci, poszczególne zaś osoby dorosłe, którymi te dzieci mają się stać w przyszłości, mogą z rozmaitych względów nie pochwalać tego, że zostały w taki nieusuwalny sposób napiętnowane. U podłoża tej praktyki leży więc m.in. traktowanie dzieci jako własno-

ści rodziców – tak jak potraktowany został zarówno przez Jahwe, jak i przez Abrahama Izaak w micie o jego „ofiarowaniu”.

Oczywiście osoby, które zostały ochrzczone jako niemowlęta lub małe dzieci, również mogą nie pochylać poddania ich temu ceremoniałowi. Jest on wyśmiewany przez libertynów jako zabieg magiczny (skoro dokonywany jest na istotkach niezdolnych do świadomego i dobrowolnego uczestniczenia w nim), a przez pewne wyznania chrześcijańskie przeciwne „pedobaptizmowi” (tzn. chrzczeniu dzieci) uznawany jest za wypaczenie istoty i nieposzanowanie powagi chrztu. Sprawa ta nie ma jednak w życiu osób ochrzczonych w niemowlęctwie, a niepochwalających tego obrzędu, istotnego znaczenia, ponieważ chrzest nie pozostawia nieusuwalnych śladów na ciele.

Po drugie, jeśli rytuał obrzezania jest przypieczętowaniem „przymierza” pomiędzy Bogiem a członkami „narodu wybranego”, to jest on jaskrawym przejawem seksizmu charakterystycznego dla religii judaistycznej. „Przymierze” najwiśdziej zostaje zawarte wyłącznie pomiędzy Bogiem a męskimi członkami tego narodu: rytuał ten nie ma wszak odpowiednika w jakimś przypieczętowującym znaku na ciele dziewczynki. (Oczywiście, skądinąd cieszyć się trzeba, że do tradycji judaistycznej nie należy i nigdy nie należało okaleczanie pod tym czy innym pretekstem narządów rodnych kobiet.)

Nawiasem zauważmy, że obrzęd tzw. *bar micwy*, inaugurujący przynależność żydowskiego młodzieńca do wspólnoty mężów dorosłych i w pełni odpowiedzialnych za wypełnianie wszystkich obowiązków religijnych i moralnych, dopiero od niedawna i tylko w środowiskach wyznawców zreformowanych postaci judaizmu otrzymał odpowiednik w obrzędzie *bat micwy* pełniącym tę samą rolę w odniesieniu do dorastającej dziewczynki (w tej mierze, w jakiej dotyczą jej przepisy religijne judaizmu).

Pojawiają się nadto w umyśle ateisty niepokojące pytania o genezę i pierwotny symbolizm obyczaju obrzezania. O rzeczach tych nie mają w istocie pojęcia twórcy Biblii, tak jak nie mają pojęcia o genezie i pierwotnym symbolizmie nakazanego przez Biblię rytuału „wykupowania” (w drodze złożenia zwierzęcej ofiary zastępczej) syna pierwiastkorodnego (tzn. będącego pierwszym dzieckiem swojej matki)<sup>51</sup>.

Według autora Rdz 17, tj. Kapłana, Bóg nakazuje Abrahamowi, aby każde dziecko płci męskiej spośród jego potomków z pokolenia na pokolenie było w ósmym dniu swego życia obrzezane *na znak przymierza łączącego naród wybrany z Bogiem* (Rdz 17: 12, 11). Stwierdzić jednak należy, że przy koncepcji obrzezania jako przypieczętowania Przymierza Kapłan i w ogóle twórcy Biblii nie trwają konsekwentnie. Obrzezanie jest w świetle Rdz 17 warunkiem koniecznym,

<sup>51</sup> Zajmuję się tą sprawą w aneksie „Jahwe a ofiary ludzkie” do szkicu „Ofiarowanie Izaaka. Abraham a Hiob”.

ale nie dostatecznym, przynależności do wspólnoty pozostającej w owym szczególnym przymierzu z Bogiem. Abraham bowiem otrzymuje polecenie obrzezania *wszystkich osób rodzaju męskiego, nad którymi ma władzę*: „[Ma być obrzezany] sługa urodzony w domu twoim lub nabyty za pieniądze – każdy obcy, który nie jest potomkiem twoim»... Tego samego dnia zostali obrzezani Abraham i syn jego Izmael. A wraz z nimi zostali obrzezani wszyscy jego domownicy – słudzy urodzeni w jego domu albo obcy, nabyci za pieniądze” (Rdz 17: 12, 26). Nie znaczy to jednak, że wszyscy oni objęci zostali Przymierzem. *Expressis verbis* Bóg oświadcza, że mimo swojej przychylności dla Izmaela jako syna Abrahama, Przymierze zawarte zostanie nie z nim, ale z mającym się w przyszłości narodzić Izaakiem (Rdz 17: 21). Mimo obrzezania oprócz Izmaela nie zostali objęci Przymierzem synowie Ketury oraz Ezaw. A także, naturalnie, owi zrodzeni w domu albo kupieni za pieniądze niewolnicy, zmuszeni do poddania się przepisanej obrzędowi. Ma się rozumieć współcześnie przepis o przymusowym obrzezaniu niewolników nie ma zastosowania, ponieważ w przeciwieństwie do Abrahama współcześni uczestnicy przymierza Jahwe z Izraelem nie miewają niewolników.

(g) Minicykl Izaaka wciśnięty jest pomiędzy rozbudowane cykle Abrahama i Jakuba i splecioną z cyklem Jakubowym obszerną opowieść o Józefie. Izaak jest postacią bladą i bierną. We wszystkich ważnych historiach opowiadających o nim: w opowieści o Akedzie, w opowieści o znalezieniu dla niego małżonki, w opowieści o wyłudzeniu przez Jakuba błogosławieństwa – jest on manipulowany przez innych. Jedyna opowieść, w której przejawia inicjatywę, to przejęta zapewne z cyklu Abrahamowego i oddrastyczniona opowieść o podaniu na obczyźnie żony za siostrę. Nadto aktywnością jego jest głównie zakładanie studzien, przy czym, rzecz godna uwagi, są to w większości studnie wykopane przez sługi Abrahama. Izaak z pomocą własnych sług przywraca je do stanu używalności po ich zasypaniu przez wrogie plemiona, przywracając im przy tym także nazwy nadane im przez ojca. Opowieść o Izaaku, rzecz można, w znacznym stopniu „pasożytuje” na opowieści o Abrahamie. Istnieje taka wersja opowieści o Akedzie, według której Izaak istotnie został złożony w ofierze<sup>52</sup>. Zarazem jednak inna tradycja mogła się domagać włączenia jakiejś postaci pomiędzy Abrahama i Jakuba, być może dlatego że zgodnie z symboliką liczb, „patriarchów” powinno być trzech. Być może wreszcie blada postać Izaaka zastępuje inną, żywszą postać mityczną, usuniętą wraz z zatarciem faktu, że pierwotnie tradycja religijna związana z imieniem Abrahama była odmienna od tradycji związanej z imieniem Izaaka<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Por. cytowany w moim szkicu „Ofiarowanie Izaaka” za R. E. Friedmanem domysł pewnych bibliologów, że w pierwotnym tekście o Akedzie, u Elohisty, Izaak zakończył życie jako dziecko ofiarowane na górze Moria.

<sup>53</sup> Por. przypis 5 powyżej.



(h) W każdym razie nic nie stoi na przeszkodzie przejściu do o wiele ciekawszej i doniosłej historii Jakuba. Jej początkiem jest opowiadanie o wyzuciu przezeń brata-bliźniaka z przysługujących mu dóbr.

W tradycji judaistycznej „Ezaw” jest symbolem niegodziwych prześladowców narodu Izraela poprzez wieki. (Jest m.in., oczywiście bez żadnego związku z rzeczywistą historią, przodkiem Wespazjana – i przeto też Tytusa – czyli arcywrogów Izraelczyków i ich Boga). Jest on też jeszcze przed swoim urodzeniem zacieklej bałwochwalcą, czemu daje wyraz zachowaniem w łonie matki: kiedy Rebeka mija pogańskie sanktuaria, usiłuje wyrwać się do nich. Jednakże w tekście biblijnym nic nie usprawiedliwia czynienia takiego użytku z tej postaci. Przyjąć należy, że Izaakowy pierworodny nie miał jakichś poważniejszych występków na sumieniu, skoro to on był ulubieńcem świątobliwego ojca. Wyrocznia uzyskana przez Rebeke dręczoną bójkami nienarodzonych jeszcze synów w jej łonie zapowiada walkę pomiędzy narodami Izraela i Edomu, ale również nie piętnuje Ezawa jako złoczyńcy. Rebeka bardziej miłuje syna gładkiego niż kosmatego, ale nie zgłasza *explicite* względem niego żadnych zarzutów prócz tego, że w wyborze małżonek nie przestrzegał endogamii plemiennej. Być może idzie też o uprawiany przez żony Ezawa kult „obcych bogów”? Mielibyśmy w takim razie jeszcze jeden przejaw traktowania przez twórców Biblii religii Jahwe jako recesywnej: nie ma widocznie nadziei na „nawrócenie” małżonek Ezawa? O uczestnictwie Ezawa w kultach swoich żon opowieść nic nie mówi.

Na tle biblijnego przekazu Ezaw rysuje się jako postać prostaka, pochopnego i nieopatrnego w swych czynach, ale zarazem dobrodusznego. Kiedy dogłębnie i perfidnie skrzywdzony odgraża się, że po śmierci ojca (gdy będzie mógł liczyć na bezkarność?) zabije brata-krzywdziciela, jego matka, widocznie na podstawie znajomości jego charakteru, oczekuje, że z czasem „jego gniew się uśmierzy”, a nawet „zapomni”, co mu Jakub uczynił. W istocie, w ostatniej scenie, w której Ezaw występuje (Rdz 33) okazuje się on człowiekiem niehodującym uraz w swoim sercu. W świetle wszystkiego, co czytamy o Jakubie i Ezawie, podli okazują się natomiast Rebeka i Jakub, według tradycji judeochrześcijańskiej ulubieńcy Boga i czcigodni protoplaści „narodu wybranego”. Wpadki prostodusznego Ezawa i triumfy Jakuba, tak samo jak potem wpadki przebiegłego Labana i triumfy Jakuba, cieszą narratora biblijnego widocznie po części dlatego, że rozpatrywany jako bohater folkloru Jakub jest typem ulubionego przez folklor „franta”, głównie jednak dlatego, że w „Biblii zawłaszczonego Boga” triumfuje „moralność Kalego”. Uczernienie postaci Ezawa w tradycji judaistycznej ma źródło w tendencji do wybielenia wiarołomnych postępków Jakuba względem bliźniaka. W przeciwieństwie do tej późniejszej tradycji Jahwista w epizodzie poświęconym rywalizacji bliźniaków stwierdza po prostu, że Izaak miłował Ezawa, natomiast Rebeka Jakuba.

Pierwszym epizodem wyzuwania Ezawa z jego praw jest dokonany przez Jakuba zakup przysługującego bratu pierworództwa za miskę soczewicy (Rdz 25: 29–34). Interpretując ten przekaz w duchu naiwnego realizmu, można mniemać, że Ezaw doznaje bolesnego spazmu głodowego, jaki się zdarza przy pewnych chorobach: „Skoro niemal umieram [z głodu], cóż mi po pierworództwie?”. Narrator jednak każe nam się raczej domyślać, że te słowa charakteryzują właściwą Ezawowi niecierpliwłość i nieopatrzność: „I... jadł, i pił, i poszedł lekce sobie ważąc, że pierworództwo sprzedał”<sup>54</sup>.

Trudno chyba skomentować ten epizod z prawnego punktu widzenia. Jeśli Ezaw istotnie sprzedał przywilej, co by miało konsekwencje np. przy dziedziczeniu władzy nad klanem i przy podziale majątku, to potrzebna by była jakaś legalna oprawa tego aktu, np. obecność świadków. W opowieści nie ma o tym mowy. Narratora interesuje jedynie duchowy, moralny aspekt sprawy, i to samo, zakładam, dotyczy współczesnych czytelników. Ezaw występuje w tej opowieści jako symbol człowieka, który wyrzeka się jakiegoś istotnego dobra dla znikomej, ale natychmiastowej satysfakcji. Można na tym osnuć metaforę o wyrzeczeniu się jakichś dóbr o duchowym, symbolicznym, charakterze dla przelotnego zadośćuczynienia zmysłowego.

Nieopatrzny postępek Ezawa nie przynosi mu chluby. Czy jednak przynosi chlubę wykorzystanie czyjegoś prostactwa i krzywdzącej tylko swego nosiciela przywary w celu wyłudzenia nieomal bez zapłaty dóbr, których wartości ów prostak nie jest świadom? Czy chlubne zresztą jest odmówienie udziału w jadle uskarżającemu się na nieznośny głód bliźniemu, a już tym bardziej – udostępnienie jądła własnemu bratu jedynie pod warunkiem, że da sobie za tę odrobinę pokarmu coś niezmiernie cennego wydrzeć? Pogarda i szyderstwo autora biblijnego spadają wszakże jedynie na Ezawa; w postępku Jakuba nic go nie razi.

Opowieść o konfrontacji braci kulminuje w epizodzie kradzieży ojcowskiego błogosławieństwa (Rdz 27). Jest to odmienna wersja opowieści o wydziedziczeniu Ezawa, eliminująca poprzednią, jako że ani Izaak, ani pozostałe działające osoby najwidoczniej nic nie wiedzą o wyzbyciu się przez Ezawa jego praw.

Komentując ten fragment, pomijamy naiwne niedorzeczności, takie np. jak to, że bogaty hodowca owiec i kóz musiał wysłać syna na polowanie, żeby najeść się mięsa (jest to chwyt, do którego autor się uciekł, aby chwilowo usunąć Ezawa ze sceny), albo że ktoś, nawet niewidomy, mógł pomylić runo kozłęcia z owłosionym ramieniem ludzkim. Nie mogę się również dłużej zatrzymać nad dochodzącą tu *implicite* do głosu egzotyczną dla współczesnego czytelnika koncepcją natury błogosławieństwa: Nie idzie tylko o słowa, chociażby o mocy magicznej. Wydaje się, że ma się tu do czynienia z czymś w rodzaju substancji. Izaak musi się wzmóc

---

<sup>54</sup> Według BW.

na ciele pożywną potrawą, żeby uzyskać moc błogosławienia. Błogosławieństwo raz dane, nawet jeśli jest wyłudzone, nie może być cofnięte, nie rozporządza też Izaak jego duplikatem, którym by mógł obdarzyć ukochanego syna.

Skupić się tu jednak muszę na moralnym aspekcie tej opowieści. Matka i syn dopuszczają się oszustwa w celu wydarcia niezmiernie cennego dobra niekochanemu synowi i bratu, wykorzystując przy tym kalectwo oszukiwanego. Celem uprawdopodobnienia oszustwa matka nadużywa również zaufania, jakim ją niekochany syn darzył, powierzając jej na przechowanie swoje szaty. W postępowaniu tej pary autor biblijny również nie dostrzega nic rażącego<sup>55</sup>.

(i) Uciekając do rodziny matki przed zemstą brata<sup>56</sup> Jakub (Rdz 28) w drodze doznaje swojego słynnego snu o drabinie łączącej niebo z ziemią. W śnie tym Bóg zjawia mu się w widzialnej postaci i powtarza obietnicę, jaką dał Abrahamowi, nadto zaś przyrzeka jemu samemu opiekę w czasie wygnania i oraz powrót do kraju. Dochodzi tu, jak widać, do głosu koncepcja zawłaszczonego Boga. Stwórca i sędzia świata, jakim Bóg jest w tej wizji, nic nie ma do powiedzenia na temat występku, w którego następstwie bohater tej opowieści stał się wygnańcem. Występek ten nie zostaje zganiony, ponieważ jest jednym z epizodów powoływania do życia „narodu wybranego”.

Epizod kończy się ślubowaniem Jakuba. Przyrzeka on Bogu, że uczyni go swoim bogiem, *jeżeli* dozna od niego takich a takich łask. Obyczaj warunkowych ślu-

---

<sup>55</sup> Według przypisu Pecarica w TPL (t. I, s. 168) Rebeka postąpiła tak, ponieważ „jeszcze przed narodzinami bliźniaków powiedziano jej [w wyroczni], że jej młodszy syn będzie wywyższony, wiedziała [przeto], że błogosławieństwo powinien otrzymać Jaakow”. Dlaczego jej, a nie Izaakowi udzielona została ta wiadomość? I czy będąc w jej posiadaniu, obawiała się, że jeśli nie wspomże Wszchemogącego własnym fortelem, to nie będzie on w stanie urzeczywistnić swoich planów? Czemu nie podzieliła się swoją wiedzą o przeznaczeniu synów z „czczącym Boga z bojaźnią”, a więc posłusznym wyrokom bóstwa, Izaakiem, tylko wolała upokorzyć niewidomego męża? Tego Pecaric już nie wyjaśnia.

Pomijając powyższy komentarz z TPL, założyć można, że Rebeka zdawała sobie sprawę, iż cechy charakteru i intelektu każdego z bliźniaków czynią Jakuba godniejszym niż Ezaw dziedzicem Błogosławieństwa. Również na gruncie tej interpretacji woli ona uciec się do bolesnego dla męża oszustwa zamiast do argumentacji, która mogłaby go przekonać.

W sadze tej mamy, jak wspominałam w innym miejscu, jeden z przykładów na to, że zdaniem twórców Biblii Bóg niekiedy posługuje się podłymi czynami ludzi dla osiągnięcia swoich wzniosłych celów. Trudno, aby osobom wierzącym nie przychodziło na myśl, że będąc wszechmocnym, mógłby w każdym wypadku osiągnąć zamierzony cel inaczej – co podważa autorytatywny charakter Pisma Świętego.

<sup>56</sup> Rebeka pozoruje przed mężem, że celem wyprawienia Jakuba do jej krewnych jest umożliwienie mu małżeństwa endogamicznego. Izaak traktuje teraz Jakuba jako umiłowanego syna i nie żywi do żony i syna żalu z powodu ich podstępu.

bów, czyli proponowania bóstwu transakcji, zgodnie z którą *votum* zostanie dopełnione w razie spełnienia przez bóstwo pewnego życzenia, jest charakterystyczne dla tradycji judeochrześcijańskiej, podobnie jak dla większości chyba religii.

(j) Mimo że Jakub wysłany zostaje przez rodziców do krewnych w obcym kraju rzekomo w celu pozyskania małżonki, co by wymagało uiszczenia zwyczajowego wiana, przybywa on do Labana jako nędzarz, który jako zapłatę za żonę ofiarować może jedynie pracę. W literaturze zwracano uwagę na „nierealistyczność” tego szczegółu narracji, a w midraszach szukano podobno dla niego wytłumaczenia. Jest to jednak potrzebne narratorowi do dalszego znanego rozwoju akcji, tak jak przekaz o niecnym postępku Abrahama względem Hagar i Izmaela potrzebny był do rozwinięcia wątku o ich pobycie na pustyni. Bez tego niefortunnego szczegółu nie mielibyśmy pięknej opowieści o miłości, sprawiającej, że siedem lat oczekiwania na połączenie się z ukochaną mija komuś jak siedem dni.

Kolejne epizody z życia Jakuba to opowieść o kontestacji dwu „okpisiów”, jak ich nazywa Sandauer, Jakuba i Labana. Ten drugi wmanewrowuje Jakuba w małżeństwo z niepowabną starszą z jego córek, Leą o kaprawych oczach, i w uiszczenie zapłaty małżeńskiej za obie córki (początkowo ustalono ją jedynie za Rachełę) w wymiarze 14 zamiast 7 lat darmowej pracy dla teścia. Jakub z kolei wmanewrowuje Labana w przyjęcie korzystnej dlań na pozór ugody, którą nasz okpiś za pomocą magii obraca na swoją korzyść. Jest to umowa o podziale nowo wykończonych owiec, z których białe mają przypaść w udziale Labanowi, a pstre Jakubowi. Jakub stosuje magię zapatrzania (w której skuteczność wierzy narrator), powodując, że w chwili pokrycia samice owcze mają przed oczyma częściowo odarte z kory, a więc „pstre” witki. Jest to naturalnie historia mało budująca, nadająca się za to do humorystycznego potraktowania, potwierdzająca wpływ folkloru i faworyzowanego w nim franta na cykl Jakubowy. Jest to też jedna z historii, w których w Piśmie „natchnionym przez Boga” przekazuje się wierzenia zabobonne.

Ostatecznie Jakub, który przybył do Labana o kiju pielgrzymim, dochodzi, służąc mu do wielkich bogactw – bogactw zdaniem synów Labana zagrabionych ich ojcu. Na rozkaz Boga bohater nasz wraca do Kanaanu z żonami, dziećmi, sługami i dobytkiem, opuszczając Labana potajemnie, co powoduje pościg teścia, zakończony jednak pokojowym rozstaniem się krewniaków. Z dalszych epizodów Jakubowej podróży dla teologów szczególnie doniosły jest z pewnością ten zagadkowy, mówiący o „walce Jakuba z Aniołem” i domagający się według myślicieli religijnych doszukania się w nim jakiegoś głębszego, wzniosłego, symbolicznego sensu, czego nie podejmują się uczynić. Dla mnie najciekawszym z tych epizodów jest spotkanie Jakuba z Ezawem podczas drogi powrotnej (Rdz 33).

Starszy z bliźniaków jest teraz potężnym szejkiem przybywającym na spotkanie z eskortą złożoną z kilkuset ludzi. Mało go w jego obecnej sytuacji obchodzi doznana niegdyś od brata krzywda. Po złożeniu przez Jakuba na znak pokory sied-

miokrotnego pokłonu „Ezaw pośpieszył mu na spotkanie i objąwszy go za szyję ucałował go i rozplakali się obaj” (33: 4)<sup>57</sup>. Jakub obdarowuje sowicie brata, ale oszustwem wykręca się od wspólnej z nim podróży i potajemnie oddala się od niego. Widzę w tym rys psychologicznego realizmu: przebiegły i nawykły do zażywania ludzi z mańki człowiek pokroju Jakuba nie jest w stanie uwierzyć w autentyczność braterskiego przebaczenia.

Zauważyć warto, że talent literacki Jahwisty przejawiał się w nadaniu Jakubowi charakteru niejednoaspektowego. Nie jest on tylko przecherà: w lapidarny a wzruszający sposób autor odmalowuje jego tkliwą i niesłabnącą z czasem miłość do Racheli, przeniesioną potem na Józefa i Beniamina.

(k) Ostatnim epizodem z życia Jakuba, który pragnę tu omówić, jest błogosławieństwo udzielone na łożu śmierci synom po przeniesieniu się całego klanu do Egiptu (Rdz 49). Błogosławieństwo to jest tekstem napisanym w epoce dominowania wśród plemion izraelskich pokoleń Judy (do którego należał Dawid) i Efraima, potężniejszego z dwu pokoleń uważanych za „potomków Józefa”. (Do Efraima należał pierwszy władca odrębnego królestwa Izraela, Jeroboam.) W czasach powstania tego tekstu zajordańskie pokolenie Ruben było bardzo zredukowane liczebnie w walkach z wrogami i miało małe znaczenie wśród „dzieci Izraela”. Pokolenia Lewiego i Symeona nie miały własnego nadziału ziemi i były rozproszone, choć oba zachowywały jeszcze indywidualność, którą symeonici z czasem utracili. Błogosławieństwo sankcjonuje pierwszeństwo Judy i Józefa pośród braci. Juda otrzymuje przywilej pierworództwa, co wymaga odsunięcia od niego trzech starszych braci. W przypadku Rubena do umotywowania tego służy zawarty w jednym z poprzedzających rozdziałów Rdz przekaz o dopuszczeniu się przez tego syna ka-

---

<sup>57</sup> Podobno według pewnego midraszu Ezaw podczas powitania nie pocałował Jakuba, tylko ugryzł go w policzek. Przekaz ten nie ma oparcia w tekście biblijnym.

W książce Elijahu Desslera *Pożądaj prawdy*, Pardes Lauder, Warszawa 2003, czytamy (s. 113–114) na temat pokłonów Jakuba w zupełnej niezależności przytoczonych wymysłów od tekstu biblijnego: „Zohar zaprzecza... jakoby Jaakow, najbardziej doskonały z naszych Praojców [! – H. E.] mógł tak poniżyć się przed Ezawem, który reprezentował bałwochwalstwo i moce zła”. W istocie Jakub spostrzegł, że „Obecność boża” „przechodziła właśnie przed nimi” (co, jak to by wynikało z tekstu Zoharu, było widzialne tylko dla niego). „W rzeczywistości kiedy zobaczył Boga przechodzącego przed nim [! – H. E.], to Jemu się pokłonił”. Ta jezuicka *avant la lettre* hipokryzja, z którą Jakub kłania się Bogu utrzymując obecnych w przekonaniu, że kłania się Ezawowi, jest, jak widać, w Zoharze przedmiotem chwały. Cóż, dla Desslera notoryczny oszust Jakub jest ucieleśnieniem „cechy prawdy” (s. 47), co chyba z konieczności wzbudza zdziwienie w czytelniku niezaindoktrynowanym do utraty zdolności odróżniania dobra od zła przy rozważaniu tekstów biblijnych. (Por. moje uwagi o „otorbieniu” we „Wstępie” do tego zbioru szkiców, s. 44–46.)

zirodztwa z nałożnicą ojca<sup>58</sup>. Dwaj pozostali zostają odsunięci z powodu zbrodni popełnionej na Sychemitach<sup>59</sup>. Uwagę zwraca obłożenie klątwą Lewiego, protoplasty pokolenia, którego „dziedzictwem” z czasem „stanie się Pan”. Odzwierciedla to zapewne nader niski status tego plemienia w epoce powstania jakiegoś wczesnego przekazu o Błogosławieństwie oraz niezyczliwy stosunek Jahwisty do lewiczych monopolistów jahwistycznego kultu – co sprawia, że posługuje się on tradycją owego przekazu. Kariera pokolenia Lewi i zwłaszcza Aaronidów w jego obrębie to w istocie jedna z najbardziej fascynujących zagadek Biblii.

### Cud „Księgi Józefa”

3. Księga Rodzaju, której początek stanowi wspaniały Hymn Kapłański o stworzeniu świata, kończy się jednym z najdrogocenniejszych, przynajmniej w moim odczuciu, tekstów nie tylko Biblii, ale całej literatury starożytnej: mianowicie wzruszającą psychologiczną nowelą o Józefie, która zarazem jest przepiękną przypowieścią moralną. Aura moralna tego utworu jest taka, że trudno uwierzyć, iż zawdzięczamy go tym samym twórcom, co omawiane powyżej opowieści o trzech „patriarchach”.

W noweli tej (pocz. Rdz 37) znajdują się wątki mało istotne dla współczesnego oświeconego czytelnika, takie jak np. wiara w prorocze znaczenie wizji sennych<sup>60</sup> albo zagadkowa rola człowieka, który spotyka na pustyni błakającego się w poszukiwaniu braci Józefa i kieruje go do nich<sup>61</sup>. Pominę te sprawy. Nie będę się też zaj-

---

<sup>58</sup> Jahwista, od którego ten przekaz pochodzi, poświęca mu jedno zdanie (Rdz 35: 22). Choć głosi ono, m. in., że Jakub dowiedział się o popełnionym występku, nie dowiadujemy się o jego reakcji. Tekst jest urwany.

<sup>59</sup> Jeśli idzie o pozostałych synów, „błogosławieństwo” po prostu powtarza obiegowe wśród Izraelczyków opinie o odnośnych plemionach i zawiera krótkie formuły błogosławieństwa. O udziale tych synów w masakrze Sychemitów i o zaprzędaniu Józefa przez braci nie ma w tym tekście mowy.

<sup>60</sup> Sen prorocy faraona, do którego interpretacji potrzeba mu męża bożego, to dla nas baśniowy element opowieści. Jednakże sny młodego Józefa oraz sposób ich interpretowania przez ojca i braci zasługują na odmienne potraktowanie. Są one świadectwem tego, że symboliczny, życzeniowy charakter niektórych marzeń sennych był elementem wiedzy ludowej jakże długo przed Freudem.

<sup>61</sup> Rola ta jest zagadkowa, ponieważ epizod ten (Rdz 37: 15–17) nie wiadomo czemu w opowiadaniu służy. Może tu znów zadziałała cenzura twórców Biblii pozwalająca na dotarcie do nas jedynie strzępu pierwotnego opowiadania. Może istotnie, tak jak to się nasuwa na tle komentarza Pecarica (TPL, t. 1, s. 238) spotkany mąż był w pierwotnym tekście aniołem, kierującym z rozkazu Boga Józefa ku losowi, którego by uniknął, gdyby nie znalazłszy braci wrócił do ojca?

mowała domysłami zgłaszanymi pono przez jakichś badaczy, że wielobarwna szata Józefa oraz jego pobyt w studni świadczą, że opowieść o nim jest echem archaicznego mitu słonecznego. Nawet bowiem jeśli jest to prawdą, nie ma to wpływu na recepcję omawianej opowieści przez współczesnego czytelnika. Ja zaś zamierzam się skupić na tych elementach przekazu, które decydują o jego cennieści właśnie dla nas, obecnych czytelników.

Józef wchodzi na scenę biblijną jako samolubny chłopiec, faworyzowany przez ojca w sposób nieznośny dla pozostałych jego synów. Umacnia tę swoją pozycję donosicielstwem, wielokrotnie zawiadamiając Jakuba o jakichś niesprecyzowanych przez narratora nagannych postępkach braci. Nic dziwnego, że nienawidzą oni szczeniaka – co, oczywiście żadną miarą nie usprawiedliwia ich przestępstwa.

Mając Józefa w swej mocy poza zasięgiem władzy ojca bracia w swej większości początkowo zamierzają go zabić. Ratuje go podstępem Ruben<sup>62</sup> namawiający resztę braci do wrzucenia go do studni (skąd ma zamiar potajemnie go uwolnić). Ostatecznie pod nieobecność Rubena ratuje go Juda, z którego inicjatywy Józef zostaje wyciągnięty ze studni i sprzedany w niewolę wędrownym kupcom udającym się do Egiptu.

Na obczyźnie strącony do statusu niewolnika Józef niezmiernie szybko dojrzewa zarówno intelektualnie, jak moralnie, wspinając się z czasem do pozycji najwyższego po faraonie dostojnika w kraju. Jakże odmienna jest jednak jego kariera od wzbogacenia się jego ojca w służbie Labana! Józef łączy w sobie wewnętrzną odporność na klęski, dzielność, mądrość z nieposzlakowaną uczciwością – z lojalnością, niepozwalającą mu wykorzystywać tych, co mu zaufali i nawet nie bez gnuśności powierzyli jego pieczy wszystkie swoje dobra. (Co za różnica w porównaniu z postępowaniem Jakuba obracającego na swoją korzyść przywary Ezawa!) Dzięki swym zaletom, a bez krzywdzenia kogokolwiek, zdobywa zaufanie ludzi, od których zależy, i dostępuje znośnego losu w każdej sytuacji, w jaką zostaje wtrącony. Odnosi się łaskawie do strąconych dostojników, nad którymi ma władzę. Wreszcie robi karierę, stając się dobroczyńcą kraju swojego wygnania.

Dostosowując się w tej mierze, w jakiej to nie narusza jego wewnętrznej tożsamości, do zwyczajów społeczności, wśród której przebywa, zawierając małżeństwo z córą tej ziemi, zakładając na obczyźnie rodzinę, Józef pozostaje sobą, czcicielem swojego własnego boga, i nie kryje się ze swoją odmiennością od otoczenia.

---

<sup>62</sup> W ustępie należącym do pisarza północnego, Elohisty. W kolejnym ustępie, należącym do Judejczyka Jahwisty, Józefa ratuje Juda. (Co do Rubena, to podstęp jego ma ciekawy charakter. Namawia on braci, aby zamiast przelać krew brata, wrzucili go na umarcie do studni. Takie bezkrwawe zabójstwo ma być w pojęciu braci – i widocznie również autora opowieści – mniejszym grzechem.)

Dla Egipcjan staje się zasługującym na zaufanie „swoim” – „swoim”, którego odmienność od większości „swoich” nie budzi niechęci.

Mimo uzyskanej władzy, prestiżu, bogactw, mimo pomyślności w życiu rodzinnym Józef nosi w sobie nieogojoną się traumę wewnętrzną. Powodzenie nie może mu pomóc ani zapomnieć, ani przejść do porządku dziennego nad tym, że został zaprzędany przez własnych braci i że bez nadziei na odmianę swojego losu został skazany na życie na obczyźnie, wśród egzotycznych obyczajów, z dala od ojca i rodzzonego brata niewiedzących nic o jego losie.

W dalszym toku opowieści przybywają jego bracia, oczywiście nieświadomi tego, kim jest dostojnik, z którym chcą zawrzeć niezbędną dla nich transakcję handlową. Józef poznawszy ich wydaje się rozdarty pomiędzy chęcią zemsty i – mimo wszystko – miłością do nich, która nakazuje mu wystawić ich na próbę. Podstuchując ich, niezdających sobie sprawy z tego, że rozumie ich mowę, w istocie nabiera nadziei, że są to ludzie głęboko odmienieni. Draży ich świadomość okropności postępków, jakiego się dopuścili. Czują się nim tak napiętnowani, że wszelkie nieszczęście, które ich spotyka, choćby na pozór nic nie miało wspólnego z ich dawnym uczynkiem, interpretują jako karę bożą za popełnioną przed latami zbrodnię. Mimo tej rozmowy jedynie czyn może dowieść Józefowi autentyczności ich odrodzenia moralnego. Józef dostarcza im sposobności do wykazania, czy wciąż jeszcze są ludźmi, którzy – aczkolwiek tym razem nie z próżnej chęci zemsty za chłopcę przewiny, ale dla wywikłania się z prawdziwie groźnej sytuacji życiowej – gotowi są oddać brata w niewolę. Jak wiadomo z dalszego toku narracji, bracia przechodzą przez tę próbę zwycięsko. Tak dalece nie chcą poświęcić brata i unieszczęśliwić ojca, że jeden z nich gotów jest przyjąć na siebie los niewolnika zamiast brata niewinnie skazanego. W tej sytuacji Józef pozwala im się poznać i daje upust swojej do nich miłości. Opowieść okazuje się więc wzruszającą przypowieścią zarazem o odrodzeniu moralnym przez skruchę i o uleczeniu traumy spowodowanej doznaną krzywdą przez uwierzenie w skruchę i przez przebaczenie.

Józef sprowadza ojca z całym jego klanem do krainy Goszen, chroniąc w ten sposób krewnych przed głodem.

Niestety na tym opowieść się nie kończy. W jej zakończeniu bowiem (Rdz 45: 5) dowiadujemy się z ust Józefa, że *sprzedając brata w niewolę, synowie Jakuba byli narzędziami Boga, który w ten sposób rozpoczął przygotowanie do przesiedlenia klanu Jakuba do Egiptu*. Szkoda, że według narratora biblijnego Wszechmocny nie obrał innego sposobu dla dokonania tego, niż determinując ludzi do popełnienia tak piętnującego występku. Jeśli celem było przemieszczenie Józefa do Egiptu, to chłopiec mógłby np. zabląkać się na pustkowiu i zostać porwany przez wędrujących kupców. Ale wtedy nie mielibyśmy tej tak cennej pod względem zarówno psychologicznym, jak i moralnym opowieści.



## Ofiarowanie Izaaka. Abraham a Hiob

### Skandal „Akedy”

*Nie dość Mu, że poigrał Sobie z sercem starca  
i ślepego posłuchu żądzę tym nasycił?*

Józef Wittlin, „Lament barana ofiarnego”<sup>63</sup>

*Według Starego Testamentu Bóg wymaga od nas, abyśmy chcieli poświęcać życie naszych dzieci na jego żądanie... Czy to ładnie tak postępować? Tak, tak, wiem, że nie powinniśmy osądzać Boga według miar ludzkich, ale... jeśli nie jesteśmy przekonani, że Bóg istnieje, i poszukujemy argumentów na rzecz tezy o jego istnieniu w drodze poszukiwania w świecie przejawów jego dobroci, to jakie inne miary moglibyśmy stosować?*

Steven Weinberg, „A Universe with no Designer”<sup>64</sup>.

1. „Akedą [Izaaka]”, czyli „związaniem”, nazywa się w literaturze żydowskiej niedoszłe do skutku jego ofiarowanie przez Abrahama Bogu jako żertwy całopalnej. Opowieść o tym znajduje się w Rdz 22<sup>65</sup>. Głównym tematem, któremu poświęcona będzie pierwsza część niniejszego szkicu, jest charakter etosu znajdującego wyraz w owym przekazie. Reprezentowane przeze mnie ujęcie tej sprawy połączę z krytyką pewnych interpretacji opowieści o Akedzie na gruncie tradycji judeo-chrześcijańskiej, a zwłaszcza z krytyką ujęć pewnych myślicieli współczesnych, którzy swój stosunek do Biblii jako do „Pisma Świętego”, natchnionego przez Bo-

<sup>63</sup> W zbiorze zestawionym przez Leszka Kołakowskiego *128 bardzo ładnych wierszy*, Znak, Kraków 2004.

<sup>64</sup> „Annals New York Academy of Sciences”, 2001, s. 174.

<sup>65</sup> Por. uwagi o różnicach pomiędzy Akedą a ofiarowaniem córki Jeftego, s. 264–266 tego zbioru.

ga będącego personifikacją absolutnej doskonałości moralnej, usiłują pogodzić z własnym poczuciem moralnym, pod wieloma względami różniącym się od o ileż bardziej prymitywnych nastawień tych, których głosy dobiegają nas poprzez teksty biblijne. Materiału do krytyki autorów współczesnych dostarczą mi pewne wypowiedzi w toczonej niedawno w literaturze polskiej dyskusji o tym, jak należy interpretować przekaz o Ofiarowaniu Izaaka.

Część druga szkicu poświęcona będzie nakreśleniu kontrastu pomiędzy postaciami Abrahama i Hioba – owych dwu postaci mitycznych o niezmiernie doniosłym znaczeniu dla refleksji moralnej w naszej kulturze.

2. Rzeczą celową jest poprzedzenie rozważań nad właściwą interpretacją mitu o Ofiarowaniu Izaaka przytoczeniem tu tego biblijnego przekazu. Oto tekst (w skrócie) zawierającej go części Rdz 22 (kursywa pochodzi ode mnie): „... *Bóg*<sup>66</sup> *wystawił Abrahama na próbę*... Rzekł do niego: «Weź swego syna jedynego, którego miłujesz, Izaaka, idź do kraju Moria i tam złóż go w ofierze na jednym z pagórków, który ci wskażę». Nazajutrz rano Abraham... osiadł swego osła, zabrał ze sobą dwóch swoich ludzi i syna Izaaka, narąbał drwa do spalania ofiary i ruszył w drogę... Na trzeci dzień [znalazłszy się u podnóża góry]... rzekł do swych sług: «Zostańcie tu z osłem, ja zaś i chłopiec pójdziemy tam, aby oddać pokłon Bogu, a potem wrócimy do was»... Zabrawszy drwa do spalania ofiary włożył je na... Izaaka, wziął do ręki ogień i nóż, po czym obaj się oddalili... Izaak... zapytał: «... Gdzież jest jagnię na całopalenie?». Abraham odpowiedział: «Bóg upatrzy sobie jagnię na całopalenie, synu mój»... A gdy przyszedli na to miejsce, które Bóg wskazał, Abraham zbudował ołtarz, ułożył na nim drwa i związaawszy... Izaaka położył go na tych drwach na ołtarzu. Potem... sięgnął... po nóż, aby zabić swego syna. Ale wtedy Anioł Jahwe<sup>67</sup> zawołał do niego z nieba: «... Nie czyń [chłopcu] nic złego! *Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie odmówiłeś Mi nawet twego jedynego syna*». Abraham... spostrzegł barana uwikłanego rogami w zaroślach... i złożył go w ofierze całopalnej zamiast swego syna... Po czym Anioł Jahwe... przemówił po raz drugi: «*Przysięgam na siebie, wyrocznia Jahwe, że ponieważ... nie odmówiłeś Mi syna swego jedynego, będę ci błogosławił i dam ci potomstwo tak liczne jak gwiazdy na niebie i jak ziarnka piasku na wybrzeżu morza; potomkowie twoi zdobędą*

---

<sup>66</sup> BT oddaje termin hebrajski „Elohim” jako „Bóg”, natomiast imię „Jahwe” jako „Pan”. Ze względu na to, o czym będzie mowa, pozostawiam tu termin „Jahwe” bez zmiany. Poza powyższym fragmentem nie ma dla rozważań w szkicu niniejszym znaczenia, czy się do „Boga Biblii” stosuje terminy „Bóg”, „Jahwe”, „Pan” czy „Pan Bóg”.

<sup>67</sup> W przypisie do wcześniejszego tekstu (Rdz 16: 7) redaktorzy BT wyjaśniają, że „Anioł Pański” – tj. „Anioł Jahwe” – „jest określeniem objawiającego się Boga”.

warownie swych nieprzyjaciół. Wszystkie ludy ziemi będą sobie życzyć szczęścia [takiego, jakie będzie udziałem] twego potomstwa, dlatego że usłuchałeś mego rozkazu».

Abraham wrócił do swych sług i wyruszywszy razem z nimi w drogę poszedł do Beer-Szeby”.

Inną rzeczą celową przed przystąpieniem do głównego wątku moich rozważań jest zacytowanie wyimka z książki R. E. Friedmana<sup>68</sup>. Rzuca on bowiem ciekawe światło na omawiany temat.

„Źródłem historii o nieomal doprowadzonym do końca złożeniu Izaaka w ofierze jest Elohist. W Rdz 22: 1,3,8 i 9 bóstwo jest nazywane Elohim. Jednakże tekst biblijny powiada, że kiedy Abraham podnosi rękę z nożem, aby poświęcić Izaaka, interweniuje anioł *Jahwe* (22: 11). W wersetach, w których mowa o ocaleniu Izaaka (11–14), bóstwo nazywane jest «Jahwe». Po nich następuje przekaz mówiący o tym, że anioł przemówił po raz drugi i rzekł: «... ponieważ pozwoliłeś mi zabrać [you did not<sup>69</sup> withheld] syna swego jedynego... ». Tak więc te cztery wersety zawierają zarazem sprzeczność [mianowicie Abraham „pозwolił Bogu zabrać Izaaka”, co zdaje się oznaczać, że Izaak został zabity na ołtarzu; a jednak Izaak został uratowany? – *H. E.*] oraz zmianę nazwy bóstwa. Choć może się to wydawać osobliwe, istnieje pogląd, że w pierwotnej wersji tej opowieści Izaak rzeczywiście został złożony w ofierze i że wzmiankowane powyżej cztery wersety zostały dodane później, kiedy myśl o dopuszczalności składania ofiar z ludzi została odrzucona (być może przez redaktora, który połączył Jahwistę i Elohistę). Ma się rozumieć, słowa „pозwoliłeś mi zabrać swego syna” mogą znaczyć jedynie, że Abraham był *gotów*<sup>70</sup> złożyć syna w ofierze. Jednakże zauważyć trzeba, że przekaz kończy się zdaniem: «Abraham wrócił do swych sług» (22: 19). Nie mówi się tam o powrocie Izaaka. Co więcej, postać Izaaka nigdy później nie występuje u Elohisty. Rzecz ciekawa, w późniejszej tradycji midraszowej natrafia się na pogląd, że Izaak rzeczywiście został złożony w ofierze<sup>71</sup>. Tradycję reprezentującą ten pogląd

<sup>68</sup> R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, Harper&Row, New York 1989, s. 256–257.

<sup>69</sup> Kursywa – R. E. Friedman.

<sup>70</sup> Kursywa – R. E. Friedman.

<sup>71</sup> O pewnej tradycji midraszowej dotyczącej Akedy mówi m.in. Paweł Śpiewak w rozmowie pomiędzy nim, Stanisławem Krajewskim i Konstantym Gebertem drukowanej w „Tygodniku Powszechnym” (5 września 2004) pod tytułem *Instrukcja obsługi Świata: „Czytamy...”, że Abraham wyruszył z Izaakiem na górę Moria i że ojciec nie zabił syna. Ale jeśli tak, to dlaczego Izaak nie modli się później wraz z ojcem? Dlaczego Abraham zszedł z góry sam? Dlaczego nie było Izaaka na pogrzebie matki? Czy, jak każe tradycja, został wzięty do nieba? Czy jego cierpienie [z powodu tego, że ojciec nie usiłował go wybronić? – *H. E.*] było tak wielkie, że nie mógł zejść do ludzi? Te pytania zawarte są w biblijnym tekście [tzn. inspirowane przez tekst Biblii – *H. E.*]...” (s. 10).*

omawia S. Spiegel w pracy *The Last Trial* (Schocken, New York 1969, wydanie hebrajskie 1950)”.

Jeśli ów pogląd jest trafny, to z tradycją Elohisty związany być musiał jakiś inny, skazany przez redaktorów Biblii na utonięcie w niepamięci, przekaz mówiący o tym, jak dzięki wierności Boga względem swej Obietnicy Abraham został protoplastą całego narodu za pośrednictwem nowego „prawego” dziedzica. Niejakim poparciem tego poglądu wydaje się fakt, że w porównaniu ze sposobem rozwinięcia w Biblii wątków Abrahama, Jakuba i Józefa uderza bladłość i bierność postaci Izaaka i mała liczba epizodów, w których ten patriarcha występuje.

3. Przy rozważaniu przekazu o Ofiarowaniu Izaaka osobie obznajomionej w jakimś stopniu z mitologią grecką narzuca się analogia z opowieścią o Ifigenii w Aulidzie. Wzmiankuje o tym przeto szereg autorów. I tu, i tam bóstwo domaga się dopełnienia przez rodzica mordu rytualnego na własnym dziecku; i tu, i tam w imię uznawanych przez rodzica wyższych racji odpowiedzią jest skwapliwe posłuszeństwo; i tu, i tam nieubłagane rzekomo bóstwo ratuje poświęconą mu ofiarę ludzką zamieniając ją na ofiarę zwierzęcą. Ifigenia ma o tyle więcej szczęścia, że porwana do odległego kraju nie musi po tych zaszłościach stykać się z ojcem. Ale też w micie o Ifigenii jest ten rażący element, że ona sama staje się kapłanką bóstwa, któremu składa się ofiary z ludzi; o Izaaku zaś nie mówi się, aby takie rzeczy – czy to spełniając kolejny nakaz bóstwa, czy też z własnej inicjatywy – czynił lub usiłował czynić. Jednakże jeśli idzie o *ofiarę ludzką spełnioną*, to według innego przekazu biblijnego znalazł się wobec nieuchronności uczynienia tego jeden z bohaterów Księgi Sędziów, Jefte (Sdz 11: 30–40).

Saga o córce Jeftego jest opowieścią, której, wydawałoby się, niepodobna pominąć przy rozważaniu przekazu o Ofiarowaniu Izaaka. A jednak czyni tak szereg autorów o nastawieniu religijnym uczestniczących w dyskusjach o właściwej interpretacji opowieści o Akedzie. Ich stosunek do tej sprawy przywołuje mi na myśl kapitalne przejęzyczenie jednego z moich przyjaciół: „Zapomniałem z własnej inicjatywy!”.

Przekaz o Akedzie zestawia z opowieściami o Ifigenii i o córce Jeftego m.in. Søren Kierkegaard w *Bojaźni i drżeniu*<sup>72</sup>. Kładzie on nacisk na odmienność sytuacji Agamemnona i Jeftego z jednej strony, Abrahama zaś z drugiej – oraz w związku z tym na odmienność kierujących nimi motywów postępowania. W obliczu tej odmienności tylko opowieść o Abrahamie i Izaaku (a nie nawet również opowieść o Jeftem i jego córce) wprawia autora *Bojaźni i drżenia* w stan, który określa jako *horror religiosus*.

<sup>72</sup> Por. to jego studium wydane łącznie z *Chorobą na śmierć*, oba w przekładzie i ze wstępem J. Iwaszkiewicza, PWN, Warszawa 1969.

Ateistę, a w szczególności ateistycznego humanistę w naszej epoce żadna ze wspomnianych opowieści nie wprawia w stan jakiejś rozterki – w poczucie uwikłania w sieć świętego „absurdu” czy „paradoksu”<sup>73</sup>, w której by się jego duch miał szamotać. Rozumie on, że nasza kultura – ta właśnie, w której obrębie ukształtowały się czy też dojrzały ateistyczne, laickie i religijne odmiany współczesnego etosu humanistycznego – w znacznej mierze bierze początek w nurtach, których pierwociny zawierały elementy z punktu widzenia współczesnego humanizmu barbarzyńskie. Że wiele z tego, w szczególności, co w tych pierwocinach znajdujemy w zakresie koncepcji bóstwa, koncepcji postulowanego stosunku pomiędzy bóstwem a jego czcicielem oraz w zakresie związanych z tymi koncepcjami pojęć o naturze adekwatnych norm moralnych, jest odstręczające dla każdego człowieka o nastawieniu humanistycznym – ale też, z tej właśnie przyczyny, nie odpowiada rzeczywistemu sposobowi pojmowania spraw religii i moralności przez wielu współczesnych żydów i chrześcijan. Niepoczucie się do obowiązku bezwarunkowej akceptacji jawnych lub domyślnych aksjologicznych sądów zawartych w jakichkolwiek spośród starodawnych ksiąg lub legendarnych przekazów nie tylko eliminuje podłoże jakiegoś aksjologicznego dyskomfortu przy ich rozważaniu, ale też pozwala zrozumieć, że barbarzyństwem kulturowym byłoby rzucanie gromów moralnych na ludzi, których głosy dochodzą do nas w owych przekazach. O ile nie jesteśmy kulturowymi prymitywami, to potrafimy zachwycać się tym wszystkim, co się nam w tym odziedziczonym depozycie podoba; z czym się moralnie identyfikujemy; w czym znajdujemy, choćby w zarodku, jakieś nowe dla nas przed konfrontacją z takim czy innym jego składnikiem, a cenne, „budujące” przeświadczenia i intuicje moralne lub tzw. egzystencjalne. Przechodzimy zaś do porządku nad tym, co w nim dla nas odstręczające. (A przynajmniej taką zajmujemy postawę, dopóki nie bierzemy pod uwagę wpływu takich czy innych – naszym zdaniem nieakceptowalnych – elementów tego depozytu na postawy moralne znacznej liczby współczesnych uczestników naszej kultury.)

Rzecz naturalna, takiego jak temu dałam wyraz powyżej stosunku do omawianego w szkicu niniejszym fragmentu Biblii nie może podzielać nikt, dla kogo składające się na kanon biblijny księgi są w zasadzie „natchnione” przez Boga (mimo błędów popełnionych przez ich ludzkich autorów w zakresie empirycznej wiedzy o przyrodzie) – i mianowicie stanowią główny instrument bożej pedagogiki mającej wszczepiać w ludzi adekwatne pojmowanie boskiej natury oraz należyty stosunek do bóstwa, jak również znajomość norm „prawdziwej” moralności. Dla wielu spośród takich osób konfrontacja z przekazem zawartym w Rdz 22 bywa przynajmniej zrazu bulwersująca, czego przykładem może być rozterka Kierkegaarda.

---

<sup>73</sup> To jest wyrażenia zaczerpnięte ze studium Kierkegaarda.

Nie mając swobody odrzucenia przesłania moralnego ucieleśnionego w tym przekazie, osoby te odczuwają nieodpartą potrzebę, aby tę rzecz jakoś oswoić, jakoś rozładować, rzec można „odczytać” w drodze „odpowiedniej” interpretacji, chociażby miała ona odpowiadać raczej ich dążności do przewyciężenia psychicznego dysonansu niż wymogowi elementarnej lojalności względem dosłownego brzmienia tekstu.

4. Aby zrozumieć dyskomfort psychiczny osób, o których mowa powyżej, wmyślmy się w treść zawartej w Rdz 22 opowieści o Akedzie. Mamy tu, przynajmniej według dosłownego brzmienia tekstu, do czynienia z przerażającą, z punktu widzenia współczesnego żyda i chrześcijanina, epifanią Boga.

Pozostawiając na razie na uboczu sprawę autentyczności (z punktu widzenia osób wierzących) tej osobliwej boskiej epifanii, co jest kwestią podnoszoną przez niektórych współczesnych komentatorów, skoncentrujemy się na osobach przedstawionego w tekście dramatu.

Bóg jest jedną z nich. Mamy tu epifanię, w której na podobieństwo archaicznych demonów żąda on ofiary z człowieka. W epifanii tej nadto prezentuje samego siebie jako wiarołomcę. Idzie bowiem o nakaz złożenia przez Abrahama w ofierze właśnie Izaaka, „dziecięcia Obietnicy”, powołanego do życia cudem (wobec starości Abrahama i Sary), jako zapoczątkowanie sówitej nagrody za długie lata pobożności, będące zarazem trudnymi latami ufego oczekiwania na spełnienie Obietnicy. W istocie, wedle przekazu z Rdz jedyna istotna nagroda dla Abrahama za jego nieprześcignioną pobożność polegać miała na tym, że poprzez lędźwie Izaaka stanie się on protoplastą wielce licznego ludu, który będzie faworyzowany i wspomagany przez Boga w swoich starciach z innymi ludami i wydziedziczając autochtonów zawłasczy ziemię, gdzie Abraham koczował jako życzliwie traktowany cudzoziemiec: „Potomstwu twemu daję ten kraj, od Rzeki Egipskiej aż do rzeki... Eufrat, wraz z Kenitami, Kenizytami, Kadmonitami, Chetytami, Peryzzytami, Rewfajtami, Amorytami, Kananejczykami, Girgaszytami i Jebusytami” (Rdz 15: 18–21).

Cokolwiek myśleć o moralnym charakterze tej nagrody, teraz w każdym razie jej otrzymanie przez Abrahama ma być, jak się na początku omawianej narracji wydaje, uniemożliwione, skoro zabity ma być w wieku dziecięcym jedyny (oprócz wygnańca) syn ubezplodnionego przez swój podeszły wiek ojca<sup>74</sup>. Żądając złożenia

---

<sup>74</sup> Aby w pełni docenić dramatyzm omawianej sytuacji, tak jak go odczuwają ci czciele Kanonu, których Księga Rodzaju 22 wprawia w stan teologicznej i moralnej rozterki, lepiej jest przy rozważaniu tej opowieści nie uwzględniać innego składnika „sagi” Abrahamowej, gdzie mowa o tym, że po śmierci Sary krzepki ten starzec zdolny się okazał do spłodzenia w powtórnym małżeństwie jeszcze kilku synów, spośród których mógłby był sobie wybrać zastępczego dziedzica, jeśliby Izaakowi coś złego się przytrafiło – ale których *vivente Isaac* wołał odesłać

ofiary z umiłowanego dziecka, Bóg prezentuje też siebie jako okrutnika – i jak okrutnik obracający nóż w zadanej komuś ranie, wydając Abrahamowi ten rozkaz, potwierdza *expressis verbis* swoją pamięć o tym, że żąda od niego ofiary z syna „jedynego” i „umiłowanego”.

Spójrzmy nadto na powyższe działanie Boga z nieco innej perspektywy. Bóg *wystawił Abrahama na próbę*. A przecież już na długie lata przed tym Abraham był ulubieńcem, „wybrańcem” Boga! Stosunki pomiędzy nimi były tak zażyłe, jak tylko być mogły pomiędzy bóstwem a ludzką istotą: Bóg wielokrotnie przemawia do Abrahama, gości u niego w ludzkiej postaci, zwierza się przed nim ze swego zamiaru ukarania zagładą Sodomy i Gomory, pozwala mu wdać się ze sobą w tym kontekście w dysputę, jakiego rodzaju postępowanie „przystoi” sprawiedliwemu Bogu (por. Rdz 18: 25), ze względu na Abrahama ratuje z Sodomy jedną tylko rodzinę jego bratanka, składa Abrahamowi wspomnianą Obietnicę i celem jej spełnienia cudem odmładza uwiędłe z łono Sary.

W Biblii (por. Rdz 12 i rozdziały następne) nie ma wyjaśnienia, dlaczego Bóg tak wyróżnił Abrahama spośród wszystkich ludzi jego pokolenia<sup>75</sup>. Jednakże według logiki biblijnego przekazu założyć przecież trzeba, że był jakiś powód po temu. Abraham widocznie spełniał według Boga w dostatecznej mierze kryteria pobożności i cnotliwości. Był Abraham niezłomnym henoteistą<sup>76</sup>, jak tego nieodmiennie i surowo żądał Bóg Biblii. Na rozkaz Boga porzucił też kraj ojczysty i krewnych i udał się z żoną i bratankiem na obczyznę. Złożył z własnej inicjatywy daninę Melchizedekowi, kapłanowi „Boga Najwyższego”, który widocznie ma być utożsamiany z Jahwe. Na rozkaz Boga poddał się obrzezaniu i poddał mu Izmaela oraz wszystkie swoje sługi. Na rozkaz Boga usunął z obozowiska Izmaela. Chociaż Bóg nie kazał mu uczynić tego w opisany w Biblii okrutny sposób, widocznie go za to nie potępił. W ogóle postępowanie Abrahama względem ludzi i Boga było w świetle narracji biblijnej uważane przez Boga za nienaganne. Narodziny Izaaka oraz obietnice boże w odniesieniu do jego potomków miały więc widocznie być nagrodą za doskonałe spełnianie przez Abrahama w przeszłości kryteriów pobożności i cnoty.

I oto bez dania przez Abrahama żadnego określonego powodu po temu Bóg poddaje go próbie! Ma ona znaczenie radykalne. Od pomyślnego przebycia próby

---

od siebie precz, chociaż tym razem z podarkami, a nie po prostu z jednym bochenkiem chleba i bukłakiem wody na dwie osoby, jak to uczynił z Hagar i Izmaelem.

<sup>75</sup> Trudno doszukać się tu innej przyczyny niż ta, że od wejścia Abrahama na scenę biblijną rozpoczyna się „Biblia zawłaszczonego Boga” (por. mój szkic pod tym tytułem).

<sup>76</sup> Henoteizm polega na oddawaniu czci tylko jednemu bóstwu, np. jako uznanemu za wyłącznego protektora danej jednostki albo wspólnoty. Nie musi się łączyć z uznawaniem istnienia tylko jednego bóstwa albo z uznawaniem bezwzględnej supremacji w potędze i cnotach jednego bóstwa nad wszystkimi innymi.

przez Abrahama zależeć ma na przyszłość stosunek Boga do niego, a w szczególności spełnienie Obietnicy<sup>77</sup>. W ten sposób poprzednie zasługi Abrahama zostają unieważnione (chyba że się uzna, że dzięki nim Abraham dostąpił tego, aby zostać poddanym próbie – aby zostać *kandydatem* na wybrańca Boga). W każdym razie poprzednio dana obietnica zostaje unieważniona, co widać z tego, że po wyratowaniu Izaaka Bóg na nowo składa obietnicę, jak gdyby dawniej tego nie uczynił. *Aby pozostać czy też aby zostać wybrańcem Boga, Abraham musi spełnić kryterium nowe, i to, w porównaniu z poprzednimi, ekstremalne*. Gdyby ludzki przyjaciel postąpił tak względem przyjaciela; gdyby ludzki zwierzchnik postąpił tak względem podwładnego, nazwalibyśmy chyba takie postępowanie nielojalnym i okrutnym.

Kryterium ekstremalne polegać ma na gotowości Abrahama do złożenia ofiary ludzkiej; ofiary z własnego syna; ofiary z syna umiłowanego. *Czy Bóg ma prawo moralne stawiać Abrahamowi takie wymagania?*

Osobie wierzącej zadanie powyższego pytania może się wydać bluźnierstwem, ponieważ jego milczące założenie polega na uznaniu, że Bóg nie jest moralnie uprawniony do wszelkich takich działań, do których uzdalnia go jego wszechmoc.

Ateista, w szczególności więc autorka niniejszego szkicu, nie może dopuścić się bluźnierstwa, ponieważ niepodobna żywić intencji uwłaczenia osobie, w której istnienie się nie wierzy. Pomijając tę okoliczność, wskazać trzeba, że powyższe pytanie jest jedynie odmienną werbalizacją pytania, *czy wszelkie hipotetyczne postęпки dają się pogodzić z pojęciem Boga jako bóstwa sprawiedliwego, wiernego danym przez siebie obietnicom, a także miłosiernego*. Wysuwanie tej problematyki ma za sobą, w istocie rzeczy, autorytet autora biblijnego: wszak w dyspacie o wyroku na Sodomę i Gomorę Abraham przypomina Bogu, że nie przystało by mu, jako „sędzi nad całą ziemią”, zgładzić miasta mającego wśród swoich mieszkańców 50 „sprawiedliwych” (por. Rdz 18: 24). Kierkegaard zaś nadaje powyższemu problemowi postać pytania: „Czy istnieje absolutny obowiązek wobec Boga?”<sup>78</sup> – czyli czy w sposób konieczny każde żądanie, jakie Bóg może skierować do człowieka, jest moralnie usprawiedliwione? (Kierkegaard odpowiada na to pytanie twierdząco.)

Przechodzimy do drugiej osoby dramatu. Jest nią Abraham, który skwapliwie przystępuje do wykonania bożego rozkazu. Nie błaga o życie syna<sup>79</sup> – chociaż

<sup>77</sup> W razie gdyby saga głosiła, że Izaak istotnie poniósł śmierć na ołtarzu, Bóg mógłby według niej spełnić Obietnicę, „dając Abrahamowi nowego Izaaka”. Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, wyd. cyt., s. 128.

<sup>78</sup> Tamże, s. 78.

<sup>79</sup> A pamiętajmy, że autor omawianego przekazu nic nie wie o pośmiertnej szczęśliwości oczekującej niewinnych; tym straszliwsza jest śmierć, którą Bóg nakazuje w nim zadać Izaakowi.



w opowieści stanowiącej inne ogniwo jego „sagi” błagał przecież o życie mieszkańców Sodomy i Gomory. Nie ofiaruje swego własnego życia w zamian za życie Izaaka. Nie zmienia też – taką supozycję milcząco każe nam przyjąć autor opowieści o Akedzie – swojego wewnętrznego stosunku do Boga z uwielbienia na przeświadczenie, że jest oto on, Abraham, bezsilną igraszką w rękę tyrańskiej a wszechmocnej istoty, która niezależnie od tego, co by począł, odbierze mu cokolwiek odebrać zechce – a w szczególności, jeśli tak właśnie zechce, odbierze mu ukochane dziecko. Narrator, który nie opisuje wewnętrznych stanów bohatera opowieści, każe nam domniemywać, że w ciągu całego tego trzydniowego epizodu zakończonego interwencją bożą nie wcześniej niż w chwili, kiedy nóż w rękę ojca unosi się nad związanym młodzieniaszkiem, Abraham po dawnemu „boi się” Boga, w tym sensie terminu „bać się”, dwuznacznego we wszystkich językach naszej kultury (m. in. wskutek nacisku teologicznej tradycji judeochrześcijańskiej), w którym termin ten oznaczać ma swoiste zespolenie lęku i uwielbienia, stanowiące adekwatny rodzaj stosunku człowieka do Boga.

Jeśli idzie o ocenę postaw obu powyższych *dramatis personae* ze strony laickiego humanisty, to znajduje ona wyraz w rozmowie Włodzimierza Boleckiego z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim na temat noweli Grudzińskiego *Ofiarowanie*<sup>80</sup>: „W. B.: Co budzi twój większy sprzeciw: rozkaz Boga, czy posłuszeństwo Abrahama? H. G.: I jedno, i drugie... Człowiek tak czysty, tak bezgrzeszny, tak mądry i tak dobry<sup>81</sup> zgodził się na rozkaz Boga zamordować własnego syna”<sup>82</sup>.

Aby zadośćuczynić żądaniu Boga, Abraham musi zdławić swoją miłość do Izaaka i własną rozpacz. Według Kierkegaarda i Grudzińskiego (*Rozmowy w Neapolu*) do okropności przeżyć Abrahama należy wszakże również i to, że staje on wobec konfliktu pomiędzy postulatami moralności, które zabraniają mordować ludzi, ojcu zaś nakazują otaczać syna opieką, a postulatem wierności Bogu.

Jeśli dylemat taki dla Abrahama zachodzi, to w omawianej epifanii Bóg, który w świetle poglądów bardzo znacznej części osób poczuwających się do dziedzicze-

<sup>80</sup> G. Herling-Grudziński, *Opowiadania zebrane*, t. II, Czytelnik, Warszawa 1999. G. Herling-Grudziński, W. Bolecki, *Rozmowy w Neapolu*, Szpak, Warszawa 2000.

<sup>81</sup> To opinia Grudzińskiego. Ja również cenię postać Abrahama np. z tego składnika cyklu związanych z jego imieniem mitów, w którym targuje się on z Bogiem o Sodomę i Gomorę, zwłaszcza że targom kres kładzie nie on, ale Bóg; w ogóle jednak bohatera całego tego cyklu – tego gospodarza traktującego kobietę zmuszoną, by dzieliła z nim łożę i urodziła mu syna, jako zwykłą niewolnicę, której powinnością jest znoszenie szykan jej pani, i na koniec wyrzucającego ją z domu bez żadnego zaopatrzenia; tego ojca wydziedziczonych synów, łaknącego za swą pobożność nagrody od Boga w postaci zostania, poprzez potomstwo „prawego” potomka, protoplastą drapieżnego plemienia, nie uwielbiam.

<sup>82</sup> G. Herling-Grudziński, W. Bolecki, *Rozmowy w Neapolu*, wyd. cyt., s. 228.

nia teologicznej tradycji judeochrześcijańskiej, powinien być objawicielem „obiektywnie ważnych” norm moralnych i egzekwować stosowanie się ludzi do nich, właśnie nakazuje Abrahamowi ich pogwałcenie, a więc wydaje się sam je naruszać. Jak wiadomo jednak, nie wszyscy myśliciele należący do nurtu teologicznej tradycji judeochrześcijańskiej zgodzą się, że Abraham stanął w obliczu wskazanego powyżej konfliktu sumienia. Odpowiedź bowiem na pytanie, czy Abraham postawiony został przed takim dylematem, zależy od sposobu rozstrzygnięcia pytania, czy normy moralne są, czy nie są, po prostu wyrazem arbitralnej woli bożej. Znow więc stoimy w obliczu zagadnienia, czy nie jest absurdem przykładanie kryteriów moralnych do postanowień i czynów Boga: czy Bóg nie jest w każdym poszczególnym wypadku, gdy tego zechce, nie tylko władny, ale i tautologicznie *usprawiedliwiony*, uchylając jakąś zadekretowaną przez siebie ogólną normę moralną? Posuwając się drogą wytyczoną przez ten ostatni pogląd, uznać można, że pod warunkiem reprezentowania postawy należytej „bogobojujności” Abraham narażony jest co najwyżej na rozpacz z powodu utraty dziecka, ale nie na rozterkę moralną, ponieważ nie ma bardziej fundamentalnego nakazu „moralności” niż podporządkowanie się objawionej w jakimś danym poszczególnym wypadku woli Boga.

Trzecią osobą dramatu jest Izaak. Ten jednak potraktowany jest przez narratora całkowicie instrumentalnie, jako drogocenne dobro, które Bóg każe Abrahamowi poświęcić; jako nagroda dana, zagrożona odebraniem (do czego darczyńca ma pełne prawo moralne) i ostatecznie przywrócona. Izaak jest jedynie akcesorium w czynnościach podjętych przez Abrahama. Oprócz zapytania o jagnię w drodze na wzgórze jest on w toku całej przedstawionej akcji najzupełniej bierny. Nie dowiadujemy się, jak reagował, kiedy został związany i kiedy ujrzał nad sobą nóż w dłoni ojca. Czy się wyrwał, czy się bronił, czy wzywał Boga na pomoc przeciwko morderczemu szalowi ojca, czy wreszcie uświadomiony o bożym nakazie (nie o tym, czy tak było, nie słyszymy) odwoływał się do miłości ojca od wyroków okrutnego bóstwa? Czy też uświadomiony o tym wyroku oświadczył ojcu tak jak córka Jeftego: „Skoro musisz...”. Albo może oznajmił: „Jestem zaszczycony”?

Potraktowanie istoty ludzkiej jako akcesorium jest więc jednym z elementów narracji w Rdz 22.

Jak wiadomo, w opowieści tej ostatecznie „wszystko skończyło się dobrze i w rodzinie było dużo śmiechu” – jak napisał w dawnych czasach Leszek Kołakowski<sup>83</sup>. Wiadomo jednak również, że w poczuciu wielu spośród tych, dla których kanon biblijny jest „Pismem Świętym”, „optymistyczne” to zakończenie nie rozprasza grozy omawianej bożej epifanii i odpowiedzi na nią Abrahama. Stąd odczuwa-

---

<sup>83</sup> L. Kołakowski, *Klucz niebieski* (wyd. łącznie z *Igraszkami z diabłem*), Czytelnik, Warszawa 1996, s. 30.

na przez osoby wierzące potrzeba wspomnianych powyżej rozładowujących interpretacji.

5. Przystępuję przeto do analizy rozmaitych interpretacji mitu o Akedzie w wypowiedziach apologetów tradycji judeochrześcijańskiej.

Najdziwacznieszłą spośród znanych mi przynosi oparty na tradycji midraszowej komentarz rabina Sachy Pecarica zawarty w Księdze pierwszej (tzn. Rdz) Tory Pardes Lauder<sup>84</sup>. Stanowi on typowy przykład braku wrażliwości moralnej, sofistyki i komentatorskiej arbitralności cechujący komentarze, w które zaopatrzył wydane już przez siebie pierwsze człony Pięcioksięgu (i z pewnością zaopatrzy dalsze) ten autor kontynuujący po dzień dzisiejszy bez żadnej unowocześniającej refleksji orzeczenia oraz mentalność mędrców średniowiecznego żydowskiego getta.

Kluczem do interpretacji oferowanej przez Pecarica jest stwierdzenie, iż „w związku z tym, że [w czasie, kiedy rozgrywała się akcja opisana w Rdz 22] Abraham miał 137 lat, a Jicchak 37, nie mógł on zmusić Jicchaka do pójścia. Raczej mógł go przekonać, aby wykonał wolę Boga (Zohar)”.

Bóg więc widocznie przejęczył się, nazywając leżącego na ołtarzu kawalera nie pierwszej młodości chłopcem<sup>85</sup>. Od samego zresztą początku tej opowieści Bóg wysławia się dziwnie, mówiąc Abrahamowi o dorosłym Izaaku „Proszę [! – tak u Pecarica; co za uprzejme bóstwo! – H. E.] weź twojego syna...” zamiast np.: „Udaj się wraz z twoim synem...”. Abraham również się przejęczył, mówiąc do swoich sług u podnóża góry: „... ja i chłopiec pójdziemy... a potem wrócimy do Was”<sup>86</sup>.

„I poszli obaj razem... z takim samym entuzjazmem [Raszi]... jeden, aby ofiarować, a drugi, by zostać ofiarowanym. Byli jednakowo szczęśliwi... mogąc spełnić wolę Haszem [tzn. Boga – H. E.]”<sup>87</sup>.

Gdzie tu miejsce na poczucie grozy doznawane przez tak wielu czytelników przy lekturze Rdz 22? *Volenti non fiat iniuria* – chcącemu nie dzieje się krzywda, mawiali starożytni Rzymianie. Zarówno syn, jak i ojciec odczuwają zaszczyt i ucie-

<sup>84</sup> TPL, t. 1. Tekst polski Księgi Rodzaju 22 z komentarzami Pecarica zajmuje strony parzyste 132–138.

<sup>85</sup> TPL, t. 1, s. 136.

<sup>86</sup> Nb. według pewnych komentatorów współczesnych te słowa są przejawem rozterki Abrahama, który poczuwając się do obowiązku spełnienia rozkazu Boga, nie może się jednak zmusić do powiadomienia innych ludzi, co ma zamiar uczynić. Natomiast według Pecarica Abraham „bezwiednie prorokuje”, że powróci z Izaakiem. Mamy tu przykład „proroctw bezwiednych”, ulubionych przez apologetycznych komentatorów biblijnych.

<sup>87</sup> Tamże, s. 134.

chę z tego powodu, że jeden ma drugiego zabić i spalić na ołtarzu ku chwale miłosiernego (straszliwego?) *Haszem*<sup>88</sup>.

Doskonale (jak nas zapewnia Pecaric) zorientowany w tym, co się dzieje, trzydziestosiedmiolatek niemniej przeto pyta ojca podczas wspinaczki: „Jest ogień i drewno, a gdzie jest jagnię na ofiarę?” – i otrzymuje odpowiedź: „Bóg upatry sobie jagnię na ofiarę, synu mój” (Rdz 22: 7–8). Obficie komentujący omawianą opowieść Pecaric te wersy pozostawia bez komentarza – jak gdyby ich w tekście nie było.

Mimo entuzjazmu Izaaka do wykonywanego przedsięwzięcia, Pecaric i autorzy, na których się opiera, muszą wziąć pod uwagę, że Izaak zostaje na ołtarzu związany. Tu Pecaric nie odmawia nam komentarza: „Dlaczego Awraham go związał? I czy stary człowiek mógł związać trzydziestosiedmioletniego mężczyznę bez z jego zgody? Jicchak powiedział: «Ojcze, jestem silnym, młodym mężczyzną, a ty starym. Boję się, że kiedy zobaczę nóż w twojej ręce, drgnę odruchowo i możliwe, że nawet cię skrzywdzę. Mógłbym również skaleczyć siebie, a przez to stać się nieodpowiednim na ofiarę. Albo poruszę się niechcący i przeszkodzę ci we właściwym wykonaniu zadania. I dlatego zwiąż mnie, proszę, mocno, tak, abym w najważniejszym momencie nie zawiódł w wypełnianiu synowskiego obowiązku z szacunkiem i respektem»... (Midrasz)”. Mimo przychylenia się do tego midraszu, Pecaric na podstawie innego midraszu utrzymuje, że podczas wspinaczki bezsilny starzec „trzymał syna za rękę, bo bał się, że Jicchak mógłby nagle stracić odwagę i uciec”. Miał widać dość siły, by mu w tym przeszkodzić.

Cały ten komentarz jest jaskrawym przykładem bezceremonialnego obchodzenia się wyznawcy ze „świętym” tekstem w celu dostosowania jego treści do tego, co się komentatorowi bardziej podoba. Bzdura rozpoczyna się od przestoczenia „chłopca”, nieświadomie podążającego za ojcem ku swojemu losowi w trzydziestosiedmioletniego mężczyznę. Wiadomo, że w zakresie chronologii życia bohaterów panuje w Biblii sporo chaosu. Obliczono na podstawie pewnych przekazów biblijnych, że Rebeka powinna była mieć trzy lata, kiedy oznajmiła rodzinie swoją suwerenną wolę udania się z Elizeerem do Kanaanu w celu posłużenia Izaaka. Estera zaś powinna była mieć lat osiemdziesiąt, kiedy jej wdzięki podbiły serce władcy perskiego. Biblia jest kompilacją, której ostateczny redaktor nie zadbał o usunięcie wszystkich sprzeczności pomiędzy poszczególnymi przekazami, co, być może, zmusiłoby go do zbyt arbitralnych z jego punktu widzenia wyborów. „Musiał mieć wycucie, jakie sprzeczności będą tolerowane przez czytelników, jakie zaś nie”<sup>89</sup>. W szczególności w poszczególnych przekazach biblijnych bohaterowie mają tyle lat, ile potrzeba, żeby nie zamienić odno-

<sup>88</sup> „Haszem” znaczy „imię”. W literaturze judaistycznej termin ten używany jest zamiast imienia Boga.

<sup>89</sup> R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt., s. 226.

śnego przekazu w nonsens, nie zaś tyle, ile by należało im przypisać na podstawie jakichś innych przekazów.

Jako całość fantastyczne komentarze zawarte w tekście Pecarica godne są uwagi o tyle, że – w przeciwieństwie do interpretacji oferowanych przez innych autorów – nie widać w nich awersji do myśli, że Bóg Biblii mógł dopuszczać składanie ofiar z ludzi. Że w omawianym wypadku z takiej ofiary zrezygnował, to inna sprawa<sup>90</sup>.

6. Najdawniejsza znana mi interpretacja przekazu z Rdz 22, reprezentująca kanoniczne stanowisko chrześcijańskie, znajduje się w Liście św. Pawła do Hebrajczyków<sup>91</sup>. Czytamy tam: „Dzięki wierze Abraham, wystawiony na próbę, ofiarował Izaaka, i to jedynego syna składał na ofiarę, on, który otrzymał obietnicę [że z Izaaka będzie dla niego potomstwo – *H. E.*]. Pomyślał bowiem, iż Bóg mocen jest wskrzesić także umarłych, i dlatego odzyskał go...” (Hbr 11: 17–19).

Redaktorzy BT oświadczają w swoim komentarzu do omawianej tu opowieści: „Głównym celem opisu jest podkreślenie heroicznej wiary Abrahama”. Odwołują się do zawartego w Hbr 11: 6 wywodu o tym, że „bez wiary [tzn. żywionej względem Boga ufności – *H. E.*] nie można podobać się Bogu”, heroiczna zaś wiara była w cudowny sposób nagradzana<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> Według Pecarica i autorytetów, na których się opiera, Izaak nie wyszedł zresztą ze swej przygody bez szwanku. Związany na ołtarzu „spojrzał w górę, na aniołów [aniołowie widocznie, jak w czasach płaskiej Ziemi i sklepienia niebieskiego, wciąż jeszcze przebywają nad naszymi głowami – *H. E.*], którzy... zapłakali nad [jego] losem [widocznie oczekując przyjęcia przez Boga ofiary z niego – *H. E.*]. Łzy aniołów wpadły do oczu Jicchaka. Z tego powodu później «jego wzrok osłabił» (Midrasz; Raszi)”. Tak toksyczne miałyby więc być łzy aniołów! Zresztą „Raszi podaje trzy przyczyny [ślepoty starego Izaaka]: 1) dym kadzieli, które zapalały żony Ezawa dla swoich bożków [był to widocznie cud Boski, że dym ten w całym obozowisku Izaaka zaszkodził wyłącznie jemu, a nie np. kadzącym kobietom albo Rebecce i Jakubowi]; 2) [łzy aniołów, tamże]; 3) Opatrzność spowodowała osłabienie wzroku, „aby to Jaakow mógł otrzymać błogosławieństwo od Jicchaka)...”.

Wszechmocny *Haszem* według Pecarica nie znalazł, jak już wiemy, innej drogi przeniesienia pierworództwa na Jakuba niż posłużenie się obrzydliwym podstępem Rebeki i Jakuba!

„... Inne wytłumaczenia: była to kara [widocznie bez oznajmienia, na czym polegała przewina – *H. E.*] za niepowstrzymanie Ezawa od niegodziwości (Mormo). Bóg spowodował osłabienie wzroku Jicchaka, aby oszczędzić mu we własnym domu widoku bałwochwalstwa praktykowanego przez żony Ezawa (Tanchuma)” [Biedny patriarcha nie mógł nic poradzić na to, co się działo w jego obozowisku – *H. E.*], TPL, t. I, wyd. cyt., s. 168.

<sup>91</sup> Uznawanym współcześnie za nieautentyczny (por. „List do Hebrajczyków”, *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt.) – co w niniejszym kontekście jest bez znaczenia.

<sup>92</sup> Por. przypis do Księgi Rodzaju 22: 1–24, s. 40. W dalszym ciągu tego przypisu redaktorzy głoszą: „[Celem] ubocznym [jest] potwierdzenie zakazu składania ofiar z ludzi (Księga kapłańska 18: 21; 20: 2–5)...” Do tego ostatniego stwierdzenia powrócę w niniejszym szkicu.

Z przytoczonego ustępu (Hbr 11: 17–19), wynika, że Abraham zdał egzamin, ponieważ był przeświadczony, iż to wszystko, co mu się przytrafia, nie jest w istocie rzeczy na serio: jeżeli tylko on sam ufnie, a przeto posłusznie, weźmie udział w zaprojektowanej przez Boga aranżacji, i to nawet aż do aktu zabicia Izaaka, to jedynie jego mimo to nie zginie, jako że Bóg „mocen jest wskrzesić także umarłych” – i będąc wierny swej Obietnicy, z pewnością to właśnie uczyni. Innymi słowy, Abraham heroicznie ufa, że chłopiec co najwyżej przeżyje kilka stresujących chwil, kiedy będzie wiązany, rzucony na ołtarz i zobaczy godzący w niego nóż w ręce ojca. Ostatecznie jednak powstanie z krótkiego snu śmierci w całej swojej chłopięcej krasie i pogodzie ducha.

Powyzsza supozycja dotycząca stanu duchowego Abrahama jest atrakcyjna dla wielu, ponieważ rozładowuje grozę opowieści o Akedzie; jest brana pod uwagę jako możliwość np. przez Kierkegaarda. Może ona uchodzić z religijnego punktu widzenia za budującą.

Można sobie wyobrazić jakiś inny, jeszcze bardziej wolny od grozy, wariant tej interpretacji. Na przykład taki, według którego Abraham, słysząc straszliwy rozkaz Boga i od razu rozumiejąc, że jest jedynie poddawany próbie na ufność względem Dawcy Obietnicy (tzn. że w celu próby jest przez Boga wodzony na pokuszenie rozpaczy), zdaje sobie sprawę, że do uśmiercenia Izaaka w ogóle nie dojdzie, nie zajdzie więc potrzeba jego wskrzeszania. Ufność zaś swoją Abraham demonstruje przez czynienie bez cienia niepokoju wszystkiego, co w rezultacie ma rzekomo doprowadzić do zabicia Izaaka. Im bardziej się ten rezultat *rzekomo* przybliżał w ciągu jego trzydniowej wędrówki, aż po osiągnięcie jej celu i aż po rzucenie związanego Izaaka na ołtarz, tym oczywiście (dla Boga) i tym bardziej „heroicznie”, jak mówią komentatorzy BT, przejawiała się ufność Abrahama. Kiedy więc na pytanie syna Abraham oświadcza, że Bóg upatrzy sobie baranka, to według tej wersji nie kłamie, ale odpowiada zgodnie z tym, w co wierzy.

Opowieść taka może komuś przypaść do gustu – tyle tylko że tak samo jak interpretacja autora Hbr *również ona nie ma oparcia w tekście Rdz. Według niego bowiem Abraham, spełniając rozkaz, kierował się nie wiarą w niezłomność Obietnicy, ale „bojaźnią” względem Boga – tzn. imperatywem gorliwego posłuszeństwa wobec wszystkiego, co mu Bóg kiedykolwiek rozkaże, choćby rozkaz ten oznaczał odstępstwo Boga od dawnych obietnic.* Według tego, co jest w tekście opowieści biblijnej, a nie tego, co ktoś wolałby, aby w niej było, *Izaak zostaje oszczędzony nie dlatego, iżby jego ojciec niezłomnie ufał swojemu Bogu – jako bogu pełnemu łaskawości i wiernemu raz danemu przez się słowu – że chłopcu nie może się stać krzywda, ale dlatego, że ojciec bez skargi czy szemrania przystąpił do wykonywania wyroku na synu, skoro tylko Bóg tego od niego zażądał.*

7. Do najpopularniejszych stosowanych przez myślicieli wiernych judeochrześcijańskiej tradycji sposobów poradzenia sobie z nękającym ich problemem narzucanym przez Rdz 22 należy wysuwanie tezy, że sens moralny zawartej tam opowieści polega na zakazie składania ofiar ludzkich. W tym duchu, w oparciu o ustaloną tradycję kościelną, orzekają, jak wskazałam powyżej (w przypisie 92), redaktorzy BT, mówiąc nawet, całkowicie bezzasadnie, o „potwierdzeniu” przez omawiany tekst zakazu składania takich ofiar. Nie można mówić o „potwierdzeniu”, skoro w poprzednich częściach Rdz Bóg takiego zakazu ani Abrahamowi, ani nikomu innemu nie obwieszcza. Pomijając ten lapsus, skupić się jednak wypada na tezie, że „sensem” opowieści o Akedzie jest *ustanowienie* zakazu składania w kulcie Boga Biblii ofiar ludzkich.

Jak stwierdziłam powyżej, jest to teza popularna wśród komentatorów omawianego tekstu. Rzecz godna uwagi, przyjmuje ją w pewnej wersji również ateista Sandauer: „Legenda [ta] opowiada, jak zniesiono prastary zwyczaj ofiarowywania pierworodnych. Zagadnienie to stawia ugodowo: w teorii Bóg ma prawo żądać od człowieka wszystkiego – nawet ofiary z własnego dziecka – w praktyce jednak nie czyni już z tego prawa użytku”<sup>93</sup>.

Dziwne jest oznajmienie, że jakiś tekst „opowiada” o czymś, o czym w ogóle nie wspomina. Może idzie o to, że mit Akedy począł w jakiejś epoce być przywoływany jako swoiste usprawiedliwienie zarzucenia przez czcicieli Jahwe-Elohim prastarego zwyczaju ofiarowywania mu pierworodnych? Mimo że w tej opowieści Bóg nie potępia składania ofiar z ludzi i mimo że w żaden sposób nie sugeruje ich potępienia narrator, przekaz ten, wobec nielogiczności myślenia mitologicznego, mógł istotnie pełnić taką funkcję w czasie, kiedy w przekonaniu swoich czcicieli Jahwe-Elohim odrzucił takie ofiary – chociaż lepiej by służył temu celowi mit inny, gdyby zaistniał i zachował się w tradycji, a zwłaszcza gdyby został utrwalony w Biblii. Pozwalam sobie naszkicować taki możliwy mit nieco poniżej.

W dyskusji wzbudzonej przez komentarz Herlinga-Grudzińskiego do jego noweli *Ofiarowanie* tezę o oznajmieniu zakazu składania ofiar ludzkich jako o właściwym sensie opowieści o Akedzie reprezentował m.in. ks. Wacław Hryniewicz: „Współczesna egzegeza [chrześcijańska]... w całej tej opowieści widzi przede wszystkim wyraz przeciwstawienia się praktyce składania dzieci na ofiarę”<sup>94</sup>.

Tę samą interpretację oferuje ks. Henryk Witczyk. „Najstarsza wersja sagi o «ofiarowaniu Izaaka» miała uzasadniać, dlaczego ofiary z dzieci zostały zastąpione ofiarami ze zwierząt. [„Zastąpione” – to musiałoby jednak znaczyć, że w pewnej epoce, odpowiadającej wczesnemu etapowi rozwoju religii Boga Biblii, bóg ten

<sup>93</sup> A. Sandauer, *Bóg, Szatan, Mesjasz i...*, wyd. cyt., s. LIX.

<sup>94</sup> Ks. W. Hryniewicz, *Dramat Abrahama*, „Tygodnik Powszechny”, 9 kwietnia 2000.

tolerował składanie mu ofiar z ludzi – *H. E.*]... Bóg... daje syna [Abrahamowi] i zgodnie z popularną (pogańskiej proveniencji) tezą ma prawo go odebrać – ale go właśnie nie zabiera! Przeciwnie, wskazuje ofiarę zastępczą ze zwierzęcia. Dlatego też we wszystkich tekstach Starego Testamentu, gdzie wspomina się o ofierze z dzieci, proceder ten jest potępiany. [Przecież autor wie, że tak nie jest! W sadze o Jeftem i jego córce nie ma ani słowa o tym, aby Bóg, czy też jego kapłani, czy ktokolwiek z Hebrajczyków potępił postępek Jeftego – por. Sdz 11: 29–39. – *H. E.*]... Sprzeciw Boga wobec ofiar z dzieci, formułowany dotąd [gdzie? – *H. E.*] w formie sentencji prawniczych zostaje przedstawiony jako najgłębsze odkrycie i doświadczenie Boga, które stało się udziałem patriarchy, ojca Narodu. Ma ono być na tyle silnym argumentem, aby uzasadnić prawo zakazujące mordowania dzieci i powstrzymać wszystkich tych, którzy powołując się na wolę Boga mieliby zamiar podnosić na nie rękę z nożem”<sup>95</sup>.

Jest to ujęcie sprawy szlachetne oraz szacowne wobec jego wspomnianego powyżej mocnego ugruntowania w tradycji egzegetycznej, tyle tylko że stanowiące jeszcze jeden przykład interpretacji odpowiadającej raczej duchowym potrzebom jej autorów niż wymogowi lojalności względem treści komentowanego tekstu.

Dlaczego ogólna sentencja prawnicza miałaby być mniej skuteczna niż odwołanie się do precedensu? Trudno taki pogląd przypisać twórcom Pięcioksięgu, nacechowanego uderzającym legalizmem i formalizmem tak znacznych jego części. Jasno sformułowana norma jest jasno sformułowaną normą, natomiast argument z precedensu jest wątpliwy, o ile można utrzymywać, że dotyczy on sytuacji szczególnej (czego z pewnością można się doszukać w opowieści o Akedzie) i zwłaszcza jeśli precedensowi przeciwstawić można inny, jakim w tym wypadku oczywiście może być ofiarowanie córki Jeftego.

Nie oponuję przeciwko tezie, że w czasie, z którego pochodzi ostateczny kształt Pięcioksięgu, a więc w szczególności ostateczny kształt Rdz, a nawet już w jakiejś epoce wcześniejszej – w jakiej, to sprawa do wyjaśnienia przez historyków religii – przedstawiciele kultu Jahwe-Elohim traktowali składanie ofiar z ludzi jako „obrzydlivość pogańską”. Nie wyjaśnia to jednak sensu utrwalonej w Rdz opowieści o Akedzie, zaczerpniętej z o wiele bardziej starodawnej tradycji. *Jakie oblicze bóstwa wylania się z tego przekazu i jaki jest afirmowany tam stosunek czciciela do tego bóstwa?*

Wydaje się rzeczą jasną, że gdyby „sensem” opowieści z Rdz 22 był zakaz składania ofiar ludzkich czy w szczególności ofiar z własnych dzieci, to opowieść ta musiałaby mieć zupełnie inną strukturę. *Inicjatywa ofiary powinna by wyjść*

---

<sup>95</sup> Ks. H. Witczyk, *Ja sprowadzam nieszczęście*, „Tygodnik Powszechny”, 26 marca 2000, s. 18.



od Abrahama, w jakimś akcie ekstazy religijnej dochodzącego do przeświadczenia, że powinien uwielbianemu Bogu ofiarować co ma najdroższego, a więc Izaaka. *Bóg natomiast powinien by ten projekt mniej lub bardziej gniewnie potępić, będąc urażony tym, że pojęcia jego faworyta o czczonym przezeń bóstwie tak mało odbiegają od pojęć czcicieli Molocha.* Mógłby to uczynić od razu, zanim by Abraham przystąpił do wykonywania swego planu. Nie odbyłaby się wcale wycieczka Abrahama z pacholęciem i sługami na górę Moria, wybraną przez patriarchę na cel wyprawy może dlatego, że zgodnie z utrwaloną tradycją tam właśnie ofiarowano czczonemu bóstwu dzieci. Nawet jednak jeśli w miłosierdziu swoim względem Abrahama i zaufaniu do niego Bóg czekał przez całe trzy dni tej wędrówki na to, że szaleniec może się jednak opamiętać; nawet jeśli w miłosierdziu swoim względem Abrahama – ale nie względem Izaaka – Bóg czekał na opamiętanie, dopóki Abraham nie zamachnął się nożem, *to przecież ostatecznie musiałby wyrazić odrazę do Abrahamowego przedsięwzięcia.* Przy okazji, mając na uwadze pożałowania godny precedens, polegający na tym, że nawet cieszący się tak ogromnym jego zaufaniem Abraham mógł wpaść na pomysł utrwalenia jego przychylności przez ofiarę z własnego dziecka (czyniąc to, być może, w nadziei, że w razie uzyskania w ten sposób szczególnego bożego faworu będzie jeszcze w stanie splodzić nowych synów) – *Bóg mógłby też zakomunikować Abrahamowi zakazującą takich praktyk normę ogólną,* tak jak w innym epizodzie Abrahamowego cyklu zakomunikował mu normę dotyczącą obrzezywania wszystkich będących pod władzą Abrahama (i jego potomków) mężczyzn i nowo narodzonych chłopców. Tymczasem nic podobnego według biblijnej opowieści nie zachodzi. *Inicjatorem całej tej sprawy jest Bóg.* Rzecz bardzo dziwna: po to, żeby potępić składanie ofiar ludzkich, Bóg miałby zaaranżować skwapliwe przystąpienie Abrahama do ofiarowania Izaaka!

Nie ma rady na to, że w autentycznej biblijnej opowieści o Akedzie Bóg, *zamiast pouczyć Abrahama o niewłaściwości całopalenia dzieci i miłościwie przy tym oświadczyć, że mu ten lapsus w pojmowaniu prawdziwej bożej natury przebacza, udziela mu pochwały i składa (na nowo) „Obietnice” właśnie w nagrodę za nieugiętość intencji wypełnienia nawet tak straszliwego rozkazu.* I to w nagrodę za tę właśnie intencję Izaak zostaje Abrahamowi zwrócony.

8. W obliczu autentycznego tekstu biblijnego nie do przyjęcia jest również inna interpretacja, taka mianowicie, według której cała rzecz polegała na nieporozumieniu: Abraham przesłyszał się albo nie zrozumiał, co Bóg do niego mówił, albo wręcz uroił sobie, że miał objawienie, w którym Bóg nakazał ukontentować go dymem ze spalania ciała chłopca na ołtarzu na górze Moria. We wspomnianej dyskusji stanowisko takie reprezentuje profesor Andrzej Grzegorzcyk: „Abraham pozostawał pod wpływem kultury pogańskiej, z której się wywodził i z której usiłował

się wyrwać. Ale zerwane z pogaństwem, do którego należały ofiary z ludzi, nie przychodziło mu łatwo... Mogło mu się wydawać, że Bóg żądał od niego ofiary z syna, i został przez Opatrzność powstrzymany i pouczony”<sup>96</sup>.

Jakże to jednak „mogło mu się wydawać”, skoro w opowieści Bóg bynajmniej go nie poucza, że jego zainspirowane barbarzyńską tradycją intencje Bogu się nie podobają, ale przeciwnie, *udziela mu pochwały za „usłuchanie jego rozkazu”*?

Grzegorzcyk powraca do opowieści o Akedzie w swojej książce *Europa*<sup>97</sup>. Wywód jego jest zastosowaniem zalecanej przez niego metaforyzującej interpretacji Biblii, do której ustosunkowuję się we „Wstępie” do niniejszego zbioru. Obecnie jednak, godząc się na pewną redundancję, ustosunkowuję się do niej w kontekście omawianej dysputy. Czytamy u Grzegorzcyka: „...[N]iedoszła ofiara Abrahama ze swego syna Izaaka może być symbolicznym obrazowym opisem pewnej... kwestii związanej ze sprawą ofiar z ludzi składanych Bogu czy bogom we wcześniejszych religiach. Abraham, być może, był tym człowiekiem, może pierwszym, który... został powstrzymany przez swoje wycucie moralne przed hołdowaniem temu zwyczajowi. Można przypuszczać, że cała ta dramatyczna historia jest mitologicznym odbiciem wewnętrznych zmaganiań Abrahama z owym wcześniejszym zwyczajem... jest odbiciem jego wewnętrznego buntu przeciwko temu zwyczajowi... Jak sugerowałem wcześniej, opowieści zawierające ingerencję aniołów lub Boga mogą być odbiciem szczególnej introspekcji, analizy własnego sumienia. Można, oczywiście, przypuszczać, że Abraham mógł być nie do końca przekonany o swojej racji i szukał faktów, które mogłyby sugerować rozstrzygnięcie tych jego wątpliwości przez Boga. Szamotający się... baran stał się dla Abrahama sygnałem Opatrzności potwierdzającej Abrahamowi słuszność jego intuicji [o niedopuszczalności składania ofiar z ludzi]”.

Pewne elementy wywodu A. Grzegorzcyka trudne są do zrozumienia, ponieważ nie można się zorientować, co się według niego odbywa w introspekcji Abrahama, a co na jawie. Co jest „faktem” poszukiwanym i ustalonym przez Abrahama, skoro cała ta rzekoma interakcja Boga z Patriarchą ma być uznana za metaforyczny opis wewnętrznych zmaganiań Abrahama?

Może wewnętrzne zmagania Abrahama przynajmniej po części przybierają postać nietoczonego we własnym umyśle dyskursu, lecz wizji, rojenia – tak że cała wyprawa z chłopcem na górę Moria i znalezienie uwikłanego w gałęzie barana to tylko wytwór Abrahamowej wyobraźni?

Zaraz po wypowiedzi na temat „Ofiarowania Izaaka” A. Grzegorzcyk stwierdza, że „Abraham przedstawiony w Biblii jako człowiek bardzo wrażliwy na ludzki

<sup>96</sup> W listach do redakcji, „Tygodnik Powszechny”, 23 kwietnia 2000.

<sup>97</sup> Instytut Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2001, s. 131–132.

zły los [Gdzie jest tak przedstawiony? Czy w opisie interakcji z Hagar i Izmaelem? W tym kompilacyjnym dziele, jakim jest Biblia, w pewnych epizodach jest on tak przedstawiony, w innych zaś nie – H. E.] prosił Boga o litość nad grzesznikami Sodomę i Gomorę<sup>98</sup>.

Ta „interakcja” miała więc według A. Grzegorzcyka miejsce nie w introspekcji, tylko w świecie realnym. Czemu więc przekaz z Rdz 22 ma być jedynie metaforycznym opisem introspekcji? Czy dlatego, że umiejscowienie w rzeczywistości dysputy o losie oczekującym Sodomę i Gomorę nie wprawia A. Grzegorzcyka w stan dysonansu moralnego (choć dysputa ta kończy się zapowiedzią Boga, że jeśli w skazanym mieście liczba cnotliwych nie sięga dziesięciu, to podzielią oni los niezbożnych), natomiast z przekazem o Akedzie trzeba coś zrobić, by utracił on swój *prima facie* szokujący charakter?

Zalóżmy wszakże, iż opowieść ta w istocie była metaforycznym opisem introspekcji Abrahama. Czego się Abraham z tej introspekcji dowiedział od siebie samego?

Przekaz o Akedzie poucza nas, że jeśli Abraham przedtem miał poczucie, iż ofiary z ludzi są niedopuszczalne, to w wyniku swoich zmagających duchowych musiał poczucie to stłumić, ponieważ *Bóg rzekomo przemawiając do niego w jego umyśle pochwalił go za gotowość poświęcenia Izaaka. Abraham dowiedział się, że, aby posłużyć się sformułowaniem Kierkegaarda, człowiek ma wobec Boga obowiązek absolutny*, tak że jeśliby np. otrzymał rozkaz złożenia w ofierze własnego syna, to powinien przystąpić do jego wykonania. Tylko nie uchybiając takiemu obowiązkowi, człowiek może jeszcze ewentualnie liczyć na niedającą się przewidzieć łaskę Bożą.

Cóż można ogólnie powiedzieć w konfrontacji z egzegetycznymi komentarzami, takimi jak w wypowiedziach zacytowanych powyżej uczestników dyskusji zainspirowanej przez Herlinga? Na wzór znanego włoskiego powiedzenia „traduttore – traditore” nasuwa się sentencja: *Interpretatore fabulatore, veneratore fabulatore*. Mniejsza o to, czy to brzmi poprawnie po włosku.

Okazuje się zresztą, że w „interpretacji” omawianego tekstu można posunąć się dalej niż zacytowani powyżej autorzy.

W swoim przyczynku do omawianej dyskusji Jan Grossfeld zgoła oświadcza: „Bóg w żadnym momencie nie powiedział Abrahamowi, by miał zabić Izaaka. Tekst biblijny nic o tym nie mówi. «Złóż w ofierze». Abraham źle usłyszał. Odezwała się w nim dawna pogańska mentalność<sup>99</sup>. A więc nie kazał *zabić*, tylko *złożyć w ofierze!* Nie jest to budujące, kiedy ktoś w zbożnej intencji nie waha się uciec do sofizmu, zresztą tak beznadziejnie naiwnego.

<sup>98</sup> Tamże, s. 131.

<sup>99</sup> „Tygodnik Powszechny”, 26 marca 2000.

9. Nie wszystkie pobożne komentarze do opowieści o Akedzie ujmują, tak jak te cytowane powyżej, przynajmniej swoją szlachetnością. Oprócz zacytowanej już wypowiedzi Jan Grossfeld, opierając się na komentarzach pewnych teologów żydowskich, daje jeszcze inną interpretację tego, co się stało na górze Moria. Abraham mianowicie dostał tam nauczkę. Idzie o to, że uczynił był sobie „nowego idola, nowego bożka... Tak się przywiązał do swego syna, że wyparł on Boga i zajął jego miejsce. Ludzka miłość pełna afektu nie pozwala dostrzec miłości Boga... Pięknie pisze Epstein... «Miłość musi być powściągnięta, opanowana, zorganizowana. Miłość, która niszczy linię prostą, może być zabójcza. Gazety pełne są tego rodzaju wiadomości. Miłość fatalna, nadmiar miłości!... [Na górze Moria] Abraham kochający Boga stał się tym, który się Go boi. A obawiać się oznacza być zdolnym do powściągnięcia swoich porywów»<sup>100</sup>.

W przeciwieństwie do intencji przejawiających się w interpretacjach omawianych poprzednio ten tekst jest moim zdaniem godzien moralnego sprzeciwu. Egzegeza w nim zawarta jest znowuż arbitralna, oprócz jednego tylko stwierdzenia, iż Bóg znajduje upodobanie w tym, że Abraham się go „boi”. Jednakże nie wiadomo, dlaczego zagrożenie życiu Izaaka miało wyleczyć jego ojca z „nadmiernej” miłości do syna?

Jak w poprzednich przykładach nieusprawiedliwionej egzegezy, tak i tu interpretacja ujawnia charakterystyczną dla egzegety koncepcję bóstwa i właściwego stosunku doń jego czciela. Szerzej – ujawnia pewne aspekty aksjologii egzegety. Czego się więc w tym wypadku o nim dowiadujemy? Przede wszystkim, że jego zdaniem nie wystarczy miłować Boga, aby być posłusznym jego nakazom; nieodzowne po temu jest również to, żeby się go bać. Tu nasz współczesny egzegeta, istotnie idzie za starożytnym narratorem. Ileż jednak wysiłku wkładają w naszych czasach rozmaici myśliciele religijni, aby nas przekonać, że właśnie miłość do Boga wystarczy!

Czy teza Epsteina ma również być uznana za wytyczną pedagogiki stosowanej przez rodziców względem dzieci? Czy więc zaleca on pedagogikę, której istotnym elementem ma być wzbudzanie przez rodziców w dzieciach strachu przed nimi?

Przy tym – na czym właściwie polegała „nadmierność” miłości Abrahama do Izaaka? Czy jego jedynie przyłączył się z ciekawości lub przekory do jakichś obrzędów na cześć baali? Czy stał się złotym młodzieńcem nie obcym rozpuście, czy też może został chuliganem – a miłujący Abraham tego wszystkiego nie chciał widzieć albo to wszystko tolerował? O niczym takim w całym cyklu mitów o patriarchach nie czytamy. Czy miłość Abrahama do Izaaka prowadziła jego samego do zaniedbywania się w składaniu należnych Bogu ofiar? Czy może pragnąc jak

---

<sup>100</sup> Tamże.

najlepiej zabezpieczyć dziecko, sam począł zabiegać o względy zarówno „swego” boga, jak i „bogów obcych”? Czy może począł sobie roić, że Izaak jest czymś więcej niż człowiekiem – że jest on istotą boską? Również o żadnej z tych rzeczy w poświęconym Abrahamowi cyklu mitów nie słyszemy.

Czy więc miłość Abrahama do syna jest zdrożna po prostu z powodu swej intensywności? Czy intensywność czyjejs miłości np. do dziecka albo do współmałżonka sama przez się budzi dezaprobatę Boga? Czy jest nie do pogodzenia z pobożnością? Gdybym wierzyła w Boga Biblii, to omawianą tu interpretację uznałabym za bluźnierczą.

Bóg ten wielokrotnie oświadcza, że jest „zazdrosny”, a nawet ogłasza, że jego imię jest „Zazdrosny” (Wj 34: 14). Jednakże uderzająca różnica pomiędzy nim, a np. bogami greckimi, polega na tym, że jest on „zazdrosny” jedynie o kult. Natomiast dopóki ludzie nie uchybiają mu w tym względzie, no i dopóki akceptują ograniczenia swojego statusu ontologicznego i nie usiłują zawłaszczyć jakichś prerogatyw boskich, takich jak nieśmiertelność, *bóg ten nigdy nie jest zazdrosny o jakieś dobra, które człowiek może posiadać, o jakieś źródła jego radości, o naturalne uczucia miłości pomiędzy ludźmi. Takie wyobrażenie o Bogu należy do ważnych pierwocin humanizmu w religii Boga Biblii.* Miłość Jakuba do Racheli i do Józefa (która zresztą w oczach współczesnego humanisty nie ściiera z tej postaci rysu głębokiego immoralizmu) jest głównym źródłem tragizmu w dziejach tej postaci, ale według opowieści nie wywołuje żadnej reakcji karzącej lub dezaprobaty ze strony Boga. Epifania Boga w Rdz 22, jego rola w całym opowiedzianym tam epizodzie aż do chwili, kiedy nóż zawisa nad dzieckiem, jest dość straszliwa sama przez się i nie ma potrzeby dehumanizować jej dodatkowym rysem oczerniającym przedstawione tam bóstwo.

10. Ostatnim z wkładów do wzbudzonej przez Herlinga-Grudzińskiego dyskusji, którym pragnę się tu zająć, jest następujące pouczenie ks. Witczyka: „[Herling-Grudziński] z góry przyjmuje, że tekst [Rdz 22] jest narracją historyczną, wręcz kronikarskim zapisem wydarzenia<sup>101</sup>... Tymczasem współcześni bibliści<sup>102</sup> powszechnie zgadzają się, że gatunkiem literackim tego fragmentu Biblii jest saga. Saga nie jest fantastycznym opowiadaniem pochodzącym z dawnych czasów, w mniejszym lub większym stopniu zmyślonym. Ale nie jest też kroniką... [W podtekście sagi] kryje się rzeczywiście przeżyta historia... [Jak wyjaśnia Gerhard Lothrink] sagi po prostu nie wolno interpretować dosłownie. Faktem historycz-

<sup>101</sup> Herling z pewnością nie takiego nie miał na myśli. Abraham był dla niego postacią literacką, utworzoną na podłożu mitu. – H. E.

<sup>102</sup> To, co ks. Witczyk mówi poniżej, odnosi się, jak przypuszczam, do judeochrześcijańskich, ale niekoniecznie do laickich i ateistycznych biblistów.

nym jest jakieś wydarzenie, w którym Abraham przekonał się, że obietnice Boże zależą od jego wierności i posłuszeństwa Bogu<sup>103</sup>. Natomiast sam scenariusz tego wydarzenia [czyli wzbudzający uczucie grozy w tyłu ludziach scenariusz Akedy! – H. E.] jest kompozycją literacką<sup>104</sup>.

Wynika stąd, że w opowieści tej w zasadzie mamy do czynienia z płodem wyobraźni autora. Przejawia się w nim sposób rozumienia przez niego natury bóstwa, istoty pobożności i stosunku moralności do wiary. Z punktu widzenia wielu współczesnych czytelników, włączając, naturalnie, autorkę niniejszego tekstu, ilustracja zadowalającej pobożności, którą się ten autor posłużył, nosi znamiona barbarzyństwa. Ks. Witczyk wszakże bezpośrednio poniżej nazywa autora tej kompozycji literackiej „natchnionym”, co pod jego piórem nie budzi zdziwienia.

Jądrem wyводу Witczyka jest teza, że w gruncie rzeczy nie wiemy, co się Abrahamowi przytrafiło, oprócz nabycia przezeń przeświadczenia, że spełnienie obietnic bożych zależy od jego wierności i posłuszeństwa Bogu. Powinna i dla nas wypływać stąd nauka, że aby „podość się Bogu”, trzeba być mu wiernym i bezwzględnie posłusznym. Przypuszczam, że wierzący mogliby tę samą naukę czerpać z Biblii, gdyby twórcy jej ostatecznego kształtu, w których pracach selekcja zastanego materiału odgrywała istotną rolę, nie włączyli Rdz 22 do kanonu. Być może jednak nie mogli tego uczynić wobec mocno zakorzenionej wśród wyznawców Boga Biblii wiary w epizod Akedy. Ustalanie Kanonu, choć znamionowało się śmiałymi rozstrzygnięciami redakcyjnymi, nie mogło polegać na decyzjach nazbyt arbitralnych.

Skoro jednak nie wiemy, co się konkretnie Abrahamowi, traktowanemu przez ks. Witczyka jako postać realna, przytrafiło, to nie stykamy się właściwie z żadnym rzeczywistym wydarzeniem, jakie moglibyśmy sensownie rozważać.

Z punktu widzenia ateisty nic się, oczywiście, „Abrahamowi nie przytrafiło”, ponieważ Abraham jest postacią mityczną i nie istnieje też bóstwo, które by się mogło mu objawić w omawianej straszliwej epifanii. *Jednakże absolutnie nie do przyjęcia byłby pogląd, że „nie stało się nic”, co by warto było rozważać.* Przeciwnie, stało się coś bardzo doniosłego: opowieść z Rdz 22 została napisana, włączona do biblijnego kanonu, komentowano ją w ciągu stuleci, wywierała ona i dotychczas wywiera wpływ na kształtowanie się w naszej kulturze przeświadczeń teologicznych oraz dotyczących natury norm moralnych, a przeto i na etos ludzi wierzących.

---

<sup>103</sup> A więc o tym się przekonał, nie zaś (w tym wydarzeniu) o niestosowności składania ofiar z ludzi – H. E.

<sup>104</sup> H. Witczyk, *Ja sprowadzam nieszczęście*, wyd. cyt.

11. Jednym ze sposobów wyzwolenia się z niedogody duchowej odczuwanej przez wielu wierzących myślicieli w ich konfrontacji z Rdz 22 może być zanegowanie przez nich autentyczności zawartej tam opowieści. Posunąć się tu można dalej, niż to czyni ks. Witczyk. Wyzwoleni od skrajnego fundamentalizmu współcześni bibliści ortodoksyjni pouczają, że Biblia, w jej składniku narracyjnym, obejmuje, jak o tym wspomina ks. Witczyk, utwory należące do szeregu gatunków literackich. Są tam dzieła historyczne napisane przez autorów, którzy niekiedy sami byli świadkami opisywanych wydarzeń albo opierali się na czymś, co historyk współczesny uznałby za względnie wiarygodne źródła i co niekiedy miewa pozabiblijne poświadczenia. (Naturalnie, dzieła owe są opracowane w duchu teologicznej dydaktyki przedstawicieli religii Boga Biblii, a nadto w pewnych wypadkach są bezceremonialnie zakłamane<sup>105</sup>. Mimo to jednak i te utwory oparte są na jakichś faktach i należą do gatunku dzieł historycznych.) Są tam sagi, w sensie nadawanym temu słowu przez ks. Witczyka, tzn. przekazy starodawnych ustnych podań, w których uczony współczesny doszukuje się autentycznego podkładu historycznego. Są opromienione starodawną tradycją mity, które ci, co nam je przekazali, uważali za opowieści prawdziwe. Są również literackie fikcje, jedynie nawiązujące do jakichś tradycyjnych sag i mitów, a niekiedy nawet do takiego materiału nienawiązujące; dzieła, których autorzy doskonale wiedzieli, że ich utwory są płodem „natchnienia” we współczesnym sensie tego słowa – a jednak zarazem wierzyli, że są one płodem „natchnienia” w sensie teologicznym, jako powstałe z inspiracji bożej i będące przekazywanymi doniosłymi teologicznie i moralnie treści<sup>106</sup>. Ks. Witczyk oświadcza, że biblijna historia Abrahama jest „sagą”, co w jego ujęciu ma znaczyć, że ma ona podłoże historyczne. Ale przecież żadnych świadectw o istnieniu Abrahama poza przekazem z Księgi Rodzaju nie ma. Nie ma powodu do odrzucenia poglądu, że cały cykl Abrahamowy (i cały zresztą cykl opowieści o patriarchach Hebrajczyków) jest zbiorem mitów<sup>107</sup>. Mamy tu więc do czynienia z czymś w pewnej mierze porównywalnym z opowieścią o Lechu, Czechu i Rusie – mimo, oczywiście, nikłości dochowanej do dnia dzisiejszego treści podania o tych trzech braciach

---

<sup>105</sup> Por. mój szkic „Biblia kłamców” w niniejszym zbiorze.

<sup>106</sup> Przykładem może być Księga Jonasza.

<sup>107</sup> Tak np. A. Sandauer, *Bóg, Szatan, Mesjasz i...*, wyd. cyt., s. cv, przekonująco stwierdza, że „cykl opowieści o Józefie”... to składanka popularnych motywów baśniowych... [w szczególności] niewiele... ma wspólnego Jakub, dostojny ojciec Józefowy, z Jakubem, który okpił Ezawa i Labana”. Idzie tu nie tylko o różnice w charakterze, co by mogło być wytłumaczone różnicą wieku, ale o to, że dwaj ci „Jakubowie” żyją w świecie bardzo odmiennym, drugi z nich w warunkach o wiele mniej archaicznych. „Od czasu stryja Jakubowego, Izmaela, Izmaelici zdążyli rozrósć się w cały naród wędrownych handlarzy; oni to przecież kupują Józefa od jego braci”.

i małej istotności tego podania dla naszej kultury, w przeciwieństwie do treściowego bogactwa i doniosłości dla naszej kultury mitu o Abrahamie.

Ci, którzy nie są gotowi posunąć się do zanegowania realności postaci Abrahama, mogą naśladować ks. Witczyka, zaliczając do mitów opowieść o Akedzie.

Nawet jednak ewentualne zajęcie takiego stanowiska względem tej opowieści (czy też względem całego cyklu o patriarchach) nie zamknęłoby sprawy Akedy! Coś tu bowiem, jak wskazałam powyżej, niewątpliwie jest faktem. Faktem jest istnienie, również w naszej własnej epoce, wielu ludzi, którzy opowieść tę uważają albo za literalnie prawdziwą, albo za opowiadanie w jakiś aluzyjny sposób przekazujące doniosłe treści teologiczne i moralne. Dlatego jest to tekst, którym nie należy przestać się zajmować nawet w razie uznania jego treści za mityczną.

12. Stwierdźmy przeto, odrzucając dokonane przez wielu autorów w dobrej wierze przeinaczenia, jaką naukę moralną przekazuje autor omawianej opowieści.

Jak o tym była mowa we fragmencie 4, w opowieści o Akedzie Bóg inspiruje myśl, że może on być (skoro w tej opowieści jest!) wiarołomcą oraz że może żądać od swojego czciela, który niczym nie zawinił, ofiary łamiącej mu serce. Czciiciel godzien jest gloryfikacji, jeżeli bez protestu, błagania albo chociażby wewnętrznej rozterki przystępuje do wykonania takiego bożego rozkazu. Cnotą Abrahama okazuje się nie ufność w Bogu w sensie wywodów autora Hbr – ufność nie tylko w jego moc, ale i miłosierdzie, czy przynajmniej „sprawiedliwość”, której jednym z kapitalnych punktów jest wierność złożonym obietnicom. *Cnotą Abrahama okazuje się bezwarunkowe posłuszeństwo wobec Boga*<sup>108</sup>.

Przekaz zawarty w Rdz 22 oczywiście nie stanowi rozwiniętego teologiczno-moralnego wykładu *expressis verbis*, ale należy do tekstów podbudowujących określoną doktrynę teologiczno-moralną.

W myśl tej doktryny Boga nie obowiązują żadne moralne normy ogólne, nawet te przez niego samego proklamowane – choć takie tylko są prawomocnymi normami moralnymi. Czciela zaś obowiązuje wypełnienie każdego bożego nakazu, chociażby nakaz ten był sprzeczny z jakąś wrytą w jego sumieniu normą moralną. Do istoty pobożności i cnoty należy też wielbienie Boga zarówno wtedy, kiedy za pobożność i cnotę obdarza dobrami, jak i wtedy, kiedy na kogoś, kto nie ma na sumieniu żadnej winy, zsyła zło. Znane formuły z prologu do Księgi Hioba: „Dał Pan i za-

<sup>108</sup> Z czasem w toku rozwoju religii Boga Biblii takie pojmowanie najbardziej kapitalnego punktu dotyczącego właściwego stosunku czciela do bóstwa stać się musiało podłożem doktryny, według której, skoro Bóg nie przekazuje bezpośrednio swoich żądań zwykłym ludziom, najbardziej kapitalnym punktem pobożności jest posłuch względem enuncjacji takich „mężów bożych” jak np. Samuel lub Eliasza albo oficjalnych dostojników kultu Boga Biblii.



brał Pan” (H 1: 21), „Dobro przyjęliśmy z ręki Boga. Czemu zła [z nieumniejszym uwielbieniem] przyjąć nie możemy?” (H 2: 10) wyrażają „filozofię *implicite*” mitu o Akedzie, przeciw której buntuje się Hiob w poetyckiej części tej Księgi.

Jest więc Rdz 22 nader ważnym ogniwem w łańcuchu fragmentów Biblii podbudowujących koncepcję, którą pozwalam sobie nazwać *ateodyceą*, ponieważ uchyla problem, z którym biedzą się w ciągu wieków autorzy siłacy się na przekonująca teodyceę. *Ateodycea w sensie nadanym tu temu terminowi jest to, jak widać, koncepcja, według której Bóg nie podlega ludzkim sądom moralnym, i z tego to powodu nie można nigdy prawomocnie orzekać, że jakieś jego postanowienie czy postępowanie jest wiarołomne albo okrutne.* Przy założeniu, że wola boża w jakimś danym wypadku może być wiarygodnie rozpoznana, człowiek zobowiązany jest czynić jej zadość bez wysuwania jakichkolwiek ewentualnych obiekcji moralnych. Na nieposłusznych spadają kary, które niejednokrotnie z punktu widzenia zwykłych ludzkich intuicji moralnych szokują swoją surowością. Kobieta zamieniona zostaje „w słup soli”, ponieważ uciekając z niweczonego kataklizmem rodzinnego miasta, narusza, z rozpacz, z przerażenia czy z ciekawości zakaz oglądania się. (Zauważmy, że według przekazu biblijnego „grzech” żony Lota polega *wyłącznie* na złamaniu wydanego przez Boga zakazu. Jej postępek nie jest zły *ze swej natury*, tzn. w tym sensie, aby przyczyniał się do wyrządzenia szkody Bogu albo jakiemukolwiek człowiekowi, albo jakiemukolwiek w ogóle stworzeniu. Nie musiał nawet być skutkiem zamierzonego nieposłuszeństwa: mógł być odruchowy. Autor biblijny relacjonujący ten mit jest pod względem moralnym dość prymitywny, aby w przypisywaniu Bogu wydawania tak arbitralnych – irracjonalnych – zakazów czy nakazów i tak nielitościwego karania za ich naruszenie nie dopatrywał się niczego uwłaczającego doskonałości moralnej Boga<sup>109</sup>.)

Najwierniejszy ze sług Pańskich ukarany zostaje odmową pozwolenia wkroczenia na teren „Ziemi Obiecanej”, do której w niezmiernych trudach doprowadził swój lud, za to, że powodując cudowne wytryśnięcie wody ze skały, postąpił tak, jak to mu w takim samym wypadku nakazane było poprzednio, tzn. uderzył skałę laską, zamiast do niej, według rozkazu ostatnio otrzymanego, po prostu prze-

---

<sup>109</sup> Por. przejmujący wiersz Wisławy Szymborskiej *Żona Lota* w zbiorze *Wiersze*, wyd. cyt., s. 5nn.

*Nb.* legenda o istocie ludzkiej zamienionej w słup soli ma swe źródło, zapewne, w kształcie jakiejś formacji geologicznej. Zakaz oglądania się znany jest z mitów (por. mit o Orfeuszu i Eurydyce) i bajek. Popularność tego motywu zapewne wyjaśnić mogą uczeni zajmujący się psychologicznym podłożem mitów i baśni. W odniesieniu do żony Lota zakaz i kara za jego naruszenie uderzają swą irracjonalnością i okrucieństwem tylko jeżeli opowieści biblijne traktuje się jako coś w zasadzie odmiennego niż archaiczne mity i baśnie.

mówić<sup>110</sup>. Inne przykłady „teologii ślepego posłuszeństwa” – że posłużę się tu takim zwrotem – omawiane są w kilku szkicach należących do tego zbioru (gdzie dla pełni wywodu pokrótce powrócę też do przykładów powyżej wspomnianych).

13. W aneksie do tego szkicu zajmę się dającymi się odnaleźć w Biblii śladami obyczaju składania ofiar ludzkich bogu, który w toku swojej wielowiekowej ewolucji w umysłach ludzkich stał się Bogiem Biblii, takim jak jest on obecnie pojmowany w świetle tradycji judeochrześcijańskiej. Tu jednak muszę, aczkolwiek pokrótce i częściowo, zająć się tym tematem, aby mówiąc o Akadzie, nie pominąć „z własnej inicjatywy” paralelnego przekazu dotyczącego córki Jeftego.

Zapewne już w jakiejś epoce poprzedzającej niewolę babilońską czymś odrzuconym stało się składanie ofiar ludzkich *w kulcie Jahwe*. W każdym razie nie w moich lekturach nie zaprzecza temu sądowi.

Ofiary z ludzi, w szczególności z własnych dzieci, składano w królestwie judzkim aż do czasu jego zagłady albo nieomal do tego czasu. Król judzki Manasses panujący w latach 696–643 p.n.e.<sup>111</sup> spalił jako żertwę ofiarną jednego ze swoich synów (2Krl 21: 6). Jednakże nie ofiarował go Jahwe, tylko jednemu z jego rywali – bożyszczu asyryjskiemu. Według Deuteronomisty<sup>112</sup> Manasses był najgorszym z grzeszników spośród królów izraelskich i judzkich. Obrócił on m.in. w niwecz dzieło swojego ojca Ezechiasza, który zwalczał kultury rywalizujące z jahwistycznym oraz w kulcie jahwistycznym ustanowił monopol świątyni jerozolimskiej. Dla jego to grzechów królestwo judzkie uległo zagładzie: „Pan powiedział przez sługi swoje – proroków – te słowa: «Ponieważ Manasses... popełnił te ohydne grzechy... i nawet Judę doprowadził do grzechu przez swoje bożki... oto Ja sprowadzam zagładę na Jeruzalem i na Judę... Wytrę Jeruzalem tak jak się wyciera miskę, a po wytarciu obraca dnem do góry... ponieważ czynili to, co jest złe w moich oczach, i obrzali Mnie od czasu wyjścia ich przodków z Egiptu aż do dzisiejszego»”<sup>113</sup> (2Krl 21:

---

<sup>110</sup> Według Księgi Liczb 20: 12 Mojżesz (i Aaron, który tylko był biernym świadkiem tej sceny) zostają w ten sposób ukarani, „ponieważ Mi nie uwierzyliście i nie objawiliście Mojej świętości wobec Izraelitów”. Wydawałoby się, że oczekiwanie cudownego wydania wody przez skałę po uderzeniu jej laską jest tak samo dobrym wyrazem wiary w bożą moc jak oczekiwanie wydania wody przez skałę na skutek stosownego rozkazu. Tym bardziej że w poprzednim wypadku moc boża właśnie miała być, i została, dowiedziona, za pomocą uderzenia skały laską. Opowieść tu wzmiankowana jest widocznie środkiem pozwalającym na powiązanie legendy Mojżesza i Aarona z tradycją, według której podbojowi Kanaanu przewodził Jozue.

<sup>111</sup> Por. Tablicę chronologiczną w BT.

<sup>112</sup> Por. wzmiankę we „Wstępie”, s. 40–41, o twórcach Pięcioksięgu.

<sup>113</sup> Deuteronomista poświadczca, że dziejów Hebrajczyków nie charakteryzowała na ogół jahwistyczna monolatria.

10–15). Zgodnie z osobliwymi cechami swojej sprawiedliwości (tj. zgodnie z osobliwymi cechami sprawiedliwości przypisywanej Bogu przez Deuteronomistę) kara nie spada jednak na grzesznego króla i zwiedzionych przez niego poddanych za jego żywota: Manasses jest najdłużej panującym władcą spośród wszystkich królów Judy i Izraela. Po nim panują (niektórzy bardzo krótko) jego syn, jego wnuk Jozjasz oraz trzej synowie i jeden wnuk Jozjasza. Spośród tych władców Jozjasz (za którego czasów „znaleziono” w Świątyni Księgę Powtórzonego Prawa) jest herosem jahwizmu przywracającym monolatrię Jahwe i monopol Świątyni. „Nie było przed nim króla podobnego do niego, który by zwrócił się do Pana całym sercem i całą mocą... I po nim już nie zjawił się taki, jak on” (2Krl 23: 26). Jednakże Bóg przerzucający nagrody i kary z przodków na potomków nie ulitował się nad Judą ze względu na Jozjasza (którego następcy, co prawda, od nowa poczęli „czynić, co jest złe w oczach Pana”); „bałwochwalstwem” jednak grzeszyli nieomal wszyscy królowie Izraela i Judy, począwszy od Salomona, i Jahwe zsyłał za to, niekiedy z odwłózką, kary na władców i lud, nigdy jednak tak ciężkie jak zagłada królestwa), tylko wykonał wyrok poprząsnięty „za wszystkie zniewagi, które Mu wyrządził Manasses” (2Krl 23: 26)<sup>114</sup>.

Jozjasz m.in. „splugawił Tofet<sup>115</sup> w Dolinie synów Hinnoma, aby już nikt odtąd nie przeprowadzał swojego syna lub córki przez ogień na cześć Molocha” (2Krl 23: 10).

W haśle „Moloch” w *Religii, Encyklopedii PWN* czytamy, że według pewnych hipotez „[Moloch] miał być tożsamy z Jahwe... [S]kładano mu ofiary z ludzi, przede wszystkim z dzieci, które palono w Tofet, w dolinie Hinnom k. Jerozolimy”. Wszelako w czasach Jozjasza Moloch widocznie przynajmniej dla wielu nie był tożsamy a Jahwe. Możemy założyć, że według doradców duchowych tego króla oraz według niego samego składanie ofiar z dzieci dla Jahwe było niedopuszczalne – Jahwe brzydził się takimi darami.

To jednak dygresja. Ustalony tekst Biblii nie pozostawia wątpliwości, że był czas taki, kiedy bóstwo mające w toku swej ewolucji stać się Bogiem znanym ze współczesnej tradycji judeochrześcijańskiej przyjmowało ofiary z ludzi<sup>116</sup>. Jak widzieliśmy powyżej, niektórzy autorzy (w tym szkicu przykładem jest Sandauer) uważają, że to właśnie było podłożem powstania mitu o Akedzie: mit ten „usprawiedliwiał” zaniechanie tego rodzaju żertw.

---

<sup>114</sup> Orzeczenia Deuteronomisty o wyrokach bożej sprawiedliwości są, oczywiście, zdeterminowane przez rzeczywisty przebieg wydarzeń historycznych: państwo Judy uległo zagładzie, ludność została na ogół uprowadzona w niewolę babilońską; ci nieliczni, co pozostali, musieli wskutek dalszego przebiegu wydarzeń ująć do Egiptu.

<sup>115</sup> Redaktorzy BT przypuszczają, że było to palenisko – H. E.

<sup>116</sup> Por. Aneks do niniejszego szkicu.

Istotne w kontekście niniejszym jest świadectwo przyjmowania przez Jahwe ofiar z ludzi w czasach historycznych, w epoce Sędziów. Mowa tu, naturalnie, o ofiarowaniu córki Jeftego.

Oto opowieść z Sdz 11: 30–40: „Jefte złożył ślub Panu: «Jeżeli sprawisz, że Ammonici wpadną w moje ręce, wówczas ten, kto [pierwszy] wyjdzie od drzwi mojego domu, gdy... będę powracał z pola..., będzie należał do Pana i złożę z niego ofiarę całopalną»...”<sup>117</sup>.

Ślub Jeftego jednoznacznie oznaczał przyrzeczenie złożenia ofiary całopalnej z człowieka. Tragedią bohatera przekazu stało się to, iż człowiekiem tym okazała się jego jedynaczka.

„... Gdy potem wracał Jefte do... swego domu, oto córka jego wyszła na spotkanie tańcząc przy dźwiękach bębenków, a było to jego dziecko jedyne... Ujrawszy ją rozdarł szaty mówiąc: «Ach córko moja! Wielki ból mi sprawiasz... Oto bowiem nierozważnie złożyłem Panu ślub, którego nie będę mógł odmienić!»<sup>118</sup> Odparła: «Ojciec... Skoro ślubowałeś Panu, uczyni ze mną zgodnie z tym, co wyrzekłeś własnymi ustami». Nadto rzekła: «... [tylko] puść mnie na dwa miesiące, a ja udam się w góry z towarzyszkami moimi, aby oplakiwać swoje dziewictwo»”. Pozwolenie to uzyskała. „Minęły dwa miesiące i wróciła do ojca, a ten wypełnił na niej swój ślub... Stało się to następnie zwyczajem w Izraelu, że każdego roku schodziły się<sup>119</sup> na cztery dni córki izraelskie, aby oplakiwać córkę Jeftego Gileadczyka”.

Oprócz treści tej opowieści zwraca uwagę czysto rzeczowy opis tych wydarzeń w Księdze Sędziów, stanowiącej część tzw. Dzieła Deuteronomistycznego. Ani autor pierwotny, ani ostateczny redaktor tego zrzębu ST nie wykorzystał tu okazji do potępienia składania ofiar z ludzi. No i jak widać, nie przeinaczają oni odziedziczonego przekazu: nie utrzymują, że na podobieństwo nieznannej im Artemidy, która w ostatniej chwili wymieniła Ifigenię na łanie; że na podobieństwo sprawionego przez Jahwe cudu wymiany Izaaka na barana, w tym wypadku również Jahwe wymienił ofiarę ludzką na barana.

Zachodzi pytanie, dlaczego Izaak został w utrwalonym tekście biblijnym ocalony, natomiast córka Jeftego spłonęła na ołtarzu „Pana”.

Twórcy ustalonego tekstu ST nie mieli suwerennej władzy nad treściami utworów, na których podłożu ich dzieło powstało, oraz nad utrwalonymi uszny-

<sup>117</sup> W BW, wyrażeniu „ten” z BT odpowiada „ktokolwiek”. W pewnych przekładach Biblii, np. w GNB i w NIV, odpowiada temu wyrazowi „cokolwiek”, jest to jednak *pia fraus*, ponieważ Jefte oczywiście nie brał pod uwagę możliwości, że pierwszą istotą, która wyjdzie mu z domu na powitanie, będzie np. baran.

<sup>118</sup> Według prawa pięcioksięgowego to, co zostało przyrzeczone Jahwe na ofiarę, nie mogło być wymienione na ofiarę zastępczą albo daninę pieniężną – H. E.

<sup>119</sup> BP, ma tu czas teraźniejszy: „chodzą”.

mi tradycjami. Nie mogli dowolnie kształtować fabuły zgodnie z własnymi intencjami.

Izaaka mogli „ocalić”, ponieważ istniała tradycja, według której powrócił szczęśliwie z wyprawy na górę Moria. Nawet jeśli istniała również tradycja odmienna, to tradycja o ocaleniu mogła być bardziej rozpowszechniona, a w każdym razie wobec tego, że Izaak jest postacią mityczną, twórcy ST mieli możliwość wyboru. Przy tym, zależało im bardzo na tym (choć nie zawsze potrafili tego dopiąć), aby na podstawie poszczególnych przekazów spisanych albo żywych w tradycji, przedstawić spójny ciąg dziejów Izraela, w czasach zarówno mitycznych, jak i historycznych. Pozostanie Izaaka przy życiu potrzebne było z wielu względów. W myśl ulubionych motywów myślenia religijnego faworyzujących liczbę 3, patriarchów powinno chyba było być *trzech*. Izaak potrzebny też był jako oszukany ślepiec w gloryfikującej sprawców oszustwa i wydzierstwa opowieści o wyludzeniu pierworództwa dla Jakuba.

Jeftę i jego córka są widocznie postaciami historycznymi i zachowała się o nich ustalona tradycja. Twórcy ST nie mieli tu władzy nad fabułą. Chronił ją m.in. zwyczaj dorocznego oplakiwania córki Jeftęgo przez dziewice izraelskie. (Według BT wspominając o tym zwyczaju, Deuteronomista używa czasu przeszłego: może był to obyczaj przestrzegany w królestwie izraelskim, gdyż Jeftę był bohaterem północnym. Tradycja o istnieniu takiego zwyczaju mogła być jednak mocna również w Judzie. Według BP, Deuteronomista mówi o żywym jeszcze obyczaju.)

Spójrzmy na chwilę na przekaz o Jeftę i jego córce jako na utwór literacki – jako na tragedię o treści mitycznej. Mamy tu trzy „osoby dramatu”: Jeftęgo, jego córkę – i Jahwe. Jahwe działa za sceną, nie odzywa się nawet jako „głos za ceną”. A jednak jego rola w tragedii jest doniosła, choć co do jej zasięgu mogą być wątpliwości. Jeftę proponuje Jahwe układ: ślubuje złożenie mu w ofierze istoty ludzkiej w zamian za zwycięstwo nad Ammonitami. Ślub ma postać osobliwą: zamiast przyrzec Jahwe, w razie spełnienia przezeń wskazanego warunku, np. niewolnika, Jeftę przyrzeka mu pierwszą osobę, która go powita przy powrocie do domu, a czyni to pono nie przewidując, rzecz dziwna, że może to być jego ukochana jedynaczka. Ślub widocznie był tajny. *Żaden wszakże „Anioł Jahwe”, który mógłby się Jeftęmu objawić, żaden wieszcz sen, żaden zgola znak nie powiadamiają go, że Jahwe ofiarowany mu układ odrzuca, że gniewa go przypuszczenie, jakoby był bogiem zgadzającym się na składanie mu ofiar ludzkich.* Jeftę odnosi zwycięstwo w wojnie, co musi interpretować jako milczące przyjęcie przez Jahwe oferowanego mu układu. To z kolei zobowiązuje Jeftęgo do dopełnienia warunku ciążącego na nim.

Córka witająca Jeftęgo przy jego triumfalnym powrocie musiała się zjawić na czele domowników, trudno bowiem przypuścić, by powracający zwycięski wódz i pan domu był tylko przez jedną dziewczynę witany. W każdym razie przekaz nie pozwala wątpić, że to ona jest „pierwszą” (kroczącą na czele) witającą, a przeto że

jest ona naznaczoną przez *fatum* osobą. Czy jest to przypadek? Czy też zrządzenie Jahwe? Jeśli jest to zrządzenie bóstwa, to czym jest ono umotywowane? Czy Jahwe upatrzył sobie tę dziewczkę na ofiarę? Czy w akcie okrutnej ironii, dziewczynę przy tym traktując instrumentalnie, daje wreszcie Jeftemu do zrozumienia, jak gniewa go jego ślub? Czy też wystawia go na próbę, jak Abrahama w micie o Akedzie?

Jeśli wystawia go na próbę, to dzięki bohaterskiej determinacji córki Jefte próbę tę pomyślnie przeżywa. Ofiara zostaje złożona. Jefte panuje dość krótko, ale jest władcą szczęśliwym. Wygrywa kolejną wojnę – z Efraimitami. Nic nie świadczy o tym i nikt w opowieści nie suponuje, jakoby Jahwe gniewał się na niego za proponowany układ i za złożenie ofiary całopalnej z własnego dziecka.

Pewna szczególna, istotna różnica zachodzi nadto pomiędzy niedoszłym do skutku ofiarowaniem Izaaka a ofiarowaniem córki Jeftego. Abraham, jak długo może, utrzymuje los Izaaka w tajemnicy. Oszukuje sługi, mówiąc, że powróci z chłopcem, oszukuje pacholę pytające o jagnię ofiarne. Złożenie w ofierze córki Jeftego ma charakter publicznie dokonanego rytuału, a nawet publicznego rytuału. Jawne przygotowania trwają dwa miesiące, „towarzyski” dziewicy pomagają jej przygotować się do śmierci. Nikt nie usiłuje odwieść Jeftego od jego zamiaru dokonania aktu, przez który Jahwe przyrównany zostaje do baali ugaszczanych dziećmi palonymi na ich ołtarzach. Jefte jest przedmiotem współczucia, jego córka jest przedmiotem podziwu, żadne z nich nie jest przez „chór” ich współplemieńców potępiane.

Epizod ofiarowania córki Jeftego opisany jest w ST jako ewenement. Tak widocznie odnosiła się do niego tradycja poprzedzająca ostateczne ukształtowanie się Księgi Sędziów, skoro oplakiwanie córki Jeftego było przynajmniej przez pewien czas i przynajmniej w części kraju dorocznym obrzędem. Można sądzić na tej podstawie, że już w epoce Jeftego nie było czymś zwykłym ofiarowanie Jahwe na całopalenie żertw ludzkich. Nie czyniono tego rutynowo, np. nie było widocznie we zwyczaju, aby ofiarę taką składał lub przyrzekał złożyć wódz, szykując się do wojny. *Jednakże nie było nie do pomyślenia, nie uchodziło za grzech, za obrzęę boską, to, aby w jakichś szczególnie groźnych przypadkach żertwę taką Jahwe ślubować, jako dar dziękczynny w razie pomyślnego rozwoju sytuacji.* W razie złożenia takiego ślubu i uzyskania uproszonej łaski bóstwa grzechem o wiele gorszym było złamanie ślubu niż przyobiecane spalenie człowieka na ołtarzu.

## Rozważania o normach moralnych (łącznik między poprzedzającą i następującą częścią cyklu)

14. *Złe jest tyranizowanie kogokolwiek własną potęgą. Złe jest odbieranie raz przyznanego daru komuś, kto na takie postępowanie niczym nie zasłużył. Złe jest odbieranie komuś czegoś i usprawiedliwianie takich czynów czy to swoją potęgą, czy to tym, że się było i może w przyszłości będzie jego dobroczyńcą; tym, że był jego zawsze zależał i będzie zależał od łaski wydzierycy. Złe jest wydzieranie komuś czegoś w celu wystawienia na próbę jego uległości. Złe jest wystawianie czyjejs uległości na próbę w drodze wydawania tej osobie rozkazu takiego, że usiłowanie jego wypełnienia musiałyby ją wprawić w stan rozpacz, a może również rozterki moralnej. Jest to złe, nawet jeśli w toku wypełniania rozkazu egzamin z uległości uznany zostanie za pomyślnie przebyty, a rozkaz odwołany. Chwile bowiem minione nie stają się niebyłymi, nie staje się więc przez odwołanie rozkazu niebyłą krzywda tego, co został zmuszony do przeżycia chwil rozpacz i być może moralnej rozterki. Złe jest traktowanie żywej, świadomej, czującej istoty ludzkiej jako akcesorium, np. przy badaniu postawy jakiegoś innego człowieka. Złe jest wielbienie kogoś niezależnie od jego czynów, dlatego jedynie, że się jest w jego mocy i musi się mu okazywać uległość, tę zaś łatwiej będzie okazywać, jeśli ktoś zdoła wyhodować w sobie autentyczne uwielbienie potentata.*

Mamy tu przykłady ogólnych sądów moralnych, *implicite* wyrażających ogólne normy moralne (które mogą być przedmiotem czyjejs akceptacji lub odrzucenia). Sądy te są powyżej sformułowane w postaci zdań oznajmujących.

Natura norm moralnych, natura prawomocności przypisywanej im przez tych, co takie czy inne normy za prawomocne uznają, jest jednym z fundamentalnych problemów refleksji nad moralnością. Nadto, z punktu widzenia intelektualistów wierzących w osobowego Boga, jest to jeden z fundamentalnych problemów teodycei.

Czy normy moralne są obdarzone wartościami prawdziwościami (tzn. czy każda z nich jest prawdziwa bądź fałszywa)? Sformułowanim powyżej zdaniom można przyporządkować zdania ogólne wyrażone w trybie rozkazującym, czyli imperatywy, np.: *Kimkolwiek jesteś, nie tyranizuj słabszych własną potęgą, etc.* Czy te korelaty to synonimy zdań oznajmujących? Imperatywom nie przypisuje się wartości prawdziwościami, a więc w razie zachodzenia takiej synonimiczności nie byłyby prawdziwe bądź fałszywe normy moralne wyrażone *implicite* w zdaniach oznajmujących. Może jednak synonimiczność ta jest pozorna?

Nie jest to w odniesieniu do norm moralnych zagadnienie największej wagi. Nie musimy bowiem uznawać prawdziwości sądu za jedyny możliwy rodzaj jego *prawomocności*. Pozostawiając więc na uboczu powyższe pytanie, skupić się można na *zagadnieniu istnienia ogólnie – tzn. bez czynienia wyjątku dla jakiegokolwiek podmiotu sprawczego – prawomocnych norm moralnych.*

Czy istnieją ogólne normy moralne, których prawomocność ma charakter *obiektywny*? Czym by była taka obiektywna prawomocność? Czy w razie, jeśli by nie była tożsama z prawdziwością prawdziwych sądów opisowych (tzn. sądów nie wartościujących, ale tylko stwierdzających zachodzenie jakichś stanów rzeczy), to byłaby czymś do tej prawdziwości jakoś analogicznym? Jeśli tak, to do prawdziwości jakich sądów opisowych byłaby analogiczna? Załóżmy, że prawdziwe jest Newtona prawo grawitacji. Również przy tym założeniu jest to prawda *przygodna*. Nie przysługuje jej żadna oczywistość ani wywodliwość z prawd oczywistych; nie jest ona nieodparta dla umysłu. Myśliciel wierzący w osobowego Boga, stwórcę świata – nazwijmy go myślicielem religijnym – powie przeto zapewne, że prawdziwość tego sądu ma swe źródło w arbitralnym postanowieniu Boga. To prawda, że tzw. słaba zasada antropiczna głosi, że bardzo subtelne dostosowanie do siebie prawidłowości przyrody stanowi warunek niezbędny (przez nasz wszechświat spełniony) po temu, aby we wszechświecie mogło się rozwinąć i trwać życie, w szczególności zaś życie istot rozumnych. Cóż z tego, skoro przecież według naszego myśliciela religijnego istnienie takich jak my, tzn. „wcielonych” w obiekty materialne, indywidualów rozumnych też jest wynikiem arbitralnego postanowienia Boga. Jeśli inna byłaby jego wola, nie istniałby żaden wszechświat albo istniałby wszechświat niezdolny do bycia siedliskiem istot żywych i rozumnych. Istoty rozumne oprócz Boga mogłyby albo nie istnieć, albo być niewcielonymi w materię intelektami.

Co więcej, zdaniem naszego religijnego myśliciela, ponieważ prawdziwość prawa grawitacji ma swe źródło w arbitralnym postanowieniu Boga, Bóg mocen jest stwarzać wszechświaty, w których nie byłoby grawitacji. (Może stwarza on takie wszechświaty.) Bóg może też aktem swej suwerennej woli sprawić, że od jutra wszystkie ciała w naszym wszechświecie podlegać będą prawidłowości odmiennej, np. takiej, że przyciąganie grawitacyjne pomiędzy nimi ustawać będzie na pewnej skończonej odległości. Może też Bóg aktem swej suwerennej woli stworzyć np. jedyne we wszechświecie ciało nieprzyciągające ani nieodpychające grawitacyjnie żadnych innych i przez żadne inne ciała grawitacyjnie nieprzyciągane ani nieodpychane.

Innego rodzaju charakter przypisuje się zazwyczaj prawdziwości sądu, że dwójka jest jedyną parzystą liczbą pierwszą. Jest to prawda *konieczna* i mało który myśliciel religijny zgodzi się przyjąć tezę, że Bóg, gdyby zechciał, mógłby stworzyć rzeczywistość, w której by sądowi temu nie przysługiwała prawdziwość. Dla większości myślicieli religijnych teza taka byłaby tak samo absurdalna, jak teza, że Bóg mógłby stworzyć rzeczywistość, w której by on sam nigdy nie istniał. Jest to więc sąd, którego prawdziwość według tych myślicieli nie zależy od arbitralnego postanowienia Boga.

Problemem, który rozważyć musi myśliciel religijny opowiadający się za tezą, że normom moralnym przysługuje obiektywna prawomocność, jest, czy ta obiek-



tywna prawomocność jest analogiczna do prawdziwości sądów opisowych przygodnych, czy też do prawdziwości sądów opisowych koniecznych. Problem ten sformułować też można jako pytanie, czy Bóg arbitralnie dekretuje, czy też jedynie *ujawnia* innym podmiotom, np. ludziom, prawomocne normy moralne; czy Bóg może aktem swej suwerennej woli sprawić, aby czyny, które były dotychczas moralnie dobre, stały się moralnie złe lub na odwrót; albo czy może sprawić, żeby jakieś postępowanie naruszające prawomocną ogólną normę moralną było w jakimś danym przypadku moralnie dobre, czy to ponieważ zostało nakazane przez Boga, czy to ponieważ podmiotem sprawczym jest sam Bóg. Można też nadać temu ostatniemu problemowi formę pytania, czy Boga „obowiązują” jakieś ogólne normy moralne.

*Normatywizmem* nazwać można pogląd, według którego postępkami *godziwymi w mocnym sensie tego słowa* są takie, w których podmiot działający stosuje się do prawomocnych norm moralnych. (Postępki ani nienakazane, ani niezabronione przez prawomocne normy moralne, są według tego poglądu moralnie obojętne.) *Cnota* to w ujęciu normatywisty to samo, co *prawość*, czyli bezwzględna gotowość do przestrzegania prawomocnych ogólnych norm moralnych. Aspektem tak pojmowanej prawości jest odpowiednio pojmowana *sprawiedliwość*, czyli stosowanie się do odpowiednich prawomocnych ogólnych norm moralnych w ocenie postaw i postępków wszelkich podmiotów moralnych oraz kierowanie się odpowiednimi prawomocnymi ogólnymi normami moralnymi we własnych reakcjach na takie postawy i czyny.

Zdaniem *supranormatywisty*<sup>120</sup> normatywizm jest zbyt ciasnym poglądem na naturę moralności. Istnieją bowiem wysoce pochwalne postawy i czyny, które, nie naruszając żadnych prawomocnych ogólnych norm moralnych, nie są jednak również spełnieniem żadnych takich norm. Są to postawy i czyny, do których nikt nie wolno (tzn. nie ma się moralnego prawa) zobowiązywać, a w których przejawia się mniej lub bardziej daleko posunięta *wielkoduszność* podmiotu: cechy, takie jak hojność, zdolność przebaczenia, zdolność do ściśle dobrowolnego poświęcenia jakichś własnych dóbr, a może nawet życia, na rzecz innych ludzi albo dla podtrzymania godnych tego wartości. Pomiędzy skłonnościami do podobnych zachowań a sprawiedliwością możliwe jest napięcie: znane jest zachodzenie niekiedy konfliktu pomiędzy sprawiedliwością a miłosierdziem. Według supranormatywisty *prawdziwie wielkoduszny, prawdziwie dobry* widocznie jest ten, kto w swych postawach i postępowaniu potrafi rozwiązywać ten konflikt, unikając zarówno rygoryzmu normatywisty, jak sentymentalizmu.

Supranormatywista rozszerza więc zakres sądów moralnych, o których *śluszość* można zapytywać. Czy istnieje obiektywna miara tej śluszości? Czy sądy

---

<sup>120</sup> Nazywa się on w literaturze etycznej zwolennikiem teorii *supererogacji*.

moralne, w tym szerszym pojmowaniu, obdarzone są wartościami prawdziwościami, a jeśli nie, to czy przysługuje im obiektywna słuszność lub niesłuszność, analogiczna do prawdziwościowych wartości jakiegos rodzaju sądów opisowych?

Problemem, który rozważyć musi myśliciel religijny uznający obiektywną słuszność odnośnych sądów moralnych jest, oczywiście, znów pytanie, czy słuszność ta przysługuje owym sądom przygodnie, na mocy arbitralnego dekretu bożego, czy też w sposób konieczny. Czy Bóg może aktem swej arbitralnej woli sprawić, aby to, co było dotychczas godne podziwu, stało się niegodziwe i odwrotnie; żeby np. niegodziwa stała się hojność, a godne podziwu wyzbyte sentymentalizmu pozostawianie każdego na pastwę jego nieszczęść; żeby niegodziwością stała się zdolność przebaczenia, cnotą zaś mściwość? Czy Bóg może sprawić, aby w jakimś danym przypadku postępek, w którym się przejawia nieubłagany rygorizm moralny albo brak względu na czyjeś cierpienie był „dobry”, ponieważ został nakazany przez Boga albo ponieważ podmiotem działającym jest sam Bóg? Zagadnieniu temu znów można nadać formę pytania, czy do Boga, do jego postanowień, działań, nakazów stosować się mogą sądy moralne, czy też jest on „ponad nimi”? *Jeśli jest „ponad nimi”, to nie można np. silić się na uzasadnienie, w odwołaniu do jakichś stwierdzalnych faktów empirycznych, hipotezy, że jest on sprawiedliwy albo miłosierny, hipoteza ta bowiem zostaje strywializowana przez sprowadzenie jej do stwierdzenia, że Bóg jest taki, jaki jest, i czyni to, co chce – a do tego, jakim jest i co czyni, epitety takie jak „dobry”, „sprawiedliwy”, „miłosierny” (których znaczenie w tym kontekście nie ma nic wspólnego ze znaczeniem przysługującym tym terminom, kiedy stosujemy je np. do jednostek ludzkich) stosują się na mocy odpowiedniego tzw. postulatów semantycznego, czyli na mocy pewnej reguły języka, która nie opisuje żadnej określonej rzeczywistości, ponieważ jest prawomocna niezależnie od tego, jakie są zamysły i poczynania Boga.*

Co do mnie, to starczy mi świadomość, że pewne sądy moralne są dla mnie nieodparte; nie mogę im zaprzeczyć, nie mogę ich odrzucić, tak jak Marek Winicjusz nie mógł zmienić swoich oczu czarnych w niebieskie, podobne do oczu Ligów.

Przeświadczenie, że pewne sądy moralne stosują się do wszystkich zdolnych do kierowania swym postępowaniem podmiotów, niezależnie od ich potęgi – niezależnie od tego, czy ktokolwiek byłby zdolny im w jakimś postępowaniu przeszkodzić albo zastosować jakieś restrykcje – niezależnie również od tego, czy same te podmioty dzielają odnośne sądy moralne, jest dla mnie nieodparte; nie mogę go zmienić, tak jak Winicjusz nie mógł zmienić koloru swych oczu.

W tej mierze, w jakiej te moje sądy zgadzają się co do swej treści z sądami moralnymi jakichś innych osób – w tej mierze, w jakiej, moim zdaniem, sądy te są ze względu na swoją treść wyrazem humanistycznego etosu – nie ma dla mnie w dyskursie poświęconym problematyce moralnej istotnego znaczenia to, czy osoby te

posługują się w odniesieniu do tych sądów epitetem „dla mnie nieodparte”, czy też „obiektywnie a nieprzygodnie słuszne i stosujące się do wszelkich podmiotów zdolnych do kierowania swym postępowaniem”, czy też zgoła epitetem „prawdziwe”.

## Wkracza Hiob

15. Na tle powyższych rozważań fascynująca jest lektura Księgi Hioba<sup>121</sup>. Hiob z wielu względów jest antytezą Abrahama. Ten cudzoziemiec nie wie nic o jakimś ludzie „wybranym”: o Przymierzu, na mocy którego pod warunkiem uprawianej przez ten lud monolatrii, włączającym nakaz srogich kar dla wyłamujących się z niej jednostek, bóg plemienny owego ludu, w koncepcji o niewiarygodnej intelektualnej śmiałości utożsamiony ze stwórcą świata, będzie ten właśnie lud wspomagał w jego wojennych starciach z przeciwnikami tudzież widocznie oszczędzał mu klęsk żywiołowych.

Z punktu widzenia poetyckiej części Księgi Hioba w przedstawionym wielkim dramacie moralnym partnerem czy protagonistą stwórcy i opiekuna świata jest ludzkość, a raczej wszelka należąca do niej jednostka, *Jedermann*, *Ktokolwiek*. (Fantastyczna opowieść o „zakładzie” pomiędzy Bogiem a Szatanem występuje jedynie w napisanym prozą Prologu – tekście, jak wiadomo, o wiele starszym, no i naiwniejszym od następującego po nim poematu.) Rzecz dotyczy wartości moralnych, które w swym życiu realizować może albo których może zaniedbać jednostka, oraz relacji, które zachodzą, czy też w świetle adekwatnej oceny moralnej *powinny* zachodzić pomiędzy postępowaniem jednostki a zesłanym jej przez bóstwo losem.

Hiob z poematu w obliczu swych klęsk w przejmujących słowach „zwraca się z płaczem do Boga, by rozsądził spór człowieka z Bogiem jakby człowieka z człowiekiem” (Hi 16: 20–21) – ponieważ świadom jest swojej wartości moralnej, swojej niewinności. Jest ten Hiob kimś zupełnie innym niż Hiob z Prologu, gdzie cechuje go „Abrahamowa” postawa skrajnej pokory, znajdująca wyraz w przeświadczeniu, że absolutna moc Boga sama przez się stanowi „usprawiedliwienie” arbitralnego zsyłania na ludzi zarówno dobra, jak zła. Według Hioba z poematu pomiędzy człowiekiem a Bogiem istnieje nie więź jakiegoś *expressis verbis* zawartego

---

<sup>121</sup> Przy omawianiu tej Księgi pomijam „mowy Elihu”, będące, jak wiadomo, późniejszym dodatkiem do poematu, konstrukcyjnie nieumotywowanym, nie do niego konceptualnie niewnoszącym, a będącym widać jedynie wyrazem frustracji autora owych „mów” oraz redaktorów Kanonu z powodu tego, że „przyjaciele Hioba” nie poradzili sobie z zadaniem teodycei.

przymierza, czy to będącego wyrazem wolnego postanowienia układających się stron, czy to narzuconego słabszej stronie przez potężniejszą – ale więz wzajemnego zobowiązania, bezpośrednio wynikającego, jeśli tak można powiedzieć, z samego moralnego aspektu rzeczywistości. Człowiek jest na mocy tego stosunku zobowiązany realizować w swym życiu wartości moralne, Bóg zaś *powinien* nagradzać albo przynajmniej chronić od zła ludzi dobrych, porażając klęskami tylko grzeszników. Bohatera przepaja poczucie godności, przysługującej mu jako świadomej i będącej podmiotem moralnym jednostce, i wyrastające z tego poczucia męstwo w obstawaniu przy swoim prawie do skargi.

Jest rzeczą godną uwagi, w czym Hiob upatruje swój tytuł do miana jednostki zasługującej na aprobatę moralną i opiekę ze strony Boga. W Prologu szczególnie podkreślona jest „bogobojność” w sensie gorliwości w kulcie. Hiob regularnie składa Bogu ofiary. Są to *ofiary przebłagalne, składane w intencji dzieci*, mimo że Hiob nic nie wie o jakichś konkretnych przewinach, których by się one miały dopuścić. Widocznie obawiając się założonej skłonności Boga do obrazy i gniewu, Hiob składa owe ofiary zapobiegawczo. *Znamienna jest dochodząca tu do głosu koncepcja ofiary przebłagalnej zastępczej, składanej zamiast grzesznika, a więc niebędącej wyrazem skruchy, tylko czymś w rodzaju rekompensaty, której może dostarczyć niekoniecznie jednostka winna*. Bóg zostaje tu skonceptualizowany na podobieństwo potentata egzekwującego kontrybucję na członkach jakiejś wspólnoty jako na kolektywie. Koncepcja zastępczej ofiary przebłagalnej odgrywa fundamentalną rolę w doktrynie chrześcijańskiej. Tu mamy ilustrację jej zakorzenienia w tradycji starotestamentowej. W oczach współczesnego humanisty koncepcja ta jest, jak myślę, czymś moralnie niepokojącym, jeśli poczuwa się on do osadzenia w tradycji judeochrześcijańskiej; jeśli zaś nie czuje się związany tą tradycją, to nieuchronnie, jak sędzę, upatruje w tej koncepcji nieakceptowalny archaizm moralny.

W poemacie podawany przez Hioba tytuł do obstawania przy prawie do miana człowieka cnotliwego jest zupełnie inny. Nie ma tu w ogóle mowy o jakichś czynnościach kultowych (choć jest wzmianka o tym, że Hiob nie jest winien grzechu bałwochwalstwa). Zakłada się natomiast, że *Bóg jako sprawiedliwy sędzia ma oceniać człowieka przede wszystkim w świetle jego stosunku do innych ludzi*. Hiob domaga się sprawiedliwego wyroku bożego ze względu na hojność, jaką okazywał potrzebującym: nędzarzom, wdowom, sierotom; ze względu na sposób, w jaki traktował ludzi będących w jego władzy: sługi, najemników, niewolnice; ze względu na to, że nie skalał się cudzołóstwem; że obca mu też była zaciekłość, która by się mu kazała radować z nieszczęść wroga; ze względu też na to, że nie przywiązywał ufności do dóbr doczesnych (Hi 31). Jeżeli idzie o stosunek do ubogich i zależnych, Hiob reprezentuje etos o wiele wyższy niż np. ten, który charakteryzował klasyczną Grecję i Rzym. Reprezentuje też przeświadczenie o nierozzerwal-

nym związku pomiędzy autentyczną czcią Boga a moralnie aprobowałnym stosunkiem jednostki do ludzi. Reprezentuje więc, na gruncie tradycji judaistycznej (a potem judeochrześcijańskiej) etos, który odegrał niezmiernie istotną rolę w ukształtowaniu się współczesnego humanizmu<sup>122</sup>.

W Prologu Hiob doznaje nieszczęść dwojakiego rodzaju. Jego bogactwa padają łupem rabusiów; natomiast jego dzieci giną w wyniku działania żywiołu, on zaś sam pada pastwą choroby, czyli klęski naturalnej. W swoich oskarżeniach pod adresem Boga Hiob z poematu nie czyni różnicy pomiędzy tymi dwoma rodzajami klęsk. Może dlatego, że skoro jest *Jedermannem*, to nie może wyszczególniać swych nieszczęść. Może jednak dlatego, że zarówno za jedne, jak i za drugie oskarża Boga. Jest to naturalna konsekwencja założenia o wszechwiedzy i wszechmocy Boga. Niezależnie od tego, czy ma się do czynienia ze złem wynikającym z operacji złej woli ludzkiej, czy ze złem wynikającym z operacji ludzkiej woli, ale nie ze złej intencji, tylko np. z ignorancji, czy też ma się do czynienia ze złem „naturalnym”, tzn. dochodzącym do skutku całkowicie niezależnie od ludzkiej woli, na gruncie powyższego założenia trzeba przyznać, że zło dochodzi do skutku z bożej woli lub „dopustu bożego”. Nie ma zła, za które przynajmniej *prima facie* Bóg nie jest odpowiedzialny albo współodpowiedzialny – zła, z którego nie musiałyby się silić „oczyścić” Boga teodycea.

Wielką część poematu wypełnia dysputa pomiędzy Hiobem a przyjaciółmi, którzy przyszedli nawiedzić go w nieszczęściu.

Przyjaciele Hioba<sup>123</sup> w pewnych swych wypowiedziach reprezentują najbardziej prymitywną wersję teodycei: wbrew oczywistemu świadectwu doświadczenia obstają przy tym, że Bóg zsyła nieszczęścia tylko na ludzi, którzy dopuścili się ciężkich grzechów (czyli że tylko na takich *spaść może* jakieś nieszczęście), nadto zaś przywraca do łask grzeszników skruszonych. (Nie przeczy, co prawda, ich pojęciu o sprawiedliwości bożej przypuszczenie, że Bóg karać może ojców za grzechy synów i odwrotnie: por. Hi 8: 1–4; 27: 13–15.) W myśl tego rozumowania doznawane przez człowieka klęski konceptualizowane być powinny jako kara boża oraz pedagogiczny zabieg mający wzbudzić w grzeszniku skruchę. *Z nieszczęść wnio-*

---

<sup>122</sup> Etos pomocy potrzebującym i powstrzymywania się od krzywdzenia słabych oraz koncepcja, która w wymogach tego etosu upatruje jedno z najbardziej podstawowych żądań Boga względem ludzi, znajduje, jak wiadomo, dobitny wyraz również w pewnych innych księgach Biblii, np., jeśli idzie o Stary Testament, w pewnych elementach pięcioksięgowego prawodawstwa, a także w Księdze Rut. Według pewnych proroków, takich jak Amos, niespełnianie tego żądania obraca wniwecz wartość działań kultowych.

<sup>123</sup> Po angielsku potoczne wyrażenie „Job’s comforters” – „pocieszyciele Hioba” – oznacza głupców albo hipokrytów, którzy rzekomo pragnąc przynieść komuś pociechę w nieszczęściu czynią je swoją gadaniną jeszcze cięższym do zniesienia.

*skuje się tu o winie.* Posuwając się dalej na drodze takiego rozumowania, łatwo dojść do wniosku, że tych, którzy doznali nieszczęścia, otaczać powinno podejrzenie o zatajone grzechy, a więc i wżgarda oraz bezwzględność otoczenia, nie zaś współczucie: nie ma sensu przeszkadzać Bogu w jego punitivnych i pedagogicznych akcjach! Sami zaś „pocieszyciele”, posuwając się drogą takiego rozumowania, stają się w stosunku do Hioba wręcz napastliwi, przypisując mu nieznaną nieprawość rzekomo „udowodnioną” przez jego nieszczęście (por. Hi 22: 5–9). Hiob odmawia okazania skruchy za przewiny, do których się nie poczuwa.

W innych swych wypowiedziach „pocieszyciele” lansują jednak koncepcję bardziej „wyrafinowaną”. Aby zasłużyć na karę, Hiob nie musiał wyróżnić się jakąś szczególnie ciężką przewiną. Bóg *zawsze* ma dostateczny powód do karania kogośkolwiek, ponieważ w oczach Boga nikt nie jest bez grzechu. Nie są doskonali, a więc są grzeszni, nie tylko ludzie, ale i aniołowie (Hi 4: 17–19). „Czy człowiek jest sprawiedliwy w oczach Boga, a zrodzony z niewiasty jest czysty? Jeśli niejasny jest księżyc i gwiazdy przed nim nieczyste, tym bardziej człowiek, ten czerw, syn człowieczy, robaczek” (Hi 25: 4–6). W tej zaiste osobliwej „teodycei” Bóg przedstawiony jest, jak widać, jako zaciekły – pod pozorem wymierzania sprawiedliwości – prześladowca człowieka, gardzący nim, a jednak niegardzący satysfakcją zadawania mu „zasłużonych” cierpień, zawsze znajdujący od dawna gotowy powód po temu, i przy tym „usprawiedliwiony” również w wymierzaniu kar wybiórczo, jeżeli idzie o jednostki, oraz bez przestrzegania jakiejś współmierności pomiędzy przewiną i karą.

Hiob nie godzi się na taką teodycę. Odwraca też jej fundamentalne uzasadnienie, odwołując się do „znikomości” człowieka. *Właśnie bezsilność człowieka w stosunku do Boga staje się jednym z fundamentów oskarżenia, które wnosi Hiob:* skoro człowiek nie jest w stanie Boga zaszkodzić, skoro nie może się w żaden skuteczny sposób przed nim bronić, skoro nie może stosować odwetu, to nawet przy założeniu jego niedoskonałości moralnej, czy nie jest to nieszlachetne ze strony Boga, czy nie jest to z jego strony okrucieństwem, że tak zaciekle poszukuje w nim przewin, tak bezlitośnie za nie karze? „Kim jest człowiek, abyś go oceniał... Czemu go badasz co ranka? Na co doświadczać co chwilę?... Zgrzeszyłem. Cóż mógłbym uczynić Tobie?... Czemu grzechu nie zgładzisz... Wkrótce położę się w ziemi, nie będzie mnie, choćbyś mnie szukał” (Hi 7: 17–21): nie będę już nawet igraszką w twoim ręku.

Przyznać trzeba, że „wzorem” Mickiewiczowskiego Konrada Hiob w swych oskarżeniach nie posuwa się do ostateczności: nie orzeka, że stwórca świata jest złośliwym demonem. Domaga się wyjaśnień, które uczyniłyby jego cierpienie usprawiedliwionym; apeluje też do Boga jako do jedyne go możliwego swego wybawcy (por. Hi 19: 25).

W istocie też, po porażce swoich antagonistów w dyspacie, Hiob dostępuje tego, czego się domaga, tzn. odpowiedzi ze strony Boga (Hi 38–41). Nie jest ona

zadowolająca z punktu widzenia ateistycznego humanisty, ale też z jego punktu widzenia zadowolającej odpowiedzi po prostu być nie może. *Zdaniem ateisty jedyną skuteczną teodyceą jest ateizm*. Wobec ogromu zła w świecie „bluźnierstwem jest pomawiać Boga o istnienie”, jak pisał w jednej ze swoich fraszek Tadeusz Kotarbiński. Niemniej, odpowiedź, jakiej Bóg udziela Hiobowi, jest godna uwagi, nie tylko dlatego, że z estetycznego punktu widzenia należy, wraz z pewnymi lamentacjami Hioba, do najbardziej impresywnych części poematu.

Bóg w swej odpowiedzi najzupełniej pomija opowiadkę z Prologu. Nie ma w jego mowach wyjaśnienia, że Hiob był przedmiotem zakładu, że właśnie nim grając Bóg pewien był wygranej – czyli, innymi słowy, że u podłoża cierpienia Hioba leżało przeświadczenie Boga o jego cnocie i bogobojności! Paradoksalny to pogląd na „sprawiedliwość” Bożą, czyniącą cierpienie karą za cnotę. Nie jest on jednak nieznyany tradycji judeochrześcijańskiej, jak o tym świadczy znane porzekadło: „kogo Pan Bóg kocha, krzyżyki mu daje”. Co prawda, przeświadczenie wyrażone w tym porzekadle wiąże się z o wiele późniejszym niż opowieść o Hiobie nabytkiem owej tradycji, a mianowicie z wiarą w pozagrobowe szczęście cnotliwych jako w rekompensatę za ich ziemskie cierpienia. Tego rodzaju aksjologia nie wszystkich, naturalnie, zadowala: wedle tych, co przeciw niej oponują, *usprawiedliwieniem intencjonalnie zadanego niezastużonego cierpienia nie może być to, że zostaje ono później zrekompensowane* – Hiob zresztą również, według Epilogu, otrzymuje „rekompensatę”, i to w swym życiu ziemskim. (Jeśli cierpienie jest zadawane w charakterze „próby” i wobec tego doznają go ci właśnie, co do których jest przypuszczenie, że mogą tej „próbie” sprostać, to postępowanie takie nosi znamiona okrucieństwa. Inni przecież unikają „potępienia”, jeżeli bez poddania ich warunkom ekstremalnym nie dopuścili się grzechu. Koncepcja „próby” nabiera sensu chyba jedynie na podłożu założenia, że „potępieniu” podlegają wszyscy oprócz nielicznych, którzy uznani zostali za godnych „próby” i szczęśliwie ją przeżyli.)

Usprawiedliwieniem intencjonalnie zadanego komuś cierpienia może być tylko niezbędność takiego potraktowania go dla osiągnięcia jakichś przeważająco dobrych celów – niezbędność, jaka nie mogłaby przecież wiązać istoty wszechmocnej.

W Prologu, skoro celem Boga jest wygranie zakładu, traktuje on „swego wiernego sługę Hioba” tak instrumentalnie, jak w micie o Akedzie potraktował chłopię Izaaka. (Jeszcze bardziej instrumentalnie traktuje on dzieci Hioba, uśmiercone wyłącznie po to, aby poddać ich ojca kolejnej z coraz okrutniejszych prób gotowości do akceptacji bez wewnętrznego protestu wszelkich „dopustów bożych”).

Jednakże Bóg z poematu (oraz Epilogu) nie odwołuje się, jak wspomniałam powyżej, do wyjaśnienia opartego na Prologu; nie ma tam mowy nie tylko o zakładzie, ale, rzecz znamienne, również o Szatanie, kusicielu. Sprawcą niezastużonego żadną winą cierpienia okazuje się wyłącznie Bóg. Jeszcze bardziej znamienne

rzeczą jest to, że Bóg odrzuca prymitywną, obłudną, świętoszkowatą teodyceę Hiobowych protagonistów. To ona go obraża, a nie „mówiący prawdę” w swych lamentacjach Hiob (Hi 42: 7). Podstawowym wątkiem w przemowach Boga jest to, że wobec swojej „małości” (Hi 40: 4), wobec swej znikomości w obliczu potęgi stwórcy świata (czy też siły sprawczej, która wyłoniła świat – kosmos – z pierwotnego chaosu); wobec władzy Boga nad światem i jego opiekuńczej funkcji w stosunku do wszech stworzeń, Hiob po prostu nie ma prawa wadzić się z Bogiem o sprawiedliwość jak „człowiek z człowiekiem”. Naiwność pewnych egzemplifikacji stwórczej mocy Boga i przejawiającej się w jego dziele mądrości (aż do chlubienia się tym, „jakiego potężnego hipopotama, jakiego potężnego krokodyla stworzyłem!”) nie odbiera monologom Boga w poemacie – hymnom o wspaniałej kosmiczności (tj. ładzie) świata – wielkiej mocy estetycznej. Oczywiście, z punktu widzenia odbiorcy tego poematu nieodmiennie otwarta może pozostawać sprawa, czy czynienie dobra usprawiedliwia kogokolwiek, w szczególności istotę wszechmocną, z czynienia zła albo dopuszczania do jego zachodzenia. Pozostawanie w zgodzie z wymogami moralności nie polega na tym, żeby w „ogólnym bilansie” uczynki dobre, składające się na czyjs moralny „kredyt” przeważały w jakimś ogólnym „sumowaniu” nad uczynkami „złymi”, składającymi się na jego „debet”. Innymi słowy, suma dobra przez kogoś sprawionego nie uniewinnia go ze sporadycznie czynionego zła.

Zwrócić warto uwagę na pewien charakterystyczny aspekt tej bożej autodycei. Godnym uwagi wątkiem w monologach Boga jest to, że powołuje się on na swoją rolę opiekuńczą w stosunku nie tylko do ludzi, ale i do zwierząt. Bóg troskliwie pochyla się nad potrzebami zarówno żarłocznych lwiatek, jak nowo narodzonych gazeli (por. szczególnie impresywny rozdział 39). Ten wątek, według którego nie tylko ludzie, ale i zwierzęta są przedmiotem opiekuńczości Boga, niestety odgrywa, jak wiadomo, znikomą rolę w tradycji judeochrześcijańskiej (choć np. w części legistycznej ST znajdują się przepisy będące wyrazem troski ekologicznej oraz intencji ochrony zwierząt domowych przed okrucieństwem).

Ma się rozumieć, poza horyzontem myślowym autora poematu o Hiobie pozostaje pytanie, dlaczego w świecie będącym dziełem wszechmocnego, wszechwiedzącego, troskliwego wobec ogółu istot żywych Boga elementem kosmicznego ładu jest to, że lwica musi doganiać i zabijać uciekające przed nią w śmiertelnym strachu gazele, pisklęta orla muszą chleptać krew (por. rozdziały 38 i 39). Z punktu widzenia biologa badającego odpowiednie prawidłowości naturalne, jakim podlega nasz świat, ustrój przyrody czyni rzeczą nie do uniknięcia to, aby pojawienie się na świecie homotrofów, tzn. organizmów żywiących się materią nieorganiczną, pociągało za sobą pojawienie się heterotrofów, czyli organizmów żywiących się organizmami; żeby ekosfera oprócz homotrofów i roślinożerców zawierała drapieżniki, pasożyty i organizmy chorobotwórcze. Co więcej, w warunkach przyrody



ziemskiej częściowe drapieżnictwo należało do doniosłych czynników pojawienia się istoty o przewyższającym wszystkie pozostałe zwierzęta intelekcie i o tak rozwiniętym, jak u Człowieka, zmyśle społecznym.

Biolog wyjaśnia, że zwierzęta roślinożerne nieodzowne są dla istnienia pewnych gatunków; że bez zwierząt drapieżnych załamać by się musiała populacja roślinożerców.

16. Jedną z najciekawszych i najcenniejszych rzeczy w poemacie jest dialektyczny, jeśli można się tak w tym kontekście wyrazić, stosunek Boga do żądań Hioba. *Bóg odmawia żądaniu usprawiedliwienia się, ale mimo to w aurze swoistego szacunku dla jednostki ludzkiej nie potępia Hioba za to żądanie*. Przeciwnie, przedkłada jego postawę duchowego buntu nad płaską „bogobojność” jego protagonistów.

Jeśli nie każdy jest usatysfakcjonowany odpowiedzią czy raczej odprawą udzieloną przez Boga Hiobowi, to w pewnym sensie, jak wynika z poematu, zadowolona ona Hioba. Po unaocznieniu mu bożej potęgi i w zasadzie opiekuńczej dominacji Boga nad światem Hiob dochodzi do wniosku, że nie powinien – „nie ma prawa” – toczyć sporu o sprawiedliwość z Bogiem „jak człowiek z człowiekiem”. „Jam mały, cóż Ci odpowiem? Rękę przyłożę do ust” (Hi 40: 4). „Dotąd Cię znałem ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię wzrokiem. Stąd odwołuję, co powiedziałem, kajam się w prochu i popiele” (Hi 42: 5–6). Przykra jest ta wzmianka o prochu i popiele. Można jednak uwierzyć, że zajęta przez Hioba w wyniku jego duchowego doświadczenia postawa pobożnej rezygnacji pozwala mu łatwiej znosić spadłe na niego klęski niż poprzednia postawa protestu. Osób pokornych w swej pobożności nie byłoby na świecie, gdyby postawa taka nie niosła ze sobą dla wielu ludzi swoistych pociech i nie dawała im pewnej odporności na nieszczęścia. Nie należy jednakże sądzić, że to ona jest nieuchronnie lepszą osłoną przed frustracją niż ateizm. Wielu ateistom łatwiej jest znosić zło świata, uważając, że nie istnieje nikt, kto by mógł je unicestwić, a nie chce tego uczynić – uznając, że wszechświat jako pozbawiony świadomości nie odznacza się okrucieństwem, tylko po prostu, jak głosili greccy ateści, „nie wie, że na nim jesteśmy”<sup>124</sup>.

17. Powracając do Księgi Hioba, zauważmy że w przeciwieństwie do Prologu jej epilog również zasługuje na uwagę. Przede wszystkim dlatego, że na miejsce przysłowiowych „pocieszycieli Hioba” zjawiają się w jego domu prawdziwi przyjaciele – bracia, siostry i znajomi, którzy zamiast dopatrywać się w „karze” świadectwa grzechu „ubolewali nad nim i pocieszali go z powodu nieszczęścia, jakie

---

<sup>124</sup> Por. moje uwagi na ten temat we „Wstępie” do niniejszego zbioru szkiców oraz w szkicu „Głosy do Hymnu Kapłańskiego o stworzeniu świata”.

na niego zesłał Pan” i wspomagali go darami – widząc więc w nieszczęściu, jakie na kogoś „zsyła Pan”, powód nie do podejrzeń i wzgardy, ale do współczucia. Dniosłe jako element kształtowania się humanistycznego etosu, chociaż być może paradoksalne, jest to, że Bóg Hioba aprobejuje współczucie względem tych, pomoc tym, na których „nieszczęście zesłał Pan”. Aprobejuje naprawianie przez solidarność ludzką skutków „niepojętych bożych wyroków”.

Księga Hioba, jak wiadomo, kończy się *happy endem*. Jej bohater na powrót opływa w bogactwa, cieszy się zastępczym garniturem dzieci i w tym stanie pomysłowości dożywa głębokiej starości. Jednakże przeszłość nie może przecież przeminąć bez śladu. Hiob wyniósł znamiennej wiedzę ze swej przygody duchowej: wiedzę o tym, że Bóg nie poczuwa się do obowiązku honorowania „umowy naturalnej”, na mocy której klęski spadałyby jedynie a nieuchronnie na grzeszników jako kara i wezwanie do poprawy. Niezależnie od tego, jak będzie cnotliwy i bogobojny, Hiob nie może w istocie rzeczy mieć podstawy do ufności, że kierując się swymi niepojętymi motywami, Pan raz jeszcze nie „zabierze mu tego, co dał”. (Wszak Talmud uczy, że Abraham został poddany dziesięciu „próbom”<sup>125</sup> – czyli, innymi słowy, dziesięciokrotnie nękanym był przez Boga „próbami” swojej niezłomnej pokory.) Świat rządzony przez Hiobowego Boga empirycznie nie różni się, jeśli idzie o sytuację w nim ludzi, od świata nad którym panuje Tyche. (To samo odnosi się, jak to omówię w osobnym szkicu, do świata przedstawionego w biblijnej Księdze Koheleta.)

Spodziewać się wolno, że mimo tego odkrycia Hiob (który nawet nic nie wie o pozaświatowym szczęściu sprawiedliwych) pozostanie nadal człowiekiem zycznym, ponieważ *postępowanie szlachetne jest ekspresją jego osobowości* – jest „czynieniem tego, co mu się czynić podoba” – nie zaś realizacją strategii życiowej obliczonej na uzyskanie jakichś profitów.

Mimo zrozumiałych naiwności Księgi Hioba za nieoszacowaną zasługę twórców biblijnego kanonu względem naszej kultury musimy uznać to, że oprócz rzeczy takich, jak Rdz 22 pozostawili nam w spadku utwory tak cenne, jak ta „księga”.

---

<sup>125</sup> TPL, t. I, s. 132.

## Aneks Jahwe a ofiary ludzkie

Zajmę się tu tekstami biblijnymi dotyczącymi lub zdającymi się dotyczyć składania ofiar ludzkich bóstwu, które w toku swej ewolucji w umysłach swoich czcicieli stać się miało Bogiem Biblii, jakim go znamy ze współczesnej tradycji judeo-chrześcijańskiej. Świadoma swego statusu dyletanta w dziedzinie historii religii poważę się jednak poniżej wskazać, jak rozumiem te teksty.

W swoim komentarzu do opowieści o niedoszłym do skutku wskutek interwencji bożej ofiarowaniu Izaaka redaktorzy BT oświadczają<sup>126</sup>, że jednym z celów „tego opisu” było „potwierdzenie zakazu składania ofiar z ludzi” (Kpł 18: 21, 20: 2–5). Jak stwierdzam w powyższym szkicu, nie jest rzeczą jasną, dlaczego komentatorzy mówią o „potwierdzeniu”, skoro w całej narracji biblijnej poprzedzającej epizod Akedy nie ma wzmianki o tym, aby Bóg już przed tym epizodem taki zakaz wydał czy to Abrahamowi, czy to komukolwiek innemu. Same zaś ustępy, na które powołują się autorzy tego komentarza, są niefortunnie dobrane, ponieważ zawierają zakaz „przeprowadzania dziecka swojego przez ogień dla Molocha”, co by było „bezcieszczeniem imienia” Jahwe. Nie zawierają natomiast żadnej wskazówki co do tego, co autor (mianowicie Kapłan<sup>127</sup>) oraz redaktor Pięcioksięgu mniemali o składaniu przez ludzi ofiary z własnego dziecka czy w o składaniu ofiar ludzkich jakichkolwiek samemu Jahwe.

### *Pidion ha-ben*

Tej właśnie kwestii dotyczy szereg przepisów w następujących po Rdz księgach Pięcioksięgu.

Są wśród nich *ustępy odnoszące się w szczególności do pierworodnych synów swoich matek*. Tą sprawą zajmę się tu przede wszystkim. Dla skrótu noworodki takie będą w tekście pochodzącym ode mnie (tzn. poza cytatami) nazywała *pierwiastkorodnymi*, pierwiastką bowiem nazywa się kobietę po raz pierwszy rodzącą dziecko, i ten sam termin odnosi się w języku hodowców zwierząt do rodzącej po raz pierwszy samicy.

Na początek rozważań zacytuję odnośne przepisy z prawodawstwa pięcioksięgowego. Według Wj 13: 1–2 „Pan tak powiedział do Mojżesza: *«Poświęćcie Mi wszystko pierworodne. U synów Izraela do Mnie należeć będą pierwociny łona matczynego – zarówno człowiek jak i zwierzę»*”.

<sup>126</sup> W przypisie, s. 40.

<sup>127</sup> Por. wzmiankę w mym „Wstępie”, s. 40–41 o autorach, których dzieła stanowiły podłoże dla ukształtowania się podstawowego zrębu Pięcioksięgu.

Również w Wj 22: 28–29 Bóg żąda: „Nie będziesz się ociągał z ofiarą z obfitości zbiorów i soku wyciskanego w tłoczni. I oddasz Mi swojego pierworodnego [idzie widocznie o pierwiastkorodnego] syna. Tak samo uczynisz [z pierworodnym z bydła i trzody]”.

Brzmi to jak bezwarunkowy nakaz oddawania na ofiarę całopalną pierworodnego syna kobiety na równi z pierworodnym samczykiem samicy zwierzęcej. Jednakże w Wj 13: 12–15 czytamy: „I oddasz wszelkie pierwociny łona matki dla Pana i wszelki pierwszy plód bydła, jaki będzie u ciebie; co jest rodzaju męskiego, należy do Pana. Lecz pierworodny plód osła wykupisz jagnięciem, a jeśli byś nie chciał wykupić, to musisz złamać mu kark. Pierworodnych ludzi z synów swych wykupisz. Gdy cię syn zapyta w przyszłości: «Co to oznacza?», odpowiesz: «Gdy faraon wzbraniał się nas uwolnić, Pan wybił wszystko, co pierworodne, w ziemi egipskiej, zarówno... z ludzi, jak i z bydła. Dlatego ofiaruję dla Pana męskie pierwociny łona matki i wykupuję mego pierworodnego syna»”<sup>128</sup>.

Również w Lb 18: 15–16, w kontekście ustanawiania prawa Aaronidów<sup>129</sup> do korzystania ze składanych Jahwe ofiar czytamy: „Wszystkie pierwociny łona matki, które oddają Panu ze wszystkiego ciała, począwszy od ludzi aż do bydła, będą twoje; ludzi pierworodnych każesz wykupić, jak również wszystko pierworodne zwierząt nieczystych<sup>130</sup>. Wykupu dokona się w miesiąc po urodzeniu za cenę pięciu syklów srebra według wagi przybytku”.

Przepisy te, jak widać, głoszą, że *dziecko musi być wykupione*.

W innym ustępie Lb nie ma mowy o wykupie: „I rzekł Pan do Mojżesza: «Oto ja wziąłem lewitów spośród synów Izraela na miejsce wszystkich pierworodnych, którzy się urodzili z łona matek, dlatego lewici są moją własnością. Do mnie bowiem należy wszystko, co jest pierworodne. W dniu, kiedy zabijałem wszystko, co było pierworodne w ziemi egipskiej, poświęciłem dla siebie wszystko pierworodne w Izraelu, począwszy od człowieka aż do bydłęcia. Do mnie należą. Ja jestem Pan»” (3: 11–13).

Z kolei, jednak, w Lb 3: 40–48: „Rzekł znowu Pan do Mojżesza [na pustyni synajskiej]: «*Dokonaj spisu mężczyzn pierworodnych Izraelczyków, w wieku od jednego miesiąca wzwyż, zrób imienny ich wykaz. Weź dla mnie lewitów – bo ja jestem Pan – w miejsce pierworodnych spośród Izraelczyków, podobnie też było lewitów w miejsce wszystkiego, co pierworodne z bydła Izraelczyków*».

<sup>128</sup> Według R. E. Friedmana są to ustępy pochodzące od Elohisty.

<sup>129</sup> Tzn. klanu przypisującego sobie pochodzenie od Mojżeszowego brata, Aarona, którego członkom Bóg według ustalonego tekstu Biblii przyznał monopolistyczny przywilej służby kapłańskiej.

<sup>130</sup> Tzn. zgodnie z tabu biblijnym nienadających się do spożycia ani na ofiarę w naturze.

Spisał więc Mojżesz... pierworodnych Izraelczyków... Rzekł znowu Pan do Mojżesza tymi słowami: *«Weź lewitów na miejsce wszystkich pierworodnych Izraelczyków oraz bydło należące do lewitów zamiast ich bydła. I będą lewici należeć do mnie, bo ja jestem Pan. Jako wykup za owych dwustu siedemdziesięciu trzech pierworodnych Izraelczyków którzy przewyższają liczbę lewitów, weźmiesz po pięć syklów od głowy... Daj to srebro Aaronowi i jego synom jako wykup za tych nadliczbowych...»*”.

Nadto w Lb 8: 14–19 Bóg oświadcza: „Wyodrębnij lewitów spośród Izraelczyków, gdyż oni do mnie należą... Są oni Mnie oddani na własność spośród Izraelczyków. Biorę ich spośród Izraela w miejsce tego, co otwiera łono matki... Do mnie bowiem należy wszystko, co pierworodne w Izraelu, tak spośród ludzi, tak też i bydła. Poświęciłem ich dla siebie w owym dniu, kiedy pobiłem wszystkich pierworodnych w ziemi egipskiej. Obecnie biorę lewitów w miejsce wszystkich pierworodnych Izraelczyków, i daję ich Aaronowi i jego synom jako własność... by za Izraelczyków pełnili służbę w Namiocie Spotkania. Będą wyjednywać przebaczenie dla Izraelczyków, by nie spotkała ich kara, gdy sami zbliżą się do przybytku”.

Jest rzeczą jasną, że wszystkie przemowy Jahwe do Mojżesza i do Aarona na pustyni synajskiej oraz przekazy o ówczesnych zaszłościach (takich jak spis lewitów oraz pierwiastkorodnych) są tworam i o całe epoki późniejszymi niż domniemany czas wędrówek przynajmniej jakichś plemion izraelskich po pustyni synajskiej. Odpowiadają one wierzeniom, obyczajom, prawom oraz *przyjętym wyjaśnieniom genezy obyczajów i praw* z czasów, gdy powstawały utwory stanowiące źródło ustalonego tekstu Pięcioksięgu i zwłaszcza z czasów ustalenia jego ostatecznego tekstu.

Jeden z przewijających się w zacytowanych ustępach wątków dotyczy szczególnego statusu lewitów, zwłaszcza zaś ich elity – klanu Aaronidów. Lewici są „własnością” Jahwe. Z tego powodu ich pierwiastkorodni nie muszą być wykupywani, aby Jahwe rzekł się swojego roszczenia do nich<sup>131</sup>, na czymkolwiek miało by ono polegać. (Nawet ich „pierwiastkorodne” bydło nie musi być składane w ofierze albo wykupywane, gdyż jest własnością tych, którzy sami są własnością Jahwe!) Pieniądze uzyskiwane z wykupu nielewickich pierwiastkorodnych stanowiąc mają własność Aaronidów. Lewici cieszą się przywilejem obsługiwan i Przybytku (potem – Świątyni), podczas gdy zbliżanie się do tych miejsc świętych jest dla innych Izraelczyków tabu. (Stykamy się tu z fascynującym tematem

---

<sup>131</sup> We współczesnej obrzędowości żydowskiej nie „wykupuje” się pierwiastkorodnego, jeżeli ojciec jest lewitą albo matka córką lewity. (Z pewnych względów, w które nie będę tu wchodzić, uznaje się, zapewne niebezpiecznie, że można po dzień dzisiejszy wiarygodnie ustalić, czy jakiś Żyd wywodzi się z pokolenia Lewi i, w szczególności, czy jest z urodzenia „kapłanem”, czyli wywodzi się z klanu Aaronidów.)

kariery plemienia, które w micie o patriarchach Izraela<sup>132</sup> skazane zostało, za karę z powodu roli, jaką według opowieści biblijnej odegrał ich eponimiczny przodek w masakrze kanaanejskiego miasta Sychem, na status pariasów pozbawionych prawa do nadziei ziemi po przewidywanym w tym micie zawładnięciu przez Hebrajczyków Kanaanu; a które w pewnej epoce z czasów osiadłości Hebrajczyków w Kanaanie, mimo nieposiadania własnego terytorium oprócz rozproszonych po kraju osad – albo może właśnie z tego powodu – uchodzić poczęło za plemię najmitów-specjalistów od jahwistycznego kultu, nie mając zresztą zrazu nań monopolu<sup>133</sup>, ostatecznie zaś monopol ten uzyskało. Nie należy jednak do tematyki niniejszego tekstu rozważanie hipotez dotyczących ewolucji statusu plemienia lewitów.)

Zajmę się tu tymi pierwiastkorodnymi, do których odnoszą się przepisy o wykupie. Na tle przytoczonych powyżej tekstów nasuwa się szereg pytań: *Dlaczego wykupywać należało pierwiastkorodnych, gdy na ogół w prawie ważne było pochodzenie patrylinearne jednostki? Od czego należało ich wykupywać? Dlaczego w ogóle należało ich wykupywać? Czy wykup w istocie był obligatoryjny?*<sup>134</sup>

Na pytanie pierwsze odpowiada komentarz Pecarica (redaktorzy chrześcijańscy Biblii tego nie komentują): „Tylko w przypadku pierworodnego matki możemy być całkowicie pewni, że dziecko to jest pierworodne”<sup>135</sup>. Jest to tłumaczenie niewiarygodne. W innych przepisach prawodawstwa biblijnego nie znajdujemy podobnego sceptycyzmu co do możliwości ustalenia, czy jakiś człowiek jest pierworodnym swojego ojca. Nadto wyjaśnienie to nie tłumaczy, dlaczego Jahwe nakazuje „poświęcenie sobie” – i ostatecznie wykup – właśnie pierwiastkorodnych. Bezpośrednie wyjaśnienie odwołać się widocznie musi do udokumentowanego w powyższych cytatach paralelizmu pomiędzy ofiarą ze zwierzęcia i z człowieka. Z jakichś przyczyn Jahwe rości sobie prawo do wszystkiego, co zarazem jest męskie i stanowi „pierwociny łona matczynego”. Prawdopodobnie jednak przepis ten otwiera perspektywę na jeszcze inne wierzenie i obyczaj związane z kultem archaicznego, przedbiblijnego Jahwe. Tę sprawę na razie pomiję. Powrócę do niej później, w kontekście omawiania „epizodu Sefory”.

Dwa kolejne pytania mają w kontekście niniejszego studium kapitalne znaczenie. Według znanych mi komentarzy żydowskich noworodki te należało wykupywać od obowiązku pełnienia przez nie po osiągnięciu dorosłości służby kapłańskiej. Np. w *Encyklopedii tradycji i legend żydowskich* A. Untermana<sup>136</sup>, w haśle

<sup>132</sup> Por. „testament Jakuba”, Rdz 49: 5–7.

<sup>133</sup> Nie był lewitą np. Samuel.

<sup>134</sup> Wobec stanowczego brzmienia odnośnych przepisów to ostatnie pytanie wydaje się bezprzedmiotowe. Poniżej okaże się jednak, że ma ono pewien sens.

<sup>135</sup> TPL, t. 2, s. 111.

<sup>136</sup> Przekład z angielskiego O. Zienkiewicz, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 213.

„Pidion ha-ben”, co po hebrajsku oznacza „wykup syna” i jest terminem odnoszącym się właśnie do wykupu męskich pierwiastkorodnych, czytamy: „Geneza tego [po dziś dzień praktykowanego] obrzędu sięga kapłańskiej roli pierworodnych w starożytności, przejętej potem przez kapłanów-lewitów, którzy dokonują wykupu pierworodnych od ich przyrodzonego stanu ksplańskiego”. Podobnie orzeka się w *Słowniku judaistycznym*: „Pierwotnie do służby Bogu mieli być powoływani wszyscy pierworodni... Później mieli ich zastąpić potomkowie plemienia Lewiego, toteż kapłani i lewici są zwolnieni z [wykupu pierworodnych]”<sup>137</sup>.

Mimo zacytowanego powyżej ustępu z Pięcioksięgu, według którego kapłani pełnić mieli swoją służbę „za Izraelczyków”, trudno się zgodzić z powyższym wyjaśnieniem. Służba kapłańska była przywilejem, a nie fatalnym losem, od którego dziecię pierwiastkorodne musiałyby być, i to przynajmniej od pewnego czasu obligatoryjnie, wykupywane. Nawet pełnienie funkcji pomocniczych zleconych lewitom nie pochodzącym z klanu Aarona nie było takim losem fatalnym. Dziwną rzeczą jest przypuszczenie, iż rodzice musieliby dopłacać za uniemożliwienie ich synowi pełnienia takich funkcji. Wykup noworodka, aczkolwiek obligatoryjny, najwidoczniej pojmowany był właśnie jako środek ocalenia go od jakiegoś fatalnego losu. Celem zrozumienia, o jaki los chodziło, zwrócić należy ponownie uwagę, że w przytoczonych powyżej ustępach z Wj oraz Lb o wykupywaniu *ludzkich pierwiastkorodnych* raz po raz mówi się w kontekście przepisu składania w ofierze bądź wykupywania *wszystkich pierwiastkorodnych*, zarówno ludzi, jak i zwierząt.

Czytane bez świątobliwej iluzji ustępy te nie pozwalają wątpić, że *mowa tam o wykupywaniu owych istot ludzkich od złożenia ich w ofierze na ołtarzu Jahwe*<sup>138</sup>.

Ustępy te poświadczają, że panujący w swoim czasie obyczaj ofiarowania Jahwe pierwiastkorodnych został następnie w kulcie Jahwe, przynajmniej w tej wersji jego kultu, jaką znajdujemy w ustalonym tekście Pięcioksięgu, zastąpiony obligatoryjnym wykupem. Na jakimś etapie swojej ewolucji w umysłach swoich czcieli – przynajmniej tych spośród nich, których wierzenia udokumentowane są w Biblii – Jahwe przestał być bóstwem, które, na podobieństwo pewnych innych bogów bliskowschodnich domagało się składania mu ofiar z pewnej kategorii dzieci. Przeciwnie, stał się bóstwem, które tego rodzaju obrzędów zabraniało.

<sup>137</sup> Hasło „Pierworodnych wykup (hebr. *pidion ha-ben*)”, opr. Z. Borzymińska i R. Żebrowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, t. 2., s. 311.

<sup>138</sup> Por. hasło „Pierwociny”, w: *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt.: „W religii żyd. i wielu innych religiach pierwsze w danych zbiorach plony z pola lub winnicy składane w ofierze bóstwu w czasie święta nowego urodzaju, w szerszym znaczeniu również pierworodne zwierzęta przeznaczone na ofiarę oraz synowie, za których składano ofiary zastępcze jako wykup”.

Od jak dawna w historii Hebrajczyków bezwarunkowo obowiązywała ta zmiana? Wiąże się to z pytaniem, *od jak dawna kult Jahwe był uprawiany przez jego czcicieli jedynie w wersji nakazywanej w ustalonym ostatecznie tekście Biblii*. (Przypomina się tu przytoczona w powyższym moim szkicu wzmianka w: *Religia, Encyklopedia PWN*<sup>139</sup>, o hipotezie, według której był czas, kiedy Jahwe bywał utożsamiany z Molochem i składano mu ofiary z dzieci.) Na pytanie powyższe hipotetycznie odpowiadają zapewne jacyś historycy religii. Przekracza to natomiast moje kompetencje.

W każdym razie praktykowany po dzień dzisiejszy w judaizmie obyczaj „pidion ha-ben” świadczy, że w bardzo dalekiej przeszłości wykup dziecka nie był obowiązkowy: „Ceremonia wykupienia pierworodnego<sup>140</sup> odbywa się po ukończeniu przez dziecko trzydziestu dni. Kapłan<sup>141</sup> pyta ojca, czy woli zachować syna, czy pięć srebrnych monet [niezbędnych] na jego wykup. Ojciec zgadza się oczywiście zapłacić kapłanowi, wygłasza dwa błogosławieństwa i przekazuje pieniądze”<sup>142</sup>.

Tak więc, chociaż od tysiącleci wykup jest zarazem obligatoryjny i naturalnie z reguły odpowiadający woli ojca, w samej postaci tego obrzędu zachował się relikw z czasów, kiedy rzeczy miały się inaczej.

Z kolei wypada się zająć pytaniem, dlaczego noworodki, o które tu idzie, musiały być wykupywane, tzn. dlaczego pierwotnym ich przeznaczeniem było stanie się ofiarą całopalną.

Odpowiadają na to są trzy z przytoczonych powyżej ustępów biblijnych: Wj 13: 12–15, Lb 3: 11–13 oraz Lb 8: 14–19. Wiążą one ten obyczaj z dokonaną przez Jahwe zagładą egipskich pierworodnych. Szczególnie charakterystyczny jest tekst z Lb, w którym Bóg stwierdza, że „poświęcił dla siebie wszystko, co pierworodne w Izraelu, począwszy od człowieka aż do bydłęcia, w dniu, kiedy zabijał wszystko, co było pierworodne w ziemi egipskiej”.

Wyjaśnienie powyższe nie nadaje się jednak do przyjęcia. Jeśli masakra egipskich pierworodnych (w micie tym nie ma mowy o pierwiastkorodnych) była ostatecznym środkiem zastosowanym przez Jahwe w celu zmuszenia faraona do wypuszczenia Hebrajczyków z Egiptu, to ani Hebrajczycy, ani żaden inny lud oprócz Egipcjan nie powinien był mieć powodu do wykupywania jakichś swoich

<sup>139</sup> W haśle „Moloch”.

<sup>140</sup> Tzn. pierwiastkorodnego. Nie „wykupuje” się chłopczyka, który ma starszą od siebie siostrę zrodzoną z tej samej matki, albo takiego, którego matka poprzednio poroniła. Rzecz szczególna, nie „wykupuje się też dziecka urodzonego przy zastosowaniu cesarskiego cięcia”.

<sup>141</sup> Tzn. niezbędny do dokonania tego obrzędu mężczyzna wywodzący się z klanu Aaroni-dów – H. E.

<sup>142</sup> Hasło: „Pidion ha-ben”, w: *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, wyd. cyt.



dzieci. Nic nie powinno by było im zagrażać. W tej perspektywie nie widać, dlaczego akurat w dniu egipskiej masakry, a nie o jakimś innym czasie, Bóg „poświęcił dla siebie” wszystko, co pierwiastkorodne w Izraelu. Podane wyjaśnienie dowodzi, że pierwotny jego autor, jak również redaktor ostatecznego tekstu Biblii nie zdawali sobie sprawy z początkowego uzasadnienia konieczności wykupywania izraelskich pierwiastkorodnych. Postęp moralny, tak samo jak postęp techniczny, często wiąże się z zatraceniem zrozumienia sensu pewnych dawnych praktyk.

Wyjaśnienia związku pomiędzy masakrą egipskich pierworodnych a obowiązkiem wykupu pierwiastkorodnych izraelskich szukać więc widocznie należy na innej drodze. Może w przekazie o dziesiątej pladze egipskiej, kiedy to ocalone od śmierci zostają jedynie dzieci Hebrajczyków przebywające w odpowiednio oznakowanych domach, ma się do czynienia z pogłosem o wiele bardziej archaicznego mitu. Według niego egipscy pierworodni (pierwiastkorodni?) byliby „zabijani”, czyli w każdym razie ponosiliby śmierć, nie z powodu konfliktu pomiędzy Jahwe a faraonem, ale dlatego, że Jahwe, będący jeszcze nader prymitywnym bóstwem, rościł sobie prawo do wszystkich dzieci tej kategorii, przynajmniej na terytorium Egiptu; natomiast wobec „zaadoptowania” Hebrajczyków zgodził się na wykupywanie ich właśnie pierworodnych? Czy taki mit hebrajski o zabijaniu dzieci egipskich miał jakieś podłoże w micie egipskim, tego nie wiem.

To, co piszę, jest w zasadzie zgodne z tekstem Sandauera: „W przeszłości zbyt odległej, by nawet Stary Testament zachował z niej cokolwiek prócz niewyraźnych wspomnień, Jahweh karmił się, jak Moloch, krwią pierworodnych... W Izraelu dokonał się wcześniej niż u sąsiednich ludów religijny przełom, który pozwalał okupywać dziecko barankiem stanowiącym jego magiczny substytut. Dwie... opowieści umiejscawiają ten przełom... Legenda o Izaaku [tzn. o jego niespełnionym ofiarowaniu – *H. E.*] umiejscawia go w przestrzeni: dokonał się [według mitu – *H. E.*] na górze ha-Morijah, gdzie też miał się później powtarzać [tzn. gdzie w rzeczywistości w kulcie Jahwe ofiarowywano zastępującego dziecko baranka – *H. E.*]. Legenda o pladze egipskiej umiejscawia go w czasie: pożerający pierworodnych w noc paschalną demon Jahweh daje się oblaskawić, zawiera przymierze i godzi się przyjąć okup w postaci baranka, tak by domy izraelskie omijać (co właśnie znaczy [termin] «*pasach*»)”<sup>143</sup>.

W każdym razie na podłożu konstrukcji intelektualnej, charakterystycznej dla myślenia mitologicznego, niewytracenie przez Jahwe pierwiastkorodnych izraelskich w noc zagłady pierworodnych egipskich stanowić miało, jak widać, *precedens*, a przeto i usprawiedliwienie, odrzucenia praktyki ofiarowania mu

<sup>143</sup> A. Sandauer, *Bóg, Szatan, Mesjasz i...*, wyd. cyt., s. 258–259.

„w naturze” izraelskich pierwiastkorodnych. Byłyby to precedens i „usprawiedliwienie” paralelne do precedensu i „usprawiedliwienia” odrzucenia tej praktyki upatrywanych w micie o rezygnacji przez Jahwe ofiary z całopalnej z Izaaka<sup>144</sup>.

### Ofiara spełniona

Czy na podstawie przytoczonych powyżej przepisów dotyczących obligatoryjnego wykupu pierwiastkorodnych należy uznać, że według twórców Biblii w ogóle niedopuszczalne było, niezależnie od okoliczności, złożenie Bogu przez kogokolwiek ofiary „w naturze” z jakiegokolwiek człowieka? Przeczyłby temu rzeczowy, niewyrażający potępienia, charakter opowieści z Księgi Sędziów o ofiarowaniu córki Jeftego<sup>145</sup>. Nie jest to jednak argument zbyt silny. Mogło bowiem być tak, że zarówno Jahwista, który tworzył swe dzieło co najmniej sto lat po epoce Jeftego, jak i R, który dokonał swego dzieła scalenia Pięcioksięgu stulecia po epoce, w której pisał Jahwista<sup>146</sup>, żywili pogląd o bezwarunkowej niedopuszczalności takiej ofiary, a mimo to żaden z nich nie zdecydował się na usunięcie z przekazu o epoce Sędziów historii Jeftego i jego córki, ponieważ była ona szeroko znana i popularna, może nawet w jakichś źródłach spisana. Pamiętano też dawne (zapewne w czasach scalenia Pięcioksięgu już zarzucone) publiczne obrzędy kobiet upamiętniające heroizm i tragedię tej dziewczyny.

Sprawa nie przedstawia się jednak tak prosto. W przypisie do opowieści o córce Jeftego redaktorzy BP stwierdzają<sup>147</sup>, że jedyną ofiarą ludzką złożoną dla Jahwe, a nie dla bogów pogańskich, którym Izraelczycy grzeszący kultem innych niż Jahwe bogów „niekiedy” składali ofiary z dzieci, była córka Jeftego.

Jednakże w Kpł 27: 28–29 czytamy: „Jeżeli ktoś poświęci coś ze swej własności dla Pana jako «cherem»<sup>148</sup>: człowieka, bydlę albo część gruntu dziedziczonego – to [w takim razie to, co poświęcone] nie będzie sprzedane ani wykupione. Każde «cherem» jest rzeczą najświętszą dla Pana. Żaden człowiek, który jest poświęcony dla Pana jako «cherem» nie może być wykupiony. Musi zostać zabity”.

---

<sup>144</sup> Nb. zauważmy, że był on pierwiastkorodnym Sary i być może, w jakiejś wcześniejszej wersji mitu dlatego właśnie przeznaczony był zrazu na ofiarę.

<sup>145</sup> Por. uwagi na ten temat w poprzedzającym szkicu, s. 304–306.

<sup>146</sup> Patrz „Wstęp” do tego cyklu szkiców, s. 39.

<sup>147</sup> T. 1, s. 392, przypis do Księgi Sędziów 11: 31.

<sup>148</sup> „Cherem [hebr. „wyłączenie”, „ekskomunika” „klątwa”]: w judaizmie w okresie bibl. (Stary Testament) ch. oznaczał status wyłączenia czegoś z powszechnego użytku lub zakaz kontaktów z kimś ze względu na odrzucenie przez Boga i przeznaczenie na zniszczenie; w prawie talmudycznym... ch. to kara wykluczenia ze społeczności grożąca za którekolwiek z 24 przestępstw...”. Hasło „Cherem”, w: *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt.

Do tekstu tego redaktorzy BT dodają komentarz: „– Na podstawie klątwy oficjalnej, por. Wj 22: 19, Pwt 7: 2, 13: 16, bo ofiary z ludzi były zakazane przez Prawo, por. Kpł 18–21, Pwt 12–31”<sup>149</sup>. Żaden ze wskazanych tekstów nie ma jednak związku z powyższym ustępem, gdzie mowa o człowieku, na którego nałożony jest *cherem*. Zakładając, że nałożenie *cheremu* wymagało „klątwy oficjalnej” (o czym w omawianym tekście nie ma mowy) uznać wszakże należy, że mowa tu o bezwzględowym nakazie zabicia człowieka, przy czym zabójstwo to konceptualizowane jest jako *ofiara*, skoro człowiek, który podlega *cherem* jest „najświętszy dla Pana” i jest „poświęcony Panu”.

W BP komentarz do Kpł 27: 29 brzmi: „Chodzi tu o człowieka – niewolnika, który stanowi własność pana. Przepis w. 29, sprzeczny z poprzednim [? – H. E.] uchodzi w [tym? – H. E.] kontekście za głosę przedstawiającą najstarsze ujęcie *cherem*, jakie występuje np. w Kodeksie Przymierza Wj 22: 19”<sup>150</sup>. Powołany ustęp z Wj zakazuje składania ofiar „obcym” bogom, a więc znów nie pozostaje w związku z omawianym tu przepisem. W każdym razie redaktorzy BP przyznają, że chodzi o człowieka – mianowicie o niewolnika, z jakiejś okazji przeznaczonego przez jego pana na ofiarnicze zabójstwo. Zarazem stwierdzają, że ma się tu do czynienia z głosem uwieczniającą obyczaj archaiczny.

O ile się orientuję, w księgach historycznych ST nie ma wzmianki o tym, aby ktoś ofiarował Jahwe, np. jako wotum albo jako wyraz dziękczynienia, swojego niewolnika. Jednakże obyczaj ofiarniczego zabijania ludzi objętych *cherem* nie okazuje się tak archaiczny, skoro się weźmie pod uwagę, że mogło chodzić o jeńca, zwłaszcza z ludu rzekomo jako ogół objętego z wyroku Jahwe *cherem*. Przykładem uśmiercenia człowieka obłożonego *cherem* z wyroku „Pana”, *naturalnie objawionego przez usta jego ludzkiego „rzecznika”*, jest los wziętego przez Saula do niewoli, a zabitego przez Samuela amalekckiego króla Agaga, 1Sm 15: 7–9; 32nn.

Nadto w 2Krl 23: 20 czytamy, że niszcząc „heretyckie” (według niego) sanktuaria poza świątynią jerozolimską, król judzki Jozjasz „złożył [według przekładu np. w BT] w ofierze na ołtarzach” ich kapłanów.

## Święte ludobójstwo

Swoistym rodzajem ofiary z ludzi, nie tylko dozwolonym, ale wręcz *nakazanym* w Biblii jest *cherem* zbiorowy, czyli *święte ludobójstwo*, jakie winno być zastosowane względem ludu objętego przez Boga klątwą. *Cherem* taki nakazany jest „narodowi wybranemu” w stosunku do kilku narodów, np. w stosunku do auto-

<sup>149</sup> Przypis, s. 136.

<sup>150</sup> T. 1, przypis, s. 189.

chtonów Kanaanu i do Amalekitów z którymi, pono, „Pan toczył wojnę z pokolenia na pokolenie [!]”, (Wj 17: 16). Wykonanie *cherem* oznaczało całkowite wytrzebienie objętego nim ludu, nie wyłączając osesków. Obowiązkiem było również zabicie całego bydła i zniszczenie całego dobytku ruchomego, jako że stworzenia te i przedmioty miały być w całości „poświęcone Panu”. Nad nikim nie wolno było się ulitować (Pwt 7: 2) i żadnej osoby ani rzeczy nie wolno było uchronić od zniszczenia, aby mieć z nich jakiś pożytek<sup>151</sup>.

Składanie ofiar ludzkich nie zawsze zresztą związane jest z *cherem*. Według Lb 31 po zwycięskiej wojnie na pustyni z Midianitami (w której obowiązkiem Hebrajczyków okazuje się wytrzebienie całego ludu oprócz dziewiczych branek) Bóg żąda udziału w łupie i oczywiście go otrzymuje: „Oddali Panu [prócz mnóstwa bydła] trzydzieści dwie osoby” (31: 40), a mianowicie „dziewczęta, które jeszcze nie obcowaly z mężczyzną” (por. Lb 31: 35). Tzn. widocznie zabili je w ofierze, w jakiz bowiem inny sposób mogli je mu „oddać”?

W księgach historycznych Biblii po opowieści o starciu Samuela i Saula na tle obowiązku dokonania świętego ludobójstwa na Amalekitach nie ma już wzmianek o *cherem* dokonywanym na wrogich ludach oraz ich dobytku. Są tam jedynie przekazy o dokonywanych przez Hebrajczyków aktach ludobójstwa, bynajmniej na stronach Biblii niepotępianych. Zaciekłymi ludobójcami byli według przekazu biblijnego Dawid i jego dowódca. Według swej biblijnej biografii Dawid jako kondotier na służbie u króla filistyńskiego napadał w tajemnicy przed nim na wioski wrogich Izraelowi ludów i doszczętnie masakrował ich ludność, aby wieść o jego czynach nie dotarła do owego króla: „Dawid, uderzając na jakąś krainę, nie pozostawiał przy życiu ani mężczyzny, ani kobiety. Zabierał trzodę, bydło, osły, wielbłądy, odzież, a potem dopiero wracał do Gat... Nie pozostawiał przy życiu ani mężczyzny, ani kobiety... Twierdził: «Aby nie wydali nas»...” (1Sm 27: 9–11). Za czasu jego królewskiego panowania podczas wojny z Edomitami dowódca jego wojska Jobab „sześć miesięcy przebywał tam [w kraju Edomitów] z całym Izraelem aż do wytopienia wszystkich mężczyzn w Edomie” (1Krl 11: 16).

---

<sup>151</sup> Por. np. Księga Jozuego 7: 1–26, gdzie opisane są straszliwe skutki naruszenia przez jednego z izraelskich wojów dla osobistej korzyści przepisów *cheremu* (w tym wypadku w stosunku do drogocennych przedmiotów). Również jako jeden z powodów odrzucenia przez Boga Saula podane jest usiłowanie korzystnego widocznie ocalenia wziętego do niewoli króla Amalekitów Agaga (patrz wyżej w tekście) oraz zawłaszczenie przez Saula i lud izraelski części zdobytych dóbr (1 Księga Samuela 15: 9–11). Z kolei królowi izraelskiemu Achabowi (IX w. p.n.e.), według Biblii od dawna unurzany w grzechu, jeden z proroków Jahwe wieści, iż „za to, że wypuścicieś ze swojej ręki [za okup dla siebie] człowieka [Ben-Haddada, króla Aramu, który najechał państwo izraelskie i został pokonany], który podlegał mojej kłatwie, będziesz musiał za jego życie oddać swoje życie i twój lud za jego lud [!]”, 1 Księga Królewska 20: 42.

O tym, jak w czasach swych dwu królestw Hebrajczycy toczyli wojny (zgodnie zresztą z obyczajami ówczesnej epoki i kręgu kulturowego, do którego należeli), mówi triumfalistyczny przekaz o wojnie króla izraelskiego i judzkiego wraz z ich edomickim sojusznikiem z Moabitami. Przed rozpoczęciem działań wojennych prorok Elizeusz przekazuje koalicjantom rozkaz Boga: „Zburzycie wszystkie miasta obwarowane... Wycniecie wszystkie drzewa użyteczne. Zasypiecie wszystkie źródła wód. Wszystkie zaś pola uprawne zasypiecie rzucając kamienie” (2Krl 3: 19). Stosownie do tego polecenia „burzyli miasta. Każdy rzucał kamienie na wszelkie pola uprawne. Wycinali wszelkie drzewa użyteczne” (2Krl 3: 22).

Jakkolwiek bulwersujący może być z punktu widzenia cywilizowanego czytelnika taki sposób prowadzenia wojny, nie ma już w każdym razie w omawianych w tym miejscu częściach Biblii mowy ani o ekonomicznie nieracjonalnym i przeto widocznie ogromnie niepopularnym dokonywanym na przeciwniku *cheremie*, ani o oddawaniu Jahwe należnej mu części przy rozdawaniu brańców.

### Oblubieniec Sefory

W rozdziale 3 Księgi Wyjścia, po opowiadaniu o losach Mojżesza przed jego Powołaniem oraz po przekazanej w nim *implicite* jego charakterystyce, zaczyna się właściwa epopeja o Wyjściu Hebrajczyków z Egiptu. Jest to jeden z przekazów biblijnych najszerzej znanych również ludziom mało obcuującym z Biblią i najbardziej gloryfikowanych w tradycji judeochrześcijańskiej. A. Świderkówna głosi, że w nim Bóg „objawił się [Hebrajczykom] przede wszystkim jako Zbawca – i to była pierwsza wielka prawda, jaką o swoim Bogu pojęli. Objawił się im również jako Bóg żywy, zwrócony do człowieka i troszczący się o jego losy. Z domu niewoli i ciężkiej służby u faraona Jahwe wywiódł synów Izraela na wolność, by służyli tylko Jemu samemu. Stąd niedaleka już była droga do zrozumienia także, iż ich Bóg jest Stwórcą, i to Stwórcą nie tylko Izraela, lecz wszystkich ludzi, całego świata – Stwórcą nieba i ziemi”<sup>152</sup>.

Pomijając dość dyskusyjną opinię o tym, skąd dokąd jest w umysłach ludzkich niedaleka droga, stwierdzić muszę, że opowieść o Exodusie zawiera elementy głęboko gorszące z punktu widzenia współczesnego potocznego poczucia sprawiedliwości w naszej kulturze. We „Wstępie” do niniejszego zbioru szkiców (s. 46) omawiam ją pokrótce jako przykład zjawiska mentalnej filtracji czy mentalnego „otorbienia”, nader często występującego w recepcji fragmentów Biblii przez ludzi poczuwających się do związku z tradycją judeochrześcijańską. Nawet obcuując z bardzo dobrze znanym tekstem, odbiorca taki częstokroć utrwała w świadomości i czyni przedmiotem swojej refleksji teologicznej i moralnej to, co mu intelektualnie i moralnie odpowiada, elementy zaś dlań nieakceptowalne „otorbia”: izoluje

---

<sup>152</sup> A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, PWN, Warszawa 1995, s. 95.

w świadomości, nie wyciąga z nich żadnych wniosków, nie poddaje intelektualnej czy moralnej ocenie. Powracam też do przykładu Exodusu, aby go szerzej omówić z punktu widzenia refleksji moralnej, w szkicu „Biblia okrutników”. Tu mogę jedynie odesłać czytelnika do powyższych tekstów, ponieważ sprawa ta nie należy do głównego wątku obecnych rozważań.

Rozdziały 3 i 4 Wj opisują oznajmienie Boga o jego wejrzeniu w los Hebrajczyków i postanowieniu wyzwolenia ich oraz, z kolei, przysposobianie i ośmielenie Mojżesza przez Boga do podjęcia jego misji i udzielanie mu instrukcji co do jej wykonywania.

Na początku mamy fascynującą scenę bożej epifanii w postaci Gorejącego Krzewu – scenę, która zainspirowała wielu pisarzy i malarzy w naszej kulturze. W scenie tej Bóg również oznajmia Mojżeszowi, i nakazuje oznajmić synom Izraela, swe imię, mianowicie „Jestem” albo „Jestem, który Jestem”, dając w ten sposób przedmiot do rozważań teologicznych oraz filozoficznych intelektualistom w naszej kulturze poprzez wieki. Wreszcie do elementów tego dialogu pomiędzy Jahwe i Mojżeszem należy usiłowanie Mojżesza uchylecia się od poruczonej mu przez Boga misji, do której wypełnienia nie czuje się zdolny chociażby z powodu właściwej mu wady wymowy. Bóg nie uwalnia go od niej, tylko oświadcza, że zarówno pertraktując z faraonem, jak, przy przekonywaniu swojego ludu będzie on mógł korzystać z pomocy swojego nieobciążonego taką przypadłością starszego brata Aarona. W ten sposób Kapłan inauguruje chwalebny mityczny prehistorię kapłańskiego klanu Aaronidów. Dzięki interpolacjom Kapłana do jahwistycznego i elohistycznego tekstu Aaron okazuje się nieodzownym pomocnikiem Mojżesza, jego *alter ego*, niejednokrotnie wraz z nim zaszczycanym alocucjami Pana. Jego poważne uchybienia opisane przez Elohistę są mu darowywane, chociaż „Pan” nie odnosi się równie pobłażliwie do jego współwinowajców. Z kolei już na pustyni w odnośnym dramatycznym epizodzie (Lb 25: 7–8) o popadnięciu Izraela w herezję i wymierzonej za to przez Jahwe karze wnuk Aarona okazuje się gorliwszy w służbie „Pana” od biernie zachowujących się potomków Mojżesza, wskutek czego przywilej kapłański przyznany zostaje Aaronidom. R. E. Friedman w cytowanej pracy *Who Wrote the Bible?* nader ciekawie ujawnia w Biblii ślady rywalizacji pomiędzy Aaronidami a odsuniętym przez nich od wpływu klanem pretendującym do pochodzenia od Mojżesza. I ten jednak temat nie należy do moich zainteresowań w obrębie niniejszego tekstu.

Istotną natomiast jest tu konstrukcja początkowej partii opowieści o Exodusie. Po zakończeniu epizodu z Krzewem Gorejącym Mojżesz powraca do swojego domu na wygnaniu midianickim. Tam (Wj 4: 19–23) niebawem otrzymuje zawiadomienie od „Pana” (tym razem bez jakiegokolwiek fascynującej optycznej epifanii?), że czas już, aby udał się do Egiptu w celu rozpoczęcia swojej misji. Odebrawszy ten rozkaz, Mojżesz wyrusza z żoną i synami w drogę i podczas tej podróży otrzymuje powtórnie instrukcje dotyczące tego, jak się ma w Egipcie zachować. Zarazem

(Wj 4: 27–29) Bóg powiadamia Aarona (w ustępie, w którym znów nie ma opisu jakiejś fascynującej epifanii), że ma on wyjść na spotkanie Mojżesza na pustynię. Dochodzi do serdecznego spotkania braci. Mojżesz opowiada Aaronowi o wszystkim, co mu powiedział „Pan”, po czym bracia udają się w nakazana im drogę.

Niezależnie od tego, jakie refleksje z moralnego punktu widzenia budzi w nas przekazane w Wj 4: 21–23 oświadczenie Boga dotyczące jego planów względem Egiptu<sup>153</sup>, mamy tu do czynienia ze spójnie, logicznie rozwijającym się tekstem. Bohaterem tej opowieści jest bóstwo działające w odniesieniu do podjętych przez siebie zamiarów racjonalnie i celowo, rzec można z chłodną deliberacją. Nie znając lepszego terminu, powiem, że Jahwe, aczkolwiek groźny i niesprawiedliwy w swoim stosunku do ludu egipskiego, przejawia się w tej opowieści w swoim *niedemonicznym aspekcie*.

I oto pośród tej opowieści natrafiamy na niesamowity wtřet, Wj 4: 24–25, w którym mowa o epifanii Boga jako demona w stanie irracjonalnej furii! Zacytuję ten tekst według BP, gdyż tam jest bardziej wymowny: „A w drodze, w czasie nocnego postoju Jahwe rzucił się na Mojżesza i chciał go zabić. Wówczas [żona Mojżesza] Cippora [w BT zwana Seforą – *H. E.*] wzięła ostry kamień, odcięła napletek swego syna i dotknęła [nim]<sup>154</sup> nóg [Mojżesza] mówiąc: «Jesteś dla mnie oblubieńcem krwi». Wtedy [Jahwe] odstąpił od niego. Ona rzekła wówczas: «Oblubieniec krwi ze względu na obrzezanie»<sup>155</sup>.

W BT w odpowiednim miejscu tekstu mamy po prostu: „i dotknęła nim nóg Mojżesza” (bez nawiasu wskazującego, że mamy tu głosę redakcyjną), ostatnie zaś zdanie brzmi: „Oblubieńcem krwi jesteś przez obrzezanie”.

Z kolei „nóg [Moszego]” czytamy w *Szemat*, czyli Pecarica wydaniu Księgi Wyjścia<sup>156</sup>, gdzie jednak nawias kwadratowy znów wskazuje, że mamy do czynienia z głosem. Natomiast w BW znajdujemy po prostu: „dotknęła się nóg jego” i kontekst nie pozostawia wątpliwości, że mowa jest o nogach Jahwe<sup>157</sup>. (Zwraca też na to uwagę Sandauer w przytoczonym poniżej tekście.)

<sup>153</sup> Odsyłam tu czytelnika do tekstu Biblii. W zbiorze niniejszym omawiam tę sprawę, jak już zapowiedziałam, głównie w szkicu „Biblia okrutników”.

<sup>154</sup> Nawiasy kwadratowe w tym cytacie pochodzą od redaktorów BP, wskazując, że zawarte w nich wyrazy są to głosy redaktorów.

<sup>155</sup> T. 1, s. 87. *Nb.* opowieść ta jest bardzo niespójna: w innych jej fragmentach mowa o tym, że Mojżesz i Sefora podróżowali z dwoma synami, a nie z jednym nieobrzezanim niemowlęciem (Wj 4: 20). Z innego fragmentu biblijnego (Wj 18: 2–6) wynika, że udając się w podróż do Egiptu Mojżesz pozostawił swoją rodzinę w Midianie i że ich z czasem przywioził do niego na pustynię jego teść. (W innym jeszcze przekazie czyni to szwagier Mojżesza.)

<sup>156</sup> TPL, t. 2, s. 32.

<sup>157</sup> BW, nie stosuje wielkich liter, kiedy zaimek odnosi się do Boga.

Zarówno BT, jak BP stwierdzają w przypisach, że opisana powyżej scena jest „bardzo tajemnicza, różnie tłumaczona” (BT, s. 74) – że mamy tu do czynienia z „zagadkowym, bardzo skrótowo podanym tekstem” (BP, s. 87).

Zagadka zaczyna się widocznie od ustalenia brzmienia tekstu. Czyich nóg dotknęła Sefora? Jak widzimy, tylko według tekstu BW dotknęła ona nóg Boga, gdy natomiast autorzy pozostałych przytoczonych tłumaczeń, stosując glosy albo nawet zaniedbując tego, usiłują nakazać czytelnikowi, aby przyjął, że dotknęła nóg Mojżesza.

Widać tu niechęć komentatorów do idei, że Jahwe w furii nawiedził Mojżesza w antropomorficznej postaci, chociaż redaktorzy BP przyznają<sup>158</sup>, że omawiany tekst „przypomina walkę Jakuba z Bogiem, z Rdz 32: 25–33”. W istocie, już w Wj widoczna jest tendencja do unikania antropomorficznego przedstawiania Jahwe. Objawia się on Mojżeszowi w Krzewie Ognistym, wędruje z Izraelczykami po pustyni „w dzień jako słup obłoku... w nocy zaś jako słup ognia” (13: 21) – stwórca i władca całego świata wędruje z jakimś ludem po pustyni! Komunikuje się ze swoimi wybrańcami z reguły jako głos, nie zaś w widzialnej postaci. Faktem jest jednak, że w tekstach biblijnych opisujących prehistorię i wczesne dzieje Izraela nie brak wzmianek o antropomorficznych epifaniach Boga. W Raju Bóg przechadzał się po ogrodzie lubując się powiewem wietrzyka, Adam zaś usłyszał jego kroki (Rdz 3: 8). W ludzkiej postaci Bóg nawiedza Abrahama (Rdz 18); w ludzkiej „walczy z Jakubem” (Rdz 32: 25–31); Mojżeszowi w pewnym ustępie Wj (33: 20–23) pozwala widzieć się w ludzkiej postaci, aczkolwiek tylko od tyłu<sup>159</sup>, co zresztą przeczy stwierdzeniu w Pwt, że Mojżesz był jedynym człowiekiem, któremu dane było widzieć twarz Boga. W postaci ludzkiej ukazał się też Gedeonowi (Sdz 6: 11nn). O ile wiem, ostatni raz Bóg ukazał się w ludzkiej postaci przyszłym rodzicom Samsona, zapowiadając im jego urodzenie (Sdz 13). Przyszły ojciec obawiał się, że epifania ta wieści ich śmierć, ale żona uśmierzyła jego lęk, który okazał się bezpodstawny. Odtąd nawet tak wybitnym osobistościom, jak Samuel, a także prorokom, Jahwe objawiał się tylko jako głos.

Tendencja do uniknięcia antropomorfizmu prowadzi redaktorów znanych mi Biblii chrześcijańskich do naiwnego „naturalizmu”: napaść Jahwe na Mojżesza in-

<sup>158</sup> T. 1, s. 87, przypis.

<sup>159</sup> Tłumaczy to tym, że żaden człowiek nie może oglądać jego oblicza i pozostać przy życiu. Widocznie Jahwe nie może tego odmienić. Wierzenie to nie zgadza się zresztą z opisami jego innych wspomnianych tu epifanii.

<sup>160</sup> Według BT Sefora wyczuła niebezpieczeństwo grożące Mojżeszowi „może na skutek choroby” – przypis, s. 74. Według BP „nagła, ciężka choroba Mojżesza jest znakiem kary bożej za niedopełnienie obrzezania” – przypis, s. 87. Nawet w BW, gdzie kwestionowane nogi uznane są za nogi Jahwe, czytamy, że „chciał go zabić, prawdopodobnie przez ciężką chorobę”, przypis, s. 79.



terpretowana jest jako jego nagłe popadnięcie w chorobę<sup>160</sup>. Nieoszacowany Pecaric podaje za mędrcelem żydowskim Raszim, że „anioł Boga... przybrał kształt węża i zaczął polykać Moszego od jego głowy do bioder. Wypluł go i ponownie zaczął go pochłaniać od jego stóp do miejsca męskiego organu”<sup>161</sup>. Z punktu widzenia zawartości przytoczonego tekstu biblijnego jest to twierdzenie całkowicie bezpodstawne, ale ciekawe, o tyle że przypomina znajdującą słaby pogłos w Biblii asocjację, jaka pierwotnie musiała łączyć Jahwe z węzami. (Por. historię miedzianego węża Nechusztana, sporządzonego na rozkaz Boga przez Mojżesza i umieszczonego na słupie, aby spojrzenie na niego ratowało ludzi, kiedy Jahwe za karę nasał na obóz Izraelczyków jadowite węże. Wąż ten był przechowywany w Świątyni do czasów króla judzkiego Ezechiasza i składano mu ofiary. Ezechiasz, protektor kapłaństwa aaronidzkiego kazał go zniszczyć.)

Powracając do koncepcji nagłego zachorowania Mojżesza, należy stwierdzić, że jest ona nieakceptowalna. Dlaczego taką nagłą chorobę małżonkowie mieliby sobie wytłumaczyć jako napaść Jahwe „chcącego zabić Mojżesza” właśnie kiedy spieszy wykonać powierzona mu przez Boga misję? Dlaczego nie przypuszczali raczej, że jest to sprawka jakiegoś demona, może jednego z owych „bogów egipskich”, nad którymi Jahwe następnie „sprawował sąd” w noc zagłady egipskich pierworodnych (Wj 12: 12)? Czemu nie zwrócili się do Jahwe z rzewną modlitwą o pomoc? I co to też za dziwna choroba, na którą natychmiastowo skutecznym remedium okazuje się dotknięcie organu rodnego Mojżesza odciętym napletkiem dziecięcia? Przy czym wyzdrowienie opisuje się słowami: „i odstąpił od niego Pan”?

Tekst nie pozostawia wątpliwości co do tego, że Jahwe chciał zabić Mojżesza, tak że dopiero Sefora domyśliła się sposobu uśmierzenia jego gniewu. Co jednak było przyczyną tego gniewu? Jeśli Jahwe miał Mojżeszowi za złe nieobrzezanie syna (cokolwiek miałyby symbolizować bezwarunkowo i pod groźnymi sankcjami obowiązujące wszystkich czcicieli Jahwe przed reformą paulińską obrzezanie noworodków), to czemu, działając w swym niedemonicznym modusie, w którym przekazał Mojżeszowi dopiero co tyle poruczeń i w którym niebawem przekaże instrukcje Aaronowi, nie oświadczył po prostu swemu wiernemu słudze *expressis verbis*, że ma syna natychmiast obrzezać? Czemu nie kazał mu dopełnić obrzędu obrzezania przed zabraniem noworodka w drogę?

Omawianego ustępu nie można zrozumieć, nie biorąc pod uwagę, że jest on *wtrętem* rozrywającym spójną opowieść, utrzymanym w obcej jej konwencji; tekstem, w którym dochodzi do głosu zupełnie inna koncepcja Jahwe niż w wersach poprzedzających i następujących po nim. *Przedarł się tu widocznie na karty*

---

<sup>161</sup> TPL, t. 2, przypis na s. 30.

*Biblii pogłos mitu o wiele bardziej archaicznego od skądinąd silnie zmitologizowanej sagi o Exodusie.* Przedarło się wspomnienie o Jahwe jako o demonie, który niespodzianie napada na Mojżesza w podróży – w furii, ponieważ nie otrzymał tego, co mu się należało. Czego? Zapewne w najbardziej archaicznej wersji mitu – dziecka. Potem, ułagodzony przez Seforę przypomnieniem wiążącego go z nią oblubieńczego związku, zamiast dziecka zadawała się jego napletkiem jako symbolicznie, *pars pro toto*, złożoną mu ofiarą. Odpowiada to komentarzowi Sandauera: „Przemiana krwiożerczego demona w Pana Świata nie mogła dokonać się od razu. Ślady pogańskich wierzeń odnajdujemy i w Biblii. «Wziął Mojżesz – czytamy w Księdze Wyjścia (4: 20 i 24–26) – żony [żonę? W tym micie nie ma miejsca na inną żonę prócz Sefory. Mojżesz musiał pojąć swoją drugą żonę później – H. E.] i synów, wsadził ich na osła i powracał do ziemi egipskiej. W czasie podróży w miejscu noclegu spotkał Jahweh Mojżesza i chciał go zabić. Cipora wzięła ostry kamień i dotknęła w nim *nóg Mojżesza* mówiąc: «Oblubieńcem krwi jesteś ty dla mnie». I odstąpił odeń [Jahweh]. Wtedy rzekła «Oblubieńcem krwi jesteś przez obrzezanie»”.

„Biblia Tysiąclecia, w której przekładzie ustęp ten cytujemy – kontynuuje Sandauer – nadużywa tu jednak swych tłumaczeniowych uprawnień. Oryginał nie mówi bynajmniej «dotknęła *nóg Mojżesza*», lecz tylko «*nóg jego*», co w danej sytuacji może dotyczyć jedynie Jahweh. Do niego odnoszą się również dalsze słowa Cipory: «Oblubieńcem krwi jesteś ty dla mnie». [W istocie, trudno przyjąć, że kiedy małżonkowie nawiedzeni są przez „Pana” – albo w każdym razie mniemają, że są nawiedzeni przez „Pana”, choćby nawet w niewidzialnym modusie, Sefora ignorowała go i przemawiała jedynie do Mojżesza. – H. E.]. Jak należy je [tj. słowa Sefory] rozumieć?

Źródłem tej – rzeczywiście «tajemniczej», jak ją nazywa Biblia Tysiąclecia – sceny wydaje się prehistoryczny obyczaj, by składać pierworodnego syna w ofierze bogu, będącemu domniemanym jego ojcem. Jest rzeczą powszechnie znaną, że przedsionki świątyń chaldejskich stanowiły przybytek prostytucji. Ślad jej zachował się w etymologicznym podobieństwie dwu hebrajskich wyrazów, z których jeden, *k'dosza*, oznacza kobietę uświęconą, *drugi*, *k'dejsza* – prostytutkę. Kapłani Chaldei, skąd wywodził się przecież Abraham [wywodzili się przodkowie kananejskich Hebrajczyków? – H. E.] posiadali *ius primae noctis*. Młoda małżonka spędzała w świątyni pierwszą noc po ślubie; jej płód, uważany za dziecko boga, do boga też *de iure* należał<sup>162</sup>. Stąd praktykowany przez ludy starożytnego Wschodu aż do czasów historycznych zwyczaj dzieciobójstwa.

<sup>162</sup> Może ten sam status przypisywano też pierwiastkorodnemu synowi, jeśli do zapłodnienia nie doszło podczas nocy spędzonej w świątyni? Może traktowano to jako zapóźniony poród dziecięcia poczętego w świątyni? – H. E.

Najwcześniej wyzwolili się z niego Żydzi, stosując – miast ofiar ludzkich – formy zastępcze, zwane *kapara*, czyli «odczepne». Taką *kapara* był ofiarowany zamiast Izaaka baran, taką – krew zwierzęca, którą – w noc plagi egipskiej – namaszczali Żydzi swe odrzwia, by chronić się przed demonem zagłady i nie musieć ofiarowywać mu swych pierworodnych; taką wreszcie napletek, którym Cipora dotyka nóg demona – Jahweh, przypominając mu, że jest jej «oblubieńcem krwi», czyli że on to ją w noc poślubną zdeflorował<sup>163</sup>. Obrzezanie to symbol przymierza zawartego z demonem, który na przyszłość zobowiązuje się zrezygnować ze swych krwawych obyczajów. Oznacza ono wstąpienie ludu na wyższy szczebel, ucywilizowanie rządzącej nim ciemnej siły<sup>164</sup>.

W liście do mnie profesor Piotr Stępień wyraził opinię następującą; „Frazer twierdzi, że dzieciobójstwo ofiarne wynikało z koncepcji, że bogom należy ofiarować coś najcenniejszego, np. króla albo dziecko. Jestem przeciwnego zdania. Moja propozycja jest socjobiologiczna, mego własnego autorstwa, całkowicie spekulatywna, nigdzie dotąd nie ogłoszona. Dziecko poczęte w wyniku prostytucji sakralnej młodej dziewczycy jest obce genowo w domu męża, tak więc zabicie go jest ekwiwalentem zachowań u wielu ssaków, np. makaków czy lwów, gdzie samce wybijają potomstwo poprzedniego właściciela haremu lub przeprowadzają aborcję.

Jest niejasne, jaki sposób społeczności *Homo sapiens* nabyły? zachowały? instynkt odrzucania dzieci obcych genowo. Warto jednak pamiętać, że statystyki USA wykazują, że pasierb lub pasierbica ma kilkadziesiąt razy większą szansę śmierci lub bycia obiektem znęcania się macochy albo ojczyma niż dzieci biologiczne. Tak więc efekt genowy działa nadal, choć jest modulowany cywilizacyjnie.

---

<sup>163</sup> Oczywiście autor ma tu na myśli mity, które służyły, logicznie lub nie, za usprawiedliwienie ustania obyczaju świętego dzieciobójstwa – *H. E.*

<sup>164</sup> A. Sandauer, *Bóg, Szatan, Mesjasz i...*, wyd. cyt., s. 212–213.

W swojej książce *Mojżesz* (Cyklady, Warszawa 1998) M. Buber nazywa rozważany powyżej epizod z Księgi Wyjścia „niesamowitą sceną”. Jest to zresztą początek rozdziału zatytułowanego „Demoniczność Boga”. Omawiając na s. 46–48 ten przekaz, Buber trzyma się egzegezy, według której Sefora dotknęła napletkiem dziecięcia nóg Mojżesza i do niego kierowała swe słowa. W obecności Boga ignorowała go i przemawiała do Mojżesza! Bubera wyjaśnienie motywu napaści Jahwe jest arbitralne i wysoce nieprzekonujące: „Podobny [do opisu nocnej walki Jakuba z zagadkowym zapaśnikiem u przeprawy przez Jordan, Księga Rodzaju 32: 25 nn. – *H. E.*], a zarazem odmienny, jest dziwny epizod z Księgi Wyjścia. *JHWH* napada na tego, którego dopiero co sam posłał, przypuszczalnie dlatego, że jego oddanie, kiedy przełamał jego opór [widocznie opór Mojżesza, który w scenie Gorejącego Krzewu zgłasza zastrzeżenia przeciwko obarczeniu jego właśnie znamiennej misją? – *H. E.*], nie wydaje mu się jeszcze całkowicie” (s. 48). W odniesieniu do Boga „racjonalnego”, dziwny byłby to sposób przełamania oporu, zamiast zastosowania perswazji lub surowego rozkazu.

Fakty sugerują, że w trakcie historii plemienia Izraela nastąpiła rezygnacja z prostytucji sakralnej, a zapewne w związku z tym ofiar z dzieci (na powszechną skalę, nie wyklucza to bowiem wyjątków)”.

Pogląd P. Stępnia o tendencji mężczyzny do pozbywania się dziecka obcego genowo nie jest w gruncie rzeczy sprzeczny z przedstawionym poglądem Frazera, jeden bowiem dotyczy biologicznego podłoża pewnych zachowań, a drugi ich racjonalizacji. Jednakże pogląd Frazera, o ile sprowadza się do tego, co przytoczone powyżej, istotnie wydaje się niedostatecznym wyjaśnieniem rytualnego dzieciobójstwa, ponieważ nie wyjaśnia, dlaczego ofiarowane być miały noworodki pierwiastkorodne. Logiczne wydaje się wyjaśnienie podane przez Sandauera, według którego w związku z obyczajem prostytucji sakralnej noworodek taki uchodził za dziecko boga, które jemu powinno być zostać oddane. Natomiast w hipotezie socjobiologicznej Stępnia uchwycone zostaje, jak mi się zdaje, coś bardzo istotnego, z tym jednak, że uwzględnić trzeba pewne czynniki komplikujące sprawę. Wyjaśnienia socjobiologiczne zastosowane do jakiegoś gatunku muszą liczyć się z jego swoistością. Mimo rzeczywistej genowej obcości dziecka względem małżonka matki, wyrzeczenie się go mogło w wielu wypadkach uchodzić, również z punktu widzenia owego mężczyzny, za uciążliwość wymuszoną koniecznością nienarażenia się na gniew bóstwa. Dla gatunku *Homo sapiens*, szczególnie jeśli dotyczy to mężczyzn, charakterystyczne jest zachodzenie konfliktu w tendencjach dotyczących zachowań względem dzieci obcych genowo. Na osłabienie lub eliminację u pewnej liczby osobników tendencji negatywnych składa się kilka czynników. Z jednej strony, samiec *Homo sapiens* wyróżnia się spośród samców zwierzęcych niebywałą długotrwałością i „wartością” „nakładów”, jakie z reguły poświęcać musi na poszczególne dziecko, aby umożliwić swoim genom przedostanie się do następnych pokoleń. Wymaga to, aby środek nabrał waloru zautonomizowanego celu, tzn. aby dziecko, obcowanie z dzieckiem, łożenie na dziecko z reguły były dla niego atrakcyjne. Odpowiednio do tego, w braku własnego potomstwa samiec *Homo sapiens*, tak samo jak samica *Homo sapiens*, często stara się o adopcję dziecka, czego nie czynią makaki i lwy. Bardzo często też wykazuje on postawę życzliwą, niekiedy nawet ofiarną, względem dzieci cudzych, nawet osobiście mu nieznanym. Z drugiej strony do populacji *Homo sapiens* osobniki niewątpliwie obce genowo – jeńcy, porzucone lub porwane dzieci – nader często włączane są siłą, aby pełniły w nich funkcje o najniższym statusie, czyli, na ogół, pracowały na innych i również były „potrzebnymi” w populacji *omega animals*, tzn. popychadłami. Jest to, o ile wiem, bardzo rzadkie w populacjach zwierzęcych.

Nic w moich wywodach nie przeczy, naturalnie, temu, że tendencja do ocalenia pierwiastkorodnego dziecka musiała przybierać na sile tam, gdzie do ojcostwa poczuwał się mąż matki, a więc w szczególności wraz z zanikiem prostytucji sakralnej nowo poślubionych dziewic.

## Biblia okrutników

### Uwagi wstępne: srogi Jahwe

1. W szkicu niniejszym zajmę się czterema ostatnimi księgami Pięcioksięgu oraz Księgą Jozuego i pewnymi częściami Księgi Sędziów<sup>165</sup>. Dla wygody omawiane tu części Pięcioksięgu nazywać będę Czteroksięgiem.

Utwory tu rozważane, oprócz Księgi Sędziów, zajmują się legendarną prahistorią Izraela. To je różni od następujących po nich ksiąg stanowiących wraz z nimi całość, którą nazywam w mych szkicach głównym ciągiem Starego Testamentu, a mianowicie od ksiąg Samuela, Królewskich, Kronik, a także Ezdrasza i Nehemiasza<sup>166</sup>. Te ostatnie bowiem, mimo swej tendencyjności, w znacznej mierze zakłamania, jak również włączenia do pewnych z nich elementu legendarnego, nazwać można „historycznymi” przynajmniej w tym sensie, że na ogół opowiadają o niewątpliwie realnych postaciach i realnych wydarzeniach.

W księgach stanowiących temat niniejszego szkicu część narracyjna składa się głównie z mitów, sag i fikcyjnych opowieści (których autorzy, przypuszczać można, uważali się za pisarzy natchnionych przez bóstwo i przeto przekazujących potomnym za pośrednictwem swych fikcji doniosłe usankcjonowane przez Boga pouczenia). Przekaz ten jednak zawiera też, zwłaszcza w Sdz, elementy autentycznej historii zachowane w ustnej tradycji etnicznej. W Czteroksięgu ogromną rolę gra nadto część prawodawcza. Zawiera on główny zrąb starotestamentowego prawodawstwa – a w szczególności Dekalog, który według popularnego po dziś dzień w naszej kulturze (nie tylko wśród ludzi wierzących) poglądu uważany jest za podwalinę zarówno judeochrześcijańskiej tradycji moralnej, jak i współczesnego humanistycznego etosu, reprezentowanego również przez wielu agnostyków i ateistów.

W szkicu niniejszym skupię się głównie na narracyjnym składniku omawianych ksiąg, ale poświęcę niezbędną uwagę również składnikowi legislacyjnemu.

Tekstowi temu nadałam tytuł „Biblia okrutników”. Pewna jestem, że przedstawiona tu analiza omawianych ksiąg, zwłaszcza zaś ich składnika narracyjnego,

---

<sup>165</sup> Zawarta w Księdze Sędziów opowieść o ofiarowaniu córki Jeftego omawiana była w szkicach poprzednich: w „Ofiarowaniu Izaaka...”, w aneksie do tego szkicu oraz w szkicu „Biblia zawłaszczonego Boga”.

<sup>166</sup> Zob. przypis 3, s. 230 powyżej.

usprawiedliwia ten tytuł, chociaż można by mu zarzucić jednostronność w odniesieniu do składnika prawodawczego, gdzie okrucieństwu cechującemu go pod pewnymi względami towarzyszą przejawy nieznanego pewnym innym starożytnym kulturom nastawienia charytatywnego w stosunku do ludzi społecznie i fizycznie upośledzonych.

Tytuł ten nie byłby jednak usprawiedliwiony, gdyby był rozumiany jako wyraz przekonania, że tylko w omawianych tu księgach autorzy dają upust okrucieństwu i przy tym, stwarzając obraz czczonego przez siebie bóstwa na swoje własne duchowe podobieństwo, także i jemu nadają cechę zajadłego okrucieństwa. Ta bowiem charakterystyka odnosi się równie dobrze do szeregu innych (choć nie do wszystkich) ksiąg ST. Owe inne przesyczone okrucieństwem części Biblii będą jednak musiały omówić w mych szkicach pod innymi tytułami, również usprawiedliwionymi ich treścią.

Dla biblistów doniosłym przedmiotem studiów jest podłoże historyczne tego obszernego (i pod wieloma względami niespójnego) przekazu, jaki zawarty jest w dziełach omawianych w niniejszym szkicu. Gwałcąc zwyczaj językowy, mówić tu w istocie rzeczy wypada o jego *historycznych podłożach*.

(a) Po pierwsze więc, jak wiadomo, dla historyka kompetentna analiza mitów, sag i innych tradycyjnych w danej społeczności przekazów bywa ważnym narzędziem poznania rzeczywistości, do której się one odnoszą, a która przy tym należeć może do warstw czasu odległych od epoki zakrzepnięcia tych opowieści w kształt dostępny historykowi. W naszym wypadku historyk docieka więc, w oparciu o narracje biblijne i, w miarę możliwości, o pozabiblijne źródła, co w rzeczywistości odpowiada np. mitowi o „wyjściu” (ucieczce czy też wypędzeniu) „Dzieci Izraela” z Egiptu; o ich koczowaniu na suchym synajskim stepie; co odpowiada sadze o „podboju” Kanaanu przez Jozuego<sup>167</sup> i o rozdaniu przezeń ziemi pomiędzy plemiona izraelskie; co odpowiada sagom o walkach Hebrajczyków z Filistynami w epoce przedkrólewskiej, gdzie znajdujemy zarówno opowieści w jakiejś mierze wiarygodne, jak np. o przywództwie Debory i Baraka, o Gedeonie lub o Jeftem Gileadczyku, jak i, być może, stanowiącą uhistoryczniony mit opowieść o Samsonie<sup>168</sup>.

Fascynującym problemem, wspomnianym już w tym zbiorze, jest to, kto mianowicie „wyszedł” z Egiptu: w szczególności czy opuścili Egipt przodkowie całego narodu izraelskiego, czy tylko jego części, z czasem połączonej w jeden naród z autochtoniczną (w czasach „podboju” kraju przez Jozuego) hebrajską ludnością Kanaanu; czy też może było to samo tylko plemię lewitów – to jedyne pono, wśród któ-

---

<sup>167</sup> Zarówno z części przekazu biblijnego, jak i z niezależnych od niego danych historycznych wynika, że opanowanie, w znacznej mierze pokojowe, Kanaanu przez Hebrajczyków nie dokonało się w pełni aż do czasów Dawida (X w. p.n.e.).

<sup>168</sup> Jego imię znaczy „Słoneczko”.

rego biblijnych przedstawicieli natrafia się na osoby noszące imiona o etymologii egipskiej („Mojżesz”, „Pinchas” *etc.*), jedyne też (oprócz małego i szybko wyzbytego tożsamości plemiennej pokolenia Symeona<sup>169</sup>) pozbawione od początku swojego wkroczenia do Kanaanu zwartego terytorium plemiennego i rozproszone wśród innych plemion (co widocznie z czasem stało się czynnikiem sprzyjającym jego karierze jako specjalistów, a potem monopolistów jahwistycznego kultu i przeto ostatecznie uwarunkowało, po powrocie części wygnańców z niewoli babilońskiej, osiągnięcie przez jego warstwę wyższą, kapłańską, pozycji teokratów). Częścią tego problemu jest zagadnienie, jaka jest relacja owych wychodźców z Egiptu do grupy etnicznej kultuwującej wspomnienie o pochodzeniu od Jakuba i jego klanu. Stwierdza bowiem Księga Wyjścia (12: 38), że „także wielkie mnóstwo cudzoziemców wyruszyło z nimi”. Jeszcze bardziej interesującą częścią tego problemu jest to, czy zrazu pośród przodków narodu izraelskiego jedynie lewici byli czcicielami bóstwa o imieniu Jahwe<sup>170</sup> i jak, jeśli to by miało być prawdą, z czasem to właśnie bóstwo zyskało sobie wśród czczonych w Kanaanie bogów pozycję prominentną, aspirując przynajmniej w pewnych okresach jeszcze przed niewolą babilońską do kultowego monopolu – a przede wszystkim jak bóstwo to stało się bohaterem tego niezwykłego korpusu ksiąg, jakim jest Biblia, i ostatecznie jedynym bogiem (jeśli nie liczyć istot nadprzyrodzonych o niższym statusie) judaizmu, chrześcijaństwa i islamu<sup>171</sup>. Inną częścią tego problemu jest kwestia, czy, a jeśli tak, to jaki, był historyczny wzorzec mitycznej postaci Mojżesza, tego, według Biblii, lewity, a zarazem wychowanka egipskiej księżniczki; banity, który po wielu latach wypasania na stepie owiec należących do swego teścia – kapłana innego boga niż Jahwe – powrócił do Egiptu, aby uciśnionemu narodowi podarować przeżożne bóstwo opiekuńcze, a temu bogu naród zobowiązany do jego niedzielonego z żadnym innym bóstwem kultu.

Są to doniosłe i fascynujące zagadnienia, a jednak dotyczą jednego tylko z historycznych „podłoży” omawianego tu zbioru tekstów.

(b) Jakkolwiekby się sprawy miały z „wyjściem” z Egiptu, koczowaniem na „pustyni” i zwycięskim najściem hebrajskich koczowników na Kanaan, faktem oczywistym jest, że nadane według Biblii Hebrajczykom w czasie Exodusu prawa

<sup>169</sup> Może więc i ono było pokoleniem przybyszów?

<sup>170</sup> „Imię osobiste Boga [tzn. „Jahwe” – *H. E.*] zapewne było znane na długo przed epoką Mojżesza. Matka Mojżesza nazywała się [według Biblii] Jochebed (por. Wj 6: 20). Jest to imię związane z imieniem „Jahwe”. Tak więc pokolenie lewitów... prawdopodobnie znało imię „Jahwe”, które mogło być zrazu, w swojej krótkiej postaci „Jo”, „Jah” albo „Jahu”, inwokacją religijną nie mającą precyzyjnego znaczenia, a inspirowaną przez tajemniczy i groźny wzbudzający splendor manifestacji bóstwa”. Hasło „Yahweh”, w: *Encyclopaedia Britannica*, 2002.

<sup>171</sup> Powracam do tej sprawy poniżej w tym szkicu.

i przykazania moralne w zasadzie nie odnoszą się do koczowniczego życia na „pustyń”, ale do życia ludu osiadłego we wsiach i miastach Kanaanu. Korpus ten miał za sobą długi historyczny okres powstawania i scalania. Do tematów badanych przez historyków należy przeto jego z kolei historyczne podłoże. Jak się kształtował, jakie można w nim wyróżnić wcześniejsze i późniejsze nawarstwienia, wcześniejsze i późniejsze doktryny? Co mówi on, w swojej wieloaspektowości, o życiu, o dziejach społeczeństwa, w którego łonie się ukształtował? Jakim warstwom, klasom społecznym odpowiadał czy też odpowiadały poszczególne jego składniki? Do jakiego stopnia reprezentował on, z niektórymi swoimi nader trudnymi do wypełniania, wręcz utopijnymi przepisami (por. moratorium długów i wyzwalenie niewolników hebrajskich w Roku Jubileuszowym) myślenie życzeniowe prawodawców, w jakiej zaś mierze był – w jakich okresach historycznych – rzeczywiście funkcjonującym prawem kraju?

(c) Innym zagadnieniem jest podłoże historyczne kształtowania się ustalonej postaci głównego ciągu Starego Testamentu, a w szczególności ksiąg, którymi się w tym szkicu zajmuję. Wydarzenia historyczne, za których swoiste odbicie uznać należy przekazy narracyjne w czterech ostatnich księgach Pięcioksięgu i w Księdze Jozuego, odnoszone są przez historyków do XIII w. p.n.e. Te, za których odbicie uznać należy przekazy narracyjne z Księgi Sędziów, rozgrywać się miały w epoce bezpośrednio następującej, do około pierwszej połowy XI wieku. Jednakże księgi tu omawiane nie są bynajmniej pisanymi na gorąco kronikami. Ich datowanie jest sprawą dyskusyjną pomiędzy biblistami. Według przekonujących mnie hipotetycznych ustaleń Friedmana<sup>172</sup>, źródło jahwistyczne powstało w królestwie Judy, najprawdopodobniej pod koniec IX w. p.n.e. (już po okresie zależności Edomu od Judy), z pewnością jednak przed spustoszeniem królestwa Izraela przez Asyryjczyków w 722 r. p.n.e.<sup>173</sup> Źródło elohistyczne powstało kiedyś w czasach istnienia królestwa Izraela, 922–722 r. p.n.e. Połączenie tych dwu utworów (za pomocą odpowiednich zabiegów redakcyjnych), czyli powstanie dzieła nazywanego przez biblistów JE, nastąpiło w królestwie Judy po upadku królestwa Izraela. (Całość ta była znana zarówno Kapłanowi, jak Deuteronomiście.) Źródło kapłańskie również powstało w osamotnionym królestwie Judy, za czasów króla Ezechiasza, w końcu VIII lub w VII wieku<sup>174</sup>. Autor Księgi Powtórzonego Prawa i twórca (redaktor i częściowo autor) historii deuteronomistycznej – według

<sup>172</sup> Zob. przypis 2, s. 59 w poprzedniej części tego zbioru.

<sup>173</sup> Patrz też: R. E. Friedman, *Księga ukryta w Biblii*, wyd. cyt., s. 59. W przekładzie mylnie „niezależności” zamiast „zależności”. Inne cytowane tu ustalenia patrz R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt., s. 87, 90, 91, 125, 159, 210.

<sup>174</sup> Jest to pogląd R. E. Friedmana, istnieje jednakże również hipoteza, że źródło kapłańskie pochodzi z okresu niewoli babilońskiej.



Friedmana był nim prorok Jeremiasz – pisał w czasach króla Jozjasza. (Księga Powtórzonego Prawa została „znaleziona” w Świątyni w 622 r. p.n.e.) Według Friedmana autor tej „księgi” musiał poddać istotnej przeróbce swe dzieło, aby dostosować je do gruntownie zmienionej rzeczywistości historycznej po upadku państwa Judy 22 lata po śmierci Jozjasza. Stąd w Pwt rozróżnia się wkłady Dtr<sub>1</sub> i Dtr<sub>2</sub>, pochodzące jednak według Friedmana od jednej i tej samej osoby. Połączenie (znów za pomocą odpowiednich zabiegów redakcyjnych) wszystkich tych źródeł nastąpiło w czasach niewoli babilońskiej. Za redaktora – twórcę tej całości – Friedman uważa Ezrę (Ezdrasza z biblii polskich), który powrócił do Jerozolimy na czele pewnej grupy dawnych wygnańców w 458 r., przywożąc ze sobą Pięcioksiąg i niebawem odczytując go ludowi.

Oprócz być może, Jahwisty wszyscy twórcy, których wysiłek zaowocował ukształtowaniem się całego tego korpusu ksiąg, byli kapłanami. (Temat kapłaństwa zajmuje zresztą istotne miejsce również w dziele Jahwisty.) Na tym tle powstaje problematyka historycznego podłoża ukształtowania się tych dzieł. Co mogą nam one powiedzieć o sytuacji społecznej lewitów i, w szczególności, warstwy kapłańskiej pomiędzy nimi, na rozmaitych etapach dziejów narodu Izraela? O stosunku lewitów, a zwłaszcza ich kapłańskiej arystokracji, na tych poszczególnych etapach, do pozostałych warstw społecznych i do władzy królewskiej? O ich interesach, aspiracjach, światopoglądzie? O rywalizacji pomiędzy poszczególnymi ich odłami i o tym, jak doszło do jej zadziwiającego ostatecznego wyniku – strącenia przez aaronidów, tzn. lewitów wywodzących się od Aarona, w otchłań historycznej niepamięci tzw. Muszytów<sup>175</sup> – odłamu kultuwującego tradycję pochodzenia od Mojżesza – i zawłaszczenia przez nich na stałe statusu kapłańskiego. Problematyka ta wiąże się ściśle ze wskazaną we fragmencie (a). W istocie, jednym z najbardziej fascynujących tematów historycznych nasuwających się na tle tekstów głównego ciągu ST jest osobliwa kariera pokolenia Lewi. Pojawia się wszak ono zrazu na scenie biblijnej jako pokolenie-parias, według mitu z góry pozbawione nadziei jakiejś zwartej części kanaanejskiej ziemi i skazane na rozproszenie wśród innych plemion, rzekomo na skutek przekleństwa rzuconego na jego protoplastę przez Jakuba. Już jednak na stronicach Czteroksięgu lewici okazują się pokoleniem pozostającym w szczególnej, uprzywilejowanej relacji do Boga. Nie tylko są pokoleniem Mojżesza i Aarona, ale jako całe pokolenie są „własnością Boga”, w związku z czym kult Jahwe staje się z czasem ich monopolem. Ponieważ są „własnością Boga”, zwolnieni są od pewnych danin i ofiar obowiązujących innych

<sup>175</sup> Biorę tę nazwę z R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt., s. 155. W Księdze Liczb Muszytowie wymienieni są dwukrotnie (3: 39, 26: 58) jako jeden z rodów pokolenia Lewi, ale nie jako potomkowie Mojżesza. Może nadanie tej nazwie w jakichś tekstach znaczenia, jak u Friedmana, tłumaczy się jej podobieństwem do imienia Mojżesza („Mosze”).

Izraelczyków. (Są też, przynajmniej w żywionych przez siebie aspiracjach, pokoleniem, na które spada obowiązek, czy przywilej, krwawego karania odstępców od jahwistycznej monolatrii, co jest szczególnie uderzające w epizodzie „Złotego Cielca”.) W rzeczywistej historii ich wyspecjalizowanie się w kulcie nie zapewniło im jednak widocznie od razu szczególnie wysokiej pozycji: według przekazu zawierającego się w Sdz bywają oni np. najmowani przez dostatecznie po temu uposażone osoby do obsługi prywatnych sanktuariów. Pwt w kilku ze swych przepisów (np. 14: 27 i 29) nakazuje udzielanie im wsparcia, tak samo jak ubogim, sierotom i wdowom. Jednakże już w Lb 35: 2, Bóg nakazuje nadzielenym ziemią plemionom wyposażenie lewitów zamieszkających na ich terytoriach w specjalnie dla nich przeznaczone miasta i pastwiska, co stało się rzeczywistą praktyką. W każdym razie uzyskany w jakimś czasie monopol w sprawowaniu kultu staje się podstawą przywileju społecznego, przedstawiciele zaś wyróżnionej pomiędzy lewitami warstwy kapłańskiej stają się jeszcze przed powrotem z niewoli babilońskiej i ustanowieniem teokracji ważną częścią państwowego establishmentu.

Najciekawszym bodaj wątkiem w *Who Wrote the Bible?* Friedmana jest przedstawienie tego, jak rywalizacja pomiędzy aaronidami i muszytami w obrębie warstwy kapłańskiej oraz zwycięstwo aaronidów odbija się w zawoalowanej postaci w narracjach Czteroksięgu, w różnicach pomiędzy przekazami Jahwisty i Elohisty, w utajonych polemikach pomiędzy Kapłanem a JE i pomiędzy Deuteronomistą a Kapłanem i w ostatecznej postaci nadanej głównemu ciągowi Biblii przez jego koncyliatorskiego redaktora.

Zagadnienia istotne dla historyka są jednak w perspektywie problemowej niniejszego zbioru sprawą drugorzędną.

2. Przy spojrzeniu na interesujące mnie tutaj części Biblii jako całość uderza nieomal całkowita niezależność ich treści od przekazów zawartych w Księdze Rodzaju. Dotyczy to zwłaszcza tych fragmentów Rdz, które poprzedzają historię „patriarchów”. Jest to rzecz osobliwa (przynajmniej w moich oczach) zwłaszcza wobec udziału Jahwisty i Kapłana (którym te przekazy zawdzięczamy) w kształtowaniu się Czteroksięgu. Mity zawarte w tej części Rdz (tak samo zresztą jak historie o „patriarchach”) nie dostarczają twórcom Czteroksięgu nieomal żadnych, z bardzo nielicznymi wyjątkami, precedensów, paradygmatów, do których by się w kształtowaniu jego treści odwoływali.

W zawartej w Wj wersji Dekalogu nakaz święcenia szabatu (i w szczególności tabu wykonywania w tym dniu pracy) uzasadniony jest tym, że Jahwe, występujący tu w roli stwórcy świata „w ciągu sześciu dni... uczynił niebo, ziemię i morze oraz wszystko, co się w nich znajduje, a w siódmym dniu odpoczął. Dlatego to Jahwe pobłogosławił dzień szabatu i uświęcił go”. Jednakże w deuteronomistycznej wersji Dekalogu (Pwt 5: 14–15) czytamy: „... w siódmym dniu jest szabat Jahwe,

twojego boga<sup>176</sup>... Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej. Jahwe zaś, twój bóg, wyprowadził cię stamtąd mocną ręką i wyciągniętym ramieniem. Dlatego to Jahwe, twój bóg, nakazał ci obchodzić szabat”. Nie ma tu tak sugestywnego uzasadnienia tabu soboty, jak we wzmiance z Wj o lubym odpoczynku Boga. W istocie rzeczy nie widać tu żadnego logicznego związku pomiędzy *explanandum* (tzn. tym, co miało być wyjaśnione) a *explananssem* (wyjaśnieniem). Na pamiątkę wyzwolenia przez się ludu izraelskiego z niewoli Jahwe mógłby równie dobrze nakazać coś zupełnie innego, np. palenie ognisk przez całą noc z piątku na sobotę. Przede wszystkim jednak na uwagę zasługuje to, że odwołanie się do Jahwe jako stwórcy świata zastąpione zostało przez odwołanie się do Jahwe jako wyzwoliciela pewnego poszczególnego ludu<sup>177</sup>.

Ogólniej, w Czteroksięgu poza pewnymi krótkimi wzmiankami o Jahwe jako stwórcy świata pominięta zostaje cała kosmologiczna, filozoficzna (jeśli można tu użyć tego słowa) i etyczna problematyka pierwszej części Rdz. Nie ma tu nawiązania do jakichś szczegółów przekazu o stworzeniu świata, do przekazu o genezie ludzkości (w szczególności, z podkreśleniem wspólnego pochodzenia – czyli „pokrewieństwa” – wszystkich ludzi), o sposobie ustanowienia istniejących relacji pomiędzy ludzkością a jej naturalnym otoczeniem<sup>178</sup>, o zbrodni Kainowej i osobliwej reakcji na nią Boga, o Potopie i o przysiędze, w postaci tzw. Przymierza Noachiczno (Rdz 9: 1–17), jaką się Bóg związał wobec człowieka i „wszelkiej istoty żywej”.

---

<sup>176</sup> Stosuję tu małą literę, aby podkreślić politeistyczny charakter światopoglądu autora tego ustępu połączony z surowym nakazem monolatrii oraz, w szczególności, oddawania bóstwu czci przez przestrzeganie tabu sobotniego. W odniesieniu do ludu Izraela Jahwe jest „jego bogiem”.

<sup>177</sup> „Różnice pomiędzy tekstem Dekalogu... [w Księdze Wyjścia i w Księdze Powtórzonego Prawa] świadczą, że istniał pierwotny tekst Dekalogu, który, jak się wydaje, był zrazu częścią Elohisty i został opracowany przez osobę, która stworzyła tekst Kapłana przy użyciu charakterystycznej dla Kapłana terminologii [pamiętajmy, że dziełem Kapłana jest m.in. „Hymn kapłański o stworzeniu świata”, Księga Rodzaju 1 – *H. E.*] oraz [oddzielnie] przez osobę, która była twórcą pierwszej redakcji Księgi Powtórzonego Prawa, przy użyciu terminologii charakterystycznej dla Księgi Powtórzonego Prawa. Por. w szczególności przykazanie dotyczące soboty w Księdze Wyjścia 20: 11 i w Księdze Powtórzonego Prawa 5: 15. Natomiast Dekalog w wersji Jahwisty [odpowiednik Dekalogu? – *H. E.*] zawarty jest w Księdze Wyjścia 34: 14–28”, R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt., s. 258–259.

<sup>178</sup> Mam na myśli przeciwieństwo pomiędzy „naturalistyczną” antropogenezą autora Hymnu o stworzeniu świata a opowieścią Jahwista o eksmisji prarodziców z Raju na ziemię w wyniku dopuszczenia się przez nich „Grzechu Pierworodnego”. Por. początek mojego szkicu „Głosy do Hymnu Kapłańskiego o stworzeniu świata...” oraz szkic o „naturalizacji ludzkości”.

Słowem, nie ma tu nawiązania do tych przekazów z Rdz, które należą do najdonioślejszych dla naszej kultury.

Ktoś mógłby wytknąć, że moje rozczarowanie jest nieuzasadnione, a nawet dziwaczne, po cóż by bowiem w Czteroksięgu powtarzane być miały przekazy z Księgi Rodzaju? Nie byłby to zarzut słuszny, już choćby dlatego, że nawiązanie nie musi być tym samym, co powtórzenie: do przekazów z początku Księgi Rodzaju twórcy Czteroksięgu mogliby się np. odwoływać jako do znanego źródła jakichś ustaleń o naturze bóstwa albo do znanego źródła jakichś nauk moralnych. W istocie jednak ta nieomal zupełna niezależność, o której tu mowa, jest czymś bardziej radykalnym niż po prostu brak nawiązania do takich czy innych poszczególnych opowieści.

Osoba będąca wyznawcą którejś z religii wyrosłych na gruncie tradycji judeo-chrześcijańskiej, ale zarazem nie pozbawiona skłonności i zdolności do samodzielnej refleksji nad Biblią, czytając Pismo Święte zdumieć się, moim zdaniem, powinna metamorfozą Boga Biblii zadokumentowaną m.in. przez odmienność pomiędzy przekazami z początkowych części Rdz (przed skoncentrowaniem się na dziejach „patriarchów Izraela”) a przekazami zawartymi w Czteroksięgu oraz w pozostałych omawianych tu księgach biblijnych. Jak już o tym pisałam w szkicu „Biblia zawłaszczonego Boga”, w toku tego przejścia stwórca świata, stwórca ludzkości, której wszystkie odłamy powinny by jednakowo być przedmiotem jego pieczy, przeistoczył się w zasadzie w plemiennego boga Hebrajczyków. W omawianych w tym szkicu częściach Biblii mamy do czynienia z czymś, co nazwać można już nie tylko „zawłaszczeniem”, ale wręcz *partykularyzacją* bóstwa. Czteroksiąg oraz inne omawiane tu księgi stoją *explicite* na gruncie *politeizmu*, uzupełnionego w odniesieniu do Hebrajczyków surowym wymogiem *monolatrii*<sup>179</sup>. Jahwe, o którym w tych księgach mowa, występuje głównie jako jeden z nieokreślonej liczby bogów: jest bogiem jednego ludu lub, z czasem, jednej krainy. Wzmianki o Jahwe jako stwórcy świata albo takie jak stwierdzenie, że „Pan jest Bogiem, a na niebie wysoko, i na ziemi nisko nie ma innego”, Pwt 4: 39, pozostają w tych tekstach, zupełnie odosobnione i może są późniejszymi wstawkami<sup>180</sup>. Skąd się wzięła cała populacja bogów, twórcy omawianych tekstów nie wyjaśniają, ponieważ ich horyzont myślowy osobiwie zacieśnił się do zainteresowania

<sup>179</sup> To, że twórcom Czteroksięgu i pozostałych omawianych w niniejszym szkicu ksiąg biblijnych nie można przypisywać monoteizmu, ale jedynie bezwzględny i groźny nacisk na jahwistyczną monolatrię, przyznają m.in. współcześni autorzy katoliccy. Por. ks. J. St. Synowiec, *Mojżesz i jego religia*, Bratni zew, Kraków 1996, rozdziałek „Monoteizm czy monolatria?”, gdzie teza ta jest wsparta odpowiednimi cytatami.

<sup>180</sup> Nieco powyżej przytoczonego dopiero co ustępu w tejże samej Księdze Powtórzonego Prawa (3: 24) czytamy, że Mojżesz mówił do „Pana”: „Któryż bóg na niebie lub na ziemi dokonał takich dzieł i czynów potężnych jak Twoje?”, a nieco poniżej (Księga Powtórzonego Prawa 4: 7): „Któryż naród ma bogów tak bliskich jak Pan, Bóg nasz, ilekroć Go wzywamy?”.

dziejami jednego tylko ludu i nie obejmuje problematyki kosmogonicznej czy kosmologicznej. Jahwe jest co najwyżej najpotężniejszym z bogów. Por. np. „Któż jest wśród bogów równy Tobie, Panie, w blasku świętości, któż Ci jest podobny, straszliwy w czynach [sic! – H. E.], cuda działający!” (Wj 15: 11); albo też w Wj 18: 11: „Teraz wyznaję, że Pan jest wyższy niż wszyscy inni bogowie”. Wymóg monolatrii wielokrotnie jest w tych księgach formułowany jako zakaz kultu „obcych” bogów, nie zaś jako zakaz „bałwochwalstwa”, tzn. zabobonnego oddawania czci dziełom rąk ludzkich, takim jak posągi, czyli obiektom bezzasadnie traktowanym przez swych czcicieli jako wcielenia jakichś boskich mocy<sup>181</sup>. Szczególnie znamienne jest stwierdzenie Jahwe, w Dekalogu (Wj 20: 5 i Pwt 5: 9), że jest on bogiem zazdrosnym, a w innym miejscu Wj (34: 14), że „Zazdrosny” jest nawet jego imieniem. Nie mógłby być „zazdrosny” o fantomy, nawet jeśliby najgwałtowniej potępiał ich kult.

Będąc jednym spośród bogów, Jahwe nie jest jednak członkiem żadnego panteonu. Nawet jeśli jest najpotężniejszy z bogów, to nie jest uznawanym przez innych bogów zwierzchnikiem, na podobieństwo np. Zeusa olimpijskiego. Nie ma małżonki, dzieci<sup>182</sup>, rodzeństwa, nie uczestniczy w naradach z innymi bogami i nie współdziała z nimi w żadnym przedsięwzięciu. Jest „osobny”, tak jak lud, którego jest protektorem: „lud, który mieszka osobno, a nie wlicza się do narodów” (Lb 23: 9)<sup>183</sup>.

Jedynym rodzajem interakcji pomiędzy Jahwe a innymi bogami, o których jest mowa w omawianych tu księgach, jest rywalizacja, walka. Podłoże tego antagonizmu jest dwojakie. Po pierwsze, jest to odpowiednik antagonizmu pomiędzy Izraelem a jego wrogami. Jahwe (o ile nie jest w danym czasie zagniewany na swój lud) osobiście uczestniczy w walkach „Dzieci Izraela” z ich wrogami i zapewnia im zwycięstwo, zadając nadprzyrodzone klęski ich przeciwnikom. Walczy z bogami

---

<sup>181</sup> Jak wiadomo, w Biblii jako całości pogląd na kultury niejahwistyczne jako na „bałwochwalstwo” interferuje z poglądem na nie jako na kultury realnie istniejących „obcych” bogów.

<sup>182</sup> O „synach bożych” z Księgi Rodzaju 6: 2 nie już więcej w Biblii nie słyhać. Bóg ma jednak widocznie, jak wynika z różnych wzmianek w Biblii, podporządkowane istoty nadprzyrodzone niższego rzędu – anioły tworzące jego dwór.

<sup>183</sup> W rzeczywistości czczony przez Izraelczyków Jahwe nie zawsze był tak „osobny”, jak tego chcieli twórcy Biblii. Świadczą o tym ustanawiające monolatrię reformy królów judzkich Ezechiasza i Jozasza (por. s. 246 w tym zbiorze).

Uchodźcy judejscy, którzy schronili się przed uprowadzeniem do niewoli babilońskiej do Egiptu i założyli tam kolonię w miejscowości Elefantine, odrzucając lansowany przez kapłanów jerozolimskich dogmat, że Jahwe pozwala na istnienie tylko jednej poświęconej mu świątyni, i to wyłącznie w Jerozolimie, zbudowali świątynię, w której oprócz Jahwe czczono jeszcze jednego męskiego boga oraz boginię. Patrz R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt., s. 154.

obcych ludów przez akty okrucieństwa względem ich czcicieli. „Rozprawia się ze wszystkimi bogami Egiptu”, wymordowując jednej nocy wszystkich egipskich pierworodnych młodzianków<sup>184</sup>. Topi w morzu faraona z całym jego wojskiem (a przecież mógłby np. spiętrzonymi falami zatrzymać ich na brzegu)<sup>185</sup>. Według Księgi Jozuego (10: 11–14) Jahwe podczas podboju Kanaanu „sam walczył za Izraela” i np. kamieniami z nieba zabijał jego wrogów, kiedy byli już w odwrocie po przegranej bitwie, „tak, że wyginęli. I więcej ich zmarło wskutek kamieni gradowych niż zginęło od miecza Izraelczyków”.

Po drugie, Jahwe walczy z innymi bogami w obronie swej prerogatywy monopolistycznego kultu ze strony narodu, z którym się związał Przymierzem. Jest zresztą po prostu skory do demonstrowania swej potęgi aktami okrucieństwa i sam stwarza sobie do tego okazje – por. przytoczony tu już kilkakrotnie przykład „zatwardzenia” serca faraona i poddawania nieszczęsnego ludu Egiptu jednej pladze po drugiej. Twórcy omawianych ksiąg nie wyobrażają sobie, aby ich bóg mógł demonstrować ludom innym niż jego wybrany swą potęgę, posługując się cudami dobroczynnymi – by w ten sposób starał się pozyskać ich miłość, ich kult, ich posłuch dla objawionego przez siebie kodeksu moralnego. Jahwe lubuje się – tzn., oczywiście, lubują się jego twórcy – w panice, jaką wzbudza wśród narodów jego moc: „Więść tę [o zatopieniu w morzu faraona wraz z całym jego wojskiem] narody przyjęły ze drżeniem, padł strach na mieszkańców filistyńskiej ziemi, przerazili się książęta Edomu, wodzów Moabu ogarnęła bojaźń, truchleją z trwogi wszyscy mieszkańcy Kanaanu, strach i przerażenie owładnęły nimi, wobec siły ramienia Twego skamienieli” (Wj 15: 14–16). Jahwe wzbudza zresztą grozę również wśród „narodu wybranego”: „Gdy Izraelczycy zobaczyli wielkie dzieło, którego dokonał Pan wobec Egipcjan, ulekli się Pana, uwierzyli Jemu oraz Jego słudze Mojżeszowi” (Wj 14: 31). Podczas ustanawiania Przymierza i nadawania Dekalogu na górze Synaj „trzeciego dnia rano rozległy się grzmoty z błyskawicami, a gęsty obłok roz-

---

<sup>184</sup> Według biblijnego tekstu Jahwe odbywa owej nocy „sąd nad wszystkimi bogami Egiptu” (Księga Wyjścia 12: 12) – ale przedstawiony epizod nie ma żadnego podobieństwa do rozprawy sądowej. Jest to raczej demonstracja bezsilności bogów Egiptu jako protektorów swojego ludu wobec nieokiełznanej wrogości Jahwe.

<sup>185</sup> Według pewnego midraszu po utopieniu się zastępów faraonowych w morzu aniołowie w niebie śpiewać poczęli pieśń triumfalną, wysławiając zadokumentowaną tym czynem potęgę „Pana”. Bóg jednak przerwał te pienia, oświadczając, że nie jest powodem do świętowania to, iż tak straszny los spotkał jego stworzenia. Ale przecież „nikt nie kazał” wszechmocnemu (z punktu widzenia tego midraszu) Bogu taki los im zgotować.

Widać tu różnicę pomiędzy etosem twórcy tego midraszu a etosem bezlitosnego autora biblijnego. Ten pierwszy jednak nie może przekazu ze „świętej” księgi odrzucić ani odnieść się do opisanego „faktu” krytycznie, może jedynie ten przekaz nieco złagodzić swoim dodatkiem.

postarli się nad górą i rozległ się głos potężnej trąby, tak, że cały lud przebywający w obozie drżał ze strachu” (Wj 19: 16).

Strach ten był na miejscu, ponieważ okrucieństwo cechuje Jahwe również w jego stosunku do narodu przez się wybranego. Według przekazu biblijnego po ucieczce z Egiptu Izraelczycy koczują oni z woli Jahwe przed rozpoczęciem podboju Kanaanu przez 40 lat na „pustyni”. Zwłoka ta ma na celu wymarcie generacji skażonej duchowo przez jej poprzedni status niewolników i przeto niegodnej zdobycia dla siebie ojczyzny. Jest to czas troskliwej opieki Jahwe nad Izraelczykami, czego egzemplifikacją ma być żywienie ich manną o smaku placków pszennych z miodem. Jest to jednak zarazem czas poddawania Izraelczyków przez ich boga zabiegom straszliwej pedagogiki, mającej ich wyleczyć z krnąbrności, mal-kontenctwa (z którym reagują na uciążliwość życia na „pustyni” – aż do idealizowania „Egiptu, kraju niewoli”, jako kraju „opływającego mlekiem i miodem”, gdzie pracując dla faraona siadywali przy stołach zastawionych mięsem i różnorodnymi jarzynami); mającej ich wyleczyć z braku ufności w ich bogu (czy to jeśli idzie o przełamanie kryzysu spowodowanego zaprowadzeniem ich przez obłok Jahwe do okolicy bezwodnej, czy to jeśli idzie o obowiązującą ich pewność powodzenia czekającej Izrael wyprawy przeciwko potężnym ludom Kanaanu); mającej wymóc na nich szacunek i posłuch dla ustanowionych przez Jahwe zwierzchników ludu. Jahwe surowo karze protesty nielewitów przeciwko uprzywilejowanej pozycji lewitów; protesty nieaaronidów pomiędzy lewitami przeciwko uprzywilejowaniu rodu Aarona; karze skłonność do uczestniczenia w czci „obcych” bogów. Karze nawet wykonywanie ceremonii kultowych w nieprzepisany sposób (Kpł 10: 1nn; Lb 3: 4). Narzędziami pedagogiki stosowanej przez opiekuńcze bóstwo względem tego „ludu o twardym karku”<sup>186</sup> są nakazane przez Jahwe masakry w izraelskim obozie, rozwarcie się ziemi pochłaniającej winnych wraz z ich rodzinami, nie wyłączając dzieci, epidemie, pożary, plaga jadowitych węży, zabicie grzesznika piorunem. Szczególnego przykładu tej pedagogiki dostarcza przekaz Lb 11: „Izraelczycy zaczęli płakać mówiąc: «Któż da nam mięsa, abyśmy jedli? Wspominamy ryby, któreśmy jedli w Egipcie, ogórki, melony, pory, cebulę i czosnek. Tymczasem tu gardło nasze jest suche, pozbawieni jesteśmy tego wszystkiego. Oczy nasze nie widzą nic oprócz manny»”. W odpowiedzi na to Jahwe nakazuje Mojżeszowi, aby oświad-

<sup>186</sup> Jak wskazywałam w szkicu „Biblia zawłaszczonego Boga”, biblijny opis historii ludu Izraela, a zwłaszcza jej legendarnych początków, jest swoistym paszkwilem twórców główne-go ciągu Starym Testamencie na własny naród. Podłożem takiego stosunku jest frustracja autorów uwarunkowana tym, że w epoce przed niewolą babilońską religia Boga Biblii nie była w stanie zapewnić sobie wśród tego narodu trwałego monopolu. Naturalnie, autorzy tych oskarżeń i inwektyw nie wyobrażali sobie, że staną się one z czasem ideologiczną bronią anty-judaizmu i antysemityzmu. Nie były one „przeznaczone na użytek zewnętrzny”.

czył Izraelczykom: „*Oczyśćcie się na jutro* [!, Jahwe zapowiada święto – H. E.], a będziecie jeść mięso... Będziecie je spożywać nie tylko przez jeden dzień albo dwa, albo pięć czy dziesięć lub dwadzieścia, lecz przez cały miesiąc, aż wam przez nozdrza wyjdzie i przejmie was wstrętem, odrzuciliście bowiem Pana, który jest pośrodku was i narzekaliście przed nim mówiąc: «Dlaczego wyszliśmy z Egiptu?»... Podniósł się wiatr zesłany przez Pana i przyniósł od morza przepiórki i zrzucił na obóz z obu jego stron na dzień drogi, i pokryły ziemię na dwa łokcie wysoko. Ludzie byli na nogach przez cały dzień, noc i następny dzień i zbierali przepiórki... Mięso jeszcze było między ich zębami, jeszcze nie przeżute, gdy już zapalił się gniew Pana przeciw ludowi i uderzył go Pan wielką plagą [wzniecając epidemię]”. Bóg stworzony przez Elohistę, autora tej opowieści, zachowanej dla nas przez niezwykłego wątpliwości co do jej autentyczności redaktora, odznacza się, jak widać, nie tylko srogością, ale też skłonnością do przewrotnego szyderstwa.

Zapalczywy w gniewie Jahwe kilkakrotnie bliski jest wytracenia narodu niegodnego jego Przymierza i daje się odwieść od tego zamiaru jedynie błaganiami Mojżesza. W epizodzie Złotego Cielca Mojżesz perswaduje mu, że Egipcjanie pomówią go, iż wyprowadził swój lud po to, by wygubić go w górach (Wj 32: 12). Również w Pwt 32: 27 Jahwe oświadcza, że nie wytracił ludu, który w Ziemi Obiecanej popadł w grzech cudzobóstwa<sup>187</sup>, ponieważ „obawiał się drwiny wroga”, tzn. drwiny ze strony innych ludów, które by sobie przypisały zwycięstwo nad Izraelem zakończone ludobójstwem. Co za szczególne motywy okazywania łaski!

Wszystkie alokucje Jahwe do Mojżesza dotyczące przewinień ludu są pełne srogości: są groźbami albo obwieszczeniem śmiertcionośnych wyroków. Nie ma ze strony Jahwe łagodnych napomnień, nie ma aktów wlewania otuchy w serca sfrustrowanych czy zatrzwożonych. Samego zaś Mojżesza, najgorliwszego ze swoich sług, oraz jego towarzysza Aarona Jahwe poddaje bezlitosnej karze za przewinę, której istoty usiłują doszukać się teolodzy (ponieważ ta, do której *expressis verbis* odwołuje się Biblia, Lb 27: 12–14, wydaje się przynajmniej na pierwszy rzut oka błaha). Nie pozwala im mianowicie za karę wkroczyć do Ziemi Obiecanej i uśmierca obu przed wejściem do niej<sup>188</sup>.

Po osiedleniu się w Kanaanie dzieje plemion izraelskich według Sdz przebiegają według schematu polegającego na tym, że za powtarzający się grzech cudzobóstwa, do którego „naród wybrany” okazuje się niepoprawnie skłonny, Jahwe wy-

<sup>187</sup> Jest to termin wprowadzony przeze mnie na podobieństwo „cudzołóstwa”, na oznaczenie czci „obcych” bogów.

<sup>188</sup> Twórcy głównego ciągu Starego Testamentu musieli widocznie, choćby za cenę przypisania ich bogu wydania bezlitosnego wyroku, dostosować swoją narrację o żywotach Mojżesza i Aarona do ustalonej tradycji, według której nie któryś z tych dwu, tylko Jozue przewodził Hebrajczykom w „podboju” Kanaanu.



daje go raz po raz na pastwę wrogów (*nb.* bezkarnych czcicieli innych bogów), którzy działając w charakterze „bicza bożego”, oczywiście nie czynią różnicy pomiędzy winnymi a niewinnymi. Zagłada królestwa Izraela i zagubienie się dziesięciu plemion Izraela, a potem, z kolei, niewola babilońska Judejczyków (której końca zrazu nie można było przewidzieć) przedstawiane są przez twórców głównego ciągu ST (w Pwt i Krl) jako kara za cudzobóstwo, w szczególności uprawiane przez przodków tych, na których spadają te kary.

*Nb.* w rozdziałku z Pwt, zatytułowanym przez redaktorów BT „Pomoc Boga a niewdzięczność ludu” Mojżesz, wypominając Izraelczykom brak wdzięczności dla Jahwe za łaski okazane im oraz za nieszczęścia, którymi nawiedził ich wrogów, mówi: „Nie dał wam Pan aż do obecnego dnia serca, które by rozumiało, ani oczu, które by widziały, ani uszu, które by słyszały” (29: 3). Do czego redaktorzy BT dodają w przypisie: „Zrozumienie więc i wierność wobec Pana zależą od łaski bożej” (s. 200). Tak więc przewiną grzesznego ludu okazuje się według redaktorów BT to, że nie dana mu była łaska boża.

Według poglądu twórców Biblii strach przed Bogiem jest nieodzownym składnikiem pobożności. Oparta na Piśmie Świętym admonicja, że należy „bać się Boga”, rozbrzmiewa nieustannie przez stulecia trwania i ewolucji judeochrześcijańskiej tradycji religijnej. Strach przed Bogiem uznawany jest w tej tradycji za fundament moralności jednostek i społeczeństw.

Pobożność, według wzorca oferowanego przez twórców Biblii, ma być konglomeratem bojaźni przed Bogiem i umiłowania go. Formułując tzw. *Szema* („Słuchaj Izraelu...”), najważniejsze po dziś dzień wyznanie wiary i modlitwę żydów, Pwt 6: 5 głosi: „Będiesz miłował Pana, Boga Twego, z całego serca, z całej duszy, ze wszystkich sił”<sup>189</sup>. Miłość – uwielbienie – nie jest tu ujmowana jako postawa kształtująca się spontanicznie, z podziwu do bożego miłosierdzia. Jest nakazana, jest postawą, którą wierny powinien w sobie wypracować, zaniechanie zaś lub niezdolność do osiągnięcia tego jest grzechem. Grzechem jest nieuznawanie Boga za zarazem srogiego w gniewie i miłosiernego. Wj 34: 6–7 przynosi osobliwą (ze względu na nierazącą twórców Biblii swoją wewnętrzną sprzeczność) autoprezentację Jahwe<sup>190</sup>: „Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków [bezradnych przecież wo-

---

<sup>189</sup> Obawiając się chyba, by na skutek tego sformułowania nie poniosła uszczerbku idea strachu przed Bogiem, redaktorzy BT, opatrują ten werset wyjaśnieniem w przypisie (s. 181): „Miłość boża obejmuje bojaźń Bożą”.

<sup>190</sup> Lub jego charakterystykę z ust wołającego Mojżesza: bibliści podobno wahają się pomiędzy tymi dwiema interpretacjami.

bec tych zaszłości! – H. E.] aż do trzeciego i czwartego pokolenia”. W świetle przytoczonego wersetu Jahwe konceptualizowany jest na podobieństwo ziemskiego tyrana, który z reguły domaga się od swych poddanych zarówno strachu, jak uwielbienia, przypisywania mu zarówno srogości, jak miłosierdzia.

Opierając się na takich jak przytoczone i podobne przekazy ze Starego Testamentu, pewni gnostycy zwalczający judaizm i chrześcijaństwo w pierwszych stuleciach naszej ery upatrywali w Jahwe złośliwego demiurga więżącego dusze ludzkie w materialnej rzeczywistości po to, by się napawać swoim okrucieństwem.

### Exodus: prolog opowieści

3. Przystępuję do omawiania wybranych części z narracyjnego składnika Czteroksięgu. Historia opowiedziana w tych dziełach zaczyna się, w pierwszych rozdziałach Wj, od początkowych stadiów żywota Mojżesza. Początek tej początkowej narracji uderza swą nielogicznością, która tym jedynie, jak sądzę, daje się wytłumaczyć, że mamy tu do czynienia z kontaminacją kilku wątków mitycznych. Mowa w nim o wrogim stosunku faraona panującego w czasie narodzin Mojżesza do Hebrajczyków, którzy po okresie pomyślnego życia w Egipcie zepchnięci zostali do statusu niewolników państwowych używanych do prac przy budowie nowo wznoszonych fortec. Z tekstu Wj wynika, że ów wrogi stosunek władcy do nich jest nacechowany sprzecznością. Z jednej strony faraon obawia się, że liczny, a obcy Egipcjanom, lud okazać się może zagrożeniem dla kraju, wiążąc się w czasie cudzoziemskiej inwazji z wrogami Egiptu. Tego rodzaju obawa powinna była skłonić faraona do wypędzenia Hebrajczyków albo, jeśli by nie miał po temu skrupułów, do pozbycia się ich w drodze masakry. Okazuje się jednak (Wj 1: 10), że faraon obawia się również, iż Hebrajczycy mogliby połączyć się z wrogiem *w celu wywalczenia sobie odejścia z kraju*. Innymi słowy, tak samo pragnie uniemożliwić im opuszczenie kraju, jak w czasach historycznych pragnęli uniemożliwić to niewolnikom murzyńskim plantatorzy amerykańskiego Południa. Ta dwoista obawa skłania faraona do kroku szaleńczego z punktu widzenia jego interesów, a mianowicie do usiłowania zmniejszenia, przez zabójstwa noworodków, proporcji osobników płci męskiej w populacji hebrajskiej. Usiłuje więc wybiórczo pozbywać się właśnie tych osobników, którzy niebawem powinni należeć do produkcyjnie najcenniejszej części tej kasty<sup>191</sup>. Jeśli chce, aby Hebrajczyków po prostu zrobiło się

<sup>191</sup> „Motyw rzezi dzieci... pozostaje wręcz w sprzeczności z logiką opowieści (gospodarka oparta na niewolnictwie nastawiona jest w naturalny sposób na zwiększenie liczebności siły roboczej); powstał on przypuszczalnie w nawiązaniu do motywu uratowania małego Mojżesza. A i ten motyw jest przecież czysto legendarny”. M. Buber, *Mojżesz*, wyd. cyt., s. 29. Buber wspo-

mniej, to czemu nie dybie również na życie noworodków płci żeńskiej? Niedobór potencjalnych matek jeszcze skuteczniej ograniczyłby rozrodczość. Czy dziewczynki nie były godne zabijania ich, tzn. bycia bohaterkami starodawnego mitu o masakrze noworodków, na którego pogłos kilka razy natrafiamy w Biblii?

Być może ze względu na panujący w społeczeństwie egipskim etos męskie noworodki Hebrajczyków miały być według planu faraona uśmiercane skrytobójczo: nakazał on położnym mordować je podczas porodu i udawać, że dziecko urodziło się martwe lub zmarło w jego trakcie. Na skutek tajnego oporu akuszerki niechęcych uczestniczyć w zbrodni plan ten zawodzi. *Wynika jednak z powyższego przekazu, że dziecku niezabitemu w czasie położu nic nie zagrażało, a więc dalsza opowieść o podrzuceniu Mojżesza w koszu wiklinowym nie ma sensu.* Matka jednak obawia się, że zostanie zgładzony, i usiłuje go uratować (Wj 2: 2–3). Dziwny wszakże okazuje się sposób, w jaki usiłuje to uczynić, jako że dziecię podrzucone z pewnością byłoby bezpieczniejsze, gdyby kosz stał na ziemi, chociażby na brzegu Nilu, zamiast chybotać się na wodzie<sup>192</sup>. Widocznie mamy tu znów pogłos starodawnego mitu, mitu o wyciągnięciu cudownego dziecięcia z wody.

Na scenę wkracza córka faraona, która adoptuje wyłowione z sitowia niemowlę. Zagadkowy jest stan cywilny tej osoby. Czy była dziewczicą? Zaadoptowanie niemowlęcia przez pannę musiało być w tym społeczeństwie czymś niezwykłym. Jeśli była zamężna, co na to rzekł jej mąż? Jeśli była bezpłodna i udawała, że Mojżesz był jej dzieckiem, wymagałoby to uprzedniego przygotowania. Rzecz pozostaje tajemnicza. W ogóle niewyjaśnioną sprawą pozostaje status Mojżesza podczas przebywania na dworze faraona: był on dla córki władcy „jak syn” (Wj 2: 10). Czy jednak uchodził za jej syna? Czy też wiadomo było, że jest adoptowany? Czy znane było, co więcej, jego otoczeniu oraz jemu samemu jego pochodzenie, jak to by wynikało z Wj 2: 11, gdzie mowa o tym, że kiedy dorósł, „poszedł odwiedzić swych rodaków”? A jeśli tak, to czemu faraon znosił pobyt członka pogardzanego plemienia na swoim dworze?

Wszystkie te zagadkowe sprawy są doniosłe dla tych uczonych biblistów i tych amatorów, których pasjonuje sprawa zależności mozaizmu od religii egipskiej

---

mina o występowaniu w innych mitologiach opowieści o wyłowieniu przyszłego herosa jako dziecięcia z wody. Nie nasuwa się mu natomiast skojarzenie z persewującym w Biblii motywem „rzezi młodziaków”.

<sup>192</sup> Nedorzeczność pomysłu, aby w celu uratowania dziecka rzucić zawierający je kosz na powierzchnię wód rzecznych, skłoniła Howarda Fasta do przedstawienia w swojej powieści *Mojżesz* (Amber, Warszawa 2002) innej historyjki na temat wyłowienia Mojżesza: dziecię jest według niej rzucone w koszu na powierzchnię nie po to, by je uratować, ale po to, aby utonęło jako ofiara dla boga płodności mającego postać wodnego węża. Dlaczego rzucone zostało w koszu, a nie bezpośrednio do wody, tego Fast w tej historyjce nie wyjaśnia.

i w ogóle od egipskiej kultury i którzy niekiedy snują spekulacje, że Mojżesz był egipskim arystokratą lub kapłanem, może banitą; że być może pod wpływem odrzuconej przez egipski establishment doktryny solarnego henoteizmu czy monoteizmu (religii Atona) wymyślił pewnego szczególnego boga czy też doznał odpowiedniego objawienia i zdołał też znaleźć naród, któremu jako przywódca religijny i polityczny mógł zaszczerpić kult tego boga. Wszelkie hipotezy na temat: „Mojżesz – czy też mozaizm – a religia Egiptu”, znów pozostają poza zasięgiem zarówno mojej kompetencji, jak i mojego zainteresowania, ponieważ sprawy te nie mają wpływu na współczesną potoczną recepcję Biblii. Opierając się na Wj, przyjmuję przeto, że Mojżesz – tzn. *tak nazywająca się postać literacka, bohater najważniejszego starotestamentowego mitu* – był Hebrajczykiem z pokolenia Lewi, z jakichś powodów wychowanym na dworze faraona i zrazu cieszącym się przywilejami wysokiego statusu społecznego (ale świadomym swojego pochodzenia), który jednak potem w obawie przed skutkami swojego przestępczego czynu zbiegł do krainy Midian, pozostającej poza zasięgiem egipskiego wymiaru sprawiedliwości.

Od Wj 2: 11 ustaje poprzednia niespójna narracja, a zaczyna się jedna z najbardziej przejmujących biograficznych (być może czysto mitycznych) historii biblijnych.

Jako młodzieniec Mojżesz odznacza się nienawiścią do niesprawiedliwości, zwłaszcza zaś niezdolnością do tolerowania widoku znęcania się nad bezbronnym. Nadto jednak odznacza się też porywcznością, która sprawia, że jego reakcja na spostrzeżony gwałt okazała się jeszcze gwałtowniejsza.

Historia dorosłego Mojżesza zaczyna się bowiem od tego, że pewnego razu, zwiedzając plac budowy, „urzął Egipcjanina bijącego jakiegoś Hebrajczyka, jego rodaka”, wobec czego „rozejrzał się na wszystkie strony, a widząc, że w pobliżu nie ma nikogo, zabił Egipcjanina i ukrył go w piasku”. Komuś, skłonnemu do odnajdywania w Biblii inspiracji do ogólnoludzkiej solidarności, a nie do nacjonalizmu „narodu wybranego”, wolno uznać, biorąc też pod uwagę pierwszy epizod z życia Mojżesza po przybyciu do kraju Midianitów, że w epizodzie tu omawianym Mojżesz dał się unieść porywczoci (za bicie zabił), widząc, że nadzorca bije niewolnika, a nie, że szło mu o bicie jego rodaka przez Egipcjanina. W każdym razie Mojżeszowi wydaje się zrazu, że postępek jego nie miał innych świadków oprócz człowieka, w którego obronie stanął. Jednakże „wyszedł znowu nazajutrz, a oto dwaj Hebrajczycy kłócili się ze sobą. I rzekł do winowajcy: «Czemu bijesz swego rodaka?». A ten mu odpowiedział: «Któż cię ustanowił naszym przełożonym i rozjemcą? Czy chcesz mnie zabić, jak zabiłeś Egipcjanina?». [Jak to w istocie nieraz bywa, obrońca uciśnionych doznaje zawodu, spodziewając się z ich strony wdzięczności i solidarności. – H. E.]. Przeląkł się Mojżesz i pomyślał: «Z całą pewnością sprawa się ujawniła». Także faraon usłyszał o tej sprawie i usiłował stracić Mojżesza. Uciekł więc Mojżesz przed faraonem i udał się do kraju Midianitów” (Wj 2: 11–15).

Na samym początku swojego pobytu w Midianie Mojżesz znów styka się z niegodziwością, widząc jak siedem dziewcząt, pasterek, córek miejscowego kapłana, zostaje odpędzonych przez pasterzy-chuliganów od gromadzkiej studni służącej jako wodopój trzód. Przemoc tę muszą one widocznie znosić codziennie i ich bezsilny wobec niej ojciec musi się godzić z ich późnym przychodzeniem do domu po napojeniu chudoby. Umocniony gniewem Mojżesz rozpędza chuliganów i pomaga dziewczętom napić trzodę. Dowiedziawszy się o tym, ich ojciec Reuel<sup>193</sup> każe im sprowadzić cudzoziemca do domu, ofiaruje mu gościnę i zatrudnienie przy pasieniu owiec. Wkrótce zaprzyjaźnia się z nim i daje mu córkę Seforę za żonę. Mojżesz przebywa w kraju swojego wygnania „przez długi czas” (Wj 2: 23)<sup>194</sup> i zostaje tam ojcem syna, a według innego przekazu dwóch synów.

Jakże różny jest pobyt Mojżesza u Reuela od pobytu Jakuba u Labana! Tam mieliśmy rywalizację dwu okpisiów, z których każdy starał się coś uzyskać kosztem drugiego. Tu mamy przywoitych ludzi, którzy zostają przyjaciółmi.

Postać Reuela godna jest uwagi. Mojżesz, podobnie jak syn Jakuba Józef poślubia córkę niejahwistycznego kapłana. O teściu Józefa nic jednak nie wiemy prócz tego, że był dostojnikiem religijnego establishmentu, tak że małżeństwo Józefa z jego córką było oznaką i zapewne umocnieniem jego kariery. Reuel natomiast okazuje się człowiekiem szlachetnym i mądrym. W późniejszym czasie, odwiedzając swojego zięcia już przewodzącego „narodowi wybranemu”, udzieli mu cennych rad, przynajmniej dotyczących pełnienia świeckich obowiązków związanych z jego misją. Czyli twórcy Biblii odnoszą się w tym wypadku z sympatią do kapłana niejahwistycznego kultu, widocznie nie bez związku z tym, że jest on Midianitą, a nie Hebrajczykiem. W opowieściach o Józefie i o Mojżeszu nie ma charakterystycznych dla innych przekazów zastrzeżeń przeciwko małżeństwom czcicieli Jahwe z cudzoziemkami.

Postać Reuela mogłaby zostać w tradycji judeochrześcijańskiej wykorzystana do zalecania przyjaznego stosunku względem wyznawców innych religii. Rzadko jednak robi się z niej taki użytek.

Biblia nie mówi o wewnętrznym życiu Mojżesza w kraju Midianitów. Jego stan duchowy w tym czasie – czasie dojrzewania do jego misji – wydaje się wdzięcznym tematem dla literatów, przy czym milczenie Biblii pozostawia im dużo swobody. Nie natrafiłam jednak na cenne dla mnie dzieła beletrystyczne poświęcone temu tematowi.

---

<sup>193</sup> Tak się nazywa w tekście Jahwisty, gdy natomiast w tekście Elohisty nosi on imię Jethro.

<sup>194</sup> Popierający gerontokrację Deuteronomista każe Mojżeszowi natrafić na Krzew Gorejący w osiemdziesiątym roku życia. Reuel wciąż jest wtedy krzepkim starcem: odwiedzi on niebawem Mojżesza na pustyni.

Co czuł adept wyrafinowanej egipskiej kultury, który był dla córki faraona „jak syn”, kiedy przebywał, bez perspektywy powrotu, w stepie, wśród „barbarzyńców”, jako pasterz owiec? Czy mówił sobie, że nie jest to najgorsza odmiana losu, gdyż rodzina, wśród której przebywa, są to, w przeciwieństwie do ludzi zdemoralizowanych uprawianiem przemocy i ludzi zdemoralizowanych doznaniami przemocy, ludzie prostej enoty; że żona i teść są mu oddani; że on sam lubi otwarte horyzonty stepu i ciszę sprzyjającą rozmyślaniom? I czy mówiąc tak sobie, był jedynie na poły szczery, jako że los pasterza stepowego nie był losem oczekiwanym przezeń od młodości i nie mógł się chyba z nim w pełni zżyć? Czy rozmyślał, czy może nawet rozmawiał ze swoim teściem, o bogach i o zniewolonym narodzie mającym pono za sobą dumną przeszłość? Coś przecież musiało predestynować go do tego, aby to on właśnie natrafił w stepie na Krzew Gorejący.

## Exodus: Krzew Gorejący

4. W każdym razie oto ukazuje się na drodze Mojżesza Krzew Gorejący. Od tej epifanii Jahwe rozpoczyna się prawdziwa historia Exodusu. Z punktu widzenia wyznawców judaizmu jest to najdonioślejsza z historii biblijnych. Jest to opowieść o zadzierzgnięciu wyjątkowej więzi pomiędzy Jahwe a Izraelem; opowieść o bogu – wyzwoliciele i wychowawcy „wybranego” przez siebie narodu. Każdy wyznawca tej religii pouczany jest, że powinien wzbudzić w sobie poczucie, iż on sam, osobiście, wyzwolony został z Egiptu, domu niewoli, i dzięki opiece Boga przeprowadzony przez pustynię do Ziemi Obiecanej. Że powinien w obliczu tego starodawnego wydarzenia nigdy nie tracić ufności w szczególną opiekę Jahwe nad Izraelem.

Jest to zarazem opowieść najbardziej chyba spośród przekazów starotestamentowych gloryfikowana również przez niejudaistycznych adeptów tradycji judeo-chrześcijańskiej. Bywa to dla nich, w szczególności, opowieść ilustrująca nienawiść Boga do niewolnictwa i ucisku etnicznego czy rasowego, niezależnie od przedmiotu tego ucisku w tej czy innej sytuacji historycznej; opowieść napawająca nadzieją na pomoc boską serca tych, co w tej czy innej sytuacji historycznej walczą o wyzwolenie ujarzmionego ludu. Tak np. bojownicy o wyzwolenie z niewoli Murzynów amerykańskich, a nawet, później bojownicy przeciwko ich dyskryminacji, nader często czerpali natchnienie z tej opowieści, utożsamiając duchowo Murzynów z wyzwolonym przez Boga z „domu niewoli” ludem izraelskim. Nadto niejednokrotnie opowieść ta bywa percypowana jako mówiąca, że długiego czasu – nawet życia całego pokolenia – może być potrzeba, aby lud ocalony z niewoli nauczył się ponad wszystko cenić wolność, choćby miała ona być okupiona biedą

i znojem, niekiedy przewyższającymi to, czego doznawano w niewoli, i żeby nauczył się też karnej samorządności.

Ateistyczny humanista nie może jednak zamykać oczu na to, że ma się tu do czynienia z opowieścią zawierającą elementy bulwersujące z punktu widzenia jego etosu – i po prostu, rzecz można, z punktu widzenia potocznego poczucia moralnego charakterystycznego dla współczesnego stadium naszej kultury. Właśnie przy obcowaniu z nią, aby być w stanie jej treść zaakceptować, współczesny wyznawca poglądu religijnego reprezentującego taką czy inną wersję tradycji judeo-chrześcijańskiej typowo ucieka się do nieświadomego stosowania chwytów, o których mowa była we „Wstępie”: do czytania wybiórczego, z nieutrzymywaniem w pamięci moralnie nieakceptowalnych dla niego elementów przekazu, czyli, innymi słowy, do czytania „filtrującego”, do „otorbiania” – „izolowania” – w umyśle pewnych elementów percypowanej treści, tak że może się on odnosić z „należyta” czcią do protagonistów opisanych w przekazie działań, podczas gdy zarazem (fortunnie z punktu widzenia humanizmu), nie porównuje tych działań z tym, z czym się zetknąć może w realnym życiu, i nie czerpie stamtąd moralnych wzorców postępowania w rzeczywistości.

Dobitnej ilustracji tych spraw dostarcza, w szczególności, opowieść z Wj 3 i 4 o objawieniu udzielonemu Mojżeszowi przez Jahwe wcielonego w Krzew Gorejący. Wobec bogactwa treści zawartej w tym przekazie poddam go tu stosunkowo dokładnej analizie. Wspomnę też, bardzo krótko, o opowieści w Wj 6 – tj. o kapłańskiej<sup>195</sup> wersji tego objawienia, w sposób charakterystyczny dla tego autora pozbawionej mistycznej czy poetyckiej aury obrazu Krzewu Gorejącego i dość niefortunnie umieszczonej w tekście Wj po opisie pierwszej konfrontacji Mojżesza i Aarona z faraonem, gdzie wcale nie pasuje do toku opowiadania.

Z poetyckiego i malarskiego punktu widzenia Krzew Gorejący jest obrazem fascynującym. Był on w naszej kulturze natchnieniem wielu artystów. Jego wystąpienie na kartach Biblii należy jednak tłumaczyć wierzeniem, że widok Boga w jego antropomorficznej postaci jest dla człowieka śmiertelnie niebezpieczny, a przeto bóstwo samo chroni przed nim tych, których nie chce porazić.

Mnie jednak interesują podstawowe elementy alokucji Jahwe przemawiającego z Krzewu do Mojżesza.

(a) Jahwe oświadcza Mojżeszowi, że jest bogiem jego ojca, bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. „Teraz oto” (Wj 3: 9) doszło go wołanie Izraelczyków o pomoc<sup>196</sup>, a przeto zstąpił, aby wyrwać „swój lud” z Egiptu i wyprowadzić go do ziemi, która

---

<sup>195</sup> Por. R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt., s. 250.

<sup>196</sup> Jest to dziwne oświadczenie, skoro dowiadujemy się niebawem, że Jahwe jest bogiem, z którym dopiero teraz Izraelczycy za pośrednictwem Mojżesza nawiązują znajomość.

opływa w mleko i miód, a którą ma wziąć w posiadanie, wypierając Kananejczyka, Chittytę, Amorytę, Peryzzytę, Chiwwitę i Jebuzytę (Wj 3: 8).

Wynikałoby z tego oświadczenia, że Jahwe (wtedy jeszcze tak nienazywany), mimo danej „patriarchom” Izraela obietnicy otoczenia szczególną pieczą ich potomków, na czas pewien – na stulecia – odwrócił od nich swoje oblicze, nie interesował się ich losem, nie słyszał skarg, po czym dopiero na nowo podjął swą opiekuńczą rolę wobec nich<sup>197</sup>. Stykamy się więc tu z koncepcją Boga wycofującego się na pewien czas ze swojej więzi z „narodem wybranym”. Ciekawe, czy biorą ten ustęp pod uwagę ci wierzący, których zadręcza myślenie o tym, „gdzie” był Bóg w czasie Holokaustu. Jako ateistka nie mam, oczywiście, zainteresowania dla tego tematu; nękana, jak każdy współczesny reprezentant humanizmu, rozważaniami o tym, czego dowiadujemy się z zajścia Holokaustu o naturze ludzkiej, o naszej współczesnej kulturze, o zdolności lub niezdolności tradycji judeochrześcijańskiej do otamowywania zła w Człowieku, nie zadręczam się przynajmniej rozmyślaniami o możliwych motywach obojętności czy bierności przejawionej w tej epoce przez istotę, w której istnienie nie wierzę.

Za narzędzie wyzwolenia – za przywódcę ludu w tym historycznym procesie – Bóg obiera Mojżesza. Początkiem jego misji ma być zawiadomienie Izraelczyków o objawionym mu planie bożym. Tu jednak wylania się trudność, polegająca na tym, że bóg, w którego imieniu Mojżesz ma się do nich zwrócić, jest im widocznie zupełnie nieznan. Oświadczenie, że jest on bogiem czczonym przez ich „patriarchów”, zdaje się nic im nie mówić. Mojżesz przeto oczekuje, że zareagują na jego posłanie jako na wieść o bóstwie, z którym po raz pierwszy mają wejść kontakt, i dlatego pytać będą jego posłańca, „jakie jest jego imię” (Wj 3: 13)<sup>198</sup>.

Imię, które Mojżesz im na polecenie Boga zakomunikuje, nie było, jak się okazuje, przed tym epizodem znane komukolwiek, włączając w to „patriarchów”. Bóg nie wyjaśnia Mojżeszowi, dlaczego go dotąd nie ujawnił, chociażby Abrahamowi, i czyni to dopiero teraz.

Jest przy tym rzeczą osobliwą, że wychowanek dworu egipskiego i uczeń pogańskiego kapłana Reuela wie o „bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba” (i tak mu się przeto może Bóg przedstawić), natomiast nic się zdają o nim i o jego przymierzu z „patriarchami” nie wiedzieć przebywający we własnym środowisku hebrajscy niewolnicy.

<sup>197</sup> „Bóg, którego [Mojżesz] spotyka, pragnie podjąć na nowo swój urząd [rolę? – H. E.] przewodnika, tym razem przewodnika «swojego ludu»”, M. Buber, *Mojżesz*, wyd. cyt., s. 101.

<sup>198</sup> Nie do przyjęcia jest opinia pewnych religijnych egzegetów, że bóg ten – aczkolwiek nie pod tym imieniem, tylko pod deskrypcją wiążącą go z „patriarchami” – jest im znany, Mojżesz zaś oczekuje, że popadając w religijno-filozoficzny *modus* swego intelektu, biedni ci niewolnicy domagać się będą ujawnienia im tego imienia Boga, w którym wyrażona zostaje jego „istota”.



Dlaczego tak się dzieje? Dlaczego Mojżesz obawia się, że odwołanie się do tradycji „patriarchów” nie wystarczy do powiadomienia rodaków, z jakim bóstwem mają do czynienia? I dlaczego Bóg w tym właśnie czasie ujawnia swoje nieznane przedtem nikomu imię?

Tekst, który tu rozważamy, nie jest przekazem historycznym, tylko zapisem (*nb.*, jak do tego niebawem powrócę, w dwu wariantach) pewnej legendy. Jednakże zastanawianie się nad tym, dlaczego taka a nie inna jest treść tej legendy, nie jest zapewne bezprzedmiotowe, zwłaszcza że rozpowszechniony jest wśród uczonych pogląd, iż legenda o Exodusie ma podłoże historyczne, aczkolwiek toczą się pomiędzy nimi dysputy o tym, jakie było owo historyczne podłoże.

Może Jahwe był bóstwem przeniesionym, wraz ze swoim imieniem, z Egiptu do Kanaanu przez lewitów (może też narzuconym „wielkiemu mnóstwu cudzoziemców [tj. nie-Hebrajczyków], którzy wyruszyli z nimi”, Wj 12: 38, gdyż potem o tych „cudzoziemcach” i ich religii, i w ogóle o ich odrębności, nic nie słychać) – może więc był bóstwem przeniesionym do krainy, gdzie część ludności kultywowała tradycję „patriarchów” i ich „Przymierza” z Bogiem. Aspektem połączenia się tych dwóch elementów etnicznych w jeden naród izraelski mogło być uwspólnienie tradycji: utożsamienie „Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba” z Jahwe<sup>199</sup>.

Rozstrzygnięcie tej kwestii znów jednak nie leży w zakresie ani zainteresowań, ani kompetencji autorki niniejszych szkiców. Podejmuję więc na nowo wątek legendy.

**(b)** Tak więc na prośbę Mojżesza Bóg ujawnia mu, aby z kolei ujawnił Hebrajczykom, swoje nie znane przedtem ludzkości imię.

Ta część opowieści o Krzewie Gorejącym nastrocza trudności interpretacyjne. W Wj 3: 14 Bóg pytany o *imię* przedstawia się Mojżeszowi w drodze *deskrypcji*. Odpowiedni zwrot brzmi po hebrajsku „Ehje (h) aszer ehje (h)”. Jako jego skrót Bóg podaje wyraz „jestem”, nakazując Mojżeszowi, aby objawił swoim roda-

---

<sup>199</sup> „Pewni badacze najwcześniejszej historii Izraelczyków doszli do wniosku, że niewolnikami w Egipcie i koczownikami na Synaju był jedynie niewielki odłam starożytnych Izraelczyków, być może tylko lewici... Oni to byli czcicielami boga o imieniu «Jahwe». Po swoim przybyciu na ziemię Izraela zetknęli się z plemionami izraelskimi, które czciły boga o imieniu «El» i kultywowały tradycję o swoich przodkach – Abrahamie, Izaaku i Jakubie... Zamiast walczyć o to, czyj bóg jest prawdziwym Bogiem, oba te odłamy uznały, że Jahwe i El to jeden i ten sam bóg [i że Abraham, Izaak, Jakub byli ich wspólnymi przodkami – *H. E.*]. Lewici czy to siłą, czy dzięki uzyskaniu wpływu w jakiś inny sposób zostali oficjalnymi kapłanami zjednoczonej religii. Może była to rekompensata za to, że nie mieli przydziału terytorium... Wszystko to jest to hipotezą i musimy odnosić się do niej oględnie”. R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt., s. 82.

kom, że to „Jestem” posłał go do nich. Za równoważnik tej deskrypcji uchodzi nazwa „Jahwe”, którą w Wj 6: 3 Bóg podaje jako swoje po raz pierwszy ujawniane ludziom imię. Ten charakter równoważnika podkreślony jest przez to, że w Wj 3, gdzie w przeciwieństwie do powyższej deskrypcji imię „Jahwe” nie jest wymienione, Bóg oświadcza: „To jest imię moje na wieki i moje zawołanie na najdalsze pokolenia (3: 15)”. Może jest tu jakaś luka w tekście, ale imieniem, poprzez które Bóg ma być wzywany (o ile to jest dozwolone), widocznie jednak jest „Jahwe”.

Wskazany powyżej zwrot hebrajski nie pozwala na jednoznaczną egzegezę. Jego najczęściej przyjmowanym znaczeniem jest „Jestem, który jestem”, ale rozważane są też inne tłumaczenia, np. „Jestem tym, który [zawsze] będzie”, „Jestem [zawsze] obecny”, a nawet „Jestem tym, który sprawia”.

Poświęcone tej autoprezentacji wieloletnie spekulacje teologów przeświadczonych, że zawiera się w niej głęboki ponad wszelką miarę sens – być może nawet najgłębsza rewelacja dotycząca natury Boga – z konieczności doprowadzić musiały do *wyposażenia* tej deklaracji w głęboki sens albo w alternatywne głębokie sensy. Próbowano interpretacji rozmaitych.

Pecaric podaje: „Jestem [w Sprawiedliwości] tym, który jest [w Miłosierdziu]”<sup>200</sup>. Jest to egzegeza całkowicie arbitralna. Równie dobrze zamiast „sprawiedliwy” i „miłosierny” Pecaric mógłby wstawić np. „łaskawy dla swoich ulubieńców” i „zazdrosny” albo „władca całego świata” i „protektor jednego poszczególnego ludu”. Wstawił to, co mu się podobało. Czytelnik nienależący do tradycji teologicznej Pecarica, wertując tomy Tory z jego komentarzami, jest nieustannie szokowany arbitralnością i wymyślnością lansowanych w tej tradycji egzegez oraz dopełnień i „wyjaśnień” wpisywanych pomiędzy wiersze Biblii.

Według Bubera deskrypcją tą Bóg oznajmia, że jest „zawsze” obecny. Nie ma po co go wzywać, a zarazem „naród wybrany” zawsze może na niego liczyć<sup>201</sup> – co, zauważmy, źle się godzi z informacją, że przestał się nim się interesować na parę stuleci w epoce egipskiej niewoli, a także z przypuszczeniem niektórych jego czciocieli, że się nim nie zajmował w czasie Holokaustu.

Utrzymuje się też często, że za pomocą tej deskrypcji Bóg przedstawia się jako jedyny bóg „rzeczywisty”, w przeciwieństwie do tych, które czczą „bałwochwalcy”. Albo że oznajmia, iż jest bytem odwiecznym, wiecznym i od niczego w swym bytowaniu niezależnym. Albo też, iż wręcz oznajmia, że jest jedynym bytem mającym istnienie za swój nieodłączny atrybut – czyli jedynym takim, że istnienie należy do jego „istoty”.

Inni utrzymują, że znamienne słowa Jahwe właściwie znaczą „Jestem, który sprawia wszystko”. Według nich przeto Bóg odsłania tu swoją istotę polegającą

<sup>200</sup> TPL, t. II, 2003, s. 20.

<sup>201</sup> M. Buber, *Mojżesz*, wyd. cyt., s. 42.

na tym, że jest on ostateczną przyczyną sprawczą wszystkiego, co ma miejsce w świecie.

Natomiast według jeszcze innych interpretacji owo „jestem, kim jestem” było próbą usensownienia, przez powiązanie z pojęciem istnienia, okrzyku „Jahu” lub „Jahwe”, który od pradawnych czasów był wyrazem ekstazy religijnej jego czcicieli, zrazu bez określonego sensu albo znaczącym jedynie „O, on!”.

Nie mam zamiaru wdawać się w te dysputy, w których uczestniczyć z sensem mogą jedynie historycy religii oraz filozofowie religii. Mój komentarz na temat tych interpretacji ogranicza się do dwóch uwag. Pierwsza dotyczy niedopuszczalności we wszelkiej egzegezie tekstu będącego dla danego komentatora „pismem świętym” takiej arbitralności, jakiej próbkę dał np. Pecaric. Druga stwierdza, że zagadnienie dotyczące wyznaczania zakresu godnych rozważenia interpretacji takich czy innych *prima facie* niejednoznacznych zdań czy ustępów z Biblii wiąże się z kwestią, *kto jest rzeczywistym autorem* tekstów biblijnych. Według wielu wierzących autorem tym, zgodnie z koncepcją nadprzyrodzonego „natchnienia”, jest Bóg, prorocy zaś oraz inni ludzcy autorzy i redaktorzy tekstów biblijnych są jego narzędziami. Bywa, że na podłożu tej koncepcji uznaje się<sup>202</sup>, że Bóg może dyktować swoim żywym narzędziom teksty, których nie są oni na swoim niedostatecznie zaawansowanym poziomie kulturowym w stanie w pełni rozumieć. Intencją Boga w takich wypadkach jest umożliwienie odczytania całkowitej treści owych enuncjacji dostatecznie wyrafinowanym intelektualnie odbiorcom, być może o tysiąclecia późniejszym. Ta osobliwa koncepcja z pewnością jest z punktu widzenia wielu ludzi wierzących niewiarygodna. Według zaś ateisty autorami tekstów biblijnych naturalnie są po prostu ludzie – nader często przy tym ludzie wierzący, że wieszczą lub piszą ogarnięci nadprzyrodzonym „natchnieniem” zapewniającym im nieomyłność również wtedy, gdy fantazjują; autorzy zmierzający do tego, by ich w pełni zrozumieli współcześni im odbiorcy. W takim ujęciu interpretacja *prima facie* niejednoznacznych tekstów biblijnych musi polegać na wyjaśnieniu tego, co mieli na myśli – a więc co *mogli* mieć na myśli – odnośni prorocy, pisarze, redaktorzy. Tak więc np. nie ma sensu interpretowanie rozważanej tu bożej autodeskrypcji w duchu tomistycznej koncepcji „istoty” i „istnienia”.

---

<sup>202</sup> Por. wzmianki o *metaforyzmie* we „Wstępie” do tego zbioru oraz w szkicu „Ofiarowanie Izaaka...”

<sup>203</sup> Mojżesz mówi, że ma „nieobrzezane wargi” – por. przypis do Księgi Wyjścia 6: 12 w BT, s. 75. (W samym tekście tłumaczenia w BT Mojżesz jedynie przypomina, że „mówienie sprawia mu trudność”.) Ma się rozumieć, w kulcie Jahwe warg się nie okaleczało. Tu po raz pierwszy w Starym Testamencie wyraz „nieobrzezany” zastosowany zostaje jako ogólne określenie pejoratywne.

(c) W swojej konwersacji z Jahwe Mojżesz usiłuje uchylić się od misji, którą go Bóg obarcza. Zwraca mianowicie uwagę Boga na to, że się jąka, co czyni go niezdatnym do przemawiania zarówno do ludu hebrajskiego, jak do faraona<sup>203</sup>. Jahwe przypomina mu, że to on (widocznie w swoim aspekcie stwórcy i władcy świata) decyduje o tym, czy ktoś jest niemy albo wymowny, obdarzony wzrokiem albo ślepy (Wj 4: 11). Wynika z tego, że Mojżesz dotknięty jest wadą wymowy z woli Boga. W istocie, *Bóg nie usuwa tego mankamentu*, co by usprawniło Mojżesza do samodzielnego pełnienia poruczonej mu misji, tylko zawiadamia go, że połączy go w jej wykonywaniu z jego starszym bratem Aaronem, który będzie tłumaczył ludziom niewyraźną mowę Mojżesza.

W dalszym toku opowieści o Exodusie Mojżesz wielokrotnie porozumiewa się z ludźmi bez czyjegokolwiek pośrednictwa, choć w Wj 5, w scenie pierwszego spotkania a faraonem, bracia przemawiają łącznie. Jednakże w epizodzie Gorejącego Krzewu ten element przekazu pełni rolę doniosłą. Służy do wprowadzenia na scenę historii świętej Aarona, protoplasty klanu aronidów, którzy z czasem zmonopolizują funkcję kapłanów Jahwe. Epizod Krzewu Gorejącego przedstawia legendarny początek tej kariery: przodek Aaronidów zostaje wprowadzony jako nieodzowny pomocnik Mojżesza. Pierwszy z najwyższych dostojników zrytualizowanego kultu staje jako nieomal równy obok proroka zaszczyconego rozmowami z Bogiem i nawet oglądaniem jego oblicza.

W przekazie Kapłan Bóg przemawia nie jedynie do Mojżesza, ale do Mojżesza i Aarona. Nie laska Mojżesza, ale laska Aarona okazuje się narzędziem służącym do sprawiania cudów (Wj 7: 6–13). Również w innych przekazach, nawet u niechętnego Aaronowi, ale związanego tradycją Elohisty<sup>204</sup> Aaron okazuje się faworytem Boga, którego boży gniew nie dotyka nawet kiedy inni współwinowajcy zostają ukarani. Tak jest w epizodzie Złotego Cielca (Wj 32–33), gdzie Aaron przewodzi „herezji”, oraz w epizodzie buntu Aarona i Miriam przeciwko Mojżeszowi (Lb 12)<sup>205</sup>.

<sup>204</sup> Por. R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt., s. 78.

<sup>205</sup> Aaron w Biblii nie przeżył Mojżesza, nie zrealizował się więc w pełni schemat, według którego wierny towarzysz Mojżesza zostałby po jego śmierci „Mojżeszem dziś”. Jednakże następstwo, a raczej substytucja, Aaronidów na miejsce klanu Mojżesza dokonuje się już za życia Mojżesza. Dokonuje się ona mianowicie w tekście Kapłana (Lb 25: 1–13). Mamy tam nader niespójną (por. analizę w R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt., s. 203–204) opowieść o popadnięciu Izraelczyków w grzech cudzobóstwa, polegającego na ich przyłączeniu się, podczas przebywania w miejscowości Szittim, pod wpływem uroku kobiet moabickich do kultu boga zwanego Baalem Peorem. Z historii tej, tak jak ją przekazuje tekst Biblii, wynika, że mimo zarządzonej natychmiast przez Mojżesza na polecenie Jahwe masakry wszystkich grzeszników, „herezja” trwała nadal. „I oto przybył jeden z Izraelczyków i przyprowadził Midianitkę [R. E. Friedman tłumaczy zamianę Moabitki na Midianitkę dążeniem Kapłana do pewnej kompromitacji Mojżesza, ja-

(d) Dla czytelnika głównie zainteresowanego etosem poszczególnych ksiąg biblijnych w skierowanej do Mojżesza alocucji Jahwe wcielonego w Krzew Gorejący najważniejsze są te elementy, o których dotychczas nie było tu mowy. Dotyczą one planu postępowania Jahwe względem władcy Egiptu i jego poddanych – planu, którego głównym (niejedynym, jak to przedstawię) celem miało być wyprowadzenie Hebrajczyków z Egiptu. Plan objawiony przez wkrzewionego Jahwe tak dokładnie pokrywa się z jego wydawanymi Mojżeszowi w toku pełnienia jego misji w Egipcie instrukcjami oraz z bożymi działaniami, że najdogodniej jest omówić te dwie części łącznie, do czego obecnie przystępuję<sup>206</sup>.

## Exodus: plagi egipskie

5. Stosownie do instrukcji Jahwe, Mojżesz w towarzystwie Aarona udaje się do władcy Egiptu z *szalbierczym żądaniem*, aby na trzy dni zwolnił wszystkich niewolników hebrajskich z pracy i pozwolił im udać się na pielgrzymkę na pustynię w celu złożenia ofiary ich bóstwu. Poziom intelektualny i moralny pierwotnego autora tej opowieści oraz ostatecznego jej redaktora jest taki, iż godzi się on z koncepcją posługiwania się ich boga oszustwem. (Czytelnik współczesny może być, jak sądzę, zaszokowany pomysłem posłużenia się *wszechmocnego Boga* oszustwem.) Żądanie jest podejrzane, jako że wysłannicy Jahwe domagają się, aby

---

ko że Sefora, żona Mojżesza, była Midianitką] do swoich braci przed oczyma Mojżesza i całego zgromadzenia Izraelczyków, którzy lamentowali [z powodu śmierci Aarona] u wejścia do namiotu spotkania. Ujrawszy to kapłan Pinchas syn Eleazara syna Aarona chwycił w rękę włócznię, poszedł za Izraelczykiem do komory namiotu i przebił ich oboje, mężczyznę i kobietę przez jej łono. I ustala plaga wśród Izraelczyków. Zginęło ich wtedy dwadzieścia cztery tysiące... Mówił... Pan do Mojżesza: „Pinchas syn Eleazara, syna kapłana Aarona odwrócił mój gniew od Izraelczyków, gdyż zapłonął pośród nich zazdrością. Dlatego nie wytraciłem zupełnie Izraelczyków w mojej zazdrości. Oznajmij więc: oto ja zawieram z nim przymierze pokoju. Będzie to dla niego i jego potomstwa po nim przymierze, które mu zapewni kapłaństwo na wieki, ponieważ okazał się zazdrosnym o swego boga i dokonał przebłagania w imieniu Izraelczyków»”.

Aaronida wysuwa się więc tu przed Mojżesza, który z jakiegoś powodu pozostaje bierny, kiedy ktoś popełnia świętokradztwo w jego obecności. Bierni pozostają również jego synowie.

<sup>206</sup> Pomiedzy epizodem Krzewu Gorejącego a epizodami działań Mojżesza w asystencji Aarona w Egipcie znajduje się w Księdze Wyjścia 4 krótki tekst łączący, w którym mowa o powrocie Mojżesza do domu teścia, o zawiadomieniu go przez Jahwe, że czas mu udać się do Egiptu, o napaści Jahwe na Mojżesza podczas tej podróży, o połączeniu się Mojżesza z Aaronem, do którego Jahwe tym razem przemawia osobiście, nakazując mu wyjść na spotkanie Mojżesza. Ze wszystkich tych epizodów godna zainteresowania jest owa napaść Jahwe na Mojżesza, patrz aneks „Jahwe a ofiary ludzkie” do szkicu „Ofiarowanie Izaaka...”.

na pielgrzymkę udał się *cały* naród, co każe myśleć o próbie ucieczki. (W najbardziej rozwiniętej formie jest to przedstawione w Wj 10: 9. Władca ma pozwolić, aby poza granice Egiptu wyruszył cały lud, łącznie z oseskami przy piersi matek oraz wymagającymi pomocy w chodzeniu starcami, i aby pielgrzymi zabrali ze sobą swoje bydło, rzekomo po to, aby ich bóg mógł dokonać wyboru żertw na ofiarę.) Dziwaczna treść posłania powinna więc gwarantować, że przynajmniej zrazu faraon zachowa się – acz nieświadomie – *zgodnie z wolą Jahwe*, tzn. odmówi żądaniu nieznanym przybyszów. Uporczywa opozycja faraona mimo mających potem nastąpić gróźb, cudów i spadających na kraj zapowiadanych klęsk, potrzebna jest Jahwe po to, aby przejawić się jako bóstwo siejące grozę w Egipcie, wśród ludów okolicznych oraz w sercach samego ludu wybranego (por. Wj 14: 31 i Wj 15). Aby przeto zapewnić sobie usprawiedliwienie dla zamierzonych akcji punitarynych, Jahwe „czyni twardym” serce faraona, tak że groźby, znaki i plagi aż do najstraszniejszej ostatniej nie przełamują jego oporu. Tak więc za indukowane przez Jahwe, a mimo to grzeszne decyzje faraona, coraz to nowe i coraz straszliwsze udręki cierpi lud, który nie ma żadnego wpływu na postępowanie władcy. Cierpi, jak się dowiadujemy z biblijnego przekazu o plagach, cała ludność łącznie z niewolnikami i więźniami faraona.

Zauważmy nawiasem, że nie jest to jedyne miejsce w Biblii wyrażające pogląd, że jakieś postępowanie jednostki może być zarazem indukowane przez Boga i grzeszne, skutkujące zesłaniem kary, jak również wyrażające pogląd, że za grzech władcy, indukowany przez boga czy nie, słuszną karę ponoszą jego poddani. Tak np. obie te koncepcje znajdują wyraz w przekazie o dopuszczeniu się przez Dawida „grzechu” polegającego na zarządzeniu spisu ludności izraelskiej i o pokaraniu za to ludu izraelskiego epidemią (2Sm, 24).

Następuje opis doznawanych przez ludność egipską plag, które powstrzymać umieją jedynie wysłannicy Jahwe. Przekaz ten, *nb.*, zawiera osobliwą wiadomość, że rywalizujący z Mojżeszem i Aaronem czarownicy egipscy, aby dowieść swojej magicznej potęgi, usiłują – w kilku wypadkach z powodzeniem – nie *przeciwdziałać* plagom, ale je *dublować*, przyczyniając się w ten sposób do udręk Egipcjan, i że ich „sukcesy” przyczyniają się z kolei, nie wiadomo czemu, do trwania faraona w uporze.

Wreszcie nadchodzi czas plagi ostatecznej – noc dokonanej przez Jahwe rzezi egipskich młodzianków. „O północy Pan pozabijał wszystko, co pierworodne na ziemi egipskiej od pierworodnego syna faraona, który siedzi na swym tronie, aż do pierworodnego tego który był zamknięty w więzieniu, a także wszystko, co pierworodne z bydła” (Wj 12: 29). Rysem prymitywizmu intelektualnego autora tego przekazu jest włączenie do niego wiadomości, że aby uniknąć pomyłek ze strony Jahwe skutkujących śmiercią ich własnych dzieci, Hebrajczycy musieli oznakować odrzwia swoich domów krwią baranka<sup>207</sup>.

<sup>207</sup> Przekaz ten omawiam również w aneksie „Jahwe a ofiary ludzkie” powyżej.

(Nb. jeszcze na początku konfrontacji Mojżesza i Aarona z faraonem Bóg każe swoim wysłannikom powiedzieć władcy Egiptu: „Synem moim pierworodnym jest Izrael... Wypuść mojego syna, aby Mi cześć oddawał, bo jeśli zwlekać będziesz z wypuszczeniem go, Ja zabiję twego syna pierworodnego” (Wj 4: 22–23). Jak w szeregu innych miejsc w ST, dziecko potraktowane jest nie jako osoba, ale jako cenna własność rodzica, którą Bóg może zniszczyć, aby wziąć odwet na rodzicu.)

Przerażeni ostatnią klęską Egipcjanie, łącznie z faraonem, sami nalegają na Hebrajczyków, aby co prędzej wyszli na pustynię w celu „oddania czci Panu, jak to Mojżesz i Aaron powiedzieli” (Wj 12: 31–33). Wciąż więc utrzymywani są w przekonaniu, że chodzi o pielgrzymkę. Świadczy o tym zresztą przekaz o „pożyczeniu” przez niewiasty hebrajskie kosztownych przedmiotów od sąsiadek. Tak Hebrajczycy na odchodnym „złupili Egipcjan”, *i to na dobitek nie w drodze kradzieży lub rabunku, ale w drodze wyłudzenia cennych rzeczy od osób im życzliwych i łatwowiernych*. Ta życzliwość i łatwowierność znów zresztą były indukowane w umysłach obrabowywanych przez Jahwe (por. Wj 3: 21, w epizodzie Krzewu Gorącego).

Dopiero po opuszczeniu granic Egiptu przez Hebrajczyków faraon zdaje sobie sprawę, że nie udali się na pielgrzymkę, ale uciekli, pozbawiając Egipt niezbędnej (lub za taką przez egipski *establishment* uważanej) siły roboczej. Władca udaje się więc w pościg na czele oddziałów wojskowych. Jahwe nie tylko nie przeciwdziała tej wyprawie, ale raz jeszcze „czyni twardym” serce faraona, utrzymując go w tym zamiarze. Jego celem znów jest przekonanie Egipcjan (za pomocą zadania im klęski) o swojej potędze (14: 17–18) oraz wsączenie w serca „narodu wybranego” lęku przed jego mocą (14: 31).

Z kolei następuje cud rozdzielonych wód „morza sitowia”: uciekający Hebrajczycy przechodzą pomiędzy ich wałami suchą stopą. Jahwe ani myśli jednak zastrzymać ścigających ich Egipcjan przez zwanie przed nimi owych rozdzielonych wałów. Miast tego wciąga ich z zasadzkę, pozwalając im wejść między masy wód i topiąc ich wszystkich: władcę i jego wojsko – rękę i ślepy miecz.

6. Niezależnie od tego, jaki element etniczny, kiedy, w jakich okolicznościach wyrwał się z niewoli w Egipcie i po okresie koczowania na „pustyni” przybył do Kanaanu, gdzie wraz z innymi z żywiołami etnicznymi włączył się do przodków powstającego narodu izraelskiego, streszczona opowieść jest, oczywiście, fikcją literacką, chociaż o jakimś podłożu historycznym. Drastyczne szczegóły uwypuklone w moim streszczeniu są płodem autorów, zapewne przekonanych, że o władni „natchnieniem” piszą prawdę, i przy tym najprawdopodobniej niefantazjujących zupełnie swobodnie, tylko czerpiących jakąś część materiału z folkloru przekazywanego przez tradycję. Oczywista jest jednak ich zajadła satysfakcja w jego przekazywaniu. Charakter Biblii jako Pisma Świętego sprawiał, że przez tysiąclecia osoby pozosta-

jące pod wpływem tradycji judeochrześcijańskiej dawały im wiarę oraz podzielały ich emocjonalny stosunek do opisywanej historii, włączając owe szczegóły.

Tu pozwolę sobie zacytować raz jeszcze omawiany we „Wstępie” fragment z komentarza A. Świderkówny do legendy o „wyjściu z Egiptu” i skomentować go ze swej strony: „Objawił się On im [tj. uchodźcom z egipskiej niewoli] przede wszystkim jako Zbawca – i była to pierwsza wielka prawda, jaka o swoim Bogu pojęli. Objawił się im również jako Bóg żywy, zwrócony do człowieka i troszczący się o jego losy”<sup>208</sup>.

Jest to wyrazisty przykład tego, co we „Wstępie” nazwałam filtrującym odczytywaniem Biblii. Z lektury biblijnego przekazu osadza się w umyśle autorki to, co zgadza się z jej pojęciem, jaki wyznawany przez nią Bóg być powinien, a przeto jaki jej zdaniem jest. Reszta zostaje na filtrze. Świderkówna zdaje się nie pamiętać np. o tym, że starożytni Egipcjanie też należeli do gatunku *Homo sapiens*, że skazana według omawianej opowieści na głód wskutek plagi szarańczy i gradu Bogu ducha winna ludność niemająca żadnego wpływu na decyzje władcy stanowiła populację tego gatunku, że tracący swoje dzieci w noc zabijania młodzianków „niewolnica przy żarnach” (Wj 11: 5) oraz więźni (12: 29) też byli egzemplarzami tego gatunku. Uznając za stosowne zaopatrzyć omawianą przez siebie historię w teologiczny komentarz, autorka nie skorzystała z okazji, aby zaznaczyć, że chociaż przekaz o ucieczce z Egiptu widocznie ma jakieś podłoże historyczne, to horror spadających na Egipcjan plag jest płodem wyobraźni autorów świadczącym o ich prymitywizmie moralnym.

Omawiana powyżej legenda dostarcza jaskrawego przykładu na to, co nazywam „otorbieniem” pewnych treści biblijnych w umysłach ludzi wychowanych w zasięgu tradycji judeochrześcijańskiej. Na podstawie tego, że ktoś uważa Boga Biblii za byt moralnie doskonały, oraz tego, że nauczono go zachwycać się historią o ucieczce Hebrajczyków z Egiptu, nie należy sądzić o wyznawanym oraz stosowanym przez niego etosie. Bulwersujące elementy owej legendy z dużym prawdopodobieństwem pozostają w umyśle takiej osoby „izolowane” od poglądów z dziedziny moralności funkcjonujących w jej świadomości w sytuacjach potocznych i wpływających na jej działania. Nie należy na podstawie jej stosunku do omawianej legendy oczekiwać, że pochwałać będzie posługiwanie się przez stronę, której sprzyja, w rozmaitych pertraktacjach szalbierstwem; że będzie pochwałać uzyskiwanie wpływu na funkcjonowanie czyjegoś umysłu – por. „uczynił serce faraona twardym” – jakimiś nadzwyczajnymi środkami (hipnozą? środkami farmakologicznymi?) i powodowanie w ten sposób podejmowania przez tę osobę niekorzystnych dla siebie decyzji – a potem, na dobitkę, powodowanie doznawania przez nią w odwecie za te wymuszone decyzje jakichś cierpień. Że będzie pochwałać

---

<sup>208</sup> A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, wyd. cyt., s. 95.



mszczenie się na dzieciach za przewiny ojców. Że pochwałać będzie karanie ludzi za niezależne od nich poczynania tych, co mają nad nimi władzę. Że za dobre w pewnych warunkach uzna wyzuwanie jakichś ludzi z ich dóbr w drodze wyludzenia. Że zgadza się z redaktorami BT (por. przypis do Wj 12: 36), iż słuszne roszczenia względem jakiegoś podmiotu, np. jakiegoś państwa, do wynagrodzenia za pracę i pozostawiony majątek godzi się pokrywać przez przyswojenie sobie dóbr jakichś innych podmiotów, np. obywateli tego państwa, a więc np. przez przywłaszczenie sobie drogiej zastawy stołowej należącej do sąsiadki.

## Czas wędrówki

7. Po omawianym przekazie zaczyna się w Czteroksięgu historia wędrówki uchodźców z egipskiej niewoli ku Ziemi Obiecanej. Jest rzeczą znaną, że na podstawie przekazu biblijnego nie można ustalić szlaku tej peregrynacji. To jednak jest na ogół dla czytelnika współczesnego bez znaczenia.

Na tle podstawowej części czteroksięgowej narracji wyłania się ponury obraz wielotysięcznego tłumu brnącego przez pustynne piaski meandrującą drogą wyznaczaną przez ich boga wyprowadzającego ich niekiedy w okolice bezwodne albo pozbawione wody nadającej się do picia. Obraz rzeszy ludu żywiącego się przez długie lata jednostajną strawą z nieba, popadającego raz po raz z rozmaitych powodów w desperację, wadzącego się w takich okolicznościach ze swoim bóstwem opiekuńczym oraz z wyznaczonym przez nie przywódcą i poddawanego za to srogim karom.

Zdążający do Ziemi Obiecanej mogli się spodziewać stosunkowo szybkiego przebycia „pustynnego” odcinka drogi, jako że półwysep synajski liczy w najszerszym swoim pasie z zachodu na wschód ok. 210 km. Niebawem jednak dowiadują się (Lb 14: 22–24), że za małoduszność okazaną, kiedy wysłani szpiedzy przynieśli im wieść o potężnych wrogach, z którymi będą musieli się zmierzyć, usiłując podbić Kanaan, cała ich generacja z wyjątkiem dwu osób, Kaleba i Jozuego, zostaje skazana na dożywocie: żaden z tych, co wyszli z Egiptu jako dorośli ludzie, nie ma ujrzeć Ziemi Obiecanej. Cały lud koczować będzie po pustyni, dopóki trupy ludzi z tego pokolenia nie zniszczą.

Podłoże historyczne tej opowieści z pewnością było mniej od niej ponure i ślady tego zachowały się w Czteroksięgu. Hebrajczycy mają bydło i m.in. o nie własnie się boją, gdy cierpią brak wody pitnej. Niektóre plemiona dorabiają się w czasie wędrówki stad tak licznych, że ze względu na nie postanawiają osiedlić się w Zajordaniu, mimo że obowiązane są wziąć udział w podboju Kanaanu. Siłą rzeczy ludzie ci powinni mieć mleko i mięso i tylko w innym wariantcie legendy skazani są na dietę z samej manny niebieskiej. Mają też według pewnych przekazów

Czteroksięgu wielkie bogactwa. Świadczy o tym ulanie „Złotego Cielca” z zaofiarowanego przez ludność złota (Wj 32), przede wszystkim zaś opis daniny z najkosztowniejszych materiałów, którą złożono na wyposażenie przenośnej świątyni (Wj 25: 1–7. Opis tego bogactwa koczowników jest zapewne równie przesadzony jak opis ich nędzy.) Mając kosztowności, wędrowcy mogą prowadzić handel z otaczającymi ludami, „pustynia” bowiem, po której wędrują, nie jest bynajmniej tak bezludna jak wnętrze Sahary. Dzieci Izraela nie pozostają bez zbrojnego lub pokojowego kontaktu z innymi ludami (a nawet, jak wynika z przekazów Czteroksięgu, mają okazję do masakrowania i lupienia mieszkańców pewnych osiedli, co, oczywiście, nie jest dla mnie szczególnie rozświetlającym obrazu ludu brodzącego w jałowych piaskach).

Przygnębiająca opowieść o nędzarzach utrzymujących się przy życiu jedynie dzięki strawie zsyłanej z nieba jest przekazywana jako świadectwo miłosiernej pieczy Jahwe nad swym ludem wybranym. Na tym polega funkcja tej opowieści w obrębie judeochrześcijańskiej tradycji.

## Amalekici

8. Czteroksiąg przedstawia szereg epizodów z wędrówki Dzieci Izraela przez „pustynię”. Pośród nich godny uwagi jest przekaz o bitwie stoczonej z Amalekitami (Wj 17: 8–16)<sup>209</sup>. Wkrótce po rozpoczęciu okresu koczowania „[n]a zmęczoną gromadę wędrującą poprzez pustynię uderza znieścacka dzikie plemię beduińskie, przypuszczalnie po to, by atakiem zapobiec w porę wkroczeniu przybyszów na należące do niego pastwiska, lecz powiększenie przy takiej sposobności własnego stada jest dla niego na pewno szansą życiową... Ponieważ działają przez zaskoczenie, udaje im się odciąć i wytracić część zmęczonego izraelskiego wojska, które wlokło się z tyłu za główną kolumną... Ale w nocy, kiedy oni dzielili łupy i na razie nie myśleli o dalszych krokach wojennych, Mojżesz... rozkazuje... Jozuemu, by.. wczesnym rankiem zaatakował obóz Amalekitów”<sup>210</sup>. Ci zostają pokonani. „Pan powiedział wtedy do Mojżesza: «Zapisz to na pamiątkę w księdze i przekazaj to Jozuemu, że zgładzę zupełnie pamięć o Amalekicie pod niebem. [Niezgrabność autora biblijnego: mimo że Amalekici zostali ostatecznie wytrzebieni za czasów Saula i Dawida, pamięć o nich przetrwała po dzień dzisiejszy, jako że nie można zapisać w pieczołowicie chronionej księdze, że coś ma być zgładzone z pamięci wszystkich

<sup>209</sup> Nazwa „Amalek”, „Amalekici” odnoszona jest w tradycji żydowskiej symbolicznie do każdego narodu wrogiego Żydom. Np. stosowana była do Niemców za czasu Hitlera.

<sup>210</sup> M. Buber, *Mojżesz*, wyd. cyt., s. 73. Tekst przekładu stylistycznie skorygowany przez autorkę.

ludzi – H. E.]... Potem Mojżesz zbudował ołtarz i powiedział [przy tej okazji]: «Ponieważ podniósł rękę na tron Pana... trwać będzie wojna Pana z Amalekitą z pokolenia na pokolenie»” (Wj 17: 14–16).

Naiwnym, archaicznym elementem tego przekazu jest to, że Mojżesz pokonuje wroga za pomocą magii: „Jozue... wyruszył do walki z Amalekitami. Mojżesz, Aaron i Chur wyszli na szczyt góry. Jak długo Mojżesz trzymał ręce [z „laską Bożą” w prawicy] podniesione do góry, Izrael miał przewagę. Gdy zaś ręce opuszczał, przewagę miał Amalek. Gdy zdrętwiały Mojżeszowi ręce, wzięli kamień... i usiadł na nim. Aaron zaś i Chur podparli jego ręce. W ten sposób aż do zachodu słońca były ręce jego stale wzniesione wysoko. I tak pokonał Jozue Amaleka i jego lud ostrzem miecza” (Wj 17: 10–13)<sup>211</sup>.

Innym naiwnym, archaicznym elementem przekazu jest to, że wszechmocny, według współczesnych poglądów osób reprezentujących tradycję judeochrześcijańską, Bóg toczy wojnę z nienawistnym mu narodem „z pokolenia na pokolenie” i potrzebuje kilku setek lat na jego wytracenie.

Nie musi być jednak potraktowany jako niewinnie naiwny przekaz o jakimś narodzie nienawistnym Bogu i skazanym przezeń na zatracenie. Dlaczego podlegli takiemu wyrokowi Amalekici?

Według Bubera, stało się tak dlatego że Amalekici napadli na zmęczoną ariegardę Izraelskiego wojska, „co na ogół uważano za wykroczenie przeciwko «bojaźni bożej» [Buber odwołuje się tu do końcówki zdania w Pwt 25: 18: „on Boga się nie lękał”], tzn. przeciwko uświęconemu zwyczajowi oszczędzania niezdolnych do walki sił przeciwnika... Plemię to, urządzając rzeź bezbronnnych wykracza przeciwko najprymitywniejszej «bojaźni bożej», bez której nie może i nie ma prawa istnieć żaden naród”<sup>212</sup>.

Nie ma, o ile wiem, jakichś źródeł historycznych, z których by wynikało, że w owej epoce i owej części świata uświęcony był zwyczaj oszczędzania niezdolnych do walki sił przeciwnika. Dotychczas zresztą jakoś tak jest, że podczas wojny wtedy napada się na siły przeciwnika, kiedy okoliczności najbardziej mu nie sprzyjają, nie czekając aż się znajdzie w lepszej kondycji. Amalekitom można zarzucić, że napadli bez wypowiedzenia wojny, ale nie wiem, czy w owych czasach wypowiedanie wojny było powszechnym obyczajem.

Mamy tu w wypowiedzi Bubera charakterystyczny przykład *wczytywania* do Biblii takich treści, jakie odpowiadają czyjemuś poczuciu moralnemu, oraz,

---

<sup>211</sup> Według redaktorów BT, „opisany fakt jest dowodem skuteczności modlitwy”, s. 84–85, przypis do Wj 17: 8nn. Dziwne to, że redaktorzy Biblii Tysiąclecia wierzą, iż modlitwa jest szczególnie skuteczna, kiedy się trzyma wzniesione do góry ręce; jeśli się zaś opuszcza omdlałe ręce, Bóg wycofuje pomoc.

<sup>212</sup> M. Buber, *Mojżesz*, wyd. cyt., s. 73 i 75.

o ile sądzić mogę, przykład intelektualnego „otorbienia”. Twierdząc, że nie ma prawa istnieć żaden naród, którego przedstawiciele urządzili rzeź bezbronych, Buber, na podobieństwo Balladyny, która nieświadomie wydała na siebie trzy wyroki śmierci, odmawia prawa do istnienia starożytnemu Izraelowi. Według wzmiankowanego już tu przekazu w Rdz 34: 26–28, jeszcze za czasów „patriarchów” synowie Jakuba podstępnie pozbawili zdolności bojowej mężów miasta Sychem, po czym dokonali masakry i rabunku miasta. Zbrodnia ta została potępiona przez autora biblijnego ustami Jakuba. Bóg nie skazuje jednak wskutek tego Izraela na zatracenie już w osobach jego protoplastów. O Dawidzie dowiadujemy się z Biblii, że w czasie, kiedy był kondotierem u królika filistyńskiego, w tajemnicy przed nim napadał na osiedla ludności nieizraelskiej, rabował je i stosował totalną masakrę mieszkańców, tak aby żaden *nuntius cladis* nie dotarł do jego protektora. W 2Krl 3: 18–19 zaś autor biblijny podaje, że sam Bóg ustami proroka Elizeusza nakazał Izraelczykom wojującym z Moabitami zamianę ich kraju w niedająca się do zamieszkania pustynię. (Por. też opis poczynań wojennych Izraelczyków podczas koczowania przez „pustynię”, Lb 31, Pwt 2: 24–36,3: 1–7.) Skoro Buber był zdania, że naród izraelski nie zasługiwał na zatracenie z powodu tego, jak toczył wojnę z Moabitami, w dodatku zrzucając odpowiedzialność za swoje wyczyny na Jahwe, to mógłby tym miłosiernym sądem objąć również Amalekitów. Przypuszczam też, że Bubera sąd o Amalekitach pozostał izolowany od jego poglądów na czasy obecne. Że nie oczekiwał on ani nie pragnął, aby wobec dokonanego Holokaustu i innych horrorów ostatniej wojny Bóg skazał naród niemiecki na unicestwienie i wyrok ten wykonał, tocząc z nim „wojnę z pokolenia na pokolenie”.

Pozostaje pytanie, dlaczego Amalekici zostali tak wyróżnieni gniewem Jahwe. Izrael miał wielu wrogów, z którymi toczył wojny „z pokolenia na pokolenie”. Przypuszczam, że Amalekici zostali uznani za naród szczególnie zniechęcony przez Boga, ponieważ zostali wytępieni przez Izraelczyków. W Biblii niejednokrotnie surowość kary jest dowodem szczególnej niegodziwości przestępstwa.

## „Złoty Cielec” i masakra

9. Kulminacyjnym epizodem w narracji Czteroksięgu jest nadanie Izraelowi Dekalogu na górze Synaj (czy też Horeb) oraz „herezja” Złotego Cielca, w którą według tego przekazu popadli Izraelczycy zatrwożeni brakiem przywódcy i programu wędrówki wobec przedłużającej się i niezrozumiałej dla nich nieobecności Mojżesza zatrzymanego przez Jahwe na osłoniętym przed okiem ludzkim szczycie góry. Dekalog oraz pokrótce resztę praw nadanych według Czteroksięgu Izraelczykom na pustyni omówię w aneksie do tego szkicu. Tu natomiast zajmę się sprawą Złotego Cielca.

W naszej tradycji kulturowej obraz Złotego Cielca jest bodaj przede wszystkim symbolem uwielbienia bogactwa jako „bożka” przez tych, co dla niego odrzucają wszelkie wartości moralne i gotowi się stają do popełniania wszelkich niegodziwości. W takiej roli obraz ten ma zapewnione trwałe miejsce w inwentarzu symbolicznych wyobrażeń naszej kultury. (Termin „cielec” doskonale się tu nadaje, przywołując na myśl niezgrabne i głupie stworzenie. Zupełnie inaczej by się kojarzył „młody byk”.) Interpretacja powyższa jest jednak wtórna i nie pokrywa się z intencją Elohisty – autora biblijnego przekazu. Przytoczę tu historię o Złotym Cielcu, posługując się skróconym przekładem rozdziałku z książki Friedmana<sup>213</sup> dopełnionym pewnymi znamionnymi wersetami z Wj.

Gdy Mojżesz przebywał na górze Boga otrzymując od niego Dekalog, Aaron na żądanie ludu wykonał ulany ze złota posąg cielca<sup>214</sup>. Wtedy Izraelczycy powiedzieli: „Izraelu, oto twoi bogowie<sup>215</sup>, którzy cię wyprowadzili z ziemi egipskiej”. Aaron ogłasza: „Jutro będzie uroczystość ku czci Jahwe<sup>216</sup>. Dnia następnego ludzie składają ofiary i oddają się hucznemu świętowaniu. Tymczasem Bóg powiadamia Mojżesza o tym, co się dzieje w dolinie. Komunikuje mu też zamiar zgładzenia ludu grzeszników i powołania do życia narodu nowego, złożonego z potomków Mojżesza. Mojżesz błaga o litość dla ludu i Bóg go wysłuchuje. Mojżesz schodzi z góry ze swym pomocnikiem Jozuem, niosąc tablice zawierające wypisany przez Boga Dekalog. Kiedy widzi Cielca i świętujących ludzi, rozbija w gniewie tablice. Następnie mężowie z pokolenia Lewi gromadzą się wokół Mojżesza i dokonują

---

<sup>213</sup> Por. R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt.

<sup>214</sup> Rzecz osobliwa, kiedy Aaron tłumaczy się przed Mojżeszem z powstania Cielca, mówi on: „Złożyli mi złoto i wrzuciłem je w ogień, i tak powstał cielec” (Księga Wyjścia 32: 24). Brzmi to tak, jak gdyby posąg ułał się magicznie sam bez ukształtowania go przez rzeźbiarzy.

<sup>215</sup> Idę tu za Friedmannem (por. jego wywody przytoczone na s. 371) i za tekstem TPL. W BT tak samo jak w pewnych innych bibliach zamiast „bogów” mamy w tym wersecie „Boga”.

<sup>216</sup> A więc w intencji Aarona i ludu uroczystość, w której centralne miejsce przypadło Cielcowi, nie miała znamionować zastąpienia kultu Jahwe kultem Cielca. Cielec w ich pojęciu symbolizował Jahwe. Przyznają to redaktorzy BT, wyjaśniając w przypisie (s. 98): „Złoty cielec... był... posągiem... samego Jahwe. Jeroboam [pierwszy władca królestwa Izraela oddzielonego od królestwa Judy – H. E.] kazał później zrobić posąg Jahwe również w kształcie złotego cielca”. W istocie Jeroboam kazał ułać *dwa* posągi, które ustawił na dwóch krańcach swojego królestwa. Miały one zastąpić dwa złoczone cheruby ze świątyni jerozolimskiej jako podnóżek tronu Jahwe osadzonego w ten sposób na całym nowym królestwie.

Wobec takiej jednak intencji ludu tańczącego wokół „Cielca” szczególnie przerażający wydaje się gniew Jahwe, którego od zgładzenia Izraelczyków (patrz tekst poniżej) Mojżesz odwozł argumentem, że czyn taki stałby się powodem niepoehlebnych dla Jahwe komentarzy ze strony Egipcjan (Wj 32: 12).

krwawej czystki wśród ludu. Albowiem Mojżesz rzekł do nich: „Tak mówi Jahwe, bóg Izraela: każdy z was niech przypasze miecz do boku. *Przejdźcie tam i z powrotem od jednej bramy w obozie do drugiej i zabijajcie: kto swego brata, kto swego przyjaciela, kto swego krewnego*”. *Synowie Lewiego uczynili według rozkazu Mojżesza i zabito w tym dniu około trzech tysięcy mężów. Mojżesz powiedział wówczas do nich: „Poświęciliście ręce dla Pana, ponieważ każdy z was był przeciw swojemu synowi, przeciw swojemu bratu. Oby Pan użył was dzisiaj błogosławieństwa!”* (Wj 32: 27–29).

„Opowieść ta – jak wskazuje Friedman – nasuwa mnóstwo pytań. Dlaczego osoba, która ją napisała, przedstawia swój naród jako lud, który się buntuje, właśnie gdy został wyzwolony i ma otrzymać Przymierze? Dlaczego Aaron jest w tej opowieści przywódcą herezji? I dlaczego on właśnie unika wszelkiej kary? Dlaczego posągiem sporządzonym przez winowajców jest złoty cielec? Czemu ludzie mówią: «Oto twoi bogowie, Izraelu», skoro jest tylko jeden cielec? I czemu mówią: «którzy cię wyprowadzili z ziemi egipskiej», skoro cielec został ulany po opuszczeniu przez nich Egiptu? Czemu Aaron mówi: «Jutro uroczystość ku czci Jahwe», jeśli cielec ma być rywalem Jahwe? Dlaczego cielec – młody byk – jest traktowany w tej opowieści jako bożek, skoro byk nie był czczony jako bóg na starożytnym Bliskim Wschodzie? Po co autor włączył do tej historii Jozuego, jako osobę, która nie miała nic wspólnego z herezją Złotego Cielca?

Wykazałem już – pisze Friedman – że Elohista, autor z królestwa Izraela, interesuje się szczególnie sposobem sprawowania władzy przez króla Jeroboama... Również Elohista w większym stopniu niż Jahwista podkreśla zasługi Mojżesza. W omawianej opowieści błaganie Mojżesza ratuje naród przed zagładą...

Zalóżmy, że – kontynuuje Friedman – Elohista był kapłanem lewitą, zapewne z Szilo, a zatem, być może, potomkiem Mojżesza<sup>217</sup>... Przypomnijmy sobie, że kapłani z Szilo utracili za Salomona stanowisko w hierarchii kapłańskiej. Ich naczelnik, Abiatar, został wygnany z Jerozolimy [za poparcie aspiracji rywala Salomona do tronu]. Kapłan Sadok, uważany za potomka Aarona, pozostał na stanowisku. Ziemi lewitów północnych Salomon oddał [w transakcji handlowej] Fenicjanom. Z kolei Achiasz, prorok z Szilo, nakłonił [po śmierci Salomona] plemiona północne do oddzielenia się od państwa Judy i pomógł Jeroboamowi zostać królem. Jednakże kapłani z Szilo zawiedli się w nadziejach pokładanych w powstaniu nowego królestwa, ponieważ Jeroboam ustanowił ośrodki religijne z posągami młodych byków w Dan i Bet-El, ale nie zaangażował ich tam jako kapłanów. [Stanowiska te obsadzał za łapówki – *H. E.*]. Dla przedstawicieli tego starego rodu kapłańskiego

---

<sup>217</sup> Albo członkiem rodu kultuwującego tradycję wywodzenia się od Mojżesza, co nie przesądza, czy Mojżesz był historyczną postacią – *H. E.*

dni, kiedy spodziewali się zatriumfować, okazały się czasem, gdy doznali zdrady. Symbolem ich wyłączenia w królestwie Judy był *Aaron*. Symbolem ich wyłączenia w królestwie Izraela były *złote cielce*. Ktoś z tego rodu, autor Elohista, napisał opowieść o tym, jak wkrótce po wyzwoleniu Izraelczyków z niewoli dokonali oni aktu herezji. Na czym polegała herezja? Na kulcie *złotego cielca*! Kto ulął złotego cielca? *Aaron*!

Dlaczego jednak Aarona nie dosięga kara? [Odpowiedź, którą Friedman podaje w innym miejscu (s. 78), gdzie również mowa o grzechu, w którym uczestniczy Aaron, polega na tym, że wobec ustalonej tradycji o Aaronie jako o pierwszym arcykapłanie, autor nie mógł przedstawić go jako osobę ukaraną przez Jahwe – *H. E.*]

Teraz szczegóły opowieści dobrze wpasowują się do całości. Dlaczego Aaron, ukazując ludowi cielca, zapowiada uroczystość na cześć Jahwe? Ponieważ cielec nie jest [w pojęciu zarówno jego, jak ludu] bogiem, rywalem Jahwe. Cielec, czyli młody byk, jest jedynie platformą boskiego tronu, symbolem bóstwa, a nie bóstwem. Dlaczego jednak cielec jest *traktowany* przez autora tej opowieści jak bōżek? Zapewne dlatego, że opowieść ma charakter polemiczny: autor stara się przedstawić złote cielce królestwa Izraela w jak najgorszym świetle...

Dlaczego ludzie mówią: «Oto twoi *bogowie*, Izraelu», mimo że cielec jest tylko jeden?<sup>218</sup> Dlaczego mówią: «którzy cię wyprowadzili z Egiptu», mimo że cielec został ulany po wyjściu z Egiptu? Odpowiedzi zdaje się dostarczać opis panowania Jeroboama w 1Krl, gdzie te właśnie słowa przypisane są Jeroboamowi. Wydaje się, że autor opowieści o złotym cieľcu włożył w usta ludu słowa tradycyjnie przypisywane Jeroboamowi.

Czemu w opowieści Elohisty wykonawcami krwawej kary są lewici? Ponieważ on sam jest lewitą. Według jego przekazu to Aaron dopuścił się grzechu, natomiast pozostali lewici, jedyni spośród całego ludu, dochowali wierności Jahwe, za co uzyskali błogosławieństwo boże.

Dlaczego autor wyłącza Jozuego spośród winnych herezji? Ponieważ Jozue był bohaterem związanym z plemionami północnymi, efraimitą, a przy tym następcą Mojżesza w przewodzeniu ludowi.

Dlaczego w opowieści tej Mojżesz rozbija tablice Dekalogu? Być może dlatego, że pobudzało to do przypuszczeń, iż arka w świątyni jerozolimskiej [z której obsługi ród kapłański z Szilo był wyłączony] zawiera tablice nieautentyczne albo nie zawiera żadnych.

---

<sup>218</sup> R. E. Friedman nie wyjaśnia, dlaczego ulany został tylko jeden cielec, chociaż autorowi opowieści byłoby, jak by się zdawało, „wygodniej”, gdyby było ich dwa, odpowiednio do dwóch posągów Jeroboama. Przypuszczam jednak, że można to wyjaśnić zgodnie z całością eksplicacji R. E. Friedmana: cielca łatwiej było przedstawić jako bożka, jeśli nie miał duplikatu – *H. E.*

Autor Elohista był zwolennikiem *politycznej* struktury królestwa Izraela, tzn. jego niezależnienia od królestwa Judy. Natomiast jego opowieść o złotym cielcu jest atakiem na *religijny establishment* zarówno Judy jak Izraela<sup>219</sup>.

Tu koniec przytoczonych przeze mnie wywodów Friedman. Są one przynajmniej dla mnie ciekawe i przekonujące. Jednakże widać różnicę w perspektywach problemowych pomiędzy historykiem-biblistą a mną. Dla mnie w opowieści Elohisty najważniejsze są nie te passusy, których wyjaśnieniem zaprzęta się Friedman, ale te wyróżnione przeze mnie powyżej kursywą, tzn. zakończenie opowieści (por. s. 431). W ich świetle jest z mojej perspektywy rzeczą bez znaczenia, czy Złotego Cielca trzeba sobie wyobrażać jako symbol boga rywalizującego z Jahwe czy też jako nienawistny kapłanom z Szilo symbol Jahwe.

Niezależnie od wnikliwej analizy Friedmana samo to zakończenie dowodzi, że opowieść jest sfiingowana. Lewicy przechodzą od jednego krańca obozu do drugiego wyrzynając tysiące ludzi. Cóż więc czynią ci ludzie? Po prostu dają się wyrzynać! Nie bronią się? Autor nie opowiada przecież o jakiejś bitwie, tylko o rzezi. Czy tylko lewicy są uzbrojeni? Nic nie uprawnia do takiego przypuszczenia, lewicy nigdy nie byli kastą zbrojną Izraela. A jednak w obozie odbywa się masakra, jak gdyby bojownicy „Pana” zabijali zamknięte w ogrodzeniu owce. Trudno wątpić, że nie mamy tu do czynienia z jakimś mniej lub bardziej wiernie zarejestrowanym w narodowej pamięci zdarzeniem, ale z krwawym rojeniem twórcy tego przekazu. Przydaje to temu tekstowi jeszcze więcej grozy. *Zabijajcie! Za to świadectwo wierności Panu czeka was błogostawieństwo, a waszych potomków uprzywilejowany status sług „Pańskich”!* Jaka zjadłość każe autorowi włożyć w usta Jahwe rozkaz, *aby każdy z gorliwców zabijał przede wszystkim osoby sobie najbliższe: przyjaciół, krewnych, braci!*<sup>220</sup>

Nie muszę tu po raz kolejny rozwodzić się nad tym, że chociaż treścią omawianego przekazu jest krwawa fantazja, to obfitującą w skutki rzeczywistością jest znajdowanie się tego i takich jak ten przekazów w zbiorze, który w tradycji religijnej naszej kultury jest częścią Pisma Świętego. Przekazy te wdrażają określoną koncepcję bóstwa i gorliwości w jego służbie. Stronice Biblii zawierające tę i jej podobne opowieści splamione są krwią albigensów, ofiar Nocy Bartłomiejowej *etc.*

<sup>219</sup> R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt., s. 70–74.

<sup>220</sup> Por. również w przekazie o herezji w Szittim (Lb 25: 4–5): „Rzekł Pan do Mojżesza: «Zbierz wszystkich przywódców tych ludzi i powieś ich dla Pana w obliczu słońca, a wtedy odwróci się od Izraela zapalczywość gniewu Pana [być może znajdującego ujście w wybuchu zarazy, o czym w przekazie nie ma *explicite* mowy]». Rozkazał więc Mojżesz sędziom Izraela: «Zabijajcie każdego z waszych ludzi, którzy się przyłączyli do Baal-Peora»”.



## Już u siebie

10. Aby ograniczyć objętość niniejszego szkicu, rezygnuję z dalszego śledzenia legendarnej wędrówki Dzieci Izraela przez „pustynię” synajską.

Do zakończenia pozostaje mi omówienie pewnych elementów treści Księgi Jozuego i Sędziów.

Ze składnikami narracyjnymi Czteroksięgu wiąże je m.in. to, że są one w dalszym ciągu popisem okrucieństwa ich autorów i przeto popisem okrucieństwa wykreowanego przez nich Boga. Mimo obecnych w nich elementów mitycznych, są również mającymi z pewnością w znacznym stopniu oparcie w historii przekazami o okrutnych czynach swojego zbiorowego ludzkiego bohatera, tzn. osiedlającego się, przynajmniej częściowo w drodze podboju, i osiadłego w Kanaanie Izraela. Dotyczy to zwłaszcza Księgi Jozuego. Z rozkazu lub przynajmniej z aprobatą, a w pewnych wypadkach w drodze bezpośredniego sprawstwa Jahwe (Jerycho! – Joz 6; zwycięstwo pod Bet-Choron! – Joz 10: 13) zdobywane są miasta autochtonów. Wyrzynana jest doszczętnie ich ludność, masakrowani są gradem przez Boga uciekający wojownicy, zabijani są jeńcy, a w wypadkach, kiedy daruje się im życie, obcina się im duże palce u rąk i stóp. Według Joz 11: 6 i 9 Jahwe bezpośrednio nakazuje swemu walecznemu słudze, aby okulał zdobyte na wrogach konie!

Z pewnością obyczaje wojenne Hebrajczyków nie różniły się od wojennych obyczajów innych ludów z owej (i późniejszej) epoki i z tamtego regionu geograficznego<sup>221</sup>. Z punktu widzenia współczesnego humanizmu mamy tu jednak do czynienia z zasadniczą różnicą, ponieważ tylko w wypadku Dzieci Izraela okropieństwa te przedstawione są jako nakazane, osobiście wspomagane lub przynajmniej aprobowane przez bóstwo, które przez współczesnych adeptów religii wyrosłych z tradycji judeochrześcijańskiej utożsamiane jest z „ich” Bogiem.

O Księdze Jozuego niewiele mam do powiedzenia wobec uwag poczynionych w poprzedzających partiach tego zbioru.

W nawiązaniu do Księgi Jozuego zajmę się tu natomiast fascynującym problemem Arki Przymierza. Według przekazów biblijnych z różnych ksiąg jest to przedmiot pełen grozy. Mogą się do niej zbliżyć tylko specjalnie powołani do tego ludzie. Podczas przejścia Izraelczyków pod wodzą Jozuego suchą stopą przez Jordan (duplikat przejścia przez morze podczas ucieczki z Egiptu) kapłani niosący Arkę

---

<sup>221</sup> „Wystąpił... Juda [pokolenie – *H. E.*] do walki i Pan wydał Kananejczyków i Peryzzytów w ich ręce... Uciekł Adoni-Bezek [władca miasta Bezek – *H. E.*], lecz oni ścigali go, schwycili i odcięli mu kciuki i duże palce u nóg. Powiedział wtedy Adoni-Bezek: «Siedemdziesięciu królów z odciętymi kciukami i dużymi palcami u nóg zbierało okruchy pod moim stołem. Oto jak ja postąpiłem, tak i mnie oddał Bóg». Odprowadzono go do Jerozolimy i tam umarł” (Sdz 1: 4–7).

stali w korycie rzeki, dopóki nie przeprawił się cały lud. Jahwe jednak ostrzegł, aby nikt z ludu pod grozą śmierci nie zbliżał się do Arki na odległość mniejszą od dwu tysięcy lokci (Joz 3: 4).

W 1Sm 6 znajduje się przerażająca opowieść o innym epizodzie z dziejów Arki. Zostaje ona porwana przez Filistynów na polu bitwy, ale podczas swojego pobytu na tym wrażliwym terytorium przynosi porywaczom dotkliwe klęski w postaci epidemii hemoroidów oraz niezwyklego rozmnożenia się myszy. Przerażeni Filistyni odsyłają ją Izraelczykom (na niekierowanym przez nikogo wozie zaprzężonym w dwie krowy) wraz ze stosownymi darami przebłagalnymi w postaci złotych podobizn guzów hemoroidalnych i myszy. „Wóz dotarł na pole Jozuego w Bet-Szemesz i tam się zatrzymał... W Bet-Szemesz... odbywały się żniwa pszenicy. Podniósłszy oczy żniwiarze spostrzegli Arkę i uradowali się jej widokiem... Lewici zdjęli z wozu Arkę Pańską i... skrzynkę, w której ułożone były złote przedmioty... Ludzie z Bet-Szemesz dokonali całopalenia i złożyli w tym dniu ofiary Panu... I pobił [Jahwe ludzi] spośród mieszkańców Bet-Szemesz, gdyż zaglądali w Arkę JHWH, pobił z ludu siedemdziesięciu mężów i lamentował lud, gdyż pobił ich JHWH porażką wielką. Mówili więc mieszkańcy Bet-Szemesz: «Któż zdoła stanąć przed obliczem Pana, przed tym bogiem świętym?»”. Arkę jednak widocznie natychmiast zgodzili się (z powodów niepodanych w tekście) przyjąć mieszkańcy miejscowości Kiriat-Jearim, gdzie pozostając pod pieczę wyświęconego w tym celu kapłana, pozostawała przez dwadzieścia lat, nie przynosząc nikomu szkody, podobnie jak w miejscowości, dokąd ją widocznie stamtąd przetransportowano.

Również podczas transportu Arki na rozkaz Dawida do Jerozolimy został według biblijnego przekazu (2Sm 6: 6–8) śmiertelnie porażony człowiek, który podparł ją ramieniem, aby nie spadła z wozu. Dawid obawiał się więc wprowadzić Arkę do miasta: odbywała ona kwarantannę w pewnym obojętym za miastem i została ostatecznie sprowadzona do Jerozolimy, gdy przekonano się, że nie przyniosła szkody jego mieszkańcom (być może wystrzegającym się zbyt bliskiego kontaktu z nią).

Może warto zwrócić uwagę na – że się tak wyrażę – dziwność niesamowitości Arki. Według przekazów zachowanych w Biblii miała ona zawierać wyciosane przez Mojżesza kamienne tablice, na których Jahwe wypisał tekst Dekalogu. Oczekiwać by można było, że przedmiot, z którym wiązało się takie wierzenie, był periodycznie wyjmowany i tekst tablic odczytywany ludowi, Biblia jednak nie odnotowuje takiego zwyczaju. Dziwne jest natomiast wierzenie, że tablice z tekstem Dekalogu przepojone były mocą demoniczną, rażącą śmiertelnie każdą niepowolaną osobę, która by się do niej nadto przybliżyła. Gdyby chociaż legenda głosiła, że Arka broniła dostępu do siebie świętokradcom, takim jak Filistyni – ale czytamy przecie, że ugodzony został śmiertelnie czciciel, który dotknął jej, pragnąc ją ochronić przed upadkiem. Może pierwotnie przypisywana Arce zawartość była inna, co Biblia zataja, i dopiero później „stała się” ona pomieszczeniem dla Dekalogu?

Co tak strasznego mogło się w niej – według tych wierzeń – zawierać pierwotnie? Może rzekoma pustka będąca w istocie obecnością niewidzialnego demonicznego Jahwe? Wysuwanie hipotez na ten temat przekracza moje kompetencje. Tajemniczości sprawie przydają jednak jeszcze dwie okoliczności. Po pierwsze, „o Arce nie ma w ogóle mowy w Elohiście. O Namiocie Spotkania nie ma mowy w Jahwiście”<sup>222</sup>. Po drugie, podczas dokonanej przez Babilończyków zagłady Jerozolimy i zburzenia świątyni Arka znika. Kiedy Cyrus zezwala na powrót uprowadzonych, „cenne sprzęty świątynne zrabowane przez Babilończyków zostają Judejczykom zwrócone. Z jednym wyjątkiem, mianowicie Arki”<sup>223</sup>. Znika przy tym nie tylko Arka, ale i wszelka wieść o niej, tak, jakby nigdy nie istniała. „Z jakiegoś powodu źródła biblijne nie zawierają żadnej wiadomości o losach Arki... Również archeologia nie rzuca żadnego światła na tę sprawę. Zniknięcie Arki jest... jedną z najbardziej tajemniczych rzeczy w Biblii. Nie ma żadnego przekazu, który by mówił o tym, że Arka została zrabowana albo zniszczona, albo schowana. Nie ma nawet wzmianki, która by głosiła: «Arka zaś wtedy znikła i nikt nie wie, co się z nią stało», albo «Nikt nie wie, gdzie się obecnie znajduje». Najważniejszy według poglądu twórców Biblii przedmiot na świecie po prostu znika z kart historii”<sup>224</sup>.

Czy Arka istniała? Trudno o tym wątpić, skoro Jahwista<sup>225</sup>, a więc świadek wydarzeń zachodzących za panowania Dawida, opisuje dramatyczny przebieg jej transportu do Jerozolimy. Może została usunięta ze Świątyni jako przedmiot związany nie z aaronidzką, tylko z muzyką tradycją w czasie reformy króla Ezechieła? W każdym razie pozostaje ona tajemniczym przedmiotem, który łatwiej powiązać z demonicznym Jahwe z odpowiednich przekazów Wj niż z dawcą Dekalogu.

11. Zajmę się tu kilkoma postaciami przywódców izraelskich z Księgi Sędziów. Pominę najbardziej przejmującą spośród tych przekazów historię Jeftego, ponieważ była o niej mowa w szkicach „Ofiarowanie Izaaka” oraz „Biblia zawłaszczonego Boga”.

(a) Zastanawiająca jest postać Debory. Jest ona jedyną kobietą spośród przywódców przynajmniej części plemion izraelskich. Tekst biblijny nie wyjaśnia, w jaki sposób uzyskała tak prominentne stanowisko.

Może warto zająć się tu pokrótce tematem roli kobiet w przekazach biblijnych. Nie istnieją zapewne społeczeństwa, w których kobiety nie wywierają żadnego w ogóle wpływu na bieg spraw publicznych. Jeśli nie mogą tego czynić, wykorzy-

---

<sup>222</sup> R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt., s. 75.

<sup>223</sup> Tamże, s. 155.

<sup>224</sup> Tamże, s. 155–156.

<sup>225</sup> Jak wskazuje R. E. Friedman w: *Księga ukryta w Biblii*, wyd. cyt., s. 220–224.

stując uznane prawnie kanały, to czynią to, wykorzystując kanały nieformalne. Nawet harem sułtanów tureckich wywierał istotny wpływ na politykę państwa. W świetle starotestamentowych przekazów kobiety, niewięzione przecież w gynecach, mimo ich żalosnej sytuacji prawnej, tym bardziej wykorzystywać mogły różnorodne kanały w celu wywierania wpływu sprawy publiczne.

Przede wszystkim więc mogły uzyskać stanowisko publiczne dzięki swojemu osobistemu charyzmatowi, a mianowicie dzięki ich publicznie uznanemu *darowi proroczemu*. W przeciwieństwie do kapłana lub króla prorok – „*man*” *embraces „woman*”, jak mówią gramatycy angielscy<sup>226</sup> – nie musiał opierać się na prawie dziedziczenia, nie musiał być wybierany albo mianowany, nie musiał być wprowadzany na urząd w drodze dopełnienia jakiejś odpowiedniej ceremonii. Musiał jedynie być zdolny do przekonania wspólnoty, że jest natchniony przez Jahwe. Wśród starożytnych Izraelczyków rola taka niekiedy przypadała w udziale kobiecie. Przy odpowiednio silnej osobowości prorokini mogła wywierać znaczny wpływ ideowy, religijny, jak również polityczny na wspólnotę.

Prorokinią była legendarna Miriam, siostra Mojżesza. Pełniła ona pewną rolę w kulcie, będąc przewodniczką obrzędowych tańców kobiet (Wj 15: 20–21). Legenda jednak każe sądzić, że do tego się jej stanowisko we wspólnocie nie sprowadzało. Według przekazu biblijnego (Lb 12) pozwalała ona sobie nawet twierdzić, że Jahwe *przemawia* do niej (i do Aarona) tak samo bezpośrednio, jak do Mojżesza. Ripostą Jahwe była istotnie zwrócona bezpośrednio do niej (i do Aarona) przemowa, potwierdzająca jednak absolutnie wyjątkową relację pomiędzy nim a Mojżeszem. Miriam została za karę porażona przez Jahwe na trzy dni trądem. Pozostała jednak ważną osobistością we wspólnocie: „lud nie ruszył dalej zanim Miriam nie powróciła po uleczeniu się z trądu” (Lb 12: 15). Odnotowano też jej pochówek.

Debora była, być może, postacią historyczną. Jej charyzmat prorocki zapewniał jej nieformalną, ale bardzo rzeczywistą władzę polityczną, tak że „zasiadała ona pod Palmą Debory... dokąd przybywali Izraelczycy, aby rozsądzać swoje sprawy” (Sdz 4: 4). Z jej inicjatywy został dowódcą wojskowym Barak, a charyzmat jej był tak wielki, że uzależnił on zorganizowanie wyprawy wojennej od jej udziału. Rzecz ciekawa, że do pełnienia funkcji publicznej nie uniezdolniało Debory to, że była zamężna. Jej mąż Lappidot był, jak można sądzić w świetle omawianego przekazu, po prostu mężem swojej żony.

Postacią historyczną widocznie jest Chulda, żona niejakiego Szalluma, której opowiadanie się za reformą religijną króla Jozjasza miało decydujący wpływ na jej wprowadzenie (2Krl 22: 14–20).

---

<sup>226</sup> Tzn. w pewnych kontekstach rzeczownik rodzaju męskiego odnosi się również do kobiet – co w języku polskim, naturalnie, bardzo pospolite.

Kobieta mogła też widocznie uzyskać rodzaj pozycji społecznej jako medium. Saul według biblijnego przekazu uciekł się skutecznie do pomocy „wróżki z Endor” celem wywołania ducha zmarłego Samuela (1Sm 28)<sup>227</sup>. Chociaż uprawianie tej sztuki było z jego własnego rozkazu karane śmiercią, była ona, jak widać, praktykowana, aczkolwiek z dyskrecją: słudzy króla wiedzieli, do kogo się zwrócić. Rzecz charakterystyczna, Saul zażądał od nich znalezienia *kobiety* wywołującej duchy, jak gdyby ten proceder był specjalnością kobiet.

Debora nie jest w ST jedyną kobietą, której cechy osobiste pozwalają na wywarcie wpływu politycznego na ludzi jej wspólnoty. W 2Sm 20: 15–22 opowiada się o tym, jak dowódca wojska Dawidowego Joab obległ miasto Abel-Bet-Maaka, gdzie schronił się ścigany przez niego Szeba, przywódca buntu plemion północnych przeciwko Dawidowi. Szeba miał widocznie powody, aby liczyć na przychyłność mieszkańców tej miejscowości. Ponieważ jednak obleżone miasto znalazło się w obliczu zagłady, pewna „mądra kobieta” (jak ją określa tekst, nie wymieniając zresztą jej imienia) na własną rękę wszczyna z jego murów pertraktacje z Joabem i uzgadnia, że odstąpi on od szturmowania w zamian za wydanie mu Szeby. Jej perswazja skłania rodaków do zabicia Szeby i wyrzucenia jego głowy przez mur, wobec czego Joab odstępował od oblężenia.

W innych wypadkach kobiety zawdzięczały swój znaczny lub wielki wpływ na sprawy publiczne związkom rodzinnym z osobistościami panującymi. Żony Salomona były niejako ambasadorkami swoich krajów i król nie mógł im zabronić wprowadzenia do Jerozolimy swoich ojczystych kultów. Potężna przeciwniczka jahwizmu, protektorka religii Baala, królowa Izebel, o której mowa w kilku rozdziałach 1Krl, zawdzięczać się zdaje swoją rolę w kraju wpływowi wywieranemu na męża i syna. Innemu czarnemu charakterowi jahwizmu, Atalii (2Krl 11), pozwalała uchwycić w drodze zamachu stanu władzę (i nakazać wymordowanie wszystkich możliwych pretendentów do tronu) to, że była matką poległego w bitwie króla – a więc zapewne i za jego życia miała mocną pozycję w politycznym establishmentie. W ogóle sądzić można, że matka królewska miała (tak jak „walida”, tj. matka sułtana) określoną rolę w establishmentie politycznym, ponieważ Księgi Królewskie z reguły podają imiona matek królów.

Odgrywający ważną rolę w otoczeniu króla Dawida synowie jego siostry Cerui zawsze są w Biblii nazywani jej synami. Oczywiście nie byli dziećmi z nieprawego łoża i przysługiwały im patronimika, którymi w odniesieniu do innych osób stale posługują się autorzy biblijni. W tym jednak wypadku dla wyjaśnienia ich pozycji na dworze widocznie ważniejszy był fakt, że matką ich była ta z sióstr króla, do której Dawid był, jak się zdaje, szczególnie przywiązany.

---

<sup>227</sup> Mamy tu rzadkie w Starym Testamencie świadectwo wiary w życie pozagrobowe. Przy czym Samuel skarży się na naruszenie jego pozagrobowego spokoju.

W innych jeszcze wypadkach kobiety zawdzięczały swoje wpływy publiczne bogactwu, będąc właścicielkami dóbr albo dyspozytorkami dóbr męża. „Dzielna niewiasta” z zakończenia *Księgi Przysłów*, zawiadowczyni dóbr rodziny, miewała widocznie wpływowe odpowiedniki w dziejach narodu. W niejasnej historii z początku Sdz 17 mowa jest w każdym razie o posiadaniu na własność znacznej ilości cennego kruszcu przez matkę niejakiego Mikajehu, który za jej namową urządza za te pieniądze prywatne sanktuarium. W historii zaś Dawida mowa jest o tym, że kiedy bogacz Nabal odrzucił propozycję wypłacenia haraczu będącemu wówczas watażką Dawidowi i naraził się przez to na napad jego drużyny, żona Nabala Abigail<sup>228</sup> w tajemnicy przed nim zawozi haracz Dawidowi i odbywa z nim rozmowę, która być może (nie potrafię się oprzeć temu podejrzeniu) zaskutkowała jakże rychłą śmiercią Nabala i małżeństwem Dawida z wdową.

Silną pozycję kobiety w obrębie rodziny przedstawiają historie „patriarchów”. Znamienna jest uległość Abrahama względem Sary. Zwłaszcza silny jest wpływ matki na dorosłego syna. Rebeka kieruje czynami Jakuba w epizodzie wydarcia pierworództwa. W opowieści o Izmaelu mowa, że matka sprowadziła mu żonę.

W jeszcze innych wypadkach na uzyskanie wpływu na bieg spraw publicznych pozwalały kobiecie w starożytnym Izraelu, tak samo jak gdzie indziej i kiedy indziej, jej wdzięki. Wspomnienia dawnych czasów skłoniły Dawida, o zmysłach już ostygłych, do tego, by przychylił się do nalegania Batszeby i wbrew prawu zamianował następcą tronu Salomona, jednego ze swoich młodszych synów.

Wreszcie, chyba właśnie przede wszystkim w warunkach dyskryminacji prawnej, kobiety niejednokrotnie rozwijały cudowny kunszt manipulacji. Na stronicach ST natrafiamy na postaci wielkich manipulaterek. Osiąga to, czego chce, legendarna Tamar, synowa Judy (Rdz 38). Dawid zostaje przez „mądrą kobietę” wmanipulowany w odwołanie Absaloma z wygnania.

Uwag powyższych niepodobna zakończyć bez wspomnienia z kolei o tym, jak zła bywała widocznie niekiedy w tym patriarchalnym społeczeństwie sytuacja kobiet.

Spośród wszystkich przerażających historii zawartych w omawianych w tym szkicu częściach ST jedną z najstraszliwszych jest zawarta w Sdz 19–21 opowieść o wojnie jedenastu plemion z beniaminitami oraz o ocaleniu tego skazanego zrazu na wygaśnięcie plemienia. Jest to historia fikcyjna, jak o tym świadczy chociażby jej wtórność wobec opowieści o Locie w Sodomie oraz jej zakończenie. Przypuszczam, że ma ona podłoże historyczne polegające na jakimś rzeczywistym konflikcie zbrojnym pomiędzy plemionami i na przywróceniu pokoju pomiędzy nimi.

---

<sup>228</sup> Jej imię znaczy „Ojcumiła”. Nadawanie dziewczynkom takiego imienia jest dowodem na to, że nie wszyscy ojcowie odnosili się do swoich córek z taką obojętnością, jak Dawid do nieszczęsnej Tamar.

Jednakże, jak w innych wypadkach, gdy zadać można pytanie o stosunek analizowanego przekazu do wydarzeń historycznych, sprawa ta jest w kontekście mojego szkicu nieistotna. Opowieść, o którą idzie, ważna jest jako ilustracja pewnych postaw moralnych, które musiały wpływać na rzeczywistą sytuację kobiet w społeczeństwie.

W historii tej mowa jest o pewnym lewicie, którego opuściła niezadowolona ze związku z nim konkubina, chroniąc się u swojego ojca. Mężczyzna po pewnym czasie udał się tam po nią, został przyjaźnie przyjęty przez ojca i bez trudu odzyskał kobietę. Podczas podróży powrotnej, znalazłszy się przed nocą w obcym dla niego beniaminickim mieście Gibka, został zaproszony na nocleg przez człowieka, który mieszkał tam, choć nie był beniaminitą. I otóż „przewrotni mężowie tego miasta” otoczyli dom, żądając (wzorem opowieści o Sodomie), aby przybysz został im wydany w celu dokonania na nim zbiorowego gwałtu. Na podobieństwo Lota gospodarz usiłuje odciągnąć ich od zamiaru skrzywdzenia gościa oferując im w zamian swoją córkę dziewicę oraz konkubinę lewity! Żadna siła nadprzyrodzona nie przychodzi tym razem obłożonym z pomocą, wobec czego lewita wypycha za drzwi swoją konkubinę. (Gospodarz powstrzymał się widocznie od wydania córki.) Ponieważ napastnicy, zagarnąwszy kobietę, odstąpili, jej pan udaje się na spoczynek, jak wnioskować można ze słów opowieści o tym, co zrobił „wstawszy rano”. A mianowicie otworzył drzwi, znalazł umęczoną kobietę na progu i zażądał, aby wstała i udała się z nim w drogę. Dopiero po chwili zorientował się, że przyczołgawszy się do drzwi umarła. Narrator bynajmniej nie traktuje bohatera tego opowiadania jako kata swojej konkubiny i najwyraźniej sympatyzuje z nim, gdy szuka on pomsty rozsyłając po plemionach izraelskich jako swoiste wici kawały półciartowanego przez siebie ciała udręczonej kobiety. Rozpoczyna się wojna jedenastu plemion z beniaminitami, którzy odmówili wydania winnych zbiorowego gwałtu. Z całego wielotysięcznego pokolenia pozostaje zaledwie 600 mężczyzn, którym udaje się przeżyć w górach. Osiedla plemienia zostają stałym zwyczajem wojennym zrabowane i spalone, a ich ludność wymordowana. Zwycięzcy nadto związują się przysięgą, że nikt nie odda beniaminicie swojej córki za żonę – tak że i tych 600 ocalałych ma zejść ze świata bezpotomnie. (W opowieści tej nie rozważa się możliwości małżeństw z cudzoziemkami.) Z kolei jednak zwycięzcy odczuwają żal z powodu zgładzenia jednego z plemion izraelskich i postanawiają znaleźć sposób, by się mogło odrodzić. Ustalają, że mężowie jednego z miast niebeniaminickich powstrzymali się od udziału w wojnie, a przeto również nie złączyli się przysięgą. Z kolei więc mordują wszystkich mieszkańców tego miasta oprócz czterystu dzieci, które uprowadzają, jakby to było bydło i darują ocalałym beniaminitom. Ponieważ brankę jest za mało, nakazują tym mężczyznom, dla których ich nie starczyło, aby zrobili zasadzkę w pobliżu drogi, którą dziewice z miasta Szilo winny się udać w święto na obrzędowe tańce, i aby porwali kandydatki na żony (tak jak

w rzymskiej opowieści o Sabinkach: mamy tu widocznie do czynienia z wędrównym tematem). Wszystko więc ostatecznie kończy się rzekomym *happy endem* w tej okropnej opowieści.

Autor co prawda upatruje w opisywanych wydarzeniach przejaw anarchii w kraju, w którym jeszcze nie została ustanowiona władza królewska (Sdz 21: 25). Opisuje jednakże społeczeństwo, w którym kobiety traktowane były jak by nie były istotami ludzkimi, i to zdaje się go nie razić.

**(b)** Dzieje jednego z największych wojowników z epoki sędziów, Gedeona-Jerubbaala z plemienia Manasse to jeszcze jedno pasmo krwawych wydarzeń. Jeden wszakże z jego epizodów godzien jest uwagi. Na samym początku swojej kariery (Sdz 6), Gedeon dostępuje objawienia Jahwe. Bóg, oznajmiając mu jego misję, zarazem nakazuje zbudować ołtarz dla siebie i złożyć na nim ofiarę oraz zburzyć ołtarz Baala, własność Gedeonowego ojca. „Ponieważ [Gedeon] bał się rodu swego ojca i mieszkańców miasta, uczynił to w nocy. A oto kiedy o świcie wstali mieszkańcy miasta, ujrzeli rozwalony ołtarz Baala, wyciętą aszerę i cielca złożonego w ofierze całopalnej na zbudowanym ołtarzu... Szukali więc, badali i orzekli: «Uczył to Gedeon, syn Joasza... Wyprowadź swego syna! Niech umrze, gdyż zburzył ołtarz Baala i wyciął aszerę, która była obok niego»”. Mamy tu więc świadectwo, iż kult Baala był niekiedy w pewnych miejscowościach tak zakorzeniony, że wykroczenia przeciwko niemu oraz praktykowanie kultu Jahwe odbywać się mogły tylko w konspiracji. Nie jest to jednak wiadomość rewelacyjna na tle tego, co było powiedziane w poprzednich partiach tego szkicu. Godna uwagi jest natomiast odpowiedź Joasza: „Czyż do was należy bronić Baala? Czy to wy macie przychodzić mu z pomocą? Ktokolwiek broni Baala, winien umrzeć jeszcze tego rana. Jeśli on jest bogiem, niech sam wyrze zemstę na tym, który zburzył jego ołtarz” (Sdz 6: 32). Narrator dodaje: „I od tego dnia nazywano Gedeona Jerubbaalem, mówiąc: «Niech Baal z nim walczy, bo zburzył jego ołtarz»”.

Ponieważ „Jerubbaal” znaczy „niech Baal walczy”, przypuszczać można, że według wcześniejszej tradycji wódz Izraelczyków Gedeon był czcicielem Baala, w powyższej zaś opowieści znajdujemy fałszywe wyjaśnienie pochodzenia tego imienia, czego jej autor nie musiał być świadom<sup>229</sup>. Niezależnie od tego, jak się te sprawy miały, ciekawa jest wypowiedź włożona przez narratora w usta Gedeonowego ojca. *Stykamy się tu z opinią, że karanie przez sądy ludzkie tych, których przestępstwo polegać by miało na uchybieniu czci należnej „prawdziwemu” Bogu, jest swojego rodzaju świętokradczą uzurpacją. Prawo ludzkie ze swymi karami jest bowiem potrzebne dlatego, że społeczeństwo bronić musi ludzi, którzy*

<sup>229</sup> Jak wspomniałam w szkicu „Biblia zawłaszczzonego Boga”, imiona związane z kultem Baala nosili, m.in., w późniejszej epoce mężczyźni z rodu Saula.



nader często nie mogliby się sami obronić przed przestępcami. *Natomiast Bóg sam orzeka, czy jest obrażony, a jeśli tak, to czy chce okazać łaskę, czy ukarać. W tym zaś ostatnim razie nie musi się uciekać do ludzkiej pomocy.* Ta rozsądna na gruncie koncepcji bożej wszechwiedzy i wszechmocy refleksja nasuwała się niekiedy ludziom wierzącym w naszej kulturze. Mikołaj Rej wybronił pono przed sądem polskim swojego współwynawcę, młodego szlachcica kalwinistę oskarżonego o to, że nie zdjął kapelusza, kiedy w Boże Ciało mijała go procesja. Pisarz argumentował, że jeśli Bóg jest tym zachowaniem ze strony niekatolika urażony i nie zamierza oszczędzić mu kary, to sam ją wymierzy, sędziowie zaś ludzie nie mają prawa wkraczać w boskie prerogatywy. Iluż pobożnym zbrodniom w dziejach narodów naszego kręgu kulturowego zapobiegłoby się, gdyby gorliwi czytelnicy Biblii zastanowili się nad oświadczeniem Joasza!

(c) Z historii zawartych w Księdze Sędziów najszerzej chyba jest znana groteskowa zrazu, a w swoim zakończeniu przejmująca, opowieść o Samsonie (Sdz 13–16). Ze wszystkich opowieści biblijnych najbardziej chyba zbliża się ona do greckiego mitu. Samson-Słoneczko jest w znacznej mierze odpowiednikiem Heraklesa, chociaż nie pełni, jak jego grecki analogon, misji uwalniania świata od archaicznych potworów.

W opowieści istotną rolę gra motyw baśniowy: siła bohatera tkwi w jego włosach. Ludzie wierzący mogą próbować zastosować tu egzegezę polegającą na tym, że utrata kędziorów przez nazirejczyka<sup>230</sup> jest przejawem zaniedbania ślubu obowiązującego bohatera, co sprawia, że Pan się od niego odwraca. Nie jest to egzegeza przekonująca, skoro Samson zostaje pozbawiony włosów podstępem, nie zasługuje więc na gniew Boga z tego powodu. Dziwaczna też wydawać się chyba musi człowiekowi współczesnemu koncepcja, według której okres niełaski bożej względem znajdującego się w tragicznej sytuacji bohatera dostosowany jest do czasu odrastania włosów. Lepiej chyba pasuje tu interpretacja czyniąca z Samsona bohatera archaicznego mitu, według którego istnieje magiczny związek pomiędzy siłą bohatera a jego włosami. Samson według tego ujęcia zostaje ukarany, ponieważ lekkomyślnie zaufał kobiecie – i do tego cudzoziemce!

Mamy tu więc opowieść, w której się ucieleśnia jakże rozpowszechniony wątek mityczny – ekspresja lęku mężczyzny przed czadem erotycznym emanującym

---

<sup>230</sup> Nazirejczykiem była osoba związana ku czci Boga ślubem obowiązującym ją (dożywotnio albo na czas określony) do przestrzegania pewnych tabu. Ślub mógł być złożony przez nią albo przez jej rodziców, nawet przed jej urodzeniem. Niekiedy składano go, aby wyblagać u Boga potomka (por. historia Samuela). W przypadku Samsona Bóg sam przed jego poczęciem obwieszcza, że ma on być nazirejczykiem. Jako taki, musiał powstrzymać się od picia napojów alkoholowych, strzyżenia włosów, zbliżania się do zmarłych.

z „jednej jedynej” dla niego kobiety<sup>231</sup>: lęku przed zniewoleniem przez kobietę, która pozbawi go siły, wyda na śmierć lub w ręce wroga. Największe zagrożenie dla mężczyzny stanowi, naturalnie, w rozmaitych wariantach tego wątku cudzoziemka. Żywotność wątku związana jest widocznie z tym, że tabu kazirodztwa niejednokrotnie czyni nieuchronnym dla mężczyzny związek właśnie z partnerką „obcą”, spoza rodzimej wspólnoty, a więc z kobietą o niewiadomej lojalności. „Wina” Samsona polega na tym, że pod wpływem erotycznego oczarowania wiąże się właśnie z córą wrogów, chociaż nie musi.

Zwróćmy jednakże uwagę na inny sens, którego można się doszukać w historii Samsona.

Nasz bohater nazwany jest w ostatnich słowach opowieści o nim „sędzią”, co według znaczenia nadawanego temu słowu w omawianej Księdze oznaczać powinno przywódcę narodu. Nie jest nim jednak bynajmniej: nie zaprzęta sobie głowy sprawami publicznymi i, żywiąc niechęć i pogardę do Filistynów, nie obejmuje myślą tak rozległych horyzontów, aby miał planować uwolnienie Izraela od tych uciśkających go intruzów. Nie jest dowódcą wojskowym, czym przede wszystkim byli wszyscy prócz Debory „sędziowie”. Nie sprawuje sądów. Mimo swojego nieomal cudownego urodzenia nie ma też mocy prorockiej, nie doznaje objawień i nawet modli się po raz pierwszy o wspomnienie boże, *kiedy więzień i ślepy dumał u kolumny*.

Samson jest po prostu osiłkiem i rozrabiaką zajęтым swoimi sprawami miłosnymi oraz dokuczaniem Filistynom na najrozmaitsze sposoby. Te wyczyny godne zabawiającego się swoją niezwykłą siłą młodzieńca zajmują mu według opowieści biblijnej dwadzieścia lat!

Dopiero w niewoli, oślepiiony, w skrajnym poniżeniu, Samson dojrzewa duchowo. Staje się symbolem tych, co przekładają śmierć nad pozbawienie ich przez wrogów godności. Ta determinacja odradza w nim siłę (czuje w sobie nagły jej wpływ, choć włosy musiały odrastać stopniowo). Modli się do Boga o śmierć, która by wyzwoliła go z poniżenia i pozwoliła wyrzucić zemstę nad naigrawającymi się z niego dręczycielami – i ta łaska zostaje mu dana. Samson odzyskujący siły na jeden przełomowy moment, w chwili, „kiedy więzień i ślepy dumał u kolumny”, staje się jednym z ważnych symboli w naszej kulturze.

Jest rzeczą zrozumiałą, że skoro opowieść ta znajduje się w Biblii, wierzący egzegeci doszukują się w niej sensu teologicznego. Przyznać muszę, że przy takim nastawieniu w istocie można go w niej odnaleźć. Jest to sens szczegółny.

Samson nie jest świadomym wykonawcą poruczonych mu przez Boga zadań, takim, jakimi są w Księdze Sędziów Debora, Barak, Gedeon. W istocie, nic w toku

---

<sup>231</sup> Jest to odwrócenie rzuconej przez Boga na kobietę w Księdze Rodzaju klątwy skazującej ją na nieodparte uzależnienie od mężczyzny na skutek jej seksualnego pożądania.

opowieści nie świadczy o tym, aby zdawał sobie sprawę ze swojej misji. Zakładając, że jego wyczyny jej służą<sup>232</sup>, nazwać by go trzeba było *nieświadomym narzędziem, którym się Bóg posługuje w wypełnianiu swoich planów*. Tak więc spotykamy się tu z konstrukcją teologiczną, według której człowiek może odgrywać istotną rolę w spełnianiu się bożych zamiarów wcale o tym nie wiedząc, a tym bardziej nie zamierzając odgrywać tej roli. Nie powinno nas to dziwić, ponieważ w świetle tradycji judeochrześcijańskiej narzędziem bożym może być nawet zbrodzień, ludobójca, „bicz Boży”. Nie tu jednak jest miejsce na zajmowanie się tą sprawą.

---

<sup>232</sup> W istocie rzeczy nie mogą one, ze względu na swój charakter zaledwie okrutnych psikusów, pełnić tej roli. Walki z Filistynami toczyły się zresztą jeszcze w epoce królewskiej.

## Aneks Korpus Prawny Czteroksięgu

### (A) Dekalog

1. Zajmę się tu pewnymi aspektami prawnego składnika Czteroksięgu.

Ze współczesnego punktu widzenia najważniejsza w zakresie tego tematu jest analiza treści Dekalogu<sup>233</sup>. Rzecznicy religii wyrastających z gleby tradycji judeochrześcijańskiej upominają nas nieustannie, że Dekalog powinien być naszą bu-  
solą moralną; że po dziś dzień on właśnie stanowi fundament moralny naszej kul-  
tury. Zgadza się z nimi co do tego wielu agnostyków i ateistów. Podłożem takich  
poglądów jest jednak kulturowo uwarunkowany brak wglądu w autentyczną treść  
Dekalogu. Jakkolwiek jednak szacowny może być rozważany w perspektywie hi-  
storycznej ten dokument pierwocin kształtowania się judeochrześcijańskiej trady-  
cji moralnej<sup>234</sup>, faktem jest, że obecnie – zarówno z punktu widzenia laickiego eto-  
su humanistycznego, jak i z punktu widzenia potocznego współczesnego etosu ży-  
dów i chrześcijan – ktoś, kto by fundamentem swojej moralności uczynił Dekalog,  
nie tylko nie zasługiwałby przez to jeszcze na miano człowieka przyzwoitego, ale  
nie byłby nawet zabezpieczony przed popadnięciem w konflikt z kodeksami karny-  
mi w krajach naszego kręgu kulturowego. Kiedy tak gorliwie zaleca się nam  
współcześnie kierowanie się zasadami Dekalogu, to w istocie rzeczy zazwyczaj ma  
się na myśli nie całkowitą autentyczną zawartość treściową Dekalogu, ale to, co  
w ten dokument *wczytują* moralisci reprezentujący tradycję judeochrześcijańską,  
a więc osoby żyjące w warunkach społecznych nader odmiennych od tych, w któ-  
rych ukształtował się i został uświęcony Dekalog, i w rzeczywistości pod wieloma  
względami różniące się od jego twórców poglądami na problematykę moralną.

Postaram się to zilustrować w poniższej analizie tego dokumentu. Najpierw kil-  
ka słów o jego strukturze. „W starożytności utrwaliły się dwa... podziały [Dekalo-  
gu]: w wariacie pierwszym charakter wertrykalny miały [tzn. dotyczyły stosunku  
człowieka do Boga – *H. E.*] cztery przykazania (czci Boga Jahwe, zakazu sporzą-  
dzania jego wizerunku, poszanowania imienia bożego oraz święcenia szabatu), na-  
tomiał jako jeden dyktat traktowany był zakaz pożądania wszelkiej cudzej własno-

---

<sup>233</sup> Jak to się zazwyczaj czyni, skupię się na jego wersji z Księgi Wyjścia 20: 2–17. Pod naj-  
bardziej interesującymi mnie względami nie różni się ona od wersji z Księgi Powtórzonego  
Prawa 5: 6–21.

<sup>234</sup> Nie będę się tu zajmowała porównawczą analizą Dekalogu na tle innych z grubsza  
współczesnych mu analogicznych dokumentów, np. z krajów Bliskiego Wschodu, ponieważ in-  
teresuje mnie nie ten temat historyczny, ale wyłącznie ocena Dekalogu na tle współcześnie po-  
tocznych poglądów moralnych w obrębie naszego kręgu kulturowego.

ści, włączając żonę (m.in. Talmud, Filon Aleksandryjski, ojcowie Kościoła wschodniego. Podział ten przyjął Kościół prawosławny i ewangelicko-reformowany). W wariancie drugim... nakaz czci i zasada anikoniczności [tzn. niesporządzania wizerunków] zostały połączone w jedno przykazanie... podzielono natomiast zakaz pożądania na dwa: dziewiąte dotyczy żony, a dziesiąte – innej własności (m.in. Orygenes, Augustyn, następnie Kościół rzymskokatolicki, anglikański, luterański)<sup>235</sup>.

Rozważę obecnie treść poszczególnych przykazań. Z punktu widzenia etosu humanistycznego, tak jak go rozumie m.in. również wiele osób wierzących, w Dekalogu jako zbiorze norm moralnych adresowanych do wszystkich ludzi *w ogóle nie powinno być miejsca na przykazania „wertikalne”*, ponieważ treści ontologiczne danej religii i przepisy kultowe w zasadzie nie należą do zakresu uniwersalistycznych norm moralnych. Nie jest bezpośrednio problemem z zakresu moralności to, czy się jest monoteistą, czy wyznawcą doktryny o dobrym i złym bogu, czy politeistą czczącym wielu bogów, czy też politeistą poczuwającym się do wyłącznej czci jednego boga, np. dlatego, że uważa się go za troskliwego a zazdrosnego protektora odnośnej grupy etnicznej. Nie jest bezpośrednio problemem z zakresu moralności to, czy w taki lub inny sposób należy okazywać cześć bóstwu, któremu, jak dana osoba wierzy, należy wyłączną albo niewyłączną cześć okazywać. (Naturalnie, o ile nie chodzi o zbrodnicze z punktu widzenia etosu humanistycznego sposoby praktykowania jakiegoś kultu, takie jak np. składanie ofiar ludzkich lub palenie na stosach „heretyków”.) Jest rzeczą naturalną, że w rozmaitych doktrynach religijnych oczekuje się od ich wyznawców uznawania takich czy innych tez ontologicznych, np. tezy o jedyności bóstwa. Jest rzeczą naturalną i to, że rzecznicy określonej religii wymagają od jej wyznawców określonych zachowań kultowych czy też przestrzegania określonych tabu, i jest rzeczą zrozumiałą, że nieczynienie zażość tym wymaganiom ze strony jakichś wyznawców tej religii piętnują jako grzech: jako wyraz lenistwa, wygodnictwa, konformizmu, strachu przed prześladowaniami. Tylko jeżeli usiłują przedstawić sprzeczne z ich wierzeniami poglądy na sprawy dotyczące religii jako przejaw niegodziwości reprezentantów tych poglądów; tylko jeżeli usiłują przemocą stłumić wszelką krytykę własnych wierzeń albo próby pozyskania zwolenników dla poglądów im przeciwnych; tylko jeżeli usiłują uniemożliwić praktykowanie wszelkich innych kultów albo wręcz usiłują narzucić wszystkim praktykowanie własnego, wtedy gwałcą jedną z najważniejszych norm etosu humanistycznego – normę tolerancji.

Mimo że za treść Dekalogu jako zbioru uniwersalistycznych norm moralnych uznać można jedynie przykazania „horyzontalne”, treść przepisów „wertikalnych” również wymaga rozpatrzenia z punktu widzenia humanistycznego etosu. Uczynię to poniżej.

---

<sup>235</sup> Hasło „Dekalog”, w: *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt.

(a) Przykazaniem pierwszym jest nakaz czci Jahwe oraz zakaz oddawania czci jakimkolwiek innym bogom. Umotywowanie tego zakazu, polegające na przypisywaniu sobie przez Jahwe cechy zazdrości, świadczy, jak wskazywałam w innych szkicach, iż owym bogom rywalizującym z Jahwe przypisuje się realne istnienie. Z punktu widzenia współczesnych wyznawców religii wyrosłych z tradycji judeochrześcijańskiej jest to więc przykazanie w autentycznym swoim brzmieniu anachroniczne, ponieważ religie te od dawna porzuciły monolatrię na podłożu politeistycznym na rzecz koncepcji określanej przez nie (mimo dualizmu Boga i Szatana) jako monoteistyczna. Bezprzedmiotowy jest zakaz oddawania czci bóstwom nieistniejącym, a jeśli ktoś nie zdaje sobie sprawy z ich nieistnienia, to miast zakazywać mu oddawania im czci należy uświadomić go o ich nieistnieniu. (Ktoś może upatrywać w tym przykazaniu zakaz uprawiania kultu satanistycznego, ale nie ma powodu przypisywać autorom tego zakazu wiary w istnienie Szatana jako wiecznego antagonisty Boga).

W perspektywie problematyki moralistycznej istotne jest tu jednak coś innego. Przykazanie powyższe (oraz inne przykazania „wertikalne”) sformułowane jest, podobnie jak przykazania „horyzontalne”, tak że w dosłownym swoim brzmieniu zdaje się ono dotyczyć każdej poszczególnej *jednostki* spośród wyznawców Jahwe. Oczywiście, z moralnego punktu widzenia można tego rodzaju żądanie wysuwać względem każdej jednostki, która zgodnie ze swoim rozumem i sumieniem należy do wspólnoty wyznawców Jahwe. Niestety jednak, jak wiadomo, przez tysiąclecia przykazanie to było rozumiane inaczej. *Traktowano je jako bezwzględne żądanie względem zbiorowości i w szczególności względem władzy, której zasięg obejmował daną zbiorowość. Władza miała pilnować, zbiorowość miała pilnować, aby na podległym jej terenie nikt nie uchylał się od czynienia zadość temu przykazaniu, pod grozą najsroższych kar. Brak dostatecznej czujności ze strony zbiorowości i władzy, brak ich gorliwości w wymuszaniu na jednostkach odpowiedniego zachowania były ciężkimi grzechami, za które władza czy zbiorowość oczekiwać powinny były zesłania przez Jahwe surowych kar, spadających bez różnicowania zarówno na osoby winne, jak i na tych, którzy się niczym podobnym nie splamili.*

W ten sposób przykazanie, o którym mowa, przez tysiąclecia traktowane było jako nakaz praktykowania najokrutniejszych form *nietolerancji religijnej*.

(b) Znajdujący się pośród przykazań „wertikalnych” zakaz sporządzania wizerunków postaci ludzkich i zwierzęcych, mający na celu unikanie okazji do cudobóstwa, jest jednym z tych starotestamentowych przykazań, które chrześcijaństwo musiało odrzucić, aby móc zatriumfować w świecie starożytnym. Obowiązuje on dotychczas, w pewnej jego interpretacji, w ortodoksyjnym judaizmie, który pozwala jedynie (oprócz przedstawiania części ludzkiego ciała, np. dłoni) na sporządzanie nierealistycznych obrazów ludzi i zwierząt, np. postaci ludzkich z ptasi-

mi głowami, zastępujących w pewnych manuskryptach realistyczne wyobrażenia ludzi. Nie wiem, czym się tak interpretowany zakaz uzasadnia oprócz powołania się na to, że figuruje on w Dekalogu. Mamy więc tu widocznie przykład tzw. *normy tetycznej*, tzn. normy, która obowiązuje nie dlatego, że sprzyja realizacji albo ochronie jakiegoś rozpoznawalnego dobra, ale wyłącznie dlatego, że została wydana przez odpowiedni autorytet – a więc normy o typie charakterystycznym dla pewnych niehumanistycznych etosów. Jeśli chodzi o chrześcijaństwo, to znajdujemy tu przykład jednego ze sposobów, na które wierzący radzą sobie z anachronicznymi, nieakceptowalnymi dla nich elementami treści swojego Kanonu. Polega on, jak widać, na prostym zignorowaniu tych elementów w *receptji*, chociaż nie dochodzi do usunięcia ich z tekstu Kanonu.

Nb. w wyniku przełamania murów kulturowego getta dojść musiało do odrzucenia tego irracjonalnego ze współczesnego punktu widzenia zakazu przez oświeczone środowiska żydowskie – i do kultury europejskiej włączył się szereg żydowskich artystów plastyków, jak również niekiedy szczególnie zasłużonych żydowskich mecenasów sztuki i kolekcjonerów.

(c) Archaiczny rodowód ma zakaz swobodnego posługiwania się imieniem Jahwe. Wiązał się on z wiarą, że mogłoby to służyć celom magicznym, „zmuszając” Boga do pewnych działań lub w jakiś inny sposób wyposażając jednostkę w nadnaturalną moc<sup>236</sup>. Jeśli wszelako współczesny wyznawca jakiejś religii wyrosłej z tradycji judeochrześcijańskiej, w szczególności np. żyd albo protestant (katolicy mniej biorą sobie to przykazanie do serca), odrzuca takie archaiczne uzasadnienie, ale za uchybienie czci należnej Bogu uważa posługiwanie się jego imieniem bez „dostatecznych” powodów (w wielu kulturach posługiwanie się imionami jakichś osób przez ludzi do tego „niepowołanych” uchodzi za przejaw braku szacunku), to grubiaństwem ze strony człowieka niewierzącego byłoby krytykowanie lub wyśmiewanie takiego obyczaju.

(d) Archaiczny jest rodowód tabu wykonywania pracy w szabat. Jest rzeczą znamienne, że twórcy Czteroksięgu nie zdają sobie sprawy z jego pierwotnego znaczenia. Jak już wspominałam, w Wj Kapłan podaje jego zabawne w oczach ludzi współczesnych uzasadnienie, polegające na tym, że Jahwe *natrudził się*, stwa-

---

<sup>236</sup> W BT, mowa o zakazie wzywania imienia Boga „w błahych rzeczach”, co mogłoby oznaczać zakaz odwoływania się do pomocy boskiej w sprawach, które nie są tego warte. W książce J. St. Synowca, *Izrael opowiada swoje dzieje*, Bratni zew, Kraków 1998, mowa, zapewne bardziej zasadnie, o zakazie posługiwania się imieniem Boga „w złym celu” (s. 56), a więc widocznie w celach magicznych. (Pamiętamy, że np. legendarny Golem, gliniana postać niewyposażonego w rozum olbrzymia, rzekomo sporządzona przez praskiego rabina Lōwa z XVI w., został przezeń ożywiony dzięki użyciu wypisanego na pergaminie imienia boskiego i że stworzenie Golema było grzechem, który pociągnął za sobą fatalne skutki.)

rzając w ciągu sześciu dni świat materialny, i na siódmy dzień oddał się wypoczynkowi, co go skłoniło do pobłogosławienia tego dnia i uświęcenia go przez ustanowienie zakazu pracy obejmującego wraz z wolnymi Izraelczykami ich niewolników, przebywających w kraju cudzoziemców, a także zwierzęta. W Pwt Deuteronomista nie sili się nawet na takie uzasadnienie. Wystarczy mu stwierdzenie, że autorem zakazu jest Jahwe, który wyprowadził naród izraelski z niewoli.

Tabu szabatowe wiąże się szapewne z archaiczną wiarą w dni feralne. Świadczy o tym groza, jaką twórców Czteroksięgu napawało naruszenie tego tabu, o tym zaś z kolei świadczy niesamowity dla nas przepis karania śmiercią tego, kto by tabu pracy w szabat naruszył (Wj 31: 15). Dziś w ogólnym swoim sformułowaniu tabu to jest oczywiście odrzucane (bez usunięcia go z Kanonu) przez większość wyznań wyrosłych z tradycji judeochrześcijańskiej – nie mówiąc już o tym, iż ludzi współczesnych grozą z kolei przejmuje myśl, że jego złamanie mogłoby być karane śmiercią. W społeczeństwie współczesnym wiele zakładów produkcyjnych oraz najrozmaitszych instytucji nie mogłoby przerywać pracy w święta bez trudnych do znoszenia albo wręcz groźnych skutków dla populacji<sup>237</sup>. Pozostaje nakaz powstrzymywania się wiernych od prac, których potrzeba nie jest nagląca, oraz ich uczestniczenia, w miarę możliwości, w zbiorowych nabożeństwach w dzień uświęcony. Jak wiadomo, uczestnictwo w tego rodzaju obrzędach częstokroć zamiast być traktowane jako przymus, odczuwane bywa przez wierzących jako coś wartościowego. Dla pewnych osób „dzień święty” ma przy tym znaczenie szczególne, jako dzień, kiedy ich umysł odrywa się od banalnych i nieraz kłopotliwych realiów czasu powszedniego i zwraca się ku umiłowanemu przez nich Bogu. Ma to dla nich znaczenie katarskie. Ich stosunek do „szabatu” oczywiście zasługuje na szacunek ludzi niewierzących. Słuszną też rzeczą jest ułatwianie im świętowania szabatu, tak jak tego pragną. *Nb.* jest rzeczą niewątpliwą, że bez pospólnie przeżywanych świąt nie obywają się żadne społeczeństwa. Obyczaj ten naśladują na rozmaite sposoby różne najzupełniej laickie wspólnoty.

Z drugiej strony jednak przestrzegane przez wyznawców najbardziej ortodoksyjnych odłamów judaizmu niezmiernie rozbudowane tabu szabatowe jest ciężarem, bez którego zrzucenia nie mogłoby zatriumfować chrześcijaństwo. Jego zakres trudno sobie wyobrazić komuś mało obznajomionemu z tym wyznaniem. Nie tylko wzniesienie ognia w kuchence gazowej lub oświetlenie domu w drodze przekręcenia kontaktu elektrycznego i mnóstwo innych czynności tego rodzaju, ale nawet np. czesanie się uważane są za wysiłek objęty tabu. Szereg niezmiernie uciążliwych zakazów i nakazów dotyczących soboty obchodzić się musi w drodze zawi-

---

<sup>237</sup> Wyznawcy najbardziej ortodoksyjnych form judaizmu uważają, że tabu sobotnie może być złamane jedynie dla ratowania życia ludzkiego.



lej kazuistyki i stwarzania sytuacji pozornych – takich jak np. otaczanie całych osiedli sznurem, aby stanowiły jedno obejście, w którego obrębie wolno w razie konieczności przenosić przedmioty.

2. Analizę „horyzontalnych” przykazań Dekalogu zaczynam od pewnych uwag o charakterze ogólnym.

(a) Jedną ze znamiennych cech Dekalogu jest jego *etnocentryczność*. Rozpoczyna się on od deklaracji: „Ja jestem Jahwe, twój bóg, który cię [idzie o naród] wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli”. Nie zaczyna się od deklaracji: „Jam jest stwórcą świata, stwórcą pary prarodzicielskiej, od której wszyscy ludzie pochodzą, co ich czyni w najgłębszym sensie braćmi obowiązany do odnoszenia się do siebie po bratersku”. Autorom tego tekstu obca jest koncepcja obowiązujących w całym gatunku ludzkim norm moralnych – w szczególności norm moralnych obowiązujących każdego człowieka w stosunku do każdego innego człowieka, niezależnie od tego czy ten drugi jest, czy nie, tego pierwszego etnicznym pobratymcem – koncepcja tak ważna dla wyznawców szeregu religii wyrosłych na podłożu tradycji judeochrześcijańskiej i tak często wczytywana przez te osoby do Dekalogu. W istocie Dekalog w intencji tych, co go stworzyli, regulować miał stosunki członków pewnej etnicznej wspólnoty do jej opiekuńczego i zazdrośnego bóstwa oraz do siebie nawzajem. Świadectwem etnocentrycznego charakteru tego zbioru przykazań jest posłużenie się w nim terminem „bliźni”. Pod wpływem ewolucji pewnych nurtów ideowych w tradycji judeochrześcijańskiej znaczenie tego terminu przeżyło charakterystyczną ewolucję. W pojęciu jakże wielu z nas oznacza on każdą jednostkę ludzką, albo przynajmniej każdą taką, której nie wytrąciło z obrębu gatunkowej solidarności ludzkiej jej szczególnie niegodziwe postępowanie<sup>238</sup>. „Bliźnimi” naszymi są – przynajmniej pragnęlibyśmy tak to odczuwać – na równi z rodakami mieszkańcy antypodów, różniący się od nas kulturą, wierzeniami, narodowością, rasą. W stosunku do nich wszystkich obowiązuje nas podstawowa zasada moralna humanistycznego etosu: zasada czynnej solidarności, domagająca się przychodzenia w miarę możliwości z pomocą wszystkim cierpiącym i uciśnionym. Znaczenie tak pojmowanego terminu „bliźni” i jego synonimów (w odnośnych kontekstach), takich jak np. angielskie „neighbor” (w innych kontekstach znaczy to „sąsiad”) oderwało się więc od jego etymologii, wiążącej ten termin z „poblizem”. Pierwotnie „bliźnim” był jedynie rodak, współplemieniec. Por. np. werset: „Nie będziesz szukał pomsty, nie będziesz żywił urazy do synów twego ludu, ale będziesz miłował bliźniego jak siebie samego” (Kpł 19: 18).

---

<sup>238</sup> Wiele osób o mentalności humanistycznej nie zgodzi się na takie ograniczenie zakresu tego terminu.

Korpus praw w Czteroksięgu powstał w drodze nawarstwień i zawiera różne zalecenia moralne. Znajdujemy w nim m.in. powtórzone kilkakrotnie przykazanie, aby przez pamięć ucisku doznanego przez przodków Izraela w Egipcie odnosić się życzliwie do cudzoziemca – „przychodnia” – który się osiedlił wśród Izraelczyków. Takim stosunkiem do cudzoziemców obyczaj nakazany przez Biblię różni się od obyczaju rozmaitych starożytnych narodów. Jednakże prawo to zaleca odmienne traktowanie Izraelczyka i cudzoziemca: nakaz uwalniania niewolnika w roku jubileuszowym oraz zakaz pobierania procentów od pożyczki odnosi się tylko do Izraelczyków<sup>239</sup> (co *nb.* pozwalało żydom w czasach średniowiecznych pełnić niezbędne dla społeczeństw chrześcijańskich, a dezaprobowane przez Kościół, funkcje bankowe). Według Joz w czasie podboju Kanaanu nadano ludności autochtonicznej ocalonej z rzekomo nieomal totalnej (a w intencji przypisywanej Jahwe – totalnej) masakry status półniewolniczy: narzucono jej prace przymusowe (Joz 9: 19nn) poza szarwarkami obowiązującymi również Izraelczyków.

Faktem w każdym razie pozostaje to, że w autentycznym swoim brzmieniu Dekalog jest dokumentem etnocentrycznym.

(b) Ostatnie z przykazań Dekalogu zabrania m.in. „pożądania” czyjegoś niewolnika – tzn. widocznie zabrania wszelkich usiłowań zawładnięcia nim. Dekalog jak widać, „sankcjonuje” niewolnictwo – tj. właściwie traktuje je jako naturalną instytucję społeczną, która jako taka nie wywołuje w autorach tego tekstu zastrzeżeń moralnych. Niemądrze by było mieć o to do nich pretensję, skoro się weźmie pod uwagę epokę, w której ten dokument był pisany. Ten jednak punkt Dekalogu miałam na myśli, pisząc, że ktoś, kto by dziś fundamentem swojego etosu uczynił Dekalog w jego autentycznym brzmieniu, nie tylko nie zasługiwałby przez to jeszcze na miano człowieka przyzwoitego, ale nawet nie byłby zabezpieczony przed popadnięciem w konflikt z prawem karnym państw naszego kręgu kulturowego. Od czasu do czasu media przynoszą przerażające wieści o milionach niewolników w rozmaitych krajach w świecie współczesnym, jednakże z punktu widzenia kodeksów krajów naszego kręgu kulturowego utrzymywanie ludzi w stanie niewolnictwa jest ciężkim przestępstwem. Natrafiamy tu na kolejny przykład różnicy pomiędzy autentycznym brzmieniem tekstu kanonicznego a treścią wczytywaną do jego fragmentu przez osoby, w których odczuciu fragment ten w autentycznym swym brzmieniu jest moralnie nieakceptowalny. Polemiki na temat moralnej dopuszczalności niewolnictwa toczyły się wśród chrześcijan przynajmniej od czasów reformacji. Znany jest ogromny udział wyznawców pewnych odłamów chrześcijaństwa w walce przeciwko niewolnictwu w XIX w. zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych: udział osób, dla których motywem ich abo-

---

<sup>239</sup> Księga Wyjścia 21: 2; Księga Kapłańska 25: 44–46; Księga Powtórzonego Prawa 23: 20–21.

licjonistycznej propagandy, uczestnictwa, wbrew prawu, w organizacjach wspierających ucieczki niewolników, uczestnictwa po stronie Północy w wojnie secesyjnej było przeświadczenie o nietolerowalności niewolnictwa z punktu widzenia etosu chrześcijańskiego. O ile chodzi zwłaszcza o uczestniczących w tej walce protestantów, to mimo charakterystycznego dla nich rozczytywania się w Biblii osoby takie widocznie po prostu „przeoczały” sankcjonujący stosunek do niewolnictwa np. w ostatnim z przykazań Dekalogu. Natomiast bynajmniej nie tracili z oczu rzeczywistego stosunku Biblii do niewolnictwa jego chrześcijańscy obrońcy. Przeciwnie, odwoływali się do tekstów biblijnych. Ich koronnym argumentem było to, że sprzeciwu wobec instytucji niewolnictwa nie można doszukać w NT. Jezus ewangelistów w zasadzie ignoruje jej istnienie i nie domaga się przeto bezpośrednio poprawy doli niewolników. W epistolarnej części NT niewolnictwo jest jawnie sankcjonowane, niewolnikom nakazuje się uległość nawet wobec właścicieli surowych, a zbiegom powrót do ich panów. Omawiam te sprawy w szkicu „Jezus ewangelistów”.

(c) Przedostatnie – albo ostatnie, zależnie od układu – przykazanie Dekalogu zabrania „pożądania” *cudzej żony*, tzn. widocznie, usiłowań zawładnięcia nią albo skłonienia jej do zdrady małżeńskiej. W sformułowaniu tego przykazania dochodzi do głosu to, że *Dekalog jest dokumentem reprezentującym etos społeczeństwa patriarchalnego, w którym kobiety nie traktuje się jako jednostki własnowolnej*. Tym stosunkiem do niej tłumaczy się fakt, że w *podstawowym dokumencie ustanawiającym podwaliny tego etosu kobiety (nb. tak samo jak niewolnika) nie traktuje się w ogóle jako podmiotu moralnego, a więc jako adresata norm moralnych*. Oczywiście, tym spośród kobiet, które przyjmują do wiadomości, że Dekalog ma być podstawą *ich* moralności, tak samo jak moralności ich ojców, braci i mężów, do głowy nie przychodzi rozumienie tego przykazania zgodnie z jego autentycznym brzmieniem. Tzn. do głowy im nie przychodzi mniemanie, że tylko do mężczyzn kieruje się admonicja, że nie wolno im rozbijać par małżeńskich, gdy natomiast one same nie są godne kierowania do nich postulatów moralnych, ponieważ pozostawać mają zawsze pod męską kuratelą.

(d) Parę uwag poświęcę pozostałym „horyzontalnym” przykazaniom Dekalogu. W przykazaniu o „czci” należnej od osób dorosłych ich rodzicom reprezentant współczesnego etosu humanistycznego znajduje coś również i dla niego istotnego, ale występującego w niemogącej go zadowolić postaci.

Opieka nad ludźmi starymi, o osłabionym potencjale życiowym, zwłaszcza zaś opieka ze strony ludzi w wieku ich największej sprawności życiowej roztaczana nad ich rodzicami, stanowi charakterystyczny rys gatunku *Homo sapiens*, przejawiający się na najrozmaitsze sposoby w jego populacjach. (Co prawda niekiedy w tych, które żyją w warunkach tak ekstremalnych, iż otaczanie niedołężnych starców opieką aż do śmierci zagraża przetrwaniu grupy, usankcjonowany etos wymaga

od starców samobójstwa, kiedy stają się dla grupy nadmiernym ciężarem, albo aprobejuje pewne rodzaje pozbawiania ich życia, z reguły na ich żądanie.) Rys ten ma głębokie podłoże biologiczne i w najdłuższym okresie bytowania gatunku miał istotne znaczenie dla przeżycia ludzkich populacji. Podłożem biologicznym jest silna więź emocjonalna pomiędzy jednostkami dojrzałymi a ich rodzicami nawiązywana w czasie charakterystycznego dla *Homo sapiens* niezmiernie długiego (w porównaniu z innymi gatunkami) okresu dzieciństwa i młodzieńczej niedojrzałości ludzkiego osobnika – w czasie więc, kiedy rodzice, aby doprowadzić potomka do dojrzałości (i uzyskać znaczną szansę na zapewnienie swoim genom udziału w następnej generacji) zmuszeni są do niemających analogii w świecie zwierzęcym energetycznych, czasowych, emocjonalnych inwestycji w *poszczególne, pojedyncze* niedojrzałego osobnika. Istotne zaś znaczenie tego rysu *Homo sapiens* dla przeżycia naszego gatunku polegało na tym, że przez najdłuższą dotychczasową część czasu jego bytowania „starcy” (naturalnie, młodsi niż starcy dzisiejsi) byli depozytariuszami wiedzy wspólnoty – depozytariuszami praktycznej wiedzy o tym, jak radzono sobie w trudnych sytuacjach wynikających od czasu do czasu np. z powodu zaburzeń klimatycznych; depozytariuszami wiedzy o mitach, historii, obyczajach niezbędnych wspólnocie do zachowania jej spójności. Społeczeństwa tradycyjne były w takim czy innym stopniu gerontokratyczne. W szczególności w społeczeństwach patriarchalnych dzieci, również dorosłe, uznawane bywały za „własność” ojca i w pewnym stopniu obojga rodziców i obowiązywały przez obyczaj i prawo do posłuchu względem nich.

Zupełnie inaczej sprawy się mają w nowoczesnym, innowacyjnym społeczeństwie. Zamiast być depozytariuszami nagromadzonej niezbędnej społecznie wiedzy i „naturalnymi” przywódcami społeczeństwa osoby starsze ustępować muszą, niekiedy na mocy prawa, z kierowniczych w takim czy innym zakresie stanowisk społecznych. Zamiast gerontokracji mamy instytucję dobrowolnej albo przymusowej emerytury. Jest to nieuniknione. W miarę upływu lat osoby starsze często stają się w tym czy innym stopniu zdezorientowane w nowym układzie życia, w układzie stosunków społecznych, w sposobie użytkowania nowych narzędzi i instalacji. Odczuwają coraz dotkliwszą trudność w przyswajaniu sobie nowej wiedzy, nowych idei, w wyzbywaniu się zakorzenionych nawyków myślowych. Odpowiednio też – w zapewnianiu sobie znośnych warunków życia. Opieka, której potrzebują od generacji ludzi w danym czasie dojrzałych, upodobnia się w mniejszym lub większym stopniu do opieki niezbędnej dzieciom – a przecież nie są dziećmi i ta zmiana statusu bywa dla nich bolesna. Na tym tle przykazanie o „czci” należnej rodzicom od ich dorosłych dzieci okazuje się w pierwotnym swoim sensie zanachronizowane i tylko przy odpowiedniej modyfikacji pozostaje niezbędnym składnikiem współczesnego etosu. Jeżeli elementem „czci” dla rodziców miałoby być posłuszeństwo względem nich, to nikt współcześnie od ludzi dorosłych takiego stosun-

ku do ojca i matki nie wymaga. Nie przyznaje się rodzicom prawa do decydowania o związkach małżeńskich dzieci, ich zawodzie, ich stylu życia. Zamiast „czci” należy się rodzicom troskliwa opieka, m.in. pod względem materialnym, należą się przejawy przywiązania, poszanowanie ich samodzielności w tej mierze, w jakiej jest ona dla nich możliwa i cenna, i udzielanie im w nieponizający sposób pomocy w przystosowywaniu się do życia w innowacyjnym społeczeństwie.

Zarazem jednak w naszym niepatriarchalnym społeczeństwie supremującym wymogiem moralnym w zakresie stosunków rodzinnych nie jest i nie może być jedynie właściwy stosunek dorosłych dzieci do rodziców. Równie istotnym wymogiem jest otaczanie dzieci przez rodziców troskliwą opieką i okazywanie im miłości, jak również poszanowanie wzajemne, solidarność, pomoc świadczona sobie przez współmałżonków w przewyciężaniu trudności życiowych, dbałość każdego z partnerów związku małżeńskiego o to, by zachował on bez elementów przymusu i dysharmonii trwałość, zwłaszcza jeżeli stał się fundamentem rodziny, ostoją pod względem zarówno materialnym, jak psychicznym dzieci i, być może, starzejących się rodziców. Nacechowane patriarchalizmem sformułowanie odnośnego przykazania Dekalogu jest współcześnie nie do przyjęcia.

(e) Kolejne trzy przykazania dostarczają najbardziej jaskrawego przykładu wczytywania do Dekalogu przez współczesnych jego apologetów takich treści, jakie odpowiadają ich własnemu poczuciu moralnemu.

Sens przykazania o niezabijaniu rozumiany być może jedynie w kontekście całego Czteroksięgu (oraz innych składników „Biblia okrutników”). Nadinterpretacją niedozwoloną przez rzetelną egzegezę, wręcz zafalszowaniem, jest, w szczególności, upatrywanie w tym przykazaniu *bezwarunkowego* zakazu pozbawiania życia ludzi przez ludzi. Jak o tym była mowa powyżej, bóstwo wykreowane przez twórców Czteroksięgu raz po raz zarządza zabijanie, a nawet masowe rzezie m.in. tych, których uznaje za grzeszników w łonie „narodu wybranego”. Mord na grzesznikach (np. na królach państw izraelskich, o ile czynili oni „to, co jest złe w oczach Pańskich”, tzn. naruszali wymóg jahwistycznej monolatrii) – a nawet na potomstwie grzeszników, jak również na kapłanach i czcicielach „obcych” bóstw wielokrotnie nakazywany jest przez „Pana” według autorów innych niż Czteroksiąg części Biblii, np. w Księgach Królewskich, należących do najbardziej szokujących okrucieństwem części ST. Czteroksiąg zawiera też, jak wiadomo, przekazy o surowo wymaganym przez Jahwe „świętym” totalnym ludobójstwie (*cheremie*), któremu mają podlec z ręki Izraelczyków znieawidzone przez Jahwe narody. Zawiera triumfalistyczne przekazy o masowych mordach na zdobytych przez Izraelczyków i złupionych przez nich osiedlach<sup>240</sup>. Dwukrotnie w tekstach biblijnych ciężkim grzechem

---

<sup>240</sup> „Jeśli podejdziesz pod miasto, by z nim prowadzić wojnę, to ofiarujesz mu pokój, a jeśli ono odpowie pokojowo i bramy ci otworzy, niech cały lud, który się w nim znajduje, zejdzie

władcy okazuje się niezabicie pojmanego podczas wojny do niewoli, a obciążonego przez Jahwe klątwą króla ościenego państewka: por. 1Sm 15 i 1Krl 20: 42.

Czteroksiąg zawiera też kodeks prawny obficie szafujący obligatoryjnymi wyrokami śmierci, m.in. za takie postęпки, za które z reguły nie domagają się *jakiegokolwiek* kary wymierzanej w imieniu prawa państwowego współcześni zwolennicy utrzymania w naszych kodeksach kary śmierci – np. za złamanie pierwszego przykazania albo za zdradę małżeńską ze strony kobiety, albo za krnąbrność syna. *Przykazanie omawiane w istocie rzeczy zabrania jedynie nieusankcjonowanego prawnie zabójstwa dokonywanego przez jednostkę z jakichś motywów prywatnych.*

Większość – a przynajmniej dominująca na forum publicznym część – współczesnych reprezentantów etosu humanistycznego, zarówno w jego odmianie religijnej, jak i niezwiązanej z religią, zasadniczo potępia zachowanie kary śmierci w naszych kodeksach prawnych. Wbrew tradycji katolicyzmu stanowisko to popierają współcześni papieże (choć katolickich zwolenników zachowania kary śmierci nie odsądza się od prawowierności). Przykro mi, że wątpliwość co do słuszności takiej postawy względem kary śmierci różni mnie od stanowiska większości moich przyjaciół. Nie to jednak jest ważne w niniejszym kontekście, ale to, że sprzeciw wielu współczesnych ludzi wierzących wobec kary śmierci nie może się bez naruszenia egzegetycznej rzetelności odwoływać do odnośnego przykazania Dekalogu.

To samo dotyczy osób sprzeciwiających się ze względów religijnych dopuszczalności, zarówno moralnej, jak prawnej, aborcji na żądanie kobiety ciężarnej w jakimkolwiek stadium ciąży. Odwoływanie się rzeczników tego stanowiska do omawianego przykazania jest egzegetycznym nadużyciem, ponieważ ani w tym przykazaniu, ani zresztą nigdzie w Biblii temat ten w ogóle nie jest poruszany. Jakikolwiek jest w Dekalogu zakres zakazu zabijania, w każdym razie jest on ograniczony do istot ludzkich. Zagadnienie zaś, czy zarodek ludzki w tym czy innym stadium swego rozwoju jest istotą ludzką – problem dotyczący tego, jakie są kryteria człowieczeństwa: pytanie, czy jest człowiekiem układ komórek zdolny do rozwinięcia się w noworodka, ale ze względu na swoją strukturę w danym czasie pozbawiony zdolności odczuwania bólu, strachu, pragnienia zachowania życia – nie jest pytaniem rozważanym gdziekolwiek w Biblii. Było ono i jest rozmaicie rozstrzygane,

---

do rządu robotników pracujących przymusowo i będą ci służyli. Jeśli nie odpowie pokojowo, i zaczniesz z tobą wojować... skoro ci je Pan, bóg twój, odda w ręce, wszystkich mężczyzn wyniesiesz ostrzem miecza. Tylko kobiety, dzieci, trzody i wszystko, co jest w mieście, cały łup zabierzesz... Tylko w miastach należących do narodów, które ci daje Pan, bóg twój, w dziedzictwo, niczego nie zostawisz przy życiu... abyście nie nauczyli się czynić wszystkich obrzydliwości, które oni czynią ku czci bogów swoich i byście nie grzeszyli przeciw Panu, bogu waszemu” (Księga Powtórzonego Prawa 20: 10–18). Krzyżowcy np. w Ziemi Świętej mogli się zaiste usprawiedliwiać cytatami z Pisma Świętego ze swoich straszliwych czynów.

zwłaszcza w różnych epokach, przez różne autorytety religijne w obrębie tradycji judeochrześcijańskiej. Oczywiście, osoby obstające przy grzeszności, a nawet przestępczości, pozbawiania życia „dziecka”, jak się w ich języku nazywa zarodek ludzki na każdym szczeblu swojego rozwoju, mogą wysuwać na poparcie swojego stanowiska różne przekonujące ich zdaniem argumenty, nie mogą jednak zasadnie odwoływać się do Dekalogu.

Posuwając się dalej w analizie omawianego obecnie przykazania, stwierdzić należy, że nieusprawiedliwiona jest również teza, jakoby przykazanie to implikowało absolutny zakaz *eutanazji w sensie dobrowolnego samobójstwa zastępczo dokonywanego przy pomocy innej osoby*.

Przez „zabijanie” człowieka ma się przede wszystkim na myśli uśmiercanie danej jednostki wbrew jej woli, i nic nie wskazuje, aby w autorzy omawianego przykazania rozumieli ten termin jakoś szerzej.

Ocena moralna eutanazji *we wskazanym powyżej sensie* wydaje się z konieczności pochodną oceny moralnej samobójstwa. Jeśli samobójstwo nie jest traktowane jako coś w żadnych okolicznościach nieaprobowanego, to nie widać uzasadnienia dla absolutnego, niezależnego od okoliczności, moralnego potępienia eutanazji.

W Biblii o samobójstwie mowa jest rzadko. Wydaje się, że zdarzało się ono rzadko w obrębie kultury, która była jej podłożem. Nie znajdujemy w jej tekstach normy ogólnej odnoszącej się do samobójstwa. W Sdz 16: 26–30 opowiedziany jest czyn Samsona, który posłużył się aktem samobójczym dla wywarcia zemsty na nągrawiających się z niego wrogach. 1Sm 31: 4 opowiada o samobójstwie Saula, który w ten sposób po przegranej bitwie uniemożliwia pojmanie go żywcem przez Filistynów. Przed dokonaniem tego czynu Saul prosi giermka o zabicie go, ale ten „boi się” – wzdraga się? – to uczynić. Mogło tu wszakże chodzić nie o wzdraganie się przed czynem będącym w istocie eutanazją, ale przed naruszeniem tabu zabicia pomazańca. 2Sm 17: 23 opowiada o samobójstwie Achitofela, doradcy zbuntowanego Absaloma, który zrozumiawszy, że wskutek odrzucenia jego rady przez młodego buntownika rebelia zostanie stłumiona – a więc i on poniesie tego konsekwencje – „wydawszy zarządzenia odnoszące się do jego domu powiesił się i umarł”. W żadnym z tych wypadków samobójstwo nie zostało w tekście biblijnym *explicite* potępione. Nic w tych przekazach nie pozostaje w sprzeczności z poglądem takiego czytelnika, który by sądził, że czyny Samsona i Saula były pochwalne<sup>241</sup>, czyn zaś Achitofela racjonalny i sam w sobie (niezależnie od poprzednich jego uczynków) moralnie dopuszczalny.

---

<sup>241</sup> W naszej kulturze aprobowane bywa przynajmniej przez wiele osób samobójstwo, jeśli jest ono jedynym sposobem uniknięcia dostania się w ręce wroga, tortury i śmierci z jego ręki, zwłaszcza jeżeli zachodzi przy tym obawa, że bojownik danej słusznej sprawy może załamać się wskutek tortur i jej zaszkodzić wymuszonymi zeznaniami.

We współczesnej tradycji judeochrześcijańskiej samobójstwo z reguły traktowane jest jako grzech, a mianowicie jako naruszenie przysługującej jedynie Bogu prerogatywy położenia kresu ludzkiemu życiu. Takie z reguły jest podłoże moralnego potępienia eutanazji niezależnie od okoliczności. obrońcy normy moralnej zakazującej samobójstwa i na tym podłożu zakazującej eutanazji mogą, oczywiście, przedstawiać różne argumenty (o podłożu religijnym lub nie) na rzecz swojego stanowiska, ale poszukiwanie dla niego oparcia w Dekalogu jest bezzasadne.

Analogicznie do zakazu zabójstw, sens zakaz kradzieży może być właściwie rozumiany jedynie w kontekście całego Czteroksięgu. Nie ma tam bynajmniej totalnego potępienia rabunku. Etnocentryczność Dekalogu tłumaczy to, że przykazanie „Nie kradnij” znaleźć się mogło w tej samej Księdze, co np. przekaz o nakazanym przez Jahwe „złupieniu Egiptu”.

(f) Już nie nadinterpretacją, ale dezinterpretacją bywa z reguły stosunek współczesnych apologetów Dekalogu do przykazania zakazującego „cudzołóstwa”. Przykazanie to z reguły bywa interpretowane jako stwierdzenie grzeszności wszelkiego aktu płciowego dokonanego poza usankcjonowanym religijnie monogamicznym małżeństwem. Jest to interpretacja w znacznej mierze anachroniczna. Termin przetłumaczony na polski jako „cudzołóstwo” oznacza w hebrajskim wszelkie niedozwolone stosunki płciowe, a więc wierny przekład tego przykazania mógłby brzmieć „Nie popełniaj grzechu cielesnego”. Żeby zrozumieć sens tego przykazania, trzeba więc (tak samo jak w przypadku omawianych powyżej dwu przykazań) rozpatrzeć je w kontekście całego czteroksięgowego kodeksu praw i w ten sposób dowiedzieć się, co w jego pojmowaniu jest grzechem cielesnym. Znajduje się tam wykaz rozmaitego typu surowo zakazanych stosunków płciowych, w szczególności np. homoseksualnych albo stanowiących według tego kodeksu naruszenie tabu kazirodztwa. Uznać można jednak, że zakaz z Dekalogu przede wszystkim dotyczy przypadków najbardziej typowych, tj. pewnych niekazirodzących stosunków płciowych heteroseksualnych. W tym właśnie przede wszystkim zakresie zwyczajowa, podtrzymywana wspólnie przez autorytety religijne w naszej kulturze, interpretacja treści tego zakazu jest dezinterpretacją. I w tym właśnie zakresie trafny się okazuje polski przekład odnośnego hebrajskiego terminu jako „cudzołóstwo”.

Dobrze wiadomo (i wyraźnie wynika to z tekstu czteroksięgowych przepisów prawnych), że twórcy ST traktowali zarówno wielożeństwo, jak i posiadanie nałożnic jako normalne instytucje społeczne, nie budzące zastrzeżeń z ich strony<sup>242</sup>.

---

<sup>242</sup> W Europie pewien autorytatywny rabin w XI w. n.e. nałożył, może w związku z koniecznością uniknięcia przygany ze strony chrześcijan, klątwę na mężczyzn mających więcej niż jedną żonę. (Nie wiem, czy z fanatyzmem i okrucieństwem tak często cechującymi autorytety religijne nakazał – jak to czynią misjonarze chrześcijańscy w egzotycznych krajach – aby męż-



Sens omawianego przykazania staje się jasny, kiedy się je rozpatruje w świetle dekalogowych przykazań dotyczących grzechu „pożądania” tego, co należy do bliźniego, oraz w świetle wszystkich przepisów, które w czteroksięgowym korpusie praw dotyczą małżeństwa. W zakazie „cudzołóstwa” idzie mianowicie o coś ściśle analogicznego do naruszenia własności w sferze materialnej. *Idzie o naruszenie wyłącznego prawa odnośnego mężczyzny do seksualności danej kobiety.* Prawo to jest, jeśli chodzi o dziewczynę niepoślubioną i niezaręczoną, prerogatywą ojca albo krewnego, który je po jej ojcu dziedziczy. Może on bez uchybienia nakazom moralności wydać za mąż „należącą” do niego w tym sensie dziewczynę komu zechce (byle nie do obcego kraju), nie pytając jej o zgodę, może ją sprzedać na żonę drugorzędną albo nałożnicę. W przypadku kobiety poślubionej albo zaręczonej jej seksualność jest prerogatywą męża albo narzeczonego. Bez uchybienia nakazom moralności mężczyzna może narzucić partnerstwo seksualne niewolnicy lub brance: nie ma tu mowy o cudzołóstwie, skoro kobieta jest jego własnością.

Takim nastawieniem twórców Dekalogu tłumaczy się dziwny na pierwszy rzut oka fakt, że *wśród wymienionych w tym dokumencie najcięższych przestępstw (przeciwko członkom własnej wspólnoty etnicznej) nie jest uwzględniony gwałt.* Pojęcie gwałtu seksualnego we współczesnym zakresie tego słowa w ogóle nie jest twórcom czteroksięgowego korpusu praw znane. Uwzględniają oni jedynie przypadek (Pwt 22), gdy dziewczyna broni się przed naruszeniem przez gwałciciela prerogatywy ojca, męża lub narzeczonego. Dekalog bynajmniej nie przyczynia się do uznania, że gwałtem jest wszelkie narzucenie kobiecie wbrew jej woli udziału w akcie płciowym, nawet jeśli czyni to małżonek.

(g) Nie omawiam niewzbudzącego żadnych szczególnych refleksji, zwłaszcza krytycznych, zakazu składania fałszywych zeznań w sądzie.

Zakończę natomiast ten poświęcony Dekalogowi komentarz podaniem głównego powodu, dla którego nie można go uznać za wystarczający fundament moralności czy to laickiego humanizmu, czy to etosów właściwych współcześnie religiom wyrastającym z tradycji judeochrześcijańskiej. W swej części „horyzontalnej” Dekalog jest głównie zbiorem zakazów dotyczących większości spośród najcięższych przestępstw. W świetle natomiast wskazanych etosów niepopelnianie przestępstw nie jest wystarczającą kwalifikacją po temu, aby ktoś zasługiwał na miano człowieka przyzwoitego.

---

czyżni rozwodzili się z posiadаныmi „nadliczbowymi” żonami, nie licząc się z ich wolą; a jeśli tak, to jak miano według niego te odrzucone kobiety życiowo zabezpieczać.) O klątwe tej nie wiedzieli Żydzi mieszkający w krajach muzułmańskich, tak, że pośród tych, którzy schronili się po ostatniej wojnie z tych krajów do Izraela, były rodziny poligamiczne. Zauważyć warto, że *explicite* wyrażonego zakazu wielożeństwa nie ma również w Nowym Testamencie, do czego zapewne odwoływali się mormoni broniąc swej praktyki wielożeństwa.

W admonicjach autorytetów religijnych jestem nieustannie napominana, bym trzymała się Dekalogu, czyli żebym nie popełniała morderstw, nie kradła, nie składała fałszywych świadectw w sądzie i nie usiłowała przynęcać do siebie cudzych mężów. Czuję się tymi admonicjami urażona i uważam, że tak czuć powinna znaczna liczba ludzi w naszym społeczeństwie, gdyby tylko zastanawiali się nad rzeczywistą treścią przykazań dekalogowych. Z pewnością obowiązująca nas poprzeczka moralna powinna być ustawiona wyżej. Jak już wspominałam, zarówno tradycję judeochrześcijańską, jak i etos świeckiego humanizmu cechuje to, że do fundamentów moralności zaliczają *postulat czynnej solidarności świadczonej w miarę możliwości każdemu, kto potrzebuje wsparcia czy obrony*. To ze względu na to nastawienie przedstawiciel świeckiego etosu humanistycznego w naszej kulturze upatruje ważne jego źródło w judeochrześcijańskiej tradycji religijnej i podkreśla, że istnieje szerokie pole możliwej współpracy praktycznej nad przewyciężaniem bolączek, z którymi boryka się współczesne społeczeństwo, i nad kształtowaniem postaw moralnych ludzi.

Nastawienie na czynną solidarność z potrzebującymi wsparcia i obrony cechuje szereg przepisów czteroksięgowego korpusu praw, ale nie znajduje ono odbicia w Dekalogu.

## (B) Uzupełnienie

### 3. Omówię z kolei pewne inne elementy czteroksięgowego korpusu praw.

Tym, co w nim uderza współczesnego czytelnika, jest jego *holistyczny* charakter. Zawarte w nim przepisy dotyczą obowiązującego sposobu uprawiania kultu wraz ze szczegółowymi regulacjami dotyczącymi używanych w kulcie przedmiotów, np. wyglądu utensyliów i szat kapłańskich. Dotyczą rozmaitych tabu, których jedyną racjonalizacją jest ich związek z kultem, np. wielce rozbudowanych tabu pokarmowych oraz tabu zabraniających noszenia szat z pewnych rodzajów tkanin. Innymi składnikami tego korpusu są odpowiedniki współczesnych kodeksów prawa karnego i cywilnego oraz postulaty moralne<sup>243</sup>, ale również przepisy higieniczne oraz dotyczące praktyki rolniczej. *Wszystkim tym przepisom przysługuje sankcja boska. Wszystkim przeto przysługuje walor wieczny, niezależny od ludzkiego doświadczenia i przemian kulturowych, niezależny od woli mających im podlegać ludzi*. Korpus ten można porównać z żywotnym po dziś dzień muzułmańskim *szariatem*. Niektóre z owych przepisów niewątpliwie były

---

<sup>243</sup> Zakładam tu, że charakter prawny mają przepisy, których naruszenie zagrożone jest karą wymierzaną przez odpowiednie władze, natomiast postulaty, dla których posłuch ma jedynie dyktować bądź sumienie, bądź cześć dla bóstwa, bądź strach przed jego gniewem należą do dziedziny moralności.

przy tym trudne do spełnienia, niektóre były w istocie rzeczy destrukcyjne w odniesieniu do życia społecznego, jak np. pewne przepisy dotyczące roku jubileuszowego albo zakaz pobierania od współplemieńca odsetków od pożyczonych pieniędzy. Historyk może uznać za ciekawy dla siebie temat to, w jakiej mierze, w jakich dziedzinach życia, „święte” te prawa były w zasadzie przestrzegane, a w jakich były nagminnie obchodzone. Nie ulega wszakże wątpliwości, że wielu z tych przepisów nie można było przestrzegać w warunkach znacznie różniących się od tych, w których powstały. Skoro ze względu na opromieniającą je sankcją boską nie mogły być odwołane, to radzić sobie z tymi, które „nie pasowały do życia”, można było jedynie przy pomocy rozbudowanej kazuistyki i stwarzania sytuacji pozornych.

(a) Zajmę się najpierw przepisami dotyczącymi kultu. Szokująca wiele osób współczesnych jest rola, jaką w nim spełniały ustawicznie składane ofiary zwierzęce.

„Rola ofiar to jedna z tych rzeczy dotyczących Biblii, które są najmniej rozumiane przez przeciętnego czytelnika. Ludzie współcześni często myślą o tych ofiarach jako o niepotrzebnym pozbawianiu zwierząt życia albo znów wierzą, że osoba składająca ofiarę poświęcała coś należącego do niej czy to jako rekompensatę za popełniony grzech, czy to w celu zyskania łaski Boga. Jednakże w świecie biblijnym najpospolitszym rodzajem ofiar były ofiary *uprawniające do zjedzenia mięsa*. Racjonalizacja polegała na tym, że jeśli ludzie chcieli jeść mięso, to winni byli zdawać sobie sprawę, że odbierają zwierzęciu życie. Nie mogli tego traktować jako powszedniej czynności z zakresu życia świeckiego. Był to akt sakralny, który musiał być dokonany w przepisany sposób przez uprawnioną do tego osobę (kapłana), przy ołtarzu. Część mięsa z ofiary należała się kapłanowi. [Resztę mógł spożyć ofiarodawca ze swoją rodziną.] Dotyczyło to wszelkiego rodzaju mięsa oprócz ryb i drobiu.

Centralizacja kultu oznaczała, że jeśli ktoś chciał spożyć np. baraninę, to nie mógł dokonać obrzędu ofiarnego w domu albo w sanktuarium miejscowym. Musiał dostarczyć zwierzę przed ołtarz świątyni jerozolimskiej. [Uznawano wyjątki dla osób mieszkających zbyt daleko – *H. E.*] Oznaczało to również, że znaczna liczba kapłanów lewickich musiała się osiedlić w Jerozolimie, skoro jej świątynia była jedynym miejscem, gdzie kapłan mógł dokonywać obrzędów ofiarnych i otrzymać swój udział. Zapewniało to też wysoki status i władzę arcykapłanowi w Jerozolimie i rodowi, z którego się wywodził”<sup>244</sup>.

Dążenia do centralizacji kultu natrafiały na zrozumiałą opozycję ze strony znacznej części ludu oraz prowincjonalnych lewitów. Nawet po zbudowaniu Świątyni przez Salomona w kraju było wiele prowincjonalnych sanktuariów – „wyzyn” – obsługiwanych przez miejscowych kapłanów. Król judzki Ezechiasz ok. 200 lat po Salomonie niszczył prowincjonalne sanktuaria. Około 100 lat po tym inny gorliwiec centralizacji, król judzki Jozjasz, którego gorliwością

---

<sup>244</sup> R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt., s. 91–92.

w służbie „Pana” przewyższał według Deuteronomisty jedynie Mojżesz, „kazał zgromadzić się wszystkim kapłanom z miast Judy i splugawił wyżyny, gdzie ci kapłani składali ofiary – od Geba aż do Beer-Szeby... Zburzył ołtarz będący w Bet-El i wyżynę utworzoną [tam] przez Jeroboama, syna Nebata, który doprowadził Izrael do grzechu... Potłukł jej kamienie, starł na proch, spalili też aszerę [drewniany pal poświęcony bogini Aszerze – H. E.]... Polecili zabrać kości z grobowców i spalili je na ołtarzu, aby go splugawić... Usunął również wszystkie przybytki wyżyn, które zbudowali królowie Izraela we wszystkich miejscowościach Samarii, aby pobudzić Pana do gniewu<sup>245</sup>... Wszystkich zaś kapłanów wyżyn, którzy tam byli, *złożył w ofierze na ołtarzach i [aby je zbezczęścić] spalił ludzkie kości na nich*” (2Krl 23: 8–20). Za to wszystko jest entuzjastycznie chwalony przez deuteronomistycznego autora.

(b) Składnik religijny prawa zawiera m.in. przepisy barbarzyńskie, takie jak straszliwy w swoich skutkach poprzez wieki nakaz: „Nie pozwolisz żyć czarownicy” (Wj 22: 17), albo jak polecenie stosowania ordaliów (tzw. w średniowieczu sądów bożych) przy rozstrzyganiu pewnych spraw sądowych<sup>246</sup>. Zawiera słynny przepis o wypędzaniu na pustynię kozła ofiarnego, który miał „zabrać wszystkie grzechy ludu do ziemi bezpłodnej” (Kpł 16: 20–22). Zawiera, jak wspomniałam powyżej, długą listę tabu pokarmowych (z których jedno z najlepiej znanych nieżydom polega na zakazie spożywania świniny)<sup>247</sup>. Tabu te ani w intencji prawodaw-

<sup>245</sup> Jak o tym była mowa w poprzednich partiach tego szkicu, Jahwe wykreowany przez twórców głównego ciągu Starego Testamentu gniewa się nie tylko, jeśli czci się innych bogów, chociażby *wraz z nim*, np. w tym samym sanktuarium, ale też jeżeli ktoś usiłuje *jego samego czcić* w nieprzepisany sposób, np. w nieprzepisanym miejscu, nie przez obrzędy wykonywane przez specjalistów stosownie do raz na zawsze przepisanego rytuału. Innymi słowy, kult Jahwe wykreowanego przez twórców głównego ciągu Starego Testamentu wymaga kompetentnych kapłanów, co decyduje o prestiżu i dochodach koncesjonowanego kapłaństwa.

<sup>246</sup> Np. kobietę podejrzaną przez męża o cudzołóstwo kapłan zmuszał do wypicia mikstury zawierającej truciznę oraz kurz z podłogi świątyni. Miała ona jej nie zaszkodzić, jeśli była niewinna, natomiast przyprawić o chorobę w przeciwnym wypadku (Lb 5: 18–31).

<sup>247</sup> Tabu pokarmowe połączone są z zabawną zoologią: np. zając i świstak zaliczane są do przeżuwaczy. Pamiętajmy jednak, że np. Arystoteles uważał muchy za stworzenia czworonożne.

Niektóre z przepisów dotyczących tabu są, o ile wiem, niezrozumiałe dla współczesnych biblistów, jak np. tabu „gotowania jagnięcia w mleku matki jego”: nie wiadomo, czy chodziło o mleko matki tego jagnięcia, czy o mleko owcze w ogóle. Nie wiadomo też, dlaczego było to zakazane. Przepis ten jest podłożem praktykowanego po dzień dzisiejszy przez religijnych Żydów tabu łącznego spożywania potraw mięsnych i mlecznych. Ilustruje to charakterystyczną dla Talmudu praktykę rozszerzania zakresu wielu starotestamentowych tabu celem zapewnienia, że nie zostaną one naruszone w przypadkach wątpliwych.

ców, ani w rzeczywistości nie służyły celom profilaktyki zdrowotnej i higieny<sup>248</sup>, tylko zachowaniu „czystości” rytualnej „świętości” „narodu wybranego”, która była by naruszona przez jedzenie rzeczy „obrzydliwych”<sup>249</sup>. Do triumfu chrześcijaństwa w świecie pozajudejskim przyczyniło się, naturalnie, odrzucenie tych krępujących tabu, z przejściem do porządku nad słowami ewangelicznego Jezusa, że ani jedna jota w prawie mojżeszowym nie może być odmieniona<sup>250</sup>.

Składnik religijny czteroksięgowego korpusu praw zawiera szereg innych uciążliwych tabu (zniesionych przez chrześcijaństwo), którymi z braku miejsca nie będę się zajmować. Do tego składnika zaliczyć też jednak należy, rozbudowaną listę tabu w dziedzinie seksualnej. Oprócz tabu kazirodztwa oraz stosunków seksualnych pomiędzy osobami uznanymi za powinowatych znajdujemy tu, m.in., nienawistny stosunek do homoseksualizmu.

(c) Składnik religijny obejmuje również, naturalnie, niezmiernie rozbudowane przepisy dotyczące organizacji kultu. Uderza przejawiający się w nich pedantyzm. Jahwe zajmuje się wszystkimi szczegółami wyglądu sprzętów należących do wyposażenia świątyni oraz szat kapłańskich. Zajmuje się frędzlami na tych szatach! Nic tu nie jest pozostawione inwencji ludzkiej, nic nie może doznać odmiany. Podkreśla to, jak wskazywałam powyżej, rolę kapłanów jako kompetentnych specjalistów kultu.

Niektóre z przepisów kultowych noszą charakter archaiczny i barbarzyński, np. polecenie smarowania krwią zwierzęcą ucha, wielkiego palca prawej ręki oraz prawej nogi kapłana wyświęcanego na urząd (Wj 29: 20).

---

<sup>248</sup> Zakazuje się np. spożywania mięsa pewnych zwierząt jadanych bez szkody przez narody z tego samego obszaru geograficznego. Nie zakazuje się natomiast np. jedzenia mięsa nieswieżego, niemytych owoców i jarzyn, picia wody z zanieczyszczonych zbiorników. Wbrew wyznawcom uznawanej niekiedy również przez agnostyków i ateistów doktryny o „ciemnym” narodzie, którego „światli” kapłani musieli strzec przed uszkodzeniem zdrowia za pomocą systemu religijnych nakazów i tabu, prawdziwie higieniczne zalecenia nie wymagałyby sankcji religijnych, tylko ostrzeżenia przed naturalnymi skutkami niestosowania się do nich. Irracjonalne tabu dotyczące pożywienia mają podłoże w archaicznych warstwach religii.

<sup>249</sup> Na takiej samej zasadzie kulturowo uwarunkowanego obrzydzenia, niemającego nic wspólnego ze względami medycznymi, opiera się również w naszej kulturze szereg tabu pokarmowych, np. tabu spożywania owadów, gdy np. szarańcza była przysmakiem Etrusków, a w Biblii pożywieniem Jana Chrzciciela. (Nie figuruje ona na liście tabu starotestamentowych.) Rozpowszechnione jest poczucie odrazy wobec obyczajów kulinarnych takich narodów, które nie przestrzegają charakterystycznych dla naszej kultury lub dla naszego narodu tabu pokarmowych. Sprzyja ono przekonaniu o „niższości” tych narodów.

<sup>250</sup> Rozliczne tabu pokarmowe wywierały w ciągu wieków niekorzystny wpływ na sytuację Żydów i wywierają go po dziś dzień na sytuację Żydów ortodoksyjnych. Były one i są uciążliwe dla ubogich, przyczyniając się do podwyższenia ceny dozwolonej im żywności.

(d) Istotną częścią omawianego kodeksu są przepisy prawne oraz nakazy moralne. Pod tym względem odznacza się on dwiema właściwościami. Jedną z nich jest wspomniane tu już okrucieństwo szeregu przepisów prawa karnego. Szafuje się w nim obficie karą śmierci (choć prawodawca nakłada na jej stosowanie pewne ograniczenia: nie karze się śmiercią nieumyślnego sprawcy śmierci ludzkiej, ale pozwala mu się skorzystać z prawa azylu w wydzielonych w tym celu miastach, co ma go uchronić przed zemstą krewnych zabitego. Nie wydaje się wyroku skazującego na podstawie zeznań pojedynczego świadka). Śmierć jest karą przewidzianą za cudzobóstwo, a nawet za naruszenie monopolu świątyni jerozolimskiej; jest karą przewidzianą za naruszenie tabu szabatu. Śmierć ma być bezwarunkowo orzekana we wszelkich wypadkach umyślnego zabójstwa. Ma być orzekana za „przestępstwa” w sferze seksualnej: homoerotyzm, niewierność małżeńską kobiety, niedochowanie dziewictwa przez córkę kapłańską, cudzołóstwo ze strony mężczyzny, naruszenie rozbudowanego tabu kazirodztwa na podłożu powinowactwa. Ma być orzekana za nieposłuszeństwo względem rodziców.

Nieomal za każdym razem, kiedy w kodeksie przepisana jest kara śmierci, jak refren powtarza się przykazanie: „Nie będziesz miał litości!”. *Litość potraktowana jest jako grzech*. Ciekawe, na czym ta grzeszna litość polegała? Czy szło o chęć uwzględnienia jakichś okoliczności łagodzących, i o decyzję zastosowania kary łagodniejszej niż śmierć? Czy o pokusę zastąpienia kary śmierci w pewnych wypadkach okupem, jak to stosowały pewne inne ludy w starodawnych czasach? W każdym razie w znacznej liczbie przypadków, w których współcześnie nikt by w ogóle nie uznał danego czynu za karalny, niezastosowanie kary śmierci okazuje się grzechem.

(e) Inną jednakże cechą tego kodeksu jest nastawienie charytatywne: nacisk na konieczność okazywania pomocy ludziom upośledzonym społecznie. Pod tym względem etos ożywiający czteroksięgowy korpus przykazań różni się od tego, co się znajduje w prawach i obyczajach, np. Grecji i Rzymu z ich klasycznej epoki. Przykazania te niekiedy są utopijne, a ponieważ miały charakter sakralny, musiały być obchodzone za pomocą odpowiedniej kazuistyki. Niekiedy są kazuistycznie ograniczane w samych towarzyszących im uszczegółowieniach – a jednak nie można nie dopatrywać się w postulatach tego rodzaju pierwocin etosu humanistycznego w naszej kulturze.

Wielokrotnie powtarza się zalecenie wspomagania ubogich, wdów, sierot. Zaleca się dopuszczenie ich do pewnego udziału w zbiorach: znąc zboże gospodarz i jego słudzy nie powinni wracać po przepuszczone kłoski, gdyż powinny one raczej stać się udziałem postępujących za zniwiarzami biedaków. Podobnie, nie należy wracać po pominięte przy winobranii kiście owoców albo po oliwki pozostałe przy pierwszym otrząsaniu drzewa. Komuś wchodzącemu do cudzego sadu wolno się pożywiać jego owocami, jeśli nie próbuje zabrać ich ze sobą. Nie wolno się ociągać z zapłatą dniówki najemnika. Pożyczając pod zastaw pieniądze ubogiemu, nie wolno się

wdzierać do jego domu (widocznie w celu upatrzienia najbardziej wartościowego zastawu), ale trzeba czekać na zewnątrz na fant ofiarowany przez pożyczającego. Inne przykazania mają wspomniany powyżej charakter utopijny, jak np. żądanie, żeby ktoś, kto wziął od biedaka w zastaw płaszcz, oddał mu go przed nocą, aby miał się czym okryć. Jest to, naturalnie, zachęta dla nieuczciwego dłużnika, aby odzyskał zastaw nie uiszczając długu – czyli, innymi słowy, jest to ostrzeżenie dla wierzyciela, żeby nie pożyczal pod zastaw tego rodzaju. Jest rzeczą wiadomą, że nacechowane najlepszą wolą, ale utopijne, zalecenia dotyczące wspomagania biedaków mogą obracać się przeciwko nim – nie służy to więc biedakom, jeżeli zaleceniom takim nada się niezależną od doświadczenia sankcję religijną (albo ideologiczną).

Podobnie utopijne jest przykazanie, aby nie brać nadpłaty od sum pożyczanych współplemieńcowi albo żeby mu udzielać pożyczki mimo zbliżania się roku jubileuszowego, kiedy długi mają zostać umorzone. Z pewnością wypracowane były metody obchodzenia takich ekonomicznie destrukcyjnych praw<sup>251</sup>.

Na uwagę zasługuje szereg przykazań chroniących niewolnika. (Pamiętamy, że według np. prawa greckiego albo rzymskiego właściciel niewolnika mógł go bezkarnie zabić!) Według kodeksu czteroksięgowego zabicie niewolnika jest karalne, choć orzeka się za nie karę „surową”, a więc widocznie nie śmierć. Nadto od razu dodane jest kazuistyczne dopełnienie, według którego prawo to obowiązuje tylko, jeśli niewolnik umrze natychmiast po zamachu na niego: „A jeśliby [niewolnik albo niewolnica] pozostali przy życiu dzień albo dwa, [właściciel – zabójca] nie będzie polegał karze, gdyż są jego własnością” (Wj 21: 20–21). Za uszkodzenie oka lub wybitcie zęba niewolnika należy obdarzyć wolnością. Prawo zabraniało też wydawać niewolnika zbiegłego z obcego kraju. Niewolnika – ale tylko Hebrajczyka – należało zwolnić bez wykupu w siódmym roku jego służby (Wj 21: 2–3) albo w roku jubileuszowym (Kpł 25: 40).

Osobliwy przepis zwraca się przeciwko niewolnikowi, który odmawia wyjścia na wolność: ma on mieć przekłute ucho i na zawsze utracić prawo do emancypacji (Wj 21: 5–6). Przepis ten dziwi współczesnego czytelnika, ale widocznie w pewnych wypadkach uwolnienie było korzystne raczej dla pana niż dla niewolnika. W istocie, np. żona dana niewolnikowi przez pana oraz zrodzone z niej dzieci miały pozostawać własnością pana. Mężczyzna mógł nie chcieć ich porzucić? Może też w pewnych sytuacjach lepiej było być niewolnikiem niż wolnym biedakiem: od innych wyzyskiwanych niewolnicy różnią się wszak tym, że mają w zasadzie zapewnioną strawę, toteż przymusowe uwalnianie niewolników przez ich panów miało miejsce również w innych krajach.

Z naciskiem na charytatywny charakter omawianego kodeksu nie należy więc przesadzać, ale mimo to trzeba w nim widzieć elementy troski o los upośledzonych członków społeczności.

---

<sup>251</sup> W średniowieczu rabini opracowywali procedury, przy których zastosowaniu udzielenie współplemieńcowi pożyczki na procent technicznie nie było lichwą.

## Biblia kłamców

### Uwagi ogólne

1. Te części ST, które omawiam w niniejszym szkicu, mianowicie Księgi Samuela oraz początek Pierwszej Księgi Królewskiej, należą w zakresie prozy do największych literackich osiągnięć twórców Biblii. (Szczególnie błyszczą tu talent Jahwisty<sup>252</sup>, najlepszego z starotestamentowych prozaików, zwłaszcza jeśli idzie o kreślenie portretów bohaterów jego przekazów.) Czyta się te utwory łącznie jako interesującą powieść polityczną, pobudzającą też do godnych uwagi refleksji psychologicznych i moralnych, które jednak bynajmniej nie muszą się pokrywać z poglądami autorów. W istocie, z punktu widzenia czytelnika przywiązanego do etosu humanistycznego jest to zarazem tekst bulwersujący ze względu na nastawienie autorów nacechowane (jak na ogół autorów quasi-histerycznych i historycznych tekstów ST) ksenofobią, okrucieństwem, rażącymi poglądami na naturę bóstwa oraz istotę pobożności. Sprzeciw budzi, w szczególności, zawarta w tych utworach apologia postaci tak moralnie odstręczających jak Samuel i Dawid. W moim szkicu „Uwagi ateisty o micie Ukrzyżowania” w „Dygresji o rodowodzie dawidiańskim” pisałam o „tej części ST, w której opowiedziane są dzieje Samuela, Saula, Dawida wraz z epilogiem Salomonowym”, że „jedną z rzeczy szczególnie frapujących w tym tekście jest połączenie apologetycznego stosunku do Dawida z demaskacją... tej postaci – demaskacją nie wiadomo, na ile wymuszoną przez stan świadomości powszechnej [w czasie pisania tego dzieła]<sup>253</sup>, a na ile nieświadomą<sup>254</sup>. W przypisie do tej uwagi wymieniłam też powieść Stefana Heyma *Raport o królu Dawidzie*<sup>255</sup>. Stwierdziłam, że jest to „książka doskonała literacko, ale bynajmniej nie odkrywcza, ponieważ wszystko, co w niej autor o Dawidzie napisał, z łatwością sam wyczytuje z tekstu biblijnego każdy, kto nie odbiera go bezkrytycznie wskutek narzuconego mu przez jego religię apologetycznego stosunku do tej postaci”.

<sup>252</sup> Por. „Wstęp” do tego zbioru szkiców, s. 40.

<sup>253</sup> A może uwarunkowaną przez nieodpartą dla Jahwisty, jednego z pierwszych historyków w naszej kulturze, pokusą mówienia prawdy?

<sup>254</sup> H. Eilstein, *Szkice ateistyczne*, Bałtycka Wyższa Szkoła Humanistyczna, Koszalin 2000, s. 170 (por. przypis 2, s. 59).

<sup>255</sup> Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992.



Jedną z bulwersujących cech omawianego fragmentu Biblii jest nasycenie kłamstwem. Z pewnością nie wszystko co np. w częściach Biblii omawianych w szkicach poprzednich jest fikcją, traktować się daje jako niebudzący zdziwienia, jeśli chodzi o autorów tych tekstów, bezkrytyczny przekaz mitów, pogłos splełanych ze sobą wątków mitycznych, przekaz sag czy wierzeń ludowych, czy baśni. Również i tam natrafiamy na opowieści po prostu sfingowane, mające zilustrować i wesprzeć słuszne, zdaniem autorów, przeświadczenia teologiczne i moralne. W „Biblii okrutników”, idąc za Friedmana *Who Wrote the Bible?* wskazywałam, że taki właśnie charakter ma oskarżycielska *implicite* w stosunku do króla izraelskiego Jeroboama i jego następców, jak również w stosunku do aaronidów monopolizujących funkcje kapłańskie w Świątyni Jerozolimskiej, opowieść Elohisty o herezji Złotego Cielca. Oraz – z kolei – *implicite* rzucająca cień na Mojżesza, a gloryfikująca potomków Aarona opowieść Kapłana o tym, jak podczas heretyckich ekscesów w czasie przebywania Izraelczyków w miejscowości Szittim stary Mojżesz pozostaje bierny wobec niesłuchanego świętokradztwa popełnionego przez osobnika bezczeszczącego Namiot Spotkania (istnienie synów Mojżesza w ogóle nie jest w tej opowieści uwzględnione), reaguje zaś gorliwie, zabijając w drastyczny sposób świętokradcę i jego towarzyszkę w grzechu, potomek Aarona, którego ród Jahwe w nagrodę za to wynagradza monopolem na funkcje kapłańskie.

Mało który jednak utwór biblijny jest tak przepojony kłamstwami o motywacji religijnej bądź politycznej jak fragment Biblii stanowiący przedmiot niniejszego studium. Kłamstwa te zresztą w znacznej mierze łatwe są do zdemaskowania albo przynajmniej łatwo jest uzasadnić nieufność względem odnośnych opowieści. Zilustruję to w dalszych partiach niniejszego szkicu.

## Samuel i Saul

2. Biografia Samuela tak bardzo pełna jest zmyśleń, że Sandauer w swym szkicu *Bóg, diabeł, Mesjasz i...* wypowiada wątpliwość co do samego istnienia tej osoby. Moim zdaniem jest to konkluzja dziwnie naiwna. To tak, jak gdyby Sandauer nie zetknął się z zafałszowanymi biografiami osób, których realności jest doskonale świadom. Przynajmniej część materiałów dotyczących życia i działalności Samuela sporządzona została przez ludzi nieomal współczesnych epoce, w której ten żywot i działalność miały przebiegać. Trudno więc przypuścić, że ma się tu po prostu do czynienia z fikcyjnym bohaterem mitów, jak wyłącznie lub głównie traktować można postaci Abrahama lub Mojżesza. W każdym razie w pracy niniejszej nie podważam historyczności postaci Samuela, zakładam nawet, że był to człowiek o znacznej roli na religijnej i politycznej arenie swoich czasów, godzę się natomiast z przypuszczeniem, że jego wpływ na dzieje kraju został w przekazie kłam-

liwie wyolbrzymiony, w interesie zarówno kapłaństwa, jak partii dawidiańskiej w jej konflikcie z partią Saula o władzę nad krajem.

Że jest coś osobliwego w Księdze Samuela, wskazuje autor poświęconego tej postaci hasła w *Encyclopaedia Britannica*. Czytamy tam (cytuję w wyjątkach)<sup>256</sup>: „Samuel... przedstawiony jest jako przywódca całego Izraela, w dziedzinie zarówno spraw wojny jak prawa... Występuje zrazu jako przeciwnik ustanowienia monarchii, a potem jako jego zwolennik. Zarówno w przypadku Saula, jak w przypadku Dawida namaszczenie na króla przedstawione jest jako skutek objawienia Samuelowi woli Jahwe. Jednakże obraz jego działalności nie jest jasny. Dokładna analiza tego materiału dokonana przez znaczną liczbę krytycznie nastawionych historyków ujawnia cechującą go niespójność, co prowadzi do wątpliwości dotyczących zarówno żywota Samuela, jak źródeł, z których się o nim dowiadujemy. Analiza ta ujawnia, że żadna część tego materiału w obecnej jego postaci nie pochodzi z czasów w nim opisywanych<sup>257</sup>. Jeśli jedno ze źródeł, na których jest on oparty, uznaje się za autorytatywne [*controlling*], innym składnikom tego materiału odmówić się musi wartości historycznej.

Najznaczniesze rozbieżności w 1Sm występują pomiędzy ustępami zaliczanymi przez krytyków do źródła „promonarchistycznego” (1Sm 9: 1–10: 16) oraz ustępami zaliczanymi do źródła „antymonarchistycznego” (1Sm 8 oraz 10: 17–27). W promonarchistycznym przekazie o karierze Saula Samuel występuje jako mało znany wiejski jasnowidz... Wprowadzenie monarchii oraz obiór króla odbywają się zgodnie z wolą Jahwe objawioną Samuelowi. Po historii namaszczenia nie następuje jednak [jak można by było oczekiwać] historia intronizacji Saula. Następuje po niej natomiast opowieść o zwycięstwie Saula nad Ammonitami. Analiza materiału ujawnia, że mamy tu do czynienia z innym przekazem o wstąpieniu Saula na tron. Przekaz ten nie zawiera opowiadania o [tajnym] namaszczeniu: Saul jest obrany na króla tak samo, jak byli wybierani [w poprzedniej epoce] sędziowie, dzięki charyzmatycznemu popisowi swojego męstwa wojennego i zdolności przywódczych. Postać Samuela została prawdopodobnie [później] wciśnięta (*intruded*) do tej opowieści.

Źródło antymonarchistyczne zawiera odmienny przekaz o Saulu i Samuelu. Według tego przekazu Samuel jest postacią znaną „w całym Izraelu” (znaczenie tego terminu w tej epoce jest niepewne<sup>258</sup>). Jego autorytet opiera się na tym, że

<sup>256</sup> Według wydania 2002 (por. s. 406–407 niniejszego tekstu). Wstawki w nawiasach kwadratowych pochodzą ode mnie.

<sup>257</sup> Jednakże R. E. Friedman (por. *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt., s. 86) liczy się z możliwością, że Jahwistę wiązać należy z dworem Salomona, a w takim razie znaczna część tego materiału (pomijając zmyślenia) pochodziłaby z czasów nieodległych od Samuelowych – H. E.

<sup>258</sup> Autorowi idzie być może o to, że już wtenczas zaznaczać się zdaje opozycja pomiędzy „Izraelem” a Judą.

jest on sędzią. Wprowadzenie monarchii ma u podłoża nie objawienie boże, ale żądanie starszyny izraelskiej. Żądanie to Samuel traktuje jako bunt przeciw Jahwe. Saul zostaje królem nie w wyniku wyznaczenia go przez Boga, ale w wyniku losowania, co by zakładało, że nie odgrywały tu roli jakieś szczególne zalety osoby mianowanej. Nieśmiałego Saula musi się po tym wyciągać z ukrycia. [Tekst cytowany z *Encyclopaedia Britannica* uznać tu jednak należy za mylną interpretację omawianego przekazu, ponieważ autor biblijny musiał uważać, że wynik losowania był wyznaczony przez Boga i umotywowany zaletami Saula. Niemniej, faktem pozostaje, iż według tego przekazu wołanie o ustanowienie monarchii traktowane jest jako zlekceważenie szczególnego stosunku „narodu wybranego” do Boga, a więc jako obraza Boga, a spełnienie przez Jahwe tego żądania ma się w intencji bóstwa okazać, że względu na swoje skutki – mianowicie nieuchronny ucisk poddanych przez króla – przewrotną karą<sup>259</sup>. Intencją Jahwe widocznie ma być to, że skoro ma być ustanowiony król, to powinien być nim Saul. Tu jednak zauważyć warto, że w świetle omawianych ksiąg Saul nie wydaje się królem szczególnie oprymującym naród daninami i szarwarkami. Ta rola przypada ulubieńcowi Jahwe Salomonowi oraz jego synowi.] Opowieść ta wiąże się z przekazem o Samuelu jako sędzi w rozdziałach 7 oraz 12.

Opowiadaniom o narodzinach oraz powołaniu Samuela [do służby bożej] krytycy przypisują charakter legendarny wobec ich wielu cech niehistorycznych. Opowiadanie to ma istotne znaczenie dla przypisania Samuelowi roli proroka, jest jednak rzeczą wątpliwą, czy w tej tak wczesnej epoce utrzymało się już wśród Izraelczyków pojęcie «proroka» jako swoistej postaci w życiu religijnym. [To widocznie zależy od tego, jak się rozumie – jak rozumiano – charakter i funkcję proroka. Wszak już za czasów Dawida, a więc nieco tylko później niż Samuel, działa na dworze króla cieszący się znacznym wpływem i bardziej nawet skuteczny w swoich machinacjach „prorok” Natan.] Opowiadanie to ma również usprawiedliwiać nadanie Samuelowi roli kapłana...

Są także dwa odmienne przekazy o odrzuceniu Saula przez Samuela... Wydaje się, że istniała mocno ugruntowana tradycja mówiąca o powstaniu konfliktu pomiędzy nimi, natomiast szczegóły dotyczące tego, dlaczego i jak do konfliktu doszło, nie zostały dokładnie przechowane”.

Podobnie jak w poprzednich szkicach nie będę się tu na ogół interesowała przekraczającą moją kompetencję analizą hipotetycznych źródeł leżących u podłoża omawianych części Biblii oraz stosunkiem tych źródeł do rzeczywistości historycznej. Przedmiotem mojego zainteresowania pozostaje przekaz biblijny w je-

---

<sup>259</sup> W istocie rzeczy mamy tu oczywiście do czynienia ze starciem zwolenników władzy teokratycznej w Izraelu ze zwolennikami wprowadzenia władzy świeckiej, która nieuchronnie doprowadzić musiała do ograniczenia wpływu establishmentu kapłańskiego – H. E.

go ustalonym kształcie, a zwłaszcza jego ocena z punktu widzenia etosu humanistycznego.

3. Na początku 1Sm dowiadujemy się czegoś nieoczekiwanego. Samuel, ten główny rzecznik jahwistycznej teokracji, nie jest lewitą, lecz efraimitą i na służbę Pańskiego zostaje przyjęty nie z racji pochodzenia, ale jako ofiarowany przez matkę. Widocznie nawet niezadługo przed dawidiańską epoką sojuszu Ołtarza i Tronu monopol świątynny lewitów, a zwłaszcza Aaronidów jako sług sanktuariów jahwistycznych nie był w pełni ustalony.

O wiele ciekawsza jednak jest historia matki Samuela Hanny. Poznajemy ją zrazu jako kobietę bezdzietną, cierpiącą zarówno z tego powodu jak z powodu sztydliwych docinków swej obdarzonej potomstwem współmałżonki<sup>260</sup> Peninny, w czym nie jest w stanie jej pocieszyć miłość męża.

Nieładnie to było ze strony Peninny, że dokuczała współmałżonce, chociaż może czyniła to sfrustrowana preferencją okazywaną przez męża Hannie, mimo że to ona znosiła uciążliwość ciąży i bóle porodów i dawała mu dzieci. W każdym razie uzyskujemy tu, być może, interesujący wgląd w stosunki panujące w ówczesnej izraelskiej rodzinie poligamicznej. Peninna nie czuje się niewolnicą, nie obawia się odwetu swojego pana i władcy za droczenie się z Hanną. Ta ostatnia zresztą wykazuje znamiennej samodzielność w o wiele istotniejszych sprawach. Przyrzeka Bogu na służbę syna, a potem go w istocie oddaje do świątyni, nie ubiegając się o pozwolenie męża, nawet się z nim nie radząc. Nie mówiąc już nic o tym, że sama decyduje, czy ma się udać na pielgrzymkę z dzieckiem u piersi.

W swej niedoli Hanna zwraca się do Jahwe. Mamy tu opis wzruszającego zjawiska religijnego, zgoła wyjątkowy w prozaicznych częściach ST. Prosta kobieta – nie patriarchini „narodu wybranego”, czuwająca nad „właściwym” przebiegiem Świętej Historii jak Sara albo Rebeka, nie prorokini, nie władczyni – zwraca się do Jahwe z błaganiem, by wejrzał w jej najzupełniej prywatną niedolę. Do bóstwa z reguły przedstawianego jako groźne zwraca się bez strachu, z ufnością. Chociaż czyni to w obrębie świątyni w Szilo, nie ucieka się do pośrednictwa kapłana i czyni to bez jakichś szczególnych ceremonii, bez złożenia rytualnie przepisanych ofiar. Jej modlitwa ma charakter intymny: modli się szeptem i nienawykły do podobnych scen kapłan Heli początkowo przypuszcza, że jest pijana. Hanna przyrzeka bóstwu coś w zamian za łaskę, o którą błaga, ale ma być to dar szczególny, ponieważ ofiarując go Hanna zarazem zaspokoi swoją wielką ambicję.

Jakże różna jest niezwerbalizowana „teologia” Hanny od teologii jej ponurego syna, oznajmiającego, jak to opiszę poniżej, że Bóg wyzuwa swojego wiernego

---

<sup>260</sup> Wydaje mi się, że warto wprowadzić ten termin na określenie relacji pomiędzy dwiema kobietami mającymi wspólnego męża.

czciela z łaski, karząc go w ten sposób za niekoncesjonowany (co zresztą było wymuszone okolicznościami) akt kultu.

Koniec tej opowieści nie jest tak budujący jak jej początek. Oddaniu Samuela do świątyni towarzyszy, ku satysfakcji autora-kapłana, nieodzowne zarżnięcie cielca i uczczenie Jahwe swądem spalonego mięsa. Modlitwa dziękczynna bohaterki (nagrodzonej z czasem za oddanie syna do świątyni urodzeniem kilkorga synów i córek) zawiera charakterystyczny dla psalmów w ST motyw triumfu nad „wrogami”, choć przecież Hannie dokuczają, i to zaledwie docinkami, pojedyncza osoba, Peninna. Jest to hymn bardzo słabo powiązany z poprzedzającym tekstem.

Coś innego jednak o wiele bardziej kła wzniosłość cechującą początek tej opowieści. Jest ona mianowicie w sposób dość oczywisty wykorzystana do celów kłamliwych. Pierworodny Hanny jest *wyblagany u Boga*. „Wyblagany” to po hebrajsku „Saul”, a nie „Samuel”. Cała opowieść o modlącej się kobiecie i doznanej przez nią bożej łasce musiała być początkowo opowiadaniem o narodzinach Saula, podkreślającym jego charyzmatyczny charakter. Gloryfikatorzy Samuela przenieśli ją do biografii swojego bohatera<sup>261</sup>.

4. W dalszym ciągu narracji (1Sm 1 i następne) Samuel zostaje, jeszcze jako dziecko, sługą Jahwe pod nadzorem Helego, arcykapłana w Szilo. Ten ostatni przedstawiony jest jako człowiek prawy, jednakże jego synowie, z których jeden powinien był widocznie zostać jego następcą, są nikczemnikami. Ich pomocnicy wydzierają ludziom przybyłym w celu złożenia ofiary nienależne im mięso. Zmuszają też oni do współżycia kobiety „które służyły przy wejściu do Namiotu Spotkania” (1Sm 2: 12–16 i 22)<sup>262</sup>. Sędziwy i przez swój wiek pozbawiony energii Heli usiłuje perswazją nawrócić synów ze złej drogi, ale oni „[n]ie posłuchali jednak napomnień swego ojca, bo Pan chciał, aby pomarli” (1Sm 25).

Mamy tu więc znów (por. „uczynienie twardym” serca faraona) gorszącą wiełu, jak sądzę, wyznawców religii wyrosłych z tradycji judeochrześcijańskiej koncepcję Boga *uniemożliwiającego grzesznikowi poprawę*, ponieważ postanowił już go ukarać, a poprawienie się grzesznika widocznie uczyniłoby egzekucję tej kary niesprawiedliwą!

Ta sama sytuacja w rodzinie kapłańskiej powtarza się, według przekazu biblijnego, w czasie starości idealnego sługi bożego Samuela, gdy czuje się on zmuszony uczynić miast siebie „sędziami nad Izraelem”, swoich synów. „Jednak synowie jego nie chodzili jego drogą: szukali własnych korzyści, przyjmowali podarunki,

<sup>261</sup> Zwraca na to uwagę A. Sandauer, *Bóg, Szatan, Mesjasz i...*, wyd. cyt., s. 178.

<sup>262</sup> Cenzura twórców Biblii działająca w obronie „ortodoksyjnego jahwizmu” pozbawiła nas wiadomości, na czym właściwie polegała funkcja tych kobiet. Czy były to prostytutki sakralne?

wypaczali prawo” (1Sm, 8: 3). To właśnie, jak czytamy, dało asumpt „starszyźnie izraelskiej” (jest to instytucja przed tym w Biblii niewzmiankowana) do zgromadzenia się i zażądania od Samuela, aby zamiast władzy sędziowskiej ustanowił w Izraelu monarchię (1Sm 8: 4–5). Zdaniem Sandauera ta opowieść o sędziwym Samuelu i niegodnych jego potomkach została zawłaszczona z żywota Helego, tak samo jak opowieść o jego narodzinach została zawłaszczona z biografii Saula – co ma być jednym z argumentów przemawiających za fikcyjnością postaci Samuela. W każdym razie opowieść ta przyczynia się do podważenia zaufania do wiarygodności przekazów zawartych w omawianych częściach Biblii, gdyż pozostaje w sprzeczności z tym, co się w nich mówi o Samuelu w epoce sporów o ustanowienie monarchii, a potem w epoce władztwa Saula i jego współzawodnictwa z Dawidem. W świetle tych przekazów okazuje się on bowiem człowiekiem energicznym i twardym i usiłuje wywierać wpływ na życie kraju.

Wskazane powyżej ustępy o synach Helego i Samuela są, o ile się nie mylę, jedynymi w Starym Testamencie, w których mowa jest o nadużyciach ze strony niegodnych kapłanów jahwistycznego kultu. A jednak wykroczenia te nie mogły być czymś zupełnie wyjątkowym i z pewnością budziły niechęć wśród ludności zmuszonej do korzystania z usług kapłańskich, o ile uznawano, że do łask Jahwe nie ma innego dostępu niż przez koncesjonowanych pośredników. Rzecz uderzająca, temat ten nie jest w ogóle poruszany w prawodawstwie czteroksięgowym<sup>263</sup>, gdy natomiast np. w Pwt 17: 16–17 przestrzega się przed zachłannością królów, co, oczywiście, czyni też Samuel w swojej mowie antymonarchistycznej (1Sm 8: 11–18). *Nb.* w 2Krl 22: 7, gdzie mowa o wysłaniu przez króla Jozjasza<sup>264</sup> (VII w. p.n.e.) urzędnika z dyspozycjami uzyskania informacji o tym, jak spożytkowywane są pieniądze zebrane na renowację świątyni, znajduje się osobliwe i wielce znamienne zdanie: „*Tylko nie trzeba od nich [kapłanów jahwistycznych nadzorujących remont w świątyni, gdzie przed mającą niebawem nastąpić reformą Jozjasza czczono również inne bóstwa] żądać sprawozdania z pieniędzy im doręczonych, ponieważ pracują z nienaganną rzetelnością*”. Ktoś widocznie bardzo nie chciał złożyć takiego rozliczenia.

5. Dowiadujemy się z kolei, że nader jeszcze młody Samuel począł miewać od Jahwe objawienia (słuchowe)<sup>265</sup>: „Samuel dorastał, a Pan był z nim. Nie pozwolił упаść żadnemu jego słowu na ziemię. Wszyscy Izraelczycy od Dan do Beer-Sze-

<sup>263</sup> Czteroksięgiem nazywam cztery ostatnie księgi Pięcioksięgu.

<sup>264</sup> Sojusznika jahwistycznych kapłanów ze świątyni jerozolimskiej – tego, któremu wręczono „świeżo odnalezioną księgę”, tzn. Księgę Powtórzonego Prawa.

<sup>265</sup> Pierwsze z nich dotyczyło nieuchronnej karnej zagłady domu Helego, co zawiadomiony przez Samuela stary kapłan przyjmuje z pokorą.

by poznali, że Samuel był rzeczywiście prorokiem Pańskim. I w dalszym ciągu Pan objawiał się w Szilo, albowiem ukazywał się Samuelowi... Słowo Samuela docierało do wszystkich Izraelczyków” (1Sm 3: 19–21 i 4: 1).

Stwierdzenia powyższe nie są poparte żadną egzemplifikacją. Przeciwnie, w tymże samym 1Sm 4 zaczyna się przekaz o doniosłych wydarzeniach, przy których Samuel świeci swym zupełnym niewystępowaniem, tak jak gdyby rzeczywiście nie istniał. Jest to opowieść o walkach Izraelczyków z Filistynami, a zwłaszcza o cudownych epizodach z dziejów Arki Przymierza. Ponosząc klęskę w narzuconej im przez Filistynów wojnie, Izraelczycy usiłują uciec się do cudownej mocy Arki, którą przeto synowie Helego sprowadzają z Szilo, gdzie wówczas przebywała, na pole bitwy. Arka w istocie ukazuje swoją moc i ostatecznie przynosi klęskę wrogom Izraelczyków, ale sprawia to w sposób osobliwy. Zrazu bowiem Filistyni zadają Izraelczykom straszliwe straty w ludziach – giną w bitwie, m.in., obaj synowie Helego. Wrogowie zdobywają Arkę, wzbudzając pomiędzy Izraelczykami przekonanie o ich klęsce ostatecznej. Jednakże na wrażliwym terytorium Arka zadaje ludności niesamowite klęski: niszczy nocą w sposób magiczny posąg filistyńskiego boga, szerzy epidemię bolesnych hemoroidów, powoduje inwazję myszy. Po siedmiu miesiącach, zrozumiałwszy podłoże swych nieszczęść, Filistyni odsyłają straszliwy przedmiot na terytorium izraelskie ze stosownymi pokutnymi darami (jakimi są złote wizerunki guzów hemoroidalnych oraz posążki myszy). Czynią przy tym wszystko, aby umniejszyć swój własny kontakt fizyczny z Arką (por. 1Sm 4: 10 – 6: 18).

Według przekazu biblijnego Arka była skrzynią, w której przechowywane były wyciosane przez Mojżesza tablice z wrytym przez Jahwe czy też przez Mojżesza (Wj 34: 128) tekstem Dekalogu. Wobec tego powinna być, jak by się mogło zdawać, należeć do domeny Jahwe wysublimowanego<sup>266</sup>. Oczekiwać by można, że tak samo nie jest ona naładowana śmiertcionośną mocą godzącą we wszystkich niepowołanych do kontaktu z nią, jak nie są taką mocą naładowane szafy zawierające rudały w synagogach żydowskich albo cyboria w kościołach<sup>267</sup>. Jednakże wobec wyjątkowego, cudownego pochodzenia Arki rozumiałe by też było, gdyby porażała wyłącznie usiłujących ją zawładnąć ludzi niezbożnych, takich jak Filistyni. Jest jednak inaczej: Arka należy do domeny Jahwe demonicznego i jest groźna dla każdej niepowołanej istoty ludzkiej, która się do niej nazbyt przybliży, choćby to był

<sup>266</sup> Posługuję się tu tym terminem (z braku znajomości odpowiedniejszego) jako terminem o treści przeciwstawnej temu, co wyrażają terminy „prymitywny”, „archaiczny”, „demoniczny”.

<sup>267</sup> Mickiewiczowski zwrot o wieści gminnej jako „Arce Przymierza między dawnymi i młodszymi laty” świadczy o tym, że w żywej tradycji nie funkcjonuje wyobrażenie Arki jako przedmiotu charakteryzującego się śmiertcionośną mocą.

czciiciel Jahwe i choćby nawet samo dotknięcie jej było przejawem pieczołowitości o nią<sup>268</sup>. Omawiam ten demoniczny charakter Arki w szkicu „Biblia okrutników”, w rozdziale „Już u siebie”.

W omawianym zaś tu epizodzie zwrócona przez Filistynów Arka zabiła w miejscowości Bet-Szemesz siedemdziesięciu mężów, gdyż zaglądali w Arkę<sup>269</sup>. Prze-transportowana wszakże z kolei do innej miejscowości (Kiriath-Jearim) i powierzona człowiekowi wyświęconemu do pieczy nad nią nie przynosiła więcej szkody, widocznie do czasu próby przeniesienia jej do Jerozolimy.

W niniejszym kontekście godne uwagi jest to, że omawiany tu przekaz nie daje podstaw do mniemania, iż Arka kiedykolwiek znajdowała się pod pieczą Samuela. Widocznie jego władza czy prestiż nie sięgały tak daleko, jak tego chcą opisu-jący jego żywot twórcy Biblii.

Z kolei w 1Sm 7: 2 znajduje się informacja o tym, że „od chwili przybycia Arki do Kiriath-Jearim upłynął długi okres lat dwudziestu. Cały dom Izraela zatęsknił za Panem”. Jest to dziwne: czy ma to oznaczać, że przez dwadzieścia lat Arka pozostawała w zupełnym lub nieomal zupełnym zapomnieniu? W każdym razie dowiadujemy się w dalszym ciągu tego ustępu – co nas nie dziwi wobec omawianych w poprzednich szkicach przekazów – że Samuel po tych dwudziestu latach pono skutecznie *nawołuje lud do zaniechania cudzobóstwa i „nawrócenia się do Pana z całego serca”*. (Jak już wiemy, np. z Ksiąg Królewskich, nie doszło jednak ani w omawianej epoce, ani w żadnej innej do czasu wygnania babilońskiego do trwałego zwycięstwa jahwistycznej monolatrii). Samuel zostaje uznanym sędzią – przywódcą – i rządzi krajem przez długi czas, a są to czasy szczęśliwe dla Izraela: przynoszą mu zwycięstwo nad Filistynami i pokój z Amorytami. Po czym jednak dowiadujemy się, że „cała starszyzna izraelska” domaga się zastąpienia władzy Samuela władzą monarchiczną (1Sm 8: 4–5), choć podany powód tego żądania, mianowicie popadnięcie Samuela w sędziwość (i to, że jego synowie nie są godni go zastąpić), klóci się – jak już wspominałam – z dalszymi przekazami z Samuelowej Księgi. Samuel zrazu sprzeciwia się temu żądaniu, jednakże na rozkaz Jahwe ustępuje.

---

<sup>268</sup> W 2Sm 6: 6–11 mowa jest o tym, jak „zapłonął gniew Pana” przeciwko człowiekowi, który podczas transportu Arki na wozie do Jerozolimy podparł ją ramieniem po to, by uchronić ją od upadku. Ponieważ człowiek ten zginął na miejscu, Dawid przejął się obawą o szkody, jakie przynieść może przetransportowanie tego świętego przedmiotu do Jerozolimy, i powierzył ją komuś mieszkającemu za miastem – gdzie zresztą Arka z kolei przynosiła pomyślność całemu domostwu, wobec czego Dawid zdecydował się ostatecznie na przeniesienie jej do Jerozolimy.

<sup>269</sup> 1Sm 6:19.



6. Następna część opowieści o wielkim mężu (1Sm 9 i 10) pozostaje w oczywistej sprzeczności z tym, co zostało opowiedziane o jego dotychczasowym życiu<sup>270</sup>. Najwyższy autorytet w kraju, osłabiony jedynie przez wiek sędziwy, nagle okazuje się wiejskim wróżbitą, o którym przypadkiem słyszał sługa poszukującego swoich zaginionych oślic młodzieńca Saula. Idąc za radą tego sługi, Saul udaje się do wróżbity w nadziei, że za niewielką opłatą pomoże mu odnaleźć zwierzęta. Główny wątek tej historyjki, jako historyjki o Saulu, czyni z niej uroczą baśń czy też przypowiastkę. Dzielnym, szlachetnym, skromnym, ale nikomu nieznanym młodzieniec z ludu wędrujący w poszukiwaniu kilku zagubionych oślic niespodzianie, bez jakiegokolwiek nadzwyczajnego wyczynu (jak to bywa w innych bajkach) z łaski Boga znajduje królestwo. Jako baśń jest to urocze i godne włączenia do literackich paradygmatów naszej kultury. Tym jednak, co kłaże urok tej baśni, jest fakt, że opowiadacz każe nam traktować ją serio, czego nieuchronnym skutkiem jest uświadomienie sobie przez choćby odrobinę krytycznego czytelnika, że niepodobna ustalić, jakie elementy opowieści o Samuelu oraz przeto również o początkach karier Saula i Dawida uznać można za względnie wiarygodne. Nierozumne jest przecież utrzymywanie, że Samuel jest zarazem przywódcą narodowym oraz wiejskim wróżkiem; że młody, ale dorosły Saul nic o sędzi Samuelu nie słyszał, że jakiś wróżbita (jeśli by tym w istocie był Samuel przed skutecznym wylansowaniem Saula na króla) żywił ambicje zostania *kingmakerem* i z niewiadomych powodów „postawił” właśnie na Saula, o którym nie wie nic prócz tego, że jest ponadprzeciętnie wysoki, co go zdobi, i w ogóle piękny.

Niemniej, opowieść głosi, że z bożego nakazu Samuel namaścił Saula na króla. Tu jednak natrafiamy po raz pierwszy na osobliwość cechującą dzieje Samuela: jego uroczyste akty rytualne, w szczególności te związane z funkcją *kingmakerstwa* dokonywane są tajnie i nie odnoszą żadnych natychmiastowych skutków – tak jakby w ogóle nie miały miejsca. W tym wypadku faktu namaszczenia nie wyjawiają ani Samuel, ani Saul – ten ostatni zachowuje tajemnicę nawet względem najbliższej rodziny.

Zanim poźegnamy się z tym wtrętem baśniowym, zatrzymajmy się na jeszcze jednym szczególe. W drodze powrotnej po namaszczeniu Saul zgodnie z zapowiedzią Samuela natrafia na schodzącą z wyżyny gromadę „proroków” będących w „uniesieniu”: grających na rozmaitych instrumentach i „prorokujących”, co w tym kontekście widocznie oznacza nie przepowiadanie przyszłości, tylko euforyczne okrzyki, może też glossolalię. Na ten widok Saul wpada w trans – „opanował go duch Pański”, 1Sm 10: 6, 9–10 – i „prorokuje z nimi”. Wzbudza to zdziwienie

---

<sup>270</sup> Opowiadanie to nie należy wg R. E. Friedmana (*Księga ukryta w Biblii*, wyd. cyt.), do przekazu Jahwisty.

„wszystkich, którzy go znali przedtem” (skądże się wzięli w tej miejscowości, gdzie znalazł się jako obcy?) i sprawia, że zapytują: „Azaz i Saul między prorokami?”

Epizod ten jest oczywiście niefortunnym wtrętem, dublującym dziwne opowiadanie (1Sm 19: 20–24) o tym, jak dowiedziawszy się o przymierzu zawartym pomiędzy banitą Dawidem a Samuelem Saul dwukrotnie usiłuje nasać na nich zabójców, którzy jednak nie są w stanie wykonać rozkazu, ponieważ w zetknięciu z Samuelem „opanowuje ich duch Boży” i zmusza do „prorokowania”. Kiedy Saul sam udaje się do siedziby obu banitów, i on również<sup>271</sup> wpada w trans i „prorokuje” po drodze, a potem „w obecności Samuela” zdziera z siebie szaty, „prorokuje”, pada nieprzytomny i leży nagi przez cały dzień i całą noc. (To dziwne, że nikt nie troszczył się o to, by go okryć.) Widocznie to właśnie zachowanie dało asumpt do utworzenia wspomnianego powyżej przysłowiowego powiedzenia. Jaki jednak jest jego sens? Czy wykpiwa się tu czyjaś aspirację do nieprzystługującej mu roli „proroka”, czy też wyraża opinię, że król poniżył się i ujawnił skłonność do utraty równowagi psychicznej zachowując się jak nie cieszący się bynajmniej powszechnym szacunkiem „prorok” w ekstatycznym uniesieniu?

Może klucza dostarcza tu epizod z życia Dawida (2Sm 6: 14–16 i 20–23), kiedy to podczas sprowadzania Arki do Jerozolimy król na czele czcicieli „tańczył z całym zapałem w obecności Pana”, „wydawał radosne okrzyki” i nawet obnażył się publicznie, co wywołało pogardliwe uwagi ze strony jego żony Mikal, córki Saula – a co z kolei spowodowało, że pozostała ona bezdzietna „do czasu swej śmierci”.

Może więc w obrębie jahwizmu ścierały się ze sobą dwa style publicznego kultu: jeden ekstatyczny, z podniecającą muzyką, tańcem, glosolalią i takimi ekscesami jak publiczne obnażanie się mogące symbolizować ostateczne ukorzenie się przed Panem; drugi kładący nacisk na opanowanie i szczegółowo opracowany rytuał. Może adepci każdego z tych stylów odnosili się z pogardą do adeptów stylu odmiennego? Mimo aprobaty dla ekscesów Dawida w stanie euforii i potępienia Mikal, twórcy Starego Testamentu na ogół popierają ów styl hieratyczny, w którym nieodzowną rolę pełnili specjaliści od rytuału.

Czas jednak wrócić do naszej opowieści historycznej. Samuel zwołuje lud (starszyznę?) do miejscowości Mispal i bynajmniej nie obwieszczać, że Jahwe już wyznaczył „narodowi wybranemu” króla, który nawet został namaszczoney, zwraca się do wyroczni boskiej z prośbą o wskazanie, kto ma zostać intronizowany. Los pada na Saula, ten zaś kryje się wśród wozów taboru, tak jak dawniej panna młoda w pewnych okolicach Polski chowała się przed oczepinami. Odnaleziony z pośrednią pomocą boską Saul zostaje obwołany królem. Jednakże i ten akt sakral-

---

<sup>271</sup> Saul już przedtem miał napady przejściowego zachwiania równowagi umysłowej.

ny dokonany pod przewodnictwem Samuela nie zapewnił mu powszechnego prestiżu i władzy. Wręcz przeciwnie, wraca on do rodzinnego domu i po dawnemu orze zagon ojcowski. Nikt „nie przynosi mu daru”, a namaszczony król musi ten afront spokojnie znosić. Dopiero na wieść o zagrożeniu miasta Jabesz przez amonickiego króla okazuje Saul przystojne monarchom męstwo i zdecydowanie. Udaje mu się zmobilizować lud i za pomocą dobrze przemyślanego manewru pokonać wroga. To wzbudza w narodzie taki entuzjazm dla jego władzy, że rozlega się wołanie o ukaranie śmiercią tych, którzy dawniej odmawiali mu szacunku. Saul zapobiega zemście, jednoczy w ten sposób naród i doprowadza do tego, że w jego własnej miejscowości Gilgal zostaje na nowo obwołany królem (1Sm 11). „Tam też przed Panem złożyli ofiary biesiadne. [Nie ma wzmianki o tym, by Samuel przewodniczył w tym obrzędzie, albo o tym, by w ogóle był wówczas obecny w Gilgal.] Saul radował się bardzo wraz z całym ludem izraelskim”.

Tym razem, jak widać, zapewnił on sobie władzę dzięki własnemu męstwu i talentom, a nie dzięki akcji *kingmakera*.

„Skoro Saul objął panowanie nad Izraelem, walczył wokół ze wszystkimi swymi wrogami: z Moabitami, z Ammonitami, z Edomitami, z królem Soby i z Filistynami. W którąkolwiek stronę się zwrócił... dawał dowody męstwa... Przez całe życie Saula trwała zacięta wojna z Filistynami. Gdy tylko spostrzegł Saul jakiegoś dzielnego męża, brał go do siebie” (1Sm 14: 47–48, 52). Jak widać, wśród źródeł, na których się opierał kompilator Ksiąg Samuelowych, było i źródło nieszczęsnemu królowi przychylnie.

Dodać trzeba, że w chwili gdy został królem (nie wiadomo, czy w Mispa, czy w Gilgal), Saul bynajmniej nie był młodzieniaszkiem: jego pierworodny Jonatan był dorosłym młodzieńcem, który w rozpoczętej dwa lata po tym wojnie okazuje się herosem (1Sm 13 i 14).

7. Trudno zapewne dociec prawdy historycznej pośród tych niespójnych wątków. Jak zapowiadałam, trzymam się hipotezy, że Samuel był osobą cieszącą się pewnym prestiżem, również politycznym, z racji pełnienia ważnej funkcji religijnej w sanktuarium w Szilo i że przyczynił się do mianowania Saula królem w nadziei, że ten niemający własnego zaplecza politycznego kandydat będzie jego posłusznym narzędziem. Zawiódł się jednak podwójnie, najpierw dlatego, że nie uzyskał znaczącej akceptacji publicznej dla swojego wybrańca, którego mianowanie okazuje się więc daremne, a potem dlatego, że Saulowi udaje się zyskać status rzeczywistego króla dzięki własnym zaletom i czynom.

W każdym razie, z dalszego wątku narracji wynika, że wnet po umocnieniu się Saula we władzy Samuel wszczyna, rzecz można, „wojnę na górze”, w której nacechowany – mimo męstwa – pewnymi skazami psychicznymi Saul nie potrafi mu należycie stawić czoła: rozbrat z „mężem bożym”, utrata jego pośrednic-

stwa w relacji z Jahwe wprawia go, jak się zdaje, w stan trudnego do zniesienia niepokoju i przyczynia się do występowania stanów paranoicznych. Mimo to jest on jednak zdolen utrzymać się przy władzy przez lata całe aż do swego bohaterckiego zgonu<sup>272</sup>.

Pierwszy akt konfliktu pomiędzy Samuelem a Saulem rozgrywa się, gdy wkrótce po uzyskaniu rzeczywistej władzy Saul zmuszony jest do stoczenia niebezpiecznej wojny z Filistynami (1Sm 13 i 14). Do zapewnienia zwycięstwa Izraelczyków niezbędne było, według panującego przekonania, uzyskanie nadprzyrodzonej pomocy Jahwe, to zaś wymagało ublagania go stosownymi ofiarami, które powinien był z racji swojej funkcji kapłańskiej złożyć Samuel. Saul gromadzi wojsko w Gilgal i oczekuje przybycia Samuela. Ponieważ pomimo zapowiedzi Samuel nie przybywa i obrzęd spełnienia ofiary jest zagrożony, w wojsku poczyna szerzyć się defetyzm i „odchodzi od niego [od Saula] cały lud strwożony... [Saul] siedem dni czekał stosownie do terminu podanego przez Samuela, [który] nie przychodził jednak do Gilgal... Wtedy Saul... złożył całopalenie. Zaledwie skończył... przybył właśnie Samuel [który widocznie postanowił dać mu zaznać niepokoju i umocnić w nim poczucie zależności od jego faworu]. Saul wyszedł naprzeciw niego, aby go pozdrowić. Rzekł Samuel: «Cóż uczyniłeś»? Odpowiedział Saul: «Ponieważ widziałem, że lud ode mnie odchodzi, a ty nie przybywasz w oznaczonym czasie, gdy tymczasem Filistyni gromadzą się w Mikmas, powiedziałem sobie: Filistyni zstąpią do mnie do Gilgal, a ja nie zjednałem sobie Pana! [Dlatego] złożyłem całopalenie». I rzekł Samuel do Saula: «Popełniłeś błąd. Gdybyś zachował przykazanie Pana, Boga twego,... niechybnie umocniłby Pan twoje panowanie nad Izraelem na wieki. A teraz panowanie twoje nie ostoi się. Pan wyszukał sobie człowieka według swego serca. Ustanowił go Pan [w tajemnicy] wodzem swego ludu, nie zachowałeś bowiem tego, co Pan ci polecił» (1Sm 13: 7–14). *Nb.* tekst nie podaje, co i kiedy „Pan” Saulowi polecił.

Rzecz osobliwa, na tę przemowę Samuela – tzn. na wieść o odtrąceniu przez bóstwo, czy też oświadczenie, że gdzieś się już czai pretendent do tronu mający

---

<sup>272</sup> Choć nie jest to stwierdzone w Biblii, jednym z motywów konfliktu z Samuelem mogło być to, że Saul, jak większość królów izraelskich i judzkich w następnych stuleciach, nie spełniał ściśle wymogów jahwistycznej monolatrii, mając do religii stosunek synkretyczny. Jak już o tym wspominałam, niektórzy z mężczyzn jego klanu noszą imiona teoforyczne, tzn. nawiązujące do imienia bóstwa, przy czym jednak w przeciwieństwie do teoforycznych imion jahwistycznych bóstwem tym jest kanaanejski Baal. Taki stosunek do wymogu jahwistycznej monolatrii nie odbierał widocznie Saulowi prestiżu wśród poddanych.

Z drugiej strony wszelako, jak to wynika z omawianego tuż poniżej przekazu, Saul okazuje się gorliwym czcicielem „Pana”, przekonany, że od przychylności Jahwe zależą jego losy, zarówno jak losy całego ludu.

za sobą poparcie Samuela – Saul według biblijnego przekazu w żaden sposób nie reaguje: ani błaganiem, ani gniewem. Natychmiast po wygłoszeniu tych słów „Samuel wstał i wyszedł z Gilgal”. Ale „pozostały lud poszedł za Saulem...”. Po czym następuje opis zwycięskiej wojny Saula i Jonatana z Filistynami.

Nawiązując do powyższego przekazu, zauważyć warto, że w świetle nazwanej jego imieniem „księgi” Samuel jest postacią synkretyczną. Pomijając jego niezintegrowaną z resztą przekazu funkcję prowincjonalnego wieszczka, jest on, na mocy osobistego „powołania” przez Boga, *prorokiem*, do którego „Pan” bezpośrednio przemawia w doniosłych dla narodu sprawach. Jest to funkcja niewymagająca żadnego oficjalnego usankcjonowania, żadnej zinstytucjonalizowanej legitymizacji. Zarazem pełni on (*nb.* mimo że nie jest lewitą) oficjalną funkcję *kapłana*, uprawnionego, w przeciwieństwie do Saula, do składania ofiar. (Przed ustanowieniem monarchii pełnił on również funkcję „sędziego”, tj. świeckiego przywódcy narodu.) Otóż narracja powyższa odwołuje się do jednej z owych przypisywanych Samuelowi ról. Przekaz ten stanowi wyrazisty przejaw *sacerdotalistycznego charakteru* religii twórców ST.

Religią *sacerdotalistyczną* nazywam taką, w której uznaje się, że *kontakt z bóstwem* – uzyskanie jego łaski w tej czy innej sprawie, ułagodzenie gniewu, uzyskanie przebaczenia, zapewnienie sobie jego ogólnej przychylności przez odpowiednio wyrażoną adorację – *odbywać się może wyłącznie za pośrednictwem upoważnionych do tego osób, które przy tym są takimi nie ze względu na jakies uznane przez kogoś – lub raczej przez wspólnotę – cechy osobiste, jak charyzmat czy cnota, czy dar proroczy, ale ze względu na przynależność odnośnej osoby do stanu kapłańskiego*, którego jest ona członkiem czy to na mocy pochodzenia i osiągniętej pełnoletniości, czy to na skutek przejścia, za pośrednictwem jakichś innych uprawnionych do tego członków stanu kapłańskiego, przez odpowiedni obrzęd wyświęcenia (do czego może być albo nie być niezbędne odpowiednie pochodzenie). W przypadku Samuela, nietypowo (Samuel nie jest lewitą) rolę inicjacji kapłańskiej gra widocznie ofiarowanie go przez matkę na służbę Jahwe. W każdym razie w omawianej narracji pełni on funkcję koncesjonowanego przez Jahwe kapłana i spełnienie obrzędu ofiary jest jego monopolem.

Akty religijne dokonywane przez nieuprawnione do tego osoby są według poglądów *sacerdotalistycznych* nieskuteczne: bóstwo nie wysłuchuje tak zianiesionych prośb, nie przekazuje uświęcających sakramentów. Co więcej: dokonanie przez nieupoważnioną do tego osobę aktu zastrzeżonego dla osób ze stanu kapłańskiego jest, niezależnie od intencji tego, kto tak czyni, *zuchwalstwem*, *świętokradztwem*, *obrazą bóstwa*. W obrębie stanu kapłańskiego przekazywana jest również wiedza o *właściwym, przepisany*, sposobie dokonywania aktów kultowych. Religie *sacerdotalistyczne* są przeto zarazem *rytualistyczne*: aby być miły bóstwu i skuteczny, akt religijny musi być dokonany według ustanowionego rytuału, w któ-

rego wypełnianiu wyszkolony jest kapłan<sup>273</sup>. Bóstwo nie zezwala na taką poufałość, jaką by była spontaniczność w zwracaniu się do niego. (Zależność „skuteczności” obrzędu w sensie wywołania odpowiedniej reakcji bóstwa od ścisłych przepisów dotyczących sposobu jego wykonania zbliża owe obrzędy do aktów magicznych<sup>274</sup>.)

Bóstwo religii sacerdotalistycznej jest więc „dalekie”: wzdornie niedostępne dla zwykłych ludzi, domagające się formalistycznie pojmowanej pobożności, drażliwe wobec wszelkich uchybień etykiet w zwracaniu się do niego, surowe w wymierzaniu kar za świadomie lub nieświadomie popełniane grzechy, zwłaszcza w zakresie kultu, oceniające postęпки, nie zaś ich intencje.

Przeciwieństwem religii sacerdotalistycznych są religie, które nazwę tutaj religiami „intymnej pobożności” – religie, w których do prób uzyskania kontaktu z bóstwem, konceptualizowanym jako opiekuńcze i „miłosierne”, upoważniony jest każdy czciciel, przy czym zbędne jest pośrednictwo kapłana, elementy zaś spetryfikowanego rytuału – nawet takie jak przepisane teksty modlitw, jakie odmawiać powinien każdy wierny, i przepisane czasy oddawania się modłom – jeśli nawet występują, to są w znacznej mierze zredukowane, uchybienia zaś im bez niezbożnej intencji traktowane są jako nieistotne. Spontaniczne wyjście w akcie religijnym poza rytuał może być nawet zalecane.

Nie wiem, czy sacerdotalizm i rytualizm występują w jakichś religiach, zwłaszcza wśród ludów kulturowo zaawansowanych, w swojej idealnej postaci. W niektórych z nich z pewnością spajają się one z elementami pobożności intymnej. Te religie synkretyczne (z interesującego mnie tutaj punktu widzenia) dopuszczają czy wręcz nakazują dokonywanie pewnych obrzędów (najprostszy jest indywidualna modlitwa) przez osoby spoza stanu kapłańskiego: np. władców lub innych funkcjonariuszy wspólnoty, ojców rodzin, matrony, ludzi o jakimś uznanym charyzmacie lub po prostu pobożne jednostki. Tolerują one pewną spontaniczność w próbach wejścia w kontakt z bóstwem, a nawet do pewnego stopnia tolerują taką próbę obejścia pośrednictwa kapłana, jaką jest mistycyzm. I w nich jednak obrzędy o najważniejszym znaczeniu dla wspólnoty (a niekiedy również dla życia poszczególnych jednostek, takie np. jak tzw. rytuały przejścia od jednego statusu społecznego do innego) stanowią nienaruszalną prerogatywę kapłana. Takie właśnie stano-

---

<sup>273</sup> Por. Księga kapłańska 10: 1–2, 6: „Nadab i Abihu, synowie Aarona, wzięli każdy swoją kadzielnicę... i ofiarowali przed Panem ogień inny niż był im nakazany. Wtedy ogień wyszedł od Pana i pochłonął ich. Umarli przed Panem”. W dalszym ciągu przekazu Mojżesz zakazuje Aaronowi pożegnania zmarłych synów tradycyjnymi ceremoniami oplakiwania nieboszczyków, a to z powodu „grzechu”, jakiego się dopuścili składając Jahwe ofiarę niezgodnie z przepisanim rytuałem.

<sup>274</sup> Por. satyryczny opis prawosławnego nabożeństwa w *Zmartwychwstaniu Lwa Tołstoja*.

wisko, jak widać z omówionego powyżej przekazu, reprezentują Księgi Samuela<sup>275</sup>. Modlitwa Hanny zostaje miłościwie wysłuchana. Natomiast Saul zostaje odtrącony przez „Pana” za dokonanie aktu pietyzmu!

Dzieje sacerdotalizmu na gruncie tradycji judeochrześcijańskiej przybrały charakter paradoksalny. W judaizmie wraz z zagładą Świątyni Jerozolimskiej niemożliwe się stało wypełnianie podstawowych funkcji (przede wszystkim przy składaniu ofiar) przez kapłanów oraz ich upoważnionych przez bóstwo pomocników – lewitów. Miejsce świątyni zajęły synagogi i bóżnice, gdzie aktami kultowymi są głównie modlitwy, śpiewy, kazania. Istnienie stanu kapłańskiego jest uznawane (znane na ogół i honorowane są genealogie aaronidzkie i lewickie), pewne akty religijne pozostają monopolem kapłanów, których obecność przy wypełnianiu innych jest również pożądana. Jednakże rola kapłana uległa zasadniczej rudymentalizacji, tak że wspólnota wiernych może się w zupełności bez niego obejść. Przywódcą życia religijnego danej zbiorowości w zasadzie jest zaangażowany przez nią rabin. Jest on znawcą liturgii oraz prawa czteroksięgowego i talmudycznego, co czyni go kompetentnym do rozstrzygania zagadnień, na jakie ta czy inna jednostka może natrafić w dążeniu do wypełnienia odpowiednich przepisów rytualnych i zachowania tabu. Jest również przez swój urząd powołany do wydawania w sprawach pomiędzy wiernymi orzeczeń sądowych, którym we współczesnych państwach żydowskiej diaspory oraz w Izraelu podporządkowuje się taka osoba, którą skłania do tego pobożność albo obawa przed ostracyzmem religijnej wspólnoty. Od rabina (a nawet od jego małżonki) oczekuje się świecenia przykładem moralności i świątobliwości, ale nie jest on nosicielem żadnej sakry. Do pełnienia jego funkcji uzdatnia go odpowiednie wykształcenie, współcześnie zazwyczaj poświadczone przez dyplom rabinackiej uczelni (choć może ono być również poświadczone przez innego, praktykującego, rabina), urząd zaś swój sprawuje na mocy umowy z samorządem zatrudniającej go gminy, który też może wymówić mu posadę. Może on też bez popełnienia aktu świętokradczego porzucić ten zawód i zająć się innym. Zresztą udział rabina, choć pożądanym, również nie jest niezbędny do wypełniania najdonioślejszych dla wspólnoty lub jednostek aktów religijnych. Wspólnota może się bez niego obejść, jak obecnie, po Holokauście, często czynić muszą drastycznie zredukowane liczebnie gminy żydowskie, np. w Polsce. Jeśli można mówić w odniesieniu do judaizmu o szczególnej sakrze niezbędnej do „skutecznego” wypełnienia pewnych doniośłych aktów religijnych, to spoczywa ona na „minianie”, czyli grupie dziesięciu pełnoletnich z religijnego punktu widzenia wyznawców judaizmu.

W chasydyzmie, najliczniejszym chyba obecnie odłamie judaizmu, mocno jednak krytykowanym (choć na ogół nieuważanym za „herezję”) przez inne jego odła-

---

<sup>275</sup> Jeśli można tej kompilacji przypisać jakieś jednolite stanowisko w omawianej tu sprawie.

my, doniosłą rolę odgrywają cadykowie<sup>276</sup>, wokół których gromadzą się „ich” wierni. W teorii cadyk jest czymś w rodzaju żywego świętego<sup>277</sup> promieniującego na swych wyznawców światłością i religijną uczonością. Jest zarazem czymś w rodzaju „guru” kierującego we wszystkich sprawach (nawet świeckich, jeśli uzna to za stosowne) ich życiem. Aczkolwiek w praktyce cadykowie tworzą dynastie, w których związani z nimi wierni dziedziczeni są po ojcach przez synów nadających się do pełnienia tej funkcji, to jednak i oni nie są osobami obdarzonymi jakąś sakrą z racji swojego pochodzenia lub odpowiedniej ceremonii wyświęcenia i w teorii zawdzięczają swój status uznanemu przez ich zwolenników osobistemu charyzmatowi. Nie mają też monopolu na wypełnianie podstawowych aktów religijnych.

Natomiast w chrześcijaństwie – mimo że Jezus ewangeliczny nie ustanowił instytucji kapłaństwa nowej religii (nie uważał się za założyciela nowej religii), nie ustanowił obrzędu wyświęcania kapłanów, nie znał koncepcji sukcesji apostołskiej, nie ogłosił obowiązującej obecnie w Kościele katolickim (i prawosławnym) doktryny o sakramentach, deprecjonował rytualizm na rzecz aktów „religii intymnej” – na długie wieki, i w pewnych wyznaniach po dziś dzień, zatriumfował sacerdotalizm umiarkowany pewnymi elementami religii intymnej. W pewnych legendach katolickich sama nawet Matka boska ubolewa, że nie dana jest jej moc zastąpienia kapłana w „skutecznym” odprawieniu jakiegoś niezbędnego obrzędu. Może ona tylko w cudowny sposób z nadprzyrodzoną szybkością dostarczyć z daleka kapłana na scenę akcji.

Zarazem w ciągu wieków, zwłaszcza na początku swoich dziejów, a po tym w epoce reformacji, sacerdotalizm podlegał ze strony pewnych grup chrześcijan mniej lub bardziej radykalnej krytyce. Niekiedy krytykom szło o to, że wbrew doktrynie *ex opere operato*<sup>278</sup> „skutecznie” mogą wypełniać funkcje kapłańskie jedynie osoby nie splamione moralnie; niekiedy o to, że nie istnieje nic takiego, jak sakra kapłańska, i księdza zastąpić powinien w życiu wspólnoty odpowiednio wyszkolony i najęty w tym celu przez gminę pastor; niekiedy zaś o to (jak utrzymują i obecnie pewne odłamy chrześcijaństwa), że w „prawdziwym” chrześcijaństwie nie ma w ogóle miejsca na zawodowych funkcjonariuszy kultu (choć pewne osoby mogą zwyczajowo, ze względu na swoje szczególne uzdolnienia, za zgodą innych uczestników zgromadzeń religijnych przewodniczyć temu, co się na nich odbywa), tak samo jak nie ma miejsca na kościoły i rozbudowaną liturgię.

---

<sup>276</sup> Słowo „cadyk” dosłownie oznacza „sprawiedliwego”.

<sup>277</sup> Często przypisywana jest im moc czynienia cudów uzyskiwana dzięki szczególnej łasce, jaką się cieszą u Boga.

<sup>278</sup> Według której do „skuteczności” aktu religijnego wystarcza, aby był on spełniony w rytualnie właściwy sposób przez wyświęconego w należyty sposób kapłana, którego osobowość poza tym nie ma znaczenia.



8. Po tej dygresji powracam do toku biblijnej narracji. Opisana powyżej machi-nacja Samuela, na którą się zdecydował, mimo że była niebezpieczna dla kraju – w wojsku, jak czytamy, szerzył się defetyzm i zaczęły się dezercje – nie odniosła pożądanego skutku. Po opisie jednak omawianego powyżej epizodu i następującego po tym pomyślnego dla Izraelczyków przebiegu wojny Saula z Filistynami znajdujemy w Księdze Samuela dublet opowieści o odrzuceniu Saula przez Jahwe. Inny jest według tego przekazu powód bożej niełaski, przy czym pierwsze jego zdanie oraz pewne dalsze ustępy każą sądzić, że w ogóle nie miało miejsca poprzednie powiadomienie Saula, iż został odtrącony przez Boga i niebawem będzie wyzuty z władzy.

Opowieść, do której obecnie przechodzę, jest jednym z najbardziej bulwersujących fragmentów Biblii. „Potem [widocznie po wojnie z Filistynami] rzekł Samuel do Saula: «To mnie posłał Pan, aby cię namaścić na króla nad swoim ludem... Posłuchaj teraz słów Pana...» «Ukarzę obecnie Amaleka za to, co uczynił Izraelczykowi, jak stanął przeciwko nim na drodze, gdy szli z Egiptu. Dlatego teraz idź, pobijesz Amaleka i obłożysz klątwą [cheremem] wszystko, co jest jego własnością. Nie lituj się nad nim, lecz zabijaj zarówno mężczyzn jak i kobiety, młodzież i dzieci, woły i owce, wielbłądy i osły»” (1Sm 15: 1–3).

Amalekici mają być ukarani za to, co ich przodkowie pono uczynili około 200 lat temu, napadając na Dzieci Izraela w czasie ich wędrówki przez „pustynię”. Od czasu owej napaści są oni narodem przeklętym: „trwa wojna Pana z Amalekitą z pokolenia na pokolenie” (Wj 17: 16). Dlaczego „Pan” wojuje tak zaciekle właśnie z nimi, a nie np. z Filistynami czy innymi ludami, które również zaszkodziły „narodowi wybranemu”, tego Biblia nie wyjaśnia.

Kara polegać ma, jak widać, na totalnej zagładzie, obejmującej również dzieci i niemowlęta.

„Pan” toczy wojnę ze zniechęconym przez siebie narodem rękami ludzkimi (choć inaczej postąpił z Sodomą i Gomorą). Dlatego nie odbywa się to zbyt sprawnie. „Dzięki zwycięstwom Saula (1Sm 15: 7 i nast.) i Dawida (1Sm 27: 8; 30: 7, 8) potęga Amalekitów została ostatecznie skruszona, a sam lud w większej części wyginał [tzn. został wyrżnięty – H. E.]. Za czasów Ezechiasza [a więc musiały to być około 500 lat po bitwie Izraelczyków z Amalekitami w drodze do „Ziemi Obiecanej”] pięciuset symeonitów rozbiło ocalałą resztę Amalekitów na górze Seir (1Krn 4: 42 i nast.). Tak wypełnił się wyrok wydany przez Boga na Amalekitów”<sup>279</sup>.

Autorzy tej krwiożerczej tezy teologicznej są podobno chrześcijanami. Tak w każdym razie należałoby przypuszczać na podstawie faktu, że ich dzieło weszło

---

<sup>279</sup> Hasło „Amalek/Amalekici”, w: F. Rienecker i G. Maier, *Leksykon biblijny*, Oficyna Wydawnicza Vacatio, Warszawa 2001, s. 21.

do „Prymasowskiej Serii Biblijnej” i zostało gorąco zalecane wiernym w przedmowie do wydania polskiego<sup>280</sup>. Są oni czcicielami Boga „będącego miłością”, „boga tego w miłosierdzie” i w miłosierdziu swoim skazującego na totalną zagładę resztki ludu, którego przodkowie około pół tysiąclecia temu wdali się pono w wojnę z faworyzowanym przez niego narodem!<sup>281</sup>

Czytając te krwawe rojenia Jahwisty oraz panów Rieneckera i Maiera, nie można uniknąć myślenia o hitlerowskim Holokauście. Iluż Żydów zginęło, ponieważ znaczny odłam chrześcijan wierzył, że Holokaust jest karą, która spadła na naród żydowski z wyroku bożego za to, że „ich przodkowie” około 2 tysięcy lat temu doprowadzili do zamordowania Chrystusa? Ponieważ znaczny odłam kleru paczył poczucie moralne wiernych podobnymi pouczeniami?

Z punktu widzenia takiej filozofii wojny, która sankcjonuje łupienie pokonanego przeciwnika, uderza nieracjonalność ekonomiczna praktyki cheremu (zapewne dlatego, jak się zdaje, wkrótce po czasach Samuelowych zarzuconej). Zwycięzców cherem „pozbawiał” niewolników, branek, łupu. Budził przeto zrozumiałą niechęć tych, co musieli się do niego stosować, i skłaniał do obejścia jego nakazów. To się zdaje podłożem opisywanego w omawianym tu fragmencie starcia pomiędzy Samuelem i Saulem.

„Saul pobił Amalekitów... Pochwycił też żywcem Agaga, króla Amalekitów, i obłożył klątwą [cheremem] cały lud [wytępiwszy go] ostrzem miecza. Saul i lud ulitowali się jednak nad Agagiem<sup>282</sup> i nad dobytkiem trzody i bydła, nad zwierzętami tłustymi... i nad wszystkim, co było lepszego... cały zaś dobytek nie posiadający wartości poddano klątwie.

Pan tymczasem skierował do Samuela takie słowa: «Żałuję tego, że Saula ustanowiłem królem, gdyż ode mnie odstąpił i nie wypełnił moich przykazań». Smuciło to Samuela, dlatego całą noc modlił się do Pana” (1Sm 15: 7–11).

Po otrzymaniu tego objawienia Samuel przybywa do obozu Saula i przekonuje się naocznie, że nakaz dokonania cheremu nie został ściśle wypełniony. Nie przyjmuje wyjaśnienia Saula (zapewne kłamliwego), że niezabite zwierzęta przeznaczo-

<sup>280</sup> Redaktor naukowy wydania polskiego ks. prof. dr. hab. Waldemar Chrostowski pisze we „Wstępie” do wydania polskiego: „Wydanie niemieckie powstało w protestanckim środowisku wyznaniowym i dlatego w wydaniu polskim zostały wprowadzone niezbędne zmiany i uzupełnienia, które odzwierciedlają katolicki punkt widzenia” (s. viii). Rozumieć więc należy, że powyższa wypowiedź autorów *Leksykonu* zdaniem ks. prof. Chrostowskiego nie budzi obiekcji z chrześcijańskiego, a w szczególności z katolickiego punktu widzenia.

<sup>281</sup> Takich wykwitów myślenia moralnego jest w dziele F. Rieneckera i G. Maiera (*Leksykon biblijny*, wyd. cyt.) więcej, zilustruję to w następnym szkicu.

<sup>282</sup> Trudno uwierzyć w taką miękkość ich serca. Widocznie pozostawienie Agaga przy życiu rokowało jakieś korzyści, może perspektywę uzyskania okupu.

ne są na złożenie Jahwe ofiary w mieście Gilgal. „Samuel odrzekł: «Czyż milsze są Panu całopalenia i ofiary krwawe niż posłuszeństwo głosowi Pana? Właśnie lepsze jest posłuszeństwo od ofiary, uległość – od tłuszczu baranów»” (1Sm 15: 22).

Ponieważ „Pan” nie zwykł oznajmiać każdej istocie ludzkiej osobiście, czego od niej żąda, enuncjacja Samuela w istocie oznacza zobowiązanie każdej osoby świeckiej do bezwarunkowego posłuszeństwa temu, co za „głos Pana” podaje odpowiednio autorytatywny kapłan.

Po czym Samuel oznajmia: „Pan odebrał ci dziś królestwo izraelskie, a powierzył je komuś innemu, lepszemu od ciebie” (1Sm 15: 28). Pomimo kajania się Saula, Jahwe według omawianego przekazu obwieszcza mu za pośrednictwem Samuela, że wyrok nie zostanie cofnięty. Jest to ostatnie spotkanie Samuela z Saulem aż do śmierci bożego męża. Przed odejściem Samuel dokonuje jeszcze jednego czynu zgodnego, według omawianego tekstu, z nakazem „Pańskim”, a mianowicie wydaje wyrok śmierci na jeńca Agaga. Czy jest to „prorok” tego samego Boga, którego, jak obecnie słyszymy, mierzi zabijanie bezbronnych, a w szczególności jeńców wojennych?<sup>283</sup>

Rzecz charakterystyczna dla opowieści o Samuelu: obwieszczenie przez niego ekskomuniki Saula i rychłego odebrania mu władzy jest aktem tak samo niepublicznym i pozbawionym bezpośredniej skuteczności, jak poprzednie namaszczenie Saula na króla i następujące po tym namaszczenie Dawida.

Jak wynika z dalszego przebiegu zdarzeń, rozbrat pomiędzy Samuelem a Saulem, a według biblijnego przekazu wysłuchanie przez tego ostatniego wieści o wypadnięciu z łaski Jahwe, nie wprawia króla w stan takiej desperacji, jaka by go zmusiła do opuszczenia tronu. „Wykłęty” Saul panuje jeszcze przez długie lata, jego autorytet jest przez długie lata publicznie uznawany: wśród plemion północnych trwa to aż do jego bohaterskiej śmierci. Również i z tego wynikałoby, że autorytet Samuela i wiara, że jest on heroldem bożych wyroków, nie były tak mocno ugruntowane, tak powszechne, jak nam w to każe wierzyć tekst biblijny. Niemniej, być może, utrata tego ważnego sojusznika i pamięć jego aluzji, że wystąpić może nowy pretendent do tronu, przyczyniły się do zachwiania równowagi psychicznej Saula, co się przejawiało w opanowujących go niekiedy stanach depresyjnych czy też agresywnych.

---

<sup>283</sup> Por. też ustęp z 1 Krl 20: 42, gdzie po zwycięskiej wojnie i zawarciu na korzystnych warunkach pokoju, co się wiązało z uwolnieniem wziętego do niewoli króla strony przeciwnej, Jahwe posyła do króla izraelskiego Achaba proroaka oznajmiającego mu: „Za to, że wypuściłeś ze swojej ręki człowieka podlegającego mojej kłątwie będziesz musiał za jego życie oddać swoje życie i twój lud za jego lud”.

## Dawid i Salomon

9. Od następnego rozdziału 1Sm rozpoczyna się historia Dawida. „Na polecenie Pana” Samuel przybywa do domu ojca Dawida, aby w scenerii przypominającej bajkę o Kopciuszku namaścić młodzika na króla. Jak o tym była mowa powyżej, i w tym przypadku dokonany przez męża bożego akt sakralny nie ma charakteru publicznego ani żadnych bezpośrednich skutków. Jak Saul, Dawid z czasem sam zainauguruje swoją karierę.

Opowieść zarówno o jednym, jak o drugim tajemnym namaszczeniu zaliczyć przeto trzeba do gloryfikujących Samuela legend. Może również do legend ozdabiających życie odnośnych „pomazańców”.

Następuje poplątana opowieść o przyjęciu Dawida na dwór Saula (1Sm 16: 14–23). Władcę „dręczy duch zły zesłany przez Pana”. Za remedium na przemijające, ale dojmujące stany „opętania” dworzanie Saula oraz on sam uważają muzykę, co, jak się zdaje, zyskać by mogło aprobatę psychiatrów współczesnych. Poszukuje się więc utalentowanego grajka. Jeden z dworzaków opowiada królowi o „synu Jessego betlejemity, który dobrze gra. Jest to dzielny wojownik wyćwiczony w walce, mądry mówca, mężczyzna piękny, a Pan jest z nim”. Saul przyjmuje Dawida na swój dwór i czyni go swoim giermkiem. „A kiedy zły duch zesłany przez Boga napadał na Saula, brał Dawid cytrę i grał. Wtedy Saul doznawał ulgi... a zły duch odstępował od niego”.

Tradycja chce widzieć Dawida z początków jego służby u Saula jako młodego chłopca, przynoszącego choremu władcy ulgę grą na cytrze – co przydaje dramatyzmu dwukrotnym próbom przebicia go dzidą przez szalejącego Saula. Jednakże z przytoczonego powyżej urywka dowiadujemy się, że Dawid przybywa na dwór Saula nie tylko jako nadworny muzyk, ale i jako „dzielny wojownik wyćwiczony w walce”, który zostaje włączony do gwardii przybocznej króla.

10. Opowieść biograficzna o Dawidzie, której przypisywać można jakiś walor historyczny, zostaje po tym ustępie przerwana, ustępując miejsca jednej z najpiękniejszych, najbardziej wzruszających fikcji w ST (1Sm 17). Jest to utwór wspaniale nadający się do symbolicznej moralistycznej interpretacji i tak właśnie w naszej kulturze funkcjonujący. Mowa o walce Dawida z Goliatem – o paradygmatycznym przykładzie zwycięstwa dzielności i gotowości do poświęcenia życia nad na pozór niepokonalną brutalną siłą. Jest to dla ludzi naszej kultury paradygmatyczny przykład zwycięstwa moralnego Dobra nad rozbestwionym Złem. Dla ludzi wierzących jest to paradygmatyczny przykład zwycięstwa ufego czciciela Boga Prawdziwego, w którego imię Dawid podejmuje walkę, nad obrażającym Boga czcicielem ohydnych demonów; przykład utajonej pomocy udzielonej przez Boga jego słudze w tej walce. Czytając tę opowieść, nieomal nieuchronnie ma się „przed oczyma duszy” najwspanialszą, być mo-

że, w naszej kulturze rzeźbę Michała Anioła: postać pięknego młodzieńca nieulekłym wzrokiem rzucającego wyzwanie przemożnemu na pozór Złu.

Opowieść ta wprowadza nas w dziedzinę baśni.

Dawid jest tu młodzieniaszkiem, który ze względu na swój wiek nie uczestniczy w pospolitym ruszeniu Izraelczyków zmuszonych do wojny z Filistynami. Pasał on dotychczas we wsi rodzinnej trzody swojego ojca, i kiedy na polecenie rodzica pojawia się z prowizją na polu konfrontacji wojska izraelskiego z Filistynami, to, ma się rozumieć, nie jest zrazu znany ani Saulowi, ani jego przybocznym, ani nikomu poza swoimi braćmi. Poprzedni przekaz o Dawidzie, dzielnym wojowniku, przebywającym na dworze Saula i kojącym jego ducha grą na cytrze, zostaje puszczony w niepamięć. Szorstkie obejście się z nim brata, którego zdaniem Dawid przemądrzale i zuchwale rozmawia z ludźmi, dziwiąc się długotrwałemu tolerowaniu przez bojowników „Pana” bluźnierstw „nieobrzezańca”, podkreśla młodzieńczość bohatera (jak również to, że widocznie nikt w rodzinie nie wie o tajnym namaszczeniu go na króla).

Dawid zastaje więc na miejscu postoju wojska groźną i upokarzającą dla Izraelczyków sytuację. Od czterdziestu dni (baśń jest baśnią) wszystko trwa w zawieszeniu, wrogie wojska nie przystępują do walki, ponieważ codziennie harcownik filistyński Goliat wzywa Izraelczyków, aby wyznaczili wojownika do pojedynku z nim. Wynik pojedynku ma rozstrzygnąć, który naród będzie ludem niewolników podległym drugiemu. Może sama treść wyzwania Goliata uniemożliwia Izraelczykom rozpoczęcie bitwy – a może czyni to jego postać zdająca się rokować Izraelczykowi, który by podjął wyzwanie, nieuchronną klęskę. Goliat nie jest bowiem zwykłym osiłkiem – filistyńskim Burlajem. Jest to olbrzym i jego zbroja i broń również są na miarę olbrzyma.

W nagrodę za pokonanie Goliata król obiecuje zwycięzcy rękę swojej córki, niezmierzone bogactwa, zwolnienie jego rodziny od danin.

Dowiedziawszy się o tym, że znalazł się śmiałek oznajmiający ludziom swą gotowość podjęcia wyzwania, Saul poleca przyprowadzić go do siebie. Jest jednak rozczarowany, kiedy się przekonuje, że jest to młodzieniaszek. Gdy jednak Dawid ob staje przy tym, iż przy pomocy Jahwe zdolny będzie pokonać potwornego przeciwnika, Saul decyduje się udzielić mu pozwolenia. Pięknym efektem literackim jest to, że Saul ofiaruje mu własną zbroję, którą jednak chłopiec po przymierzeniu odrzuca, jako nienawykły do noszenia takich rzeczy. Stawia więc Goliatowi czoło w odzieniu pastuszka i pokonuje go jednym jedynym wypuszczonym z procy kamieniem.

Opowiadacz (czy też raczej redaktor), niestety, nie zdołał zachować konsekwencji w przekazie swojej historii: zapominając z kolei o spotkaniu Dawida z Saulem poprzedzającym wyruszenie Dawida do boju, każe temu ostatniemu „zauważyć” Dawida dopiero w chwili wystąpienia do walki. Dopiero po swoim wyczynie zostaje Dawid przedstawiony królowi i przyjęty do jego gwardii.

Opowieść kończy się tym, że „kiedy Dawid przestał przemawiać do Saula [po raz pierwszy mu się przedstawiając], dusza Jonatana [niejako w sposób cudowny, natychmiast] przyłgnęła całkowicie do duszy Dawida”.

Przykro jest uświadomić sobie, że budująca baśń o męznym młodzieńcu pokonującym olbrzyma jest zapewne zarazem elementem pozbawionej skrupułów politycznej propagandy. W 2Sm 21: 19 czytamy, że w czasach starości Dawida, podczas kolejnej wojny z Filistynami, „Elchanan z Betlejem, syn Jaira, zabił Goliata z Gat, którego drzewce dzidy wyglądało jak wał tkacki”<sup>284</sup>. Trudno przyjąć, że czyn Dawida (wojownika z gwardii Saula) – czyn być może polegający na zabiciu jakiegoś filistyńskiego Burlaja – przypisano pospolitakowi Elchananowi. Przekaz o walce Dawida z Goliatem zapewne został tak samo „zawłaszczony” przez apologetykę dawidiańską jak opowieść o „ubłaganym” u Boga Samuela została „zawłaszczona” przez apologetów Samuela.

11. Po zakończeniu baśni o Goliacie podjęty zostaje w Biblii wątek biografii Dawida jako postaci historycznej.

W 1Sm 16 poznaliśmy syna Jessego jako dzielnego członka Saulowej gwardii wyróżniającego się umiejętnością gry na cytrze. W 1Sm 17 Dawid jest bohaterskim pastuszkiem (nieznanym przedtem królowi), który zabija Goliata, postępując się procą. W 1Sm 18: 5 nn dowiadujemy się wszakże na powrót, że w tejże wojnie Saul mianował Dawida „dowódcą” (widocznie jednym z dowódców) swoich wojsk, co nie mogło być skutkiem pojedynku pastuszka z olbrzymem i co nawiązuje do obrazu Dawida jako dzielnego wojownika. „Dawid wyprawiał się i wiodło mu się dobrze do kądkolwiek Saul go posyłał. Lubił go nie tylko cały naród, ale i dworzanie Saula”.

I otóż, jak czytamy, zwycięska armia wracająca z tej kampanii witana jest w miastach izraelskich przez grające na instrumentach oraz tańczące niewiasty pieśnią, która głosi: „Pobił Saul tysiące, a Dawid dziesiątki tysięcy!”.

Osobliwa ta pieśń zamiast po prostu słać zwycięską armię i jej wodzów przeciwstawia Dawida Saulowi, deprecjonuje tego ostatniego jako dowódcę, *implicite* wyraża myśl, że Dawid bardziej niż panujący król godzien jest zasiadać na tronie

---

<sup>284</sup> „Pierwsza Księga Kronik 20: 5 mówi jednak, że Elchanan syn Jaira zabił Lachmiego, brata Goliata. Imiona i nazwy miejsc wskazują wyraźnie, że oba wersy dotyczą tego samego wydarzenia. Jednym z proponowanych rozwiązań tego problemu było przyjęcie, że w 2 Księdze Samuela 21: 19 mamy zapewne do czynienia z tekstem zniekształconym, tak więc brzmienie poprawne zachowało się w Pierwszej Księdze Kronik 20: 5. Według innej propozycji Pierwsza Księga Kronik 20: 5 to harmonizujący tekst midraszowy, mający usunąć rozbieżność między 2 Księgą Samuela 21: 19 a 1 Księgą Samuela 17: 12 nn, gdzie czytamy, że Dawid zabił Goliata. Były też propozycje, aby „Elchanana” uznać za pierwotne imię Dawida [! – H. E.].” Hasło „Elchanan”, w: F. Rienecker i G. Maier, *Leksykon biblijny*, wyd. cyt., s. 205.

Izraela. Kto i w jakim celu wyuczył niewiasty celebrujące zwycięstwo tych słów? Czy ktoś, kto chciał zainspirować Dawida myślą, że powinien zostać pretendentem do tronu? Czy też Dawid pragnący zainspirować naród myślą, że to on bardziej niż Saul godzien jest tronu? W każdym razie Saul nie musiał być szaleńcem, aby uznać, że te publiczne pienia zagrażają jego władztwu.

Ma się rozumieć, pieśń owa może być jedynie licencją poetycką autora, mającą symbolizować popularność Dawida rosnącą kosztem popularności Saula i wyrażającą się w publicznych demonstracjach. W każdym razie przekaz biblijny głosi, że wkrótce po zwycięstwach Dawida w jego pierwszej odbytej z Saulem wojnie król poczyna go traktować jako groźnego rywala.

Czy są to jedynie paranoiczne rojenia władcy cierpiącego na zaburzenia umysłowe? Do przyjęcia takiego punktu widzenia usiłuje nas skłonić autor biografii Dawida. Jednakże niezależnie nawet od epilogu tej rywalizacji, tzn. od wstąpienia Dawida na tron i wytepienia całego rodu Saula (który to zamiar mógł być powzięty dopiero w toku rozwijającej się sytuacji), pewne poszlaki wydają się świadczyć o tym, że było inaczej. Należą do tych poszlak wspomniane powyżej demonstracje. Należy do nich fakt, że Saul nie zdradza paranoicznej podejrzliwości i mściwości wobec wszystkich wokół. Najwidoczniej ufa innemu swojemu dowódcy Abnerowi. Nie mści się na swojej córce Mikal, na synu Jonatanie za dopomożenie Dawidowi w ucieczce. Jego obawy i nienawiść skupiają się na Dawidzie.

Saul na najrozmaitsze sposoby usiłuje poradzić sobie z zagrożeniem. Usiłuje zneutralizować Dawida, spowinowacając się z nim. Usiłuje pozbyć się go, wysyłając go na niebezpieczne misje: por. opowieść o zażądaniu „stu napletków filistyńskich” (Dawid dostarczył ich dwieście) jako małżeńskiego okupu za Mikal (1Sm 18: 25, 27). Wreszcie bezpośrednio nastaje na jego życie, co narzuca Dawidowi status banity i otwarty konflikt zbrojny z Saulem. Z czasem „zgromadzili się wokół Dawida [oprócz jego rodziny] wszelkiego rodzaju uciśnieni i ci, którzy ścigani byli przez wierzycieli, i ci, którym ciężko było na duszy, a on stał się ich przywódcą. Tak przyłączyło się do niego około czterystu mężów” (1Sm 22: 1–2). Potem oddział ten okazuje się jeszcze liczniejszy – tak np. w czasie utarczki z Nabalem Dawid rozporządza siłą co najmniej sześciuset ludzi. Była to gromada wyjętych spod prawa, a nie jakiś społeczny ruch uciśnionych. Później, w czasach swojego królewskiego panowania, Dawid nie ujawnia żadnego szczególnego zainteresowania losem ludzi upośledzonych społecznie.

Mimo tego, co sugeruje przytoczona „pieśń”, Saul do końca życia cieszy się lojalnością poddanych, którzy m.in. niejednokrotnie usiłują pomóc mu pojmać Dawida. Dopiero po tragicznej śmierci Saula Dawid zostaje namaszczony na króla, najpierw Judy, a potem, w wyniku wygranej wojny domowej, również plemion północnych. (Być może Dawid w czasie swych walk z Saulem cieszył się poparciem przy najmniej części kapłaństwa, o czym świadczy jego, nieudane zresztą, usiłowanie

znalezienia azylu w siedzibie sędziwego i już nieaktywnego Samuela oraz pomoc uzyskana od kapłana Abimeleka z sanktuarium w miejscowości Nob).

Zagadkowym elementem zmagania pomiędzy Saulem i Dawidem jest poparcie, którego przynajmniej w początkowej ich fazie udziela Dawidowi częściowo jawnie, a częściowo potajemnie Jonatan. Zagrożając władztwu Saula, Dawid zagraża wszak również stanowisku Jonatana jako następcy tronu. (Wypomina to Jonatanowi Saul, 1Sm 20: 30–31.) Elegia Dawida na śmierć Saula i Jonatana poległych w wojnie z Filistynami (w której Dawid nie bierze udziału) zdaje się sugerować związek miłosny pomiędzy oboma herosami: „Więcej cenilem twą miłość niżeli miłość kobiet” (2Sm 1: 26). Odwoływali się do powyższego wersu w epokach późniejszych ci, którzy domagali się prawa do miłości homoerotycznej. Nawet jeśli interpretacja taka jest usprawiedliwiona, trudno przypuścić, aby Jonatan kierował się podobnymi względami w swoich decyzjach politycznych. Może rzuca jakieś światło na tę sprawę napięcie, jakie jeszcze przed pojawieniem się Dawida na arenie wypadków dziejowych zdaje się istnieć pomiędzy Saulem a Jonatanem. W 1Sm 14: 24 nn. czytamy, że podczas jednej spośród swych antyfilistyńskich kampanii „Saul zaprzysiął lud mówiąc: «Przeklęty ten człowiek, który by spożył posiłek przed wieczorem, zanim dokonam pomsty nad moimi wrogami»... Był zaś miód [dzikich pszczoł] w tej okolicy... Miód spływał [w lesie po pniu drzewa], nikt jednak nie podniósł ręki do ust, gdyż bano się złożonej przysięgi. Jonatan jednak nie słyszał, jak jego ojciec zobowiązywał lud przysięgą. Sięgnął końcem laski, którą miał w ręku, zanurzył go w miodowym plastrze i podniósł do ust... a oczy jego nabrały blasku [od spożycia paru kropel miodu! – H. E.]”. Zawiadomiony, że nieświadomie naruszył Saulową przysięgę, heros trzeźwo zauważa: „Ojciec mój wtrąca kraj w nieszczęście... Gdyby się dzisiaj lud dobrze pożywił łupem... z pewnością większa by była klęska Filistynów”. Jahwe wszelako, „obrażony” złamaniem przysięgi (to, że „grzech” został popełniony nieświadomie, nie ma tu widocznie znaczenia) „odmawia” udzielenia za pośrednictwem wyroczeni odpowiedzi co do dalszego przebiegu działań wojennych. Skoro zaś wyroczenia milczy, nie wiadomo, jak dalej prowadzić wojnę. Wobec tego zarządzone zostaje losowanie mające wyjaśnić, kto dopuścił się przewiny złamania przysięgi. (Jakoś wiadomo było, nie wiadomo skąd, że na tym właśnie poległa przewina.) „Grzesznikiem” okazuje się Jonatan, Saul przeto skazuje go na śmierć, przed którą ratuje go sprzeciw ludu. Jahwe widocznie „godzi się” z tym niedopełnieniem wymiaru sprawiedliwości: kampania okazuje się zwycięska.

Jest to, oczywiście, opowieść legendarna, a nie przekaz o jakichś zaszłościach historycznych. Może jednak zachowała się w niej pamięć o napięciu pomiędzy Jonatanem a Saulem, tak skorym do wydania go na śmierć.

Jakkolwiek by się te sprawy miały, Jonatan ostatecznie pozostaje przy ojcu i wraz z nim ponosi w wojnie z Filistynami śmierć bohaterską.



12. Podczas swojego konfliktu zbrojnego obaj adwersarze dopuszczają się czynów z dzisiejszego punktu widzenia zbrodniczych. Tak np. Saul, mszcząc się za pomoc okazaną Dawidowi przez kapłana Abimeleka z miejscowości Nob, każe wymordować cały jego ród oraz dokonać masakry całej ludności tego kapłańskiego miasta, nie wyłączając kobiet, dzieci i niemowląt. (Udaje się ująć z życiem tylko synowi Abimeleka, Abiatarowi, później jednemu z dwu arcykapłanów w jerozolimskiej świątyni Salomona.)

Dawid ze swoim zbrojnym oddziałem przez pewien czas uprawia to, co obecnie nazywa się z angielska *protection racket*. Udziela z własnej inicjatywy „ochrony” majątkom bogaczy, za co żąda od nich haraczu. Kiedy bogacz Nabal odmawia jego uiszczenia, Dawid szykuje się do zemsty za wyrządzony mu w ten sposób „afront”. Odwet polegać ma na napaści na posiadłość opornego bogacza. *Za uchybienie gospodarza ma przy tym zostać, według pogroźki Dawida, wymordowana cała rodzina i czeladź Nabala, łącznie z dziećmi* (por. 1Sm 25: 22). Dawid nie wzdraga się więc przed totalną masakrą „nie tylko” osiedli wrogów Izraela. (Masakry tych ostatnich wkrótce zacznie uprawiać rutynowo.)

„Boże pomiać caria Dawida i wsiu krotost’ jego” – „Boże wspomnij króla Dawida i jego wielką łagodność”, głosi przysłowiowe powiedzenie rosyjskie. Jak wiadać, obraz ukoronowanego starca, który z lutnią w ręku, z oczyma wzniesionymi do nieba, wyśpiewuje na cześć Pana skomponowane przez siebie psalmy, wyparł ze świadomości społecznej poświadczony w Biblii obraz Dawida okrutnika i mordercy.

Niebezpieczeństwo zagrażające domowi Nabala zażegnuje jego żona Abigail, która w tajemnicy przed mężem przybywa do obozu Dawida z haraczem i łagodzi jego gniew pochlebnymi słowy o nim oraz wysoce niepochlebnymi o swoim mężu. Kiedy Nabal po powrocie żony dowiedział się od niej, co zaszło, „serce jego zamarło, a on stał się jak kamień” (1Sm 25: 37). Nie jest rzeczą jasną, co go tak przeraziło, skoro właśnie usłyszał, że Dawid odstąpił od morderczego zamiaru. „Po upływie około dni dziesięciu Pan poraził Nabala tak, że umarł” (1Sm 25: 38). Na wieść o tym Dawid posyła w swaty do Abigail (która widocznie jest w zupełności panią swej woli) i bierze ją za żonę. Czy osobliwy ten rozwój wypadków nie nasuwa podejrzenia, iż Abigail, być może w zмовie z Dawidem, z własnej woli została wdową?

Chroniąc się przed pościgiem Saula, Dawid zostaje na pewien czas kondotierem w służbie największego wroga Izraelczyków, filistyńskiego króla Akisza z Goliatowego miasta Gat (1Sm 27). Otrzymuje od niego w podarunku miejscowość Siklag, gdzie się osiedla. Podczas przebywania w tej miejscowości „Dawid i jego ludzie wdzierali się do Geszurytów, Girzytów i Amalekitów... Uderzając na jakąś krainę, nie pozostawiał przy życiu ani mężczyzny, ani kobiety, zabierał trzodę, bydło osły, wielbłądy, odzież, a potem dopiero wracał do Akisza. Akisz pytał: «Gdzieście dziś byli na wyprawie wojennej?». Dawid odpowiadał: «W Negebie judzkim, w Ne-

gebie jerachmaelickim, w Negebie kenickim». Dawid nie zostawiał przy życiu ani mężczyzny, ani kobiety, aby ich przyprowadzić do Gat. Mówił: «Aby nie wydali nas, aby nie mówili: «Dawid... łupił nas przez cały czas pobytu w kraju filistyńskim».

Akisz wierzył Dawidowi mówiąc: «Został znienawidzony przez swych rodaków. Pozostanie więc moim sługą na zawsze».

Totalne te masakry i rabunki (nie mówiąc już o nielojalności względem władcy, który udzielił Dawidowi azylu) nie budzą dezaprobaty w „natchnionym” biografie Dawida<sup>285</sup>.

13. Po roku i czterech miesiącach przebywania pod opieką filistyńskiego władcy Dawid musi opuścić jego terytorium, ponieważ szykujący się do wojny z Izraelem Filistyni obawiają się jego zdrady. W wojnie tej, nieszczęsnej dla Izraelczyków, giną Saul i Jonatan oraz inni synowie Saula. Dawid nie bierze w niej udziału. Śmierć Saula otwiera Dawidowi drogę do władztwa. Zostaje najpierw namaszczony na króla Judy i toczy długotrwałą wojnę domową z plemionami północnymi<sup>286</sup>, popierającymi potomków Saula jako prawowitych dziedziców władzy królewskiej. Kiedy walka ta doprowadza ostatecznie Abnera, dowódcę plemion północnych, do przekonania o daremności oporu, Dawid zostaje królem wszystkich plemion izraelskich. „[W czasie swojego królowania] zdobył on warowny gród Jerozolimę, będący pierwotnie w posiadaniu obcego plemienia Jebuzytów, uczynił go stolicą zjednoczonego na nowo królestwa i przeniósł do niego Arkę Przymierza, najwyższy symbol religii izraelskiej [jahwistycznej, gdyż trudno mówić o jednolitej religii izraelskiej w okresie przed powrotem z niewoli babilońskiej – H. E.J. Zadał on Filistynom tak dotkliwą klęskę, że nigdy po tym nie zagrażali oni poważnie bezpieczeństwu Izraelczyków. Przyłączył obszar nadmorski do swego królestwa. Z czasem stworzył imperium zostając suwerenem szeregu małych królestw graniczących z Izraelem, jak Edom, Moab i Ammon. Rozpoczęte około 1000 lat p.n.e. władztwo Dawida trwało ok. 40 lat”<sup>287</sup>.

Dawid jest, jak wiadomo, ulubionym herosem zarówno religijnej tradycji judeo-chrześcijańskiej, jak narodowej tradycji żydowskiej. Z punktu widzenia tej pierwszej jest on jednym z niewielu władców obu królestw, któremu nie zarzuca się odstępstwa od jahwistycznej monolatrii. Przeciwnie, jest gorliwym czcicielem „Pana”. Zdobywa Jerozolimę, jak się zdaje od dawna będącą ważnym ośrodkiem kultowym,

<sup>285</sup> Por. też opis wyczynów Dawida z czasów, gdy królował w Jerozolimie: „I pobił Moabitów, i zmierzył ich sznurem każąc im kłaść się na ziemi, i zmierzył dwie długości sznura tych, co mieli być zabici, a długość jednego sznura dla tych, którzy mieli pozostać przy życiu. Tak stali się Moabici sługami Dawida płacącymi daninę” (2Sm 8: 2).

<sup>286</sup> Tzn. wszystkimi plemionami Hebrajczyków z wyjątkiem Judy. Już w tej wojnie domowej zaznacza się godna uwagi odrębność Judy od pozostałych plemion hebrajskich.

<sup>287</sup> Hasło „Dawid”, w: *Encyclopaedia Britannica*, 2002.

o czym widocznie świadczy legenda o Melchizedeku (Rdz 14: 18–20), i czyni ją stolicą Jahwe. Sprowadza do niej Arkę Przymierza, kładąc w ten sposób podwaliny pod centralistyczny kult jahwistyczny. Jest ulubieńcem Boga. Kary za jego grzechy z reguły spadają na innych: choruje i umiera nieprawie poczęte dziecko; głód i epidemia nękają poddanych za niepodobające się Bogu postępowanie Dawida (2Sm 12, 21: 1–15, 24). Bóg przyrzeka Dawidowi, że jego dynastia będzie panowała nad Izraelczykami wiecznie, a chociaż wkrótce po końcu niewoli babilońskiej ginie ona w pomroce dziejów, Żydzi religijni wierzą po dziś dzień, że „pomazaniec” – Mesjasz polityczny, który przywróci splendor królestwa Dawida – będzie jego potomkiem.

Z punktu widzenia narodowej tradycji żydowskiej Dawid jest największym herosem spośród władców izraelskich; jest władcą, który zapewnił państwu Izraelczyków największy zasięg terytorialny i największą potęgę militarną. Po dziś dzień nie wygasa wśród pewnych syjonistów marzenie o wskrzeszeniu państwa żydowskiego w granicach jego miniimperium.

Jednakże z przekazów biblijnych widać, że popularność Dawida za jego żywota nie dorównywała jego dobrej prasie w następujących tysiącleciach. Dawid systematycznie wyniszcza klan Saula (por. dalszy ciąg niniejszego szkicu), widocznie czując w nim zagrożenie dla swojego panowania nad plemionami niejudejskimi. Ale również bunt jego własnego syna Absaloma (2Sm 15–18) znajduje wśród ludności (również judejskiej), dość poparcia, aby w jego początkowej fazie zmusić Dawida do ucieczki ze stolicy. „... Doszła wieść do Dawida: «Serca ludzi z Izraela zwróciły się do Absaloma». Dawid dał rozkaz wszystkim swym sługom: «Wstańcie! Uchodźmy, gdyż nie znajdziemy ocalenia przed Absalomem»” (2Sm, 15: 13–14). Według przekazu biblijnego Absalom zostaje pokonany nie wskutek wierności poddanych dla Dawida, ale wskutek popełnionego błędu strategicznego. Według R. E. Friedmana „popolite ruszenie plemion poparło Absaloma, natomiast armia zawodowa Dawida. Wygrali zawodowcy”<sup>288</sup>. Czyli opinia publiczna była po stronie Absaloma.

Podczas ucieczki Dawida przed Absalomem wydarzył się osobliwy epizod: niejaki Szimei, beniaminita (a więc z pokolenia Saula) przeklinał Dawida i obrzucał kamieniami jego wojsko (2Sm 16: 5–8). Wołał według przekazu biblijnego: „Precz, precz, krwawy człowieku... Na ciebie Pan zrzucił odpowiedzialność za krew rodziny Saula, na miejsce którego zostałeś królem. Królestwo twoje oddał Pan w ręce Absaloma... bo jesteś człowiekiem krwawym”.

Dawid z niejasnych powodów nie pozwolił zabić Szimeiego podczas tego zajścia. Po uśmierzeniu buntu Absaloma Szimei korzy się przed Dawidem, ten zaś „potwierdził mu [przebaczenie] przysięgą” (2Sm 19: 24)<sup>289</sup>.

<sup>288</sup> R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt., s. 41.

<sup>289</sup> Podczas rywalizacji Salomona z Adoniaszem o następstwo tronu Szimei okazuje się osobą dość ważną po temu, aby jego poparcie jednej ze stron, Adoniasza, godne było wzmianki.

Natychmiast po rozprawieniu się Dawida z buntem Absaloma rozpoczyna się bunt Szeby beniaminity: „Wtedy wszyscy ludzie z Izraela odstąpili Dawida i poszli za Szebą... Ludzie jednak z Judy od Jordanu aż do Jerozolimy stali wiernie przy swoim królu” (2Sm 20, w szczególności 20: 2). Jest to niejako zapowiedź późniejszego (o dwie generacje) ostatecznego odrzucenia dynastii judejskiej przez plemiona północne i założenia przez nie nowego państwa<sup>290</sup>.

14. Jedną z idei persewerujących w biblijnej historii Dawida jest nietykalność cielesna pomazańca. Według dwu opowieści należących do tej biografii do zasług Dawida należy to, że podczas wojny z Saulem dwukrotnie miał go w swej mocy, ale nie targnął się na jego życie. Szczególnie fantastyczny charakter ma opowiadanie (1Sm 26) o tym, jak całe wojsko Saulowe wraz ze swoim królem pogrążone było we śnie niczym dworzanie Śpiącej Królowej. Nikt nie trzymał straży w obozie mimo bliskości przeciwnika. Dawid zakradłszy się do obozu Saula zabiera od jego wezłowią dzidę i manierkę na znak, że tam był, ale nie przerywa snu króla i oznajmia mu to, co zaszło, dopiero wołając po wyjściu z obozu i wyszydając Abnera, złego stróża swego pana.

Podczas wojny domowej Dawida z klanem Saula zdrajcy Iszbaala, syna Saula i pretendenta do izraelskiego tronu, przynoszą Dawidowi jego odciętą głowę, ale zamiast otrzymać spodziewaną nagrodę zostają straceni za morderstwo. Wydaje się, że choć nie jest to w tym wypadku jasne (Dawid mówi jedynie o zamordowaniu „człowieka sprawiedliwego w jego domu, na jego łożu”), że i tu szło o nietykalność władcy.

Najważniejszym jednak wyrazem tej idei jest opowieść o straceniu młodzieńca, który według tego przekazu zabił Saula.

---

<sup>290</sup> Rzecz godna uwagi, w jednym z tekstów starotestamentowych dochodzi do głosu opinia w pewnym sensie deprecjonująca Dawida. Mowa tu o Pierwszej Księdze Kronik, utworu napisanym według badaczy współczesnych w okresie 350–300 lat p.n.e. (uważa się, że stanowił on niegdyś wraz z Drugą Księgą Kronik część większej całości, do której należały również Księgi Ezry i Nehemiasza). W przedstawionym tam „przedśmiertnym pouczeniu” Dawida dla Salomona czytamy: „Ale Pan skierował do mnie [tzn. do Dawida] takie słowa: «Przelałeś wiele krwi prowadząc wielkie wojny, dlatego nie zbudujesz domu imieniu memu, albowiem zbyt wiele krwi wylałeś na ziemię wobec Mnie. Oto urodzi ci się syn, będzie on mężem pokoju... On to zbuduje dom dla imienia mego...»” (Pierwsza Księga Kronik 22: 8–9). Na tle tego ustępu tym bardziej zadziwiające jest dla osoby niewierzącej to, że autorzy nowotestamentowi usiłując zakorzenić ewangelie w Starym Testamencie usiłowali w tym celu m.in. skonstruować dla Jezusa rodowód wywodzący go (co miało być tytułem do chwały) od Dawida, „człowieka krwawego”, splamionego nie tylko zaborczymi wojnami, ale i innymi zbrodniami, o których mowa w niniejszym szkicu.

Biblia w dwu przylegających do siebie rozdziałach zawiera dwa sprzeczne przekazy o śmierci Saula. Według 1Sm 31: 1–5 „Filistyni rozpoczęli natarcie na Saula i jego synów, zabijając Jonatana, Abinadaba i Malkiszuę.... W końcu walka srożyła się tylko wokół Saula... Wytropili go łucznicy... I odezwał się Saul do swojego giermka: «Dobądź miecza i przebij mnie nim, ażeby nie przyszli ci nieobrzezańcy, nie przebili mnie sami i nie naigrawali się ze mnie». Lecz giermek nie chciał tego uczynić, gdyż bardzo się bał [widocznie naruszenia nietykalności cielesnej pomazańca]. Saul więc dobył miecza i sam rzucił się na niego. Gdy giermek zobaczył, że Saul umarł, sam też rzucił się na swój miecz i umarł wraz z nim”.

Natomiast w 2Sm 1: 1 i nn. czytamy: „Po śmierci Saula, po swoim zwycięstwie nad Amalekitami wrócił Dawid i zatrzymał się... w Siklag. Na trzeci dzień przybył jakiś człowiek... Odzienie miał podarte, a głowę posypaną ziemią. Podeszedłszy do Dawida padł na twarz i oddał mu pokłon... [Na pytanie Dawida oświadczył]: «Ocalałem z izraelskiego obozu... Przypadek zrządził, że znalazłem się na górze Gilboa i właśnie Saul stał oparty na swojej włóczni, gdy tymczasem zbliżały się rydwany i jeźdźcy. Rozejrzął się i spostrzegłszy mnie przywołał do siebie... Zapytał: «Kim jesteś?». Odrzekłem: «Jestem Amalekitą». [To dziwne znalezienie się Amalekity „przypadkiem” na terenie bitwy Izraelczyków z Filistynami i ufność, z jaką według dalszego ciągu opowieści zwraca się do niego Saul, widocznie ma zapobiec podejrzeniu, że królobójstwa dopuścił się jakiś Izraelczyk.]... Saul rzekł mi: «Podejdź proszę i dobij mnie, gdyż czuję bóle<sup>291</sup>, chociaż jest we mnie życie». Podeszedłem więc i dobiłem go, bo widziałem, że nie będzie żył.. Potem zabrałem jego diadem i naramiennik. Przynoszę to mojemu panu».

Dawid rozdarł swe szaty. Tak też uczynili wszyscy mężowie, którzy z nim byli. Potem lamentowali i płakali i pościli aż do wieczora, ponieważ padli od miecza Saul i Jonatan oraz z powodu ludu Pańskiego i domu Izraela [który w ten sposób poniósł ogromną stratę]...

Powiedział Dawid do młodzieńca, który przyniósł te wieści: «Jak to? Nie bałeś się podnieść ręki na pomazańca Pańskiego?» Dawid wezwał jednego ze swych ludzi i wydał rozkaz: «Podejdź i przebij go!». Ten zadał mu cios śmiertelny. Dawid zaś wołał: «Odpowiedzialność za twoją krew spada na twoją własną głowę. Usta twe wydały o tobie świadectwo, gdy mówiłeś: ‘Ja zabiłem pomazańca Pańskiego’».

Tak więc młodzieniec, który ufnie przybywa do Dawida zostaje stracony, ponieważ naruszył tabu nietykalności cielesnej pomazańca. *Zostaje stracony za to, że spełniając wyrażoną explicite prośbę Saula wyzwolił go do strachu, iż niezdolny do walki dostanie się żywcem w ręce wrogów, którzy będą się nad nim znęcać i poniżać go. Z jakimże poczuciem zdrady musiał ten młodzieniec umierać!*

<sup>291</sup> Poprawione wg R. E. Friedman, *Księga ukryta w Biblii*, wyd. cyt. – H. E.

Tabu nietykalności cielesnej pomazańca mało nas obecnie interesuje. Jednakże przekaz powyższy, przez analogię, kieruje naszą myśl ku nader żywo dyskutowanym obecnie zagadnieniom śmierci zadawanej ze współczucia: ku problemowi eutanazji oraz aborcji fatalnie uszkodzonych płodów w okresie, gdy jeszcze pozbawione są czucia i strachu śmierci. U Dawida dostrzegamy nastawienie podobne temu, jakie przejawiają zwolennicy bezwzględniego zakazu eutanazji oraz spędzania głęboko uszkodzonych płodów. Stykamy się we wszystkich tych przypadkach z tą samą sztywnością umysłu, z tą samą dominacją względu na nienaruszalność tabu nad względami współczucia i poszanowania godności ludzkiej. Natrafiamy na analogiczną do postawy Dawida niezdolność czy niechęć wczucia się w to, co się dzieje np. z ludźmi, którzy są przez chorobę skazani na niemające ustać aż do śmierci przejmujące bóle; z tymi, którzy być może nawet takich bólów nie doznają, ale których udręką jest bezcelowe, jak wiedzą, przedłużanie się agonii i świadomość udręki, którą jest ona również dla ich bliskich; z tymi, którzy wiedzą, że nieuchronnie czekające ich alzheimerowskie otępienie nie tylko pozbawi ich życia sensu, ale uczynić ich może na długie lata narzędziami męki ich najbliższych, niweczącymi ich szanse życiowe, niszczącymi ich zdrowie, przybliżającymi ich śmierć. Spostrzegamy tu również niechęć czy niezdolność zrozumienia, czym ma być narodzenie się istoty mającej przyjść na świat po to jedynie, aby cierpieć i stać się narzędziem udręki rodziców czy rodzeństwa.

Przyznać trzeba, że w postawie Dawida, którego zdaniem nawet w swojej okropnej sytuacji i nawet wbrew niedwuznacznie wyrażonej przez się woli Saul jako „pomazaniec” *nie miał prawa* do wyzwolenia przez śmierć („pomazańca” widocznie powinni byli raczej uśmiercić pośród naigrawania się jego wrogowie!) jest więcej konsekwencji niż na ogół w postawie współczesnych obrońców „bezwzględnej świętości ludzkiego życia”. Dawid bowiem, być może, rzeczywiście traktował tabu cielesnej nietykalności pomazańca jako bezwzględnie obowiązujące, gdy natomiast z reguły nie traktują tak swojego tabu rzecznicy bezwzględnej „świętości życia”. Przeważająca ich większość uznaje dopuszczalność, w pewnych warunkach, uśmiercania ludzi *wbrew ich woli*: np. podczas wojny przeciwko najeźdźcy lub w obronie własnej, obronie innych ludzi, obronie wielkich wartości kulturowych. Znaczna ich część sprzeciwia się zniesieniu kary śmierci za najbardziej niegodziwe zbrodnie. Godzą się na dopuszczalność zabijania ludzi w „świętym gniewie”, jaki z reguły takim akcjom towarzyszy – nie godzą się natomiast na zadawanie śmierci ze współczucia i poszanowania godności ludzkiej nakazującej przyznać jednostce prawo do decydowania o tym, czy jej życie ma być zachowane.

15. Podczas swojego królowania nad wszystkimi plemionami izraelskimi Dawid dopuścił się, jak o tym świadczy przekaz biblijny, kilku uczynków o niebywałej podłości. Jednym z nich jest *expressis verbis* potępione w Biblii zaaranżowanie

uśmiercenia na polu walki wiernego sługi Uriasza, skoro nie udało się podstępem skłonić go do zachowania, które by pozwoliło przypisać mu ojcostwo poczętego w cudzołóstwie z Dawidem dziecka jego żony Batszeby<sup>292</sup>. Jak się dowiadujemy z 2Sm 12: 1 i nn, trzeba było admonicji „proroka” Natana, aby Dawid uświadomił sobie bezecność swojego postępku. Według zapowiedzi Natana Dawid ma zostać za ten grzech ciężko ukarany, *również w osobach jego potomstwa*: „miecz nie od dali się od jego domu na wieki”, a jego własne kobiety zostaną zhańbione przez jego współzawodnika. (Jest to „proroctwo” zarejestrowane *ex post*. Zawiera ono aluzję do zgwałcenia dziesięciu nałożnic Dawida przez Absaloma w czasie ucieczki przed nim Dawida z Jeruzolimy oraz do walk w rodzinie Dawida o sukcesję tronu.) Kiedy zaś Dawid się kaja, „prorok” oświadcza, że Jahwe nie pomści tego grzechu na nim samym, jednakże kara wymierzona zamiast niego innym obejmie również śmierć nieprawie poczętego dziecięcia – do czego niebawem dochodzi wkrótce po jego urodzeniu mimo modlitewnych błagań Dawida.

A. Sandauer w swym szkicu „Trzej synowie żon niekochanych i umiłowany bękart”<sup>293</sup> wysuwa interesującą hipotezę dotyczącą tego dziecięcia. Data jego urodzenia czyniła rzeczą oczywistą, że był to owoc nieprawego łoża. Takim nie powinien być Salomon, przynajmniej w wersji bronionej przez tych, co go lansowali na następcę tronu. Zdaniem Sandauera Salomon był zapewne jedynym dzieckiem Dawida zrodzonym przez Batszebę, szerzenie zaś wieści o dziecięciu zmarłym wkrótce po urodzeniu służyć miało ugruntowaniu wersji, że był on drugim, już legalnie poczętym dzieckiem tej pary.

Opowieść o wiele bardziej odstręczającą – a to ze względu na stosunek narratora do opisywanych zdarzeń – właściwie zaś dwie opowieści – znajdujemy w 2Sm 21: 1–14. Oto one: „W czasach Dawida nastął głód trwający przez trzy lata. Dawid więc radził się Pana. A Pan dał mu taką odpowiedź: «Krew pozostaje na Saulu i jego domu, bo wymordował on [pewną liczbę] Gibeonitów»<sup>294</sup> ... Dawid zapytał Gibeonitów: «Co wam powinienem uczynić i czym ułagodzić, abyście błogosławili dziedzictwo Pańskie?»... Odpowiedzieli królowi: «[Z powodu] człowieka, który nas niszczył i zamierzał nas zgubić, chcąc, żebyśmy przestali istnieć na całym obszarze Izraela, niech wydadzą nam siedmiu mężczyzn z jego potomków. Powiesimy ich wobec Pana... w Gibeonie, na wzgórzu Pańskim»... Król wziął dwóch synów Rispy, córki Ajji, których zrodziła Saulowi... i pięciu synów Merab, córki Saula...

<sup>292</sup> Ponieważ w czasie kampanii obowiązywało wojowników tabu stosunków seksualnych, przybyły z teatru walk Uriasz nie chce go naruszyć przez udanie się na noc do własnego domu.

<sup>293</sup> W *Bóg, Szatan, Mesjasz i...*, wyd. cyt.

<sup>294</sup> Gibeonici była to zamieszkująca pewną miejscowość ludność nieizraelska, której według cytowanego tu przekazu Izraelczycy zapewnili przysięgą spokojne przebywanie na zdominowanym przez nich terytorium.

Oddał ich w ręce Gibeonitów. Powiesili ich na wzgórzu... Był to początek żniw jęczmienia. Rispa... wzięła worek i rozłożywszy go na kamieniu od początku żniw aż do zroszenia [ziemi] deszczem nie dozwalała, by ptactwo rzucało się na ich zwłoki w ciągu dnia, a dzikie zwierzęta w nocy. Zawiadomiono Dawida o tym, co zrobiła Rispa”... (2Sm 21: 1–11). Tu kończy się opowieść pierwsza, tak, że nie dowiadujemy się, jaki był dalszy los tej izraelskiej Antygony. Nie dowiadujemy się też, oczywiście, co myślała strzegąc zbeczeszczonych (wiszeniem na drzewie) zwłok potomków jej pana. Czy korzyła się przed sprawiedliwością Boga będącą, na czymkolwiek by jej treść polegała, sprawiedliwością *ex definitione*? Czy jak żona Hioba przeklinała Boga, buntując się przeciwko jego „sprawiedliwości”? Czy też raczej przeklinała Dawida i usługnych względem niego kapłanów za kłamliwe orzeczenie wyroczeni i wzywała Boga do ukarania ich? To chyba jest najbardziej prawdopodobne.

„Zawiadomiono – głosi dalszy ciąg przekazu – o tym, co zrobiła Rispa... Dawid podążył, by od obywateli Jabesz w Gileadzie zabrać kości Saula i Jonatana... które [mieszkańcy Jabesz] wzięli po kryjomu z placu w Bet-Szean, gdzie zostali powieszni przez Filistynów. Zabrał stąd kości Saula i Jonatana, pozbierano również kości powieszonych. [Jakich powieszonych? Czy powieszonych przez Filistynów wraz ze zwłokami Saula i Jonatana, czy powieszonych przez Gibeonitów? Według poprzedniej opowieści zbeczeszczenie tych ostatnich zwłok wydaje się wszak zgodne z wolą Jahwe – *H. E.*]. Pogrzebano kości Saula i... Jonatana w krainie Beniamina w Sela, w grobie Saulowego ojca, Kisza. Zrobiono wszystko tak, jak król zarządził. Potem dopiero Bóg okazał się dla kraju łaskawy [tzn. głód ustał]”.

Co łączy obie powyższe następujące bezpośrednio po sobie opowieści? Czy dopiero wzburzenie opinii publicznej zainspirowane zachowaniem Rispy skłoniło Dawida do zajęcia się godziwym pochówkiem Saula?

Zajmę się tu jednak innym aspektem treści owych przekazów. Według pierwszej opowieści trwający trzy lata głód jest karą za niepomszczoną zbrodnię Saula względem Gibeonitów. Według drugiej jest karą za to, że Dawid, któremu przypisuje się tak piękną elegię na śmierć Saula i Jonatana, nie zadbał o należyty pochówek ich zwłok. Obie opowieści są pod interesującym mnie względem wyrazem tej samej ideologii (poglądów teologicznych i moralnych), a więc wystarczy ją zanalizować na przykładzie pierwszej.

Kara boża spada na kraj bez obwieszczenia natury przewinienia, bez wskazania winnego lub winnych, bez informacji, na czym ma polegać zadośćuczynienie za zły czyn lub pokuta. O tym wszystkim dotknięci klęską muszą się dopiero dowiadywać, kiedy jej długotrwałość naprowadza ich na myśl, że są pod brzemieniem kary. Wyroczenia wyjaśnia, że kara, której poddana jest zbiorowość, spada za przewinę jednostki (Saula). Niezbędnym okupieniem winy okazuje się wydanie na pa-



stwę wendety siedmiu ludzi, którzy osobiście nic nie mieli wspólnego z dokonaniem zbrodni.

Tego rodzaju wymiar sprawiedliwości według zasad, które ze współczesnego punktu widzenia, rzecz można, „wołają o pomstę do nieba”, nie jest wśród niebian niczym niezwykłym. Analogia zachodzi nie tylko pomiędzy Rispą a Antygoną. Cała ta opowieść w oczywisty sposób przypomina mit o Edypie królującym w Tebach i o wyludniającej miasto epidemii jako „karze” za jego nieświadomy „grzech”. Olimpijczycy jednak działają we wskazany wyżej sposób nie dlatego, iżby byli bóstwami „bogatymi w miłosierdzie” czy też wzorcami sprawiedliwości. Działają w swoim własnym interesie: mianowicie, aby wzmóc osłabioną w ludziach wiarę w prawdomówność wyroczni delfickiej.

Ogromna różnica pomiędzy obiema tymi opowieściami – hebrajską i grecką – polega wszakże na tym, że przekaz biblijny nie należy do dziedziny mitu, tylko historii. Dawid jest postacią rzeczywistą i rzeczywistymi ludźmi są ostatni potomkowie Saula wydani na śmierć za czyn, którego miał się dopuścić ich protoplasta. To jest w tej historii do głębi bulwersujące.

Człowiekowi niewierzącemu skomentowanie tej opowieści nie nastęrcza szczególnych trudności. Dawid w trosce o pozbycie się rywali do tronu wyniszcza cały klan Saula, eliminując jego potomków nawet w linii żeńskiej. Pozostawia przy życiu jedynie kalekę – chromego syna Jonatana. Ponieważ jest sprzymierzony z kapłaństwem ufundowanego przez się jerozolimskiego ośrodka kultowego, wyrocznia usłużnie obwieszcza to, czego mu potrzeba. Innymi słowy, gloryfikowany w tradycji judeochrześcijańskiej Dawid dopuszcza się świętokradztwa, fingując orzeczenie wyroczni.

Jak jednak ma skomentować ten osobliwy przekaz osoba wierząca? Na ogół osoby takie go nie komentują, ponieważ po prostu go nie znają. Jak już kilkakrotnie stwierdziłam, Biblia jest percypowana w naszej kulturze w sposób wybiórczy. Fragment tu omawiany nie jest wśród wiernych popularyzowany, nie są oni wzywani do refleksji nad nim. Zapytać jednak można, jak może skomentować ten osobliwy przekaz osoba wierząca i dzielająca elementarne przeświadczenia współczesnego etosu humanistycznego, jeśli jest obznajomiona z jego treścią. Czy może uniknąć konkluzji, że pewne przekazy Pisma Świętego przekazują tendencyjnie zafalszowaną koncepcję bożej sprawiedliwości?<sup>295</sup>

---

<sup>295</sup> Podobnie osobliwy opis działania sprawiedliwości bożej znajdujemy w 2Sm 24, gdzie czytamy, iż (z powodów niepodanych w tym przekazie) „Pan zapłonął gniewem przeciwko Izraelczykom” – a przeto, *żeby mieć powód do ich ukarania* (widocznie powód gniewu do tego nie wystarczył), pobudził Dawida do „grzechu” polegającego na zarządzeniu spisu ludności. Za ten „grzech” karę miał według orzeczenia wyroczni ponieść naród. „Pan” przedstawił Dawidowi trzy możliwości: „Czy chcesz, by w tej ziemi nastąpiło siedem lat głodu, czy wolisz przez trzy mie-

Innym niecodziennym wyczynem Dawida – jeżeli odnośny przekaz uznać za wiarygodny – było (por. 1Krl 2: 5–9) wydanie Salomonowi polecenia, aby po zgonie jego ojca ponieśli śmierć ludzie, którym on sam rzekomo wybaczył przewiny, jakich się względem niego dopuścili. Tymi naznaczonymi tajemnym wyrokiem byli siostrzeniec Dawida Joab oraz beniaminita Szimei.

Joab jest postacią ponurą. Jest to sługa Dawida dowodzący wojskami króla w czasie, kiedy Dawid osobiście już nie bierze udziału w kampaniach. On też ratuje Dawida przed utratą popularności w wojsku i, być może, władzy, kiedy po otrzymaniu wiadomości o śmierci Absaloma niepanujący nad sobą król okazuje zrazu rozpacz zamiast wdzięczności dla tych, co przywrócili mu tron – i opanowuje się dopiero na skutek szorstkiej admonicji siostrzeńca (2Sm 19: 1–9). Nie waha się też Joab wypełniać tajemnych a zbrodniczych rozkazów króla: to on aranżuje śmierć Uriasza (2Sm 11). Dokonuje również szeregu krwawych czynów wbrew woli Dawida. To on i jego przybocznicy zabijają jego dawnego przyjaciela Absaloma (2Sm 18: 14–15). Nadto – przynosząc Dawidowi polityczną szkodę – zabija podstępnie Abnera, dowódcę wojsk „domu Saula”, który poddał plemiona północne Dawidowi. Mści się w ten sposób za to, że w jednej z poprzedzających owo zjednoczenie bitew Abner zmuszony był w obronie własnej zabić Joabowego brata Asahela (2Sm 2: 17–23). Równie podstępnie – znów politycznie szkodząc Dawidowi – zabija Amasę, dowódcę wojsk Absaloma, z którym Dawid po zabiciu Absaloma nie tylko się godzi, aby przeciągnąć na swoją stronę Judejczyków popierających dawniej buntownika, ale któremu obiecuje (cóż za wiarołomstwo!) stanowisko głównego dowódcy wojska *na miejsce Joaba* (2Sm 19: 14). Rozdział o zakończeniu buntu Absaloma i jego następstw (włączając śmierć Amasy) kończy się jednak słowami: „Joab zamianowany został dowódcą całego wojska izraelskiego...” (2Sm 20: 23).

---

siące uciekać przed wrogiem... czy też ma przyjść na twój kraj zaraza trwająca trzy dni”? Dawid „wybiera” epidemii. „Umarło wtedy od Dan do Beerszeby [tzn. na całym terytorium Izraela i Judy] siedemdziesiąt tysięcy ludzi”. Dawid... „wołał do Pana: «To ja zgrzeszyłem... a te owce cóż uczyniły? Niech Twoja ręka obróci się raczej na mnie i na dom mego ojca!»”. Przejął więc w tym wypadku subtelniejsze poczucie sprawiedliwości niż „Pan”, chociaż to przecież on według omawianego przekazu „wybrał” zarazę.

Epidemia ustała, kiedy Dawid wznosił ołtarz na wskazanym mu przez wyrocznię polu poza Jerozolimą i „złożył tam całopalenia i ofiary biesiadne”.

Nb. koncepcja według której Bóg niekiedy pobudza człowieka do grzechu po to, aby mieć „usprawiedliwienie” dla poddania go karze, widocznie budziła niepokój moralny już w sumieniach pewnych autorów starotestamentowych. Autor Kronik, w przekazie dotyczącym tego samego nieszczęsnego spisu ludności stwierdza, że „powstał szatan przeciwko Izraelowi i pobudził Dawida, żeby policzył Izraela” (1 Księga Kronik 21: 1). Jednakże również według tego przekazu lud ponosi karę za uczynek Dawida, który, na dobitkę, nie zdawał sobie sprawy z jego grzeszności.

Naturalnie, nie można dociec, czy te akty wiarołomstwa względem Joba i Szimeiego dokonane na łożu śmierci rzeczywiście zostały popełnione przez Dawida, czy też był to wymysł jego następcy. Joab zabity po odciążeniu go od ołtarza (1Krl 2: 28–31) popierał w rywalizacji o sukcesję tronu bardziej prawowitego (ze względu na starszeństwo) pretendenta, Adoniasza. Zabicie zaś pod odpowiednim pretekstem Szimeiego mogło być również z jakiegoś względu na rękę Salomoni, chociaż Szimei nie poparł Adoniasza w rywalizacji o sukcesję. Według biblijnego przekazu Salomon po wstąpieniu na tron zobowiązał Szimeiego pod karą śmierci do nieopuszczania Jerozolimy (czy bał się jego agitacji wśród plemion północnych przeciw dynastii judzkiej?), a kiedy ten opuścił na krótko stolicę celem odzyskania zbiegłych niewolników, Salomon wykorzystał ten pretekst do skazania go na śmierć (1Krl 2: 36–46). Opóźnienie tej egzekucji zdaje się świadczyć, że nastąpiła ona z inicjatywy Salomona, a nie Dawida. Rzecz osobliwa, to właśnie przekaz o uśmierceniu Szimeiego kończy się słowami: „Wzmocniła się więc władza królewska w rękę Salomona” (1Krl 2: 46).

16. Ostatnia część zawartej w Biblii powieści o Dawidzie poświęcona jest rozpoczętej jeszcze za życia starego króla walce pomiędzy jego synami o sukcesję tronu. Prologiem jest historia Dawidowego pierworodnego Amnona, jego zbezczeszczonej i unieszczęśliwionej na całe życie przyrodniej siostry i biorącego za nią pomstę jej rodzonego brata Absaloma (2Sm 13,14).

Przy nieświadomej pomocy Dawida Amnon zwabia Tamarę do swojej komnaty; gwałci ją, a potem wyrzuca mimo jej błagań o naprawę swego czynu przez poślubienie jej<sup>296</sup>. Następuje, po długiej odwołce, zemsta Absaloma, jego ucieczka, wygnanie i ostatecznie przywrócenie go do łask.

Osobliwe jest zachowanie Dawida w tej sprawie. Nie reaguje na czyn Amnona, nie wymierza mu kary, nie zmusza do „naprawienia” (w myśl panujących poglądów) krzywdy wyrządzonej siostrze. Czemu tak postępuje? Nie ulega wątpliwości, że przejawia się tu odmienny stosunek uczuciowy Dawida do każdego z tych dwójga jego dzieci. W rodzinie poligamicznej, zwłaszcza zaś w haremie z jego licznym potomstwem, ojciec nie czuje jednakowej miłości do dzieci każdej ze swoich żon, nadto zaś na ogół mniej cenione są córki. Dawid, jak widać, wykazuje uderzającą obojętność na los Tamary. Autor biblijny podziela tę obojętność: nie informuje nas, co się działo z nieszczęsną panną, gdy Absalom przebywał jako zbieg poza krajem, oraz po jego powrocie, po jego buncie, po jego śmierci.

---

<sup>296</sup> Z historii tej wynika, że w czasach Dawidowych małżeństwo pomiędzy przyrodnim rodzeństwem było dopuszczalne. Wynika z niej też, że „zhańbiona” panna nie miała szans na zamążpójście z nikim innym niż swym gwałcicielem.

Sprawa Amnona i Tamary ma jeszcze inny aspekt poza aspektem stosunków osobistych. Dawid jest królem, co go obowiązuje do wymierzania sprawiedliwości. Amnon jest przestępcą. Ten взгляд jednak nie determinuje postępowania Dawida, dla którego typowe jest kierowanie się emocjami i impulsami, a nie racjami prawnymi. Wszak wkrótce (2Sm 14: 4 i nn.) wysłuchawszy zmyślonej historyjki „mądrej kobiety” podesłanej przez Joaba, która swoją perswazją ma go skłonić do ulaskawienia Absaloma, wydaje on kuriozalny wyrok, według którego bratobójca ma być uwolniony od kary, ponieważ wskutek swej zbrodni został jedynym synem swej matki.

17. Po śmierci Amnona i Absaloma rywalizacja o sukcesję tronu rozgrywać się poczyna – jeszcze za życia Dawida – pomiędzy czwartym w porządku starszeństwa jego synem Adoniaszem a dziesiątym, Salomonem<sup>297</sup>. Każdy z pretendentów ma poparcie części świeckiego i religijnego establishmentu.

Według przekazu biblijnego Dawid, kierując się względem tak prawnie nieistotnym, jak zauroczenie miłosne, przyrzekł w swoim czasie matce Salomona Batszebie następstwo tronu dla jej syna. (Ważniejsze wydaje się to, że od dzieciństwa Salomona z jakiegoś powodu – może właśnie z powodu braku legitymacji prawnej tego Dawidowego syna do tronu – nadzieje polityczne wiąże z jego ewentualnym wyniesieniem ogromnie wpływowy na dworze Dawida „prorok” Natan aspirujący do roli *kingmakera*.) Kiedy sędziwy wiek władcy i jego słabnący kontakt z tym, co się dzieje z dnia na dzień w kraju, zdają się podsycać nadzieje pretendentów na uznanie przez ludność nowego króla mimo pozostawiania dotychczasowego przy życiu, Adoniasz sięga po sakrę królewską *vivente rege*. Król jednak ma dość energii, aby zaalarmowany przez Batszebę i Natana w odpowiedzi na to ogłosić swoim następcą *vivente rege* Salomona, który uzyskuje też większe poparcie wśród możnych i rzeczywiście utwierdza się na tronie. Z czasem zostają zabici lub wygnani (jak Abiatar kontynuujący linię nieaaronidzkich kapłanów z Szilo, być może uważanych lub przynajmniej uważających się za potomków Mojżesza<sup>298</sup>) wszyscy popiecznicy Adoniasza, a także zabity zostaje – jak się zdaje, w wyniku prowokacji Batszeby (1Krl 2: 13–25) – on sam, pod zarzutem usiłowania wydarcia władzy Salomonowi, czego udokumentowaniem ma być jego żądanie oddania mu w małżeństwo towarzyszek starczych lat Dawida dziewicy Abiszag. „Wzmocniła się więc władza królewska w rękę Salomona”.

<sup>297</sup> Z przyczyn niewyjaśnionych w Biblii nie aspiruje do tronu drugi po Amnonie potomek Dawida, syn Abigail Kileab, i bierni są też pozostali synowie, mimo że jako starsi mają w każdym razie lepszą od Salomona legitymację prawną.

<sup>298</sup> Wygnanie Abiataru przypieczętowało na stulecia monopolistyczną dominację Aaronidów w kulcie Jahwe w jerozolimskim sanktuarium, a z czasem monopol Aaronidów na kapłaństwo w kulcie Jahwe po dziś dzień.

18. Według tradycji biblijnej Salomon jest najwspanialszym z izraelskich królów. Imię jego otoczone jest aurą baśniowości, która go czyni w ogóle najwspanialszym z władców. Jest właścicielem nieprzeliczonych skarbów i żyje w niewypowiedzianym przepychu. Ma 700 żon i 300 nałożnic, a wszystkie utrzymuje w warunkach godnych królewskiego haremu<sup>299</sup>.

Buduje dla Jahwe wspaniałą świątynię, pełną podziwu godnych przedmiotów – świątynię, w której strukturze według szeregu mistyków żydowskich i chrześcijańskich zakodowane zostały wielkie a tajemne prawdy o Bogu<sup>300</sup>.

Dla siebie jako osoby prywatnej i widocznie dla swego haremu, i osobno dla siebie na siedzibę „urzędującego” króla, oraz dla najważniejszej z jego żon, córki faraona, również buduje wspaniałe pałace. Wznosi też szereg fortec wzdłuż granic kraju.

Był królem-mędrcom: na początku jego panowania Bóg ukazał mu się we śnie i zapytał, co pragnie od niego otrzymać. Salomon począł błagać, jako o największy skarb, o „serce pełne rozsądku, o zdolność odróżnienia dobra od zła” (1Krl 3: 9) – przymioty niezbędne królowi mającemu m.in. sprawiedliwie pełnić władzę sadowniczą nad ludem. „Bóg więc mu powiedział: «Ponieważ poprosiłeś o to, a nie o długie życie ani też o bogactwa, ani o zgubę twych nieprzyjaciół... spełniam twoje pragnienie i daję ci serce mądre i rozsądne, takie, że podobnego tobie nie było i nie będzie, i choć nie prosiłeś, daję ci nadto bogactwo i sławę, tak iż... podobnego tobie nie będzie wśród królów»” (1Krl 3: 11–13). Opowieść o „Salomonowym wyroku” w sprawie dwu kobiet prawujących się o dziecko ilustrować ma przenikliwość Salomona.

Sława jego mądrości szerzyła się wśród wszystkich ludów okolicznych. Był filozofem i poetą; tradycja biblijna przypisuje mu autorstwo Księgi Przysłów oraz zarówno Księgi Eklezjasty, o marności wszystkiego, o co zwykli zabiegać ludzie, jak zbioru wspaniałych erotyków – Pieśni nad Pieśniami. Posiadał zadziwiającą znajomość roślin i zwierząt (1Krl 5: 13). Baśń przypisuje mu nawet rozumienie mowy zwierząt.

Potężna i przemądra królowa Saby przybyła, aby się przekonać, czy dorównuje on swojej sławie, i po nasyconych mądrością dysputach z nim oraz po obejrzeniu jego pałaców wymieniła z nim drogocenne dary i wyjechała zachwycona, unosząc też, według tradycji, w swym łonie Salomonowego potomka, godnego założyciela dynastii etiopskiej.

---

<sup>299</sup> Salomon w istocie musiał mieć znaczną liczbę żon, spowinowacając się z powodów politycznych – dla umocnienia stosunków pokojowych – ze wszystkimi bez mała królami i królikami okolicznych krajów.

<sup>300</sup> Opis świątyni i jej zawartości znajduje się w 1 Księdze Królewskiej, rozdziały 6, 7: 13 nn, 8: 1–13.

Inny obraz rządów Salomona nakreślił biblista amerykański Baruch Halpern. „Wykazał [na podstawie analizy biblijnego przekazu o rządach Dawidowego następcy], że polityka wewnętrzna i zagraniczna Salomona zagrażała jedności państwa... Wiele z tego, co czynił, pobudzało tendencje odśrodkowe wśród plemion północnych zamiast skłaniać je do poparcia królestwa.

Tak więc np. odsunął on od świątyni głównego kapłana reprezentującego plemiona północne, Abiatara. Inny przykład dyskryminacji północy dotyczył podatków. Podatki musieli płacić wszyscy poddani, Halpern wykazał jednak... że król spędził nieproporcjonalnie wiele na militarne zabezpieczenie południa. Oślaniał własne plemię, plemię Judy, przed zagrożeniem ze strony Egiptu. Jednakże Syria wyzwoliła się spod jego władzy, Salomon zaś nie zatroszczył się o to, by równie skutecznie osłonić plemiona północne od nader realnego zagrożenia z jej strony. Północ płaciła za bezpieczeństwo południa.

Innym przykładem polityki Salomona w stosunku do północnego Izraela jest to, że Salomon otrzymał pomoc w budowie świątyni i swojego pałacu od swojego teścia Hirama, króla Tyru... Hiram dostarczył drewno cedrowe z Libanu i 120 talentów złota. Jako rekompensatę Salomon oddał mu część terytorium północnego Izraela z dwudziestoma miastami. Znow więc widzimy, że przyczynił się do wspólności swojej stolicy wyłącznie na koszt północy.

Jeden element polityki Salomona godził w samą strukturę ustroju plemiennego. Podzielił on kraj na dwanaście okręgów, z których każdy zaopatrywać miał dwór jerozolimski w żywność w ciągu jednego miesiąca w roku. Granice tych okręgów nie odpowiadały tradycyjnym granicom dwunastu plemion... To [niepopularne] ustanowienie nowych okręgów dotyczyło jedynie północy. Nie obejmowały one terytorium Judy.

Jak gdyby tego wszystkiego nie starczyło do przekonania poddanych, że król zamierzał poddać cały kraj potężnej scentralizowanej władzy sprawowanej z Jerozolimy, Salomon wprowadził jeszcze jedną reformę, która nie pozostawiała co do tego wątpliwości. Mianowicie, wprowadził *missim*. Ten ostatni termin oznacza w hebrajskim coś w rodzaju szarwarku. Poddani musieli wywiązywać się z tego obowiązku przez miesiąc każdego roku. Hebrajska tradycja o pracy niewolniczej w Egipcie i wyzwoleniu z niej musiała czynić *missim* szczególnie zniechęcającą powinnością...

Mimo niezadowolenia, które wśród plemion północnych wywoływały rządy Salomona, był on dość potężny na to, by utrzymać jedność królestwa... Jednakże... jego syn Rehoboam okazał się niezdolny do tego... Rehoboam przybył do Szechem, ważnego miasta północnego, celem dokonania obrzędu pomazania. Przywódcy plemion północnych zapytali go, czy zamierza kontynuować politykę ojca. Rehoboam [w arogancki sposób, według Biblii – H. E.] potwierdził to. Plemiona północne odpowiedziały secesją. Za oznakę tego, co przede wszystkim budziło w nich pro-

test, uznać trzeba... pierwszy z buntowniczych aktów: było nim ukamienowanie jednego ze sług Rehoboama. Był nim naczelnik *missim*.

Tak więc Rehoboam zachował władzę jedynie nad Judą (i Beniaminem, zdominowanym przez Judę). Państwo Dawida rozpadło się...<sup>301</sup>.

19. Pod koniec swego panowania Salomon, ulubieniec twórców Biblii i judeo-chrześcijańskiego (a zwłaszcza żydowskiego) folkloru, i według Biblii oraz folkloru szczególnie ulubieniec Boga, porzuca jahwistyczną monolatrię Dawida na rzecz religijnego synkretyzmu<sup>302</sup>: „Król Salomon pokochał też [i poślubił] wiele kobiet... z narodów, co do których Pan nakazał Izraelczykom: «Nie łączcie się z nimi... bo na pewno zwrócą wasze serce ku swoim bogom»... Kiedy Salomon zestarzał się, żony jego zwróciły jego serce ku bogom obcym i wskutek tego nie pozostało ono tak szczere względem Pana, Boga jego, jak serce jego ojca Dawida. Zaczął bowiem czcić Asztartę, boginię Sydończyków oraz Milkoma, ohydę Ammonitów... zbudował również posąg Kemoszowi, bożkowi moabskiemu... oraz Milkomowi... Tak samo uczynił wszystkim swoim żonom obcej narodowości, palącym kadzidła i składającym ofiary swoim bogom. Pan rozgniewał się więc na Salomona... Dwukrotnie mu się ukazał [we śnie?] i zabraniał mu czcić obcych bogów, ale on nie zachował tego, co mu Pan nakazał. Wtedy Pan rzekł Salomonowi: «Wobec tego, że tak postąpiłeś... nieodwołalnie wyrwę ci królestwo i dam twojemu słudze. *Choć nie uczynię tego za twego życia ze względu na twego ojca Dawida, to wyrwę je z ręki twojego syna. Jednak... dam twojemu synowi jedno pokolenie ze względu na Dawida, mego sługę, i ze względu na Jeruzalem, które wybrałem*» (1Krl 11: 1–13, kursywa – H. E.).

Jak wpływa obcowanie z tą niesamowitą sprawiedliwością na poczucie moralne jego obecnych czcicieli? Przypuszczam, że nie bardzo demoralizująco: że działała tu m.in. wspomniany w mych szkicach, zwłaszcza we „Wstępie” do tego zbioru, efekt „otorbienia”, sprawiający, że nie przejmują z opowieści o „wyrokach Pańskich” zasad, które by im kazały również poza tą lekturą popierać przesuwanie ze względu na zasługi dziada kary za przewiny ojca na syna.

<sup>301</sup> R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt., s. 44–45.

<sup>302</sup> Oczywiście, żadnej z tych osobistości nie można przypisywać monoteizmu. Nie można przypisywać konsekwentnego monoteizmu nawet autorowi *Kronik*, utrzymującemu, że Salomon w liście do tyryjskiego króla Hirma, zwracając się do niego o nadesłanie materiałów do budowy świątyni, pisał: „Nasz bóg większy jest od wszystkich innych bogów” (2 Księga Kronik, 2: 4). Przypisać jednak wypada, że w umyśle autora *Kronik* monolatria interferuje z monoteizmem, skutkiem czego obie te koncepcje interferują, w jego przekazie, w umyśle Salomona. Przejawia się to w niejasnej doktrynie, według której w Świątyni Salomona jedynie „przebywało imię [!] Boże”, podczas gdy Boga samego „nie mogą ogarnąć” nawet najwyższe niebiosy, a więc tym bardziej i jakakolwiek świątynia (por. „Modlitwa Salomona”, 2 Księga Kronik 6: 12 nn).

Salomon w każdym razie otwiera długi poczet podawidiańskich władców obu hebrajskich królestw, którzy uprawiali kultu synkretyczne. Były one, jak można wywnioskować z biblijnego przekazu, rozmaitej natury. Jeśli np. Salomon widocznie uważał za pożądane zaskarbić sobie łaski innych bóstw oprócz Jahwe, to Jeroboam, pierwszy król Izraela jako osobnego państwa, widocznie usiłował utożsamić Jahwe z najpowszechniej czczonym w jego władztwie kanaanejskim bogiem Elem. „Przeświadczenie, że Jahwe i El to jeden i ten sam bóg, mogło się przyczynić do zintegrowania ludności izraelskiej z wciąż liczną w królestwie Jeroboama ludnością kanaanejską”<sup>303</sup>. A ponieważ El kojarzony był z postacią „cielca”, tj. młodego byka, Jeroboam usiłuje zastąpić koncepcję Jahwe „zasiadającego na cherubach” w świątyni jerozolimskiej koncepcją Jahwe „zasiadającego” na posągach dwu byków wzniesionych na północnym i południowym krańcu Jeroboamowego państwa. „W ten sposób można było wyobrażać sobie Jahwe [tzn. Jahwe-Ela] jako mającego za swój tron całą ziemię królestwa, a nie wewnątrz świątyni jerozolimskiej”<sup>304</sup>. Innym razem synkretyzm polegał np. na przydawaniu Jahwe za małżonkę bogini Aszery.

Co skłoniło Salomona do takiej zmiany religijnego nastawienia? Wyjaśnienie, jakie znajdujemy w tekście biblijnym, a mianowicie, że uległ wpływom żon, jest w stosunku do tej silnej indywidualności nieprzekonujące. Odpowiada ono obsesyjnej obawie twórców Biblii o recesywność kultu Jahwe, tzn. o jego niezdolność do konkurencji z innymi kultami, jeżeli się tylko dopuści do ich uprawiania. Salomon „ulega wpływom żon”, nie potrafi uczynić z nich wiernych czcicielek Jahwe. Nie stosuje się tu też widocznie wyjaśnienie, jakie podaje Friedman<sup>305</sup> w odniesieniu do innych królów Izraela i Judy. Polega ono na tym, że władca słabego państewka wasalnego oddającego się, z dobrej woli czy też pod przymusem, pod opiekę możnego suwerena musiał na znak lojalności uprawiać kult bóstwa uważanego za protektora suwerena. Salomon był lokalną potęgą. Może jednak i tu zaważyły względy polityczne? A może był to wynik jakichś jego własnych „teologicznych” przemyśleń? A może był to wynik nacisku ludności, wśród której dominujące mogło być przekonanie, że opieka wielu bogów nad krajem jest lepsza niż opieka jednego? W każdym razie, jak wynika z przekazu o konflikcie Rehoboama ze starszyzną plemion północnych, protesty ludności dotyczyły takich spraw jak szarwarki, nie protestowano natomiast widocznie przeciwko temu, że w świątym Jeruzalem albo na jego poboczach – a zapewne już za czasu Salomona w samej Salomonowej świątyni – ustanowione zostały sanktuaria „obcych bogów”.

---

<sup>303</sup> R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt., s. 47.

<sup>304</sup> Tamże.

<sup>305</sup> Tamże, s. 90.



Godne uwagi jest to, że król judzki Jozjasz (641–609)<sup>306</sup> „splugawił wyżyny [sanktuaria]... które Salomon król izraelski zbudował dla Asztarty – ohydy Sydończyków, dla Kemosza – ohydy Moabitów i dla Milkoma – obrzydliwości Ammonitów” (2Krl 23: 13–14). Sanktuaria te więc przetrwały od X wieku!

Godne uwagi jest również to, co autor biblijny pisze o uporządkowaniu przez Jozjasza świątyni Salomona: „Król wydał rozkaz... aby usunięto ze świątyni Pańskiej wszystkie przedmioty sporządzone dla Baala, Aszery i całego wojska niebiańskiego... Zniósł kapłanów pogańskich, których ustanowili królowie judzcy i którzy składali ofiary kadzielne na wyżynach [tzn. w sanktuariach – *H. E.*], w miastach Judy i w okolicach Jerozolimy, oraz tych, którzy składali ofiary kadzielne Baalowi, słońcu, księżycowi, gwiazdozbiorom i całemu wojsku niebiańskiemu. Usunął Aszerę ze świątyni Pańskiej... i spalił ją w dolinie Cedronu... Zburzył domy osób uprawiających nierząd sakralny w świątyni Pańskiej, gdzie kobiety przędły zasłony dla Aszery” (2Krl 23: 4–7).

Biblia nie informuje, od jakiego czasu Salomonowa świątynia Jahwe stała się przybytkiem tak daleko posuniętego synkretyzmu. W każdym razie patronowali tym kultom, widocznie przez wieki, „królowie judzcy” oraz aprobowała to ludność.

Samo zresztą pojęcie jahwistycznej ortodoksji nie zawsze pokrywało się ze współczesnym. Król Ezechiasz w toku swej reformy przeprowadzanej w duchu tej ortodoksji „potłukł węża miedzianego, którego sporządził Mojżesz, ponieważ aż do tego czasu Izraelczycy składali mu ofiary kadzielne, nazywając go Nechusztan” (2Krl 18: 4).

## Epilog

20. Nie zamierzam zajmować się dłużej składnikiem historycznym Starego Testamentu, do którego odtąd w całym moim zbiorze powracać będę jedynie pobieżnie, ponieważ przekazy zawarte w pominiętych przez mnie jego częściach na ogół nie pobudzają mnie do takich godnych uwagi refleksji, którym bym nie dała już wyrazu w szkicu niniejszym i poprzedzających. Pominięte przez mnie w znacznej mierze Księgi królewskie należą do najbardziej szokujących swym okrucieństwem części Biblii. Okrucieństwo to nie polega na krwawym charakterze opisywanych zdarzeń: wyraża się ono w aprobacie „natchnionych” autorów dla czynów bestialskich popełnianych przez ich bohaterów jak też w szokująco okrutnych i ze współczesnego punktu widzenia również pod innymi względami urągających elemen-

---

<sup>306</sup> O jego gorliwych wyczynach w służbie „Pańskiej” była już mowa w szkicu „Biblia za właszczonego Boga”. Tu powtarzam cytowane tam ustępy w celu zachowania autonomiczności szkiców.

tarnym wymogom sprawiedliwości nakazom i wyrokom przypisywanym przez tych autorów Boga. Treść tych przekazów jest przy tym pod pewnym względem bardzo monotonna: o nieomal wszystkich królach izraelskich i judzkich dowiadujemy się, że „czynili, co jest złe w oczach Pana”, tj. uprawiali, rzecz charakterystyczna, wraz z ludem, cudzobóstwo, za co „Pan” zsyłał na poszczególnych władców oraz na kraj rozliczne kary. Tak więc w szczególności, jeśli idzie o królestwo Judy, które przeżyło państwo Izraela o więcej niż 100 lat, to ostatecznie mimo zasług swego gorliwca Jozjasza „Pan” (osobliwe, jak już widzieliśmy, są wyroki jego sprawiedliwości!) postanowił je zniszczyć (i pozwolić na uprowadzenie całego ludu w niewolę) za straszliwe grzechy jego dziada Manassego, który posunął się tak daleko, że złożył własnego syna w ofierze, widocznie Molochowi (2Krl 21: 6; 23: 26–27).

Nowy etap w dziejach tradycji judeochrześcijańskiej rozpoczyna się od powrotu części Hebrajczyków z niewoli babilońskiej i zwłaszcza od działalności Ezry. Wkracza się tu w epokę judaizmu. Uderzającą jej cechą jest niezachwiana gorliwość, z jaką odtąd „naród wybrany” uprawia ekskluzywistyczny jahwizm, przybierający z czasem coraz wyraźniej charakter „monoteizmu”, jeśli nie liczyć wprowadzonego pojęcia Szatana jako przeciwnika Boga. (Przywiązanie do jahwizmu stanowiło, być może, doniosły czynnik wpływający na to, kto z zasiedziały na obczyźnie wygnańców decydował się na trudy reemigracji.)

Wierność poprzez tysiąclecia wyznawców judaizmu dla swej religii w imponujący sposób przetrwała konfrontacje z różnymi odrzucanymi przez nich elementami kultur innych ludów, z innymi religiami, koncepcjami teologicznymi i filozoficznymi. Imponująco odporna okazała się na trudy diaspory i wędrowek, na ostracyzm, dyskryminację, męczeństwo, na pokusy nagród za apostazję.

Ma się rozumieć, w toku swych dziejów judaizm ewoluuje, niepostrzeżenie dla swoich wyznawców zmienia pod wieloma względami zasób swych podstawowych wierzeń, a w jego łonie kształtują się i ścierają rozmaite prądy teologiczne i moralne. Mimo niezmiennego przywiązania do idei „narodu wybranego” i „przymierza” zawartego pomiędzy tym poszczególnym, nie wiadomo dlaczego wyróżnionym, „narodem” a jego bóstwem, obraz boga plemiennego połączony zostaje mniej lub bardziej spójnie z koncepcją Jahwe jako stwórcy świata, sternika jego dziejów (mimo ich zakłócania przez siły diabelskie), opiekuna i sędziego całej ludzkości. Na tym tle wzmacnia się zarówno nurt ideowy polegający na oczekiwaniu, że wiara w jedyne „prawdziwego” Boga i jego kodeks moralny staną się z czasem

---

<sup>307</sup> Por. moje rozbudowane refleksje na temat koncepcji „miłosiernego” Boga na tle występowania moralnego i naturalnego zła w rzeczywistym świecie w szkicu „Głosy do Hymnu Kapańskiego...”.

udziałem całej ludzkości, jak i niesprzeczny z nim nurt polegający na uznawaniu, że poza „narodem wybranym” również nie brakuje ludzi „sprawiedliwych”, którym Jahwe sprzyja bez obciążania ich obowiązkiem przestrzegania rozlicznych tabu wiążących wyłącznie „naród wybrany”. Koncepcja Boga „sprawiedliwego”, którego „sprawiedliwość” przejawia się w okrutnym punitywizmie, m.in. w karaniu dotkliwymi klęskami wspólnoty za grzechy jednostek i wnuków za grzechy dziadów – ściera się i przez wieki poszukuje nieosiągalnej syntezy z koncepcją Boga „bogatego w miłosierdzie”<sup>307</sup>, gotowego przebaczać skruszonym grzesznikom. Rytualizm ściera się z przekonaniem, że prawdziwa pobożność przejawia się w praktykowaniu „miłości bliźniego” znajdującej wyraz we wspomaganiu słabych i wydziedziczonych.

Analizą charakteru i ścierania się rozmaitych nurtów teologicznych i moralnych w wielowiekowej historii judaizmu nie mogę się w zasadzie w tym zbiorze zajmować.

Szkic niniejszy zakończę odnotowaniem, za Friedmanem<sup>308</sup>, dwu zagadek, przed którymi stawia nas zakończenie „historii deuteronomistycznej” w ST<sup>309</sup>.

„Cyrus pozwolił Żydom na powrót do Judei... Pozwolił im odbudować... ich świątynię. Zwrócone zostały zrabowane przez Babilończyków drogie przedmioty używane do kultu w Świątyni – z jednym wszakże wyjątkiem, mianowicie Arki.

Z jakiegoś powodu źródła biblijne nie mówią, co się stało z Arką, w której [według Księgi Wyjścia – *H. E.*] przechowywane były tablice z tekstem Dekalogu. Światła na tę sprawę nie rzuca również archeologia. Zniknięcie Arki jest jedną z dwu wielkich tajemnic tego okresu i jest to jedna z największych tajemnic związanych z Biblią. Nie ma przekazu mówiącego że Arka została zrabowana albo zniszczona, albo ukryta. Nie ma też nawet wzmianki, która by stwierdzała, że podczas rabunku Świątyni Arka znikła i nie wiadomo, gdzie jest obecnie. Najważniejszy, z punktu widzenia Biblii przedmiot na tym świecie po prostu znika z kart historii.

Czy Arka istniała? ... Księgi «Królów» i «Kronik» stwierdzają *explicite*, że została ona umieszczona w komorze wewnętrznej (Świątym Świątych) Świątyni w dniu poświęcenia jej przez Salomona. Nie ma jednak żadnej późniejszej dotyczącej jej wzmianki... Repatrianci odbudowali Świątynię, ale ta druga świątynia nie zawierała ani Arki, ani złotych cherubów, które miały rozpościerać nad nią skrzydła. Świąte Świątych Drugiej Świątyni widocznie było pustą komorą...

Drugą wielką tajemnicą dotycząca tej epoki jest zniknięcie dynastii dawidiańskiej. Według ksiąg «Ezry» i «Nehemiasza» przywódcami repatriantów byli mężo-

---

<sup>308</sup> R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt.

<sup>309</sup> O pierwszej była już mowa w szkicu „Biblia okrutników”, s. 375.

wie o imionach Szeszbassar i Zorobabel. Należeli oni do królewskiego rodu Dawida... Jednakże żadnej wzmianki o tych ludziach nie znajdujemy po zakończeniu piątego rozdziału «Ezry». Nie dowiadujemy się, dlaczego znikają z kart historii... Ani źródła biblijne, ani archeologia nie dostarczają żadnej wskazówki co do tego, co się stało z rodem, z którego [według wierzeń żydowskich] powinien wywodzić się Mesjasz<sup>310</sup>.

Jeśli chodzi o Arkę, to – jak piszę w szkicu „Biblia okrutników” – nasuwa mi się hipoteza, że nie było jej w Świątyni w czasie zdobycia Jerozolimy przez Babilończyków. Znikła pomiędzy dniem umieszczenia jej w Świątyni a dniem zagłady państwa judzkiego. Arka była przedmiotem ściśle związanym z legendą Mojżesza. W ciągu wskazanego przedziału czasowego aaronidzi zdołali uzurpować przywilej kapłański, znikł z areny publicznej ród przypisujący sobie pochodzenie od Mojżesza. Zniszczony został kojarzony z postacią Mojżesza wąż miedziany Nehusztan. Być może usunięta też i przemilczana została „Mojżeszowa” Arka.

---

<sup>310</sup> R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt., s. 155–156.

## Opowieści biblijne i „Kohelet”

W szkicu niniejszym zajmę się tymi narracyjnymi częściami ST, które noszą charakter „beletrystyczny” (niezależnie od tego, czy są to utwory piękne, czy nie) – w przeciwieństwie do jego składników quasi-historycznych i historycznych. Niestety pominąć tu muszę dwie spośród najcenniejszych pereł tego gatunku, mianowicie nowelę o Józefie i Księżę Hioba, ponieważ omówiłam je w szkicach poprzednich<sup>311</sup>.

### Legenda o Eliaszu i Elizeuszu, czyli święte masakry

1. Opowieść, od której zaczynam, znajduje się w Pierwszej Księdze Królewskiej. Jest to przekaz zbyt obszerny, abym mogła się zająć całą jego zawartością; rozpada się przy tym na względnie niezależne historie. Uwzględnię tylko te jego partie, które wydają mi się godne komentarza ze strony współczesnego odbiorcy. Tłem historycznym tej opowieści jest fragment dziejów królestwa Izraela, powstałego z podziału państwa Dawida. Oprócz licznych wojen z wrogami zewnętrznymi dzieje te odznaczają się nieustannymi krwawymi przewrotami pałacowymi, w których następstwem zwycięzca doprowadza do wymordowania wszystkich członków klanu pokonanego króla, zapoczątkowując własną równie nietrwałą dynastię. (Uderzająca jest bierność, którą zdaje się przy tym okazywać ogół ludności państwa.) Jak o tym widocznie świadczy omawiana tu legenda, w przewrotach politycznych ważną rolę odgrywają, przynajmniej niekiedy, zaciekle walki religijne pomiędzy obrońcami jahwistycznej monolatrii a przedstawicielami kultów innych bóstw kanaanejskich.

1Krl i 2Krl stanowiły początkowo jedno dzieło. Podzielono je w Septuagincie. „Pierwsze wydanie *Księgi* ukazało się prawdopodobnie jeszcze przed zburzeniem Jerozolimy, w czasie reformy Jozjasza (621–609)<sup>312</sup>... Po dalszych uzupełnieniach ostatnie spisanie dzieła nastąpiło w latach 561–538 [tzn. w czasie niewoli babiloń-

---

<sup>311</sup> Opowieść o Józefie omawiam w szkicu „Biblia zawłaszczonego Boga”, a Księżę Hioba – w szkicu „Ofiarowanie Izaaka. Abraham a Hiob”.

<sup>312</sup> O tej reformie mowa w poprzednich moich szkicach: „Biblia zawłaszczonego Boga” oraz „Biblia kłamców” – H. E.

skiej – *H. E.*]... Autor [kompilator – *H. E.*] 1 i 2 Krl jest nieznanymi... Autor biblijny czerpał z różnych źródeł... [Należały do nich] opowiadania o prorokach Eliaszu i Elizeuszu zredagowane przez uczniów prorockich<sup>313</sup>. Początkowo istniały osobno, a potem złączone zostały w jedno dzieło [i z czasem włączone do Krl]<sup>314</sup>.]

W szczególności podłożem omawianej tu legendy są dzieje Izraela za czasów króla Achaba (panującego ok. 874 – ok. 853 p.n.e.<sup>315</sup>) i jego synów: Ochozjasza (zmarłego wkrótce po wstąpieniu na tron) i Jorama, który został zamordowany przez kolejnego zdobywcę tronu, Jehu (panującego ok. 842–815). Ogromny wpływ na tych trzech władców wywierała żona Achaba i matka jego synów, Izebel, córka króla-kapłana Sydonu, według twórców Biblii jedna z najbardziej zbrodniczych postaci w dziejach „narodu wybranego”. Usiłowała ona wypłenić w Izraelu kult Jahwe i ugruntować kult jej rodzimego bóstwa Baala. Za jej dni walka pomiędzy czcicielami obu tych bogów przybiera charakter masakr wzajemnych.

Według omawianego tu tekstu Elias, a potem jego uczeń i następca Elizeusz stoją na czele partii szermierzy jahwistycznej monolatrii. Są oni jakoś związani z zespołami, których członków nazywano prorokami albo uczniami proroków, albo (być może metaforycznie, a nie w sensie dosłownym) synami proroków<sup>316</sup>, choć nie jest wyraźnie stwierdzone, że są oni ich zwierzchnikami. „Prorocy” należący do tych korporacji z reguły nie przepowiadali przyszłości ani też nie obwieszczali ludziom „wyroczni Pana”, jak to mieli czynić znakomitsi prorocy znani ze swoich tekstów biblijnych, ale uprawiali i szerzyli kult Jahwe, jak się zdaje, w ekstatycznej jego odmianie<sup>317</sup>. Pod względem swego prestiżu i roli na arenie publicznej Elias i Elizeusz mieli według zawartego w Biblii przekazu znacznie przewyższać zwykłych, anonimowych dla nas, członków owych korporacji.

Nie mam kompetencji do sądzenia o tym, czy osnową omawianej legendy było życie jakichś rzeczywistych osób. Jeśli idzie o Eliasza, wątpliwość może nasuwać to, że o jego rodowodzie i żywocie przed wystąpieniem w charakterze autorytatywnego proroka opowieść biblijna nic nie mówi, oprócz tego, że pochodził „z Tiszbe w Gileadzie”. Zastanawia przy tym symboliczny charakter jego imienia, ponieważ „Elijahu” znaczy „Jahwe jest moim bogiem”. Oczywiście, nie są to nieodparte argumenty, które by przemawiały za czysto fikcyjnym charakterem tej

<sup>313</sup> Wyjaśnienie tego terminu podane jest poniżej – *H. E.*

<sup>314</sup> Wstęp do Ksiąg Królewskich w BT, s. 310.

<sup>315</sup> Zauważyć może warto, że był on jednym z najdłużej panujących władców królestwa Izraela i w rządach swych cieszył się stosunkowym powodzeniem.

<sup>316</sup> O takich zespołach proroków była już mowa w Księgach Samuela, których bohater tytułowy również miał być z nimi jakoś związany. Por. mój szkic „Biblia kłamców”.

<sup>317</sup> Por. uwagę na ten temat w szkicu „Biblia kłamców”, s. 413–414.

osoby<sup>318</sup>. Zgodnie jednak z tym, o czym kilkakrotnie wspominałam w szkicach poprzednich, zagadnienie, czy Eliasz i Elizeusz są postaciami całkiem fikcyjnymi, czy też mamy do czynienia z opowieścią fantastyczną osnutą wokół rzeczywistych żywotów, jest w perspektywie mojej pracy mało istotne. Faktem jest znajdowanie się pełnego czci przekazu o tych osobistościach w księgach uważanych przez wyznawców religii zakorzenionych w tradycji judeochrześcijańskiej za „natchnione”. Istotna jest wobec tego wymowa moralna owego przekazu.

Mało która z postaci starotestamentowych fascynowała wyobraźnię adeptów tradycji judeochrześcijańskiej w takim stopniu jak Eliasz. Jest on głównym bohaterem żydowskiego religijnego folkloru. „Uchodzi za obrońcę narodu żydowskiego i nauczyciela Tory. (W czasach ostatecznych ma rozstrzygnąć wszelkie nierozwiązane problemy rabinów.) Powraca na ziemię w rozmaitych przebraniach (np. pod postacią anioła Sandalofana), by bronić pokrzywdzonych i wspomagać ludzi w potrzebie oraz powierzać mistykom boskie tajemnice. (M.in. miał się ukazać Baal Szem Towowi [twórcy chasydyzmu, XVII w. n.e., działającemu w Galicji – H. E.] i chasydom.) Żydzi [pozostający na poziomie folkloru? – H. E.] wierzą, że Eliasz towarzyszy każdemu obrzędowi obrzezania, podczas którego zasiada na specjalnie dla niego przygotowanym ozdobnym krześle... oraz każdej uczcie sederowej [tj. paschalnej. Przy tej ostatniej upija odrobinę wina z przygotowanego dla niego kielicha. – H. E.]. Przy stole paschalnym pozostawia się jedno wolne miejsce dla Eliasza na wypadek jego powrotu”<sup>319</sup>.

„W późnym judaizmie zrodziło się obecne aż po dziś dzień [żywe m.in. w czasach Chrystusowych – H. E.] oczekiwanie na powtórne przyjście Eliasza przez Dniem Pańskim jako zwiastuna Mesjasza i prekursora ery mesjańskiej”<sup>320</sup>. Stosownie do tego ewangelie opowiadają o ludziach zastanawiających się nad tym, czy Jan Chrzciciel albo Jezus nie jest wskrzeszonym Eliaszem albo przypuszczających, że w swym rozpaczliwym zawołaniu na krzyżu Jezus wzywa pomocy Eliasza. Według ewangelisty sam Jezus sugeruje, że wskrzeszonym Eliaszem, zwia-

---

<sup>318</sup> Według bibliisty polskiego ks. Juliusza Synowca „[t]rudno wątpić, że opowiadania o Eliaszu i Elizeuszu kształtowały się pod wpływem środowiska ludowego [może jednak przede wszystkim pod wpływem owych stowarzyszeń prorockich? – H. E.], co oczywiście stawia bibliistów przed zadaniem odróżnienia w nich treści historycznych od treści legendarnych. Przypominają one w dużej mierze legendy, jakie w chrześcijaństwie powstały wokół postaci świętych. Człowiek wierzący nie może jednak wykluczyć, że przynajmniej niektóre z nich przedstawiają wielkie czyny, których ci prorocy rzeczywiście dokonali z pomocą Boga”, J. St. Synowiec, *Izrael opowiada swoje dzieje*, Bratni zew, Kraków 1998, s. 201.

<sup>319</sup> Hasło „Eliasz”, w: *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt.

<sup>320</sup> Tamże.

stunem nadejścia Mesjasza jest Jan Chrzciciel<sup>321</sup>. W scenie Przemienienia odwiedzają Jezusa Mojżesz i Eliasz<sup>322</sup>. Przypisywane w ewangeliami Jezusowi cuda w znacznej mierze zainspirowane są przez legendę o Eliaszu i Elizeuszu, gdzie kilkakrotnie powtarza się motyw cudownego pomnożenia żywności oraz wskrzeszenia umarłych. W tradycji chrześcijańskiej „Hieronim, Ambroży, Izydor z Sewillii i Abelard wysławiają Eliasza jako wzór życia dziewiczego<sup>323</sup>. Zakon karmelitów uważa go za swego «przywódcę i ojca»... *Jako nieubłagany wróg bałwochwalstwa zostaje Eliasz w czasach inkwizycji jej patronem* [kursywa moja – H. E.], a z czasem czczony też jest jako patron lotników<sup>324</sup>.

Ta fascynacja postacią Eliasza i dodatkowo Elizeusza w obrębie tradycji judeochrześcijańskiej w znacznej mierze tłumaczy się nasyceniem opowieści o nich pierwiastkiem fantastycznym. Cóż mogło bardziej pobudzać wyobraźnię niż opis uwięzienia Eliasza żywcem na cudownym rydwanie do nieba<sup>325</sup>. Do tego dochodzi opis rozlicznych cudów doznanych dzięki opiece boskiej przez bohaterów legendy albo sprawionych przez nich samych dzięki łasce, którą ich Bóg darzył. Popularności legendy nie zaszkodziło to, że przekazująca ją opowieść biblijna jest w pewnej mierze bezładna i obarczona sprzecznościami.

Fascynacja ta jest jednak godna pożałowania, ponieważ legenda o Eliaszu i Elizeuszu pełna jest zacieklego fanatyzmu i okrucieństwa. Znajdują w niej wyraz najbardziej bulwersujące humanistę elementy starotestamentowego etosu. W związku z tym nasuwa się zagadnienie jej recepcji przez współczesnych przedstawicieli tradycji judeochrześcijańskiej. M. Bocian stwierdza, że niektórzy talmudyści odnoszą się do postaci Eliasza z zastrzeżeniem, a nawet głoszą, że został w niebie ukarany „za to, że przekroczył swoje kompetencje”<sup>326</sup>. W jaki sposób? Czy przez okrucieństwo swoich wyczynów? Sprawa ta nie jest mi znana. Przecież natomiast poniżej kilka wypowiedzi współczesnych autorów chrześcijańskich, z których wynika, że u jednych spośród nich takie składniki tekstu kanonicznego

<sup>321</sup> Por. Ewangelia „wg” Mateusza, 17: 10–13.

<sup>322</sup> Por. tamże, 17: 1–8.

<sup>323</sup> Nie klóci się to bezpośrednio z przekazem starotestamentowym, ponieważ zarówno Elias, jak Elizeusz wydają się być bezżenni. Ponieważ jednak do ideologii Starym Testamentem nie należy kult dożywotniego dziewictwa, w szczególności męskiego, anachroniczne jest przypuszczenie, aby w postaciach tych proroków twórcy ich legendy chcieli wysławiać dożywotnie męskie dziewictwo – H. E.

<sup>324</sup> Hasło „Elias”, w: M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych*, Znak, Kraków 2000, s. 84.

<sup>325</sup> Oprócz Eliasza zaszczyt dostania się żywcem do nieba przypada w Starym Testamentem jedynie Henochowi, jednemu z przedpotopowych patriarchów, o którym jednak powiedziane jest tylko, że „znikł, bo zabrał go Bóg” (Księga Rodzaju 5: 24).

<sup>326</sup> *Leksykon postaci biblijnych*, wyd. cyt., s. 83.



wywołują konsternację, podczas gdy inni pod ich wpływem sami wypowiadają sądy gorszące.

2. Opowieść nasza każe przyjąć, że przed wystąpieniem Eliasza przed Achabem Izebel prześladowała krwawo „proroków Pańskich”. Musieli się oni ukrywać, np. w grotach, wspomagani potajemnie przez nielicznych mających dość odwagi po temu wyznawców Jahwe<sup>327</sup>. W pewnym ustępie opowieści (1Krl 18: 22) utrzymuje się, że spośród „proroków pańskich” ocalał jedynie Eliaz, co się nie zgadza z wieścią o ukrywaniu „proroków pańskich” w grotach.

Eliaz obwieszcza królowi, że Jahwe ukarze kraj straszliwą suszą, wstrzymując na lata całe zarówno rosę, jak deszcz. Po ogłoszeniu tego wyroku prorok musi ratować się ucieczką. Bóg nakazuje mu ukryć się w krainie na wschód od Jordanu, przy jednym z płynących tam potoków. Strumień dostarcza mu wody, a kruki z rozkazu Boga przynoszą mu codziennie chleb i mięso. Nie potrafię się domyślić, dlaczego były to kruki, skoro jakieś większe ptaki, np. orły, lepiej by się nadawały do tej roli. Może ma się tu do czynienia z jakimś nieznanym mi archaicznym symbolizmem religijnym? W każdym razie mamy tu obraz proroka jako pustelnika i ascety, przemawiający m.in. do wyobraźni Palestyńczyków z epoki ewangelicznej.

Po pewnym czasie strumień wysycha, a wtedy Jahwe nakazuje Eliazowi, aby udał się do pewnej wdowy w mieście Sarepta, ta bowiem otrzymała od Boga rozkaz żywienia proroka. Niedbalstwo narratora sprawia, że wdowa, do której Eliaz przybywa, nic nie wie o tym, aby miała – a więc i była w stanie – żywić proroka przez czas suszy. Przeciwnie, w chwili jego przybycia zabiera się ona właśnie do sporządzenia dla siebie i swego syna ostatniego posiłku z garstki mąki i odrobiny oliwy, po czym pozostanie im tylko czekanie na śmierć głodową. Następuje zapowiedziany jej przez Eliasza cud: zapas mąki i oliwy nie wyczerpuje się aż do końca głodu panującego w kraju na skutek suszy. Następnie wdowa staje się beneficjentką cudu rozrywającego opowieść, jako że nie ma on nic wspólnego ze sprawą suszy i klęski głodowej nękającej kraj jako kara za grzech lansowanego przez królewską parę cudzobóstwa. Mianowicie syn tej niewiasty zostaje wskrzeszony z martwych przez proroka.

Z kolei narrator przechodzi (w 1Krl 18) do opisu wydarzenia stanowiącego jeden z kulminacyjnych elementów legendy Eliazowej. Prorok podejmuje się dowieść władcy oraz całemu ludowi, iż jedynie Jahwe jest „prawdziwym bogiem” (1Krl 18: 24)<sup>328</sup>. W tym celu poleca zgromadzić „całego Izraela na górze Karmel,

---

<sup>327</sup> Por. 1 Księga Królewska 18: 3–4.

<sup>328</sup> Godne uwagi jest to, że narrator stoi na gruncie monoteizmu, a nie tylko monolatrii, co znajduje wyraz w dalszym przebiegu akcji.

a także czterystu pięćdziesięciu proroków Baala oraz czterystu proroków Aszery”.

Na polecenie proroka każda ze stron – tj. Eliasz i prorocy Baala – przygotowuje ognisko i kładzie na nim cielca oprawionego na ofiarę całopalną, po czym po kolei wzywa „swojego boga”, aby zesłał ogień z nieba dla pochłonięcia ofiary. Najpierw kapłani Baala przez wiele godzin wzywają swoje bóstwo, dokonując przy tym rozmaitych ceremonii, włącznie z aktami rytualnego samookaleczenia. Nie uzyskują jednak „ani głosu, ani odpowiedzi, ani [innego] dowodu uwagi”. Eliasz szydzi z nich, sugerując, że ich bóg śpi albo jest zamyślony, albo zajęty. Z kolei Eliasz „naprawia rozwalony ołtarz Pański” i dokonuje szeregu ceremonii, wzywając Jahwe do dokonania cudu. „A wtedy spadł ogień od Pana z nieba i strawił żertwę i drwa oraz kamienie [ołtarza] i muł i wodę z rowu [wykopanego przez Eliasza wokół ołtarza]. *Cały lud to ujrzał i upadł na twarz, a potem rzekł: «Naprawdę Jahwe jest Bogiem! Naprawdę Pan jest Bogiem!»* [kursywa – H. E.]. Eliasz zaś im rozkazał: «Chwyćcie proroków Baala! Niech nikt z nich nie ujdzie!» Zaraz więc ich schwyta-li. Eliasz zaś sprowadził ich do potoku Kiszon i tam ich wytracił” (1Krl 18: 38–40). W wyniku tego kończy się klęska suszy (1Krl 18: 45)<sup>329</sup>. Komentując dokonany przez Eliasza mord na prorokach Baala F. Rienecker i G. Meyer, zapewniają: „Nie był to akt zemsty czy fanatyzmu, lecz czyn zgodny z pradawnym prawem, zgodnie z którym każde odejście od Jahwe podlegało karze śmierci (Wj 22: 19, Pwt 13: 7–12)”<sup>330</sup>. Autorzy ci nie definiują w swoim dziele fanatyzmu, a byłoby rzeczą ciekawą dowiedzieć się, jak by to uczynili. *Nb.* zauważmy, że zabici przy potoku Kiszon wcale nie „odeszli od Jahwe”, albowiem nigdy nie byli jego czcicielami. Niemniej faktem jest, że prawo Mojżeszowe nakazywało karanie śmiercią każdego, kto na terytorium Kanaanu uprawiał kult jakichś niejahwistycznych bóstw, wystawiając w ten sposób „naród wybrany” lub poszczególnych jego członków na pokusę złamania nakazu monolatrii.

Tak więc zdaniem zarówno *Leksykonu*, jak i (widocznie) katolickich modyfikatorów ich pracy, Bóg nakazał karać śmiercią tych, co zmienili swą dawną wiarę jahwistyczną, jak również przebywających na terytorium „narodu wybranego” kapłanów, wyznawców i propagatorów obcych kultów. Eliasz wypełnił obowiązujący od wieków nakaz Boży.

<sup>329</sup> „W opowieści tej nie ma wzmianki o losie 400 proroków Aszery. Należy stąd widocznie wywnioskować, że próba ich nie dotyczyła i że przeto nie spotkało ich nic złego. Zapewne więc bez przeszkody uprawiali dalej kult swojej bogini... Wydaje się, że tylko Baal uważany był przez Eliasza i ogół ortodoksyjnych jahwistów za niebezpiecznego rywala Jahwe, podczas gdy bogini Aszera uchodziła za niezbywalne, niezbędne albo przynajmniej tolerowalne żeńskie dopełnienie Jahwe”. R. Patai, *The Hebrew Goddess*, wyd. cyt., s. 43.

<sup>330</sup> *Leksykon biblijny*, wyd. cyt., s. 207.

Pogląd ten podziela A. Świderkówna. W artykule, który jest poświęcony egzegezie zwrotu „Bóg, przed którym stoję”, zajmuje się ona incydentalnie postacią Eliasza jako jednej z osób, które według przekazu biblijnego użyły tego zwrotu. Eliaz – jak pisze – bywał też „obarczany misjami strasliwymi: powoduje w kraju przeraźliwą suszę [wyraz gniewu Boga, za uprawianie niejahwistycznych kultów – H. E.], ściąga z nieba piorun, morduje proroków Baala, lecz istota jego posłannictwa zdaje się leżeć gdzie indziej: w odkryciu szczególnej zażyłości z Bogiem, jaką prorok poznał na górze Horeb (1Krl 19: 1–18)”<sup>331</sup>.

Tak więc i ta autorka wierzy, że dokonując masakry kilkuset kapłanów Baala z pomocą ludności podnieconej przez niego do pogromu, Eliaz wypełnił „misję, którą został przez Boga obarczony”. Aczkolwiek „strasliwa”, misja ta nie przestaje być misją zleconą mu przez Boga, którego wyznawczynią jest Świderkówna.

Rzeczą godną zastanowienia jest, co zdaniem autorki implikuje wyrażony przez nią pogląd. Ponieważ Boga Biblii należy pono uważać za stałego w swych sądach i postanowieniach, zachodzi pytanie, czy ktoś jeszcze był czy też może nawet jest, obarczony taką misją. Czy np. obarcza ona współczesnych misjonarzy katolickich działających w krajach, gdzie niosą „światło prawdziwej wiary” poganom, albo w krajach, w których zwalczać muszą zagrożenie tradycyjnie dominującego katolicyzmu przez nowe lub uzyskujące nową popularność wierzenia? Czy autorka gotowa by była zaaprobować podjudzanie przez te osoby ludności do zabijania eskimoskich albo afrykańskich szamanów, propagatorów ruchu Hare Kryszna, agnostyków i ateistów niewahających się dawać publicznie wyraz swoim poglądom? Rękę dam sobie uciąć, że zdaniem Świderkówny w osądzie Boga, którego jest ona wyznawczynią, czyni tego rodzaju mogłyby tylko być ohydą. Czy więc należy przypisać jej przekonanie, że pod tym względem Bóg jednak zmienił zdanie? *Kiedy?* Czego się domagał od wiernych, a zwłaszcza od tych, co powołani byli do czuwania nad ich prawowiernością, w czasie holokaustu albigensów, w Noc Bartłomiejową, w czasach działalności Inkwizycji, która tak trafnie obrała sobie Eliasza za patrona, w czasach tumultów wzniesionych przez jezuitów przeciwko żydom i protestantom w przedrozbiorowej Polsce?

Wydaje mi się, że wypowiedź Świderkówny o Eliaszu daje nam przykład tego, co nazywam<sup>332</sup> „otorbieniem” (w świadomości) nieakceptowalnych w istocie rzeczy dla danego wiernego elementów biblijnej tradycji. Nie podważa on ich, ale też nie wyciąga z nich nieakceptowalnych dla niego poznawczo albo moralnie wniosków. Toleruje raczej sprzeczności. Tak np. *Eliasz jest postacią wzniostą i spełnia wolę bożą*, ale owe inne wspomniane zaszłości historyczne to coś zupełnie innego. *Jahwe* nakazał zabójstwa na tle religijnym, ale skądinąd *Bóg, tzn. Jahwe*,

<sup>331</sup> A. Świderkówna, *Bóg, przed którego obliczem stoję*, „Znak”, październik 2002, s. 116.

<sup>332</sup> Por. poprzedzające części tego zbioru: „Wstęp”, s. 4nn i „Biblię kłamców”, s. 443.

za ohydę ma przelew krwi jako sposób promulgowania czy demonstrowania wiary w niego jako jedyne prawdziwego boga.

Radzenie sobie z dyskomfortem w obrębie świadomości przez „otorbienie” jakichś nieodrzuconych przez siebie sądów nie przystoi intelektualście. Można jednak wyrazić opinię, że współcześni intelektualiści będący przedstawicielami religii wyrastających z tradycji judeochrześcijańskiej nie muszą się uciekać do tego rodzaju nieświadomej nierzetelności. Apologeci tych religii, z wyjątkiem ludzi, których cechuje ignorancja i prymitywizm umysłowy, mniej lub bardziej śmiało odstepują współcześnie od fundamentalizmu. „Natchnionego” charakteru Pisma Świętego nie rozumieją już w ten sposób, aby każde zawarte w nim zdanie było „natchnione” i wyrażało niepodważalną informację albo na wieki nie podległy krytyce nakaz dany ludzkości przez Boga. Skoro można uważać się za człowieka prawowierne go przecząc temu, że świat materialny w obecnej jego postaci stworzony został w dosłownie sześć dni, co tak strudziło Boga, że kolejnego dnia zażył odpoczynku; skoro można uważać się za człowieka prawowierne go, nie uznając, iż Bóg zobowiązał nas do zaakceptowania poglądu, iż zające są przezuwaczami (Kpł 11: 6), a owady czworonogami (Kpł 11: 21), to czy nie można też uważać się za człowieka prawowierne go przecząc temu, że Bóg nakazuje czy też nakazywał rozwiązywanie konfliktów religijnych przez dopuszczanie się przelewu krwi?

Komentując inny epizod z opowieści o Eliaszu i Elizeuszu – mianowicie krwawe wyczyny Jehu, który dokonawszy zamachu stanu wytracił cały klan Achaba łącznie z Izebel – J. Synowiec pisze: „Wszystkie te bezeceństwa zostały dokonane w imię Boga, który zakazał zabijać (Wj 20: 13) i w przeświadczeniu, że On tego chciał (por. 2Krl, 10: 30)”<sup>333</sup>. *Tak więc zdaniem tego autora Pismo Święte zawierać może błędną informację o tym, czego Bóg chciał.*

M. O’Brien i A. Campbell, autorzy szkicu o Księgach Królewskich w *Międzynarodowym Komentarzu do Pisma Świętego* (MKPŚ), opatrują opowieść o masakrze nad potokiem Kiszon uwagą: „Stracenie ich [kapłanów Baala] na rozkaz Eliasza budzi zgorszenie tych dzisiejszych czytelników, dla których kara śmierci jest już [kursywa – H. E.] nie do przyjęcia. Z deuteronomistycznego punktu widzenia jest ona zgodna z wymaganiami Pwt 13: 16 oraz z symboliką [? – H. E.] walki na śmierć i życie, którą wiązano z pojęciem apostazji”<sup>334</sup>. Tak więc autorzy odnotowują dyskomfort psychiczny na tle odmienności etosu, jakiego doznaje wielu współczesnych wiernych, stykając się z „deuteronomistycznym” punktem widzenia”<sup>335</sup>.

<sup>333</sup> J. St. Synowiec, *Izrael opowiada swoje dzieje*, wyd. cyt., s. 183.

<sup>334</sup> Verbinum, Warszawa 2001, s. 532.

<sup>335</sup> W innym miejscu tej samej pracy autorzy piszą: „Możemy nie akceptować przedstawionej przez deuteronomistów idei sprawiedliwości bożej opartej na odplacie [To, że jest oparta na idei odpłaty, na pewno nie jest najbardziej rażące w deuteronomistycznej idei sprawiedli-

Jednakże ich uwaga niezupełnie jest trafna. Konflikt etosów zaczyna się tu nie dopiero na poziomie rozważań o *karze* (i dlatego jego podłożem nie musi być opozycja wielu osób współczesnych przeciwko stosowaniu kary śmierci w przypadkach zbrodni jakichkolwiek). Konflikt zaczyna się już na poziomie rozważań o *winie*: dotyczy on tego, czy za *winę* można poczytywać poglądy i wierzenia sprzeczne z „religią prawdziwą”, a zwłaszcza wszelkie usiłowania *szerzenia* takich poglądów i wierzeń. Wiele osób współczesnych wyznających tę czy inną religię wyrosła z tradycji judeochrześcijańskiej gorszy się stosowaniem w tym kontekście kar jakichkolwiek, choćby to były np. nierujnujące grzywny; gorszy się stawianiem przeszkód jawnemu uprawianiu kultów „nieprawowiernych” (albo wyrażaniu poglądów agnostycznych czy też ateistycznych) zamiast usiłowania krzewienia „prawdziwej wiary” sposobami pokojowymi.

„Ogień spadający z niebios” i pochłaniający złożoną na ołtarzu żertwę to, oczywiście, jeden z fantastycznych składników opowieści o Eliaszu. Mimo to można dociekać historycznego podłoża omawianego powyżej fragmentu opowieści. Czy w czasach Achaba i Izebel jakiś prorok wzniecił w Izraelu gorliwość w uprawianiu wyłącznie jahwistycznego kultu – por. „Cały lud rzekł «*Naprawdę Jahwe jest Bogiem!*»” – gorliwość posuniętą do mordowania sprowadzonych przez Izebel kapłanów Baala?

Wydaje się jednak, że cała ta opowieść jest wymysłem rozbijającym się o rzeczywistość: masakra nad potokiem Kiszon nie ma według niej wpływu na stosunki panujące w Izraelu. Izebel pozostaje u władzy i śle do Eliasza posłanie (1Krl 19: 2) zawierające groźbę śmiertelnego odwetu na nim za mord na prorokach Baala. Według legendy Eliasz zmuszony jest przeto do ucieczki na pustynię, gdzie zamiast kruka tym razem żywności dostarcza mu anioł. Nie musiałby tak się ratować, gdyby to on, a nie występna królowa miał za sobą tak masowe poparcie ludu. Wpływ Izebel – a więc i reprezentowanego przez nią niejahwistycznego kultu – rozciąga się poza śmierć jej męża.

---

ści bożej. Por np. persewerujący temat karania przez Boga potomków za grzechy przodków, co niekiedy jest w dodatku konceptualizowane przez deuteronomistę jako przejaw łaski Boga w stosunku do owych przodków – *H. E.J.*... Niemniej, nie możemy lekceważyć przekonania deuteronomistów, że właściwy związek z Bogiem stanowi podstawę pomyślności każdego społeczeństwa, czy to w ustroju monarchicznym, czy to w ustroju demokratycznym”. Tamże, s. 520. Nie dostrzegam żadnych przekonujących świadectw empirycznych na poparcie tego ostatniego stwierdzenia autorów. W świecie współczesnym nie widać korelacji pomiędzy pomyślnością jakiegoś społeczeństwa a jego umiejscowieniem na skali pobożności ogółu składającej się na nie ludności.

3. Godzien uwagi jest inny z kulminacyjnych epizodów opowieści o Eliaszu. Jest to historia o „winnicy Nabota”. „Nabot z Jizreel miał winnicę obok pałacu Achaba... Achab zwrócił się do Nabota mówiąc: «Oddaj mi na własność twoją winnicę... A ja za nią dam ci winnicę lepszą od tej, chyba że wolisz, abym ci dał za nią pieniądze» (1Krl 21: 1–2). Była to, jak widać, zupełnie uczciwa propozycja, którą jednak Nabot, będąc w swoim prawie, odrzuca, nie chcąc się wyzbyć dziedzictwa przodków. Achab reaguje niezrozumiałą rozpaczą: „Położył się na swym łożu, odwrócił twarz i nic nie jadł” (1Krl 21: 4). Izebel dowiedziawszy się, co gnębi jej męża, mówi: „To ty teraz tak sprawujesz rządy królewskie w Izraelu? Wstań, jedź i bądź dobrej myśli. Ja ci dam winnicę Nabota...” (1Krl 21: 7). Niecna królowa aranżuje proces, w wyniku którego Nabot zostaje na podstawie zeznań krzywoprzysięzców skazany na ukamienowanie za rzekome bluźnierstwo przeciwko Jahwe i królowi. Achab niezwłocznie zajmuje winnicę. Wtedy Jahwe nakazuje Eliaszowi stanąć przed Achabem i oznajmić mu, że zostanie przez Boga ukarany. „Kiedy Achab usłyszał te słowa, rozdarł szaty i włożył wór na ciało oraz pościł”, wskutek czego Jahwe odstąpił od wymierzenia mu kary (1Krl 21: 27–29).

Niezgrabność pisarska autora przekazu demaskuje jego fikcyjność. Izebel bałitka występuje tu w roli inicjatorki procesu o rzekome bluźnierstwo przeciwko Jahwe. Mimo to opowieść wydestylowana przeze mnie do jej powyższej postaci ma charakter budujący. Jej morałem jest to, że w oczach Boga zbrodniarzem jest władca uzurpujący sobie własność poddanego oraz jako oszczerca doprowadzający przy pomocy krzywoprzysiężnych świadków do skazania człowieka niewinnego. Byłoby to opowiadanie piękne, gdyby autor nie zademonstrował w nim tego, co w jego etosie odstręczające. Groźba Jahwe przekazana Achabowi przez Eliasza zawiera m.in. zapowiedź: „Oto Ja wymiotę i wytępię z domu Achaba nawet malca, niewolnika i wolnego w Izraelu” (1Krl 21: 21). Po okazaniu zaś przez Achaba skruchy (czy też raczej strachu przed „Panem”) Jahwe oznajmia Eliaszowi: „Dlatego, że upokorzył się przede mną, nie dopuszczę nieszczęścia za jego życia. Nieszczęście dopuszczę na jego ród za życia jego syna” (1Krl 21: 29).

Rzecz oczywista, autor deuteronomistyczny dostosowuje referowane przez siebie wyroki i działania boskie do rzeczywistych zaszłości historycznych. Achab umiera jako władca po stosunkowo pomyślnym okresie rządów. Natomiast jego syn i następca Ochozjasz umiera wkrótce po wstąpieniu na tron w wyniku nieszczęśliwego wypadku (2Krl 1), a jego brat i następca Joram ginie na skutek przewrotu pałacowego dokonanego przez Jehu (według narratora biblijnego z inspiracji Elizeusza, 1Krl 9). Jednakże autor nasz poddaje owe znane zaszłości teologicznej i „moralistycznej” interpretacji. Jak widzimy, jest to *wyraz moralności niesamowitej!* Przy czym stykamy się z nią nie tylko w powyższym ustępie dzieła deuteronomistycznego. W rozdziałach 2Krl poświęconych erze końcowej

istnienia królestwa Judy (i niewątpliwie napisanych po jego upadku<sup>336</sup>) autor deuteronomistyczny opowiada o straszliwych grzechach króla Manassego (2Krl 21), który w o wiele większym stopniu niż inni władcy hebrajscy „czynił, co jest złe w oczach Pana” i którego syn i następca Amon w czasie swego krótkotrwałego panowania „kroczył tą samą drogą, którą szedł jego ojciec”<sup>337</sup>. Według tej opowieści za czasów Manassego „Pan powiedział przez sługi swoje, proroków, te słowa: «Ponieważ Manasses, król judzki popełnił te ohydne grzechy... i nawet Judę [lud] doprowadził do grzechu przez swoje bożki, przeto... Ja sprowadzam zagładę na Jeruzalem i na Judę... Wytrę Jeruzalem tak, jak wyciera się miskę, a po wytarciu obraca się ją dnem do góry. Odrzucę resztę mego dziedzictwa, wydam je w ręce nieprzyjaciół, tak iż staną się łupem i pastwą wszystkich swoich wrogów, ponieważ... obrażali mnie od chwili wyjścia ich przodków z Egiptu aż do dnia dzisiejszego”<sup>338</sup> (2Krl 21: 10–15). Po opisie grzesznych czynów Manassego i Amona następuje w „Księdze” gloryfikujący opis restauracji i zreformowania kultu Jahwe przez Jozjasza, wnuka Manassego. „Nie było przed nim króla podobnego do niego, by zwrócił się do Pana całym sercem, całą duszą i całą mocą – zgodnie z całym prawem Mojżesza. I po nim nie zjawił się taki jak on” (2Krl 23: 25). „Jednakże – kontynuuje autor – Pan nie poniechał żaru wielkiego gniewu. Gniew ten zapłonął przeciwko Judzie za wszystkie zniewagi, które mu wyrządził Manasses” (2Krl 23: 26). I chociaż autor stwierdza, że następcy zabitego w bitwie Jozjasza aż po ostatniego z królów judzkich, „czynili to, co jest złe w oczach Pańskich”, to jednak powtórnie głosi (2Krl 24: 3), że upadek królestwa i wygnanie ludu były wykonaniem wyroku wydanego z powodu grzechów Manassego, któremu Jahwe pozwolił umrzeć we względnym spokoju, przesuwając karę na pokolenie potomne.

4. „Z dużą ostrożnością – pisze ks. J. Synowiec – należy osądzać wartość historyczną opowiadań hagiograficznych dotyczących życia Eliasza (1Krl 17–19, 21; 2Krl 1) i Elizeusza (1Krl 19, 19n; 2Krl 2–9, 13).

---

<sup>336</sup> Księgi musiały się początkowo kończyć na opisie panowania gloryfikowanego przez autora króla Jozjasza (641–609) i mieć zakończenie optymistyczne. Por. R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt., s. 117.

<sup>337</sup> Tamże. *Nb.* postępowanie takie nie pozbawiło owych królów popularności czy przynajmniej prawowitości w opinii ludności, co świadczy o stosunku owej ludności do jahwizmu: „Słudzy Amona uknuli spisek przeciwko niemu i zabili króla w jego pałacu. Lecz lud kraju wytracił wszystkich, którzy spiskowali przeciw Amonowi i na jego miejsce ustanowił królem syna jego Jozjasza” (tamże).

<sup>338</sup> Ta przepowiednia zagłady królestwa judzkiego jest to tzw. *prophetia ex eventu* – „przepowiednia” sformułowana po zajściu „przepowiedzianego” faktu i antydatowana.

Mamy tu na uwadze podania, w myśl których Eliasz przepowiedział królowi Achabowi klęskę posuchy (1Krl 17: 1); przebywając podczas niej nad potokiem Kerit, był z woli Jahwe karmiony przez kruki (17: 2–7); sprawił, że przez cały czas jego pobytu w gościnie u pewnej ubogiej wdowy w Sarepcie sydońskiej nie wyczerpał się skromny zapas mąki i oliwy, którą się żywił razem z nią i jej synem (17: 7–16); wskrzesił z martwych syna tejże swojej dobrodziejki (17: 17–24; por. 2Krl 4: 34n); był przez ducha Jahwe przenoszony z miejsca na miejsce (18: 12; por. 2Krl 2: 16); wyprosił to, by Jahwe ogniem zesłanym z nieba zapalił na Karmelu ofiarę... (18: 20–40); w [podróży] otrzymał posiłek od anioła Jahwe (19: 4–8); przepowiedział śmierć królowi Ochozjaszowi... (2Krl 1: 2–8); ogniem z nieba zniszczył dwa pięćdziesięcioosobowe oddziały wojowników wysłane przez króla Ochozjasza, by go pojmać (1: 9–16); uderzając płaszczem w wody Jordanu podzielił je tak, że ukazało się suche dno, po którym razem z Elizeuszem przeszedł na drugi brzeg (2: 1–8); wreszcie został zabrany do nieba na ognistym wozie zaprzęgniętym w ogniste rumaki (2: 9–12).

Podobny jest charakter opowiadań o Elizeuszu. Czytamy w nich, że wskazał spragnionym wojskom Izraela ukryte źródła wody i przepowiedział im zwycięstwo nad Moabitami (2Krl, 3: 15–25); ostrzegł króla izraelskiego przed ukrytymi niebezpieczeństwami, jakie mu groziły w wojnie z Aramejczykami (6: 8–12); poznał tajemne działania swego ucznia Gehaziego (5: 20–217); bogatej [niewieście] z Szunem [jego protektorcel], której mąż był stary i nie mieli potomstwa, przepowiedział, że za rok urodzi syna (4: 8–17), a gdy dziecko to później umarło, przywrócił mu życie (4: 18–37, por. 1Krl 17: 8–24); by przejść na drugą stronę Jordanu podzielił jego wody na dwie części uderzając w nie płaszczem podarowanym mu przez Eliasza (2: 14, por. 2: 8); oczyścił przy pomocy soli trującą wodę źródła w Jerychu (2: 9–22); rozmnożył garniec oliwy pewnej wdowy tak, że potrafiła nią napęlić wiele naczyń pożyczonych od sąsiadów [i sprzedając ją wydobyć się z nędzy] (4: 1–7); przepowiedział śmierć króla Damaszku Benhadada oraz uzyskanie godności królewskiej przez jego sługę Chazaela (8: 7–15); pozbawił właściwości trujących pewną polewkę, wrzucając do niej trochę mąki (4: 38–41); dwudziestoma bochenkami chleba jęczmiennego nakarmił stu mężczyzn (4: 42–44); uleczył [trędowatego] (5: 1–27); sprawił, że siekiera, która utonęła w rzece, wypłynęła na powierzchnię (6: 1–7); wyprosił, by Jahwe dotknął ślepotą licznych wojowników, których król Aramu wysłał, by go ujęli; później dzięki jego wstawiennictwu u Jahwe ci sami wojownicy odzyskali wzrok (6: 8–23); rzucając przekleństwo na chłopców, którzy naśmiewali się z jego łysiny, sprawił, że zostali rozszarpani przez dwa niedźwiedzie (2: 23–25); nieboszczyk złożony do jego grobu odzyskał życie po zetknięciu się z jego kośćmi (13: 20n). Warto przy tym zauważyć, że niektóre z cudów przypisywanych Elizeuszowi przypisywane są także Eliaszowi (por. 2Krl 4: 1–7 z 1Krl 17: 14–16; 2Krl 4: 18–37 z 1Krl 17: 17–24)<sup>339</sup>.

<sup>339</sup> Por. J. St. Synowiec, *Izrael opowiada swoje dzieje*, wyd. cyt., s. 200–201.



„Działania Elizeusza cechowały gotowość do pomocy i miłosierdzie [kursywa – H. E.] – w przeciwieństwie do Eliasza, który przede wszystkim sprowadzał karę. Jednak i on potrafił wydać okrutny wyrok na naśmiewające się zeń dzieci..., na niedowierzającego tarczownika (2Krl 7: 2, 17–20), na chciwego Gehaziego” – piszą autorzy (czy też modyfikatorzy) *Leksykonu biblijnego*<sup>340</sup>. Biorąc pod uwagę to, że właśnie Elizeusz przekazał Izraelczykom „rozkaz Pana”(!), aby podczas ich wojny z Moabitami dokonali totalnej dewastacji ich kraju, niszcząc wszelkie zdobyte osady, pokrywając kamieniami pola, zasypując źródła, wycinając wszystkie drzewa owocowe; jak również biorąc pod uwagę to, że powodując namaszczenie Jehu na króla „nakazał mu jednocześnie wytracić cały ród Achaba (2Krl 9: 1–13)”<sup>341</sup> – a choćby biorąc pod uwagę i to, że tarczownik zginął stratowany przez tłum za przwinę polegającą wyłącznie na niewierze w pewne Elizeuszowe prooroctwo – stwierdzić trzeba, że autorzy przytoczonej powyżej oceny „działań” męża bożego dali w niej jeszcze jedno świadectwo swojej gruboskórności moralnej.

W istocie rzeczy opowieść o Elizeuszu zawiera epizod nawet bardziej szokujący niż fragment z opowieści o Eliaszu, w którym mowa o zainspirowanym przezeń masowym mordzie nad potokiem Kiszon. Mam tu na myśli ową wspomnianą już wyżej masakrę dzieci, które obrzuciły proroka wyzwiskami: „[Elizeusz] poszedł do Betel. Kiedy zaś postępował drogą, mali chłopcy wybiegli z miasta i naśmiewali się z niego wzgardliwie mówiąc: «Pójdź tu, łysku! Pójdź tu, łysku!». On zaś... przeklął je w imię Pańskie. Wówczas wypadły z lasu dwa niedźwiedzie i rozszarpały spośród nich czterdzieści dwoje dzieci (2Krl 2: 23–24)”.

Człowiek „przeklinający”, czyli usiłujący ściągnąć nieszczęście – lub zgola śmierć – na łobuziaków, za to, że osypali go wyzwiskami, jest *monstrum* moralnym. Monstrualna moralnie jest idea Boga, który skwapliwie spełnia tego rodzaju prośbę swojego ulubieńca.

Redaktorzy BT uznali za rzecz stosowną skomentowanie tej opowieści, zamiast na Boga dać jej w milczeniu spokój, skoro nie czują się w prawie cenzurować swojego Pisma Świętego i wskazywać, co w nim mimo pozorów nie może naprawdę być częścią „historii świętej”. W ich przypisie do zacytowanego ustępu czytamy: „Betel łącznie z Dan było ośrodkiem nielegalnego [w oczach kasty kapłańskiej – H. E.] kultu [Jahwe – H. E.] wprowadzonego przez Jeroboama (por 1Krl, 12: 28nn)... Szyderstwo chłopców świadczyło o postawie mieszkańców wobec Boga i jego proroków”<sup>342</sup>.

Jaki jest sens tej enuncjacji? Czy ma to być małe ćwiczenie z zakresu teodycei? Czy opisywany tu wybryk chłopców, *nb.* ograniczający się do wykrzykiwania

<sup>340</sup> Hasło „Elizeusz”, wyd. cyt., s. 209.

<sup>341</sup> Tamże, s. 210.

<sup>342</sup> Przypis do 2Krl 2: 23, s. 341.

obraźliwych słów, w istocie godzien był kary boskiej w postaci śmierci w paszczach dzikich bestii, ponieważ był on wyrazem postawy wszczepionej im przez rodziców? To ma być tą śmiertelnie obciążającą okolicznością? Ciarki przechodzą na myśl, że autor tego komentarza, osoba nam współczesna, mógłby mieć kiedyś wpływ na instytucjonalne decydowanie o losach jakiegoś młodocianego delikwenta. Zapytać się chce, czy autorowi tego przypisu znane są słowa „Przebac im, albowiem nie wiedzą, co czynią”?

A może zdaniem tego autora dzieci są własnością rodziców i śmierć rozszarpanych chłopców była karą zesłaną na rodziców za ich grzeszną postawę względem Boga i jego proroków?

Przytoczone tu na tle opowieści o Eliaszu i Elizeuszu wypowiedzi rozmaitych chrześcijańskich biblistów (jak przypuszczam, mające swoje odpowiedniki wśród komentarzy judaistycznych) ilustrują to, że fundamentalistyczny stosunek do przekazów biblijnych wyrażających lub implikujących sądy moralne nierzadko prowadzi do stępienia poczucia moralnego.

Jak wskazuje M. Bocian, w tradycji żydowskiej „*Hagada* uzupełnia relację biblijną [o Elizeuszu] dodatkowymi szczegółami albo interpretuje ją zgodnie z własną samowiedzą... Dzieci są... nosicielami [zdatnej do użytku] wody [w miejscowości, gdzie używane dawniej źródło jest zatrute]... Kiedy w wyniku sprawionego przez Elizeusza cudu woda ze źródła staje się znowu zdatna do picia, nie mogą już nic zarobić”. To ma widocznie stanowić okoliczność łagodzącą dla ich łobuzerskiego zachowania. „Za śmierć tych dzieci – jak kontynuuje Bocian swój przekaz z *Hagady* – oraz za odtrącenie Gehaziego [sługi, który przyjął zapłatę, rzekomo żadaną przez Elizeusza, od człowieka uleczonego przez proroka z trądu], 2Kr 5, Elizeusz zostaje ukarany ciężką chorobą”<sup>343</sup>. A więc śmierć dzieci według komentarza z *Hagady* nie była skutkiem wyroku wydanego przez Boga? Elizeusz wywołał ją samowolnie, widocznie przekleństwem o magicznej mocy? W każdym razie uznania godne jest to, że *Hagada* nie kładzie na karb Boga tego rodzaju wyczynu. Jednakże, jak się to z reguły dzieje w Biblii, no i w rzeczywistości, Wszechmocny nie naprawia skutków potępianego przez się czynu – w tym wypadku nie wskrzesza dzieci – tylko zadowala się wymierzeniem kary winowajcy<sup>344</sup>.

<sup>343</sup> M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych*, wyd. cyt., s. 87–88.

<sup>344</sup> Mimo zacytowanego przez Bociana nastawienia *Hagady*, aprobująca wzmianka o przekleństwie rzuconym przez Elizeusza na dzieci weszła do rytualnej formy żydowskiej anatemy, takiej, jakiej był poddany np. Spinoza. (Przeklina się delikwenta „tak, jak... [ten a ten przeklął tego a tego], jak Elizeusz przeklął chłopców”.)

## Księga Rut, perła literatury biblijnej

Zarówno z punktu widzenia walorów literackich jak ze względu na szlachetność przekazywanych w niej treści Księga Rut należy do najdrogocenniejszych utworów literatury starotestamentowej. Tradycyjna biblistyka naiwnie widziała w niej dzieło „historyczne” – i ponieważ autor umiejscawia jej akcję w końcu „epoki sędziów”, a bohaterkę czyni babką Dawida, ulokowano ją w Kanonie pomiędzy Księgą Sędziów a Księgami Samuela. W istocie rzeczy jest to nowela najprawdopodobniej napisana, jak stwierdza m.in. wstęp do niej w BT, w końcu V w. lub w IV w. p.n.e. „Być może”, jak przyznają autorzy tego wprowadzenia, stanowi ona wyraz protestu przeciw potępieniu [zakazie! – H. E.] małżeństw mieszanych przez Ezdrasza i Nehemiasza<sup>345</sup>. Zgadza się z tym również pewni inni bibliści.

Wydaje mi się, że ktokolwiek sięgnie po ten utwór, musi znaleźć się pod jego urokiem. Jest to dzieło jednego autora, wolne od sprzeczności i niespójności cechującej pewne inne utwory biblijne. Odznacza się piękną prostotą, oszczędnością narracji, a jego bohaterowie we wzruszający sposób dają wyraz swoim uczuciom.

Znamienną cechą tej noweli jest to, że nie wspomina się w niej o żadnych cudach, prorocत्वach czy innych objawieniach Jahwe. Jest to jeden z najwcześniejszych utworów realistycznych w naszej literaturze. (Oczywiście, zwracając uwagę na taki charakter Księgi Rut nie chcę powiedzieć, że dzieło literackie musi być realistyczne, aby miało znaczny walor literacki.)

Przystępując do omawiania treści tego utworu, zauważyć przede wszystkim się godzi, że jest to, jeśli można się tak wyrazić, „idylla moralna”. Nie jest to idylla w zwykłym znaczeniu tego słowa: ludzie, o których się w tym dziele opowiada, do-

---

<sup>345</sup> BT, s. 254. Zdziwienie budzi to, że mimo uwagi o przypuszczalnym (na mocy analizy treści dzieła) związku pomiędzy powstaniem Księgi a drakońską polityką rodzinną Ezdrasza i Nehemiasza autorzy powyższego wprowadzenia za „wątek o znaczeniu ubocznym” dla Księgi Rut uznają „uniwersalizm”, widocznie pojmowany jako przeciwieństwo ksenofobii – a nadto wśród owych „wątków ubocznych” doszukują się, nie wiadomo, na jakiej podstawie, „pochwały stanu wdowiego”.

Nawiasem zauważmy, że zarządzenia Ezdrasza i Nehemiasza, zmuszające repatriantów wcześniej od nich przybyłych na ziemię jerozolimską z babilońskiego wygnania, aby odrzucili swoje niejudejskie żony wraz z ich potomstwem, nie ma oparcia w prawodawstwie pięcioksięgowym (mimo że mity o „patriarchach” świadczą o preferencji do endogamii w rozgłębionym rodzie). Wśród ustanowień tego prawa niektóre dotyczą przepisów, jakich należy przestrzegać przy zawieraniu małżeństwa w branką wojenną. Żonę nieizraelską (albo dwie nieizraelskie żony – nie jest to jasne z odnośnego tekstu) miał, jak wiadomo, Mojżesz. Cudzoziemskie księżniczki były pośród żon Dawida i, oczywiście, Salomona. Jednakże odstępowanie Salomona od monolatrii, usprawiedliwiać miało stosunek Ezry i Nehemiasza do małżeństw z nie-Judejkami.

znają wielu nieszczęść. Rodzina Elimeleka i jego żony musi udać się na obczyznę, uchodząc przed głodem. Tam po dziesięciu latach postarzała Noemi zostaje na skutek zgonu zarówno męża, jak synów osierocona i postanawiając powrócić do rodzinnego miasta, początkowo skazuje się na status nędzarki.

Rut z miłości do ukochanej teściowej, dla której stała się jedynym oparciem, decyduje się podążyć z nią do obcego kraju, gdzie obawiać się może nie tylko niedostatku i trudności przystosowania do nowych warunków życia, ale i zetknięcia się z przejawami ksenofobii.

A jednak w pewnym sensie utwór ten jest idyllą. Epoka „sędziów”, w której autor umiejscawia dzieje swych bohaterów, to według przekazu twórców Biblii czasy krwawe. Trwa zwada pomiędzy Jahwe i „jego ludem”, nieustannie staczającym się w grzech cudzobóstwa, wobec czego Jahwe stosuje charakterystyczną dla niego pedagogikę kar polegających na najazdach wrogów.

Księga Sędziów zawiera nadto przerażające opowieści dotyczące wewnętrznych dziejów Izraela, takie jak opowiadanie o wymordowaniu przez dążącego do jedynowładztwa Abimeleka syna Gedeona wszystkich spośród kilkudziesięciu swoich braci (z poligamicznych małżeństw swojego ojca) oprócz jednego, który zdołał się ukryć, oraz o wojnie domowej pomiędzy Abimelekiem a miastami izraelskimi (Sdz 9), a także o tragicznym losie córki Jeftego, którą ten ku swej rozpaczy musiał złożyć na „ofiary Panu” (Sdz 11).

Nic wszakże z opisu tych grzechów, zbrodni i okropności nie przedostaje się na karty Rt. Główna akcja noweli toczy się w Betlejem, przedstawionym jako miasto owite aurą pokoju i ładu. Ludzie zajęci są żniwami i omlotem ziarna, przy czym przynajmniej wielu z nich honoruje obyczaj dopuszczania biedaków do kłaskowania, tj. zbierania kłosów ominiętych przez żniwiarzy przy ich pierwszym przejściu przez pole. W bramie miejskiej zawierane są pod nadzorem starszyny transakcje, m.in. na podstawie prawa pierwokupu i lewiratu.

Godną szczególnej uwagi osobliwością omawianego utworu jest to, że na liście jego „dramatis personae” nie ma złoczyńców. Przeciwnieństwo pomiędzy działającymi osobami polega na różnicy pomiędzy tymi, którym szlachetność dyktuje postępek nacechowane odrzuceniem względów na interes osobisty, śmiałością, odwróceniem się od konwenansu – a tymi, co mając interes własny czy też konwenans na uwadze, nie naruszają jednak żadnego *obowiązku* moralnego, który by na nich ciążył. Jedną z dwu synowych Noemi, Orpa, która początkowo ulegając porywowi serca, zamierzała tak samo jak Rut towarzyszyć Noemi w jej powrocie do kraju, daje się ostatecznie przekonać teściowej, że nie powinna na skutek powziętej przez starą kobietę decyzji przekreślać własnych szans życiowych. Natomiast Rut gotowa się okazuje na znoszenie wszelkich nieprzewidywalnych przeciwności, aby nie pozostawiać własnemu losowi osieroconej przybranej matki. Człowiek, któremu jako najbliższemu żyjącemu krewnemu zmarłego Elimeleka przysługuje prawo pierwokupu

pozostałego po nim gruntu (co by również zaopatrzyło wdowę po Elimeleku, Noemi w środki do życia), upatruje zrazu korzyść dla siebie w tej transakcji. Kiedy się jednak dowiaduje, że przywiązany jest do tego serwitut w postaci obowiązku poślubienia Moabitki, wycofuje się, nie naruszając przez to (wobec widocznie jednak dość dalekiego pokrewieństwa ze zmarłym?) żadnego przepisu prawnego. Natomiast Booz, w którym szlachetność Rut wzbudziła miłość do niej, korzysta ze sposobności zawarcia tego niekonwencjonalnego małżeństwa.

Wzbudzając podziw dla postępów tych postaci utworu, które działają poza granicami obowiązku, autor nie wzywa nas do potępienia tych, co nie przejawiając moralnego bohaterstwa, nie uchybili żadnym określonym wymogom prawa i przyzwoitości.

Oryginalną cechą Rt jest rola elementu kobiecego w tej opowieści. Głównymi postaciami są dwie kobiety, Noemi i bohaterka tytułowa. Mało tego, towarzyszy im „chór” kobiet, które komentują powrót Noemi w towarzystwie synowej do Betlejem i w zakończeniu utworu winszują Noemi narodzin wnuka. Czy jest rzeczą możliwą, że nowela ta wyszła spod pióra kobiety?

R. E. Friedman uznaje za rzecz możliwą, iż autorem jednego ze źródeł, z których powstał *Pięcioksiąg*, mianowicie źródła Jahwista, była kobieta. (Jest to wyłączone, jeśli idzie o pozostałe źródła.)

„W historiach [opowiedzianych przez Jahwistę zwraca się na ogół o wiele więcej uwagi na rolę, uczucia i zainteresowania kobiet niż w opowieściach Elohisty. W istocie rzeczy w Elohisty nie ma nic, co by się dało porównać z przekazaną przez Jahwistę historią Tamar z Rdz 38. Nie idzie o to jedynie, że niewiasta, Tamar, pełni tam doniosłą rolę. Opowiadacz odnosi się ze współczuciem do krzywdy doznanej przez kobietę, czyni centralnym elementem opowieści wykonanie powziętego przez nią planu zmierzającego do przewyciężenia niesprawiedliwości, a w zakończeniu każe męskiemu bohaterowi opowiadania (Judzie) przyznać, że synowa broniła swoich praw, on zaś postąpił niewłaściwie.

Wszystko to nie wystarcza na dowód, że omawiana opowieść wyszła spod pióra kobiety. Jednakże stanowi wskazówkę, że nie powinniśmy pochopnie przesądzać, iż autorem był mężczyzna. Przewaga świadectw jest wciąż po stronie autorstwa mężczyzny, ponieważ w starożytnym Izraelu bycie skrybą [pisarzem] było zawodem męskim – a jednak nie jest wyłączona możliwość, że [związana ze środowiskiem dworskim Dawida, gdzie kobiety cieszyły się względną wolnością] kobieta skomponowała utwór, który lubiano i do którego przywiązywano wagę”<sup>346</sup>.

Dla mnie powyższy wywód Friedmana nie jest przekonujący. Ze wszystkich opowiadań biblijnych chyba właśnie Rt, w większym stopniu niż wkład Jahwisty

<sup>346</sup> R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, wyd. cyt., s. 86.

do Biblii, w większym nawet stopniu niż deuterokanoniczna<sup>347</sup> Księga Judyty, nie mówiąc już o Księdze Estery, nasuwać może przypuszczenie, że jest dziełem kobiety. Nie lansuję jednak tej hipotezy, tym bardziej, przyznam się, że nie jestem do niej emocjonalnie przywiązana. Miło by mi było dowiedzieć się, że w tym patriarchalnym społeczeństwie, w którym narodziła się Rt, kobiety miały wybitne osiągnięcia literackie, a ich dzieła uzyskiwały prestiż zapewniający im z czasem miejsce w Kanonie. Równie miło jednak byłoby mi się dowiedzieć, że w czasach, których pochodzi Rt, mężczyzna napisał dzieło, w którym ze znamienym szacunkiem i zrozumieniem potraktowane zostały kobiety. Sprzeciw budzą we mnie poglądy, których przedstawiciele globalnie kwestionują zdolność ludzi do bezinteresownej empatii. Poglądy, według których autentycznie wczuwać się w los i uczucia kobiet w społeczeństwach, gdzie są one dyskryminowane, mogą jedynie kobiety (czy też może tylko osobiście doświadczające dyskryminacji kobiety?) i według których np. tak samo niesprawiedliwość dyskryminacji etnicznej odczuwać są w stanie jedynie członkowie prześladowanych, dyskryminowanych, upokarzanych wspólnot etnicznych. Pogląd, według którego zwalczać można szczerze, wytrwale, odważnie, jedynie takie krzywdy społeczne, jakich się osobiście doznaje albo na jakie samemu jest się narażonym. Historia walk o emancypację takich czy innych dyskryminowanych w odnośnych społeczeństwach części ludności nie popiera takich poglądów. Zaliczmy więc przeto osobie, która napisała Rt, na „plus dodatni” to, że wśród pozytywnych bohaterów tej opowieści znajdujemy również Booza.

Uwadze czytelnika mało obznajomionego z literaturą biblijną ująć może doniosłość, jaką dla wymowy ideowej utworu ma to, iż Rut jest Moabitką.

Moabici nie cieszyli się sympatią twórców starotestamentowego kanonu. Idąc widocznie za tradycją ludową, Rdz wywodzi eponimicznego przodka tego ludu Moaba<sup>348</sup> z jednego z aktów kazirodztwa, do których po upojeniu winem skłonić miały podstępem Lota po ucieczce ze zniszczonej Sodomy na pustkowie jego dwie córki, obawiające się, że nikt z ludzkości oprócz nich trojga nie pozostał przy życiu, i pragnące w ten sposób odrodzić ród ludzki<sup>349</sup>. Opowieść biblijna nie miała na celu gloryfikacji niekonwencjonalnego postępu dziewięciu zrozwadzonych rzekomym losem ludzkości. Przeciwnie, wyrażała ona pogardę dla Moabitów i Ammonitów jako potomków bastardów zrodzonych z tak haniebnymi związkami.

Według Pwt 23: 4–5 Moabici usiłowali przeszkodzić Izraelczykom w wędrówce do „Ziemi Obiecanej”, czego skutkiem był zakaz dopuszczenia do kultu Jahwe ich

<sup>347</sup> Nienależąca do kanonu Nowego Testamentu i niewłączona do żydowskiego kanonu Biblii.

<sup>348</sup> Jego imię etymologia ludowa tłumaczyła jako „syn pochodzący od ojca”.

<sup>349</sup> Druga z córek rodzi syna Ammona, którego imię według etymologii ludowej znaczy „syn mego krewnego”.

potomków „aż do dziesiątego pokolenia”. Nadto, według Lb 25 podczas tejże wędrówki nierządnic ( prostytutki świątynne?) moabickie w miejscowości Szittim skłoniły znaczną liczbę synów „narodu wybranego” do uczestnictwa w kulcie bóstwa zwanego Baal-Peor. Herezję tę Mojżesz przewyciężył w drodze masowej rzezi grzeszników. W czasach „sędziów” oraz w czasach późniejszych Izraelczycy i Moabici, ich sąsiedzi od wschodu, wielokrotnie toczyli ze sobą wojny, w których jeden naród usiłował uczynić drugi swoim wasalem. Biblia z satysfakcją opisuje okrucieństwa, jakich się podczas tych wojen (zapewne tak samo, jak strona przeciwna) dopuszczali Izraelczycy<sup>350</sup>.

I znowuż nic z tego nastawienia nie przenika na karty Rt. Dla autora tej Księgi Moab jest po prostu ościennym krajem, który w pewnym czasie uniknął klęski głodowej nękającej wówczas Izrael<sup>351</sup>. Rodzina Elimeleka i Noemi zmuszona do opuszczenia kraju znajduje tam azyl. Najwidoczniej nie cierpi ze strony Moabitów żadnych prześladowań i zasuwa tam normalne życie. Synowie tej pary są w stanie uiścić zwyczajowe wiano małżeńskie i pojąć moabickie dziewczęta za żony. Te okazują się idealnymi synowymi, a więc również, jak należy z tego wnioskować, idealnymi żonami. Rut traktuje Noemi jak ukochaną matkę. Jako czytelnicy jesteśmy widocznie wezwani do wyciągnięcia wniosku, że „nawet” Moabitka (a cóż dopiero bliższe religijnie powracającym Judejczykom Samarytanki, których w szczególności dotyczyły drakońskie zarządzenia Ezdrasza i Nehemiasza) może być osobą szlachetną.

W tym miejscu zająć się chyba warto „teologią” autora Rt. Na podstawie tekstu tego utworu sądzić można, że nie jest on monoteistą, jest jedynie henoteistą. Jego Jahwe wydaje się być czy to bóstwem Izraelczyków, czy to bóstwem ziemi Kanaan. Dlatego Rut oświadcza teściowej, że w kraju, do którego się udają, „naród Noemi będzie również jej narodem, a Bóg Noemi jej Bogiem” (1: 16), Booz zaś chwali Rut za to, że „przyszła” się schronić „pod skrzydła Pana, Boga Izraela” (2: 12).

W utworze tym nie ma żadnej wzmianki o znanym z innych tekstów biblijnych plemiennym bogu Moabitów Kemoszu, który więc przeto również nie jest tam wspomniany jako wróg i rywal Jahwe – jako „obrzydliwość i straszidło”, którymi to epitetami jest obrzucany np. w opowieści o popadnięciu Salomona w „bałwochwalstwo”. Nic w tym dziele nie każe przypuszczać, że wchodząc do rodziny Judejczyków Orpa i Rut zostały czy to naklonione, czy zmuszone do wyparcia się Kemosza i zostania czcicielkami Jahwe. Rut oświadcza przecieź, że będzie jego czci-

<sup>350</sup> Są one opisane powyżej, w historii Dawida w „Biblii kłamców” oraz w „Legendzie o Eliaszu i Elizeuszu”.

<sup>351</sup> Autor traktuje głód zdarzający się od czasu do czasu w kraju jako zjawisko naturalne, nie doszukując się w nim przejawu punitywnej działalności Jahwe.

cielką, gdy zamieszka w ojczyźnie Noemi. Autor Rt wydaje się być tolerancyjny względem czcicieli innych terytorialnych bogów. Zarazem *obcy mu jest tak charakterystyczny dla twórców głównego ciągu ST pogląd na Jahwizm jako na kult „recesywny”* – tzn. z reguły przegrywający rywalizację z kultami innych bóstw, czemu zapobiec można jedynie przez izolację jego wyznawców od wpływów tych innych kultów, przy czym szczególnie groźne wydawać się zdają wpływy cudzoziemskich żon. Booz uważa za rzecz naturalną, że wchodząc do jego domu, Rut Moabitka stanie się wierną czcicielką „Pana, Boga Izraela”.

Akcja „Rut” jak wiadomo jest krótka i nieskomplikowana. Noemi i jej synowa przybywają do Betlejem w czasie żniw jęczmienia, po którym nastąpić mają żniwa pszenicy. Aby zdobyć żywność dla siebie i świekry, Rut udaje się na kłóskowanie. Przypadkiem czy też raczej zrządzeniem bożym trafia na pole bogatego a prawego męża Booza, którego słudzy nie robią jej wstrętów. Przybyły na pole Booz dowiaduje się od nich, kim jest kłóskująca na jego polu kobieta, i wita ją wielce przyjaźnie oznajmiając, iż wie, co uczyniła dla swojej teściowej. Zaleca jej też, aby do końca żniw kłóskowała na jego polu, a sługom każe, aby dla niej niby przez przeoczenie pozostawiali kłosa; daje jej też ziarno do zabrania do domu. Jest to bardzo pomyslnie dla Rut, ponieważ na polach innych ludzi mogłaby się spotkać z niezyczliwością (wspomina o tym Noemi), czy to dlatego, że, być może, nie każdy lubił zbieranie przez biedaków zboża na jego polu, czy też jako Moabitka. Opowiadanie Rut o tym, jak została przyjęta przez Booza, widocznie przypomina Noemi, że jest to krewny jej zmarłego męża i jako taki powinien pojąć za żonę Rut, aby dopełnić wymogu lewiratu.

Następuje kulminacyjny epizod noweli: idąc za zaleceniem świekry Rut potajemnie wchodzi na klepisko, gdzie nocuje Booz i wślizguje się do jego posłania. Booz przebudzony w tak osobliwy sposób dowiaduje się od Rut o intencji jej postępuku i z ogromnym uznaniem przyjmuje to, iż aby stało się zadość wymogowi lewiratu, przyszła ona ofiarować się niemłodemu mężczyźnie, zamiast szukać dla siebie małżonka wśród młodzieńców. Wyraża w związku z tym chęć poślubienia Rut, ale zarazem oświadcza, że musi zwrócić się w tej sprawie do człowieka, który z racji bliższego pokrewieństwa z Elimelekiem jest przede wszystkim uprawniony do wykupu jego pola i ożenku z jego owdowiałą synową. Ponieważ ów inny podczas formalnej procedury przy świadkach tego prawa się wyrzeka – a wprowadzenie tego epizodu zapewne nie jest jedynie perypetią mającą nieco opóźnić zakończenie, lecz służy do podkreślenia śmiałości postępuku Booza decydującego się na niekonwencjonalne małżeństwo – dochodzi do połączenia Booza i Rut. Autor koncentruje się przy tym na szczęściu Noemi, która zyskuje rodzinę, a co najcenniejsze, zostaje przybraną babką. Zgodnie z obyczajami panującymi w wielu społeczeństwach patriarchalnych, ona to właśnie w większym stopniu niż Rut będzie piastowała pierworodnego syna tej pary.



Zauważyć może warto, że z punktu widzenia „zdrowego rozsądku” obrona przez Noemi droga do celu była nazbyt wymyślna. „Mogła ona przecież” sama w biały dzień przyjść do Booza (jej jako starej kobiecie bardziej by wypadało to uczynić niż Rut), wytłumaczyć mu sytuację i uzyskać od niego obietnicę porozumienia się z owym bliższym krewnym oraz, jeśli okaże się to możliwe, poślubienia Rut. Jednakże literatura ma swoje prawa i nie możemy mieć autorowi za złe tego, że nie zrezygnował z najbardziej nacechowanego napięciem epizodu noweli. Może też chciał przez skojarzenie przypomnieć czytelnikowi historię Tamar, synowej Jakubowego syna Judy, innej cudzoziemki, która również chwalebnie wymusiła niekonwencjonalnym postępkem swoje wejście na łono „narodu wybranego” (Rdz 38)?

Dla wielu spośród nas ważne tu może być inne skojarzenie. Postępek Rut jako naruszenie konwenansu naraża ją na osławę, jest czymś, czego „nie powinna” była czynić – co surowo zakazuje jej czynić „das grausame Man”<sup>352</sup>. Niebezpieczeństwo osławę, która może przekreślić szanse życiowe Rut, podkreślone jest przez zachowanie Booza, który jeszcze za szarówki odsyła ją od siebie stwierdzając, iż „nie powinien nikt o tym wiedzieć, że kobieta przyszła do mnie na klepisko” (Rt 3: 14).

Mamy tu, jak widać konflikt pomiędzy konwenansem a poczuciem słuszności danego postępkę (przynajmniej według sumienia działającej osoby). Ze zwyczajstwem konwenansu nad poczuciem danej osoby, jakie postępowanie naprawdę jest słuszne, stykamy się, oczywiście dość nagminnie. Jakże często „nie wypada” nam czynić wielu rzeczy, które zaleca nam czynić sumienie bądź serce. W Księdze Rut *das grausame Man* cały czas przegrywa.

## Księga Jonasza, czyli odzyskanie zawłaszczonego Boga

Księga Jonasza powstała w tej samej epoce, co Rt (prawdopodobnie w IV–III w. p.n.e.<sup>353</sup>). Jak wskazuje szereg biblistów, reprezentuje ona tę samą tendencję co i tamten utwór, a mianowicie opozycję przeciwko ksenofobii ucieleśnionej w polityce Ezdrasza i Nehemiasza. Niektórzy czytelnicy zapewne oceniają ten utwór niżej niż Rt, ponieważ jest on „naiwną baśnią”. Inni jednak, tak jak autorka niniejszego szkicu, poddają się urokowi tej baśni.

W istocie rzeczy Jon jest pod pewnym względem głębszym utworem niż Rt, spostrzegamy w nim bowiem bardziej jednoznaczną tendencję powrotu od koncepcji „zawłaszczonego Boga”<sup>354</sup> do religijnego uniwersalizmu. Status „narodu

<sup>352</sup> „Potworne Się”, czyli tyrański konwenans. Jest to wyrażenie M. Heideggera.

<sup>353</sup> Por. hasło „Jonasza Księga”, w: *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt.

<sup>354</sup> Por. mój szkic „Biblia zawłaszczonego Boga”.

wybranego”, pozostającego w szczególnym stosunku do Boga, przejawia się tu w tym, że w celu ostrzeżenia pogrążonych w grzechu mieszkańców Niniwy i ocalenia ich w ten sposób przed karą Bóg posyła do nich izraelskiego proroka. Czyni to jednak z litości do nieizraelskiego narodu. Przy tym poziom moralny Niniwitów obchodzi go nie mniej niż poziom moralny Izraelczyków.

Jak widać już z uwag powyższych, innym aspektem treści Jon jest odrzucenie koncepcji zacieklego w gniewie Jahwe na rzecz koncepcji Boga „bogatego w miłosierdzie”, *doświadczającego grzesznika po to, aby wzbudzić w nim „bojaźń Bożą” i w ten sposób ochronić go przed karą*. Autor Jon nie jest tak subtelny moralnie, aby jednoznacznie rozróżnić pomiędzy *skruczą* – tj. rozpoznaniem (może dopiero poniewczasie) przez winowajcę niegodziwości jego postępów oraz *bezinteresownym żalem* z powodu ich popełnienia i odżegnaniem się od takiego działania na przyszłość – a *doświadczeniem „bojaźni bożej”* i usiłowaniem przebłagania zagniewanego bóstwa przez pokutę i zmianę postępowania. Nie różni się pod tym względem od wielu religijnych moralistów współczesnych, zalecających „bojaźń bożą” jako antidotum na pokusę grzechu. A jednak część końcowa utworu zdaje się świadczyć, że dany jest autorowi przeblysk zrozumienia tej różnicy. W każdym razie całym swoim dziełem daje on wyraz przekonaniu, iż grzesznik może Boga ubłagać, obca jest mu bowiem tendencja punitywna.

Zgodnie z tendencją autorów starotestamentowych do nadawania swym fikcjom pozoru przekazów historycznych twórca omawianej opowieści czyni jej rzeckomy bohaterem „Jonasza syna Amittaja” – proroka wspomnianego pokrótce w 2Krl 14: 25 jako sprawującego swoją funkcję w królestwie Izraela za czasów króla Jeroboama II (panowanie 782–753 p.n.e.).

Epizod centralny tego utworu rozgrywa się w „Niniwie”. Niniwa historyczna, miasto wspaniałe w skali swojej epoki, w 612 r. p.n.e. „doznała klęski, z której nigdy się nie podniosła. W wielu częściach [dawnego] akropolu znajduje się obfite ślady popiołów świadczące o rabunku [i spaleniu] miasta przez Babilończyków, Scytów i Medów. Po tej dacie Niniwa nigdy już więcej nie była ważnym miastem, chociaż znajdują się tam szczątki budynków z okresu [hellenistycznego]”<sup>355</sup>. Dla autora Jon Niniwa jest miastem legendarnym. Ma on o niej tak słabe pojęcie, że mówi nie o władcy Asyrii ze stolicą w Niniwie, ale o „królu Niniwy”.

Nie dowiadujemy się, na czym polegały bulwersujące Boga grzechy mieszkańców „Niniwy”. Autor zdaje się nie mieć tu na myśli drapieżności imperium asyryjskiego. Nic w tym dziwnego, skoro „Niniwa” jest dla niego tylko symbolem wielkiego a grzesznego miasta. Zapewne idzie o występki obyczajowe, na które pisarze biblijni tak byli wyczuleni.

---

<sup>355</sup> Hasło „Nineveh”, w: *Encyclopaedia Britannica*, 2002.

Akcja utworu zaczyna się od powołania proroka Jonasza przez „Pana” do udania się do Niniwy w celu ostrzeżenia jej mieszkańców, że jeśli nie wyrzekną się swojej niegodziwości i nie przystąpią do pokuty, miasto zostanie przez Boga starcie z powierzchni ziemi. Jonasz buntuje się przeciw narzuconej mu misji. Choć na razie autor nie wyjaśnia jego motywów, z dalszego rozwoju fabuły wywnioskować można, że jako ksenofob nie życzy sobie, aby mieszkańcy Niniwy opamiętali się i uniknęli kary. Nadto niezgodne z wymogami sprawiedliwości wydaje mu się ułaskawianie grzeszników zamiast ich karania. Wreszcie pycha każe mu się obawiać, że w razie usłuchania przez niniwian ostrzeżenia „Pańskiego” i wobec tego ocalenia miasta przed zagładą, jego prorocтво obróci się w niwecz, a więc on sam poczytany zostanie za fałszywego proroka.

Jonasz uważa Jahwe za bóstwo terytorialne, a przeto aby bezkarnie uwolnić się od nienawistnej mu misji, usiłuje dostać się do Tarsisz (Tartessos na Półwyspie Iberyjskim), „daleko od Pana” (Jon 1: 3). Jednakże przekonuje się, że władztwo Jahwe nie ogranicza się do jakiegoś terytorium i nie można ująć sprzed jego oblicza. Bóg wywołuje wielką burzę na morzu. W obawie przed śmiercią w odmętach żeglarze ciągną losy, aby się przekonać, z czyjego powodu okręt znalazł się w niebezpieczeństwie. Los wskazuje Jonasza. Wtedy ten przyznaje się do grzechu nieposłuszeństwa i zaleca żeglarzom, aby wrzucili go do morza, w przeciwnym bowiem razie zginą wszyscy. Żeglarze ci (*nb.* nie-Judejczycy) okazują się ludźmi pełnymi litości, wzdragają się więc zrazu usłuchać zalecenia Jonasza i usiłują skierować statek ku brzegowi. To jednak okazuje się niemożliwe. Jonasz musi być wrzucony w otchłań morską, a gdy to się staje, żywiół „przestał się srożyć. Ogarnęła wtedy tych ludzi bojaźń przed Panem. Złożyli Panu ofiarę i uczynili śluby” (1: 15–16).

„Pan” zaś „posłał wielką rybę, aby połknęła Jonasza. I był Jonasz we wnętrznościach ryby trzy dni i trzy noce. Z wnętrzności ryby modlił się Jonasz do swego Pana Boga<sup>356</sup> (2: 1–2)... Pan nakazał rybce, by wyrzuciła Jonasza na ląd” (2: 11).

Ten fragment fabuły stał się przedmiotem rozmaitych spekulacji. Niekiedy wskazuje się jego związek z prastarym mitem o połykaniu słońca o zachodzie przez potwora i jego wypluwaniu. Jeżeli na opowiadanie o Jonaszu jakoś wpłynął daleki, zmodyfikowany pogłos tego mitu, to jest to bez istotnego znaczenia dla ideowej wymowy jego opowieści.

„Ojcowie Kościoła wielokrotnie powoływali się w swych pismach na Księgę Jonasza. Niemal we wszystkich przypadkach dotyczy to fragmentu o przebywaniu

---

<sup>356</sup> „Pieśń Jonasza [2: 3–10] nosi wyraźnie cechy psalmu i ma wiele miejsc paralelnych z psalmami kanonicznymi... Wielu egzegetów uważa ją za późniejszy dodatek. Ich zdaniem jest to modlitwa, w której Jonasz dziękuje Bogu za to, że nie zaginął w morzu [a nie błaga Boga o wyratowanie z niebezpieczeństwa]”. BT, s. 1097, przypis.

we wnętrznościach ryby, np. Augustyn, „*O państwie bożym*”, 18, 30: «Jonasz przepowiedział Chrystusa... O jego śmierci i zmartwychwstaniu wołał swoim głosem. Po cóż bowiem dostał się on do brzucha potwora... jeśli nie po to, aby stać się znakiem zapowiednim Chrystusa mającego w trzecim dniu wrócić...»<sup>357</sup>.

Pytanie „po co Jonasz dostał się do brzucha potwora” jest osobliwe, jako że z Księgi Jonasza wiadomo, *po co według intencji autora* prorok się tam dostał: oczywiście po to, aby pożałował swojej krnąbrności i wezwał bożego miłosierdzia. Jest to na tle całego utworu zupełnie jasne. Do przekazów ewangelicznych o zmartwychwstaniu Chrystusa ta opowieść nie ma więc żadnego odniesienia: nic z treści tych przekazów nie snulo się po głowie autorowi Jon. Doczytywanie się zaś w ST mnóstwa „zapowiedzi zdarzeń z żywota Jezusa i jego sentencji” – „zapowiedzi”, których „rzeczywistego sensu” wcale nie mogli zrozumieć ich pierwsi słuchacze lub czytelnicy, ani nawet być świadomi sami ich głosiciele(!) – ma swoje podłoże w fakcie, że pisząc w dziesięciolecia po śmierci Jezusa (przy założeniu, że był on postacią historyczną) i cierpiąc niedostatek autentycznej wiedzy o szczegółach jego żywota i mów, autorzy nowotestamentowi oprócz niespójnej tradycji wczesnego środowiska chrześcijańskiego obficie korzystali przy swym „natchnionym” „rekonstruowaniu” żywota oraz wypowiedzi Jezusa z paradygmatów, jakich się doszukiwali w ST. (Tłumaczenie to pozostaje tym bardziej w mocy, jeśli Jezus nie był postacią historyczną, co mi się wydaje nieprawdopodobne.) Cytat z Augustyna ilustruje typowe mankamenty tej metody: autor chrześcijański odwołuje się do wyrwanego z kontekstu fragmentu opowieści, nie licząc się z jego znaczeniem dla całości. Jak może myśliciel chrześcijański dopatrywać się analogii pomiędzy spoczywającym przez trzy dni w grobie Jezusem a *krnąbrnym Jonaszem umieszczonym za karę* w ciemnicy wielorybiego żołądka? Prawdziwość twierdzenia arytmetyki, że 3=3, i ugruntowana na niej prawdziwość twierdzenia, że 3 dni to 3 dni, nie wystarczą do podtrzymania tego wywodu.

Jednakże ustanowiona przez Augustyna paralela nie jest jego wymysłem. Jeszcze bardziej dla chrześcijan autorytatywny autor Ewangelii „według” Mateusza wkłada w usta Jezusa<sup>358</sup> słowa: „Plemię przewrotne i wiarołomne [tzn. współczesni Jezusowi a odrzucający go Hebrajczycy] żąda znaku [potwierdzającego mijsję czy też szczególnie status ontologiczny Jezusa], ale żaden znak nie będzie mu

<sup>357</sup> E. Eynikel, *Księga Jonasza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, wyd. cyt., s. 1027.

<sup>358</sup> Przy obcowaniu z ewangeliami niezbędne jest pamiętanie, że niezależnie od tego, czy Jezus z Nazaretu był postacią historyczną, nie ma żadnych sporządzanych „na gorąco” zapisów jego mów i powiedzeń. Ewangelisci „przytaczając je” co najwyżej dokonywali wyboru z zastanej przez nich tradycji w jakichś środowiskach wczesnochrześcijańskich.

dany oprócz znaku proroka Jonasza. Albowiem jak Jonasz był przez trzy dni i trzy noce we wnętrzościach wielkiej ryby, tak Syn Człowieczy będzie przez trzy dni i trzy noce w łonie ziemi” (Mt, 12: 39–40). Słowa te sprzeczne są zarówno z tym, iż według tegoż oraz pozostałych kanonicznych ewangelistów Jezus czynił *wiele* cudów mających, oczywiście, być „znakami”, jak i z tym, że według ewangelistów uczniowie Jezusa bynajmniej nie byli świadomi – a więc nie byli przez niego pouczeni! – iż ma on po trzech dniach pobytu w grobie zmartwychwstać: byli oni tym według ewangelistów wielce zaskoczeni.

Tak więc według autentycznej wymowy ideowej tego baśniowego utworu *zbuntowany przeciw Bogu* Jonasz zostaje zamknięty we wnętrzościach wieloryba (i w cudowny sposób ocalony przed strawieniem), ponieważ Bóg nie chce go uśmiercić w morskim odmęcie, tylko dać mu nauczkę, dać mu czas na refleksję. W istocie, uwięziony Jonasz reflektuje się przynajmniej o tyle, że zdaje sobie sprawę z niemożności uchylecia się od misji, jaką Bóg go obarczył. Po tym doświadczeniu wyrzucony przez „rybę” na brzeg bohater nasz udaje się do Niniwy.

Jednakże jego opór przeciwko źle skierowanemu jego zdaniem miłosierdziu bożemu nie ustaje. Jonasz głosi swoją przepowiednię jedynie na przedmieściach Niniwy, nie dbając o szerokie jej rozpowszechnienie – no i przede wszystkim trawestuje boże ostrzeżenie, zamieniając je w bezwarunkową zapowiedź zagłady: wieści on, iż miasto zostanie zburzone za czterdzieści dni.

Za sprawą bożego miłosierdzia przekłamane posłanie zostaje jednak przez mieszkańców Niniwy właściwie zrozumiane. Przystępują przeto do pokuty i dostępują boskiego przebaczenia.

W obliczu tych wypadków Jonasz „wadzi się z Bogiem”. Okazuje się rodzajem anty-Hioba. Prawy (m.in. dlatego zasługujący na to miano, że miłosierny) Hiob wadzi się wszak z Bogiem, upominając się o niewinnie cierpiących ludzi, Jonasz przepojony ciasnym rygoryzmem w rozumieniu sprawiedliwości, wadzi się z Bogiem o to, że wskutek ulaskawienia Niniwy sprawiedliwości tej nie stało się za- dość, oraz, widocznie, o to, że on sam okazał się fałszywym prorokiem. Następuje końcowa, najwznioślejsza część baśni. Bóg wyrozumiały względem niniwitów okazuje się też takim względem Jonasza. Zamiast odstręczyć go od sarkania jakąś kolejną bolesną nauczką pozwala mu przez analogię i perswazję wnikać w motywy swoich zrządeń. Jonasz osiada w szałasie za miastem, widocznie oczekując dalszego rozwoju wypadków (powrotu Boga do zamiaru zniszczenia Niniwy?). Bóg sprawia, że w pobliżu szałas w ciągu jednej nocy wyrasta wybujały krzew rycynusowy. Jego szerokie liście osłaniają proroka od spiekoty. Nie trwa to jednak długo: następnej nocy Bóg zsyła czerwia, który podcina korzenie rośliny, powodując jej uschnięcie i pozbawiając Jonasza miłego cienia. Nie może go on widocznie znaleźć gdzie indziej w stosownym pobliżu i słońce praży go w głowę tak, że słabnie. Wtedy (jak w Księdze Hioba”) następuje bezpośrednia rozmowa pomiędzy Bogiem

a człowiekiem. Jonasz bez ogródek oświadcza bóstwu, że „gniewa się tak bardzo, że wolałby umrzeć” (4: 9)<sup>359</sup>.

„Rzekł [na to] Pan: «Tobie żal krzewu, którego nie uprawiałeś i nie wyhodowałeś, który w nocy wyrósł i w nocy zginął. A czyż ja nie powinienem mieć litości nad Niniwą, wielkim miastem, gdzie znajduje się więcej niż sto dwadzieścia tysięcy ludzi, którzy nie odróżniają swej prawej ręki od lewej<sup>360</sup>, a nadto mnóstwo zwierząt?»” (4: 11).

Nie jest to porównanie nazbyt logiczne, ponieważ Jonasz nie żałuje rośliny z litości do niej, tylko dlatego, że dawała mu osłonę przed pieką, Bóg natomiast oszczędza Niniwę, kierując się miłosierdziem, a nie względem na jakiś swójżytek. Ale jest to w swojej naiwności urocze.

Tu koniec utworu. Nie dowiadujemy się, jaka była odpowiedź Jonasa i co się później z nim działo. Widocznie zdaniem autora nie jest to ważne. Rzeczywistymi bowiem adresatami bożego upomnienia są ci czytelnicy lub słuchacze spośród czcicieli Jahwe, którzy mogą być podobnie jak bohater baśni zarażeni grzechem ksenofobii i punitywistycznego rozumienia sprawiedliwości.

## Judyta, czyli wdowa-bohater

1. Księga Judyty jest jednym z literacko najbardziej udanych utworów biblijnych. Należy ona do tzw. pism deuterokanonicznych, czyli niewłączonych do Biblii hebrajskiej oraz protestanckiej, natomiast uznawanych za kanoniczne przez katolików i prawosławnych. Odrzucenie jej przez żydów oraz protestantów uмотywowane jest, o ile wiem, faktem, że nie jest ona „prawdziwym” dziełem historycznym. W istocie, „w opowiadaniu niejednokrotnie podaje się wyolbrzymione liczby i roi się od chronologicznych, historycznych i geograficznych błędów”<sup>361</sup>. Do „błędów” geograficznych należy m.in. to, że nie udaje się umieścić na mapie miasta Betulia, gdzie się rozgrywa główna akcja opowieści, i to samo dotyczy szeregu innych wymienionych w niej miejscowości. Do „błędów” historycznych należy m.in. to, że władcę babilońskiego Nabuchodonozora (I czy też II), który *nb.* figuruje w tym utworze jako król asyryjski ze stolicą w Niniwie, oraz jego woźdza i toczony przezeń wojny lokuje się w epoce po powrocie Izraelczyków za po-

<sup>359</sup> Cytuję według BP. Tekst tego wersu w BT wydaje mi się nieprawdopodobny.

<sup>360</sup> Tajemnicze te słowa zapewne znaczą, że przebywają tam m.in. dzieci niezdolne do odróżniania dobra moralnego od zła. Jest to interpretacja redaktorów BP.

<sup>361</sup> R. J. Raja, *Księga Judyty*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, wyd. cyt., s. 598.

zwolnieniem pogromcy Babilonii władcy perskiego Cyrusa z wygnania babilońskiego<sup>362</sup>.

Utwór ten jest więc oczywiście fikcją, stworzoną przez autora, który nie miał na swym koncie zbyt wiele wiedzy w materii historycznej i geograficznej. Jeśli to było powodem niewłączenia tego dzieła do kanonu żydowskiego i protestanckiego, których kompilatorzy widocznie postulowali, że ma on zawierać jedynie przekazy „prawdziwe” (postulatu tego, jak to zilustrowałam w poprzedzających szkicach, ewidentnie nie potrafili spełnić), to okoliczność ta nie powinna mieć istotnego wpływu na ocenę moralnych i literackich walorów omawianego utworu przez czytelnika niewierzącego. Czytelnik taki „przebaczyć” winien autorowi Księgi Judyty to, że hołdując konwencji swoich czasów, usiłował on podać swój utwór za dzieło historyczne.

Chociaż Księga Judyty znana jest jedynie z przekładu greckiego, a raczej kilku jego wersji, musiała ona – jak wyjaśnia np. wstęp do niej w BT – być napisana po hebrajsku albo po aramejsku.

Jak podaje autor *Encyclopaedia Britannica*<sup>363</sup>, „niektórzy uczeni przypuszczają, że występowanie podobnych przekazów w Biblii (np. o Jael w Księdze Sędziów) i w interpretacjach midraszowych świadczy o istnieniu zaginionego wczesnego wspólnego źródła, być może z VI w. p.n.e. Inni jednak upatrują w tej historii zupełną fikcję i uważają, że jej autorem był anonimowy palestyński pisarz hebrajski oraz że powstała ona wkrótce po zakończeniu rewolucji Machabeuszy (II w. p.n.e.). W ujęciu tych badaczy Judyta to kobiecie odpowiednik Judy Machabeusza... autor zaś pod pozorem opisu wydarzeń z dawnych czasów odmalowuje współczesną mu sytuację. Intencją jego jest pokrzepienie serc Żydów w Judei przeżywających trudny czas po uzyskaniu niepodległości po wojnach rozpoczętych przez powstanie Machabeuszy”.

Opinia tych „innych” bardziej trafia mi do przekonania. Obraz bohaterki tej Księgi z pewnością nie przypadkowo wywołuje reminiscencje związane z rozmaitymi postaciami biblijnymi – np. z Deborą z Księgi Sędziów, z siostrą Mojżesza prorokinią Miriam, z Jael, a także z Dawidem jako zabójcą Goliata. Również z Księgą Rut, z którą jej nie wiążą elementy fabuły, wiąże ją uniwersalistyczne nastawienie religijne, ponieważ, jak do tego powrócę poniżej, jednym z jej pozytywnych bohaterów jest Ammonita Achior. Jednakże powyższa perseweracja wątków

---

<sup>362</sup> Raja (tamże, s. 598) mylnie upatruje błąd w tym, że w Jdt, jego zdaniem lokującej akcję w epoce przed wygnaniem babilońskim, „przyjmuje się system sprawowania władzy przez arcykapłana i Sanhedryn... znany z okresu po wygnaniu”. W Jdt jedna z postaci, Achior, niewątpliwie mówi o powrocie z wygnania. Por. również wstęp do Księgi Judyty w BT, s. 461).

<sup>363</sup> Hasło „Judith, Book of”, w: *Encyclopaedia Britannica*, 2002.

zapewne świadczy jedynie o tym, że w Palestynie za czasów autora Jdt istniała ugruntowana tradycja literacka, dostarczająca twórcom świadomie bądź nieświadomie wykorzystywanych paradygmatów.

Zgadzam się natomiast w zupełności z opinią autora zacytowanego powyżej hasła w *Encyclopaedia Britannica*, że „jako dzieło literackie «Judyta» odznacza się przenikającym cały ten utwór napięciem dramatycznym”. O popularności tego utworu w czasach starożytnych świadczy – jak informuje ten autor – fakt, iż zachowało się ono w kilku hebrajskich, greckich, syryjskich i łacińskich wydaniach.

Treścią utworu jest zniweczenie przez Boga *hybris* „asyryjskiego” króla Nabuchodonozora podbijającego w okrutnych wojnach mnogie ludy na zachód od swojego królestwa, niszczącego ich świątynie i domagającego się od pokonanych, aby jemu oddawali cześć jako jednemu bogu. (Władcy Asyrii oraz Babilonu nie rościli sobie praw do tytułu boskiego, jednakże macedoński władca Syrii Antioch IV, przeciwko któremu skierowało się powstanie machabejskie, przyswoił sobie – tak samo jak macedoński władca Egiptu Ptolemeusz V – przydomek „Epifanes”, czyli objawienie Boga.) Z punktu widzenia judaizmu usiłowanie autodeifikacji jest, oczywiście, najgorszym z grzechów, jakich człowiek może się dopuścić, i niewybaczalnym grzechem jest czyjekolwiek przystanie na „boskość” jakiegokolwiek człowieka, czy to ze strachu, czy pod wpływem tortury, czy też dla jakichkolwiek korzyści. O mocy tego przekonania świadczył bohaterski opór Hebrajczyków wobec prześladowań Antiocha Epifanesa.

W omawianej tu opowieści narzędziem Boga kruszącego *hybris* „Nabuchodonozora” jest natchniona do swego bohaterskiego czynu Izraelitka Judyta.

Władca „asyryjski” działa za pośrednictwem swojego wodza Holofernesa, dowódcy ogromnej armii. Mimo jego zwycięstw nad okólnymi ludami Izraelczy cydecydują się w imię swego Boga na opór. Wojna koncentruje się wokół legendarnej „Betulii”, której zdobycie jest dla Holofernesa niezbędne celem otworzenia jego wojskom drogi na Jerozolimę. Asyryjczycy oblegają miasto, uniemożliwiając mieszkańcom komunikację ze światem zewnętrznym. Udaje im się również odciąć Betulię od zasilającego ją źródła wody. Kiedy wyczerpały się jej zapasy, oblężonych ogarnia rozpacz. Domagają się od starszyny poddania miasta, wolą bowiem pójść wraz ze swoimi dziećmi w niewolę, niż zginąć z pragnienia. Dowódcy obrony Ozjaszowi udaje się jednak skłonić ich, aby przeczekali jeszcze pięć dni w nadziei, że z pomocą Boga wyzwoli ich odsiecz. Gdyby nic się do tego czasu na lepsze nie zmieniło, miasto ma zostać poddane.

Tu na scenę akcji wkracza Judyta. Jest to młoda, przepiękna i bardzo bogata wdowa, ciesząca się mieście takim prestiżem, że na jej żądanie stawia się w jej domu starszyna miasta. Judyta strofuje tych mężów za niedostatecznie silną wiarę w Boga, czego przejawem jest wystawienie go niejako na próbę przez podanie ter-



minu, przed którego upływem „powinien” on przyjść miastu z pomocą. Oświadcza również, że ma plan ocalenia Betulii.

Z pozwoleniem starszyny po stosownej modlitwie (autor włącza tu do tekstu wstawkę poetycką w postaci hymnu Judyty) bohaterka opuszcza potajemnie miasto wraz z zaufaną niewolnicą, zabierając ze sobą zapas żywności na kilka dni – w księdze bowiem z naciskiem podkreśla się nienaruszalność wiążącego Izraelczyków tabu pokarmowego, co odgrywało znaczną rolę w ich martyrologii podczas prześladowań Epifanesa.

Judyta dostaje się do obozu Holofernesa, gdzie udaje uciekinierkę, która opuściła miasto pewna jego nieuchronnej zguby i szuka dla siebie szczęścia w obozie przyszłych zwycięzców. Aby się wkupić w ich łaski jest ona – jak oświadcza – gotowa wskazać Holofernesowi drogę do miasta, którą postępując armia jego wedrze się do niego nie ponosząc straty. Co więcej, jest też gotowa wskazać wojskom Nabuchodonozora dogodną drogę do samej Jerozolimy. Radzi jednak, aby z atakiem na Betulię powstrzymać się o parę dni, dopóki lud nękanym głodem i brakiem wody nie targnie się na zapasy zboża i wina przechowywane jako danina dla świątyni jerozolimskiej – i w ten sposób popełniwszy grzech świętokradztwa pozbawiony zostanie opieki swojego boga. Ona sama, modląc się nocami poza obozem asyryjskim uzyska (w sposób cudowny?) wiadomość, kiedy ten fatalny dla nieszczęsnego ludu moment nastąpi. To oświadczenie sprawia, że Judyta ma sposobność pozostawiania przez kilka dni w obozie Holofernesa.

Epizod kulminacyjny następuje tuż przed upływem owych pięciu dni, które Ozjasz „wyzначyl” Bogu na uratowanie Betulii. Holofernes wydaje ucztę dla swoich najbliższych sług oraz Judyty. Zamiarem jego jest uwiedzenie pięknej niewiasty: oświadcza bowiem swojemu powiernikowi, iż czułby się „zhańbiony”, gdyby jej nie posiadał i w ten sposób pozwolił jej „zadrwić z siebie”. Judyta zgadza się przyjść na ucztę wraz ze swoją niewolnicą. Wtajemniczeni słudzy w „stosownej” chwili pozostawiają Holofernesa i Judytę samych. Wycofuje się z namiotu na rozkaz Judyty również jej służka. Holofernes jednakże nie jest w stanie dokonać tego, co mu dyktuje jego duma męska, leży bowiem nieprzytomny z przepicia na łożu. Korzystając z okazji, Judyta ucina mu głowę jego własnym nożem zdjętym ze słupa podtrzymującego namiot. Z tym trofeum wykrada się wraz z niewolnicą z obozu i oznajmiając się strażom, przybywa do rodzimego miasta.

Czyn Judyty w zupełności odwraca dzieje wojny.

Głowa Holofernesa zostaje wystawiona na murze miasta. Widok ten napawa wojska asyryjskie paniką, Izraelczyków zaś męstwem. Wypadają oni z miasta, atakują wroga, pobudzają też wkrótce do powstania mieszkańców innych grodów izraelskich łącznie z Jerozolimą. W ręce Izraelczyków wpadają ogromne łupy. Znaczna część tych łupów zostaje przyznana Judycie, ta jednak ofiaruje je Bogu w świątyni jerozolimskiej.

Na zakończenie wojny odbywa się wielka procesja triumfalna kobiet i mężów izraelskich na cześć „Pana”. Judyta przewodzi jej, tak jak Miriam przewodziła procesji tanecznej kobiet po zagładzie Egipcjan w Morzu Czerwonym. Autorowi daje to sposobność do wzbogacenia tekstu o jeszcze jeden hymn Judyty. Innymi wstawkami poetyckimi są laudacje naczelnika Betulii oraz arcykapłana świątyni jerozolimskiej na cześć Judyty.

Mimo że od początku kampanii Holofernesa nie ma mowy o Nabuchodonozrze, jest rzeczą jasną, że klęska wojsk Holofernesowych jest zniweczeniem planów tego władcy i starciem w proch jego pretensji do deifikacji.

Epilog opowieści głosi, że okryta sławą w całym kraju Judyta przebywała do swej śmierci, w sto piątym roku życia, w dobrobycie i pomyślności w rodzimej Betulii. Niewolnicę, która jej pomagała, obdarzyła wolnością. „I nie było więcej nikogo, kto by niepokoił synów Izraela ani za życia Judyty, ani też przez długi czas po jej śmierci” (Jdt 16: 25)

„Wielu mężów pragnęło wziąć ją za żonę, ale żaden nie zbliżył się do niej przez wszystkie dni jej życia, począwszy od dnia, w którym zmarł jej mąż Manasses...” (Jdt 16: 22).

\* \* \*

Mimo że nieistotny dla przebiegu akcji, istotny jest dla wymowy ideowej opowieści wątek drugorzędny, jeśli można się tak wyrazić, bohatera pozytywnego opowieści, Achiora. Achior jest Ammonitą, należy więc do narodu, którego synowie, tak samo jak Moabici, według Pwt 23: 4 nie mogą być przyjęci do wspólnoty czcicieli Jahwe, „nawet w dziesiątym pokoleniu... na wieki”. Jego rola i dzieje w Księdze Judyty są więc taką samą „prowokacją” względem nurtu ksenofobicznego w religii Izraela jak uczynienie idealną cudzoziemską synową Moabitki.

Z Achiosem stykamy się najpierw w prologu do historii o Judycie. Podporządkowawszy sobie wszystkie prócz Izraelczyków ludy okoliczne Holofernes zdumiony jest i rozsierdzony tym, że tylko Izraelczycy szykują się do oporu, nie chcąc uznać władztwa Nabuchodonozora, a tym bardziej jego roszczeń do statusu boskiego. Usiłuje się dowiedzieć o naturze tego ludu. Achior, „wódz Ammonitów” daje mu krótki wykład historii Izraela w interpretacji deuteronomistycznej: lud ten znajduje się pod szczególną opieką „Boga nieba”. Co prawda zsyłał on na nich wielkie klęski, ilekroć odstępili od przykazania ścisłej monolatrii, ale ratował ich z opresji, kiedy się nawracali i okazywali skruchę. Od czasu powrotu z niewoli babilońskiej nie grzeszą jednak cudzobóstwem i należy oczekiwać, że w razie napaści wroga Bóg udzieli im obrony, tak że napastnik „stanie się pośmiewiskiem wobec całej ziemi”.

Rozwścieczony tą przemową Holofernes postanawia wydać Achiora Izraelitom. Ma on widocznie wskutek tego podzielić los mieszkańców Betulii, którym Holofernes szykuje zagładę. Achior zostaje więc związany i podrzucony pod mury Betulii, i rzeczywiście porwany do miasta przez jego strażę. Kiedy jednak wyjaśnił, dlaczego został tak potraktowany przez Asyryjczyków, zostaje przyjęty bardzo przychylnie. Uprzedza też betuliańczyków o złowrogich zamiarach Holofernesa, co oczywiście jest dla nich z korzyścią.

Po raz drugi spotykamy się z Achiosem po powrocie zwycięskiej Judyty do miasta. Pod wrażeniem jej czynu, w którym spostrzega dzieło opatrności „Boga Izraela”, „podał się obrzezaniu i został przyłączony do domu Izraela aż po dzień dzisiejszy”.

2. Szereg epizodów z fabuły Jdt stwarza pokusę upatrywania w bohaterce tego utworu niejako repliki Jael, o której „Pieśń Debory” (Sdz 5: 34) głosi, iż ma być błogosławiona między niewiastami. Ujęcie takie nie raziłoby chyba autora omawianej opowieści, jednakże moim zdaniem uwłacza ono Judycie.

Dostaje się ona do otoczenia Holofernesa podstępem. Zwodzi go kłamstwami i dwuznacznymi mowami. Wypatruje chwili stosownej do spełnienia skrytobójczego planu – jedynej, który może jej, samotnej i słabej kobiecie, przynieść zwycięstwo – i doczekawszy się tego momentu, dokonuje swojego zamierzenia, po czym wymyka się z obozu. *Intencją jej jest ocalenie od zagłady jej rodzimego miasta i narodu. Jest nią też przyczynienie się do zwycięstwa Boga nad szalejącym w swej zuchwałości tyranem.* W pobożności Judyty przejawia się jeden z humanistycznych aspektów judaizmu, mianowicie niezłomny sprzeciw wobec tego rodzaju *hybris* ludzkiej.

Przekonana jestem, że z punktu widzenia etosu humanistycznego nic nie można zarzucić Judycie z tego powodu, że w sytuacji, w której działa, ucieka się do sposobów postępowania, na jakie nie można przystać w mniej drastycznych okolicznościach. *Z punktu widzenia etosu humanistycznego istnieją normy moralne obowiązujące w stosunku do wszelkiego wroga nawet w najbardziej dramatycznych sytuacjach walki.* Jednakże *etos ten nie jest nacechowany defetyzmem: walka, o ile jest walką z groźnym przeciwnikiem o cel szlachetny, ma swoje prawa; w zależności od sytuacji usprawiedliwiać może pewne drastyczne sposoby działania.* W moim odczuciu postępowanie Judyty względem Holofernesa nie budzi zastrzeżeń moralnych.

Jael, o której czytamy w Sdz 4: 7–22, podstępnie zabija nie zbrodniarza, który w danym czasie jeszcze komuś czy jakimś wartościom zagraża, tylko bezbronno zbiega, usiłującego schronić się w jej namiocie przed pościgiem, ponieważ liczy na pomoc jej męża w imię przyjaźni, której ten mu nie odmawiał w czasach jego potęgi. Bycie pokonanym dowódcą armii samo przez się nie czyni człowieka wyję-

tym spod prawa wyrzutkiem, którego strona neutralna w wojnie może wydać dla swojej korzyści w ręce jego wrogów. Autor opowieści z Sdz nie rozwodzi się nad motywami Jael. Na ten temat możemy jedynie spekulować. W jej postępowaniu trudno doszukać się innych motywów niż chęć zaskarżenia sobie łaski zwycięzców.

Czyn Judyty jest bohaterski, natomiast czyn Jael jest podły i jego gloryfikacja w Pieśni Debory jest przejawem tzw. moralności Kalego.

3. Na zakończenie omawiania Księgi Judyty warto zatrzymać się na chwilę na jeszcze jednym temacie. Jeśli doszukiwanie się „pochwały stanu wdowiego” w Księdze Rut – tak jak to czynią autorzy wstępu do niej w BT – jest bezzasadne, to niewątpliwie mamy z tą ideą do czynienia w Jdt. Jest to motyw niespotykany w literaturze starotestamentowej, gdzie nikt nie zaleca wdowie dożywotniego celibatu.

Judyta jest młodą, piękną (no i bogatą) wdową. Ten jej „stan cywilny” odgrywa istotną rolę w opowieści. Dziewica – a więc w warunkach ówczesnego społeczeństwa z reguły młodziutka dziewczyna – nie mogłaby się chyba cieszyć takim prestiżem, jaki by jej pozwalał na wzywaniu „na dywanik” do swojego domu członków starszości miejskiej. Kobiety dojrzałe, mężatki o znacznym prestiżu społecznym znane są z przekazów starotestamentowych, począwszy od legendarnej Debory, po zapewne realną „prorokinię” Chuldę, która swoim autorytetem wsparła reformę religijną króla Jozjasza (2Krn 34: 20–28). Z reguły jednak taką wolnością działania, jaka przysługiwała Judycie, cieszyć się chyba mogła jedynie zamożna wdowa.

Być może z takich właśnie względów życiowych pozostawanie na stałe w stanie wdowim odpowiadało pewnym kobietom. Jednakże autor Jdt podsuwa nam inne zapatrywanie na tę sprawę. Niewstąpienie w powtórny związek małżeński nawet w przypadku bezdzietności jest, jak widać, w jego przekonaniu, jest przejawem cnoty. (Później pewne wyznania chrześcijańskie odnosić się będą do powtórnym związków małżeńskich z dezaprobatą, nawet jeśli nie ich zabraniają.)

Spotykamy się tu po raz pierwszy w Biblii z apologią pewnej odmiany celibatu – a więc z pewną deprecjacją seksu. Idea ta, jak wiadomo, uzyskuje pełną ekspresję dopiero na gruncie chrześcijaństwa. Nie ma jednak w opowieści o Judycie apologii dożywotniego dziewictwa. Dla statusu i prestiżu bohaterki istotne znaczenie ma to, że jest ona wdową.

## Księga Tobiasza, czyli o niewytłumaczalnej wybiórczości bożej opatrności

1. Napisana w tym samym mniej więcej okresie historycznym co Jdt (i również stanowiąca utwór deuterokanoniczny) sentymentalna, naiwna, zakończona *happy endem* nowela o Tobiaszu musiała stanowić w czasach starożytnych dość popularną lekturę, jak o tym świadczy fakt, że znana jest z kilku przekładów na grecki. Z jej tekstów hebrajskiego i aramejskiego<sup>364</sup> pozostały jedynie fragmenty znalezione – rzecz ciekawa – wśród dokumentów qumrańskich.

Śledzenie zrazu żalonych, a na koniec szczęśliwych losów Tobiasza seniora, Tobiasza juniora i Sary, córki Raguela, mogło być dla ówczesnych czytelników zajmujące. Co więcej: w ludziach gnębionych przez życie bez żadnej uświadamianej sobie przez nich przewiny lektura ta budzić mogła (i może) nadzieję, że w nieobliczalnej swojej wybiórczości Bóg, spośród rzesz ludzi tak samo niewinnie cierpiących, ich właśnie przyłączy do beneficjentów swojej opatrności zamiast strzepnąć ich niczym okruchy ze stołu – jak to się stało w tejże opowieści np. z siedmioma uśmierconymi w komnacie weselnej niedoszłymi oblubieńcami Sary.

Badacze literatury starożytnej wykazują, że nowela ta jest powiązaniem oraz przetwórczeniem w duchu dydaktyki judaistycznej pewnych popularnych w ówczesnym folklorze wątków. Jednym z nich jest wątek „wdzięcznego nieboszczyka”. Cnotliwy młodzieniec natrafia w podróży na porzucone bez pogrzebu szczątki ludzkie i zapewnia im godziwy pochówek. Wkrótce na jego drodze pojawia się i wprasza na towarzysza podróży nieznany mu przedtem człowiek, którego zabiegi doprowadzają do uzyskania przez bohatera bogactwa oraz zawarcia korzystnego i upragnionego małżeństwa. Towarzysz podróży znika, był to albowiem duch pochowanego, który odwdzieczył się w ten sposób swojemu dobroczyńcy. Wśród zbożnych uczynków Tobiasza seniora prominentną rolę odgrywa tajne zapewnienie pochówku zabitym przez tyrańską władzę w krainie wygnania, Asyrii, rodakom, których zwłoki miały być zbezczeszczone przez niezłożenie ich do grobu. Rola zaś pomocnego towarzysza podróży Tobiasza juniora odgrywa anioł zesłany przez Boga w nagrodę za to (mimo że beneficjenci zrazu nie zdają sobie z tego sprawy). Z literackiego punktu widzenia jest to, w moim odczuciu, niefortunna przeróbka odziedziczonego wątku, ponieważ dobroczynny duch nieboszczyka wydaje się bardziej zajmujący niż świadczący dobro anioł. Jednakże z punktu widzenia dydaktyki religijnej przeróbka ta może być celowa.

---

<sup>364</sup> Tym ostatnim językiem posługiwali się na co dzień Judejczycy już w epoce powstania tego utworu.

Koneksje literackie ma również opowiadanie o fatalnej komnacie weselnej, w której oblubienicy umierają bez winy zarówno swojej, jak oblubienicy, dopóki nie zjawi się „ten właściwy”. Wreszcie opowiadanie nawiązuje, co prawda pobieżnie, do popularnej ówczasie opowieści o Achikarze, cnotliwym asyryjskim dostojniku, którego niewdzięczność zawistnego bratanka-wychowanka nieomal doprowadziła do zguby, co się jednak skończyło przywróceniem Achikarowi jego pierwotnego statusu oraz ukaraniem intryganta śmiercią. Wzmianka o Achikarze (mimo że jest to w istocie postać fikcyjna) ma widocznie uwiarygodnić historycznie dzieje Tobiaszów i Sary.

Posłużenie się przez autora zapożyczonymi wątkami, oczywiście nie przesądza o walorach literackich utworu. Do talentów tzw. bluszczowych zaliczają się wszak m.in. Szekspir i Słowacki. Jednakże co do Księgi Tobiasza, to zbywa jej na literackim walorze. Jest to dość niezgrabnie zszyta składanka z elementów istniejących widocznie przedtem samodzielnie. Najwymowniej świadczy o tym fakt, że utwór zaczyna się od narracji w pierwszej osobie (reprezentującej Tobiasza seniora), by połowie rozdziału 3 przejść do narracji w osobie trzeciej. Innym świadectwem tego, że coś było cięte i ześciubane, jest „fakt”, że Tobiasz junior oraz towarzyszący mu w ludzkiej postaci anioł wyruszają w drogę wraz z psem, który towarzyszyć im miał w całej podróży (Tb 6: 1). Jednakże pies ten znika z opowiadania natychmiast po owym jedynym wprowadzającym go zdaniu, a przecież musiał zrazu pełnić jakąś funkcję w przebiegu akcji, skoro został wymieniony.

W utworze jest wiele bardziej istotnych nieskładności. „Nieprawdopodobnie długie jest życia Tobiasza [ojca]: był młodzieńcem, kiedy dokonał się podział [Dawidowego] królestwa (922 r. przed Ch., Tb 1: 4), doznał prześladowań ze strony Sennacheryba (705–681 r. przed Chr., Tb 1: 18–20), oślepił za panowania Asarhadona (681–669 r. przed Chr., Tb 2: 1–10) i żył jeszcze 50 lat (por. 14: 2). Jego syn przed swoją śmiercią był świadkiem upadku Niniwy (612 r. przed Chr., 14: 15). To swobodne podejście do historycznych faktów wskazuje, że autorowi nie chodzi o prawdę historyczną, lecz o prawdę, że Bóg jest obecny i działa w życiu wiernego ludu”<sup>365</sup>. Mimo to mógł być przecież uniknąć takich chronologicznych niedorzeczności i w ogóle lepiej się popisać literacko.

Mimo wszystkich tych mankamentów Księga Tobiasza godna jest pewnej refleksji. Poprzedzić ją wypada streszczeniem tego utworu.

Tobiasz starszy, z pokolenia Neftalego, był człowiekiem wielce cnotliwym. Przed jego uprowadzeniem przez Asyryjczyków do Niniwy przejawiało się to m.in. w tym, że w przeciwieństwie do nieomal wszystkich swoich współplemieńców, którzy oddawali cześć Bogu pod jednym z posągów „cielców” (młodych byków) wznie-

<sup>365</sup> I. Nowell, *Księga Tobiasza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, wyd. cyt., s. 590–591.

sionych na rozkaz założyciela północnego państwa izraelskiego Jeroboama celem zniechęcenia ludzi do pielgrzymek do świątyni jerozolimskiej – on z nielicznymi towarzyszami „prawowiernie” pielgrzymował z ofiarami i jałmużną do Jerozolimy. Urowadzony zaś do Niniwy nie kalał się, jak jego bracia i rodacy, spożywaniem „potraw pogan”.

„Najwyższy” dał mu łaskę i względy u asyryjskiego władcy Salmansara<sup>366</sup> (por. Tb 1: 12). Podróżuje on w jego sprawach, dokonuje dla niego zakupów, i w tym właśnie czasie deponuje ogromną sumę własnych pieniędzy u swojego przyjaciela Gabaela w mieście Raga w Medii. Z czasem z powodu układu stosunków politycznych podróże do Medii stają się na długi czas niemożliwe. Pozostając w Niniwie, Tobiasz wspomaga ubogich rodaków żywnością i odzieżą, a nadto z wielkim dla siebie niebezpieczeństwem potajemnie grzebie zwłoki Hebrajczyków pomordowanych z rozkazu okrutnego władcy Sennacheryba i porzucone za miastem niby nieczystości. Zadenuncjowany przez jednego z mieszkańców Niniwy, musi uciekać, ukrywać się z żoną i synem, traci też cały swój majątek. Po zamordowaniu Sennacheryba i wstąpieniu na tron nowego władcy może za wstawiennictwem swojego krewnego Achikara wraz z rodziną bezpiecznie powrócić do Niniwy i odzyskuje majątek. Mimo szyderczych ostrzeżeń sąsiadów nie przestaje jednak grzebać rodaków, którzy zostali pomordowani przez władzę.

W epizodzie niezwiązanym przyczynowo z tą zbożną działalnością Tobiasz traci wzrok, ponieważ podczas jego drzemki pod drzewem siedzące na gałęzi ptaki zanieczyściły odchodami jego powieki. Wskutek tego znów staje się biedakiem i rodzina utrzymuje się z pracy żony zarabiającej jako prządka. W nieładnym epizodzie Tobiasz posądza żonę o to, że ukradła koziołka (którego w istocie podarowali jej pracodawcy) i domaga się jego zwrotu właścicielom. Ufność względem towarzyszy życia nie należy widocznie do jego cnót; jednakże dla autora sens tego epizodu widocznie polega na tym, że nawet w ubóstwie Tobiasz wystrzega się korzystania z kradzieży. Sprawa ta prowadzi do scysji Tobiasza z żoną wyśmiewającą jego nieodpłacone przez Boga dobre uczynki.

Podróż Tobiasza-syna, główna akcja opowieści, umotywowana jest tym, że jego oślepli i zbiedniały ojciec „przypomina sobie”, o pieniądzach pozostawionych u Gabaela. Syn ma się udać po nie. (Jeśli Tobiasz starszy był przy zdrowych zmysłach, to nie powinien był być aż tak roztargniony.)

---

<sup>366</sup> Rzecz ciekawa, kreśląc losy swych bohaterów należących do wygnańców uprowadzonych do niewoli asyryjskiej lub babilońskiej, autorzy biblijni z reguły przedstawiają ich jako osoby, które w kraju wroga dostały faworu władcy i osiągnęły dostojęstwo. Jeśli idzie o niewolę babilońską, to dużo – zwłaszcza zaś rozwój na wygnaniu literatury biblijnej – wskazuje, że przynajmniej dla wielu nie była ona zbyt uciążliwa, i to mogło wpływać na wyobrażenie autora „Tobiasza” o losach jego bohatera w niewoli asyryjskiej.

Młodziutkiemu Tobiaszowi potrzebny jest bardziej doświadczony towarzysz trudnej podróży. Bóg zsyła anioła Rafaela, który w postaci młodzieńca przedstawia się Tobiaszom jako potomek znakomitego izraelskiego rodu, zostaje zaaprobowany na towarzysza, opiekuje się w drodze Tobiaszem juniorem, doprowadza do jego szczęśliwego małżeństwa w dalekim od Niniwy mieście Ekbatanie z krewniaczką Sarą, córką Raguela, której siedmiu poprzednich oblubieńców zmarło po kolei tajemniczą śmiercią w ślubnej komnacie przed skonsumowaniem małżeństwa.

Sprawcą tych śmierci jest demon, który nie wiadomo dlaczego wyżywa się właśnie w unieszczęśliwianiu Sary. Stosując zalecony przez udającego człowieka Rafaela magiczny zabieg, Tobiasz przegania niewidzialnego demona z komnaty ślubnej i po modłach młodej pary szczęśliwie konsumuje małżeństwo.

Demon uciekł do Górnego Egiptu, gdzie Rafael dopadł go, związał i unieszkośliwił. Niewiadomo, dlaczego nie mógł tego uczynić na miejscu, w sypialni Sary.

Z kolei ów anioł w ludzkiej postaci sprowadza do Ekbatany Gabaela z należnym Tobiaszowi seniorowi długiem. (Gdyby autor uczynił depozytariuszem Tobiaszowych pieniędzy Raguela, mogłoby się obejść bez na nic w istocie niepotrzebnego w opowieści Gabaela.)

Oblubieńcy wraz z towarzyszem podróży i ze skarbami Sary oraz zwróconym długiem wracają do Niniwy. Tam Rafael ujawnia swoją prawdziwą naturę. Małżonkowie żyją w pomyślności najpierw w Niniwie, z rodzicami juniora, a potem w Ekbatanie.

Opowieść przetykana jest modłami, umoralniającymi przemowami i przepowiedniami cnotliwych bohaterów.

2. Przechodząc do skomentowania utworu zauważę, że dziwaczne, choć nawiązujące do wędrownego motywu literackiego, jest opowiadanie o nieszczęściach Sary. To, że siedmiu młodzieńców pokolei umiera w jej komnacie w noc poślubną, niewzbudza podejrzeń względem niej w nikim oprócz jednej aroganckiej – ale jakże zadziwiająco śmiałej! – niewolnicy jej ojca, której zresztą jej zuchwałość – pomawia wręcz Sarę o uśmiercanie oblubieńców – uchodzi bezkarnie. Cóż na te zadziwiające wydarzenia społeczność, wśród której rodzina Raguela żyje, zwłaszcza zaś gdzie są i co poczynają rodziny tych zmarłych w tak tajemniczych okolicznościach młodzieńców? I skąd aż sześcioro (pierwszego oblubieńca nie liczę) tych śmiałków? Juda syn patriarchy Jakuba po utracie dwu synów powziął (niesłuszne, jak się potem przekonał) podejrzenie względem swojej synowej Tamar i nie chciał ryzykować życia kolejnego syna. Tutaj też wystarczyć powinno autorowi co najwyżej trzech nieszczęśliwych.

Przede wszystkim jednak jest rzeczą osobliwą, że Bóg zaprzęta jednego z zaledwie siedmiu swoich aniołów do zajęcia się losem Tobiaszów oraz Sary, którzy co prawda są ludźmi cnotliwymi, ale mimo to nie wiadomo, czym sobie spośród



mnożności ludzi niewinnych a cierpiących na tę szczególną łaskę zasłużyli. Jeszcze bardziej dziwaczne jest to, że potężny demon Asmodeusz zamiast hulać, siejąc zło po całym świecie wziął się nie wiadomo dlaczego właśnie na Sarę. „Nie wyjaśnia się obecności w jej [Sary] życiu złego ducha”<sup>367</sup>. Jeśli Sara, jak ujawnia Tobiaszowi jego towarzysz podróży (zapominając, że jako człowiek nie powinien posiadać takiej wiedzy) „od wieków” była przez Boga przeznaczona mu na małżonkę (Tb 6: 18), to demon okazuje się instrumentem wypełnienia się bożych wyroków strzegąc dziewictwa Sary przed niewłaściwymi oblubieńcami. Tego autor nie zauważa. Jak już wskazałam powyżej, uderza przy tym bezwzględność Boga w stosunku do niefortunnych oblubieńców. Tego autor, oczywiście, również nie zauważa, nie zauważają tego również apologetyczni hermeneuci, np. cytowana już powyżej Irene Nowell.

Żenującym ze względu na zabobonność elementem opowiadania jest wygnanie demona z komnaty Sary za pomocą nieznośnego dlań swądu spalonego serca i wątroby ogromnej ryby.

Księga Tobiasza odegrała podobno istotną rolę w ukształtowaniu się chrześcijańskiej angelologii i demonologii.

Mnie interesuje inny aspekt jej treści. Wraz z Jdt stanowi ona swoistą dylogię. W obu dominuje temat bożej opatrności. W Jdt temat ten traktowany jest w perspektywie „makroskopowej”: opatrność czuwa tu nad „narodem wybranym”, a właściwie nad wszystkimi narodami, nad którymi sroży się szaleniec i tyran Nabuchodonozor. W Tb opatrność ingeruje w losy jednostek.

Na tle tej dylogii nasuwają się trudne zagadnienia dla teodycei. Jednym z nich jest dobrze znane pytanie, dlaczego Bóg, pono sprawiedliwy, a nadto pono miłosierny, dopuszcza do cierpienia niewinnych? Takich jak cnotliwy Tobiasz starszy albo jak żadnym grzechem nieskałana Sara? W omawianym utworze nieszczęsne zrazu losy bohaterów niezbędne są po to, aby w tym bardziej oczywisty sposób zajaśniała w nim ratownicza opatrność boża. Dlaczego jednak dzieje się tak, zdaniem reprezentantów teodycei, w rzeczywistym życiu?

Według Irene Nowell Księga Tobiasza *implicite* zawiera odpowiedź na to pytanie. Utwór ten „przedstawia wyraźnie teologię odpłaty... Bóg karze grzeszników i błogosławi sprawiedliwym. Teologia odpłaty została przedstawiona w Księdze powtórnego prawa... W Księdze [tej] jednak się też mówi, że odpłata nie jest czymś automatycznym. Grzesznikom może się do czasu [przez cały czas ich życia? – H. E.] dobrze powodzić, a sprawiedliwi mogą doznawać cierpień (Pwt 8: 2–16)”<sup>368</sup>.

<sup>367</sup> I. Nowell, *Księga Tobiasza*, wyd. cyt., s. 592.

<sup>368</sup> Tamże, s. 596.

„W każdym... przypadku, czy cierpienie ma źródło w grzechu człowieka, czy w ukrytych racjach tajemnicy mądrości bożej, wszystko dzieje się za sprawą mocy i miłosierdzia Boga”<sup>369</sup>.

Skoro wszystko, cokolwiek się dzieje, dzieje się *ex definitione* za sprawą miłosierdzia Boga, to w odniesieniu do Boga pojęcie miłosierdzia pozbawione zostaje określonego sensu.

Jeśli ograniczyć się do problemu operacji opatrności bożej w doczesnym życiu ludzi, co przecież zazwyczaj jest przedmiotem ich modłów, to na tle Księgi Tobiasza nasuwa się pytanie o niewytłumaczalną *wybiórczość* przejawiania się opatrności. W omawianym utworze beneficjentami opatrności okazują się Tobiaszowie i Sara, ale nie są nimi ofiary tyrańskiej władzy chowane do grobu przez Tobiasza, ani jak już zwracałam na to uwagę, siedmiu niedoszłych małżonków Sary. Dlaczego? Jeszcze bardziej drastycznie niż *explicite* w Tb owa wybiórczość bożej opatrności przejawia się w ulubionej widocznie przez autora tego utworu historii „Achikara”. O noweli o „Achikarze” dowiadujemy się np. z książki J. D. Crossana *Historyczny Jezus*. Okazuje się, że według tej, „jednej z najbardziej znanych i najszerzej rozpowszechnionych opowieści świata śródziemnomorskiego w starożytności”, zbrodniczy krewniak Achikara „przekonuje Esarchaddona [tj. władcę, któremu Achikar wiernie służył], że starzec zamierza zrzucić go z tronu... [K]ról każe stracić Achikara. Oficer wysłany z poleceniem wykonania wyroku okazuje się jednak starym przyjacielem Achikara, który uratował mu kiedyś życie. *Teraz wspólnie układają plan, w wyniku którego zamiast Achikara zabity zostaje niewolnik* [kursywa – H. E.]. Koniec historii nie jest znany, prawdopodobnie jednak opowiadał o tym, że Achikar wraca do łask, a jego niewdzięczny krewniak ponosi zasłużoną karę”<sup>370</sup>.

Jest rzeczą godną uwagi, że ów „Achikar” ratujący własne życie za cenę życia innego człowieka, a mianowicie za cenę bezwartościowego widocznie w jego oczach życia niewolnika, wzmiankowany jest w Tb co prawda pobieżnie, ale jako postać szacowna. Autora Tb nie razi to, że opatrność boża rozciągnęła się na cnego Achikara, ale nie na niewolnika.

Wybiórczość opatrności bożej nabiera przy tym jeszcze bardziej tragicznego charakteru, kiedy się ją rozważa w perspektywie „makroskopowej”. W Jdt tyran Nebuchodnozor zostaje, jak się należy domyślać, poskromiony, kiedy z pomocą Bożą Judyta zabija Holofernesa. Jednakże nie jest to *casus* charakterystyczny dla dziejów ludzkich. Pytanie, „gdzie był Bóg podczas Holocaustu” dręczy dziś, o ile wiem, teologów żydowskich, i zapewne nie tylko nich. Można je jednak uzupełnić

<sup>369</sup> Tamże.

<sup>370</sup> J. D. Crossan, *Historyczny Jezus*, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 404–405.

mnóstwem innych pytań – jak np. „gdzie był Bóg”, kiedy Stalin poskramiał głodem Ukrainę, kiedy rozbudowywał się Archipelag Gułag – no i „gdzie był Bóg” przez całą zresztą ciąg ludzkich dziejów, np. kiedy krzyżowcy wymordowywali europejskich Żydów, palestyńskich muzułmanów, albigensów; kiedy zagładzie poddawani zostawali przez konkwistadorów Indianie, wyludniana przez handlarzy niewolników Afryka, wybijani jak zwierzyna Aborygeni australijscy i Tasmańczycy. Itd. Nieustanne powtarzanie, że „Bóg jest miłością” sprawia na ateście wrażenie próby ubłagania przez „wiernych” ich Boga, żeby *zechciał* być miłością.

## Księga Daniela, czyli nieskładna składanka

Oprócz dzieł o znacznej, w pewnych wypadkach wybitnej, wartości literackiej Biblia zawiera również takie, które są po prostu kiczami. Nie wiem dlaczego teksty o takim charakterze są charakterystyczne dla epoki konfrontacji judaizmu z hellenizmem. (Eklezjastę z tej generalizacji wyłączam.) Na miano kiczów oprócz Tb zasługują moim zdaniem Księga Daniela oraz Księga Estery.

1. Pierwsza z nich, przedmiot mojego niniejszego szkicu, jest tworem osobliwym. Badacze wyróżniają w podstawowym jej tekście „Księgę Daniela A” oraz „Księgę Daniela B”<sup>371</sup>. Pierwsza z nich ma charakter narracyjny, druga wizjonerski, apokaliptyczny. „Księga B” powstała w okresie okrutnych prześladowań judaizmu przez Antiocha Epifanesa. Analiza jej treści pozwala nawet umiejscowić datę jej powstania tuż przed śmiercią Epifanesa w 164 r. p.n.e.<sup>372</sup> „Księga A” według LaCocque’a pochodzi z VI w. p.n.e.<sup>373</sup> i została przerobiona przez autora „Księgi B” zgodnie z jego intencjami. Inni uważają, że opiera się ona na ustnej tradycji. „Opowiadania w «Księdze A» – przyznaje zresztą również LaCocque – należały do tradycyjnego cyklu utworów o Danielu (czy Danelu), który może sięgać folkloru kanaanejskiego”<sup>374</sup>. Księga ta nosi charakter quasi-historyczny. Jednak autor, dobrze obznajomiony z sytuacją historyczną, do której odnosi się „Księga B”, ma bardzo słabe pojęcie o czasach i postaciach historycznych, o których jest mowa w „Księdze A”.

Obie części w zasadzie pisane są prozą, ale zawierają też wstawki poetyckie, w postaci hymnów i modlitw.

---

<sup>371</sup> Por. A. LaCocque, *Księga Daniela w: Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, wyd. cyt., s. 967. Obszerny artykuł LaCocque’a ma charakter apologetyczny, a więc reprezentuje diametralnie odmienny od mojego stosunek do omawianego utworu.

<sup>372</sup> Tamże, s. 969.

<sup>373</sup> Tamże, s. 966.

<sup>374</sup> Tamże, s. 969.

Podstawowy tekst utworu – przynajmniej tekst zachowany w Biblii i przeto współcześnie znany – pisany jest częściowo w języku hebrajskim, częściowo zaś w aramejskim. Dwujęzyczności tej podobno badacze współcześni nie umieją wytłumaczyć. Nadto utwór zawiera fragmenty pisane po grecku. Mają one charakter deuterokanoniczny, tzn. nie zostały włączone do żydowskiego i protestanckiego kanonu Biblii, figurują natomiast w katolickim i prawosławnym. Jeden z nich to hymn włożony w usta postaci występującej w „Księdze A”. Pozostałe, zamieszczone na końcu utworu, przynoszą „dodatkowe” informacje o Danielu.

Część dzieła pisana jest w trzeciej osobie, część w pierwszej, jako monolog Daniela.

Wszystkie te trzy podziały podstawowego tekstu – na część narracyjną i wizyjną, hebrajską i aramejską, pisaną w trzeciej osobie i monologową nie pokrywają się przy tym ze sobą.

Badacze judeochrześcijańscy, a zwłaszcza chrześcijańscy przywiązują szczególne znaczenie do „Księgi B”, która „jest pierwszą w pełni dojrzałą apokalipsą w Biblii. Drugą jest Apokalipsa św. Jana w NT... [Aczkolwiek istniały wcześniej pierwociny tego gatunku literackiego], data powstania [apokalips] przypada na II w. przed Chr. Żydowska i chrześcijańska literatura apokaliptyczna przeżywa szczytowy okres rozkwitu od tego czasu do II w. po Chr. Zasadniczą jej część znajdujemy w literaturze intertestamentowej”<sup>375</sup>.

Utwory apokaliptyczne powstawały w epokach prześladowań religijnych. Ich treścią jest apologia męczeństwa w imię religii, jako postawy przeciwnej uleganiu, czy to rzeczywistemu, czy udawanemu, żądaniu potęgi reprezentującej bezbożność, zło moralne oraz wyzywającą Boga *hybris* ziemskich władców – a zarazem, przynajmniej *implicite*, jako postawy przeciwnej nie mającym szans zrywom walki zbrojnej przeciwko takim potęgom.

„Apokalipsy nie dają żadnej nadziei [osiągnięcia za pomocą wysiłków ludzkich] zmiany na lepsze, gdyż następujące po sobie królestwa [które one w języku symbolicznym opisują] są coraz gorsze, aż osiągną dno, czyli samo zło. [Wtedy jednak bieg historii odwróci się dzięki interwencji boskiej. Nastąpi epoka eschatologiczna: zapoczątkowanie] przez Boga swego królestwa zmiecie wszelkie historyczne reżymy. Na czele [tego] królestwa [stanie] sam Bóg albo jego wysłaniec, który w «Księdze Daniela» zwie się «Synem Człowieczym» (kimś na podobieństwo człowieka)”<sup>376</sup>.

Wstępem do eschatologicznej epoki ma być kosmiczna walka zastępów niebiańskich z szatańskimi, oczywiście zakończona pokonaniem tych ostatnich. Wte-

<sup>375</sup> Tamże, s. 967. Literatura intertestamentowa to apokryfy, czyli utwory nie włączone do żadnego z kanonów biblijnych, powstałe w epoce oddzielającej ostatnie utwory Starego Testamentu od pierwszych utworów Nowego Testamentu.

<sup>376</sup> Tamże.

dy umarli zmartwychwstaną, męczennicy dostąpią nagrody w postaci radowania się obecnością boską w świecie oraz triumfem Boga nad bezbożnikami, ci ostatni zaś zostaną na wieki potępieni i ukarani.

„Utworky apokaliptyczne przedstawiane są przez swych autorów jako ujawnienie przyszłych wydarzeń. W szczególności ma to być objawienie dotyczące czasu i sposobu nastania epoki eschatologicznej... Objawienie takie zazwyczaj ma postać wizji wyrażonej za pomocą skomplikowanego, często dziwnego symbolizmu”<sup>377</sup>.

Jeśli mogę sądzić po sobie, ten właśnie symbolizm czyni obecnie lekturę utworów apokaliptycznych czymś zniechęcającym dla pewnych czytelników, których razi niezdiscyplinowany niejako charakter wyrażającej się w wizjach wyobraźni, tzn. nieskładność tworzonych przez nią obrazów i nieoryginalność tych symboli, powtarzają się one bowiem w różnych utworach. Jednakże na czytelnikach bliższych datom powstania tych utworów nie sprawiały one wrażenia zapisów jakichś rojeń przeżytych przez autora w malignie, ponieważ czytelnicy ci z łatwością odczytywali znaczenie zawartych tam symbolicznych obrazów. Dlaczego zaś rzeczywiste przesłanie autora podawane było w szacie tak ze współczesnego punktu widzenia dziwacznej, to już sprawa historii stylów literackich, na której temat nie mam nic godnego uwagi do powiedzenia. Zresztą omawiana księga odznacza się tym, że podana jest w niej interpretacja Danielowych wizji.

„Utworky apokaliptyczne na ogół są [pseudoepigrafami, tzn.] ich autorzy podają je za przekazy pochodzące od jakichś autorytatywnych osobistości [historycznych albo mitycznych – H. E.] z dalekiej przeszłości, takich jak Daniel, Mojżesz, Henoch albo Ezra. Pozwala to autorom opisywać w rzekomych prorocत्वach wydarzenia należące w ich czasach do przeszłości”<sup>378</sup>. Ponieważ w czasie, kiedy czytelnik dostaje do rąk odnośny utwór apokaliptyczny, prorocтва te są „potwierdzone”, przydaje to wiarygodności zawartym w apokalipsach zapowiedziom eschatologicznym.

Bibliści chrześcijańskich apokalipsa Daniela interesuje zwłaszcza ze względu na występujący w niej zwrot „Syn człowieczy”. W języku aramejskim wyrażenie to znaczyło w zasadzie tyle, co „człowiek [mężczyzna]”. W jednym z ustępów tego utworu odnosi się ono do Daniela. Miewało ono jednak również znaczenia symboliczne. Mogło odnosić się do ludu Izraela, symbolizowanego przez postać ludzką w przeciwieństwie do złowrogich potęg ziemskich symbolizowanych jako fantastyczne „bestie”. Mogło też oznaczać nadprzyrodzoną postać mesjańską, której wystąpienie na arenę dziejów zapoczątkować miało epokę eschatologiczną. W ewangeliach wyrażenie to używane jest przez Jezusa w odniesieniu do samego siebie. (Wskazana powyżej wieloznaczność tego zwrotu nie pozwala sądzić na je-

<sup>377</sup> Hasło „Daniel”, w: *Encyclopaedia Britannica*, 2002.

<sup>378</sup> Tamże.

go podstawie, jaki był, wedle odnośnych ewangelicznych przekazów, przypisywany sobie przez Jezusa status ontologiczny.)

2. Interesuje mnie tu głównie „Księga A”. To do niej odnosi się moja charakterystyka jako do „nieskładnej składanki”. Omawianie jej zacznę od umieszczonych na jej końcu dodatków wtórnokanonicznych, zwłaszcza że w pierwszym z nich stykamy się z Danielem jako młodym mędrcem.

Jest to opowieść o cnotliwej niewieście Zuzannie i lubieżnych starcach, do której niejednokrotnie, oczywiście często żartobliwie, nawiązywano w europejskiej literaturze i sztuce.

Mszczęc się za odrzucenie ich zalotów, dwaj niegodziwi starcy szkalują Zuzannę i fałszywymi oskarżeniami doprowadzają do skazania jej na śmierć za cudzołóstwo. (Zakłada to, że w Babilonie, gdzie rzecz się odbywa, wygnańcy żydowscy cieszyli się autonomią sądową w zakresie swoich spraw.) Zanim wyniosą oskarżenie na forum publiczne, grożą jej rzuceniem tego oszczerstwa, jeżeli im nie ulegnie. Bohaterska niewiasta woli jednak narazić się na poniesienie śmierci wskutek niesprawiedliwego wyroku, niż rzeczywiście dopuścić się grzechu. Jednakże już po zapadnięciu mylnego wyroku mądry młodzieniec Daniel uzyskuje wznowienie rozprawy i demaskuje oszczerców. Doprowadza mianowicie do tego, że zostają przesłuchani bez możliwości porozumiewania się ze sobą, w czego wyniku ujawnia się sprzeczność w ich zeznaniach.

Ten motyw ujawnienia przez mądrego sędziego sprzeczności, a przeto fałszu, w zeznaniach niegodziwego świadka lub świadków występuje w folklorze różnych ludów. Powiastka w Księdze Daniela jest raczej naiwna – tak głupich starców łatwo było bystremu młodzieńcowi zdemaskować.

Bardziej godne uwagi są dwie pozostałe powiastki. Według nich „Daniel był zaufanym króla i przewyższał znaczeniem wszystkich jego przyjaciół” (Dn 14: 2). Daniel, rzekomo wygnaniec judejski z czasu niewoli babilońskiej, żyje albowiem w całej tej składance pod panowaniem kilku królów w następujących po sobie imperiach, zawsze jednak jest faworyzowanym przez władcę dostojnikiem. W opowiastkach tu omawianych władcą, któremu podlega, jest „Pers Cyrus” (tamże), który jednak zarazem występuje jako władca babiloński. „Babilończycy zaś czcili bożka imieniem Bel; składano mu co dzień dwanaście miar najczystszej mąki, czterdzieści owiec i sześć stągwi wina. Czcil go też król i udawał się codziennie, by mu oddawać pokłon, Daniel zaś czcił swojego [sic] Boga” (14: 3–4).

Przynaglany przez króla do oddania czci Belowi Daniel odmawia, wyjaśniając, iż czci jedynie własnego, „żywego” (14: 5) Boga, Bel zaś jest martwą figurą wykonaną rękami ludzkimi. Król zaprzecza, powołując się na to, że każdej nocy po opuszczeniu świątyni przez czcicieli i kapłanów oraz po jej zamknięciu Bel żywi się złożonymi mu ofiarami. Daniel jednak ujawnia oszustwo kapłanów: poleca,

aby po opuszczeniu przez nich świątyni, a przed jej zamknięciem i zapieczętowaniem zamku sygnetem królewskim, rozsypano w tajemnicy popiół na podłodze. Kapłani zaś w istocie rzeczy „mieli pod stołem tajemne wejście, którym stale wchodzili i zjadali wszystko, co ofiarowano Belowi. [I tym razem, nie przeczuwając podstęp] przyszedli jak zwykle nocą wraz z żonami swoimi i dziećmi, zjedli wszystko i wypili” (14: 12,15). Kiedy dzięki śladom na podłodze ich oszustwo się wydało, rozgniewany król, *naturalnie*, rozkazał zabić ich całymi rodzinami, „Bela zaś wydał Danielowi, który go zniszczył wraz z jego świątynią” (14: 22).

Opowieść ta ugruntowuje w wierzących znaną również z innych tekstów biblijnych teorię, według której „poganie” czczą posągi, traktując te wytwory rąk ludzkich jak bogów. Z naiwności tego poglądu łatwo jest zdać sobie sprawę każdemu, kto zna rolę wizerunków i posągów nadprzyrodzonych postaci w świątyniach chrześcijańskich, a może też słyszał cokolwiek np. o religijnej roli posągów bogów w świątyniach starożytnej Grecji. Nadto opowiadka omawiana ugruntowuje tezę o kapłanach „pogańskich” bóstw jako o oszustach i wyzyskiwaczach ich czcicieli. (Czytelnik polski jest z tą teorią obznajomiony już w dzieciństwie, z lektury *W pustyni i puszcy*, gdzie nawrócony przez dzieci na chrześcijaństwo Kali demaskuje oszukańczych kapłanów wyzyskujących ludzi jego plemienia.) Poglądy takie przez wieki szerzyły pogardę dla kultury i religii ludów „pogańskich”, zwłaszcza tych uważanych przez Europejczyków za „dzikie”, i wpływały w poważnym stopniu na metody działalności misjonarskiej.

W drugiej z omawianych opowiadań Babilończykom przypisuje się (pono według współczesnych historyków bezzasadnie) zoolatrię. W szczególności mieli oni czcić hodowanego przez nich wielkiego węża. Daniel podejmuje się dowieść królowi, że wąż ten nie jest istotą nadprzyrodzoną. Dowodem ma być uśmiercenie go przez Daniela, i to nawet bez pomocy miecza albo maczugi. Król zezwala na ten eksperyment. Daniel podaje wężowi do żarcia tyle placków, że zwierzę „pęka” z przejedzenia. (Jest to jak widać m.in. prototyp legendy o smoku wawelskim i krakowiaku Skołubie.)

Dokonania Daniela obudzają jednak gniew Babilończyków, którzy oskarżają króla, iż „stał się żydem” (14: 28) i najwidoczniej mniemają, że Daniel nie dowiódł nieboskiego charakteru Bela oraz węża. Domagają się oni śmierci Daniela, grożąc uśmierceniem, w przeciwnym wypadku, samego króla wraz z całą jego rodziną! Wydany im Daniel zostaje wtrącony do jaskini lwów – jest to dublet figurującego już we wcześniejszej partii „Księgi A” opowiadania o nieszkodliwym dla Daniela wrzuceniu go do jaskini lwów. Zwierzęta, jak należało oczekiwać, nie robią świątobliwemu mężowi krzywdy. Podczas zaś pobytu Daniela w jamie „Anioł Pański” zjawia się w Judei i porywa za włosy (czemu tak brutalnie, to boli!) „pro-roka” imieniem Habakuk, który właśnie niósł w misce obiad jakimś żniwiarzom. Z prędkością wiatru anioł przenosi go wraz z żywnością na skraj lwiej jaskini,

a po przekazaniu w ten osobliwy sposób Danielowi posiłku odnosi Habakuka z powrotem na ojczyzny lono. (Zapewne szło o to, żeby zapewnić Danielowi strawę odpowiadającą przepisom *kaszerutu*, czyli judaistycznym tabu pokarmowym, ale doprawdy dysponując siłą nadprzyrodzoną, można było załatwić to jakoś inaczej, nie szarpiąc niewinnego człowieka za włosy.)

Po siedmiu dniach (posiłek dostarczony Danielowi musiał być obfity) król „przyszedł, aby oplakiwać Daniela” (14: 40). Zastawszy go przy życiu, nakazuje wydobyć go z jamy, sam zostaje czcicielem jego Boga (nie obawia się już widocznie rebelii), wrogów zaś jego, *naturalnie*, każe wrzucić do jaskini lwów, gdzie zostają pożarci.

3. Zajmę się teraz „Księgą A”. W początkowej swej części opowieść o Danielu jest w niej luźno zszyta z opowiadaniem o trzech pobożnych młodzieńcach, noszących hebrajskie imiona Chananiasz, Miszael i Ananiasz, a przez Chaldejczyków przemianowanych na Szadraka, Mészaka i Abed-Nega. Opowiadanie to zapewne było początkowo autonomiczna częścią literatury pisanej albo folkloru.

Młodzieńcy owi na początku księgi występują wraz z równie młodzieńczym Danielem, przemianowanym przez Chaldejczyków na Belteszassara. Są to pobożni Judejczycy ze znakomitych rodów, którzy przeto po uprowadzeniu ich do niewoli babilońskiej mieli być, wraz z innymi młodzianami takiegoż pochodzenia, z rozkazu króla kształceni w celu przysposobienia ich do służby królewskiej. (Jak się okazuje, zostali z czasem najlepszymi w królestwie wykładaczami snów i wróżbami – 1: 20). Czwórka ta, w przeciwieństwie do innych młodzieńców w ich sytuacji, wystrzega się spożywania potraw rytualnie nieczystych i uzyskuje od nadzorca służby dworskiej, zrazu na próbę, pozwolenie żywienia się jedynie jarzynami i wodą, co z pomocą boską wychodzi im na zdrowie.

Dalej zaczyna się historia samej tylko pobożnej trójki, historia, w której Daniel zostaje pominięty. (Związek pomiędzy Danielem a nimi wspomniany jest jeszcze parę razy, ale pobieżnie i nie ma znaczenia dla opowieści, w której trzej młodzieńcy są bohaterami.)

Z rozkazu króla Nabuchodonozora wzniesiony zostaje złoty posąg, traktowany jako bóg, któremu mają się pokłonić „wszystkie narody, ludy i języki” (3: 4). Osoby odmawiające posągowi czołobitności mają być wrzucone do „ognistego pieca”. „Pewni Chaldejczycy” denuncjują trzech młodzieńców, którzy przeto zostają wrzuceni do rozpalonego pieca „w ich płaszczach, obuwiu, tiarach i ubraniach”. Ponieważ piec był nadmiernie rozpalony, płomień wydostał się z niego i zabił mężów, którzy wrzucili Judejczyków do pieca. Natomiast młodzieńcy, nie ponosząc szkody, chodzili wśród płomieni „wysławiając Boga i błogosławiąc Pana” (3: 24). Ponad płomienie wznosiły się dwa ich hymny będące wstawkami deuterokanonicznymi – jeden, „Pieśń Azariasza”, i drugi, śpiewany przez całą trójkę. (Pieśni te



wydają mi się niepozbowione literackiej wartości.) Ocalenie młodzieńców tłumaczy się tym, że „anioł Pański zstąpił do pieca wraz z Azariaszem i jego towarzyszami i usunął płomień ognia..., sprowadzając do środka pieca jakby orzeźwiający powiew wiatru...” (3: 49–50).

Tu pozwolę sobie przerwać omawianie Księgi Daniela i zwrócić się ku tekstowi współczesnemu, mianowicie ku cytowanemu już powyżej artykulowi LaCocque’a. Epizod pieca komentuje ten autor jak następuje: „Znamienne, wybawienie dokonuje się w piecu, a więc nie jest wybawieniem od pieca... Ten rys opowiadania najbardziej ujmuje, gdyż odpowiada pojęciu zbawiającego Boga, który uczestniczy w cierpieniach swych dzieci. Król... nie był w stanie pojąć, że Bóg jego ofiar pójdzie z nimi do piekła, by tam ich osłonić, i przejmie ich męczeństwo stając się wraz z nimi ofiarą. [Jakże więc, osłonił ich przed męczeństwem, tak, że nie stali się ofiarą, czy też nie osłonił ich przed męczeństwem i stał się wraz z nimi ofiarą? – H. E.] O tym właśnie mówi Elie Wiesel w swym klasycznym dziele *Nacht*, kiedy pisze, że gdy jeden ze świadków stracenia dziecka przez powieszenie w obozie zagłady zapytuje «Gdzie jest Bóg?», autor usłyszał w sobie głos, który odpowiedział: «Tam – tam wisi On, na szubienicy...»<sup>379</sup>.

Człowiekowi niewierzącemu narzucają się tu, rzecz oczywista, wciąż te same pytania pod adresem przedstawicieli teodycei: Po pierwsze, czemu Bóg, będąc wszechmocnym, woli, przynajmniej w pewnych wypadkach, uczestniczyć w cierpieniach swoich niewinnych dzieci, „dzielić ich męczeństwo”, zamiast je przed nim osłonić? Cóż im przyjdzie z tego wydania się Boga na męczeństwo? Skazanie się na współmęczeństwo jest sensowne, jeżeli jest jedynym dostępnym podejmującej taką decyzję osobie sposobem ulżenia czyjejś męce albo nawet ocalenia owej drugiej osoby. Przypadków, kiedy taka sytuacja zachodzi, bywa wiele. Np. kiedy jakaś izolowana grupa osób przeżywa niedostatek żywności, ktoś może skazać się na męki głodowe, aby komuś słabszemu zapewnić odrobinę więcej żywności. Przesłanką racjonalności takiej decyzji jest świadomość tego, kto skazuje się na współmęczeństwo (a niekiedy nawet na męczeństwo zastępcze), że nie jest istotą wszechmocną, przeciwnie, ma do swojej dyspozycji niezmiernie ograniczone środki działania. W zasadzie jednak, kiedy jest się skonfrontowanym z czymś cierpieniem, rzeczą racjonalną nie jest dążenie do podzielenia go, tylko do wybawienia cierpiącego od jego męki. Zakładając przeto wszechmoc Boga, oczekiwać by należało, że jego odpowiedzią na cierpienie lub zagrożenie życia istoty niewinnej nie będzie podzielenia jej cierpienia (przy dodatkowym założeniu, że Bóg zdolny jest do cierpienia), tylko działanie zbawcze. Po drugie, skoro przedstawiciele teodycei utrzymują, że jednak w pewnych wypadkach Bóg przychodzi niewinnie cierpiącym z efektywną pomocą, to dlaczego miałby to czynić tak wybiórczo? Cóż

---

<sup>379</sup> A. LaCocque, *Księga Daniela*, wyd. cyt., s. 975.

z tym zamordowanym dzieckiem w obozie zagłady, cóż z tysiącami ofiar obozów zagłady, z których wyszli z życiem tylko bardzo nieliczni?

Koncepcja „współcierpiącego Boga” najwidoczniej potrzebna jest Wieselowi po to, aby w obliczu realności Holokaustu był w stanie zachować drogą mu ideę „Boga bogatego w miłosierdzie”. Mimo kwestionowalnej (patrz wyżej) logiki tej koncepcji, może ona, jak widać, w przypadku Wiesela i niewątpliwie wielu innych osób, skutecznie spełniać to zadanie.

Zauważmy też, że Wiesel ucieka się do koncepcji widocznie zainspirowanej przez chrześcijaństwo, ponieważ Bóg ST, mimo że ma być uznawany za „bogatego w miłosierdzie”, nigdy nie przeżywa cierpienia polegającego na współcierpieniu z kimś niewinnie cierpiącym. Przeżywa natomiast wielokrotnie – niewątpliwie nieprzyjemną – emocję gniewu, i to gniewu tak zapamiętałego, że nie tylko bywa gorliwy w karaniu, ale też i karze potomków za winy ich zmarłych przed ich urodzeniem przodków oraz wymierza za winy jednostek kary, których „sprawiedliwość” zasada się na koncepcji odpowiedzialności zbiorowej. Na tym polega starotestamentowa racjonalizacja cierpienia niewinnych. Stosownie do niej Azariasz w piecu ognistym wyznaje w swoim hymnie, że to, co spotkało jego naród – upadek Jerozolimy, uprowadzenie w niewolę – jest sprawiedliwą karą, *i sprawiedliwą karą jest wobec tych win narodu wtrącenie jego samego oraz jego towarzyszy do pieca*. Stosownie też do tego uznania przezeń sprawiedliwości bożych działań punitivnych błaga on z kolei w swym hymnie Boga o zmiłowanie.

Jednakże tematy te, dość oklepane w dyspucie niewierzących z ortodoksyjną teodyceą, nie są jedynymi, jakie nasuwają się w związku z zacytowanymi powyżej wywodami LaCocque’a. Nasuwa się w związku z nimi przede wszystkim uwaga, że wywody te są wprost zuchwale w swoim lekceważeniu dla autentycznej treści komentowanego tekstu. W nim bowiem mowa jest nie o tym, iżby Bóg zechciał podzielić z trzema pobożnymi młodzieńcami ich męczeństwo, tylko o tym, że za jego sprawą „piekło” we wnętrzu rozpalonego pieca zamieniło się w pomieszczenie o doskonałej klimatyzacji. Trudno szukać nawiązania pomiędzy komentowanym przez LaCocque’a tekstem a opowieścią Wiesela. Raz jeszcze przychodzi na myśl użyte przeze mnie w jednym z poprzednich szkiców powiedzenie, *comentatore – confabulatore*. Takie popisy interpretacyjnej dowolności zniechęcają agnostyków i ateistów do czytania dzieł ortodoksyjnych hermeneutów.

Co się tyczy bohaterów omawianego opowiadania, to król, „satrapowie, namiestnicy i doradcy królewscy zebrali się i przekonali, że ogień nie miał władzy nad ciałami tych mężów” (3: 94). W wyniku tego Nabuchodonozor pobłogosławił boga Szadraka, Mészaka i Abed-Nega oraz wydał rozkaz, „aby bez względu na przynależność narodową, rodową czy język każdy, kto by wypowiedział bluźnierstwo przeciw bogu Szadraka, Mészaka i Abed-Nega, został rozerwany w kawałki, a dom jego żeby stał się rumowiskiem” (3: 96).

Księgi Daniela i Estery (którą omówię poniżej) ilustrują to, że w okresach ucisku popularność wśród uciśnionych uzyskują mściwe i krwawe rojenia.

4. Opowieść o Danielu przedstawia go jako dostojnika na dworach kilku z kolei władców reprezentujących następujące po sobie imperia, a przede wszystkim jako mędrca i wykładacza snów. Pierwszym z nich jest sen Babilończyka Nabuchodonozora o posągu uczynionym z różnych materiałów. Wbrew „normalnej” w takich razach praktyce, polegającej na tym, że ten, kto miał niepokojący go sen, opowiada go „mędrcom” i domaga się jego wykładni, którą z kolei na mocy własnej intuicji uznaje za trafną albo chybioną (por. podwójny sen faraona wyłożony przez Józefa), Nabuchodonozor w tej opowieści po wariacku domaga się od „mędrców” babilońskich odgadnięcia treści swojego snu oraz przedstawienia jego wykładni, grożąc zarazem zgładzeniem ich wszystkich, jeśli nie będą w stanie sprostać temu wymaganiu. Wraz z Chaldejczykami zagrożony jest również Daniel, choć nie był wzywany z innymi wykładaczami. Obawiając się o swoje życie, zgłasza się do króla i z pomocą boską odtwarza treść snu oraz daje przekonującą jego wykładnię ratując w ten sposób zarówno siebie, jak i „mędrców” chaldejskich.

Jak wiadomo, sen Nebuchodonozora jest snem o człowiekoksztalnym posągu, którego poszczególne części, w kierunku od głowy do stóp, sporządzone są z coraz mniej cennych i mniej trwałych materiałów. Posąg ten symbolizuje cztery mające po sobie nastąpić królestwa. (Złota głowa symbolizuje babilońskie imperium Nabuchodonozora.) Ostatnie z tych królestw zostanie rozbite przez samego Boga, a wtedy „Bóg nieba wzbudzi królestwo, które nigdy nie ulegnie zniszczeniu. Jego władza nie przejdzie na żaden inny naród” (2: 44). Ponieważ mowa tu o królestwach ziemskich, przypuszczać można, że nie jest to przepowiednia eschatologiczna, tylko zapowiedź odnowienia i utwierdzenia królestwa Dawida.

Mimo że wykładnia głosi rzeczy dla Babilonu niepomyślne, a ci, co przynoszą wieści tego rodzaju, zazwyczaj narażeni są w opowieściach na niewiarę słuchaczy, na przykrości, a nawet na utratę życia, w tym wypadku nie wiadomo dlaczego Nabuchodonozor „padł na twarz i oddał pokłon Danielowi rozkazując złożyć mu dary i wonne kadzidła” (2: 46). Z czasem obsypał go jeszcze liczniejszymi darami i dał mu wysoki urząd przy dworze. Ta sama osobliwa sytuacją powtarza się przy innych Danielowych wykładniach.

Drugim snem Nabuchodonozora jest, jak wiadomo, sen o zwalonym na rozkaz Boga potężnym drzewie, które jednak ma się po pewnym czasie odrodzić ze swoich korzeni. Daniel wyklada ten sen jako zapowiedź, że za swoje grzechy Nabuchodonozor popadnie w szaleństwo i wygnany będzie żył życiem dzikiego zwierzęcia, po czym jednak wyzdrowieje i odzyska tron. W Księdze Daniela i ta wykładnia się potwierdza, choć nie ma to nic wspólnego z rzeczywistymi dziejami Nabuchodonozora.

Bodaj najlepiej jednak znana jest fascynująca opowieść o uczcie babilońskiego „króla” Baltazara, na której w przystępie pijackiej pychy sprofanowane zostają przez biesiadników naczynia zrabowane ze świątyni jerozolimskiej. Jakaś tajemnicza ręka kreśli na ścianie słowa, których nie rozumieją mędrcy chaldejscy. Nie dbalstwo autora sprawia, że nie wiadomo, co za słowa zostały napisane na ścianie, autor podaje je bowiem w dwu wariantach (por. 5: 25 oraz 5: 28). Wezwany na pomoc w poszukiwaniu wykładni Daniel oświadcza, że nadprzyrodzony napis jest zapowiedzią rychłego upadku imperium babilońskiego. I w tym wypadku „na rozkaz Baltazara odziano Daniela w purpurę, nałożono na szyję złoty łańcuch i ogłoszono, że ma rządzić w państwie jako trzeci [pod względem godności, po Nabonidzie i Baltazarze]” (5: 29).

Wbrew, znowuż, prawdzie historycznej, opowieść głosi, że Baltazar został tej samej nocy (po uczcie) zabity i „Dariusz, Med... otrzymał królestwo” (6: 1)<sup>380</sup>.

Imperia następują jedne po drugich, ale Daniel, jak już zauważyłam, w każdym z nich nieodmiennie cieszy się faworem królewskim i władzą. Wymyślony przez autora Dariusz Med „zamierzał ustanowić go [zwierzchnikiem] nad całym królestwem” (6: 4). Powoduje to zawiść innych dostojników, którzy jednak nie mogą znaleźć w sferze administracji państwowej podstawy do oskarżenia Daniela przed królem. Wobec tego za sprawą nieporadnego autora skłaniają oni króla do wydania wariackiego dekretu, na mocy którego, każdy, kto w okresie trzydziestu dni [dlaczego tylko w tym okresie? – H. E.] zaniósłby prośbę do jakiegoś boga lub człowieka poza królem, ma zostać wrzucony do jaskini lwów. (Tu po raz pierwszy w opowieści Daniel zostaje skojarzony z jaskinią lwów.) Trzeba by było widocznie podwoić ludność imperium, aby do każdego poddanego mógł być przystawiony szpieg na każdą godzinę owych trzydziestu dni. (A kto szpiegowalby szpiegów?) I czy podczas owych dni nie wolno było nikomu nikogo prosić np. o kubek wody?

Pomijając niezgrabność autora, dziwaczny ten pomysł był chyba zainspirowany przez doświadczenie z autodeifikacją Antiocha Epifanesa, jako że królowie medyjscy i perscy podobno nie aspirowali do boskości.

Daniel zostaje przyłapany na codziennej swojej modlitwie i *ku zasmuceniu króla* skazany na wrzucenie do jaskini lwów, przy czym jednak sam Dariusz wyraża nadzieję, iż Bóg Daniela wyratuje go. W istocie, przybywszy następnego dnia

---

<sup>380</sup> „Autor mylnie podaje datę upadku Jerozolimy [i złupienia świątyni]. Baltazar zaś jest przezeń przedstawiony jako syn Nebuchodonozora i ostatni król Babilonu, gdy w rzeczywistości był on synem Nabonida i choć był potężną osobistością, nigdy nie był królem. Jako jego następcą figuruje [w opowieści] Med Dariusz, postać fikcyjna, być może pomyłona z królem perskim Dariuszem I, gdy w rzeczywistości Babilonię podbił [król perski] Cyrus”. Hasło „Daniel”, w: *Encyclopaedia Britannica*, 2002.

o świcie do wylotu jaskini król przekonuje się, że Daniel jest tam cały i zdrow. Mędrzec wyjaśnia, że Bóg przysłał anioła, który zamknął paszcze lwom.

Daniel zostaje uwolniony i, *naturalnie*, tych, co dybali na jego życie, „wrzucono do jaskini lwów *wraz z ich żonami i dziećmi*. Nim jeszcze spadli na dno jaskini, lwy pochwytyły ich i zmiażdżyły ich kości” (6: 25).

Ma to nas przejmować radością.

## Księga Estery, czyli uświęcony kicz

1. W religii i obyczajowości żydowskiej Księga Estery pozostaje w ścisłym związku z dwudniowym świętem Purim, przypadającym na przełom lutego i marca. Rzekomo upamiętnia ono ocalenie od przygotowywanej i zatwierdzonej dekretem królewskim zagłady ogółu Judejczyków zamieszkałych w imperium perskim za czasów króla Aswerusa, czyli Ahaswerusza, tj. Kserksesa. W wyniku mądrej i śmiałej interwencji małżonki króla, Judejki Estery, w dniu nakazanej poprzednio totalnej masakry Judejczyków doszło według tego utworu w całym państwie do zaprobowanego przez króla wzięcia przez nich masowego i krwawego odwetu na wrogach żydów oraz ich rodzinach, nie wyłączając niemowląt.

Poprzedzone jednodniowym „postem Estery” święto Purim to krótki żydowski karnawał. Są to dni uczt i zabaw, i chodzenia po domach przebierańców odgrywających przedstawienia o treści zaczerpniętej z Księgi Estery. Do obyczajów związanych z tym świętem należy dawanie jałmużny oraz wymienianie podarków pomiędzy zaprzyjaźnionymi rodzinami. Przesyłają one sobie wzajemnie torty. Dzieci delektują się specjalnie na to święto wypiekаныmi makowymi ciastkami, tzw. hamentaszami, których nazwa pozostaje w związku z imieniem pokonanego i zabitego dzięki wstawiennictwu Estery arcywroga Judejczyków Hamana. Mimo że pijaństwo nie należy do obyczajów żydowskich, tego dnia jest ono żartobliwie tolerowane. Żartobliwie zaleca się nawet upicie się aż do zatracenia zdolności do różniwania sensów zdań „Niech żyje Mordechaj” (Mardocheusz, Judejczyk, w istocie główny bohater zawartej w Księdze Estery opowieści) oraz „Niech szczeźnie Haman”.

Ludziom pobożnym zaleca się dwukrotne odczytanie w ciągu tego święta Księgi Estery. Należy ona podczas Purim do liturgii synagogałnej. Jednakże i ta ma częściowo charakter zabawowy, dzieci bowiem zaopatrywane są na czas tego święta w specjalne drewniane grzechotki, których hałasem zagłuszają imię Hamana, ilekroć pada ono w ciągu lektury.

W istocie jednak związek pomiędzy świętem Purim a Księgą Estery wydaje się oparty na nieporozumieniu. „Purim” to liczba mnoga od rzeczownika „pur”, zaczerpniętego z języka babilońskiego, a oznaczającego los wróżebny. W starożytno-

ści na Bliskim Wschodzie był, jak się zdaje, obyczaj miotania na początku roku takich losów w celu przepowiadania przyszłości. Święto Purim prawdopodobnie zażyczone zostało od Babilończyków, a więc obchodzone było w czasach dawniejszych niż zamieszkiwanie Judejczyków w imperium perskim. Może w swoim czasie radosne obchodzenie święta rzucania losów miało magicznie sprzyjać temu, by wróżby wypadły pomyślnie? Potem ta asocjacja mogła być utracona<sup>381</sup>. Jednym zaś z celów autora Księgi widocznie było akceptowalne dla niego – acz w istocie fikcyjne – wyjaśnienie genezy tego święta. Posłużyło mu do tego wprowadzenie do fabuły jego utworu epizodu z rzucaniem losów – mianowicie przez Hamana, rzekomo usiłującego w ten sposób ustalić „najpomyślniejszy” dzień dla zgładzenia Judejczyków. Wynik losowania okazał się jednak dobry dla żydów, gdyż dzień wyznaczony przez Hamana stał się dniem ich triumfu.

Zdaniem biblistów Księga Estery powstała „w okresie między III a II w. przed Chr.”<sup>382</sup> Jest to nowela udrapowana na przekaz historyczny z czasów Kserksesa I, V w. p.n.e.), z tym jednak, że autor wprowadza postaci nieznanie historii (takimi są wszystkie prócz króla osoby występujące w utworze), popełnia rażące gafy chronologiczne, a jego wyobrażenie o życiu dworu oraz państwa Kserksesa ukształtowane się zdaje na podłożu opowieści o typie bajek z *Tysiąca i jednej nocy*.

Włączenie „Estery” do zbioru ksiąg kanonicznych było przedmiotem dysput zarówno wśród judaistycznych jak wśród chrześcijańskich autorytetów, choć w obu wypadkach, jak widać, rozstrzygnięcie okazało się dla utworu pomyślnie. Szkopuł polegał głównie na „świeckim” jego charakterze. Tak np. jego osobliwością wśród ksiąg biblijnych jest to, że nigdzie w nim nie ma *explicite* mowy o Bogu. (Nie ma w nim też wzmianki o jakichś wydarzeniach w ścisłym sensie tego słowa „cudownych”, tzn. o interwencjach Boskich naruszających prawa przyrody.) Nie jest to, wszelako, dzieło ateistyczne czy też agnostyczne. Przygotowując się do swojego ryzykownego uczynku będącego próbą ocalenia ogółu Judejczyków, ale mogącego nie odnieść pożądanego skutku, ją zaś samą kosztować życie, Estera pości i na jej żądanie towarzyszą jej w poście wszyscy rodacy znajdujący się wówczas w stolicy państwa, Suzie (Est 4: 16). Post ten jest, oczywiście, usiłowaniem skłonienia Boga do zmiłowania i udzielenia pomocy<sup>383</sup>. Przedtem jeszcze

---

<sup>381</sup> O tym, że początkowo Purim związane było z tradycją babilońską – tradycją w jakiejś mierze przyswojoną przez przebywających na wygnaniu Judejczyków – świadczą zapewne imiona bohaterów: „Mordechaj” i „Estera”, ponieważ nie mają one charakteru ani hebrajskiego, ani perskiego, nawiązują natomiast do imion babilońskich bogów, Marduka i Isztar.

<sup>382</sup> BT, s. 476.

<sup>383</sup> Rzecz osobliwa, aczkolwiek mówi się w tym utworze o poście, nie wspomina się w nim *explicite* o modłach.

Mardocheusz, domagając się od Estery dokonania tego ryzykownego aktu (tj. zjawienia się przed obliczem władcy bez wezwania), wyraża przekonanie, iż jeśli się ona nań nie waży, to zapewne ocalenie ogółu Judejczyków „przyjdzie z innego miejsca” (4: 14) – co znaczy, widocznie, że dojdzie ono do skutku w inny sposób – natomiast zagłada dosięgnie zarówno ją samą, „jak i dom jej ojca” (a więc jedyne jej krewnego, Mardocheusza?). Hermeneuci słusznie wskazują, że Mardocheusz najwyraźniej ma na myśli to, iż w razie, gdyby zawieść miały środki ziemskie (czyli, w szczególności, gdyby Estera nie zdobyła się na niezbędne działanie), spodziewać się należy bezpośredniej interwencji boskiej.

Nie ważę się rozstrzygać, skąd niechęć autora Księgi do odwoływania się *explicite* do Boga. Może w jego opinii powściągliwość ta stanowiła właśnie przejaw pietyzmu? W każdym razie „Estera” doczekała się współautora, którego wstawki m.in. miały na celu teologiczne udoskonalenie utworu. W nich imię boskie jest wymieniane i mowa jest o modłach. Wstawki te łatwe są do zidentyfikowania, ponieważ przynajmniej w zachowanym tekście są one napisane po grecku, gdy natomiast tekst podstawowy jest w języku hebrajskim. Mają one status tekstu deuterokanonicznego, tzn. włączone zostały do księgi jedynie w Biblii katolickiej i prawosławnej. Ponieważ nie mają one istotnego znaczenia ani dla przebiegu narracji, ani dla moralnej wymowy utworu, pomijam je w niniejszym omówieniu.

Wśród zastrzeżeń przeciwko ukanonizowaniu księgi nie było, o ile wiem, powoływania się na to, że jest ona moralnie bulwersująca. Przeciwnie, jeśli np. chodzi o stronę katolicką, to, jak się dowiadujemy z BT (s. 476,) Estera, która m.in. milczeniem umyślnie doprowadza do tego, że ktoś (co prawda złoczyńca) ukarany zostaje śmiercią za rzekome usiłowanie popełnienia bynajmniej niezamierzonej przezeń zbrodni, oraz na której prośbę uśmierceni zostają synowie złoczyńcy za to, że byli jego synami, „uchodzi w tradycji i liturgii za typ Maryi”.

Nie brano też widocznie pod uwagę tego względu (widocznie nieistotnego dla autorytetów decydujących w judaizmie i w chrześcijaństwie o tym, co powinno albo nie powinno znaleźć się w Kanonie), że Est jest z literackiego punktu widzenia jednym z najsłabszych utworów w literaturze biblijnej – jest pełna naiwności, niezgrabności autorskich, sprzeczności z prawdą historyczną i po prostu niedorzeczności.

Umilowania tej księgi przez Żydów nie można zrozumieć bez wzięcia pod uwagę dziejów żydowskiej diaspory. Po wielekroć w ciągu tych wieków wyznawcy judaizmu byli w zamieszkiwanych przez się krajach przedmiotem prześladowań, masakr i stawali przed widmem totalnej zagłady. W obliczu masowych mordów dokonywanych przez krzyżowców, rzezi dokonywanych przez kozaków Chmielnickiego, pogromów inspirowanych przez Ochranę carską oraz niezależny od Ochrany i o wiele od niej starszy chrześcijański antyjudaizm – a może nawet, w pewnych środowiskach, w obliczu hitlerowskiego Holokaustu – źródłem nadziei pobożnych

bywała opowieść o nieomal cudownym, *implicite* będącym dziełem bożej opatrności, ocaleniu Judejczyków w imperium perskim przed zgotowaną im zagładą. Na tle takich doświadczeń historycznych nie dziwi też popularność w tych środowiskach opowiadania o zabiciu z rozkazu królewskiego całego potomstwa arcywroga Izraelczyków Hamana, jak również o dwudniowej krwawej łaźni sprawionej w całym państwie perskim, z aprobaty władz, przez dopiero co ocalonych Judejczyków ich wrogom. Wiemy z doświadczenia np. ostatniej wojny, jakiego, przynajmniej chwilowego, komfortu psychicznego dostarczają niekiedy ludziom rojenia o przyszłym, dorównującym wrogowi w okrucieństwie, odwecie na prześladowcach – przy czym wyzywającymi się w takich rojeniach bywali również ludzie, którzy po zwycięstwie bynajmniej nie posunęli się i wcale nie chcieli się posunąć dalej niż domaganie się wykonania kary śmierci na sądownie ujawnionych złoczyńcach.

2. Do dziwactw Est należy przede wszystkim to, że opowieść o Mardocheuszu, Esterze i Hamanie najwidoczniej została zaszczerpiona (w tym sensie, w jakim się mówi o wszczępieniu gałęzi jednego drzewa w pień drzewa innego gatunku) na jakiejś niemającej nic wspólnego z losami Judejczyków noweli orientalnej, podobnej, jak wspomniałam powyżej, do opowieści z *Tysiąca i jednej nocy*<sup>384</sup>. Nowela ta, stanowiąca „podkład” opowieści rzekomo z dziejów diaspory judejskiej w państwie perskim, ma za bohaterów króla Aswerusa i jego małżonkę Waszti. Opowiada się w niej, że w trzecim roku swego panowania król ten „wydał ucztę dla wszystkich swoich książąt i sług... wielmoży i władców państw, którzy byli razem z nim... [Uroczystości, których celem było zademonstrowanie bogactwa i splendoru królestwa trwały] 180 dni” (Est 1: 3–4). Zaiste, cysorz to ma klawe życie.

Natychmiast po tym „wydał król ucztę dla całego ludu, który znajdował się na zamku w stolicy imperium, Suzie (1: 5). Autor noweli splagiatowanej przez twórcę Est z lubością i wielce plastycznie opisuje bajeczny przepych, wśród którego odbywała się ta uczta. „Także królowa Waszti wydała ucztę dla kobiet w pałacu królewskim...” (1: 9)<sup>385</sup>.

W siódmym dniu tego biesidowania podchmielony król zapragnął zademonstrować zebrany jeden z największych posiadanych przez siebie skarbów, a mianowi-

<sup>384</sup> Skojarzenie to nasuwa się nawet pewnym apologetycznym hermeneutom. Por. S. Pagán, *Księga Estery*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, wyd. cyt., s. 610.

<sup>385</sup> „Na ogół w imperium perskim w tego rodzaju uroczystościach uczestniczyli wspólnie mężczyźni i kobiety... W tym jednak opowiadaniu rozdzielanie uczujących mężczyzn od kobiet było autorowi potrzebne” (tamże, s. 612).

Mamy tu widocznie świadectwo tego, że zapożyczona przez autora „Estery” nowela nie wywodzi się z źródeł perskich, ale z jakiegoś kraju, gdzie kobiety przebywały w haremach. Obyczaje panujące w imperium perskim są temu autorowi mało znane.



cie piękną małżonkę. Polecił przeto, aby przyprowadzono Waszti przed uczcujące zgromadzenie. Królowa jednak nie zechciała być potraktowana jako eksponat żeńskiej urody i odmówiła przyjsia (1: 12). To czyni ją, zauważmy, pozytywną bohaterką pewnych współczesnych feministycznych komentatorek Est. W samej noweli natomiast nieokazanie małżonkowi należnego mu od żony bezwarunkowego posłuszeństwa ściąga na Waszti gniew i niełaskę królewską. Sprawa nabiera wymiaru państwowego. Król zwołuje naradę *ad hoc* swoich zaufanych dworzan i zgadza się ze zdaniem tego z nich, który oświadcza, że „nie tylko przeciw samemu królowi wykroczyła królowa Waszti, lecz także przeciwko wszystkim książętom i wszystkim narodom, które zamieszkują państwa króla Aswerusa. Gdy wieść o zachowaniu się królowej rozejdzie się pośród wszystkich kobiet, wtedy wzgardzą one mężami swoimi... [Nieposłuszna Waszti musi więc być pozbawiona godności królewskiej oraz prawa stawania przed obliczem władcy. Co słysząc] wszystkie kobiety oddadzą cześć swoim mężom, od największego do najmniejszego” (1: 16–20). Idąc za tą radą, król oddalił Waszti, a nadto „wysłał listy do wszystkich swoich państw, do... każdego narodu, aby każdy mąż był panem w domu swoim” (1: 22).

Tu przerwę streszczanie noweli i zajmę się komentarzem Pagána, komentatora Est z MKPŚ, aby zilustrować sposób obróbki tekstu nierządki, o ile sądzić mogę, wśród apologetycznych hermeneutów. Pagán, który wydaje się sympatycznym człowiekiem, jest całym sercem po stronie Waszti. Wbrew obyczajom haremu, jak pisze, „królowa publicznie odmawia spełnienia zachcianki króla [w czym postępuje słusznie, albowiem] godność osoby, a zwłaszcza godność kobiety [czemu zwłaszcza kobiety? – H. E.] jest ważniejsza od honorów, bogactw i prestiżu”<sup>386</sup>. Dowiadujemy się z kolei od Pagána, że „[w]kładem Ameryki Łacińskiej do tradycji zapoczątkowanej tym biblijnym opowiadaniem jest dzieło... siedemnastowiecznej meksykańskiej poetki, Sor Juany Inés de la Cruz, która poszła za przykładem Waszti i Estery. Wtargnęła do świata literatury i w krąg refleksji krytycznej, kiedy przewaga mężczyzn udaremniała wszelką próbę oddania sprawiedliwości kobiecie. Jednym z jej najbardziej poczytnych wierszy jest kwartyna skierowana do mężczyzn. Poddaje w niej krytyce zachowanie tych, którzy ulegając swoim seksualnym popędom, najpierw niewolą kobietę i gwałtem ją zdobywają, a potem poniżają i obrażają. Sor Juana Inés ukazuje całą hipokryzję takiej postawy i potwierdza moralną wartość kobiety oraz jej prawa”<sup>387</sup>.

Wywód ten czytałoby się z prawdziwą przyjemnością, gdyby nie był przykładem wczytywania przez apologetycznego hermeneutę do analizowanego tekstu poglądów odpowiadających jemu samemu zamiast rzetelnego zreferowania treści

---

<sup>386</sup> Tamże, s. 610.

<sup>387</sup> Tamże, s. 611.

analizowanego utworu – oraz, jeśli komentator dostrzega taką potrzebę, poddania krytyce postawy autora.

Autor Est bowiem, być może w przeciwieństwie do autora pierwotnej opowieści o Ahaszweroszu i Waszti (o tym nieco poniżej), nie ma ani odrobiny sympatii dla dumnej królowej i bynajmniej nie kwestionuje sprawiedliwości poniesionej przez nią kary. Wylimitowanie Waszti ze sceny dziejowej jest przy tym dla niego fortunnym usunięciem przeszkody dla wkroczenia na nią Estery. Nie ma sensu mówienie o tradycji „zapoczątkowanej przykładem Waszti i Estery”, ponieważ trudno doszukać się analogii pomiędzy postępowaniem Waszti i Estery. Autor Est nie porównuje *explicite* tych dwu postaci, gdybyśmy jednak sami to za niego zrobili, musielibyśmy zwrócić uwagę na kontrast pomiędzy nimi. Waszti okazuje królowi nieposłuszeństwo (jak sądzić należy, w obronie własnej godności). Estera, w przeciwieństwie np. do Judyty, jest jedynie posłuszną wykonawczynią poleceń Mardocheusza. Jej pojęcie o kondycji przeznaczonej kobiecie znajduje wyraz w fakcie, że nie budzi to w niej żadnego wewnętrznego oporu, gdy bez pytania o jej przyzwolenie zostaje „wzięta” ze swojego domu, aby zostać zademonstrowana królowi Ahaszweroszowi jako być może atrakcyjny tzw. *sex object* – i jeśli mu się spodoba, zostać, znów bez pytania o jej wolę w tym względzie, dostarczona do jego łóża. Można odmówić oburzania się na autora Est z tego powodu, że zgodnie z charakterem kultury, która go ukształtowała, nie jest on prekursorem późniejszych walk o godność kobiecą, ale samowolą komentatora jest kreowanie go na takiego prekursora. Podobnym dziwactwem jest sugerowanie w tym samym studium, że jednym z powodów potępienia Hamana w Księdze Estery jest to, że reprezentuje on „system rządów, który wyklucza różnice poglądów”<sup>388</sup>.

Pagán spieszy autorowi Est z pomocą, ilekroć ten się w sposób oczywisty „sympie” w zakresie znajomości historii. Ponieważ „imię «Waszti» nie występuje w dostępnych źródłach historycznych”, hermeneuta na tej jedynie podstawie hipotetyzuje, że „mogło [ono] być honorowym tytułem nadawanym każdej królowej [nie ma śladu tego, by przyswojono je Esterze – *H. E.*], a także mieć związek z perskim słowem znaczącym «najlepsza», «ukochana» czy «upragniona»”<sup>389</sup>. Są to refleksje bezprzedmiotowe, skoro „Waszti” jest postacią fikcyjną, z noweli zapewne nie perskiego pochodzenia. Równie poważnie traktuje Pagán historyczność Mardocheusza i Estery, co go stawia wobec „pewnej trudności”<sup>390</sup>. Gdyby bowiem Mardocheusz, będący według Est „synem Jaira”, rzeczywiście był – jak oznajmia autor tej „Księgi” – jednym z Judejczyków deportowanych do niewoli babilońskiej (co jak wiadomo, miało miejsce w 597 r. p.n.e.), to „za czasów Aswerusa musiałby on

<sup>388</sup> Tamże.

<sup>389</sup> Tamże, s. 612.

<sup>390</sup> Tamże, s. 613.

mieć sto dwadzieścia lat... Estera, która była dwadzieścia lub trzydzieści lat młodszą od swego kuzyna i opiekuna, miałaby zatem ponad dziewięćdziesiąt lat i w tym wieku trudno by jej było wygrać konkurs piękności”<sup>391</sup>. Pagán pomaga autorowi Est wyjść z konfuzji (w istocie znamionującej po prostu słabą znajomość chronologii) podpowiadając mu, że jest to przejęzyczenie, albowiem „[p]rawdopodobnie do niewoli został uprowadzony Jair, nie zaś Mardocheusz”<sup>392</sup>.

Haman nazywany jest w księdze agagitą (3: 1), czyli potomkiem amalekickiego króla Agaga wziętego do niewoli przez Saula i zabitego na rozkaz Samuela. W odniesieniu do dostojnika perskiego nie ma to sensu, ponieważ po Amalekitach doszczętnie wytępionych przez Izraelczyków<sup>393</sup> ślad już za czasów imperium perskiego nie pozostał i rzeczą niemożliwą byłoby śledzenie genealogii Hamana wstecz do Agaga. (Zaprzątnięty problemami własnych czasów autor wstawek greckich do Księgi Estery równie anachronicznie czyni z Hamana „Macedończyka”, 8: 12<sup>k</sup> <sup>394</sup>). Wobec tego Pagán podpowiada autorowi, że słowo „agagita” było najprawdopodobniej tytułem perskim lub rodowym [ale nie związanym z pochodzeniem od Agaga? – H. E.]. Oczywiście naiwny autor Est mógł uważać za rzecz możliwą wywodzenie Hamana od Agaga, a nadto nazywając Hamana agagitą, dał wyraz swej aprobie dla koncepcji „odwiecznego wroga” Izraela oraz swojej nienawiści do Hamana.

Pozostawmy jednak pomysły egzegetyczne Pagána na uboczu i powróćmy do tekstu Est. Czytamy w niej, że „po tych wypadkach [tzn. po oddaleniu niepokornej królowej], gdy minął gniew króla Aswerusa, przypomniał on sobie Waszti i to, co uczyniła, oraz postanowienie w jej sprawie” (2: 1). Jest rzeczą jasną, że w noweli, którą wykorzystał autor Est, po tych słowach następować powinien dalszy ciąg opowieści o Ahaszweroszu i Waszti. Co było jego treścią? Musiał on odpowiadać informacji, że gniew monarchy przeminął. Czy więc król posłał sługi, aby się dowiedzieli, co się z jego byłą małżonką dzieje? Czy dowiedziawszy się o jej życiu w izolacji i smutku oraz o jej nieprzeminiętej piękności zawezwał ją do siebie i, może skruszoną (jesteśmy wszak w domenie starożytnej kultury orientalnej), przycisnął do serca oraz zwrócił jej godność królewską? Czy może dowiedziawszy się nadto, że żyjąc w samotni, urodziła i wychowuje jego syna, pożałował własnej surowości i – w tym wariacie również – przywrócił ją do łask? Czy też może dowiedział się, że ze smutku umarła z jego imieniem na ustach, i ogarnięty rozpaczą i skruczą słu-

<sup>391</sup> Tamże, s. 613.

<sup>392</sup> Tamże.

<sup>393</sup> Z owymi Amalekitami według Księgi Wyjścia 17 sam „Pan toczył wojnę z pokolenia na pokolenie”.

<sup>394</sup> Numerami z następującymi po nich literami alfabetu łacińskiego oznaczone są w BT, wersety należące do wstawek greckich.

bował, że żadnej już kobiety nie weźmie za żonę? Nie będę tu szkicować większej liczby możliwych alternatywnych opowieści o losach Waszti, ale autor z pewnością mógł jakoś jeszcze inaczej nimi pokierować. Niestety nigdy się nie dowiemy, jak się potoczyły sprawy pomiędzy dawnymi małżonkami, ponieważ autor Est w tym właśnie miejscu przerywa swój plagiat i rozpoczyna opowieść własną. W niezgrabnym jej *incipicie* konsekwencją przypomnienia sobie przez króla osoby Waszti jest obudzona w nim, nie bez perswazji dworzan, chęć znalezienia nowej królowej. (Ahaszwerosz z Est odznacza się niebывałą biernością umysłową i podatnością na sugestię ze strony otaczających go ludzi.) Tak więc przypominając sobie Waszti, król widocznie przypomniał też sobie o istnieniu kobiet i o tym, jaki bywa z nich pożytek. Jak to pasuje do baśni orientalnej, rozpoczyna się po wszystkich dziedzinach władztwa Ahaszwerosza poszukiwanie pięknych dziewcząt, kandydatek na nową królową. Wtedy to „wzięta też została [z domu swojego krewnego i opiekuna Mardocheusza] Estera [zwana też hebrajskim imieniem Hadasa] do domu króla, pod opiekę Hegaja, stróża żon” (2: 8). Rzeczą godną uwagi jest to, że na polecenie Mardocheusza Estera zataja swoje hebrajskie pochodzenie. Jest to oczywista niekonsekwencja autora, ponieważ Mardocheusz, jak wynika z tekstu opowieści, nie ukrywał swojej narodowości i przywiązania do religii Jahwe, Estera zaś „wzięta została z jego domu” – i nadto, jak wynika z przekazania przez nią królowi ostrzeżenia Mardocheusza o przygotowywanym zamachu na niego, nie ukrywała swojego związku z krewniakiem. Mamy tu jednak zapewne ciekawą informację historyczną, albowiem według tekstu księgi jeszcze przed początkiem jakichkolwiek knoń ze strony Hamana mądry opiekun Estery każe jej ukrywać swoje pochodzenie. Do informacji autora o stosunkach w imperium perskim nie można, jak już o tym była mowa, na ogół przywiązywać wagi, choć może nie należy ich wszystkich lekceważyć. Można natomiast wywnioskować, że w czasach autora, w hellenistycznym królestwie Seleucydów, żyjący w diasporze Judejczycy ze względu na swoją kulturę, a zwłaszcza religijną, odrębność, stykali się ze strony jakichś wpływowych odłamów ludności z przejawami wrogości i z niechęcią do zajmowania przez nich wysokich stanowisk, takich jak pozycja małżonki królewskiej. Wygląda na to, że w takiej sytuacji niektórzy z nich ukrywali swoją narodowość i religię, przejmowali pewne obce tradycje judejskiej obyczaje (co musiało się np. wiązać z rezygnacją ze ścisłego przestrzegania we wszystkich okolicznościach jahwistycznych tabu pokarmowych), przyswajali sobie, do użytku w stosunkach z „obcymi”, niehebrajskie imiona (nawet wywodzące się z kultu „obcych” bogów), zachowując imiona hebrajskie do użytku wewnątrz judaistycznej wspólnoty. Mardocheusz według autora nie miał nic przeciw temu, aby zwać się takim właśnie imieniem (autor nie nadał mu imienia hebrajskiego), aby jego wychowanka Hadasa była również zwana „Esterą”<sup>395</sup>,

<sup>395</sup> Imiona tych postaci należą od czasu „kanonizacji” Est do popularnych imion żydowskich.

aby poślubiła „nieobrzezańca”, aby ukrywała swoje pochodzenie i przeto widocznie, stosując się do obyczajów dworu perskiego, rezygnowała z przestrzegania pewnych nakazów swojej religii. Cnotliwy Judejczyk godzi się na to wszystko, niejako na wszelki wypadek, zanim uzyska podstawy do mniemania, że dostąpienie przez Esterę godności królowej będzie niezbędne do ocalenia jej rodaków ze śmiertelnego niebezpieczeństwa. Wzorem Mardocheusza nie mają jej tego wszystkiego za złe żydzi świętujący przez wieki w rozlicznych krainach Purim, nie wiem jednak, jak jasno zdają sobie z tego sprawę. Wracam wszelako do omawianej narracji.

Po dziwacznym opisie całorocznych (!) procedur kosmetycznych, które poprzedzać miały przedstawienie kandydatki na małżonkę królowi, dowiadujemy się, że Estera wygrała konkurs piękności i została królową. To jednak, według opowieści, nie zapewniało jej swobodnego dostępu do władcy, do którego niekiedy nie bywała wzywana nawet przez cały miesiąc. Na początku ich małżeństwa widuje go jednak dość często po temu, aby mu przekazać wspomniane powyżej pilne przesłanie Mardocheusza. Ten bowiem przypadkiem odkrywa, że tacy a tacy „eunuchowie królewscy” planują zamach na życie władcy. Lekkomysłny król natychmiast po swoim ocaleniu o tym ostrzeżeniu zapomina, jakby to była błahostka. Nie nagradza Mardocheusza i nie przybliża go do siebie. Natomiast niebawem „po tych wydarzeniach [tzn. po zażegnaniu spisku?]”, ale, jak wynikałoby z tekstu, niezależnie od nich, uczynił on, z niewyjaśnionych przez autora powodów, swym wezyrem Hamana. Dostojnik ten doznaje ze strony mieszkańców stolicy zwyczajowo mu przysługującej, na modłę orientalną przesadnej, czci: ludzie witają go, kłękając. Mardocheusz jednak w sposób zwracający powszechną uwagę od tych oznak czolobitności się uchyla, widocznie uważając, że uwielbienie należy się jedynie Bogu. Wzbudza tym nienawiść Hamana. Jest ona tak intensywna, że przemienia się w śmiertelną wrogość względem ogółu współplemieńców „zuchwalca”. Haman postanawia przeto uzyskać od króla zgodę na wytracenie wszystkich Judejczyków w imperium.

Rzucając losy, za ich wskazówką obiera pomyślny dla tego przedsięwzięcia dzień (Est 3: 7), chociaż logicznie rzecz biorąc, powinien był to uczynić dopiero po uzyskaniu od króla pozwolenia na masakrę. Tak czy inaczej, przystępuje do króla z prośbą o pozwolenie na nią, motywując to zarówno interesem państwa, jak gotowością zapłacenia pokaźnej sumy jako gratyfikacji za spełnienie jego prośby. Oświadcza mianowicie królowi: „Jest pewien naród rozproszony i odłączony od wszystkich narodów we wszystkich państwach królestwa twego, a prawa jego są inne niż każdego innego narodu. Do praw króla oni się nie stosują i w interesie króla leży, aby ich nie pozostawić w spokoju. Jeśli król uzna to za słuszne, niech wyda dekret, aby ich wytracić, a ja wpłacę... dziesięć tysięcy talentów srebra... do skarbcza królewskiego” (3: 8–9). Na to Ahaszwerosz, ten *rex bene*, „zdjął sygnet z ręki swojej i dał go Hamanowi... I powiedział... do Hamana: «Niech będzie ci da-

ne srebro [mające być zrabowane żydom? – H. E.] i lud ten, abyś uczynił z nim to, co wydaje ci się słuszne»... Potem wysłano listy przez gońców do wszystkich państw króla, aby wygubić... wszystkich żydów od chłopca do starca, dzieci i kobiety w tym samym dniu, to jest w dniu trzynastym miesiąca... Adar, a majątek ich skonfiskować... Ogłoszono wszystkim narodom, aby były gotowe na ten dzień... Król i Haman siedzieli i pili, miasto zaś Suza było w rozterce” (3: 10–14).

Dekret był więc jawny, dzień zaś wyznaczony przez Hamana zgodnie z wynikiem losowania na masakrę oddalony był o miesiąc od dnia wydania dekretu (por. 3: 12–13). Judejczycy zostali przeto wcześniej uprzedzeni. „A w każdym państwie, wszędzie, dokąd doszedł dekret króla... powstał wielki smutek wśród Żydów, i posty, i płacz, i lament. Wór pokutny i popiół stanowiły posłanie dla wielu” (4: 3). Mardocheusz również „rozdarł szaty i okrył się worem i popiołem i wyszedł na środek miasta i lamentował głośno i gorzko” (4: 1).

Z poplątanego tekstu wynikać się zdaje, że Estera zrazu była nieświadoma całej tej sytuacji i dowiedziała się tylko o dziwnym zachowaniu Mardocheusza, co ją skłoniło do poszukiwania z nim kontaktu przez zaufane osoby, w celu namówienia go do porzucenia nieodpowiednich szat. (Nie docieka przy tym, dlaczego oblókł się w nie.) Mardocheusz powiadamia ją przez jej wysłańca o grożącej Judejczykom zgubie i domaga się, aby wstawiła się za swoimi rodakami do króla. Estera początkowo wzdraga się to uczynić, ponieważ usiłowanie zadośćuczynienia poleceniu Mardocheusza naraziłoby ją, według tego, co głosi opowieść, na śmiertelne niebezpieczeństwo – a to ze względu na osobliwe porządki panujące na perskim dworze królewskim. Ktokolwiek bowiem usiłuje dotrzeć do króla chociaż nie był przez niego wezwany, zostaje zabity, chyba że zdoła dostać się przed oblicze władcy, a ten (przed dowiedzeniem się, co sprowadza intruza?) wyciągnie nad nimi złote berło (które widocznie zawsze ma na podporządku). Nie jest tam więc widocznie znany obyczaj zwracania się do władcy z prośbą o audiencję za pośrednictwem odpowiednich sług królewskich. Procedura taka nie ułatwiała królowi uzyskiwania wiadomości o tym, co dzieje się w jego imperium. Jesteśmy jednak w obrębie bajki, a więc dajmy spokój tym zdroworozsądkowym uwagom. Ważne jest to, że przepis powyższy dotyczy również małżonki królewskiej. Estera zaś już od dni trzydziestu nie była wzywana przed oblicze króla – a to, jak by wynikało z tekstu, nie dlatego, że popadła w niełaskę, ale że władca w charakterystyczny dla siebie sposób zapomniał o jej istnieniu. Mardocheusz jednak przekazuje wychowanicy wspomniane już powyżej w tym tekście naglące polecenie i ostrzeżenie (4: 13–15). Estera decyduje się zaryzykować życie po przygotowaniu się do tego trzydniowym postem, którego domaga się również, dla swego wspomnienia, od wszystkich Judejczyków w Suzie. Po upływie dni postu Estera udaje się do króla. „Znajduje łaskę w oczach jego” (5: 2), zostaje ulaskawiona wyciągnięciem berła i zaszczyczona pytaniem, co ją sprowadza: „Choćby to była połowa królestwa, będzie ci to dane”

(5: 3). Z przyczyny znanej jedynie autorowi Estera prosi króla wyłącznie o to, aby wraz z Hamanem przyszedł do niej (nazajutrz?) na przygotowaną jedynie dla nich ucztę – której celem okazuje się zaproszenie króla wraz z Hamanem samowtór na dzień następną na nową ucztę!

Uczty Estery przebiegają w osobliwej aranżacji. Za każdym razem oprócz niej obecni są w komnacie, gdzie się odbywają, jedynie król i Haman. Nieobecni są żadni służący. Jest to dziwne odstępstwo od zwykłych dworskich obyczajów, ale jest ono autorowi potrzebne do zaaranżowania kulminacyjnej sceny upadku Hamana.

Tu następuje w Est jedyny bodaj epizod o pewnym walorze literackim, a to mianowicie ze względu na zawarty w nim element ironii. Haman nie wie, że Estera jest Judejką i krewną Mardocheusza. Zaproszenia królowej wbijają go w pychę, toteż gniewa go niezmiernie to, że napotkany przezeń po opuszczeniu pierwszej uczty Mardocheusz znów publicznie powstrzymał się od oddania mu czci. Za radą żony i przyjaciół postanawia prosić króla o powieszenie Mardocheusza – i pochopnie, jak to mu jest właściwe, każe wznieść wysoką szubienicę przeznaczoną przezeń w myślach dla Judejczyka. Tymczasem w nocy pomiędzy pierwszą a drugą ucztą zachodzą nieprzewidziane przez Hamana wypadki. Króla znów spędzającego noc samotnie nęka bezsenność. Dla zabicia czasu każe sobie czytać kronikę niedawnych wypadków w imperium. Dzięki temu zapominalski władca uświadamia sobie, że zawdzięcza Mardocheuszowi życie oraz że Judejczyk nie otrzymał za to żadnej nagrody. Postanawia naprawić to uchybienie i zapytuje przybyłego właśnie rankiem przed jego oblicze Hamana, „co należy uczynić mężowi, którego król chce uczcić?” Haman mniemając, że to on ma być beneficjentem królewskiego faworu, rozstrzuwa wizję happeningu polegającego na tym, że mąż ten obłożony ma być w szaty królewskie, przyozdobiony koroną i obwożony po Suzie na trzymanym przez dworzanina za uzdę rumaku króla wśród okrzyków głoszących, że wszystko to dzieje się po to, aby wiadano, że król chce tego człowieka uczcić. Ahaszwerosz przyjmuje zalecenie Hamana, który ku swej tłumionej wściekłości dowiaduje się, że uczczony ma być Mardocheusz, on zaś ma prowadzić konia za uzdę. Po zakończeniu tej bolesnej dla niego ceremonii, a tuż przed udaniem się na drugą ucztę, Haman uzala się przed żoną i przyjaciółmi, którzy oświadczają: „Jeżeli Mardocheusz jest z narodu żydowskiego, a ty zacząłeś przed nim upadać, to nie przemożesz go, raczej całkiem upadniesz” (6: 13). Jeżeli mają na myśli to, że skoro Mardocheusz jest Judejczykiem, to jest pod opieką potężnego boga, władnego spowodować upadek jego wroga, to czemu teraz dopiero go ostrzegają?

Na drugiej uczcie Estery król dowiaduje się od niej, że śmierć zagraża jej oraz wszystkim jej współplemieńcom, co się stanie z ogromną szkodą dla władcy (dla jego dochodów?). Król, nie pamiętając – znów roztargnienie! – o wydanym przez siebie dekreście, zapytuje, kto uknuł złowrogi ten plan, i dowiaduje się, że uczynił to obecny na uczcie Haman, „ten niegodziwiec” (7: 6). Na to król – osobliwa to zaiste

reakcja na słowa Estery – „w gniewie swoim wstał od picia wina i poszedł do pałacowego ogrodu” (7: 7). W ten jedynie sposób potrafił autor zaaranżować znalezienie się Estery i Hamana sam na sam. Haman, rozpaczliwie próbując ocalić się przed gniewem króla, przypada do nóg Estery, błagając ją o ocalenie mu życia. Powracający król interpretuje tę scenę jako próbę gwałtu. Wobec milczenia Estery, które w zaistniałej sytuacji potwierdza winę Hamana, zostaje on powieszony za to rzekome usiłowanie zbrodni – a nie za swoje rzeczywiste zbrodnicze knowania – na przygotowanej dla Mardocheusza szubienicy.

Następują dni triumfu Judejczyków. Mardocheusz zostaje wywyższony, a na prośbę Estery i jego wydany zostaje obowiązujący we wszystkich krajach imperium dekret (8: 5–8), zawiadamiający Judejczyków, że król pozwala im, aby w dniu, kiedy mieli być zgładzeni, „zgrupowali się i stanęli w obronie swego życia, aby mogli wytracić i wymordować, i wygubić wszystkich zbrojnych swoich wrogów<sup>396</sup> wśród ludów i państw wraz z ich niemowlętami i kobietami, a także aby zabrali ich majątność (8: 11)... We wszystkich państwach i każdym mieście... dokądkolwiek dotarły słowa króla i jego dekret dla żydów nastąpiły [wśród Judejczyków] radość i wesele, uczyty i dzień zabawy. Wielu spośród narodów państwa perskiego do wiary i obyczajów Judejczyków się przyłączyło<sup>397</sup>, ponieważ padł na nich strach przed Żydami” (8: 17).

*Powyższy triumfalistyczny przekaz o tak szczególnych motywach przyłączenia się rzeszy innoplemieńców do kultu Jahwe to z pewnością jeden z najbardziej bulwersujących ustępów w Biblii. Ci, co nawracali mieczem na chrześcijaństwo albo pochwalali tę praktykę mogli w tym przekazie upatrywać daną z góry aprobatę dla niej. Miło więc, jak sądzę, powinno być tym żydom i chrześcijanom, którzy we wzmiance tej widzą profanację ich religii, zdawać sobie sprawę z tego, że jest to, jeśli idzie o zaszczości w państwie perskim, jedynie wymysł, wraz z całym omawianym utworem. Głosi on dalej, że „zgrupowali się Żydzi... we wszystkich państwach króla Aswerusa, aby podnieść rękę na tych, którzy pragnęli ich zguby. Nikt nie stawiał im czoła, ponieważ strach przed nimi padł na wszystkie narody... I z nienawidzącymi ich postąpili zgodnie ze swym upodobaniem (9: 2–5)... I zabili nienawidzących ich 75 tysięcy, ale na majątek ich nie wyciągnęli ręki [co za wielkoduszność, i czemu, skoro król zalecił rabunek, i co się z tymi dobrami stało?*

---

<sup>396</sup> BT w przypisie na s. 484 podaje, że inni tłumaczą: „... wygubić z bronią w rękę wszystkich swoich wrogów”, co mi się wydaje bardziej konsekwentne, chociaż inne biblie, np. Poznańska, zgadzają się z wyborem Biblii Tysiąclecia. Oczywiście nie ma to większego znaczenia – obie wersje głoszą, że zabijane być mają wraz z wrogami rodaków Estery ich kobiety i niemowlęta.

<sup>397</sup> Posługuję się zwrotem z BW, gdyż zwrot użyty w BT „przeszło na judaizm” to chyba rażący anachronizm.



– H. E.]... Na zamku w Suzie wycięli pięciuset mężczyzn..., ale na majątek ich nie wyciągnęli ręki” (9: 16 i 9: 6–10). Esterze wszelako było tego wszystkiego za mało, uprosiła więc króla, aby powieszono dziesięciu synów Hamana, których przewiną najwidoczniej było to, że byli synami Hamana, oraz żeby pogrom wrogów Judejczyków w Suzie trwał przez jeszcze jeden dzień (9: 13–15).

Utwór kończy się rozesłaniem przez Mardocheusza zalecenia do wszystkich Judejczyków, aby rocznicę swojego triumfu czcili świętem, które na pamiątkę rzućcia losów przez Hamana ma się nazywać Purim. W liście jest nawet wzmianka o ustalonym już widocznie w czasie powstania Est zwyczaju wzajemnego obdarowywania się żywnością oraz rozdawnictwa jałmużny.

Księga Estery stanowi wymowny przykład tego, jak zaliczenie jakiegoś utworu do uświęconego kanonu blokuje zdolność wiernych do jego rzetelnej oceny pod względem zarówno moralnym, jak literackim. Jest też przykładem tego, że życie w ucisku, poniżeniu, poczuciu niebezpieczeństwa może upowszechnić wśród członków jakiejś wspólnoty tendencję do poszukiwania psychicznego wytchnienia w obcowaniu z utworem pełnym mściwych triumfalistycznych rojeń.

\*\*\*

Jak pisałam we „Wstępie”, niektórzy czytelnicy moich szkiców mają mi za złe to, że nie licząc się z odmiennością dominujących w odnośnym czasie poglądów moralnych przykładam do bohaterów opowieści biblijnych miarę etosu, który moim zdaniem powinien obowiązywać ludzi współczesnych, i wskutek tego szafuję potępianiami. W istocie rzeczy jednak nie potępiam bohaterów starodawnych tekstów ani nawet ich autorów, ale tych, którzy współcześnie traktują owe postaci biblijne jako wzorce moralne, przyczyniając się w ten sposób do zamieszania w kwestiach moralnych i do obniżenia moralnego poziomu wśród wyznawców religii, których są autorytatywnymi przedstawicielami. Cóż to mnie obchodzi, że autor kiczu zwanego Księgą Estery miał tak mało zmysłu moralnego, że z aprobatą przypisał swojej bohaterce podłe w moim poczuciu postępowanie? Nie mogę jednak powstrzymać się od krytycyzmu, dowiadując się np., że „Esterka, podobnie jak Judyta, dzięki uratowaniu ludu bożego od zagłady uchodzi w tradycji i liturgii za typ Maryi”<sup>398</sup>.

W żadnej z ewangelii nie ma mowy o tym, aby Maryja uratowała lud Boży od zagłady, temu jednak dajmy w niniejszym kontekście spokój. Obraz Maryi w ewangeliami różni się znacznie od jej obrazu w katolickiej mariolatrii<sup>399</sup>, ale

<sup>398</sup> *Wstęp do Est*, w: BT, s. 476.

<sup>399</sup> Zajmuję się tym w szkicu „Jezus ewangelistów”.

w każdym razie nie ma w nich wzmianki o tym, aby Maryja swoim zachowaniem przyczyniła się do skazania na śmierć jakiegoś człowieka za zbrodnię, której nie usiłował popełnić, albo żeby domagała się uśmiercenia synów jakiegoś zbrojczy, dlatego że byli jego synami (i to mimo że np. werset 24: 16 w Pwt świadczy o tym, że praktyka taka stykała się z dezaprobatą przynajmniej niektórych twórców Pięcioksięgu), albo żeby podejmowała starania o przedłużenie czasu jakiegoś pogromu. Smutne jest to, że za tekst uświęcony współcześni wyznawcy dwu religii w naszym kręgu kulturowym uważają utwór przesycony zajadłą mściwością. W szczególności, czy katolicy powinni doszukiwać się w takim tekście jakiegoś starotestamentowego „typu Maryi”?

### „Kohelet”, czyli kompromitacja „mądrości”<sup>400</sup>

1. „Księga [ta] nosi nazwę swego autora, który sam przedstawia się jako *Kohelet* (1: 12)<sup>401</sup>. [Termin ten]... jest oznaczeniem funkcji lub urzędu mędrca «przemawiającego na zebraniu». W języku greckim odpowiada temu określeniu nazwa „Ekklesiastes”, którą otrzymała ta księga w Septuagincie i w Wulgacie”<sup>402</sup>.

Krótki ten utwór pochodzący według współczesnych badaczy<sup>403</sup> z drugiej połowy III w. p.n.e. albo z początku II w. jest na tle literatury biblijnej dziełem osobliwym, a zarazem – trudno się nie zgodzić z Antoonem Schoorsem – fascynującym<sup>404</sup>. W istocie, fascynowało ono wielu czytelników poprzez stulecia.

Czytelnikom Biblii obeznanym z pismami proroków czy psalmami niełatwo będzie pogodzić tę księgę ze swymi wyobrażeniami o Biblii: jest tak inna, że trudno uwierzyć, iż jest częścią Biblii [to znaczy, że odpowiednie autorytety zdecydowały się ją włączyć zarówno do judaistycznego, jak do chrześcijańskiego kanonu – *H. E.*]<sup>405</sup>.

<sup>400</sup> Nazwa literatury mądrościowej odnosi się w kanonie chrześcijańskim m.in. do ksiąg Przysłów, Mądrości, Syracha. Tylko pierwsza z nich należy do kanonu żydowskiego. (Rzecz osobliwa, do literatury mądrościowej zaliczana jest w obu kanonach również „Pieśń nad Pieśniami”!) Dzieła te miały liczne odpowiedniki w literaturze „pogańskiej”. Ortodoksja żydowska, jak i chrześcijańska zalicza do literatury „mądrościowej” również Księgę Koheleta.

<sup>401</sup> Jest więc rzeczą wygodną mówić o nim w niniejszym szkicu jako o „Kohelecie” – *H. E.*

<sup>402</sup> BT, Wstęp do Księgi Koheleta, s. 741.

<sup>403</sup> Tamże.

<sup>404</sup> A. Schoors, *Księga Koheleta czyli Eklezjastesa*, w: *Międzynarodowy komentarz do Piśma Świętego*, wyd. cyt., s. 771nn. Reprezentująca nastawienie egzegezy chrześcijańskiej, obce, rzecz oczywista, autorce niniejszego szkicu, praca Schoorsa jest wszelako jedną z najbardziej pouczających w MKPŚ.

<sup>405</sup> Tamże, s. 771.

Schoors wspomina, że w judaizmie rabinicznym dyskutowano nad kanonicznością tego utworu. „Z *Miszny* (żydowskich tradycji prawnych skodyfikowanych ok. 200 r. po Chr.) dowiadujemy się, że opinie rabinów podzieliły się w odpowiedzi na pytanie, czy Księga Koheleta... należy do świętych ksiąg... *Miszna* odpowiada na to pytanie twierdząco, ale... donosi o znacznej rozbieżności zdań na ten temat w pewnych kręgach rabinackich... W Talmudzie czytamy: «Salomonie<sup>406</sup>, gdzie twa mądrość, gdzie twoje pojmowanie? Słowa twoje nie tylko zaprzeczają słowom twego ojca Dawida, lecz także zaprzeczają same sobie»<sup>407</sup>. Głównym kamieniem obrazy dla przeciwników tej księgi było jednak niewątpliwie coś bardziej ich bulwersującego niż sprzeczności, od których, rzecz to dobrze znana, bynajmniej nie są wolne inne składniki Biblii. „Nawet w późniejszych czasach słyszy się echa tej dyskusji, np. w rabinackim komentarzu do «*Księgi Koheleta*», *Qohelet rabba*: «Mędrcy chcieli ukryć ‘*Księgę Koheleta*’ [tzn. nie dopuścić do włączenia jej do Kanonu – *H. E.*], ponieważ znajdowali w niej słowa skłaniające do herezji»<sup>408</sup>. Ostatecznie do rehabilitacji utworu „przyczyniło się jego redakcyjne zakończenie”<sup>409</sup>.

Zagadnienie źródła sprzeczności, w które obfituje Księga Koheleta, pozostaje w ścisłym związku z pytaniem, ilu autorom zawdzięczamy obecną jej postać. Jest rzeczą wiadomą, że jej epilog, 12: 9–14, wyszedł spod innego pióra niż tekst główny: autor tych wersetów mówi o Kohelecie w trzeciej osobie, podczas gdy księga sama pisana jest jako monolog. Jak stwierdza Schoors (por cytat powyżej), epilog ten wywarł decydujący wpływ na przyjęcie „Koheleta” do Kanonu. Czy jednak ratowniczy wkład współautora ograniczył się do epilogu?

Pozwolę sobie, w braku znajomości jakiegoś ustalonego terminu, który by się nadawał do pełnienia niezbędnej tu funkcji, na wprowadzenie neologizmu, a mianowicie słowa „korygent”. (Czynię tak, ponieważ „korektor” i „adiustator”, które by się tu mogły nadawać, są wyrazami obciążonymi innymi funkcjami semantycznymi.) Korygentem utworu biblijnego ma być ktoś, czyja redakcyjna obróbka usunęła przeszkody do włączenia tego dzieła do odnośnego, np. starotestamentowego, kanonu. Typowym środkiem, do którego uciekali się korygenci celem „uprawomysłnienia” kłopotliwych utworów, było usuwanie fragmentów kwestionowalnych

---

<sup>406</sup> We wspomnianym wyżej wersecie 1: 12 czytamy: „Ja, Kohelet, byłem królem nad Izraelem w Jeruzalem”. Z dalszego ciągu tej autoreprezentacji wnioskować by należało, że idzie o Salomona. Jest to jeden z łatwo uchwytnych paradoksów tej księgi, ponieważ Salomon, który umarł jako „król nad Izraelem w Jeruzalem”, mógłby użyć w powyższym zdaniu czasu przeszłego tylko gdyby przemawiał spoza grobu, co by było jaskrawo sprzeczne z poglądami Koheleta – *H. E.*

<sup>407</sup> A. Schoors, *Księga Koheleta*, wyd. cyt., s. 772.

<sup>408</sup> Tamże, s. 772.

<sup>409</sup> Tamże, nieco powyżej.

z punktu widzenia twórców Kanonu – co niejednokrotnie czyniono za cenę spójności lub jasności tekstu. W poprzednich moich szkicach znajdują się przykłady poświadczające, że to, co znajdujemy w Kanonie, częstokroć reprezentuje „po konfiskacie nakład drugi”<sup>410</sup>. W pewnych przypadkach korygent nie ingerował, o ile sądzić można, w tekst utworu, natomiast skutecznie narzucał jego interpretację tym, co decydowali o zawartości Kanonu. Wystarczyło doprowadzić do uznania zbioru pieśni erotycznych i weselnych, mianowicie Pieśni nad pieśniami, za mistyczny utwór, w którym mowa o relacji pomiędzy Jahwe i jego „narodem wybranym”<sup>411</sup>, aby ocalić dla nas ten uroczy tekst, podczas gdy utwory niewłączone do Kanonu miały znikomą szansę dochowania się do potomności. Niejednokrotnie wszakże celem „uprawomysłnienia” jakiegoś utworu korygent „wzbogacał” go o odpowiednie wstawki. Zapewne autorowi mów Elihu niewnoszących nic istotnego do dysputy pomiędzy Hiobem a jego „pocieszycielami” zawdzięczamy ocalenie Księgi Hioba przed „ukryciem”. Kanoniczność Księgi Estery „budziła w kręgach chrześcijańskich wiele wątpliwości: opowiadanie ma niejasne i powierzchowne znaczenie religijne; przy tym brak w nim imienia Boga. [Zamieszczony tylko w kanonie katolickim] tekst grecki [dopełniający, w postaci wstawek, ten pisany po hebrajsku utwór] zawiera ważne dodatki wprowadzające nie tylko imię Boga, lecz pogłębiające także religijną wartość księgi”<sup>412</sup>.

Raz przyjęty do Kanonu utwór musiał okazać się „bogobojny” i „prawomysłny”. Wykazanie, że jest takim „mimo pozorów”, było dziełem egzegetów, którzy w celu jego dokonania posługiwali się niekiedy (co zilustruję w szkicu niniejszym) zadziwiającymi chwytami umysłowymi.

Zachodzi pytanie, czy celem „rehabilitacji” zatracającej herezję Księgi Koheleta korygent posłużył się jedynie zaopatrzeniem jej w prawomysłny epilog, czy też ingerował w sam tekst utworu.

Schoors tłumaczy występowanie w Księdze Koheleta sprzeczności „dialektycznym”, rzec można (Schoors nie używa tego terminu) charakterem zawartych w nim wywodów. Według niego Kohelet przytacza aforyzmy charakterystyczne dla bogobojnej literatury mądrościowej po to, by się z kolei im przeciwstawić. Nie przekonuje mnie ta opinia. Gdyby taka była intencja Koheleta, musiałby on chyba jakoś wyraźnie rozróżnić zdania wyrażające odrzucane przezeń poglądy obiegowe od zdań wyrażających wyniki jego własnej refleksji. Musiałby uciekać się do takich

---

<sup>410</sup> Por. podtytuł mojego szkicu „Mity początków ludzkości”, gdzie podaję przykłady takiej działalności.

<sup>411</sup> Wiązało się to z rzuceniem klątwy na tych, co śpiewali pieśni należące do tego zbioru w „nieodpowiednich” sytuacjach, np. w karczmie.

<sup>412</sup> S. Pagán, *Księga Estery*, wyd. cyt., s. 607.

zwrotów, jak „słyszysz się”, „powiadają”, *etc.* Tego zaś nie ma w utworze. Przypuszczam więc, że to korygent „wzbogacił” tekst „Kohéleta” bogobojnymi banałami, które trzeba wyodrębnić, aby dotrzeć do autentycznego tekstu pierwotnego<sup>413</sup>. Ten właśnie hipotetyczny tekst pierwotny stanowi temat mojej dalszej analizy.

Podstawowa rozbieżność przekonań pomiędzy Kohéletem a korygentem dotyczy wymiaru boskiej sprawiedliwości. Korygent reprezentuje standardowy pogląd biblijnej literatury mądrościowej, według której Bóg, „nierychliwy, ale sprawiedliwy” (jak głosi wierne tej koncepcji polskie porzekadło ludowe), „każdy czyn [tzn. każdego człowieka, w świetle wszystkich jego postępków] wezwie na sąd” (por. 12: 14) – tak, że ostatecznie wszyscy bogobojni zostaną nagrodzeni, a grzesznicy ukarani. Jednym natomiast z najważniejszych elementów treści „Kohéleta” jest przeciwstawienie się temu pogładowi. Autor Koh z naciskiem zaprzecza wierze w życie pozagrobowe ludzi. Empiria zaś wykazuje dowodnie, że w obrębie rzeczywistego, ziemskiego, żywota nie stwierdza się bynajmniej, aby los osobników ludzkich podlegał regule nagrody za bogobojność, a kary za grzeszność.

Okoliczność powyższa decyduje o stosunku Kohéleta do biblijnej literatury „mądrościowej”. Pod pewnymi względami reprezentuje on to samo nastawienie, co autorzy standardowych utworów tego gatunku: jego zainteresowanie problemami, jakie nazwać by można było filozoficznymi, skupia się wyłącznie na kwestiach moralnych i egzystencjalnych, obca mu zaś jest np. problematyka kosmologiczna czy w ogóle metafizyczna. „Mądrością” ma być oświetlanie zagadnień z interesującego go zakresu. Jak w literaturze „mądrościowej” sposób przedstawiania podstawowych tez autora, np. o nieistnieniu życia pozagrobowego, a przeto i pozagrobowych nagród i kar, polega na powtarzaniu ich z naciskiem, nie zaś na wysuwaniu jakichś argumentów. Przy tym wysiłek poznawczy prowadzi w jego pojęciu do wartościowych rezultatów, o ile utwierdza tego, kto go podejmuje, w przeświadczeniu o przejawianiu się w świecie boskiej sprawiedliwości. Funkcja „mądrości” w myśleniu ludzkim powinna być umoralniająca i konsolacyjna. *Ponieważ jednak dla Kohéleta jest rzeczą oczywistą, że wysiłek poznawczy tego celu bynajmniej nie osiąga, ale przeciwnie, przeświadczenie to podważa, skompromitowana zostaje „mądrość” zawarta w księgach „mądrościowych” i zanegowana zostaje wartość samego wysiłku poznawczego: „bo w wielkiej mądrości wiele utrapienia, a kto przysparza wiedzy, przysparza i cierpień” (1: 18). Na cóż miałby człowiek podejmować wysiłek owocujący jedynie przysporzeniem mu rozterki i niepokoju?*

---

<sup>413</sup> Może zresztą „korygent” nie był pojedynczą osobą. „Księga, przez niektórych uczonych przypisywana wielu autorom, przez innych uważana jest za jednolite dzieło tylko jednego”. Hasło „Kohéleta księga”, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa, Jedność*, Kielce 2001, s. 356.

Wobec takiej kompromitacji w dziele Koheleta podstawowego założenia literatury mądrościowej nasuwa się pytanie, na czym polegała dla korygenta wartość tego utworu. Czemu podjął trud ocalenia go od zagłady? Moim zdaniem epilog świadczy o tym, że pod pewnym ważnym względem poglądy Koheleta i jego korygenta są zbieżne. Jest to sprawa, do której powrócę w zakończeniu niniejszego szkicu.

2. W literaturze bibliologicznej zwraca się uwagę, że w Księdze Koheleta widoczny jest wpływ hellenizmu na myśl judaistyczną. Przejawem tego jest przede wszystkim *uniwersalistyczny charakter* tego utworu. Problemy moralne i egzystencjalne, którymi się autor zajmuje, dotyczą losu ludzkiego jako takiego, nie zaś w szczególności „narodu wybranego” i jego przymierza z Jahwe. Przejawem tego jest również występowanie autora we własnym imieniu, dokumentowanie wyników własnych obserwacji i przemyśleń. „Oczywiście [autor Koh] pozostaje Żydem, ale wpływ, jaki wywierają na niego nowe warunki życia jest widoczny... zwraca on uwagę na jednostkę ludzką i cały świat, a nie tylko na wspólnotę żydowską, czego dowodzi nieużywanie imienia Boga Izraela, JHWH. Sam Kohelet nie jest prorokiem [który by przemawiał „w imieniu Pana” – H. E.], lecz «myślicielem» [dającym wyraz wynikom własnych refleksji]; nie jest kaznodzieją, chociaż od czasu Lutra jego imię czasami tak tłumaczono, lecz nauczycielem, który, podobnie jak filozofowie greccy, chciałby przewodzić ludziom [raczej oświecać ich, mówiąc im o jedynej drodze, na której w pewnej mierze uzyskać można pociechę wobec przyrodzonej nędzy ludzkiego żywota – H. E.]”<sup>414</sup>.

Są to niewątpliwie słuszne spostrzeżenia. A jednak w najistotniejszej swojej treści filozofia Koheleta wyraża myśl, która dochodzi do głosu o wiele wcześniej niż w hellenistycznej epoce kultury śródziemnomorskiej i która znajduje wyraz poza jej geograficznym obrębem. Myśl tę, z naciskiem powtarzaną przez Koheleta, znajdujemy np. w eposie o Gilgameszu, gdzie następującymi słowami poucza bohatera nadprzyrodzona istota, „szafarka bogów” Siduri, do której winnicy Gilgamesz trafia w trakcie wędrówki podjętej w celu znalezienia sposobu przewyciężenia swojej śmiertelności: „Gilgameszu! Na co się porywasz! Życia, co go szukasz, nigdy nie znajdziesz. Kiedy bogowie stworzyli człowieka, śmierć mu przeznaczycy, życie zaś zachowali we własnym ręku. Ty, Gilgameszu, napelniaj żołądek dniem i nocą, abyś wciąż był wesół, codziennie sprawiaj sobie święto, dnie i noce spędzaj na grach i płasach! Niech jasne będą twoje szaty, włosy czyste, obmywaj się wodą, patrz, jak dziecię twojej ręki się trzyma, łącz się w uścisku z chętną niewiastą. Tylko takie są sprawy człowieka”<sup>415</sup>.

<sup>414</sup> A. Schoors, *Księga Koheleta*, wyd. cyt., s. 772. Pozwoliłam sobie zmienić kolejność zdań w tym cytacie, naturalnie nie zmieniając przez to jego treści.

<sup>415</sup> Cytat przytoczony przez A. Schoorsa, *Księga Koheleta*, wyd. cyt., s. 775, tu w tłumaczeniu R. Stillera, *Gilgamesz*, PWN, Warszawa 1980, s. 90 (cytat lekko zmieniony).

Podłoże egzystencjalnej rozterki Kohéleta jest inne niż Gilgamesza, niemniej, oferowane remedium na frustrację jest w obu wypadkach takie samo. Mamy tu do czynienia z filozofią *pesymistycznego hedonizmu*, który zaleca, aby zdawszy sobie sprawę z niemożności przewyciężenia niezbywalnego tragizmu, jakiemu podlega gatunkowy los ludzki, szukać ukojenia bólu egzystencjalnego w odwróceniu się od tego tragizmu myślą – w pogrążeniu się celem zapomnienia o nim w dostępnych człowiekowi (o ile są danemu człowiekowi dostępne!) uciechach, zwłaszcza zmysłowych.

Pesymizm Kohéleta jest głębszy niż Siduri, nie tylko dlatego, iż zdaje on sobie sprawę, że pociecha taka, jak przez nią zalecana, nie dla każdego jest dostępna. Zdaje on sobie bowiem sprawę również i z tego, że – tak jak nabywanie „mądrości”, czyli świadomości ludzkiego losu, okazuje się źródłem utrapienia – tak też i nabywanie, kosztem niezbędnych po temu zachodów, miłych człowiekowi dóbr oraz pogrążanie się w uciechach prowadzi do przesyty i rozczarowania. „Wszystko to marność i pogoń za wiatrem. Z niczego nie ma pożytku pod słońcem” (2: 11).

Niemniej, aczkolwiek rada tożsama z tą, jaką Siduri udzieliła Gilgameszowi, nie jest koniec końców zbawienna, to okazuje się ona według Kohéleta najrozsądniejszą z tych, jakich można człowiekowi udzielić.

3. „Marność nad marnościami – powiada Kohélet [tu mówiący o sobie w trzeciej osobie], marność nad marnościami – wszystko marność” (1: 1). Słowo „marność” powtarza się, jak wskazuje BT, w tym krótkim utworze (w BT zajmuje on niecałe 9 stron) 64 razy. Mimo że pewni autorzy (np. Schoors) kwestionują adekwatność tego przekładu hebrajskiego słowa „hebel”, mnie wydaje się on bardziej odpowiedni niż inne rozważane przez Schoorsa odpowiedniki. Redaktorzy BT wyjaśniają<sup>416</sup>, że omawiany termin odnosi się u Kohéleta do tego, co [uważane przez zeń za] niestałe, zwodnicze, próżne, bezużyteczne. Do tego więc, warto by sprecyzować, co nie tylko jest znikome pod względem istnienia, ale również reprezentuje z człowieczego punktu widzenia *znikomą, ulatniającą się wartość*.

„Nowego nie ma nic pod słońcem” (1: 9). Oprócz przytoczonego powyżej zdania o marności ta właśnie sentencja jest najczęściej cytowanym aforyzmem Kohéleta.

W jego ujęciu dzieje świata to przygnębiający (tak to odczuwa) niezmienny w swoim globalnym aspekcie *kołowrót efemerycznych zdarzeń*, które nie tylko przemijają, ale nie powodują żadnej istotnej zmiany w owym nieustannie odtwarzającym je kołowrocie. „Pokolenie przychodzi i pokolenie przemija, a ziemia trwa

<sup>416</sup> W przypisie, s. 743.

po wieczne czasy. Słońce wschodzi i zachodzi i na miejsce swoje spieszy z powrotem, i znowu tam wschodzi. [Dodajmy, drogi Kohelecie, że nie pozostawia przeto ziemi w wieczystej ciemności. Czy to tak wzgardy godne? – H. E.] Ku południowi ciągnąc i ku północy wracając kolistą drogą wiatr wieje, i znowu wraca na drogę swego krążenia. Wszystkie rzeki płyną do morza, a morze wcale nie wzbiera. [Dodajmy, drogi Kohelecie, że dzięki obiegowi wody ląd nie wysycha i nie staje się cały jałowy. Czy to takie przygnębiające? – H. E.]... To, co było, jest tym, co będzie, a to, co się stało, jest tym, co znowu się stanie... Jeśli jest coś, o czym by się rzekło: «Patrz, oto coś nowego», to w istocie już to było w czasach, które były przed nami. Nie ma pamięci o tych, o dawniej żyli [BT wskazuje, że w innych przekładach mamy tu: „po tym, co było”]; nie będzie wspomnienia o tych, co będą potem” (1: 4–11; zacytowane z pewnymi upustami).

Osoby o zainteresowaniach metafizycznych i kosmologicznych muszą dopatrzeć się w tym tekście pewnych niejasności. Na czym polega wyłożona tu „kosmologiczna doktryna Koheleta”? Czy mniema on, że kołowrót zdarzeń jest odwieczny? Czy więc *implicite* zaprzecza tezie o mającym określoną datę w przeszłości akcie stworzenia przez Boga materialnego świata?<sup>417</sup> Czy zaprzecza temu, że kiedyś ludzie połączyli się w pierwszym miłosnym uścisku i kiedyś po raz pierwszy w dziejach człowiek zabił człowieka? Czy lansuje nadto tezę o nieskończonych *dokładnych* powrotach stanów rzeczy w materialnym świecie – czy więc mniema, że nieskończoną liczbę razy w przeszłości jego sobowtór wypisywał dokładnie te same, co i on, słowa i nieskończoną liczbę razy stanie się to w przyszłości?

Nie ma sensu napastować Koheleta powyższymi pytaniami, ponieważ problematyka metafizyczna i kosmologiczna pozostaje, jak już to stwierdziłam powyżej, poza horyzontem jego rozważań. Interesują go jedynie zagadnienia antropocentryczne nasuwające się na tle empirii potocznej. W czasie, który może być objęty jego horyzontem myślowym, „nie na nic nowego pod słońcem”, bez znaczenia natomiast jest to, czy u jakichś, możliwych, zamierzchłych „początków” – w epoce tak dawnej, że jak gdyby nierealnej z punktu widzenia rozważanych przez niego pokoleń – słońce weszło i zaszło po raz pierwszy, i po raz pierwszy woda z jakiejś rzeki wpłynęła do morza, i po raz pierwszy para ludzi poczęła człowieka. Bez znaczenia jest również to, czy kołowrót zdarzeń przeprowadza świat nieskończoną liczbę razy przez ściśle powtarzające się stany. Wystarczy, że w zakresie branego przezeń pod uwagę czasu nie ma nic, co by z *ludzkiego* punktu widzenia było *ważko, istotnie* nowe: co by mianowicie przez swoje skutki czyniło przyszłość w sposób istotny z *ludzkiego* punktu widzenia różną od przeszłości. W szczególności zaś

---

<sup>417</sup> Negacja ta nie implikowałaby egzystencjalnej niezależności materialnego świata od istoty boskiej i nieprzejawiania się w sposobie istnienia świata charakteru tej istoty. Omawiam pokrótce ten problem w szkicu „Glosy do Hymnu Kapłańskiego o stworzeniu świata”.



idzie mu o to, że nie istnieje dla człowieka możliwość innowacyjnego a trwałego wpływania na przyszłość w pożądanym przezeń kierunku. *Uświadomienie sobie tego jest w odczuciu autora Księgi Kohéleta wiedzą bolesną.*

Przypadek Kohéleta ilustruje niewywodliwość sądów aksjologicznych z opisowych. Owa przygnębiająca go koncepcja kołowrotu efemerycznych zdarzeń bywała w ujęciu wielu innych myślicieli niczym innym jak koncepcją podziwu godnej *stacjonarności* materialnego świata, jego niezniszczalnego ładu, będącego z kolei w ujęciu wielu spośród tych wielu przejawem bożej doskonałej mądrości i wszechmocy. Przejawem opatrności bożej zapewniającej ludzkości trwałe warunki istnienia. Według przysięgi, którą według Rdz (8: 22) sam Bóg związał się po potopie, „będą istniały, jak długo trwać będzie ziemia [a więc może ma to znaczyć „na wieki”?] siew i żniwo, mróz i upał, lato i zima, dzień i noc”.

Przedmiotem zarówno bogobojnego podziwu, jak i niekiedy połączonej z nim intensywnej i płodnej poznawczo ciekawości usiłującej zgłębić mechanizm zjawisk w świecie materialnym bywało to, że rzeki nieustannie niosą wodę do morza, a jednak ono się nie przepelnia, łąd zaś nie wysycha i nie jałowuje – oraz inne tego rodzaju przejawy stacjonarności przyrody.

Sama efemeryczność skutków ludzkich działań niekiedy oceniana bywała pozytywnie, jako mechanizm relaksacji materialnego świata, tzn. jego przechodzenia do odmłodzonej postaci. Według *Mahabharaty* najstarszy z Pandawów Judhisztira, po wielu latach królowania w charakterze idealnego władcy w zdobytym przezeń wraz z braćmi mieście, otrzymuje od swojego wędrującego po ziemi najwspanialszego z całego rodzeństwa brata Ardżuny „list z wieścią: «Las Khandava [spalony niegdyś przez Pandawów z rozkazu bogów] wyrósł ponownie, że zbudowanego zaś [przez nas] mocą magiczną pałacu pozostały jedynie ruiny kryjące się w trawie tak wysokiej, że sięga mej głowy. Judhisztiro, przyszedł czas i na Ciebie». [Posłuszni temu wezwaniu] Judhiszthira wraz z Ardżuną [?], jak również pozostałi bracia oraz Draupadi [ich wspólna małżonka] odziani w korę odeszli na północ” (aby bez Gilgameszowej albo Kohéletowej frustracji umrzeć w puszczy, skoro przeznaczony im czas żywota przeminął)<sup>418</sup>.

Dla Kohéleta myśl o kołowrocie efemerycznych zdarzeń dlatego jest źródłem bolesnej rozterki, że nie upatruje on w tym procesie realizacji wartości charakterystycznych dla jego moralnej i egzystencjalnej aksjologii.

Efemerydą jest dla Kohéleta przede wszystkim żywot ludzkiego osobnika. Rozpoczyna się on przyjściem człowieka na świat, kończy się śmiercią jako absolutnym kresem osobniczego istnienia. „Los bowiem synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt. [Dla Kohéleta życie pośmiertne „dusz” zwierząt jest czymś, cze-

<sup>418</sup> *Mahabharata*, wersja skrócona przygotowana przez Williama Bucka, A Meridian Book, New American Library, Penguin Books, New York 1973, s. 243.

go możliwości nie bierze nawet pod rozwagę – H. E.] Jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego, i tchnienie życia to samo. W niczym więc człowiek nie przewyższa [pod tym względem] zwierząt... Wszystko idzie na jedno miejsce: powstało wszystko z prochu i wszystko do prochu wraca” (3: 19, 20). Śmierć człowieka tak samo jak zwierzęcia polega więc na tym, że z ciała ulatnia się „tchnienie życia”. Jest to pierwiastek bezosobowy, którego „porcja”, jeśli mogę tu użyć tego słowa, nie zachowuje żadnej indywidualności, ale rozplywa się w przyrodzie. Przy tym, „któż pozna, czy owo tchnienie ożywiające synów ludzkich idzie w górę, a tchnienie ożywiające zwierzęta zstępuje w dół, ku ziemi?” (3: 21). Autor wspomina wprawdzie o „Szeolu”, ale, stosownie do twierdzeń przytoczonych powyżej, ów „Szeol”, będący, być może jedynie figurą retoryczną, w każdym razie nie jest siedliskiem dusz ludzkich obdarzonych indywidualną świadomością i wolą: „Bo nie ma żadnej czynności, ani rozumienia, ani poznania, ani mądrości w Szeolu, do którego zdążasz” (9: 10).

Na gruncie religii Boga Biblii zagadnienie życia pozagrobowego było przedmiotem rozbieżności zdań. ST mówi na ten temat bardzo niewiele. Z opowieści o wywołaniu przez Saula przy pomocy medium ducha Samuela z Szeolu (1Sm 28) wynika, że w tym przybytku zmarłych dusze zachowywały indywidualność – świadomość, pamięć – i przynajmniej niektóre z nich przebywały tam w zadowalającym je spokoju. (Samuel zarzuca Saulowi, że mu ten spokój zakłócił.) Według tego przekazu dusze można też było, jak widać, na krótko wywołać z Szeolu przy pomocy wyspecjalizowanych mediów. Z kolei proroctwo Ezechiela w Ez 37: 1–14 najłatwiej zrozumieć jako zapowiedź indywidualnego zmartwychwstania, we właściwym czasie, przynajmniej pewnych jednostek.

Ma się rozumieć, wiara w życie pozagrobowe, szczęsne dla cnotliwych, piekielne dla grzeszników jest współcześnie jednym z podstawowych składników religii śródziemnomorskich, a więc w szczególności judaizmu i chrześcijaństwa. Jednakże o stanowczym odrzuceniu tego wierzenia przez pewien odłam czcicieli Jahwe, mianowicie przez tzw. saduceuszy monopolizujących funkcje kapłańskie w świątyni jerozolimskiej, czytelnik dowiaduje się np. z relacji o sporze pomiędzy nimi a Jezusem w Mt 22: 23nn. Księga Koheleta dowodzi starodawności tego poglądu.

Warto tu może wspomnieć tragiczną postać Uriela da Costy, uwiecznioną w przejmującej autobiografii napisanej przezeń na krótko przed samobójczą śmiercią w 1640 r.<sup>419</sup> Autor pochodził z rodu portugalskich marranów, ale jego zamężna rodzina zakorzeniona była w wyższych warstwach społeczeństwa portugal-

---

<sup>419</sup> Por. *Exemplar vitae meae*, wyd. pol. *Wizerunek własny żywota*, 1960. Krótka nota o Acoście, tj. da Coście, znajduje się w: *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt. Poniżej posługuję się zaczerpniętymi z niej cytatami, zmieniając nieco kolejność zdań.

skiego. (Da Costa był spokrewniony z pewnymi dostojnikami kościelnymi.) Studia Biblii doprowadziły go jako młodego intelektualistę do wniosku, że Pismem Świętym – autentycznym źródłem religijnego objawienia – jest jedynie ST, natomiast NT jest kodeksem heretyckim. Wraz z namówionymi przez się matką i braćmi da Costa zbiegł do Holandii, aby tam mogli zostać konwertytami religii Jahwe. Jednakże jedynym znanym mu przed przybyciem do Holandii tekstem jahwistycznym był ST. Dopiero w Holandii zapoznał się z Talmudem i postbiblijną literaturą religijną żydowską, co stało się dla niego intelektualnym szokiem. Od r. 1616 publikował traktaty, w których podejmował krytykę doktryn religijnych i rytuałów reprezentowanych w Talmudzie i wzywał do powrotu do Pięcioksięgu jako jedyne nieskażonego źródła wiary. *„Wykazywał... na podstawie ST śmiertelność duszy ludzkiej... oraz głosił moralność niezależną od kar i nagród ziemskich... [Kursywa – H. E. Nb., jak widać, odrzucenie wiary w pośmiertne nagrody i kary nie skłoniły da Costy do przejścia na stanowisko immoralizmu.] Następnie doszedł do przekonania, że [również] całe prawo możeszowe jest tworem ludzkim. Został [w wyniku polemik] wyklęty przez gminę żydowską, [z jej poduszczenia] uwięziony, a po zwolnieniu ukarany ogromną grzywną... Dwukrotnie podpisywał rewokację i trzykrotnie był napiętnowany anatamą [tzn. objęty *cheremem* – H. E.]. Po ostatniej publicznej pokucie [której niezmiernie upokarzający charakter opisuje w autobiografii – H. E.] popełnił samobójstwo”,* zapewne uważając wieczysty „sen bez snów” za wyzwolenie z bezskutecznej udręki.

Pozwolę tu sobie na jeszcze jedną dygresję od głównego toku wywodów w niniejszym szkicu. Zauważę mianowicie, że wiara w życie pozagrobowe ludzi, a w szczególności w rajska szczęśliwość tych, których za żywota cechowała bogobojność, jest podłożem jednego z najjaskrawszych paradoksów tych religii, których jest ona składnikiem. Paradoks ten znajduje wyraz w porzekadle, że *każdy pragnie dostać się do raju, ale nikt nie chce się tam znaleźć już jutro*. Religie te nie mogłyby pełnić charakterystycznej dla nich roli w podtrzymywaniu moralności potocznej w naszej kulturze – i nie mogłyby się utrzymać – gdyby nie uznawały naturalnego, ziemskiego życia człowieka za wartość, która tylko w jakichś szczególnych warunkach przeważona być może przez jakąś inną. Mimo że przedstawiają one wiernym wzory świątobliwych postaci, które nie obawiały się śmierci, nie usiływały jej od siebie odsunąć, a nawet myślały o niej z utęsknieniem (nie zadawały zaś jej sobie oraz nie prosiły o nią innych jedynie dlatego, że samowolne pozbawienie się życia byłoby według nich niedopuszczalnym przywłaszczeniem sobie prerogatywy boskiej), to jednak oddają one należny hołd ludzkiemu instynktowi samozachowawczemu. Nie piętnuje się w nich jako grzesznego przejawu niewiary w obiecaną cnotliwym pozagrobową szczęśliwość tego, że ludzie na ogół usiłują odsunąć od siebie śmierć za cenę ogromnych nieraz wysiłków, prywacji, cierpień fizycznych, niekiedy upokorzeń – o ile tylko nie sprzeniewierzają się w tym dąże-

niu do przedłużenia swego ziemskiego żywota wartościom cenionym w świetle właściwych tym religiom aksjologii jeszcze wyżej niż doczesne życie poszczególnego człowieka. Za godne wysokiej aprobaty, za niekiedy bohaterskie uważa się według tych doktryn wysiłki zmierzające do ocalenia od śmierci również innych ludzi: ludzi ukochanych przez tych, co dla nich ponoszą ofiary, albo – co szczególnie pochwalne – będących dla ratujących po prostu egzemplarzami „bliźniego”. „Kto ratuje jedno życie ludzkie ratuje cały świat!” Pozbawienie kogoś życia, traktowane jako jeden z najstraszliwszych grzechów, uważa się nie tylko za naruszenie prerogatywy boskiej, ale, na ogół, za akt najwyższej wrogości względem zabitej osoby – i to nawet takiej osoby, jaka, ze względu na swoje przejawione na ziemi cnoty powinna, jako wyzwolona z materii dusza, niezmiernie zyskać na przeniesieniu się z ziemskiego padole łez do raju.

Powyższe uwagi nie implikują bynajmniej, że wiara w pozagrobowe życie dusz ludzkich oraz w „rajski przebyt” cnotliwych jest nieistotna, czy to z punktu widzenia tych religii, czy to jako jeden z czynników decydujących o ich własnej żywotności. Wiara ta dostarcza jej wyznawcom potężnego środka przezwyciężenia traumy psychicznej w sytuacjach, kiedy jednostka musi się liczyć z nieuchronną bliskością własnej śmierci albo śmierci drogiej jej osoby, albo radzić sobie z bólem utraty kogoś, kogo się kochało.

Paradoks ten omawiam w mojej książce *Life Contemplative, Life Practical*<sup>420</sup> w obrębie rozważań o różnicy pomiędzy „rozumem teoretycznym” (poświęconym bezinteresownym wysiłkom poznawczym, w szczególności w dziedzinie filozofii i nauki) a „rozumem praktycznym” w człowieku. Przytoczę tutaj (w przekładzie) kilka fragmentów z tej pracy. „Człowiek jest *filozofującym zwierzęciem*. Filozofujące zwierzę nie jest w stanie być w każdym momencie swojego życia filozofem albo teoretykiem pograżonym w czysto poznawczych dociekaniach... Filozofujące zwierzę zazwyczaj musi spędzać większość czasu na wysiłkach zmierzających do zachowania przy życiu siebie samego, swojego potomstwa, swojej wspólnoty. To obejmuje również dążenie do utrzymywania jego własnej psyche w stanie niezbędnym do tego, aby móc sprostać trudnościom i wyzwaniom życia. Treść świadomości człowieka teoretycznego<sup>421</sup> w człowieku i treść świadomości człowieka praktycznego w człowieku na ogół nie mogą być ściśle te same, o ile człowiek praktyczny nie ujarzmi człowieka teoretycznego i nie ogranicza jego autonomii...

Przeważający w naszej kulturze stosunek do ludzkiej śmiertelności dostarcza jaskrawej ilustracji różnic w celach i sposobach funkcjonowania pomiędzy naszym

---

<sup>420</sup> H. Eilstein, *Life Contemplative, Life Practical*, wyd. cyt., patrz s. 156–159.

<sup>421</sup> Który jest podmiotem, jak wskazuję w tym rozważaniu, *autentycznych* osiągnięć poznawczych.

intelektem teoretycznym i naszym intelektem praktycznym. Przyjrzyjmy się oto pogrążonej w smutku wdowie pochylającej się nad świeżą mogiłą ukochanego męża. Pani ta zwykła go była podziwiać za nieskazitelność moralną oraz głębię wiary. Był on w ostatnich latach swego życia dotknięty nieuleczalną chorobą, która powodowała coraz trudniejsze do zniesienia bóle. Nie umarł jednak złożony tą dolegliwością, ale został zabity przez jakichś zbrodniarzy. Pochylona nad jego grobem wdowa pociesza się rozważaniem tego, że obecnie siedzibą jego duszy jest raj, a udziałem szczęście tych, co za życia odznaczyli się cnotą i bogobożnością. Po krótkim czasie spędzonym na tych rozmyślaniach przypomina jednak sobie, że nie może tego dnia spędzić więcej czasu na cmentarzu. Musi bowiem spieszyć do sądu, aby być świadkiem na procesie morderców jej męża. Po drodze do sali sądowej stara się uzyskać jak najwięcej opanowania, aby móc zeznawać jasno i przekonująco i w ten sposób przyczynić się do tego, aby ręka sprawiedliwości ciężko spadła na barki tych niegodziwców, którzy wyrządzili jej mężowi największe zło, jakie człowiek uczynić może człowiekowi, mianowicie pozbawili go życia.

Przez ani jedną chwilę w ciągu tego dnia nasza wdowa nie uświadamia sobie osobliwości swego stosunku do śmierci męża – stosunku polegającego na uznawaniu jej zarazem za błogosławieństwo dla niego jak za wyrządzone mu zło.

Z punktu widzenia rozumu teoretycznego jej sposób myślenia jest uderzająco niekonsekwentny, a przeto wadliwy. Jednakże z punktu widzenia rozumu praktycznego jest to sposób myślenia najzupełniej «spójny». *Jest on spójny nie w świetle logicznych, ale pragmatycznych kryteriów*. Jej niezgodne ze sobą wzajem sposoby myślenia (w różnych chwilach, w różnych sytuacjach) o śmierci męża łącznie pełnią w jej życiu doniosłą funkcję polegającą na dopomożeniu jej w złagodzeniu spowodowanej tą śmiercią traumy emocjonalnej. Niezgodne ze sobą treści świadomości nie zakłócają się przy tym wzajemnie w jej umyśle właśnie dlatego, że nie goszczą w nim w jednym i tym samym czasie. Jej *logiczna* (a więc prawdziwa) niekonsekwencja z pewnością zasługiwałaby na krytykę w dyspucie filozoficznej. Pani ta nie jest jednak w rozważanym przez nas czasie uczestnikiem filozoficznej dysputy, tylko człowiekiem, który usiłuje na wszelkie możliwe dla siebie sposoby odzyskać równowagę psychiczną. Nie mamy powodu wątpić, że jest ona osobą zdrową na umyśle, a mianowicie *zdolną do logicznego myślenia w sytuacjach, kiedy myślenie logiczne jest czymś, od czego z punktu widzenia czy to wymogów życia, czy to kryteriów naszej kultury, nie ma ona prawa się uchylać*”.

Powróćmy jednak do „Kohéleta”. Wobec nieuchronności i absolutnego charakteru śmierci „cóż przyjdzie człowiekowi z trudu, jaki zadaje sobie pod słońcem? ... [Cóż mu z tego przyjdzie, skoro] jak nagi wyszedł z łona matki, tak też odejdzie, i nie wyniesie ze swej pracy nic, co mógłby zabrać ze sobą?” (1: 3, 5: 14). W istocie, o zmarłym – o martwym ciele, czyli o przedmiocie – nie można nawet

powiedzieć, że jest „pozbawiony” dóbr, które dzięki swojemu trudowi uzyskał człowiek żywy. Daremność gromadzenia dotyczy zresztą nie tylko dóbr materialnych, śmierć bowiem unicestwiając człowieka wyzuwa go tym samym np. z nagromadzonej mądrości: „Jaki jest los głupca, taki i mój będzie, po cóż więc nabyłem tyle mądrości?” (2: 15).

W obliczu nieuchronności śmierci życie ludzkie nakierowane na osiągnięcie jakichś trwałych dóbr czy wartości okazuje się więc w ujęciu Koheleta daremnym mozołem: „Wszystkie dni człowieka są cierpieniem, a zajęcia utrapieniem. Nawet w nocy serce jego nie zaznaje spokoju” (2: 23). Samo zresztą powodzenie, np. w gromadzeniu bogactw, może powiększać mizериę ludzkiego życia: „Gdy dobra się mnożą, mnożą się ich zjadacze... Słodki jest sen robotnika, czy zje on mało, czy dużo, natomiast bogacz mimo swej sytości nie ma spokojnego snu” (5: 10–11).

*Non omnis moriar.* Sentencja ta, w rozmaitych jej wersjach znaczeniowych łagodzi rozterkę wzbudzaną w ludziach przez świadomość nieuchronności śmierci. Pewne jej wersje są w stanie dostarczać pociechy również tym, co nie wierzą w życie pozagrobowe. Niekiedy pociechy takiej dostarcza sama świadomość przynależności do o wiele trwalszej wspólnoty. Uznawszy daremność swoich usiłowań Gilgamesz powraca z nowym przyjacielem, przewoźnikiem Urszanabi do rodzimego miasta. Zwraca się do druha ze słowami: „Urszanabi, wstąp a przejdź się po murach Uruku, podwaliny ich obejrzyj, sprawdź dłonią cegły. Czy te cegły nie są wypalane? Siedmiu mędrców kładło te mury. Jedna trzecia tego obszaru to masto, jedna trzecia to obszar ogrodów, jedna trzecia to zatapiane pola i ziemia, która należy do Isztar. Razem trzy części i jeszcze ich obwód ogarniają warowne mury Uruku”<sup>422</sup>. Tak w obliczu zbliżającej się śmierci Gilgamesz pociesza się trwałością splendoru jego rodzimego miasta, choć nie jest ono nawet jego dziełem. Kohelet jednak uświadomiłby go, że prędzej czy później w kołowrocie zdarzeń unicestwiony zostanie również Uruk ze swoimi wspaniałymi murami, zatraci się też wieść o Gilgameszu i jego bohaterskich czynach.

Autor nasz bardziej zresztą zainteresowany jest kwestią, czy po trudach człowieka pozostanie coś przysługującego mu *jako jednostce*. Pogląd Koheleta na tę sprawę jest, oczywiście, głęboko pesymistyczny. Dobra dostaną się w ręce spadkobiercy, a ten, co je zgromadził i zachował, nie może przewidzieć, czy będzie ich godny, czy niegodny – mądry czy głupi, zapobiegliwy czy rozrzutny (2: 19). Bywa też tak, że jakieś nieszczęście pozbawia syna spadku, które dla niego przygotował ojciec (5: 13).

Znikoma, tak samo jak żywot człowieka, jest też pamięć o nim, choćby był mędrcelem albo bohaterem: ginie imię tego, co dzięki swojej przemyślności zdołał oca-

<sup>422</sup> *Gilgamesz*, wyd. cyt. (por. przypis 415), cytat lekko zmieniony.

lić ojczyste miasto przed najeźdźcą (9: 13–15). W ogóle zresztą, „nie ma pamięci o tych, co dawniej żyli... nie pozostanie wspomnienie o tych, co będą potem” (1: 11).

4. To, że życie ludzkie upływające w cierpieniach i znoju jest „marnością i pogonią za wiatrem”, nie wynika jedynie z ludzkiej śmiertelności. Wpływa na to również charakterystyczna dla jednostki ludzkiej i dla ludzkiego społeczeństwa nieśmiałość uznawanych wartości i celów. „Wszystko ma swój czas i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem” (3: 1). Słowa te nie oznaczają, jak tego chcą pewni apologety, że we wspaniałym ustanowionym przez Boga ładzie przyrody zdarzenia następują po sobie w podziwu godnym ordynku. Dalszy ciąg tego ustępu tłumaczy, o co Kohéletowi chodzi: mianowicie właśnie o *doczesność, znikomość* ludzkich nastrojów, postaw, upodobań, celów i zajęć. To, co jest w pewnym czasie cenione, w innym odstręcza; to, co jest w pewnym czasie z zapalem budowane, w innym jest zaciekle niszczone. Nie tylko istnieje, dla każdego człowieka, „czas przychodzenia na świat i czas umierania” (3: 2), ale jest też, w kołowrocie zdarzeń, przemijający, powracający, przemijający „czas sadzenia i czas wrywania tego, co zasadzono; czas zabijania i czas leczenia, czas burzenia i czas budowania, czas płaczu i czas śmiechu, czas zawodzenia i czas płasów, czas rozrzucania kamieni i czas ich zbierania, czas pieśczot cielesnych i czas wstrzymywania się od nich, czas szukania i czas tracenia, czas zachowywania i czas wyrzucania, czas rozdzierania i czas zszywania, czas milczenia i czas mówienia, czas miłowania i czas nienawiści, czas wojny i czas pokoju. Cóż [więc] przyjdzie pracującemu z trudu, jaki sobie zadaje?” (3: 2–9).

5. Szczególną przyczyną rozterki Kohéleta jest świadomość, iż empiria bynajmniej nie potwierdza, by w rzeczywistym biegu dziejów świata przejawiała się boska piecza nad tymi, co na nią zasługują: „Widziałem wszystkie uciski, jakie się zdarzają pod słońcem. Oto łzy uciśnionych, a nie ma, kto by ich pocieszył. Ręka ciemieżców jest twarda” (4: 1). „Grzesznik czyni źle stokrotnie, a jednak długo żyje” (8: 12). „Widziałem, jak złoczyńców ze czcią składano w grobie, a ludzie przychodzili i odchodzili z miejsca świętego [miejsca pochówku ludzi sprawiedliwych? – H. E.] i zapominano w mieście o tym, co tamci czynili” (8: 10).

„Oto jest marność, która się dzieje na ziemi: są sprawiedliwi, którym zdarza się to, na co zasługują grzesznicy, i grzesznicy, którym zdarza się to, na co zasługują sprawiedliwi” (8: 14).

Nie jest więc gwarancją życiowego sukcesu cnota polegająca na właściwym stosunku do ludzi. Nie jest nią również bogobojność polegająca na przestrzeganiu przykazań kultu: „Ten sam jest los sprawiedliwego jak złoczyńcy, czystego jak nieczystego, składającego ofiary i nie składającego ofiar... przysięgającego jak i obawiającego się przysięgać” (9: 2).

Co więcej, nie są również gwarancją życiowego sukcesu walory i umiejętności praktyczne: „Nie chyzym bieg się udaje i nie waleczni zwyciężają w bitwie, nie mędrcom chleb się dostaje, ani rozumnym bogactwo, ani też uczeni cieszą się względami, bo czas i przypadek rządzą wszystkim” (9: 11).

6. Stwierdzenie, że wszystkim rządzi aktualny układ okoliczności i przypadek, może być uznane (tak samo jak zdanie pozwalające na interpretację, według której nigdy nie było nic nowego pod słońcem, a więc świat nie został w określonej chwili stworzony) za enuncjację ateisty. Czy więc Kohelet był ateistą? Moim zdaniem nie jest to oczywiste. Jeśli nim nie był, to musiał zapewne być wyznawcą poglądu, według którego wszystko, co się dzieje w świecie, jest wynikiem rządzenia bożego, ale wobec kompletnej niezrozumiałości dla człowieka motywów, jakimi się Bóg kieruje, sprawia to na ludziach wrażenie takie, jakby ich losami rządził przypadek – i nie ma też dla nich praktycznej doniosłości to, czy o przebiegu zdarzeń, w szczególności zaś o ich życiu, decydują akty postanowienia bożego, czy też niczym niedający się wytłumaczyć przypadek.

Jeśli w światopoglądzie Koheleta jest miejsce na Boga, to nie jest to Bóg, o którym nam mówią jakiegokolwiek inne utwory z biblijnego kanonu.

Nie jest to Bóg, który w obrębie rzeczywistości ziemskiej, czyli jedynej rzeczywistości dostępnej ludzkiej empirii, *kierując się zasadami odpowiadającymi ukształtowanym w naszej kulturze intuicjom dotyczącym tego, czym jest sprawiedliwość*, sądzi każdego człowieka wyłącznie wedle jego własnych motywów działania i uczynków, nagradza cnotliwych i bogobożnych, karze zaś złoczyńców, chyba że im karę daruje w obliczu skruchy. Nie jest to Bóg, który z reguły chroni niewinnych przed nieszczęściami, a jeśli dopuszcza, by na nich spadały – np. jako test ich cnotliwości i bogobożności – to po pomyślnie przebytej próbie wynagradza im straty. Kohelet dobrze zdaje sobie sprawę, że w świetle całości ludzkiego doświadczenia tego rodzaju koncepcja Boga jest nie do utrzymania.

Nie jest to również Bóg pewnych współtwórców Kanonu, kierujący się zasadami straszliwej, aberracyjnej z punktu widzenia naszych intuicji moralnych, sprawiedliwości: Bóg, który prowokuje ludzi do grzechu, aby wymierzonymi za nie karami zademonstrować swą moc (Wj 10: 1; 2Sm 24: 1), zsyła na ludzi karę, zmuszając ich do dociekania, na czym polega ich nieświadomie popełniony grzech (2Sm 21: 1), zapobiega poprawieniu się grzesznika, ponieważ już postanowił go ukarać i nie chce utracić po temu przyczyny (1Sm 2: 25), karze potomków za grzechy przodków (motyw występujący w Biblii wielokrotnie), a nawet, co więcej, wobec skruchy grzesznika okazuje „łaskę” polegającą na tym, że *zamiast* grzesznika postanawia ukarać jego potomka (1Krl 21: 29). Tego rodzaju pojęcie o boskiej sprawiedliwości niewątpliwie w wielu przypadkach pomocne się okazuje w pogodzeniu wyobrażenia o „sprawiedliwym” Bogu z empirią – i niewątpliwie dlatego się w łonie tradycji ju-



deochrześcijańskiej ukształtowało – ale nie ma śladu tego, aby Kohélet usiłował oprzeć na takiej koncepcji jakąś teodyceę oraz teorię empirycznie potwierdzalnej podległości przebiegu zdarzeń w ludzkim świecie racjonalnym zamysłem bożym.

Jeśli za tekstem Kohéleta ukrywa się jakaś koncepcja operującego w świecie Boga, to jest to Bóg kierujący się motywami najzupełniej dla ludzi niezrozumiałymi; Bóg, na którego zrządzenia nie można spolegliwie wpływać stosowaniem się do jakichś wydanych przez niego dekretów, błaganiami czy ofiarami. Jest to więc Bóg, którego ewentualne istnienie nie ma dla człowieka żadnego znaczenia.

Swoją epilog do Kohéleta korygent rozpoczyna słowami<sup>423</sup>: „Pomnij jednak na Stwórcę swego w dniach swojej młodości, zanim jeszcze nadejdą dni niedoli i przyjdą lata, o których powiesz «Nie mam w nich upodobania»” (12: 1), po czym następuje ciekawy alegoryczny opis starości. Dla autora rozdziału 12, kimkolwiek jest, starość człowieka jest jedynie czasem fizycznej degrengolady i związanego z nią przygnębienia. Nie bierze się pod uwagę, że bywa ona również czasem satysfakcji z nagromadzonych materialnych i/lub duchowych plonów wysiłku życiowego; cieszenia się nagromadzonymi dobrami, a także dziećmi i wnukami, a także nadzieją, że się im zapewniło dziedzictwo; a także zasłużonym we wspólnocie dobrym imieniem i autorytetem z racji uzyskanego i dzielonego z ludźmi doświadczenia; a także, być może, okresem, w którym, na podłożu zachodzących w osobie starej zmian psychicznych, mniej bolesna się staje świadomość doznanych w życiu rozczarowań zarówno sobą, jak tym, czego nie udało się dopiąć w życiu. Według Kohéleta ten, którego udziałem okazała się pożądana długowieczność, po czasie zmagani, choćby nawet nie były one bezowocne, staje się pastwą lat, w których „nie ma on upodobania”. Zaiste, „wszystko marność!”

Wracając jednak do kwestii Kohéletowej koncepcji stosunku pomiędzy człowiekiem a Bogiem – zalecenie, aby człowiek „pamiętał o swoim Stwórcy od lat swej młodości”, okazuje się w istocie rzeczy daremne, skoro pobożność nie gwarantuje widomych oznak łaski bożej za życia, ostatecznie zaś „taki sam jest los sprawiedliwego jak złoczyńcy, czystego i nieczystego, składającego ofiary i nie składającego ofiar... przysięgającego i obawiającego się przysięgać”. Usiłowanie zaskarżenia sobie względów Boga również okazuje się „pogonią za wiatrem”.

7. Skoro taki, jak to przedstawia Kohélet, jest los człowieka na ziemi, to bezsensownym zabiegiem jest dłań, jak o tym była mowa powyżej, również poszukiwanie „mądrości”. „Mądrość” bowiem to dla Kohéleta nic innego niż zgłębianie ludzkiego losu. Wysiłek zaś jej zdobywania przynosiłby upragniony plon, gdyby, jak

---

<sup>423</sup> Zakładam, że należą one (może jak cały rozdział 12) do korygenta, chociaż komentatorzy apologetyczni zaliczają do dokonanego przez niego dopisku jedynie 12: 9nn.

tego chce literatura mądrościowa, potwierdzało się dzięki niemu przeświadczenie o działającej w świecie boskiej opatrności, a przeto o tym, że popłaca być cnotliwym, jak również że popłacają w życiu cnoty i walory pragmatyczne: ćwiczenie się w sztukach, trzeźwość, zapobiegliwość, etc. Skoro jednak wysiłek poświęcony na utwierdzanie się w tych oczekiwaniach prowadzi do zakwestionowania ich, gromadzenie „mądrości” okazuje się z życiowego punktu widzenia głupstwem.

8. Jedyną, rozsądną postawą wobec życia okazuje się ostatecznie dla Koheleta, jak o tym była już mowa powyżej, *zaakceptowany na podłożu skrajnego pesymizmu hedonizm*: Skoro „mądrość” jest utrapieniem, nie pozostaje nic innego jak odwrócić się od niej i szukać remedium na gorzkie jej owoce w dostępnych danej osobie uciechach zmysłowych.

„Nuże więc! W weselu chleb swój spożywaj i w radości pij wino... Każdego czasu niech szaty twoje będą białe, olejku też niech na głowę twą nie zbraknie! Używaj życia z niewiastą, którąś ukochał, po wszystkie dni marnego twego żywota, których ci [Bóg] użyzczył pod słońcem<sup>424</sup> po wszystkie dni twojej marności. Bo taki jest udział twój w życiu i w twoim trudzie” (9: 7–9).

Jest to jednak w istocie zalecenie stłumienia własnej świadomości jako źródła rozterki i lęku – zalecenie ucieczki człowieka od autentycznego siebie. Doświadczenie poucza nas wszakże, że w ten sposób nie można spokojnie pozbyć się egzystencjalnego lęku. Może on uporczywie, pośród owych zalecanych uciech, przedzierać sobie drogę do świadomości, a tłumiony może nawet znajdować ujście w objawach nerwicowych.

U Koheleta zalecenie hedonistyczne wiąże się nadto z radą pozostawiania w granicach konwenansu, niewznoszenia się ponad przeciętność również w zakresie stosowania się do wymogów moralności. „Wszystko widziałem za marnych dni moich. Tu sprawiedliwy, który ginie przy swojej sprawiedliwości, a tu złoczyńca, który przy niegodziwości swojej długo żyje. Nie bądź zbyt sprawiedliwy ani nazbyt mądry! Dlaczego miałbyś sam sobie gotować zgubę! Nie bądź nazbyt zły i nie bądź głupcem. Dlaczego miałbyś przed swym czasem umrzeć?” (7: 15–17). Jak widać, nie służy zdaniem Koheleta używaniu życia praktykowanie „sprawiedliwości” w szerszym zakresie niż to wymagane od przeciętnego zjadacza chleba: zapewne wystarczy przestrzegać pisanego prawa, nie wchodzić w taki otwarty konflikt z sąsiadem, w którym byłbyś uznany przez otoczenie za winną stronę, i może również dawać tyle jałmużny, ile potrzeba, żeby nie stać się przedmiotem nieprzychylnych plotek.

---

<sup>424</sup> Słowo „Bóg” wzięte jest w BT, w nawias kwadratowy, jako dodane przez redaktorów. W BW czytamy: „które ci są dane pod słońcem”.

Dając bliźnim te rady, Kohélet, jak wspominałam, bynajmniej nie jest nieświadom ich ograniczonej wartości. Radość korzystania z uciech życia mimo wszystko pozostaje tu podbita rozpaczą. W istocie rzeczy urok tych uciech w znacznej mierze polega na pamiętaniu o ich ulotności: „Jeżeli człowiek wiele lat żyje, że wszystkich niech się cieszy i *niech pomni na dni ciemności, bo będzie ich wiele*” (11: 8). Przed śmiercią nadchodzą, jak czytamy, lata, „w których nie ma się upodobania” – i niewątpliwie dzieje się tak dlatego, że starca przestają radować albo przestają mu być dostępne uciechy zmysłowe, którymi napawał się w młodości, Kohélet zaś podważa przecież walor wszystkich innych. Nie każdemu zresztą dana jest nawet w sile wieku możliwość korzystania z hedonistycznych zaleceń: „Gdy ci się dobrze wiedzie, ciesz się z tego, a jeśli wiedzie ci się źle, wtedy to rozważ: zarówno jedno, jak drugie sprawia Bóg” (7: 14). Jest to więc zalecenie przyjmowania niepowodzeń z postawą, którą zwykliśmy nazywać „pogodzeniem się z losem”, czyli „filozoficznym spokojem”. Z pewnością postawa taka pozwala łatwiej znieść niepowodzenia niż bezsilny bunt albo tendencja do obwiniania za nie czy to siebie, czy bliźnich.

9. Nasuwa się pytanie, co skłoniło korygenta do wysiłku „uprawomysłnienia” utworu noszącego na sobie, w świetle tradycji ucieleśnionej w innych księgach ST znamiona herezji<sup>425</sup>. O ile sądzić mogę, w postawie Kohéleta jest coś, co w istotny sposób odpowiada korygentowi. Tym wspólnym składnikiem ich nastawienia jest *antyintelektualizm*.

Z rozbawieniem czyta się dziś po wiekach w epilogu do Kohéleta sentencję: „Pisaniu wielu ksiąg nie ma końca, a wiele nauki utrudza ciało. Koniec mowy” (12: 12). Zaiste pisaniu ksiąg widocznie nie ma końca!

Natychmiast po tym następują słowa: „Wszystkiego tego wysłuchawszy Boga się bój i przykazań jego przestrzegaj. To jest obowiązek każdego człowieka”<sup>426</sup> (12: 13).

Tak więc, jeśli Kohélet zaleca temu, kto sobie może na to pozwolić, aby topił rozterkę egzystencjalną i moralną w winie i zapominał o niej w uściskach miłosnych, to korygent zaleca topić ją w bezrefleksyjnej „bogobojności”.

10. Z fragmentami Kohéleta w luźnym, ale pięknym poetyckim przekładzie (nazwiska tłumacza nie jestem pewna), zetknęłam się po raz pierwszy w czternastym chyba roku życia. Zrobiły na mnie głęboko frustrujące wrażenie.

<sup>425</sup> Por. zamieszczone powyżej wyjątki z rozdziału „Historia recepcji [Księgi Kohéleta]” w pracy A. Schoorsa.

<sup>426</sup> Ostatnie zdanie zacytowane według BP. W tekście BT czytamy: „Bo w tym jest cały człowiek”, co może jest bardziej dosłownym, ale mniej zrozumiałym tłumaczeniem.

Był to czas bolesnego przełomu intelektualnego w moim życiu. Będąc dzieckiem rodziców na wpół świadomie oscylujących pomiędzy agnostycyzmem a ateizmem, głęboko moralnych, ale niemających upodobania do zaprzętania sobie głowy problemami metafizycznymi, sama nieco przedtem doszłam do wniosku o istnieniu Boga, stwórcy wszechświata (który „przecież nie mógł sam się stworzyć” i któremu, jak wtedy sądziłam, nie można bez sprzeczności przypisać odwiecznego istnienia). Miał to być, zgodnie z wpływami, na które jednak oczywiście byłam wystawiona, nie tylko stwórca, ale i nieustający wszechmocny nadzorca wszystkiego, co się w świecie dzieje. Miał on nadto być, zgodnie z tymi wpływami, „sprawiedliwym”, a zarazem „miłosiernym”, sędzią ludzkich postępów oraz obrońcą ludzi przed rozmaitymi rodzajami klęsk. Miał to być Bóg, na którego stosunek do mnie mogłam z kolei wpływać przez usiłowanie bycia dobrą oraz przez pełną uwielbienia i ufności modlitwę (o której nie mniemałam, że ma być powtarzaniem jakichś z góry przepisanych, a mnie z racji mego wychowania nieznanymi formuł).

Przez pewien czas myślałam, że ten Bóg tożsamy jest z Bogiem Starego Testamentu, który wobec tego zaczęłam studiować. (Jako dziecko wychowane w rodzinie żydowskiej, uważałam opowieść o Jezusie Chrystusie, w tej mierze, w jakiej ją znałam, za wzniosły mit.) Z tego jednak przypuszczenia wkrótce się wycofałam zrażona niemoralnością i okrucieństwem szeregu przekazów biblijnych. (Pamiętam zgorzenie, jakie we mnie wywołały przekazy, takie jak o podstępym wyzuciu Ezawa z dziedzictwa przez matkę i brata albo o „zatwardzeniu” przez Jahwe serca faraona i dręczeniu bezsilnej ludności egipskiej za karę za upór władcy.) Odrzucenie autorytetu moralnego Biblii oraz, rzecz naturalna, zawartych w niej nawiązanych wyobrażeń o świecie materialnym samo przez się nie podważyło we mnie wiary w Boga jako istoty zarówno wszechwiedzącej i wszechmocnej (nazwijmy tę część jego charakterystyki *tezą A*) jak sprawiedliwej i miłosiernej (nazwijmy tę część jego charakterystyki *tezą B*).

Ta faza w ewolucji mojego światopoglądu nie trwała jednak długo. Niebawem zdałam sobie sprawę, że w świetle tego, co wiem o świecie, tezy A i B nie dają się łącznie utrzymać. Jak to zazwyczaj bywa, wymuszone przez empirię odrzucenie tezy B pozwoliło mi się wyzwolić od bezkrytycznego stosunku do tezy A, zrozumieć jej bezzasadność i po rozważeniu paru innych znanych mi wówczas alternatyw przejść na stanowisko ateistyczne, w późniejszym wieku umocnione nabytą wiedzą i przemyśleniami.

Stanąwszy jednak w obliczu świata, nad którego mieszkańcami nie czuwa wszechmocna sprawiedliwość, miłość, opatrność, i skonfrontowana z koniecznością uznania, że po życiu ziemskim, które tak wielu upływa w krzywdzie, ucisku, utracie ukochanych, rozterce, głodzie, udręce, każdego czeka jedynie unicestwienie jego jaźni, stanęłam w obliczu świata, który wydał mi się okrutny, „absurdal-

ny”. Przekład „Kohéleta” nie tylko wyraził moją ówczesną postawę względem problematyki egzystencjalnej, ale mnie w niej utwierdził.

Na szczęście udało mi się niebawem tę postawę *ateizmu tragicznego* przezwyciężyć, chyba zrazu nie tyle w drodze wysiłku intelektualnego, ile po prostu dzięki instynktowi życia.

Przez fazę ateizmu tragicznego częstokroć zapewne muszą przejść ci, którzy do ateizmu dochodzą poprzez odrzucenie, pod nieodpartym naporem doświadczenia, wiary w Boga będącego w jego stosunku do ludzkości i jednostek ludzkich „opatrnością” czy zgola „miłością”. Ateizm nie jest jednak „z samej swej natury” światopoglądem tragicznym.

Pozwolę sobie powtórzyć tu z niewielkimi zmianami słowa, za których pomocą wyraziłam w jednym z poprzednich moich szkiców<sup>427</sup> swój – niewątpliwie charakterystyczny dla wielu ateistów – stosunek do rzeczywistości.

Wbrew zapewnieniu autora Hymnu Kapłańskiego (Rdz 1) wszechświat nie jest, z konieczności, w swojej relacji do ludzkości i do poszczególnych jednostek ludzkich „dobry”, ale też nie jest „niedobry”. Z konieczności nie jest ani przyjazny ludziom, ani im wrogi. Nasuwa się tu na myśl starożytny aforyzm: „Świat nie wie, że na nim jesteśmy”.

W niezmiernie przeważających częściach swojej czasoprzestrzeni kosmos nasz jest skrajnie nieprzyjazny istnieniu życia, takiego jak je znamy, i takiej, jak ją znamy, inteligencji (pod postulowanym przez ateistę warunkiem, że inteligencja jest czymś, co cechuje odpowiednio ukonstytuowane układy materialne). Niemniej, kosmos ten spełnia warunki niezbędne po temu, aby przynajmniej w pewnych ograniczonych obszarach czasoprzestrzeni życie oraz inteligencja były możliwe, czego jesteśmy oczywistym dowodem. Nasze najbliższe otoczenie kosmiczne (Ziemia, jej usytuowanie w Układzie Słonecznym, usytuowanie Układu Słonecznego w Galaktyce) jest obecnie przyjazne rozwojowi życia, ludzkości, kultury. Spodziewać się możemy, że tak będzie przez bardzo jeszcze długi szmat czasu, zwłaszcza jeżeli nauczymy się zawczasu przewidywać śmiertelne zderzenia Ziemi z wielkimi meteorytami (które w przeszłości kilka razy nieomal wytrzebiły życie na naszej planecie) i za pomocą dostatecznie rozwiniętej techniki zapobiegać temu niebezpieczeństwu. Może też – jeśli nauczymy się zawczasu rozpoznawać możliwość wystąpienia innych katastrofalnych wydarzeń zagrażających życiu na naszej planecie i zawczasu im zapobiegać za pomocą kierowanej przez naukę techniki.

Jest rzeczą wiadomą, że w wyniku oddziaływań na przyrodę zalecanych na gruncie niedostatecznej wiedzy o nieuchronnych skutkach przedsięwziętych działań; w wyniku poczynań podyktowanych już nie przez niewiedzę, ale przez

---

<sup>427</sup> Por. „Głosy do Hymnu Kapłańskiego o stworzeniu świata”.

zbrodniczą chciwość pewnych „eksploatatorów przyrody”; w wyniku podejmowania projektów mających u swego podłoża gardzącą ostrzeżeniami nauki *hybris* rozmaitych dyktatorów, usiłujących przez patronowanie „ujarzmieniu przyrody” przewyciężyć nędzę poddanych będącą w znacznym stopniu skutkiem sposobu ich rządzenia, poczyniliśmy znaczne szkody w naszym środowisku przyrodniczym. (Człowiek zresztą był w znacznej mierze dewastatorem swojego środowiska przyrodniczego już od czasów gospodarki zbieracko-łowieckiej, i tylko nauka może pomóc mu porzucić tę rolę i podjąć rolę konserwatora przyrody.) Nie ma jednak powodu do wątpienia, że dzięki rozwojowi zarówno nauki, jak solidarności w obrębie gatunkowej wspólnoty ludzkiej możemy pokonać głód i niedostatek, pod którego znakiem żyje dziś ogromna część ludzkości, ujarzmić najgroźniejsze epidemie, zapobiec wojnom, stworzyć warunki zapładniania się kultur ludzkich tym, co w każdej z nich godne stania się dziedzictwem gatunku.

Skoro wszechświat nie spełnia postulatów żadnej aksjologii, to z punktu widzenia ateisty *zwrot „sens wszechświata” pozbawiony jest sensu.*

*Nie wynika stąd bynajmniej, iżby niemożliwe było nadawanie przez jednostki ludzkie „aksjologicznego sensu” ich własnemu życiu lub życiu jakichś ludzkich wspólnot.* Człowiek – nie bez oddziaływania innych ludzi, nie bez udośćnianych mu przez jego kulturę, a zaakceptowanych przez niego, wzorców moralnych i wzorców innych wartości – jest w stanie uczynić własne życie „aksjologicznie sensownym” dzięki głębi swojego przywiązania do jakichś ludzi i zbiorowości, dzięki głębi swojego przywiązania do określonych norm moralnych (które po to, by dla niego być nieodparte, nie muszą być zadekretowane lub „poświadczane” przez jakąś ponadludzką istotę, będąc mu miast tego „narzucane” przez jego własne poczucie moralne); dzięki zaangażowaniu w pracę, która jest dla niego sensowna czy to dlatego, że przynosi w jego poczuciu pożytek jemu oraz ludziom i zbiorowościom, z którymi się solidaryzuje, czy dlatego, że aktualizuje jego własne potencje twórcze, czy dlatego, że sprzyja doznawaniu świata jako – *dla niego* – pięknego, ciekawego, wartego doznawania go tak długo, jak to jest dla niego możliwe.

Nie ma bynajmniej żadnego, czy to logicznego (*sądy aksjologiczne są wszak niewywodliwe z sądów opisowych*), czy to nieuchronnego psychologicznego związku pomiędzy ateizmem a odczuwaniem przez jednostkę życia jako „marności nad marnościami i pogonią za wiatrem”.

11. Powracam do Koheleta. Ciekawych rzeczy dowiadujemy się od Schoorsa z cytowanego już rozdziału poświęconego recepcji tej Księgi w tradycji judeochrześcijańskiej. „Jeśli chodzi o kanon chrześcijański, pewne zastrzeżenia przeciwko świętemu charakterowi Księgi Koheleta ujawniły się wprawdzie w dziele Teodora z Mopsuestii (V w.), ale księga ta otrzymała kanoniczny status zarówno

w judaizmie, jak w Kościele... Pominąwszy wspomniane dzieło Teodora z Mopsuestii w starożytnym Kościele nie znajdujemy śladów dyskusji dotyczących świętego charakteru Księgi Kohéleta, które by przypominały spory na ten temat w środowisku żydowskim. Zwraca jednak uwagę fakt, że nie jest ona cytowana w NT i że w porównaniu z innymi księgami biblijnymi dotarło do nas stosunkowo niewiele poświęconych jej komentarzy Ojców Kościoła<sup>428</sup>. Nic dziwnego: jej kanonizacja stwarzała wszak sytuację kłopotliwą dla pisarzy chrześcijańskich.

Bezpośrednio po przytoczonych powyżej słowach Schoors kontynuuje: „Najstarszy komentarz chrześcijański, jaki się zachował w całości, pióra Grzegorza Cudotwórcy (III w.) nosi już oznaki tradycyjnej interpretacji chrześcijańskiej: «Księga Kohéleta ma pokazać, że wszystkie sprawy ludzkie i przedsięwzięcia ludzkie są czcze i bezużyteczne, by mogło nas to doprowadzić do kontemplowania rzeczy niebiańskich»”.

Na szczęście rzeczy tak się mają, że aczkolwiek doktryna głosząca, iż w obrębie „doczesnego świata” wszystkie sprawy i przedsięwzięcia ludzkie są czcze i bezużyteczne, jest mocno reprezentowana w niespójnej pod względem stosunku do „doczesnego świata”, tradycji chrześcijańskiej, to nie jest ona w tej tradycji jedynym poglądem na ten temat – i, zauważmy, nie jest wątkiem przeważająco eksponowanym przez Kościół współcześnie. Nie ta jednak okoliczność interesuje mnie w niniejszym kontekście. Idzie mi o stosunek zacytowanego chrześcijańskiego egzegety do omawianego przezeń tekstu. Jest on bezceremonialny. „Cudotwórca” chce, abyśmy uwierzyli, że Kohélet zaleca ludziom kontemplowanie „rzeczy niebiańskich” (nie wiem jakich) nad pucharem wina i w objęciach „ukochanej niewiasty”<sup>429</sup>. Cudem by było, gdybyśmy dali temu wiarę.

Bezpośrednio dalej czytamy z kolei u Schoorsa: „Starsze komentarze, Hipolita, Orygenesa i Dionizego Aleksandryjskiego zachowały się jedynie we fragmentach. Grzegorz z Nisy (IV w.) w swych homiliach kontynuuje to podejście: «Celem tej księgi jest wzniesienie umysłu ponad wszelkie przedmioty materialne i wycieszenie go, tak by mógł się wznieść ponad wszystko, co wydaje się wielkie i wzniosłe w tym świecie, docierając do tego, do czego nie mogą dotrzeć postrzeżenia zmysłowe, oraz wzbudzenie w umyśle tęsknoty za rzeczami ponadzmysłowymi». Zdaniem Hieronima, współczesnego Grzegorzowi, celem Księgi Kohéleta jest «ukazanie całkowitej marności wszystkich rzeczy ziemskich i w związku z tym konieczności oddania się życiu ascetycznemu [kursywa – H. E.], poświęconemu całkowicie służbie Bogu»”. Tak więc, jak się okazuje, chęć szczerą egzegety zdolna jest przedstawić Kohéleta jako autora zalecającego ascezę, która znów,

---

<sup>428</sup> A. Schoors, *Księga Kohéleta*, wyd. cyt., s. 773.

<sup>429</sup> Rzecz naturalna, Kohélet zwraca się jedynie do mężczyzn.

widocznie, ma być uprawiana nad pucharem wina i w objęciach ukochanej niewiasty. Nad takimi ekscesami egzegezy autorów starożytnych nie warto by się było rozwodzić, gdyby się nie spotykało analogicznych rzeczy w pracach apologetów współczesnych, co ilustrowałam w innych częściach niniejszego zbioru.

Uwagi samego Schoorsa, choć utrzymane w duchu ortodoksji chrześcijańskiej, nie są tak ekstrawaganckie: „Ponieważ uważna lektura Księgi Koheleta sprawia bardzo negatywne wrażenie, można by się zastanowić, czy nie byłoby lepiej w ogóle pominąć ją milczeniem, przestać czytać ją jako księgę świętą, jak to sugerowali niektórzy rabin. Wniosek taki byłby zbyt pochopny i fałszywy. Księga Koheleta jest częścią Biblii, którą zaakceptowała tradycja żydowsko-chrześcijańska. Dlatego [krysuje moja: a więc dlatego, że została przez kompilatorów Kanonu uznana za księgę świętą! – H. E.] ma nam coś do powiedzenia... Księga Koheleta daje wyraz ludzkiej rzeczywistości: walce o sens naszego istnienia i odczuciu, że nie panujemy nad tym problemem [widocznie nad problemem, jak znaleźć sens naszego istnienia – H. E.] albo przynajmniej nie panujemy nad nim całkowicie. Gdybyśmy posiadali jedynie dzieła proroków, kapłanów i mędrców, którzy odznaczają się entuzjastyczną wiarą i nadzieją, dokładnie wiedzą wszystko o rzeczywistości, robią wrażenie, że sprawują nad wszystkim kontrolę, Biblia nie byłaby prawdziwie ludzka... Księga Koheleta otrzeźwia, uczy realizmu; może nam pomóc poważnie traktować problemy ludzkości.

Księga Koheleta nie jest jednak jedyną księgą w Biblii. Należy czytać całą Biblię: historię Boga i ludu bożego [jak mógł Ojciec nas wszystkich, który jest w niebie, obrać sobie *jeden lud* za lud Boży? – H. E.], proroków potępiających zło i głoszących zbawienie, historię Jezusa i wspólnoty Jego uczniów w NT. Biblia może nam pomóc znaleźć odpowiedzi na pytania stawiane przez Księgę Koheleta. Możemy skonfrontować jego obraz dalekiego Boga w 5: 1 z... [konceptją Boga, którego transcendencja ma znaczenie zbawcze]<sup>430</sup>.

Według Schoorsa „[n]awet jeśli chodzi o nasz obraz Boga i nasz stosunek do Boga, Kohelet ma coś do powiedzenia. Proponuje pewną korektę naszego chrześcijańskiego obrazu boga, bo pojęcie Boga jako Ojca może być mylnie rozumiane: Bóg jest miłosierny i przebacza nam nasze grzechy, lecz nie jest «dobrym kumplem» [! – H. E.]; Boga nie mamy w garści do naszej dyspozycji. Bóg zawsze pozostaje całkowicie innym [od czego? – H. E.], tajemniczym Bytem<sup>431</sup>.

Skoro jednak motywy rządzeń Boga są nieprzeniknione i nie możemy liczyć na to, że będą *według miary ludzkiej* sprawiedliwe czy miłosierne, jaki sens ma obstawanie przy tym, że ten tajemniczy Byt jest *według miary ludzkiej* (jakaż inną możemy tu stosować?) sprawiedliwy czy miłosierny?

<sup>430</sup> Tamże, s. 773–774.

<sup>431</sup> Tamże, s. 774.



Jeszcze dwie uwagi z refleksji Schoorsa nad Kohéletem godne są przytoczenia. Oto jedna z nich: „W rozumieniu Kohéleta nie ma żadnej nadziei na przyszłe życie, śmierć jest żalonym końcem. Koncepcja ta wymaga korekty ze względu na zmartwychwstanie Jezusa: jesteśmy powołani do wiecznego życia z Bogiem. Kohélet może nas jednak uchronić przed patrzeniem na życie przyszłe przede wszystkim jako na nagrodę! Powinniśmy robić to, co jest prawe, dlatego, że jest to prawe, a nie, by zasłużyć na niebo”<sup>432</sup>.

*Proemium virtutis ipse virtus – nagroda za bycie cnotliwym polega na byciu cnotliwym.* Pogląd ten jest drogi wielu ateistom, którzy z sympatią odnajdą go w niniejszym cytacie z Schoorsa.

A oto druga godna uwagi refleksja Schoorsa<sup>433</sup>: „[N]ie powinniśmy nie doceniać rady Kohéleta, by cieszyć się dobrami życia; w rzeczywistości powinniśmy się cieszyć tym, co Bóg stworzył, *w przeciwieństwie do raczej pogańskich tradycji pogardy świata, które przeniknęły do chrześcijaństwa*” [kursywa – H. E.].

---

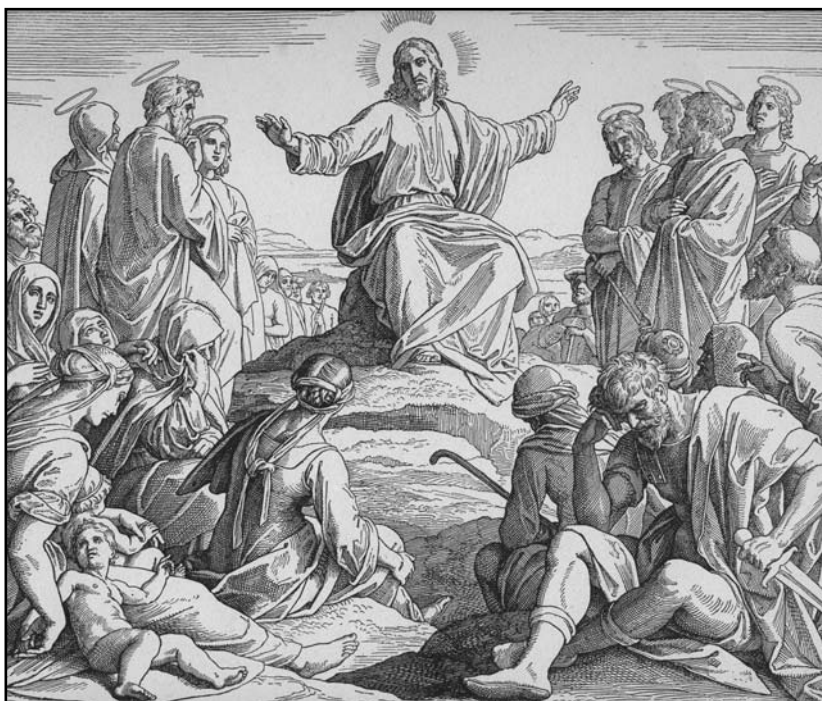
<sup>432</sup> Tamże.

<sup>433</sup> W tekście Schoorsa znajduje się ona w wywodzie powyżej tej, która została przytoczona poprzednio.



*Część trzecia*

# JEZUS EWANGELISTÓW\*



---

\* W BT, z której tu korzystam, kursywą zaznaczone są cytaty *implicite* ze Starego Testamentu. (W tekście Nowego Testamentu nie podaje się ich źródeł, czynią to redaktorzy BT w przypisach.) Nie uwzględniam tej kursywy, gdyż w kontekście moich rozważań nie ma znaczenia to, że jakiś zwrot lub zdanie jest cytatem ze Starego Testamentu. Natomiast posługuję się kursywą w zacytowanych przeze mnie ustępach z Nowego Testamentu oraz w moich komentarzach, aby uwypuklić to, na co chcę zwrócić szczególną uwagę czytelnika. Jeśli kursywa występuje w nawiasach kwadratowych, nie zaznaczam *explicite*, że zawartość tych nawiasów pochodzi ode mnie.



## Rozważania ogólne

### Problematyka historyczności Jezusa

1. Tytuł niniejszego szkicu jest jedynie pod pewnym względem adekwatny do jego treści<sup>1</sup>. Sygnalizuje on, że w zasadzie zamierzam się zająć tym, co o Jezusie z Nazaretu mówią ewangelie. (Tylko okazjonalnie sięgać będę do przekazów zawartych w innych częściach NT.) Pominę natomiast poza niniejszymi rozważaniami wstępnymi problematykę dotyczącą Jezusa historycznego: zagadnienie, czy jest on postacią historyczną – tzn. czy istniał, a w razie pozytywnej odpowiedzi na to pytanie, w jakiej mierze można wiarygodnie zrekonstruować jego losy i naukę.

Rzeczywiste istnienie Jezusa było przedmiotem dysputy pomiędzy bibliologami, i spór ten widocznie nie jest dotąd przebrzmiały, skoro ks. A. J. Skowronek<sup>2</sup>, uważa za rzecz słuszną poświęcić tej sprawie kilka stron. Stwierdza, że „poza-chrześcijańskie świadectwa o Jezusie” (którym, zauważmy, *prima facie* przypisać by można było największą wiarygodność) „nie są zbyt obfite a ich wartość historyczna jest dyskusyjna”<sup>3</sup>. Szczególnie godne uwagi wydaje się tu „milczenie Józefa Flawiusza, który w swym dziele *Dawne dzieje Izraela* z 93 roku obszernie opowiada o działalności i śmierci Jana Chrzciciela, lecz ani słowem nie wspomina o Jezusie Chrystusie... Spośród osób z kręgu Jezusa Józef zauważa i wymienia dwie osoby: wspomnianego już Jana Chrzciciela oraz pierwszego biskupa Jerozolimy – Jakuba, opisując jego męczeńską śmierć i nazywając go bratem «Jezusa przezwanego Chrystusem». Jest to jedyna wzmianka Józefa o Jezusie...”<sup>4</sup>

Wydawałoby się, że jeśli by nie budziła ona zastrzeżeń co do swojej autentyczności, to stanowiłaby poświadczenie przez Józefa realności Jezusa, trzeba bowiem istnieć, żeby mieć brata. Jednakże z jakichś powodów znanych dyskutującym bibliologom ani ks. Skowronek, który naturalnie nie ma wątpliwości co do historyczności postaci Jezusa, ani ci, którzy ją kwestionują, nie uważają tej wzmianki za definitywnie rozstrzygającą sprawę.

<sup>1</sup> Pod jakim względem jest on nieadekwatny, to się wyjaśni w dalszym toku moich rozważań.

<sup>2</sup> Ks. A. J. Skowronek, *Kim jest Jezus z Nazaretu*, Znak, Kraków 2003.

<sup>3</sup> Tamże, s. 18.

<sup>4</sup> Tamże, s. 20–21.

„Wielce dyskusyjne – kontynuuje autor – bo nie korespondujące z całością [bardzo nieprzychylnego] nastawienia Józefa do chrześcijaństwa, jest wyznanie zawarte w osiemnastej księdze *Dawnych dziejów Izraela*: «W tym czasie żył Jezus, człowiek mądry, jeżeli w ogóle można go nazwać człowiekiem [kursywa wszędzie w tym cytacie – A. S.]. Czynił bowiem rzeczy niezwykle i był nauczycielem ludzi, którzy z radością przyjmowali prawdę. *On to był Chrystusem* [tzn. Pomazańcem, Mesjaszem – H. E.]. A gdy wskutek doniesienia najznakomitszych u nas mężów Pilat zasądził go na śmierć krzyżową, jego dawni wyznawcy nie przestali go miłować. *Albowiem trzeciego dnia ukazał się im znów jako żywy, jak to o nim oraz wiele innych zdumiewających rzeczy przepowiadali bosczy prorocy*. I odtąd aż po dzień dzisiejszy istnieje społeczność chrześcijan, którzy od niego otrzymali tę nazwę». Analizujący ten fragment historycy nie wahają się twierdzić, że jeżeli byłby on faktycznie autorstwa Józefa (szczególnie podkreślone passusy), wtedy stanowiłby wymowną deklarację jego przystąpienia do wspólnoty chrześcijan. Jednakże wybitni katolicy uczeni [jak również uczeni niechrześcijańscy – H. E.] są raczej zdania, że tekst ten jest po prostu interpolacją, czyli obcą wstawką. Inni, głównie uczeni protestancy, opowiadają się za jego autentycznością. Recenzenci umiarkowani utrzymują natomiast, że fragment jest autentyczny, lecz został «ulepszony» przez jakiegoś żarliwego chrześcijańskiego kopistę z II wieku, który miał więcej dobrej woli niż skrupułów<sup>5</sup>.

Według przedstawicieli tego stanowiska pośredniego Józef poświadczałby realność postaci Jezusa bez przypisywania mu cech nadnaturalnych. Hipoteza interpolacji całego passusu wydaje się w świetle nieprzyjaznego stosunku Józefa do chrześcijaństwa najbardziej wiarygodna.

Co do innych znanych pozachrześcijańskich świadectw o Jezusie z Nazaretu, trudno jest, zdaniem ks. Skowronka odpowiedzieć na „pytanie, czy są to świadectwa samodzielne, czy też oddają jedynie przekonania chrześcijan”<sup>6</sup>. Zwłaszcza dotyczy to „szczególnie ważnego” świadectwa, którym jest zapis z *Roczników* Tacyta. Historyk rzymski pisze o „wyszukanych kaźniach”, jakim z rozkazu Nerona poddano chrześcijan zrzucając na nich odpowiedzialność za pożar Rzymu, co miało przeciwdziałać pogłosce, iż był on zaaranżowany przez cesarza. Narzucenie chrześcijanom roli kozła ofiarnego jak również okrucieństwo katów oraz ich mocodawców oburza Tacyta do głębi, mimo że do chrześcijan bynajmniej nie żywi sympatii. Przeciwnie, pisze o nich jako o „tych, których zniechęcono dla ich sromot... Początek tej nazwie [chrześcijan] dał Chrystus, który za panowania Tyberiusza skazany został na śmierć przez prokuratora Poncjusza Pilatusa; a przytłumiony

<sup>5</sup> Tamże, s. 25.

<sup>6</sup> Tamże, s. 18.

na razie zgubny zabobon znowu wybuchnął, nie tylko w Judei, gdzie się to zło wyłęgło, lecz także w stolicy”<sup>7</sup>.

O chrześcijanach zamieszkałych już w tych wczesnych czasach w Rzymie oraz w innych miastach imperium – ale jednak nie o Jezusie – pisali też inni Rzymianie: historyk Swetoniusz, administrator Pliniusz Młodszy.

„Te raczej skąpe świadectwa rzymskie nie dowodzą z całą pewnością, że Chrystus rzeczywiście istniał, że został skazany i ukrzyżowany za rządów Poncjusza Piłata... [Jednakże] w starożytności nawet najbardziej zaciętym wrogom chrześcijaństwa [autor przytacza tu przykład Celsusa, polemisty z II w. – H. E.] nie przyszła do głowy myśl, by kwestionować historyczność Jezusa”<sup>8</sup>.

Przyznać trzeba, że jeśli dotyczące tej sprawy dostępne pozachrześcijańskie świadectwa z czasów bliskich hipotetycznemu żywotowi Jezusa nie dostarczają dobitnych argumentów na rzecz jego historyczności, to fakt ten z kolei nie stanowi ważkiego dowodu na rzecz tezy przeciwnej. Może on być jedynie świadectwem tego, że Jezus, w oczach pogan jedynie wędrowny kaznodzieja, rzekomy uzdrowiciel i „prorok” działający w peryferyjnej prowincji imperium, wśród „barbarzyńskiego”, pogrążonego w dziwacznych przesądach, krnąbrnego, skłonnego do buntów ludu, sam posługujący się barbarzyńskim językiem aramejskim i dzielący przesady swoich rodaków – ostatecznie zaś uznany przez kolaborującą z władzami imperialnymi religijną elitę tego narodu oraz (wskutek perswazji przedstawicieli tej elity) przez władzę rzymską za potencjalnie niebezpiecznego wicherzyciela i przeto po nader krótkim okresie działalności podległy karze stosowanej do złoczyńców z nizin społecznych – nie był przez nikogo z intelektualnej i administracyjnej elity imperium rozpoznany jako inicjator mającej się zacząć wkrótce po jego śmierci w całej imperialnej oikumenie i daleko poza nią nowej epoki w umysłowym, w szczególności religijnym, oraz w społecznym i politycznym życiu mnogich narodów. Mało kto nawet o nim słyszał, a jeśli tak, to chyba tylko jako o inspiratorze, pomimo swojej śmierci, szerzącej się z wolna po obszarze imperium sekty otaczanej podejrzliwością i nawet wrogością większości populacji z powodu swego pogardliwego stosunku do dominujących obyczajów i wierzeń, odmowy uczestniczenia w religijnym kulcie państwowym (co dawało asumpt do powątpiewania o lojalności jej wyznawców wobec państwa), jak również z powodu wszczynanych rzekomo przez jej członków irytujących zamieszek na podłożu religijnej kontrowersji z równie jak oni otaczanymi (z takichże powodów) podejrzliwością i wrogością żydami. Przypomina się tu nowela Anatola France’a *Prokurator Judei*, w której sta-

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 19.

<sup>8</sup> Tamże, s. 19 i 18. Tekst powyższy jest zestawiony z cytatów ze Skowronka, w tej kolejności.

ry, emerytowany Piłat podejmujący w swej dalekiej od Judei posiadłości przyjaciele, który coś słyszał o szerzącej się sekcie, na jego pytanie o jej skazanego przez Piłata przed laty na ukrzyżowanie inicjatora odpowiada, że w ogóle tego epizodu swojej administracyjnej działalności nie pamięta.

Biblista żydowski Geza Vermes, powołując się „nie tylko na Ewangelie”, ale i na wspomniane powyżej źródła, Tacyta i Józefa Flawiusza, stwierdza, że „[s]kazywanie Jezusa na ukrzyżowanie przez rzymskiego namiestnika Piłata jest niepodważalnym faktem”<sup>9</sup>.

Same ewangelie dostarczają pokarmu wątpliwościom co do historyczności postaci Jezusa, przez zawarte w nich sprzeczności. Na ich podstawie nie można nawet orzec, jak długo trwała publiczna działalność Jezusa: kilka miesięcy czy powyżej dwóch lat.

Jednakże, jeśli jako dyletant w zakresie bibliologii poważę się wyrazić własne zdanie, to stwierdzę, że mocnym argumentem na rzecz istnienia Jezusa historycznego wydaje mi się Jezus mityczny – tzn. właśnie Jezus ewangelistów. Rozmaitych elementów tego mitu nie można, jak mi się zdaje, wyjaśnić, bez wzięcia pod uwagę jego historycznego podłoża w życiu i kaznodziejskiej działalności Jezusa. Bez tego realnego podłoża mit byłby pod wielu względami odmienny. Rzeczywistość w znacznej mierze kształtuje go, a zarazem ogranicza.

Gdyby Jezus był jedynie postacią mityczną, a nie realną osobą, wokół której dziejów osnuł się mit o „Synu Bożym” – jakkolwiekby to synostwo rozumieć, np. jako bycie bogiem podporządkowanym bogu naczelnemu, czy też np. na sposób, który chrześcijanie-trynitarysty starają się jakoś uchwycić w dogmacie o Trójcy Świętej, czy też jeszcze jakoś inaczej – to opowieść o nim zapewne zostałaby rzutowana w „epokę” przedhistoryczną – w mityczny „przedczas” – co by pozwoliło wyobraźni czcicieli obdarzyć cuda przypisywane tej istocie większą spektakularnością, a przede wszystkim nie obciążałoby tego mitu tą paradoksalnością, o której mowa jest w dalszych fragmentach niniejszego szkicu.

W szkicu więc nic nie będzie pozostawało w konflikcie z tezą o historyczności Jezusa. *Będzie ona tu przyjęta przynajmniej jako hipoteza robocza.*

Zakładając historyczność Jezusa, staje się jednak w obliczu tej okoliczności, że nader mało niekwestionowalnych wiadomości o żywocie i religijno-moralnej doktrynie Nazarejczyka daje się uzyskać z dostępnych chrystologom źródeł chrześcijańskich, a to m.in. ze względu na wspomnianą powyżej niespójność tych przekazów. Ewangelii nie można traktować jako do dokumentów wiarygodnych co do ogółu istotnych faktów z biografii Jezusa oraz z historii jego zaczątkowej wspól-

---

<sup>9</sup> G. Vermes, *Tak nie było [scil. nie było tak, jak to przedstawił M. Gibson w filmie „Pasja”, 2003]*, „Tygodnik Powszechny”, 7 marca 2004, s. 10.



noty, a nawet jako wiarygodnego w zasadzie przekazu ogółu istotnych elementów jego nauczania. Powrócę do tego punktu w dalszych swoich wywodach.

R. Bultman, który „w całej swej twórczości skupiał się na Chrystusie wiary..., przeczył poznawalności Jezusa historii (poza elementarnymi faktami: że nauczał, że został ukrzyżowany)”<sup>10</sup>. Jeśli jest to wierny, a nie uproszczony, przekaz poglądów Bultmana (którego prac nie znam), to znamionuje je przesada, ponieważ przy założeniu realności postaci Jezusa oraz tego, że on to właśnie jest bohaterem ewangelii, trudno np. wątpić, że najbardziej podstawowe jego przesłania moralne są nam znane: że był w zasadzie głosicielem etosu, którego fundament stanowił postulat czynnej solidarności każdego z jego wyznawców z ludźmi upośledzonymi przez ich sytuację życiową oraz życzliwości każdego z nich względem otaczających go osób – życzliwości przejawiającej się np. w nieskłonności do pochopnych potępień grzeszników tudzież w nadziei, że potraktowany z życzliwością grzesznik poprawi się. (Napisałam powyżej „w zasadzie”, ponieważ w ewangeliiach znajdują się przekazy, które domagają się „wycieniowania” nawet powyższej charakterystyki Jezusowego etosu.) Trudno wątpić, że zwalczał nadmierny rytualizm i związane z nim skrępowanie życia ludzi rzekomo wymaganymi przez pobożność drobiazgowymi przepisami; że kładł nacisk na wizerunek Boga jako na miłosiernego opiekuna ludzi, przebaczącego skruszonym grzesznikom, nie zaś nieubłaganego sędziego (choć się tego bardziej archaicznego wizerunku bynajmniej w pełni nie wyzbył); że zachęcał ludzi do ufego zwracania się do Boga w osobistej modlitwie<sup>11</sup>.

Trudno też wątpić, że z ewangelii uzyskujemy pewne możliwe do zaakceptowania przez krytycznego myśliciela wiadomości o wspólnocie uczniów Jezusa, a w szczególności o ich bezpośredniej reakcji na kryzys, jakim było pojmanie go i ukrzyżowanie.

W przytoczonym powyżej haśle w *Religia, Encyklopedia PWN* wzmiankuje się krótko o pracach szeregu uczonych współczesnych, zwłaszcza chrześcijan, bardziej optymistycznie niż Bultman oceniających możliwość uzyskiwania wiarygodnych danych o żywocie i naukach Jezusa i formułujących w pewnym stopniu zgodnie kryteria wiarygodności znajdujących się w ewangeliiach przekazów. Jak czytamy w tym tekście, „zasadniczą słabością badań nad Jezusem historii, oprócz polemicznych skrajności, jest wyraźna sprzeczność pomiędzy jego portretami proponowanymi przez różnych uczonych i ich wizjami genezy chrześcijaństwa. Istnieje jednak wspólny mianownik w postaci aprobaty podstawowych faktów z życia Jezusa i głównych tez jego nauczania”.

---

<sup>10</sup> Hasło „Jezus Chrystus”, w: *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt. Autorem artykułu stanowiącego treść tego hasła jest Michał Wojciechowski.

<sup>11</sup> Patrz rozdział „Etos Jezusa ewangelistów” w niniejszym szkicu.

2. Podstawowa trudność dotarcia do Jezusa historycznego polega, jak wiadomo, na tym, że nie ma dotyczących go dokumentów pochodzących z czasu jego życia. Nie istnieje pozostawiony przez Jezusa na piśmie wykład jego doktryny, nie istnieją jego pamiętniki ani zapisy jego wystąpień publicznych. Nie miał kronikarza wśród swoich towarzyszy, takiego, jakim w stosunku do Pawła z Tarsu był autor Łk i Dz. Autor najstarszych tekstów włączonych do nowotestamentowego kanonu, Paweł z Tarsu, nie był świadkiem działalności Jezusa; nadto nie interesuje się on wcale dziejami Jezusa przed Ukrzyżowaniem oraz w istocie bardzo mało swoistością jego moralnego nauczania. Jeśli idzie o ewangelie, orientacyjne daty ich napisania to: pomiędzy 60 a 70 r. dla Mk – (z dodanym później fragmentem 16: 9–20); pomiędzy 70 r. a 100 dla Mt; ten sam przedział czasowy dla Łk; ok. r. 100 dla J<sup>12</sup>. Jest rzeczą oczywistą, że autor Łk nie był bezpośrednim świadkiem działalności Jezusa. Według tradycji kościelnej nie był nim również autor Mk, któremu tradycja ta przypisuje opieranie się na wspomnieniach św. Piotra, gdyż kładzie on większy niż pozostałe ewangelie nacisk na rolę Piotra we wspólnocie Jezusa. Autorami Mt oraz J mieliby być według tej tradycji apostołowie, noszący odnośne imiona. Nic w tekstach tych utworów nie świadczy jednak o tym, że były one w istocie napisane przez osoby, które za życia Jezusa należały do jego otoczenia. Świadczy zaś przeciwko temu fakt, że Mt oraz Łk, w znacznej mierze zależne są w swojej treści od Mk, nadto zaś dwie te ewangelie, widocznie powstałe niezależnie od siebie, wykazują podobieństwa nietłumaczące się korzystaniem ich autorów z utworu „Marka” i, jak przypuszcza wielu biblistów, świadczące o wykorzystaniu jakiegoś nieznanego „Markowi” źródła. Hipotetyczne to, nieutrwalone w żadnych dochoowanych po dziś dzień rękopisach, źródło nosi w literaturze bibliologicznej nazwę Q (z niemieckiego słowa „Quelle”, czyli „źródło”). Zawierać by miało przypisywane Jezusowi *logia*.

Ewangelie nie są utworami historycznymi, oczywiście nie po prostu dlatego, że napisane zostały po śmierci Jezusa. W podstawowej swojej treści należą one do innej kategorii utworów. W tej mierze, w jakiej dają się rozpatrywać jako źródło przekazów historycznych, opierają się na tradycyjnych w środowiskach wczesnych chrześcijan, ale w pewnej mierze niespójnych, przekazach o działalności i naukach Jezusa. Przekazy te zostały wyselekcjonowane zgodnie z nastawieniami autorów poszczególnych ewangelii<sup>13</sup>. W opowieściach tych ewentualne fakty zo-

<sup>12</sup> Patrz *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt., na początku haseł poświęconych odpowiednim ewangeliom.

<sup>13</sup> Samo włączenie czterech ewangelii do kanonu Nowego Testamentu jest owocem selekcji. Poza obrębem kanonu pozostały tzw. ewangelie apokryficzne. O ile sądzić mogę, reprezentują one mniejszą niż ewangelie kanoniczne wartość m.in. jako źródło informacji o Jezusie historycznym jak również jako przekazy o jego etosie.

stały przemieszane z legendami, tak jak to ma miejsce w żywotach świętych, m.in. tych, którzy niewątpliwie są postaciami historycznymi. Jak to bywa z szerzonymi ustnie przekazami o rzeczach minionych, w jakiejś mierze wspomnienia zostały zmodyfikowane przez wyobrażenia przekazicieli o tym, jak sprawy „powinny się były mieć”.

Ewangelie przy tym nie dotarły do nas w swojej postaci pierwotnej. Nie idzie o kwestię ewentualnych nieistotnych przeinaczeń w tłumaczeniu ewangelii Mateuszowej z aramejskiego na grecki albo o nieistotne mimowolne błędy skrybów czy nawet korekty stylistyczne<sup>14</sup>. Idzie o interwencje redakcyjne mające na celu dostosowanie tekstów ewangelii do krystalizującej się ortodoksji chrześcijańskiej oraz przystosowanie ewangelii do potrzeb magisterium. Interwencje te polegały na interpolacjach, dopiskach, eliminacjach.

Niekiedy interwencje do tekstów nowotestamentowych miały drastyczny charakter. Interpolacją jest znany zjadliwie antyjudejski ustęp z Pierwszego Listu św. Pawła do Tessaloniczan, 2: 15–16: „Żydzi zabili Pana Jezusa i proroków i nas także prześladowali. A nie podobają się oni Bogu i są wrody wszystkim ludziom. Zabraniają nam przemawiać do pogan, aby ci zostali zbawieni. Tak dopełniają ciągle miary swych grzechów. Ale przyszedł na nich na koniec gniew Boży”. Ustęp ten nie odpowiada ani stosunkowi Pawła do żydów wyrażonemu w innych listach, ani jego stylistyce (Paweł nie posługuje się zwrotem „Pan Jezus”). Zwłaszcza demaskuje się on jako interpolacja wzmianką o „przyjściu na nich *na koniec*” gniewu bożego. Jest to bowiem widocznie aluzja do klęski Judejczyków w wojnie z Rzymem w latach 66–70 oraz do zburzenia Świątyni.

Ks. Skowronek za interpolacje uważa zawarte w Listach św. Pawła seksistowskie wypowiedzi o roli kobiet w kościele, pozostające w konflikcie z innymi wypowiedziami Pawła dotyczącymi roli niewiast we wczesnych wspólnotach Pawłowego chrześcijaństwa.

Jeśli idzie o ewangelie, dopiskami są zakończenia Markowej oraz Janowej. Za „nieautentyczny uważany jest jednogłośnie przez teologów krytycznych... włożony «zmartwychstałemu» w usta w ewangelii Mateusza nakaz, by chrzcić «w imię

---

<sup>14</sup> „Nierzadko skrybowie mylili się podczas swej żmudnej pracy. Najczęściej popełniali błąd nieумыślnie, gdy na przykład pomijali jakiś wyraz lub pisali go dwa razy. Niekiedy opuszczali całe zdanie lub pewną jego część. Innym razem wprowadzali świadomie własne poprawki pozwalając sobie na przykład na wygładzenie chropowatego stylu, a nawet na zmianę brzmienia [? – treści? – H. E.] tekstu... Krytyka tekstu stwierdziła 220 tys. wariantów, odchyień i różnic pomiędzy najważniejszymi kodeksami. Jednak tylko kilkanaście spośród tych wariantów ma poważniejsze znaczenie”. Ks. H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2001, s. 128.

Ojca, i Syna i Ducha Świętego»... Jezus [bowiem] nie znał pojęcia Trójcy Świętej”<sup>15</sup>.

Interpolacją jest ustęp z Mk 8: 34: „Jeśli ktoś chce pójść za mną, niech się za-prze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladowuje”. Przed Ukrzyżowaniem wypowiedź ta nie mogłaby być zrozumiała nawet dla uczniów, chociaż bowiem według ewangelii Jezus przepowiadał im swoją gwałtowną śmierć, to nie mówił przy tym o krzyżu.

Opisana w ewangelii reakcja uczniów na pojmanie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa świadczy o tym, że interpolacjami są ustępy, w których Jezus zapowiada swe męczeństwo i zmartwychwstanie.

O tym, że były zmiany w pierwotnych tekstach ewangelii, piszą m.in. autorzy katolicy. Por np. uwagi ks. M. Malińskiego o „zniekształceniu” przekazów o cudzie w Kanie Galilejskiej oraz o konflikcie pomiędzy Jezusem a jego przeciwnikami podczas kazania w Nazarecie<sup>16</sup>.

O interwencjach redakcyjnych do ewangelii będzie jeszcze później mowa w tym szkicu. Na razie zakończę ten wybór przykładów zacytowaniem uwag ogólnych: „[Z] wykle przyjmuje się, że wiele powiedzeń (np. Mt 20: 1–15, Łk 15: 11–32, 16: 1–8) stanowi starożytny i prawdopodobnie autentyczny materiał, który nie znalazł się ani w Ewangelii Marka, ani w źródle Q, ale który przetrwał i zachował się w tradycji wspólnot Mateusza i Łukasza”<sup>17</sup>. „Na... etapie ewangelistów tradycja Jezusa... ulegała selekcji, uporządkowaniu i adaptacji w zależności od określonych sytuacji kościelnych, na które ewangeliści odpowiadali w swoim orędziu”<sup>18</sup>.

3. Świadomość tego, że do ewangelicznych przekazów o Jezusie nie można ustosunkowywać się bezkrytycznie, powinna być wielkiej wagi dla współczesnego światłego chrześcijanina. Pośród przekazów tych znajduje on bowiem rzeczy, które mogą wprawić go w konsternację.

Kobiecie kanaanejskiej błagającej o uzdrowienie córki Jezus zrazu odpowiada: „Niedobrze jest zabierać chleb dzieciom [Judejczykom], a rzucać szczeniętom” – i wzrusza się jej wiarą oraz spełnia jej prośbę dopiero po tym, gdy sama porównała się do szczeniąt jedzących okruszki spadające ze stołu ich panów – Mt 15:

<sup>15</sup> Por. K. Deschner, *I znowuż zapiał kur. Krytyczna historia Kościoła*, Ureus, t. 2, Warszawa 1997, s. 26. Formuła o Trójcy Świętej wywodzi się z IV wieku n.e. (Por. Ks. H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, wyd. cyt., s. 94.)

<sup>16</sup> Ks. M. Maliński, *Zagadki ewangeliczne*, WAM, Kraków 2003, s. 21 i 35.

<sup>17</sup> D. L. Dungan i J. S. Kloppenborg, *Problem synoptyczny*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, wyd. Verbinum, Warszawa 2001, s. 1119.

<sup>18</sup> Tamże, s. 1115. W tym miejscu swojego artykułu autorzy omawiają „model rozumienia tradycji Jezusa” zaproponowany w 1964 r. przez Papieską Komisję Biblijną.

26–28. (Oprócz szokująco pogardliwego stosunku do nie-Judejczyków i ekskluzywistycznego pojmowania przez Jezusa swej misji – co oczywiście pozostaje w konflikcie z innymi przekazami zawartymi w ewangeliami – natrafiamy w tej opowieści, *nb.*, na naiwną koncepcję mocy uzdrowicielskiej Jezusa jako jakiegoś przesycającego jego ciało fluidu, którego może zabraknąć przy nieopatrzonym szafowaniu nim. Tę samą koncepcję fluidu znajdujemy w Mt 9: 20–22, a zwłaszcza w wersji jednoosobnego przekazu w Mk 5: 25–34, gdzie jasno jest przedstawione to, że kobieta cierpiąca na krwotok „kradnie” Jezusowi nieco jego „mocy” i natychmiast zostaje uzdrowiona; on zaś czuje, że wskutek dotyku jakiegoś człowieka „moc wyszła od niego” – co zresztą po przyznaniu się kobiety do winy Jezus przebacza jej dla „jej wiary”).

W Łk 17: 7–10 posługujący się alegorią Jezus z najzupełniejszą aprobatą, jako o rzeczy zwykłej i bynajmniej niebudzącej zastrzeżeń moralnych mówi o gospodarzu, który wracającemu po całodziennnej pracy w polu słudze nakazuje, aby zanim sam zabierze się do jedzenia najpierw przygotował wieczerzę dla swego pana i obsługiwał mu przy stole. Alegoria ta ma przy tym zachęcić uczniów do tego, aby, czegokolwiek dokonają, uważali się za „sługi niegodne [albo nędzne]”, czyli w istocie rzeczy ma ich zachęcić do hipokryzji.

Miłującemu uczniowi, który wypowiada nieśmiałą nadzieję, że nie sprawdzi się Jezusowa zapowiedź jego śmierci z rąk wrogów, i który może też usiłuje podać Jezusowi myśl, że powinien zrobić coś, aby ustrzec się przed takim losem, Jezus nie odpowiada po prostu, iż to, co tamten mówi, jest nie do przyjęcia jako sprzeczne z planami Bożymi, ale gromi go słowami: „Zejdź mi z oczu, szatanie, jesteś mi zawadą” (por. Mt 16: 21–23). Ma to być ten sam Jezus, który w innym ustępie w ewangelii (Mt 5: 22) surowo zabrania posługiwania się wyzwiskami nawet w stosunku do ludzi nam nieżyczliwych.

Człowiekowi, który wyraża chęć przyłączenia się do wędrującej gromady wielbicieli Jezusa, ale oznajmia, że musi przedtem pogrzebać ojca, Jezus po sekciarsku odpowiada, iż należy pozostawić „umarłym grzebanie ich umarłych” (por. Mt 8: 21–22) – czyli od przyłączających się do niego wymaga, aby zerwali najgłębsze więzi uczuciowe z tymi, co się do Jezusa jako nowatorskiego proroka duchowo nie przyłączają, i aby zlekceważyli najsurowiej usankcjonowane obyczajem obowiązki względem osób takich jak rodzice. W tymże duchu (według przekazu ewangelicznego), kiedy jego matka i bracia przybyli do niego, „stanęli na dworze i chcieli z nim rozmawiać”, widocznie zamierzając wyperswadować mu jego „heretycką” i narażającą go na niebezpieczeństwo działalność, Jezus nie podjął próby przekonania ich albo przynajmniej rozstania się w atmosferze życzliwości po wyrażeniu niezgody, tylko w ogóle odmówił wyjścia do nich i „wyciągnawszy rękę ku swoim uczniom rzekł: «Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Ojca mojego, który jest w niebie, ten jest Mi bratem, siostrą i matką»” (por. Mt 12: 46–50) – czyli wy-

rzekł się własnej matki i braci ze względów doktrynalnych, jako że ewangelie nie mówią nic o tym, aby osoby te splamiły się jakimś ciężkim grzechem (por. zresztą wyrażoną w innych miejscach pobłażliwość Jezusa względem prawdziwych grzeszników).

Oprócz wypowiedzi kwestionowalnych pod względem moralnym Jezus wygłasza na kartach ewangelii paralogizmy, tzn. rozumowania pozostające w konflikcie z logiką.

Według J 8: 13–19 oskarżany przez faryzeuszy, że sam jedynie świadczy o swej boskiej naturze, świadectwo zaś jednej osoby nie jest (według reguł wskazanych w prawie Mojżeszowym) akceptowalne, Jezus przypomina, że wiarygodne w świetle prawa jest świadectwo dwu osób i stwierdza, że o jego boskiej naturze świadczy oprócz niego jeszcze i „Ojciec, który mnie posłał”. To jednak, że świadczy za nim Ojciec, rozpoznać może ten tylko, kto rozpozna boską naturę Jezusa.

Zapytywany podstępnie przez swoich wrogów, czy wolno płacić podatki<sup>19</sup>, Jezus domaga się, aby pokazać mu denar, po czym, powołując się na to, że jest na nim wizerunek cesarza, oświadcza, iż należy „oddawać cesarzowi to, co cesarskie, a Bogu, co boskie” (por. Mk 12: 13–17). Przyznać trzeba, że oderwana od wskazanego ewangelicznego kontekstu maksyma o powinności oddawania „cesarzowi” – *scil.* władzy państwowej – tego, co mu się należy, ale Bogu (dla osób niewierzących może to być metaforyczny sposób mówienia o sumieniu) tego, co boskie, może być i bywała w dziejach naszej kultury ważną wskazówką moralną, w szczególności kiedy okoliczności dyktują interpretowanie jej jako postulatu „oddawania cesarzowi” jedynie tego, czego się „on” domaga w granicach swoich moralnie niekwestionowalnych uprawnień, *ale nie „oddawania” mu „tego, co boskie”*: np. przez zaniechanie praktykowania wyznawanej przez kogoś religii albo w ogóle przez postuch w jakiejś sprawie, kiedy przed postuchem wzdraga się czyjeś sumienie. Jednakże przytoczony w odnośnej dyspacie „argument z wizerunku” jest paralogizmem, chyba że jest kpiną z rozmówców.

Ewangelie zawierają przekazy nie tylko o osobliwych enuncjacjach, ale i o niemniej osobliwych zachowaniach Jezusa.

Najzupełniej lekceważąc nie tylko prawo własności, ale i możliwość wtrącenia jakichś ludzi czy całych wspólnot lokalnych w nędzę, Jezus według autorów ewangelii synoptycznych (Mk, Mt, Łk) uwalniając jakiegoś „opętanego” w „kraju Gerazeńczyków” od nękańcego go mnóstwa (przenośnie: „legionu”) demonów nie wiadomo dlaczego (z litości względem demonów? Czy też aby podstępem zwabić je

---

<sup>19</sup> Iść mogło zarówno o to, czy wolno w ten sposób kolaborować z bezbożnym najeźdźcą, jak o to, czy wolno kalać sobie ręce stanowiącą jedyny legalny środek płatniczy monetą z zakazanym przez prawo Mojżeszowe wizerunkiem ludzkim.

do jeziora?) pozwolił im „wejść” w świnie, wskutek czego „trzoda około dwutyśieczna ruszyła pędem po urwistym zboczach, i potonęły w jeziorze” – Mk 5: 13. (Nie wiadomo m.in., dlaczego Jezus pozwolił demonom użyć jako wehikułów aż około dwu tysięcy świń, skoro przedtem cały „legion” diabelski „mieścił się” w jednym człowieku.) Jako pobożny wyznawca judaizmu Jezus mógł czuć odrazę do świń, ale czyż był to dostateczny powód po temu, aby poderwać podstawy bytu materialnego jakichś ludzi, którzy zresztą według judejskiego prawa religijnego jako nie-Judejczycy nie podlegali tabu pokarmowemu obowiązującemu żydów?

Wymachując biczem, obalając stoły, rozrzucając znajdujące się na nich pieniądze Jezus ewangelistów zakłóca zwykle i uważane za niezbędne transakcje na obszarze przyświątynnym, gdzie sprzedawano zwierzęta na ofiarę oraz wymieniano denary na monety nie skalane wizerunkiem człowieka (por. Mk 11: 15–19, Mt 21: 12–13, Łk 19: 45–46, J 2: 15–17)<sup>20</sup>. Jest to, *nb.*, jedyny epizod w dziejach Jezusa ewangelicznego, w którym ucieka się on do czynów gwałtownych. Kontrastuje to m.in. z opisami jego zachowania w czasie pojmania i „sądu” nad nim. W pojęciach ówczesnych wyznawców Jahwe czynności potępione przez Jezusa nie więcej miały wspólnego ze świętokradztwem, niż ma je w pojęciach współczesnych katolików handel dewocjonaliami w kruchtach kościołów<sup>21</sup>. Nie wiadomo dlaczego Jezus ewangelistów utrzymuje, że wskutek tych czynności Świątynia została zamieniona w „jaskinię zbójców” (por. Mk 11: 17). Jest to kwestia, do której będę jeszcze musiała powrócić w tym szkicu. (Dla pewnych naszych współczesnych byłoby rzeczą bardziej zrozumiałą gdyby Jezus zaszokowany był składaniem Bogu ofiar ze zwierząt. Jednakże Jezus ewangelistów był prawowiernym czcicielem Jahwe i takie obiekcje nie przychodziły mu do głowy, ponieważ im samym były z gruntu obce.)

Nierealistyczny charakter opisu powyższych epizodów ujawnia się m.in. w tym, czego się dowiadujemy o ich bezpośrednich następstwach. Zrujnowani utratą świń Gerazeńczycy nie reagują agresją, tylko proszą Jezusa o opuszczenie ich terytorium. Jak się zdaje, są nie tyle strapieni poniesioną stratą materialną, ile zaniepokojeni przebywaniem na ich terenie tak potężnego maga, co widocznie ich zdaniem zagraża jakoś ich bezpieczeństwu. (Tak czy inaczej, nie zostają oni przez ten epizod pozyskani dla Królestwa Bożego.)

Jeśli idzie o zakłócenie handlu przyświątynnego, to osobliwy jest brak reakcji na zachowanie Jezusa zarówno ze strony służby świątynnej, jak handlarzy i mie-

---

<sup>20</sup> Synoptycy, tj. autorzy Ewangelii „wg” Marka, Ewangelii „wg” Mateusza i Ewangelii „wg” Łukasza, umieszczają ten epizod na innym etapie życia Jezusa niż autor Ewangelii „wg” Jana, co stwarza problem dla tych biblistów, którzy uznają jego realność.

<sup>21</sup> Ewangelisci podają mylnie, że prozaicznych tych transakcji dokonywano *w świątyni*.

niaczy pieniędzy oraz tych, którzy chcieli z ich usług skorzystać. Nie wiadomo, czemu nikt nie przeszkadza Jezusowi w zakłócaniu tych powszednich procedur i w oddaleniu się z przyświątynnych terenów, po czym procedury te, naturalnie, zostałyby wznowione. Jezus zaś według ewangelicznych przekazów również po tym bez przeszkód odwiedza Świątynię i nie uważa, by była ona sprofanowana przez transakcje, które pono tak go oburzyły.

Oswobodzoną od niefortunnego kontekstu metaforę o niezbędności „wyrzucenia przekupniów ze świątyni” uznać zresztą należy za inspirującą w rozmaitych sytuacjach. Przez znieważoną „świątynię” niekiedy rozumieć można takie instytucje, które utrzymywać należy w stanie godnym szacunku, jak parlament i administrację państwową w ojczyźnie. Nie zawsze rzeczą właściwą jest posługiwanie się biczem celem wyrzucenia „przekupniów” ze znieważanej przez nich instytucji. Ale historia zna sytuacje, kiedy niekoniecznie było przewiną posługiwanie się w tym celu nawet narzędziami letalnymi.

Światły chrześcijanin współczesny skonsternowany takimi jak przytoczone powyżej przekazami o wypowiedziach i czynach Jezusa może, jak sądzę, ukoić dysonans wewnętrzny, mówiąc sobie, że przypisywane Jezusowi w ewangeliach enuncjacje oraz czyny nie muszą być wszystkie, i na pewno nie są wszystkie, autentycznymi jego enuncjacjami i czynami. Na temat tego, które można mu przypisać, dyskutują wszak bibliści, również chrześcijańscy. Zwyczajny zaś wierny, o ile jest człowiekiem myślącym, nie może uniknąć dokonywania w tym względzie rozróżnień w świetle własnego rozumu i poczucia moralnego.

## **O ewangeliach ciąg dalszy**

4. Jak o tym wspominałam powyżej, ewangelie nie są dziełami historycznymi: nie spełniają tych kryteriów względnej wiarygodności, według których zaliczamy do dzieł historycznych pewne utwory starożytne i średniowieczne, nie mówiąc już o kryteriach stosowanych w odniesieniu do prac późniejszych. Z punktu widzenia chrześcijanina wiarygodności z pewnością nie pozbawia ewangelii sam fakt, że mowa w nich o cudach. Wierzy wszak, iż Jezus w istocie działał cuda. Jednakże również czytelnik niewierzący musi liczyć się z tym, że pewne dzieła autorów starożytnych oraz średniowiecznych zawierają opisy cudów, a jednak są wiarygodne pod wieloma względami. Nie kompromituje też w zupełności ewangelii jako dzieł historycznych fakt relacjonowania mów Jezusa wygłoszonych pono przy różnych ważnych okazjach, ale przecież przez nikogo niespisanych. Autorzy ewangeliczni opierać się tu mogli, co do podstawowego sensu tych mów, chociaż nie co do poszczególnych sformułowań, na tradycji ugruntowanej wśród najwcześniejszych uczniów Jezusa.



Bardziej konsternujące z punktu widzenia kryteriów wiarygodności stosowanych względem „zwykłych” historyków są pełniące ważną rolę w wielowiekowej recepcji ewangelii opisy scen, o których nic nikomu – jak wypadaloby z tekstu ewangelii – nie opowiadali ich uczestnicy: w szczególności np. scen Zwiastowania, kuszenia Jezusa na pustyni, rozterki przeżywanej przez niego w Getsemani, kiedy już wie, że nadszedł czas jego męki. Tu widocznie zdaniem wierzących chrześcijan ewangelicji korzystali z „natchnienia” zesłanego im przez Boga na długo po opisywanych faktach. Zdaniem zaś czytelników laickich puszczali oni wodze swojej wyobraźni, odwołując się też przy tym, zapewne, do wierzeń utrwalonych w tradycji wczesnych chrześcijan. Z pewnością przy tym wierzyli, że są „natchnieni”, a więc że przekazy ich są prawdziwe.

Najbardziej jednak zaprzecza wiarygodności autorów ewangelii jako historyków ich niekompetencja przejawiana w opisie „faktów”, które miały nie mieć charakteru cudownego, ale należeć do naturalnej rzeczywistości.

Historia pozanowotestamentowa nic nie wie o zarządzonym pono w odnośnym czasie spisie ludności w obrębie całego imperium rzymskiego, który miał być powodem zmuszającym Józefa oraz Marię do wędrówki do Betlejem. Wykwit fantazji uwiecznionej przez ewangelistów, Mt i Łk, czyni przy tym rzymskie spisy ludności powodami istnej wędrówki ludów, zmuszając podlegające im osoby do zapisywania się w miejscach, gdzie przed wiekami mieszkali ich protoplaści. W istocie spisy miały zarejestrować płatników podatków – głowy rodzin – oczywiście w miejscu ich zamieszkania, gdzie winni oni byli te podatki uiszczać. Nikt więc nie miał po co wędrować w związku ze spisem do miejsca zamieszkania swojego „przodka”, zabierając przy tym ze sobą żonę będącą w ostatnich dniach ciąży. Wyraz „przodka” wzięłam tu w cudzysłów, aby zwrócić uwagę na fantastyczny użytek zrobiony z niego przez ewangelistów. Najzupełniej nieokreślony wymóg zarejestrowania się w miejscu zamieszkania „przodka” nie wyjaśnia przyczyny wędrówki Józefa i Marii właśnie do Betlejem – miasta narodzin Dawida, ale nie jego synów, z których jeden powinien być bliższym o jedno pokolenie przodkiem Józefa. Jacyś przodkowie Józefa powinni się też byli narodzić w imperium babilońskim. Inne osoby w tym ciągu przodków mogły się urodzić w rozmaitych miejscowościach na terenie Kanaanu. Można przypuścić, że najbliżsi przodkowie Józefa mieszkali po prostu w Nazarecie, nie ma bowiem w ewangelii mowy o tym, aby to on dopiero się w tym mieście osiedlił. Przekonanie, że liczył się tu, przy ustalaniu celu wędrówki Józefa, właśnie Dawid – że to on jest tym jedynym mającym znaczenie „przodkiem” – oparte jest na doniosłości, jaką dla ewangelistów miało „dawidiańskie” patrylinearne „pochodzenie” Jezusa, mimo że, skądinąd, „poczęty był on z Ducha Świętego” (które to „podwójne pochodzenie” jest, naturalnie, przedmiotem rozmaitych interpretacji teologów chrześcijańskich). Dla przeprowadzających spis urzędników rzymskich pochodzenie dawidiańskie nie miało żad-

nego znaczenia, z ich więc punktu widzenia nie było powodu dla wędrówki Józefa akurat do miejscowości, gdzie się urodził Dawid.

Tak samo jak żadne źródła pozaewangeliczne nie rejestrują spisu, nie rejestrują też one, pośród zrelacjonowanych w nich przestępstw Heroda, zbrodni polegającej na wymordowaniu małych dzieci w Betlejem. Nierealistyczność tego opisu znów polega m.in. na tym, że czyn ten nie powoduje w kraju żadnego wzburzenia, lecz przechodzi niezauważony.

Powyżej była już mowa o nierealistycznym charakterze przekazu o niezakłóconym zakłóceniu przez Jezusa handlu zwierzętami oraz wymiany pieniędzy na obszarze przyświątynnym.

Znawcy przedmiotu stwierdzają również nierealistyczny charakter przekazu o procedurze sądu nad Jezusem. W szczególności, „a) proces przed Sanhedrynem nie mógł odbyć się nocą, i to w dodatku w pałacu arcykapłana. Sanhedryn miał własną siedzibę na terenie pałacu świątynnego, *bejt din*. Rozprawa musiała być publiczna, a nie niejawna. Przewód sądowy nie mógł rozpocząć się bez jasno sformułowanego oskarżenia i bez obrońcy. Sanhedryn nie odbywał posiedzeń w wigilię szabatu i świąt. Nie mogła Rada Najwyższa skazać na śmierć w trybie doraźnym. b) Proces [Jezusa] przed Sanhedrynem nie miał szans uzyskania jednomyślności składu sędziowskiego. [Por. przynależność do niego, według ewangelistów, Józefa z Arymatei: czy posunął się on do głosowania za skazaniem? – H. E.] A była ona [tzn. jednomyślność] wymagana w sprawach «gardłowych».

Pinhas Lapide w swojej publikacji *Kto ponosi winę za śmierć Jezusa?* (1987, s. 64–65) pisze: «Jeśli Sanhedryn urządził taki proces, jak to relacjonują Marek i Mateusz, to stanowiłby on bezprzykładny rekord łamania praworządności»<sup>22</sup>.

W częściach ewangelii relacjonujących skazanie Jezusa najbardziej nierealistyczny jest przekaz dotyczący wypuszczenia przez Pilata na wolność, na skutek nalegania tłumu, niejakiego Barabasza. Poza ewangeliami nie ma wiadomości o zwyczaju uwalniania przez Rzymian „na każde święto” na żądanie Judejczyków jednego z więźniów (por. Mk 15: 6nn). Przekaz o takim obyczaju jest w istocie wysoce niewiarygodny<sup>23</sup>. Jaki sens miało, w szczególności, domaganie się przez tłum wypuszczenia Barabasza (co wydawało Jezusa na skazanie przez Rzymian na ukrzyżowanie)? Jeśli Barabasz był zwykłym bandytą albo może nawet „znacznym” (Mt 27: 16) przywódcą gangu, to czemu by się tłum miał domagać jego uwol-

<sup>22</sup> M. Wodnar, *Nowy Testament, karta z dziejów Izraela*, Pavo, Warszawa 1996, s. 266–267. Do sprawy sądu nad Jezusem powracam późniejszych fragmentach niniejszego szkicu.

<sup>23</sup> Nie wiadomo, jak sobie ewangelista wyobrażał praktykowanie tego zwyczaju. Nie mówi o żadnym dostojniku czy też instytucji, których przywilejem byłoby zgłaszanie więźnia do amnestii. Jeśli miał to czynić tłum przez akklamację, to skąd założenie jednomyślności? Władze rzymskie znalazłyby się w kłopotach.

nienia? Jeśli natomiast był więźniem „znacznym” jako rebeliant przeciw rzymskiej władzy<sup>24</sup>, to jakże można przypuścić, że Rzymianie go uwolnili, jakże nawet można przypuścić, że demonstrujący lojalność wobec cezara tłum domagał się jego uwolnienia?<sup>25</sup>

Wrażenie braku realizmu wywołuje przekaz o finalnym wjeździe Jezusa do Jerozolimy. Wjeżdża on na czele wiwatującego na jego cześć tłumu<sup>26</sup> i tłumy w świętym mieście z uwielbieniem słuchają jego nauk – a jednak, kiedy w tym samym krótkim okresie przedpaschalnym zostaje pojmany, to okazuje się prawie zupełnie osamotniony: jego uwięzienie i skazanie nie wywołuje wśród ludności żadnych istotnych kontrowersji i zaburzeń.

Wrogość ludności Jerozolimy wobec Jezusa przejawia się m.in. w tym, że się zakłada w mieście, iż jego stronnikami byli jedynie przybyli wraz z nim nieliczni Galilejczycy, którzy po jego pojmaniu pochowali się. Dlatego na Piotra pada podejrzenie z powodu jego wymowy.

5. W pojęciu osób niewierzących wiarygodności ewangeliom oczywiście nie przysparzają przekazy o dokonywanych przez Jezusa cudach. Jednakże i tym, którzy w zasadzie wierzą w cudotwórczą moc Jezusa, wiarygodności tym utworom, jak sądzę, nie przysparzają *przekazy o cudach rzekomo działanych publicznie, ale przez nikogo nie zauważonych albo natychmiast zapomnianych przez ich świadków*. Szczególnie drastyczny jest przekaz z Mt, 27: 52–53 o tym, że po zmarłych wstaniu Jezusa „[g]roby się otworzyły i wiele ciał świętych, którzy umarli, powstało. I wyszedłszy z grobów [ich ciała nie doznały rozkładu? – H. E.]... weszli do Miasta Świętego i ukazali się wielu”. Rzecz charakterystyczna, o tym tak cudownym wydarzeniu nie „wiedzą” pozostałe ewangelie oraz autorzy innych tekstów nowotestamentowych. Co więcej, sam autor Mt również nie rozwija swojego przekazu, nie uzupełnia go opowieścią o tym, co owi umarli robili w mieście, co mówili, jak na ich ukazanie się reagowali mieszkańcy Jerozolimy, jak ich inter-

---

<sup>24</sup> Por. Ewangelia „wg” Marka 15: 7: „[Barabas był] uwięziony z *buntownikami*, którzy popełnili zabójstwo w czasie rozruchów”.

<sup>25</sup> Jako laik, nieśmiało wyrażam przypuszczenie następujące: W literaturze bibliologicznej zwracano uwagę na osobliwość imienia „Barabas” znaczącego „syn ojca”; na małe prawdopodobieństwo tego, aby było to imię jakiejś rzeczywistej osoby. Nasuwa się tu analogia do koncepcji Jezusa jako związanego osobliwą relacją synostwa ze swoim „Ojcem Niebieskim”. Czy więc wzmianka o domaganiu się uwolnienia Barabasza może być zniekształconym pogłosem tego, że w czasie pojmania Jezusa jacyś jego wyznawcy demonstrowali na rzecz jego uwolnienia?

<sup>26</sup> Sam opis wjazdu jest nierealistyczny, por. uwagi w rozdziale „Quasi-diatessaron” w niniejszym szkicu.

wencja wpłynęła na wierzenia ludzi dotyczące natury Jezusa i czym się zakończyło to wtargnięcie świętych nieboszczyków do świata żywych.

Według ewangelii synoptycznych podczas konania Jezusa „mrok” ogarnął o dziennej porze „całą[!] ziemię”. Nie tylko jednak nigdzie na „całej ziemi” poza Jerozolimą, np. w Rzymie czy w Aleksandrii, nie mówiąc już o miejscowościach poza oikumeną imperium rzymskiego, nikt tego osobliwego zjawiska nie zauważył; ale, rzecz charakterystyczna, jedynie według Łk zauważyli je świadkowie ukrzyżowania (co miało sprawić, że rozbiegli się w popłochu), gdy natomiast w Mk i Mt niezwykle to wydarzenie widocznie uchodzi uwadze również tych świadków. Nie przestają oni naigrawać się z cierpiącego Jezusa.

Innym cudem towarzyszącym męce Jezusa ma być według Mk i Mt samoistne rozdarcie się „zasłony przybytku” (przy wejściu do Świętego Świętych)<sup>27</sup>, jednakże i tego wydarzenia, które powinno by było przerazić czcicieli Jahwe, nikt poza tymi dwoma autorami nie zarejestrował.

6. Przykładanie do ewangelii kryteriów stosowanych względem dzieł autorów, którzy obiecują, że opierając się na możliwie wiarygodnych źródłach postarają się przekazać nieprzetransformowane przez ich własną ideologię wiadomości o tym, *wie es eigentlich gewesen*, tzn. jak się rzeczy miały w prozaicznej rzeczywistości, nie jest jednak w stosunku do autorów ewangelii właściwe, ponieważ gromadząc i selekcjonując elementy tradycji wczesnochrześcijańskiej oraz dając wyraz swoim wyobrażeniom o tym, jak rzeczy mieć się były powinny, nie zmięrzali oni po prostu powiększać grona takich historyków.

Ich utwory są to w podstawowym swoim rdzeniu *enuncjacje teologiczne* przekazane w szacie biografii Jezusowej oraz symboliki czytelnej przynajmniej dla osób „najoświecześniezych” (w odpowiednim zakresie) spośród tych, dla których dzieła te były przeznaczone.

Tak np., jeśli idzie o wspomniane powyżej „wydarzenia” towarzyszące męce Ukrzyżowanego, czytamy w książce katolickiego biblisty J. Gnilki: „Do... wątków interpretacyjnych byłibyśmy skłonni zaliczyć owe wydarzenia, które miały miejsce w momencie śmierci Jezusa. Należy w nich widzieć nie szczegóły historyczne, lecz interpretamenty teologiczne. Ogarniające całą ziemię ciemności (Mk 15: 33) oznaczają, że krzyż stanowi sąd nad światem... Dokładniej, ciemność mogłaby oznaczać, że powszechne znaczenie krzyża ukaże się na przyszłym sądzie... Dość enigmatyczny jest... obraz rozdartej zasłony świątynnej (Mk 15: 38). Możliwe są dwie interpretacje. Po pierwsze, podkreślony jest przez to motyw sądu, ponieważ obraz

---

<sup>27</sup> Autorzy zdają się nie wiedzieć, że były tam dwie równoległe wiszące zasłony – por. opis świątyni jerozolimskiej, hasło „Jerozolimska Świątynia”, w: *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt.

ten zapowiada koniec kultu świątynnego. Przedmiotem sądu jest świątynia, Jerozolima, a tym samym judaizm<sup>28</sup>. Po drugie, mamy tu, być może, symbol swobodnego dostępu do Boga, który zawdzięczamy śmierci Jezusa. Za zasłonę oddzielającą Miejsce Najświętsze (w tym obrazie może chodzić tylko o tę właśnie zasłonę) mógł wchodzić, i to jedynie raz w roku, tylko najwyższy kapłan. Zresztą te dwie interpretacje nie wykluczają się wzajemnie<sup>29</sup>.

Symbole są ze swej natury niejednoznaczne. Powstrzymam się tu od rozważania, czy trafne są wszystkie przytoczone powyżej interpretacje Gnilki. Ważne jest wskazanie, że czytając ewangelie mamy do czynienia z symboliką teologiczną w formie „przekazu” o tym, co się działo podczas umierania Jezusa na krzyżu.

Podobnie, jak wskazuje T. Okure, w J „[o]powiadane wydarzenia są świadomie nazywane «znakami»... «Znaki» dokonywane przez Jezusa... mają wewnętrzny związek z Jego roszczeniami (np. przywrócenie wzroku niewidomemu z byciem światłością świata), stąd służą one jako właściwe wskazówki, za jakimi musimy podążać w wierze, jeśli chcemy dojść do prawdziwej wiedzy o Jezusie i Jego zbawczej misji<sup>30</sup>.

W koniekturach ewangelistów, w których kierunek wyznacza ich myśl teologiczna, inspiracja jest w ogromnej mierze czerpana ze ST. Stary Testament odgrywa wieloraką rolę jako podłoże twórczości ewangelistów. Czerpane są z niego sformułowania. Np. zwrot „błogosławiona między niewiastami” zaczerpnięty jest z laudacji wygłoszonej przez prorokinię Deborę na cześć podstępnej zabójczyni Jael.

Nieopatrzne posługiwanie się ewangelistów cytatami ze ST ilustruje werset z Mt 8: 16–17, gdzie mowa o „wypędzeniu” przez Jezusa z ludzi demonów i uzdrowieniu chorych, do czego autor dodaje komentarz: „Tak oto spełniło się słowo proroka Izajasza: «on przyjął nasze słabości i dźwigał choroby»”. Komentarz ten jest nieusprawiedliwiony, ponieważ Jezus, w przeciwieństwie do opiewanego przez Izajasza tajemniczego „sługi Pańskiego” nie przejmuje na siebie „chorób”, z których wyzwala ludzi.

---

<sup>28</sup> Obraz ten musiał więc widocznie zostać wprowadzony do opisu wydarzeń towarzyszących Ukrzyżowaniu po klęsce, którą na judeochryścianizm ściągnęły zagłada świątyni i Jerozolimy w r. 70 oraz wygnanie judeochrześcijan z synagog przez przedstawicieli utwierdzonej jako reakcja na te wydarzenia ortodoksji judaistycznej. Z przekazów ewangelicznych o Jezusie wynika przecież, że „bronili” on świątyni przed rzekomą profanacją, a nie, że atakował kult świątynny – H. E.

<sup>29</sup> J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, „M”, Kraków 2002, s. 191–193, fragment cytowany tu w znacznym skrócie.

<sup>30</sup> T. Okure, *Ewangelia według św. Jana*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, Verbinum, Warszawa 2001, s. 1303.

Opisy cudów Jezusa w znacznej części są zamplifikowanymi wersjami cudów przypisywanych w ST Eliaszowi i Elizeuszowi. Jezus np. pomnaża żywność na o wiele większą skalę niż Eliasz i Elizeusz, przywraca też do życia nie tylko dopiero co zmarłych, ale i Łazarza od trzech dni spoczywającego w grobie.

Inspiracja starotestamentowa jest jednak o wiele głębsza. Jak stwierdza A. Leske w swoim szkicu „Ewangelia według św. Mateusza”, „Mateusz chce pokazać, że Jezus realizując swój mesjanizm pełni także rolę Sługi Izraela [tzn. Izraela jako „Sługi bożego” – H. E.]<sup>31</sup>... Mateusz pokazuje, że Jezus przeżywa na nowo historię Izraela: ucieczka Jezusa do Egiptu [w istocie nie mająca żadnego życiowego albo teologicznego usprawiedliwienia poza kontekstem, w który wprawia ją Leske – H. E.] i powrót, a potem wycofanie się w rejon Galilei to jakby historia Izraela w miniaturze... [Po swoim chrzcie] Jezus poddaje się kuszeniu na pustyni (4: 1–11), jak kuszony był Izrael, ale podczas gdy Izrael w przeszłości zawiódł, Jezus jako Sługa Izrael odnosi zwycięstwo... Występując w imieniu Izraela Jezus musi wziąć... na siebie cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie w imieniu wierzących, a więc przygotować ich, aby byli «światłem dla pogan», aby «czynili uczniów ze wszystkich narodów» (Mt 28: 19)”<sup>32</sup>.

W odwołaniach ewangelistów do ST dominującą rolę odgrywa teza, że znajdują się w tam w obfitej ilości *zapowiedzi* zarówno zesłania przez Boga Chrystusa dla spełnienia jego zbawczej misji (względem ludzkości lub przynajmniej jakiejś jej części)<sup>33</sup> jak i poszczególnych, niekiedy nawet błahych epizodów z życia i śmierci Jezusa, takich jak to, że żołnierze, którzy ukrzyżowali Jezusa, podzielili między sobą jego szatę (nb. trudno przypuścić, aby była ona warta dzielenia się) albo że Ukrzyżowanemu nie złamano goleni (co niekiedy czyniono, aby skrócić agonię) – por. J 19: 24 i 33–34. Zapowiedzi pierwszego rodzaju poświadczają mają zbawczy zamiar Boga względem ludzkości i wypełnienie tego zamiaru przez żywot i śmierć Jezusa. Zapowiedzi drugiego rodzaju poświadczają mają to, że Jezus w istocie był obiecany w zapowiedziach pierwszego rodzaju Chrystusem. Teologicznie donioślejsze są, oczywiście, zapowiedzi pierwszego rodzaju. Według ewangelistów występują one w tekstach prorockich i psalmach. Nadto występują w postaci epizodów opisanych w rozmaitych tekstach starotestamentowych, a będących zdaniem ewangelistów swoistymi aluzjami do wydarzeń

<sup>31</sup> W interpretacji tej Jezus z Ewangelii „wg” Mateusza, *będąc jednostką, jest zarazem Sługą Izraelem*: jest drugim, tym razem doskonałym, urzeczywistnieniem Sługi, który nie zawiódł i wypełni swą misję, w przeciwieństwie do pierwotnego kolektywnego Sługi – H. E.

<sup>32</sup> *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, wyd. cyt., s. 1138.

<sup>33</sup> Zagadnienie, na czym miała ona polegać i kogo dotyczyć, rozważane jest w tym szkicu poniżej.

z żywota Jezusa<sup>34</sup>. Tak więc ewangeliści odwołują się do rzekomej zapowiedzi narodzenia się „z dziewicy” cudownego dziecka (*nb.* mającego otrzymać imię „Emanuel”, nie „Jehosua”), które przynieść ma „królestwu Dawida” pokój, rządy prawa i sprawiedliwość – por. Iz 7: 14nn. Dużą rolę gra odwołanie się do czterech „pieśni o [umęczonym] Słudze Jahwe” zamieszczonych w Iz (42: 1–9; 49: 1–7; 50: 4–11; 52: 13–15; 53: 1–12). Jeśli idzie o wydarzenia-typy, ważną rolę odgrywa też legendarne trzydniowe przebywanie Jonasza w brzuchu wieloryba i jego uwolnienie stamtąd.

Jest rzeczą bezsporną, że w ST nie ma jawnej, jednoznacznej zapowiedzi odnoszącej się do postaci takiej jak Jezus, choć są tam zapowiedzi odnoszące się do Mesjasza (ale nie do Mesjasza umęczonego) oraz do tajemniczej postaci „Syna Człowieczego” mającego się pojawić „na obłokach” na końcu czasów.

„Już w czasach Renesansu (że pominiemy spory na ten temat w średniowieczu) przedstawiciele radykalnej ortodoksji wskazywali..., że między Starym a Nowym Testamentem istnieją sprzeczności w kwestii prorocत्व dotyczących Mesjasza. Twierdzono, że wypowiedzi proroków, na które powoływali się apostołowie i ewangeliści jako na dowód boskiego posłannictwa Jezusa, w istocie rzeczy z osobą Nazareńczyka nie mają nic wspólnego, że się odnoszą – co nader łatwo uzasadnić na podstawie szczegółowej egzegezy Biblii – do innych zupełnie czasów i innych ludzi...”<sup>35</sup>

W istocie, wspomniane powyżej prorocत्व o „Emanuelu” odnosi się do sytuacji politycznej Judy za czasów króla Achaza (w. VIII p.n.e.) i ma wzbudzić w królu, obawiającym się klęski z ręki dwu wrogich władców nadzieję na boże wybawienie z tej opresji. W prorocत्वie tym mowa, jak wskazują znawcy języka hebrajskiego, o *młodej kobiecie, która jeszcze nigdy nie rodziła* (to bowiem oznacza hebrajski wyraz „almah”), a nie specyficznie o dziewicy. Idzie w nim o spodziewane rychłe narodziny dziecka (w oczekiwaniu proroka ma to być dziedzic tronu Achaza; dzieckiem tym okazał się późniejszy król Ezechiasz) – i o tym, że zagrażające państwu niebezpieczeństwo przeminie, zanim to oczekiwane pacholę dojdzie do rozumu. W następnym fragmencie poświęconym tej sprawie – Iz 9: 5 – mowa o „dzieściu, które [już!] się nam narodziło”.

Co do „Sługi Jahwe”, redaktorzy BT stwierdzają w Słowniku, że jest to „tytuł nadawany w Biblii całemu narodowi wybranemu lub wybitnym postaciom z ST;

<sup>34</sup> Takie wydarzenia nazywają się w teologii katolickiej *typami*, którym odpowiadają nowotestamentowe *antytypy*.

„Typ – osoba, przedmiot lub wydarzenie biblijne, zazwyczaj z Starego Testamentu, które jest zapowiedzią przyszłych rzeczywistości: osób, przedmiotów lub wydarzeń w Nowym Testamencie. *Antytyp* – odpowiednik realizujący typ biblijny”. Patrz „Słownik”, w: BT.

<sup>35</sup> Z. Ogonowski, *Z dziejów deizmu angielskiego*. Anthony Collins, „Euhemer” 1971, nr 2 (8), s. 59–60.

przysługuje zwłaszcza bezimiennemu bohaterowi pieśni Izajasza [z tekstów wkomponowanych do księgi tzw. Deutero-Izajasza<sup>36</sup> – *H. E.*].

Enigmatyczny tytuł „Sługi Jahwe” w owych pieśniach zdaje się odnosić nie do jednego podmiotu, ale raz do Izraela, raz do samego proroka, raz do jakiejś osobistości, która doznała tragicznego losu w wyniku błędów politycznych popełnionych przez przywódców Izraela. O tym cierpiącym Słudze Pańskim mowa tam w czasie przeszłym.

„...Apologeci nie kwestionowali, że przytaczane przez heterodoksów ustępy biblijne odnoszą się przeważnie – jeśli mieć na względzie dosłowny sens cytatu – do innych niż Jezus osób. Ale równocześnie podkreślali, że... proroctwa starotestamentowe mają z reguły dwojakie... znaczenie: pierwsze znaczenie może mieć różne desygnaty, nie pozostające w bezpośrednim związku z osobą Jezusa, drugie natomiast... odnosi się do Chrystusa i jego czasów. Znaczenie pierwsze pokrywa się zazwyczaj z literalnym sensem słów, drugie zaś zazwyczaj ukryte jest w symbolu lub alegorii”<sup>37</sup>.

Równie kwestionowalne jak rzekome zapowiadające Jezusa proroctwa są wydarzenia – „typy” starotestamentowe. Dziwi np. to, że „typem” dla trzydniowego przebywania Jezusa w grobie przed jego „zmartwychwstaniem” ma być karne przebywanie krnąbrnego i nie uleczonemu w pełni nawet przez ten zabieg, Jonasza w brzuchu wieloryba<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Patrz hasło „Księga Izajasza”, w: *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt.

<sup>37</sup> Z. Ogonowski, *Z dziejów...*, wyd. cyt., s. 59-60.

<sup>38</sup> Skłonność teologów katolickich do wynajdywania na kartach Starego Testamentu zdarzeń będących „typami” dla tego, co wieszczą ewangelie, nie ogranicza się do przekazów znajdujących się w samych ewangeliach. Znamiennym przykładem może być uznanie za tzw. Protoewangelię fragmentu 14–15 z Księgi Rodzaju 3. Według tego ustępu „Pan Bóg rzekł do węża: Ponieważ to uczyniłeś [tj. przywiodłeś Ewę i Adama do grzechu], bądź przeklęty wśród wszystkich zwierząt domowych i dzikich. Na brzuchu będziesz się czołgał i proch będziesz jadł po wszystkie dni twego istnienia. Wprowadzam nieprzyjaźń pomiędzy ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej. Ono ugodzi cię w głowę, a ty ugodzisz je w piętę”.

Redaktorzy BT zaopatrują ten ustęp w następujący komentarz: „Wąż-kusiciel jest wrogiem Boga, uosobieniem zła, jest też istotą rozumną, skoro umie mówić. Późniejsze księgi Piśma nazwą go szatanem... [Czy Bóg niejako dla urozmaicenia sobie życia stworzył sobie wroga, czy też jego wróg jest istotą przez niego nie stworzoną, czyli Bóg nie jest twórcą wszystkiego, co istnieje? Jeśli Szatan jest zbuntowanym stworzeniem bożym – eks-aniołem, to czemu Bóg nie kładzie końca jego rebelii? – *H. E.*] W walce z ludzkością szatana czeka klęska: potomek niewiasty zada mu cios decydujący o przegranej. W tej Protoewangelii, czyli zapowiedzi Dobrej Nowiny, Nowy Testament upatruje aluzję do Mesjasza, Potomka Niewiasty – Maryi, która nie знаła męża (Łk 1: 34)”; s. 26, w przypisach.

Wszystko to są arbitralne konstrukcje. Jahwista, autor Księgi Rodzaju 3, nie zna Szatana jako potężnego antagonisty Stwórcy. Postać ta włączona zostaje do mitologii judejskiej



Jedno z pytań, jakie się nasuwają w odniesieniu do całej tej teorii „zapowiedzi”, polega na tym, dlaczego Bóg posługuje się enuncjacjami, dwuznacznymi, tak, że zarówno prorocy wygłaszający te „zapowiedzi”, jak ich pierwotni odbiorcy nie wiedzą, co właściwie jest głoszone. Dlaczego produkuje wieszczby w postaci werbalnej i rzeczowej (por. wydarzenia będące „typami” dla nowotestamentowych „antytypów”), które staną się zrozumiałe jedynie *post factum* i to tylko gdy je wyjaśni biegły w Piśmie egzegeta?

Pytanie istotniejsze dotyczy tego, jak połączyć koncepcję wszechmocnego i miłosiernego Boga z przypisaniem mu czynienia takich *obietnic* dokonania zbawczego (w jakimkolwiek miałyoby to być sensie) aktu wobec ludzkości, *które poprzedzać by miały ten akt o wiele stuleci. Tzn. z przypisaniem mu czynienia obietnic, których dopełnienie, tak pilnie ludzkości potrzebne, zostaje przez niego na całe stulecia odłożone.*

Jako istoty bynajmniej nie wszechmocne częstokroć zmuszeni jesteśmy składać obietnice uczynienia czegoś dobrego *w przyszłości*. Musimy tak postępować, jeśli obietnica nasza nie może być spełniona dopóki nie zrealizują się jakieś okolicz-

---

pod wpływem mitu perskiego Arymana – a obsesyjny strach przed Szatanem i jego kohortami zdają się odczuwać Judejczycy w czasach Jezusa, i to zarówno jego zwolennicy, jak przeciwnicy. Natomiast jeszcze według Iz 45: 7 Jahwe stwierdza w duchu ścisłego monoteizmu: „Ja, czynię światło i stwarzam ciemności, sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę, Ja, Pan, stwarzam to wszystko”. Kiedy Szatan pojawia się w Starym Testamencie, w prologu do Księgi Hioba, to jest on sługą Jahwe, dworzaninem dostatecznie faworyzowanym przez „Pana”, aby „Pan” zawarł z nim zakład, z Hiobem jako nieszczęsnym przedmiotem zakładu.

Wąż z Księgi Rodzaju 3 nie jest Szatanem, tylko mitologicznym zwierzęciem zamieszkującym wraz z innymi stworami ogród Eden, i przy tym „przechera”, takim, jak w innych mitologiach bywa np. lis. Bóg zalicza go do ogółu „wszystkich zwierząt, domowych i dzikich”. (Cóż osobliwego w tym, że w ogrodzie Eden zwierzęta mają dar przemawiania?)

Jak się wydaje, na skutek „grzechu” Adama i Ewy, dzięki któremu protoplaści ludzkości zdobywają niezbywalne skarby płodności i rozumności, dar płodności uzyskują też zwierzęta, a przeto tak samo jak ludzie muszą one opuścić Eden. Na Ziemi stają się przodkami odpowiednich gatunków fauny. „Kusiciel” zostaje przodkiem gadów beznogich, „czołgających się na brzuchu i jedzących proch”, w szczególności zaś żmij. Trudno, aby rolę protoplasty tych zwierząt pełnił Szatan albo żeby sam Szatan czołgał się na brzuchu i jadał „proch”. Zrozumiałym jest antagonizm pomiędzy ludźmi a jadowitymi gadami. Autorzy mitu o „Protoewangelii” nie zauważyli, że w świetle ich koncepcji zwycięstwo w walce pomiędzy ludzkością a Szatanem przyspać ma Szatanowi, jako że „Wąż” nawet „ugodzony w głowę”, mimo to jadowicie kąsa „człowieka” w piętę. W rzeczywistości w Księdze Rodzaju mowa jest o „potomstwie” Ewy i o „potomstwie” Węża. Nadeptanie przez niebaczego człowieka na żmiję z jej sączącymi jad zębami to zjawiska niestety powtarzające się raz po raz w poedeńskiej epoce bytowania ludzi oraz gadów.

ności, które co najwyżej możemy przewidywać, ale na których urzeczywistnienie nie mamy wpływu, czyli nie jesteśmy w stanie go przyspieszyć. Co jednak jest przyczyną tego, że Wszechmocny zwleka ze spełnieniem obiecanego aktu zbawczego?

Jeśli do jego dokonania niezbędne było przyjście na świat, *zakończenie żywota w męce* i zmartwychwstanie Syna bożego (*jak mogło to być niezbędne? Czy Bóg podlega jakimś koniecznościom pozalogicznym?*<sup>39</sup>), to dlaczego Chrystus z boskiej woli pojawił się na Ziemi dopiero w 3x14 (Mt) lub jeszcze więcej (Łk)<sup>40</sup> pokoleń od stworzenia świata?

Jeśli zwłoka była uzasadniona, zachodzi pytanie, dlaczego Bóg wyznaczył ten, a nie inny czas na przyjście na świat Zbawiciela? Według pierwszych chrześcijan odpowiedź miała widocznie polegać na tym, że osiągnięta została „pełnia czasu”: świat wkroczył w erę eschatologiczną i historia ludzka dobiega końca. Z punktu widzenia niechrześcijanina czas przyjścia na świat Chrystusa, wydarzenia rzekomo będącego spełnieniem najdonioślejszych w dziejach całej ludzkości planów bożych wydaje się przypadkowy, choć historyk, być może, wyjaśni, że czas narodzenia się *chrześcijaństwa* to czas, który mimo stosunkowego spokoju zewnętrznego był epoką jakiegoś osobliwego, bolesnego niepokoju w ludziach zamieszkujących śródziemnomorską oikumene; że był to czas sprzyjający temu, aby jako „Dobra Nowina” (!) powitany mógł być przez wielu ludzi mit o *umęczeniu* „Syna bożego” jako o zbawczej dla ludzi „Ofierze Przebiegalnej”.

7. Kontynuuję analizę ewangelii włączonych do chrześcijańskiego kanonu. Są one pełne rozbieżności. Sprzeczności zachodzą pomiędzy poszczególnymi ewangeliami (głównie, ale nie tylko, pomiędzy synoptykami a „Janem”). Zdaniem Crossana „[c]zytając je [tzn. ewangelie] wertykalnie, to znaczy od początku do końca i jedną po drugiej, uzyskujemy wrażenie jedności, harmonii i zgodności. Jeśli jednak będziemy je czytać horyzontalnie, skupiając uwagę na tym lub owym wydarzeniu i porównując jego dwie, trzy lub cztery wersje, bardziej uderzą nas rozbieżności niż ich zgodność. Już w połowie II wieku pogańscy przeciwnicy chrześcijaństwa, tacy jak Celsus, i apologetyci chrześcijańscy, tacy jak Justyn, Tacjan czy Marcjon, dobrze zdawali sobie sprawę z istnienia tych rozbieżności, choćby tylko pomiędzy relacjami Mateusza i Łukasza. Jednolitą relację można było otrzymać na dwa sposoby: albo odrzucając wszystkie ewangelie prócz jednej – takie było

<sup>39</sup> „Niezrozumiałość konieczności tego, że Syn Człowieczy musi cierpieć, aby wejść do swej chwały, jest zasadniczą tajemnicą Mesjasza, którego uczniami jesteśmy. Tajemnica ta pozostanie nieodkryta aż do końca czasów”. Kard. J. M. Lustiger, *Obietnica*, wyd. cyt., s. 114.

<sup>40</sup> Liczby te są podane (w Ewangelii „wg” Mateusza bezpośrednio, na podstawie Ewangelii „wg” Łukasza można je obliczyć) w rozbieżnych genealogiach Jezusa, patrz Ewangelia „wg” Mateusza 1: 1nn, Ewangelia „wg” Łukasza 3: 23nn.

stanowisko Marcjona, albo sprasowując je w jedną opowieść – takie rozwiązanie wybrał Justyn i jego uczeń Tacjan (a znano je zapewne jeszcze wcześniej). Te dwa rozwiązania milcząco przyjmuje się do dziś. Weźmy problem rozbieżności w brzmieniu Modlitwy Pańskiej. Rozwiązanie? Zacytować Mateusza, zignorować Łukasza. Weźmy problem narodzin Jezusa. Rozwiązanie? Upchnąć w jednej stajence i pasterzy, i magów... [R]óżnice i rozbieżności pomiędzy relacjami i wersjami nie wynikają z niedostatków pamięci lub odmiennego rozłożenia akcentów, lecz są skutkiem różnic w teologicznej interpretacji Jezusa... Na przykład wówczas, gdy Mateusz lub Łukasz wykorzystują Marka jako źródło wiedzy o czynach i losie Jezusa, to zmieniają go, poprawiają w swoich relacjach, zgodnie z własną subiektywną interpretacją Jezusa”<sup>41</sup>.

Z Crossanem, jak wykażę, nie można się zgodzić co do rzekomego uzyskiwania wrażenia spójności logicznej przy „wertikalnej” lekturze ewangelii. Również i przy niej ujawniają się sprzeczności występujące w obrębie poszczególnych utworów.

Rozbieżności napotymane w tych tekstach są różnego kalibru, o ile idzie o ich doktrynalną doniosłość.

Na podstawie ewangelii nie daje się ustalić szeregu „faktów” z żywota ewangelicznego Jezusa. Jak wspominałam powyżej, „nie wiadomo”, czy jego działalność kaznodziejska trwała ok. roku, jak by wynikało z opisu w ewangeliiach synoptycznych, czy z górą dwa lata, jak by wynikało z ewangelii „Janowej”. Czy w czasie swojej działalności Jezus był w Jerozolimie przed swoim ostatecznym wjazdem, który zaskutkowało jego pojmaniem i ukrzyżowaniem, jak by to wynikało z przekazu J, czy też nie był w niej, jak by to wynikało z ewangelii synoptycznych? Czy rozpoczął swą działalność kaznodziejską przed uwięzieniem Jana Chrzciciela, (a więc działał równoległe z nim), jak twierdzi J, czy też po uwięzieniu Chrzciciela, jak twierdzą Mk i Mt?

Czy został ochrzczony przez Jana, jak stwierdzają ewangelie synoptyczne, czy też, jak pozwala się domyślać tekst J, Jan Chrzciciel nie dokonał nad nim tego obrzędu (mającego wszak oczyścić grzesznika od jego *przewin!*), gdyż poznał dzięki bożemu objawieniu, że zbliżający się do niego Jezus jest boskim „baranem, który gładzi grzechy świata” – czyli, widocznie, Logosem, który zstąpił na świat, aby dokonać się mogła „Ofiara Prześlągalna”? Jak przy tym pogodzić uświadomienie sobie przez Jana Chrzciciela rzeczywistej natury Jezusa z tym, że nie nakazuje on swoim uczniom, aby zostali wszyscy uczniami Jezusa (przyłączają się do Jezusa według J dwaj z nich jedynie) i nadal prowadzi działalność na własną rękę? Co więcej, według Mt i Łk Jan uwięziony posyła do Jezusa swoich uczniów z pytaniem: „Czy Ty jesteś tym, który ma przyjść, czy też innego

---

<sup>41</sup> J. D. Crossan, *Historyczny Jezus*, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 25.

mamy oczekiwać?” – por. Mt 11: 2–3. (Nb. w odpowiedzi Jezus powołuje się na swoje liczne *jawne* cuda: „niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się ewangelię. A błogosławiony jest ten, kto nie zwątpi we mnie” – Mt 11: 4–6.) O tym jednak, jaka była reakcja Jana na tę odpowiedź, ewangelie nie mówią.

Kto z wyznawców Jezusa był świadkiem jego śmiertelnej męki? Por. sprzeczne przekazy na ten temat w poszczególnych w ewangeliach. Kto odkrył pusty grób Ukrzyżowanego i kto ma być wymieniony na liście osób, którym ukazał się Zmartwychwstały – por. różne przekazy na ten temat w ewangeliach (i sprzeczny z nimi wszystkimi przekaz Pawła, 1Kor 15: 6).

Czy Judasz działał z własnej woli, czy też był „opętany przez Szatana” (a więc własnej woli pozbawiony), a jeśli tak, to od kiedy? W jaki sposób zakończył życie, co, oczywiście, jest istotne dla zrozumienia jego motywów? Ewangelie zawierają niezgodne ze sobą wzajem przekazy o tych sprawach.

Inne sprzeczności mają istotniejsze znaczenie z punktu widzenia analizy doktryny. Według Mt oraz Łk Jezus poczęty został w łonie dziewicy Marii z Ducha Świętego, i Mt stwierdza *expressis verbis*, że jeszcze przed jego narodzinami powiadomiony został o tym Józef. Trudno przypuścić, że według Łk, który o tym powiadomieniu *expressis verbis* nie mówi, rzecz ta pozostała przed Józefem utajona. (Dopatrywałby się wszak grzechu w „przedwczesnym” narodzeniu się syna Maryi.) A jednak według Łk okazuje się kilkakrotnie, że oboje „rodzice” Jezusa, jak ich ewangelista nazywa, nie zdają sobie sprawy z nadprzyrodzonego charakteru Dziecięcia. Podczas Ofiarowania Jezusa w Świątyni jako nowonarodzonego pierworodnego „ojciec jego i matka [*tak, również i ona!*] – dziwili się temu, co o nim mówiono”, tzn. dziwili się, że natchniony przez Boga prorok Symeon ujrzał w niemowlęciu „światło na oświecenie pogan i chwałę... Izraela” (2: 25–33). Również kiedy po pobycie dwunastoletniego Jezusa z „rodzicami” w święto Paschy w Jerozolimie opuszcza on Marię i Józefa niepostrzeżenie, bez powiadomienia dokąd się udaje, i zasiada pomiędzy nauczycielami w Świątyni, a oni biedni przez trzy dni go szukają, odnaleziony mówi im: „Czemuście Mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do Mego Ojca?” Jednakże „oni nie zrozumieli tego, co im powiedział” (Łk 2: 41–50).

Nb. natrafiamy tu – kiedy „Łukasz” nazywa Marię i Józefa „rodzicami” Jezusa – na jedną ze znamienych, powyżej wspomnianych, sprzeczności odgrywających istotną rolę w tekstach Mt i Łk. Idzie o sprawę ojcostwa Józefa. Mk oraz J nie zawierają przekazu o poczęciu Jezusa z Ducha Świętego, a więc nie przeczą wiary w adopcjonistów, że został on poczęty jako dziecko Marii i Józefa, później zaś został w jakimś sensie, różnym w doktrynach różnych adopcjonistów, „adoptowany” przez Boga (w łonie matki? podczas chrztu? w jakimś innym czasie?). Doktryna ta pozwala bez sprzeczności utrzymywać, że Jezus był zarazem potomkiem

Dawida „według ciała” (por. Pawła List do Rzymian, 1: 3) oraz „Synem Bożym”. Jednakże „Mateusz” i „Łukasz” chcą, aby mimo że niepoczęty przez Józefa, Jezus był zarazem patrylinearnym (bo tylko to się liczyło w patrylinearnym społeczeństwie) potomkiem Dawida *oraz* w literalnym sensie „Synem Bożym”.

Drastycznego przykładu nieuświadomienia sobie przez Marię nadprzyrodzonego charakteru Jezusa dostarcza cytowany już powyżej epizod (Mk 3: 31–35, Mt 12: 46–50, Łk 8: 19–21), w którym wraz z jego braćmi przybywa ona do niego, aby go odwieść od jego działalności. Skądinąd ta nieświadomość pozostaje w sprzeczności z wiarą w Jezusa jako w cudotwórcę przejawianą przez Marię podczas wesela w Kanie (J 2: 1nn; „Jan”, zauważmy, nie rejestruje wspomnianego dopiero co powyżej opisanego przez synoptyków epizodu deprecjonującego Marię i niezgodnego z przekazem autorów Mt i Łk o cudownym poczęciu Jezusa).

Znamienną sprzecznością jest to, że chociaż według autorów ewangelii Jezus wielokrotnie zapowiada uczniom swoją śmierć męczeńską i zmartwychwstanie (por. Mk 8: 31nn, Mt 16: 21nn, Łk 9: 22. Bardziej enigmatycznie w J 12: 20nn), okazują się one dla nich wstrząsającą niespodzianką.

Sprzecznością zachodzącą pomiędzy ewangeliami synoptycznymi a J jest to, że według przekazów zawartych w pierwszych z nich Jezus za swojego żywota ukrywa (przyznać trzeba, że niekonsekwentnie) swój status mesjański, w związku z czym utajnia lub usiłuje utajnić pewne cuda i zakazuje „duchom nieczystym” ujawniania jego statusu, natomiast według J status Jezusa jako awatary Boga jest głównym tematem jego kaznodziejstwa. Przy tym zresztą według ewangelii synoptycznych rzeczy tak się mają, że o ile w pewnych wypadkach Jezus pragnie zachować swoje cuda w tajemnicy, to w innych dokonuje cudów spektakularnych: pomnaża żywność dla tysięcy, jawnie leczy rozmaite kalectwa, uzdrawia zmarłą dziewczeczkę w obecności licznie zgromadzonych żałobników, chodzi po wodzie widziany przez ludzi, wskrzesza człowieka zmarłego przed trzema dniami.

## Judeochrześcijaństwo i rozłam

8. O pewnych sprzecznościach będzie mowa w dalszym ciągu tego szkicu. Obecnie jednak omówić pragnę historyczne podłoże pojawienia się w myśli wczesnochrześcijańskiej niektórych, należących do najistotniejszych, spośród nich.

Nader blisko początku swoich dziejów chrześcijaństwo przeżywa dramat polegający na załamaniu się jego najwcześniejszej, *judeochrześcijańskiej* odmiany.

---

<sup>42</sup> Postać Szczepana jest zagadkowa. Podczas gdy Jezus według relacji ewangelistów protestował przeciw bezczeszczeniu Świątyni, wykazując w ten sposób cześć dla niej, Szczepan w swojej mowie przed Sanhedrynem zdaje się deprecjonować kult świątynny, oświadczając

Ani ukrzyżowanie Jezusa (zakładam jego faktyczność), ani ukamienowanie Szczepana<sup>42</sup>, ani początek misji Pawła z Tarsu opartej na jego swoistej teologii nie skutkują w uznaniu się przez wczesnych judejskich wyznawców Jezusa za przedstawicieli jakiejś nowej religii. W ich własnym przekonaniu są oni czcicielami Boga Pisma i Świątyni, Boga Abrahama i Mojżesza. Są jednym z ruchów ścierających się ze sobą w obrębie tej religii, takim jak faryzeusze, saduceusze, esseńczycy, z tym tylko, że dzięki naukom swojego Mistrza oni jedynie reprezentują odpowiadającą w pełni duchowi Pisma jej wersję.

„Hans Küng w swojej monografii pt. *Judaizm* (1991, s. 423) pisze: *Żydów, zwolenników Jezusa, obowiązywało na początku: spełnienie nakazu obrzezania; świętowanie sabatu; obchodzenie świąt żydowskich: przestrzeganie przepisów odnoszących się do czystości rytualnej, a także uczestniczenie w nabożeństwach świątynnych w Jerozolimie, podczas których rozbrzmiewało «Szema, Israel» (słuchaj, Izraelu!) – modlitwa, której treścią jest uznanie jednego tylko, jedynego Boga...*”<sup>43</sup> Jak pisze w dalszym ciągu swoich wywodów Wodnar, „Ludzie ci... tworzyli tylko jeden z nurtów polityczno-religijnych wśród Izraelitów. Nie był to [nurt] chrześcijański już choćby z tego względu, że nie było jeszcze chrystologii tak jak to pojmował i głosił Paweł dopiero w latach pięćdziesiątych – sześćdziesiątych naszej ery”<sup>44</sup>.

To właśnie reprezentanci tego ruchu, zwani w literaturze bibliologicznej judeochrześcijanami, przechowali w swojej tradycji takie *logia* przypisywane Jezusowi jak: „Nie przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić. Zaprawdę bowiem powiadam wam: Dopóki ziemia i niebo nie przemina, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni. Ktokolwiek więc zniósłby jedno z owych przykazań, choćby najmniejszych, i uczyłby tak ludzi, ten będzie najmniejszy w królestwie niebieskim [aluzja do Pawła?<sup>45</sup> – H. E.]. A kto je wypełnia i uczy wypełniać, ten będzie wielki w królestwie niebieskim” (Mt 5: 17–19)<sup>46</sup>.

(w oparciu o Iz 66: 1n), że „Najwyższy nie mieszka w dziełach rąk ludzkich” (Dzieje Apostolskie 7: 48). Może reprezentował on jakiś odłam skrajny we wczesnym chrześcijaństwie, jak uważa M. Wodnar mówiąc o jego „nieortodoksyjności” w stosunku do całości ruchu chrześcijańskiego: por. M. Wodnar, *Nowy Testament...*, wyd. cyt., s. 105.; a może był w istocie wyznawcą Jana Chrzciciela, którego praktyka chrztu zdaje się być alternatywą kultu świątynnego, i został „zawłaszczony” przez tradycję chrześcijańską, tak jak „zawłaszczony” został sam Jan Chrzciciel?

<sup>43</sup> Cytat zaczerpnięty z książki Wodnara, wyd. cyt., s. 97.

<sup>44</sup> Wcześni chrześcijanie uważający się za żydów nie znali jeszcze koncepcji Trójcy Świętej.

<sup>45</sup> Pamiętamy, że ewangelie nie zawierają zapisów mów Jezusa, ale wypowiedzi, które w jakichś środowiskach chrześcijańskich za słowa Jezusa podawano, nie ustrzegając się anachronizmów – H. E.

<sup>46</sup> Wyraz „wypełnić” w zdaniu: „Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” redaktorzy BT, s. 1150, zaopatrują w przypis: „Tzn. udoskonalić, ale jak wskazują następne przykłady [? – H. E.]”,

Na początku swojej działalności Paweł, wówczas nastawiony na prowadzenie swojej misji zarówno wśród żydów w diasporze jak wśród pogan, popadł w konflikt z przywódcami zboru judeochrześcijańskiego skupionego głównie w Jerozolimie.

Sprawa miała znaczenie o nieoszacowanej doniosłości. Działalność Pawła wśród żydów w diasporze nie przynosiła na ogół pomyślnych skutków, tak samo jak głoszenie wśród Izraelczyków w Judei poglądów judeochrześcijańskich, a tym bardziej głoszenie w niej o wiele jawniej „heretyckich” w stosunku do tradycyjnego judaizmu nauk samego Pawła. Paweł zmuszony został przez to do przyjęcia na siebie roli „apostoła pogan”, a jego sukcesy na tym polu stały się preludem do triumfalnego pochodu chrześcijaństwa przez dzieje. Nieodzownym warunkiem tych sukcesów było jednak odrzucenie takiego stanowiska, jakie wyrażało zacytowane powyżej przypisywane Jezusowi *logion* o „jocie i kresce”. Misja Pawła nie mogłaby się powieść, gdyby wymagał od wychowanych w kulturze helleńskiej neofitów podporządkowania się takim wymogom judaistycznego „Prawa”, jakie były w ich oczach odstręczające lub trudne do spełnienia (np. wymóg obrzezania<sup>47</sup>) albo barbarzyńskie i niemądre (jak tabu soboty i rozliczne tabu pokarmowe). To było zarzewiem konfliktu, od którego rozstrzygnięcia zależał w istocie rzeczy los chrześcijaństwa.

Konflikt ten został rozwiązany na „saborze jerozolimskim”, jak nazywa się „naradę apostołów i starszych Kościoła w Jerozolimie ok. 49 r. (Dz, 15: 1–21)... [G]łówną przyczyną jej zwołania był powstały w Antiochii spór między judeochrześcijanami domagającymi się obrzezania pogan i włączenia ich do Synagogi przed chrztem oraz chrześcijanami wywodzącymi się ze środowisk pogańskich, którzy odrzucali ten wymóg... Ostatecznie wykształciły się 2 obozy: 1) judaistów stojących na straży żydowskich przepisów i sprzeciwiających się «naginaniu» Prawa na potrzeby misji chrześcijańskiej i 2) pogan-konwertytów mówiących

---

może to również odnosić się do wypełnienia proroctw o Nim jako o Mesjaszu, zawartych w Prawie i u Proroków (por. Łk 24: 44)”. Potraktowanie wyrazów „wypełnić” i „udoskonalić” jako synonimów jest czymś najzupełniej arbitralnym.

<sup>47</sup> „W judaizmie przeżywającym okres silnej ekspansji w cesarstwie rzymskim było wielu *jarej szamajim*, bojących się Boga, to znaczy pogan, którzy pragnęli wejść do Przymierza. Czy zmuszać ich do obrzezania, do którego czuli wielką odrazę? W I wieku czy też pod koniec II wieku przed Chrystusem coraz częściej włączano ich do Izraela nie przez obrzezanie, ale przez chrzest, który stanowił pewien obrzęd zastępczy [widocznie jedyny dostępny dla kobiet, o ile w ogóle brano pod uwagę „włączenie ich do Izraela” – H. E.]; czyniono to w nadziei, że z kolei oni sami poddadzą swe dzieci obrzezaniu [na które sami nie mogli się zdobyć! – H. E.]... W późniejszym okresie judaizm zarzucił tę praktykę... Paganie mieli bowiem skłonność, by traktować obrzęd chrzcielny jako pewne ułatwienie i uchylali się później od wypełnienia zobowiązań”. Kard. J. M. Lustiger, *Obietnica*, wyd. cyt., s. 86.

po grecku oraz liberalnych Żydów z diaspory, przez których chrześcijaństwo docierało do pogan. Sobór podjął decyzję, iż chrześcijan pochodzących z pogaństwa nie obowiązują przepisy Prawa Mojżeszowego, dzięki czemu możliwe stało się wyjaśnianie nauk Jezusa bez ograniczania się do pojęć i terminów judaizmu. Postanowienie soboru jerozolimskiego pokazywało też, że zbawienie związane jest przede wszystkim z wiarą, a nie z przestrzeganiem 613 nakazów i zakazów zapisanych w Torze<sup>48</sup>.

Na wynik soboru jerozolimskiego wpłynąć mogła zależność materialna zboru jerozolimskiego od zborów Pawłowych, o czym mowa w Dz oraz w listach Pawła. Wpłynąć też mogły sukcesy działalności Pawła wobec braku podobnych sukcesów judeochryścianizmu. Nie znaczy to jednak, że był to ze strony judeochrześcijan kompromis czysto oportunistyczny. Usprawiedliwienie dla swych ustępstw znaleźć mogli wśród wątków samej tradycji judaistycznej.

„Prozelitów judaizmu obowiązywał tzw. Septenariusz Noachidowy, czyli siedem zakazów: zabijania; adorowania bogów pogańskich; bluźnienia Bogu; spożywania krwi; przywłaszczania sobie cudzego; utrzymywania [seksualnych] związków niemoralnych; naruszania zasad prawdy i sprawiedliwości. Judaizm nie głosił [i nie głosi – *H. E.*] dogmatu, że nie ma zbawienia poza Izraelem. Sprawiedliwy wśród narodów może być zbawiony. [Do tego Paweł dodał nieznany, oczywiście, judaizmowi, nieodzowny warunek: wiary w „ofiary przeblagalną”, jaką była śmierć Jezusa<sup>49</sup> oraz wiary w zmartwychwstanie Jezusa jako zapoczątkowujące przyszłe zmartwychwstanie jego wyznawców – *H. E.*] Aliści uniwersalizm ten łączył się zarazem z przewodnią rolą Izraela jako mesjasza narodów. Należy pokreślić, że sobór utrzymał w pełni «Mojżesza» dla Izraelitów – wyznawców ewangelii Jezusowej<sup>50</sup>».

Wkrótce jednak realizować się zaczęły czynniki skutkujące klęską judeochryścijaństwa, formalnym oddzieleniem się chrześcijaństwa od judaizmu oraz popadnięciem ich w konflikt przenikający odtąd ich dzieje.

Sobór jerozolimski nie zażegnał narastającego konfliktu pomiędzy chrześcijaństwem Pawłowym a judeochryścijaństwem. Potrzeba odcięcia się od judaizmu jako religii Judejczyków stawała się dla chrześcijan Pawłowych coraz bardziej nagła. Jednym z czynników była rywalizacja pomiędzy ruchem Pawła a judaizmem również uprawiającym w diasporze, w pewnej mierze skutecznie, prozelityzm. Innym jednak czynnikiem był dość rozpowszechniony w rzymsko-greckiej oikumenie antysemityzm, jeśli wolno tak anachronicznie użyć powyższego terminu: niechęć do tego „narodu rozproszonego, a... odłączonego od [innych]

<sup>48</sup> Hasło „Jerozolimski sobór”, w: *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt.

<sup>49</sup> Powrócę do tej doniosłej sprawy niebawem.

<sup>50</sup> M. Wodnar, *Nowy Testament...*, wyd. cyt., s. 105.



narodów i [trzymającego się] praw innych niż każdego innego narodu” (Est 3: 8). Antysemityzm ten znajdował pożywkę m.in. w fakcie, że coraz bardziej buntownicze nastroje panujące w Judei rzucały również na Żydów w diasporze odium żywołu o niepewnej lojalności wobec cesarstwa. Na tym tle związek z judaizmem okazywał się dla niejudejskich chrześcijan czymś kłopotliwym. Starają się usilnie podkreślić swoją lojalność wobec pogańskiego państwa. Ich przywódca, Paweł, ogłasza enuncjację, która po wiekach będzie wprawiała w konsternację chrześcijan walczących z władzą najeźdźczą (jak Polacy w czasach walk o niepodległość) albo buntujących się przeciw władzy ojczywej, ale uważanej przez nich za niesprawiedliwą, ochraniającą krzywdę społeczną, tyrańską: „Každy niech będzie poddany władzom sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy, przeciwstawia się porządkowi bożemu. Albowiem rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego. A chcesz nie bać się władzy? Czyń dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę. Jest ona bowiem dla ciebie narzędziem Boga, [prowadzącym] ku dobremu. Jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno nosi miecz<sup>51</sup>. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwej kary temu, kto czyni źle. Należy więc jej się poddać nie tylko ze względu na karę, ale z nakazu sumienia. Z tego samego też powodu [należy] płacić podatki. Bo ci, którzy się tym zajmują, z woli Boga pełnią swój urząd. Oddajcie każdemu to, co się mu należy, komu podatek – podatek, komu uległość – uległość, komu cześć-cześć” (Rz, 13: 1–7)<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Jeśli Paweł w istocie jest autorem tych słów, to widocznie nie znał tradycji znajdującej wyraz w ustępach ewangelicznych o niesprzeciwianiu się złu, tj. w ustępach, na których podstawie pewne wyznania chrześcijańskie usiłujące ściśle się trzymać etosu „ewangelicznego” obstawały przy tym, że ktokolwiek „nosi miecz”, popełnia grzech straszliwy. Wyznawcy tak rozumianego chrześcijaństwa niejednokrotnie oddawali głowy pod miecz z powodu swojego sprzeciwu względem „noszenia miecza” przez kogokolwiek – *H. E.*

<sup>52</sup> To oświadczenie, eufemistycznie mówiąc dziwiące, jako że wychodzące spod pióra człowieka wierzącego, że wyznawany przez niego Chrystus został ukrzyżowany z rozkazu prokuratora rzymskiego i że był to akt skrajnej niesprawiedliwości, opatrzone zostało przez redaktorów BT w następujący komentarz: „Ostatnio niekiedy kwestionowano Pawłową autentyczność tych słów jako rzekomo nakazujących zbytnią uległość wobec władzy rzymskiego cesarza, którym wtedy był Neron. Tymczasem należy pamiętać, że Apostoł podaje tutaj zasady zawsze obowiązujące. Być może skłoniły go do napisania ich pewne tendencje nurtujące wówczas Żydów i chrześcijan w Rzymie” (s. 1311). Jak o tym mówię powyżej w tekście głównym, oświadczenie to jako formułujące zasady rzekomo „zawsze obowiązujące „chrześcijan” musiało w ciągu wieków wprawiać w konsternację bojowników takich spraw, które wielu ludziom, z pewnością nie wyłączając chrześcijan, każą uważać tych bojowników za bohaterów. Jak sobie tacy bojownicy, o ile byli gorliwymi chrześcijanami (co nader często bywało) radzili z konfliktem sumienia

O jawnym rozłamie pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem, a w konsekwencji o klęsce judeochrześcijaństwa zdecydowały jednak ostatecznie wydarzenia, których areną była Judea.

Wobec narastania nastrojów buntowniczych względem „bezbożnej” i oprymującej władzy okupanta coraz wyraźniej zaznaczał się konflikt pomiędzy przedstawicielami dominujących wśród ludności prądów a judeochrześcijanami oczekującymi, w myśl tradycji znajdującej wyraz w Kazaniu na Górze, wybawienia dzięki nadejściu Królestwa Niebieskiego, nie zaś dzięki rebelii, i kultuwującymi przypisywany w tej tradycji Jezusowi *logion* o obowiązku „oddawania cesarzowi tego, co cesarskie”. Sytuacja stała się tak napięta, że ostatecznie nastąpił kres istnienia zboru judeochrześcijańskiego w Jerozolimie. „Nie chcąc angażować się w wojnę mesjańską przeciw Rzymowi pewna grupa judeochrześcijan schroniła się w 66 r. n.e. w miejscowości Pella w Transjordanii. Inne grupy przeniosły się do Syrii, Azji Mniejszej, Aleksandrii”<sup>53</sup>.

Proces rozłamu osiągnął kres w latach 66–70 w wyniku tragicznych ówczesnych wydarzeń. *Judea victa!* Miasto zdobyte, ludność zmasakrowana, uprowadzona w niewolę, wygnana. Horror nad horrorami: Świątynia została spalona.

Judaizm ocalał z tego kataklizmu, jednakże w jego obrębie zaszła istotna zmiana. Przeminał czas tolerancji dla ścierania się prądów w jego łonie. Jediną partią prócz judeochrześcijan, która nie uległa zagładzie w tej pożodze dziejowej, okazali się faryzeusze. Ich działalność, rozpoczęta od założenia „akademii” w małej miejscowości Jawne nieomal natychmiast po zburzeniu Jerozolimy, ocalała judaizm jako religię, która z czasem okazała się zdolna do przetrwania tysięcy lat, i również obecnie, choć niezdolna do uprawiania na szerszą skalę prozelityzmu [do czego jej wyznawcy się zresztą nie kwapią] i w zasadzie ograniczona do środowiska dziedzicznych swoich wyznawców, należy do najżywotniejszych.

Religią tą jest wszakże *judaizm faryzejski*. W braku kultu świątynnego jego fundamentem stała się ścisła ortodoksja oraz rytualizm przenikający całe życie wyznawców. W oparciu o tę ortodoksję w latach osiemdziesiątych poczęto judeochrześcijan jako „heretyków” wyłączać z synagog w całej Judei. W odniesieniu do tego procesu, a nie w odniesieniu do ukrzyżowania Jezusa, kiedy to okazał się on przedmiotem wrogości jakiegoś znacznego odłamu mieszkańców Jerozolimy,

---

wywołanym przez znajdowanie się tego wywodu w Piśmie Świętym? Zapewne najczęściej tak, jak to zazwyczaj w przypadkach takiego konfliktu bywa: z pamięci wyznawcy takiego czy innego kanonu z łatwością wypierane są znajdujące się tam wątki dla niego nieakceptowalne.

<sup>53</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. II, PAX, Warszawa 1994, s. 224. Cyt. wg M. Wodnar, *Nowy Testament...*, wyd. cyt., s. 125.

powiedzieć można zasadnie, że „Jezus został odrzucony przez swój naród”<sup>54</sup>. Nadszedł czas wrogości pomiędzy chrześcijaństwem, nie wyłączając judeochrześcijan, a judaizmem.

W środowiskach chrześcijańskich, nie wyłączając judeochrześcijan, odbywa się rekonceptualizacja szeregu dotychczas zachowanych wierzeń i tradycji. Katastrofa 70 r., zwłaszcza zburzenie Świątyni, nie mogła być w ich ujęciu wyłącznie dziełem zbrodniczego wroga. *Musiata być karą bożą spadłą na grzeszny naród*. Zgodnie z odziedziczoną po judaizmie koncepcją sprawiedliwości bożej, kara boża świadczy o winie tego, na kogo spada. Straszliwość kary jest świadectwem straszliwości grzechu, który ją za sobą pociągnął. *Grzechem tym musiata być rola Judejczyków w ukrzyżowaniu Jezusa. Żydzi okazują się narodem bogobójców*<sup>55</sup>: „Cały naród zawołał: «Krew jego na nas i na dzieci nasze!»” (Mt 27: 25).

Tendencją ewangelistów jest przedstawienie Żydów, nie zaś administracji rzymskiej, jako sprawców męki i śmierci Jezusa.

„Oskarżenie przywódców żydowskich o spowodowanie śmierci Jezusa znajduje swe oparcie w Ewangelii św. Mateusza. Jednak w interesie każdego ewangelisty leżało, by w gwałtownej śmieci Jezusa mocniej podkreślać rolę Żydów niż Rzymian. Ewangelicznych autorów mogły skłonić do tego następujące okoliczności: chcieli wyjaśnić [uwypuklić? – H. E.] skandal wynikający z faktu, że Żydzi odrzucili Jezusa jako Mesjasza; chcieli się zdystansować od Żydów buntujących się przeciwko panowaniu Rzymian; pragnęli pokazać, że chrześcijanie są lojalnymi obywatelami imperium rzymskiego.

Z historycznego punktu widzenia Rzymianie mieli co najmniej tyle samo powodów do skazania Jezusa, co Żydzi... Z obawy przed rozruchami politycznymi Piłat zapewne doszedł do wniosku, że ten, kto podgrzewa polityczne i religijne niezadowolone mas, powinien zostać niezwłocznie zgładzony. Skazując zatem Jezusa na śmierć, uznał go za jednego z wielu burzycieli porządku, jacy od czasu do czasu pojawiali się w mieście... Wszystko bowiem wskazywało na to, że Jezus wystąpił

---

<sup>54</sup> W *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994 (ustęp 597) czytamy: „[N]ie można przypisać odpowiedzialności za śmierć Jezusa wszystkim Żydom w Jerozolimie mimo okrzyków manipulowanego tłumu... Tym bardziej nie można rozciągać odpowiedzialności na innych Żydów w czasie i przestrzeni, opierając się na krzyku ludu «Krew Jego na nas i na dzieci nasze» (Mt 27: 25), który oznacza formułę zatwierdzającą wyrok”. Korzystając ze znacznego zakresu wolności słowa we współczesnym Kościele Katolickim redaktorzy BT *implicite* wyrażają *votum separatum* względem stanowiska *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, zaopatrując wspomniany powyżej fragment z Ewangelii „wg” Mateusza nagłówkiem: „Jezus odrzucony przez swój naród”.

<sup>55</sup> To zakładało przednią deifikację Jezusa. Patrz rozważania na ten temat w dalszej części szkicu.

otwarcie z określonym programem politycznym, mającym na celu podkopanie autorytetu cesarza rzymskiego i zastąpienie jego panowania żydowskimi rządami teokratycznymi<sup>56</sup>.

Skrajnie występny charakter Judejczyków zostaje rzutowany w przeszłość. O ile w ewangeliach synoptycznych uwidoczniła jest, m.in., tradycja traktowania ich przez Jezusa jako „narodu wybranego”: stwierdza on wszak, że został „posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 15: 24) i również Dwunastu posyła, jak podkreśla, z misją wyłącznie „do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 10: 6)<sup>57</sup>; o ile w ewangeliach przypisuje mu się nawet wypowiedzi znamionujące pogardę dla nie-Judejczyków – por. przytoczoną powyżej wypowiedź o „dzieciach i psach”<sup>58</sup>; o ile po Ukrzyżowaniu uczniowie jego zwierają się na drodze do Emaus „nieznajomemu”, że przed tragedią żywili wiarę, iż Jezus „wyzwoli Izraela” (Łk 24: 21) – w nowym ujęciu Izrael okazuje się od wieków służyć przemieszczającym. Jeruzalem jest miastem, które „zabija proroki” i kamieniuje tych, którzy zostali do niego posłani (Mt 23: 37)<sup>59</sup>. Co więcej, okazuje się teraz, iż jest rzeczą

<sup>56</sup> Ks. A. J. Skowronek, *Kim jest Jezus z Nazaretu?*, wyd. cyt., s. 150–151.

<sup>57</sup> Wypowiedzi te przeczą pogładowi, jakoby Judejczycy jako ogół byli narodem grzeszników.

<sup>58</sup> W szeregu innych ustępów w ewangeliach (por. epizod z „setnikiem z Kafarnaum” Ewangelia „wg” Mateusza 8: 5nn), odpowiadających nowszej tendencji do prozelityzmu wśród pogan, mowa, jak wiadomo, o epizodach, w których Jezus znajduje większą wiarę wśród pogan niż wśród żydów (tak zresztą kończy się wspomniany tu epizod o wzruszeniu się przez Jezusa wiarą kobiety kanaanejskiej i spełnieniu jej prośby). Również w końcowym epizodzie w scenie Ukrzyżowania spośród świadków poganie (według synoptyków) są tymi, którzy zdają sobie sprawę z niesprawiedliwości wyroku, a nawet według Ewangelii „wg” Mateusza i Ewangelii „wg” Marka jeden lub kilku z nich rozpoznaje, że Jezus był „Synem Bożym”. Nadto, oczywiście, Jezus, który rzekomo za swojego żywota wzbraniał swoim wysłannikom działać wśród nie-Judejczyków, „po zmartwychwstaniu” nakazuje uczniom powszechny prozelityzm: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody”, Ewangelia „wg” Mateusza 28: 19. Por. też Ewangelia „wg” Marka 16: 15, Ewangelia „wg” Łukasza 24: 47.

<sup>59</sup> To oskarżenie włożone w usta Jezusa jest oparte na starotestamentowych przekazach o wypadkach prześladowania i uśmiercania proroków w Jerozolimie, por. 2Krn 24: 19nn. oraz 36: 15–16; Jr 20: 2 oraz 26: 24. Niemniej, według Starego Testamentu pewni prorocy (Natan, Chulda, Izajasz, Jeremiasz) byli wpływowymi ludźmi w Jerozolimie. Istnieje co prawda tradycja, zresztą nie utrwalona w żadnych tekstach Starego Testamentu i niepewna, według której Izajasz (proto-Izajasz), wielce wpływowy za króla Ezechiasza, został zgładzony na rozkaz własnego wnuka (syna swojej córki), złego króla Manassego oraz tradycja, według której Jeremiasz, również w pewnym czasie bardzo wpływowy na dworze jerozolimskim, został zamordowany w czasie gwałtownych wydarzeń, które nastąpiły po zniszczeniu państwa Judy przez Babilończyków. Jednakże, jeśli wierzyć tym wierzeniom, okoliczności tych śmierci wyłączają przypisywanie odpowiedzialności za nie „grzesznemu ludowi” Jerozolimy jako ogółowi, a miejscem akcji w obu wypadkach również nie była Jerozolima.

niemożliwą, aby jakiś prorok zginął poza Jerozolimą (Łk 13: 33)! W ostatecznym wyroku „Królestwo Boże będzie wam [Judejczykom] zabrane, a dane narodowi, który wyda jego owoce” (Mt 21: 43)<sup>60</sup>.

W ewangelii Janowej, w przeciwieństwie do synoptycznych, przeciwnikami Jezusa są przez cały czas jego działalności „Żydzi”, a więc niejako cały naród, chociaż za życia Jezusa wszyscy jego uczniowie i nieomal wszyscy wielbiciele byli Żydami. Ciekawy jest sposób użycia słowa „Żyd” w Dz. W rozdziałach początkowych, gdzie mowa jest o wczesnej historii zboru jerozolimskiego, nie ma ono pejoratywnej konotacji. Ma ją od rozdziału 12, gdzie mowa o prześladowaniu judeochrześcijan przez Heroda Agryppę.

Równie godna uwagi jest historia używania w ewangeliach terminu „faryzeusz”. Za sprawą ewangelistów termin „faryzeusz” oznaczać począł obłudnika zastępującego pokazową pobożnością stosowanie się do nakazu miłości bliźniego i znajdującego w rygorystycznym stosowaniu się do rytuału pretekst do wynoszenia się ponad innych. Tak rozumiany termin ten wszedł na trwałe do języków narodów chrześcijańskich. Jednakże z lektury synoptyków wynika, że pierwotnie nie był to w rozumieniu judeochrześcijan termin o jednoznacznie pejoratywnej konotacji. Według przekazów ewangelicznych Jezus nie gardził wszystkimi faryzeuszami. W Łk 7: 36nn epizod, w którym pewna jawnogrzesznica wcisnęła się do domu, gdzie przebywał Jezus, aby na znak adoracji namaścić mu nogi drogim olejkiem (epizod, w którym Jezus odpuszcza jej grzechy ze względu na jej głęboką miłość do niego jako do Nauczyciela), rozegrał się w domu pewnego faryzeusza: Jezus był tam gościem zaproszonym na posiłek. Również w Mk 12: 28nn. Jezus przyjaźnie dyskutuje z jakimś „uczonym w Piśmie”, a więc widocznie faryzeuszem. Faryzeuszem był cnotliwy Nikodem, wielbiciel Jezusa (J 3: 1–21; 7: 50–51; 19: 39), zapewne też i Józef z Arymatei. Wreszcie według Dz (5: 34–40) Piotra ratuje przed skazaniem przez Sanhedryn na ukamienowanie cnotliwy faryzeusz Gamaliel. Tradycja o nieprzejednanej wrogości pomiędzy Jezusem a ogółem faryzeuszy pochodzić musi z czasów późniejszych.

W II w. judeochrześcijan usunięto z kolei z Kościoła chrześcijańskiego<sup>61</sup>. Teologicznie krok ten był przygotowany już przez Pawła, w szczególności w Liście do Galatów, napisanym ok. 52–57 r.<sup>62</sup> oraz Do Rzymian, ok. 58 r.<sup>63</sup> Podłożem konfliktu był stosunek do „Prawa”. Termin „Prawo” ma w języku Pawła szczególne

<sup>60</sup> W świetle tych enuncjacji należałoby uznać, że Bóg po prostu fatalnie się pomylił „wybierając” ten dziedzicznie krnąbrny, niewdzięczny, zły naród jako narzędzie oddziaływania na ludzkość. Jeśli uczynił to ze względu na cnotę Abrahama, to przecież nie ma powodu do sądzienia, że Abraham był w swoim pokoleniu jedynym cnotliwym człowiekiem.

<sup>61</sup> M. Wodnar, *Nowy Testament...*, wyd. cyt., s. 125.

<sup>62</sup> Por. hasło „List do Galatów”, w: *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt.

<sup>63</sup> Hasło „List do Rzymian”, tamże.

znaczenie. Nie odnosi się do takich przykazań jak te zawarte w Dekalogu. Odnosi się do tego mnóstwa przepisów, jakie pętają pobożnych żydów w każdym dniu ich życia – takich jak nakaz obrzezania, szereg uciążliwych tabu sobotnich, rozliczne i uciążliwe tabu pokarmowe. Przepisy te w ujęciu Pawła mają charakter tzw. *norm tetycznych*, czyli *obowiązujących wyłącznie dlatego, że zostały wydane przez uprawnioną do wydawania aktów legislacyjnych władzę, w tym wypadku Boga*. Ktoś, kto je narusza, nie wyrządza z samej natury swego czynu (i odpowiednich praw przyrody łączących w tym świecie przyczyny ze skutkami) jakiegoś zła – takiego, jakim by mogło być np. skrzywdzenie jakiejś osoby. Jego „wina” czy „grzech” polega wyłącznie na naruszeniu „obowiązującej go” normy. Myśl ta jest szczególnie dobitnie wyrażona w Liście do Rzymian, 4: 15: „Prawo bowiem pociąga za sobą karzący gniew. Gdzie zaś nie ma Prawa, tam nie ma i przestępstwa”.

Podstawą teologii Pawłowej jest teza, że jedynym warunkiem „usprawiedliwienia” („zbawienia”, według innej terminologii chrześcijańskiej) jest wiara w Jezusa i zbawczą rolę, jaką względem „wierzących w niego” spełnia jego ofiara. W świetle tego warunku stosowanie się albo niestosowanie do przepisów „Prawa” jest, według jednego z ustępów Listu do Galatów, bez znaczenia: „[O]brzezanie nic nie znaczy,... tylko nowe stworzenie [tzn. odrodzenie się przez wiarę w Chrystusa]” (Ga 6: 15). Zauważmy, że skoro nic ono nie znaczy, to poddanie się mu nie jest, być może, rozsądne, ale też to by mógł być najmocniejszy zarzut wobec osób, które by się z jakichś względów chciały mu poddać. Czynienie rzeczy zbędnych jako takie nie jest grzechem. Jednakże w rozmaitych ustępach Listu do Galatów Paweł daje wyraz różnym ujęciom natury „Prawa”. Czytamy tam, że „Prawo” zostało nadane Hebrajczykom po to, aby „stało się dla nas wychowawcą, prowadzącym ku Chrystusowi, abyśmy dzięki wierze uzyskali usprawiedliwienie. Gdy jednak wiara nadeszła, już nie jesteśmy poddani wychowawcy” (Ga 3: 24–25). W jaki sposób „Prawo” odgrywało tę rolę, tego Paweł nie wyjaśnia. Natomiast w poprzedzających rozdziałach Ga znajdujemy wyraz odmiennego stosunku do „Prawa”, zbieżny ze wspomnianą powyżej wypowiedzią z Listu do Rzymian. Otóż według Pawła właściwością „Prawa” jest to, że nikt nie może mu w pełni zadośćuczynić. O ile więc jest ono obowiązujące, nikt nie może zostać „usprawiedliwiony” (por. Ga 2: 16).

„[N]a tych wszystkich, którzy polegają na uczynkach wymaganych przez Prawo, ciąży przekleństwo. [Warto tę enuncjację porównać z zacytowanym powyżej przypisywanym przez ewangelię Jezusowi oświadczeniem o bezwzględnej ważności Prawa, Mt 5: 17–19 – H. E.<sup>64</sup>] Napisane jest bowiem: *Przeklęty jest każdy, kto*

<sup>64</sup> Paweł naturalnie nie mógł ustosunkowywać się do ewangelii, w szczególności do synoptyków, pisał bowiem swoje listy przed ich powstaniem. Skonfrontowany jednak był z tradycjami, które kultywowali judeochrześcijanie, i jak widać z przytoczonego powyżej ustępu pewne z owych tradycji odrzucał.

nie wypełnia wytrwale wszystkiego, co nakazuje wykonać Księga Prawa... Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił, stawszy się za nas przekleństwem, bo napisane jest: *Przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie...* Pismo poddało wszystko pod władzę grzechu, aby obietnica dostała się dzięki wierze w Jezusa Chrystusa tym, którzy wierzą (Ga 3: 10,13,22). Oto ja, Paweł, mówię wam: Jeżeli poddacie się obrzezaniu, Chrystus wam się na nic nie przyda... Każdy człowiek, który poddaje się obrzezaniu, jest zobowiązany zachować wszystkie przepisy Prawa. *Zerwaliście z Chrystusem, wszyscy, którzy szukacie usprawiedliwienia w Prawie, wypadliście z łaski*" (Ga 5: 2–4.). I dalej, ze zgoła szokującą wrogością: *„Bodajby się do końca okaleczyli [BT w przypisie do tego ustępu wyjaśnia, że prawdopodobnie mowa tu o autokastracji!] ci, którzy was – [chrześcijan pozyskanych przez Pawła z pogan] podburzają”* (Ga 5: 12).

Tak więc do swojej okrutnej teorii o predestynacji<sup>65</sup> Paweł dodaje okrutną teorię o celu ustanowienia „Prawa”. O ile istotą odnośnego grzechu jest po prostu naruszenie „Prawa”, to „Prawo” jest tym, co generuje grzech. Jest ono więc zasadzką zastawioną przez zagniewanego Boga po to, aby poddać ludzi „pod władzę grzechu” i mieć usprawiedliwienie do karania ich. Spod tego jarzma wyzwala Chrystus tych, którzy w niego wierzą. Usiłowanie sprostania wymogom „Prawa” jest przede wszystkim, jak czytamy u Pawła, deprecjacją ofiary Chrystusa. Jest „zerwaniem z nim”.

Od czasu przyjęcia tej doktryny przez Kościół judeochrześcijaństwo staje się w obrębie chrześcijaństwa „herezją”. „Herezja” ta odradzała się w ciągu wieków w rozmaitych krajach i bywała okrutnie tępiona.

---

<sup>65</sup> Por. „Bo gdy one [bliźnięta Rebek] jeszcze się nie narodziły ani nic dobrego czy złego nie uczyniły – aby niewzruszone pozostało postanowienie boże powzięte... zależnie nie od uczynków, ale od woli powołującego... jak jest napisane «Jakuba umiłowalem, a Ezawa miałem w nienawiści»” (Rz 9: 11–13). Takimi jak powyższa enuncjacjami Paweł otwiera poczet tych świętych chrześcijańskich, których doktryny gorszą niechrześcijańskich humanistów. Widocznie zakłopotani koncepcją, że Bóg może nienawidzić płód w łonie matki, redaktorzy BT (s. 1307, przypis) zaopatrują zwrot „miałem w nienawiści” w komentarz: „tzn. nie wybrałem”. Ustanowienie synonimiczności pomiędzy „miałem w nienawiści” a „nie wybrałem” jest jedną z tych reform językowych, na które redaktorzy BT decydują się jako na jeden ze sposobów radzenia sobie z sytuacją, gdy jakiś werset w Biblii w dosłownym swoim brzmieniu jest dla nich rażący. To, że Bóg czyni różnicę pomiędzy płodami, „wybierając” na beneficjenta swej łaski tylko jeden z nich, nie jest już widocznie dla nich rażące.

## Sprzeczności we wczesnochrześcijańskiej eschatologii

9. Bardzo istotna rekonceptualizacja dokonała się w ciągu wczesnej epoki istnienia chrześcijaństwa w zakresie poglądów na to, w jaki sposób ma przeminąć nacechowana grzechami i nędzą „postać tego świata” (wyrażenie użyte przez Pawła z Tarsu). Rekonceptualizacja ta widoczna jest w ewangeliach synoptycznych i skutkuje znamiennej sprzecznością w ich treści.

Według tych ewangelii głównym wątkiem kaznodziejstwa Jezusa jest zapowiedź nadchodzącego Królestwa Niebieskiego, czyli Królestwa Bożego. Koncepcja tego Królestwa nie jest całkowicie spójna<sup>66</sup>. W szczególności według jednej z jej wersji Królestwo boże, jest, po pierwsze, czymś niezmiernie pożądanym przez tych, co spełniają przykazanie miłowania Boga i bliźnich (por. w Modlitwie Pańskiej: „Przyjdź Królestwo Twoje!”). Po drugie jest ono nader bliskie wcielenia się w rzeczywistość, a właściwie dzięki działalności Jezusa już się zaczęło w nią wciełać, choć nie zdają sobie z tego sprawy jego przeciwnicy. Dzieje się zaś tak dlatego, że proces wcielania się Królestwa Bożego w rzeczywistość nie ma w sobie nic dramatycznego, a nawet nic spektakularnego: „Zapytany przez faryzeuszów, kiedy przyjdzie Królestwo Boże, odpowiedział im: «Królestwo Boże nie przyjdzie w sposób dostrzegalny i nie powiedzą: ‘oto tu jest’ albo ‘tam’. Oto bowiem Królestwo Boże pośród was jest»” (Łk 17: 20–21). Wydaje się, że wcielanie się Królestwa Bożego w rzeczywistość ma nastąpić w drodze upowszechniania się Jezusowego etosu wśród Judejczyków, a może tylko najpierw wśród Judejczyków, potem zaś powszechnie.

Koncepcja powyższa ulega zasadniczej zmianie pod wpływem tragicznych doświadczeń wywołanych wojną judejsko-rzymską i odniesioną w niej klęską Judei. Idylliczne oczekiwanie na nadejście Królestwa Bożego nie sprawdziło się. Ustępuje więc miejsca apokaliptycznej eschatologii, do której głównych składników należy przekonanie, że „przemijającą postać świata” dzieli od epoki wcielenia się Królestwa Bożego w rzeczywistość era przerażających kosmicznych i dziejowych katastrof. Nowa ta wizja również, według ewangelii synoptycznych, objawiona zostaje przez Jezusa, por. Mk 13: 5–27 i odpowiednie ustępy w Mt i Łk (wskazane w BT w przypisach do tych ustępów z Mk).

---

<sup>66</sup> Jej wariantami zajmuje się w szczególności, J. D. Crossan, patrz *Historyczny Jezus*, wyd. cyt., zwłaszcza rozdz. 12. Syntetyczne wyłożenie koncepcji Królestwa Bożego daje M. Wojciechowski w haśle „Jezus Chrystus” w *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt.: „... rozumiał on przez nie sferę panowania bożego, w której już teraz każdy (nawet grzesznik czy nędzarz) może się znaleźć, zmieniając swe życie... choć w pełni objawi się ono dopiero w czasach ostatecznych. Stosownie do tego Jezus formułował pouczenia dotyczące sposobu życia, etyki, mądrości praktycznej, a także zapowiedzi sądu bożego w stylu apokaliptyki”.



„[D]ni owe będą czasem ucisku, jakiego nie było od początku stworzenia, którego Bóg dokonał, aż do dni obecnych i nigdy nie będzie. I gdyby Pan nie skrócił owych dni, nikt by nie ocalał. Ale skrócił te dni ze względu na wybranych, których sobie obrał” (Mk 13: 19–20)<sup>67</sup>. „Biada zaś brzemienym i karmiącym w owe dni!” (Mk 13: 17).

Tak więc, jak się tu dowiadujemy, Bóg, w innych częściach ewangelii synoptycznych przedstawiany przez Jezusa jako troskliwy Ojciec Niebieski ludzi, dbały o ich potrzeby, miłosierny nawet w stosunku do grzeszników, nie będzie miał podczas tych kataklizmów względu na te kobiety i ich dzieciątka. Jako tożsamy ze starotestamentowym Jahwe, nie miał wszak również względu na niemowlątka, a więc niewiniątka, podczas potopu, podczas zagłady Sodomy i Gomory i nie miał względu na niewiniątka egipskie w noc, w którą „dokonywał sądu” nad bogami Egiptu. (Jako Bóg ewangelistów pozwolił też na Herodową „rzeź niewiątek” w Betlejem.) Również w czasach późniejszych od tych, w których powstawała ostateczna redakcja ewangelii, zarówno żydzi jak chrześcijanie zachowali poprzez tysiąclecia „świadomość”, że karząca sprawiedliwość Boża, zsyłająca na ludzi trzęsienia ziemi, głody, pandemie *etc.*, oraz dopuszczająca do wojen i holokaustów nie ma podczas tych kataklizmów względu na niewinnych i na niewiniątka i na ogół pozostawia przypadkowi to, kto zginie, a kto się ocali. Zarówno żydzi, jak chrześcijanie zachowali przy tym przekonanie, że taki sposób operacji sprawiedliwości bożej nie pozostaje w sprzeczności z przypisywaniem Bogu atrybutu miłości.

## O sprzecznościach w ewangeliach ciąg dalszy

10. Moje powyższe wywody nie wyczerpują tematu sprzeczności pomiędzy ewangeliami oraz w poszczególnych ewangeliach. Okrzyk Ukrzyżowanego: „Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Mk 15: 34; Mt 27: 46) jest w istocie rzeczą wyrazem innej doktryny teologicznej, innego ujęcia relacji Jezusa i Boga niż triumfalistyczne „Dokonało się!” z J 19: 30. Żądanie wyzbycia się na rzecz biednych całego majątku (Mt 19: 16nn) jest wyrazem innego etosu niż zalecenie nieodwracania się od bliźniego proszącego o pożyczkę (Mt 5: 42) – zalecenia, które spełnić może tylko ktoś rozporządzający trwale pewnym majątkiem, no i spodziewający się, że suma dana bliźniemu zostanie zwrócona, inaczej bowiem nie miałoby sensu mówić o pożyczce. Wyrazem innego etosu jest przykazanie niesprzeciwiania się złu – i odpowiadające temu zachowanie Jezusa w chwili pojmania – niż dane uczniom Jezusa zalecenie zaopatrzenia się w miecze (Łk 22: 35nn). Oświadczenie, że misją

<sup>67</sup> A więc aluzja do predestynacji – H. E.

Jezusa oraz rozsyłanych przez niego uczniów jest *tylko* odzyskiwanie „zagubionych owiec z domu Izraela” (por. Mt 15: 24; Mt 10: 5) jest wyrazem innego stosunku do pogan niż liczne w ewangeliach wzmianki o ich wierze i o doznawanych przez nich od Jezusa pochwałach i pomocy, no i zwłaszcza o nakazaniu uczniom (po „zmartwychwstaniu”), aby nauczali „wszystkie narody”. Będą też inne przykłady sprzeczności w dalszych partiach tego szkicu.

W świetle tego, że w pracy mojej omawiam m.in. zawarte w ewangeliach sprzeczności dotyczące żywota i nauczania Jezusa, jej tytuł nie jest w pełni adekwatny do jej treści. Nie można, w istocie rzeczy, mówić o *jednym* Jezusie ewangelistów, natrafiamy bowiem w tych utworach na interferencję częściowo rozbieżnych przekazów. Jednakże tytuł taki jak np. „Obrazy Jezusa w ewangeliach” wydawał mi się zbyt pedantyczny i stylistycznie niezgrabny, zrezygnowałam więc ze ścisłej adekwatności tytułu do treści mego studium, spodziewając się, że ekskuza niniejsza zostanie przyjęta przez czytelnika.

## Paradoks chrześcijaństwa

### Prehistoria podstawowej doktryny chrześcijaństwa

11. Do osobnego omówienia, pozostawiłam najdonioślejszą z rekonceptualizacji wyjściowych poglądów, która się dokonała już na samym początku dziejów chrześcijaństwa. Jej wynikiem jest doktryna udokumentowana już w Listach św. Pawła (por. List do Rzymian, datowany obecnie na lata 57/58, 3: 25nn; 5: 6). Jest to doktryna konstytutywna przynajmniej dla najbardziej reprezentatywnych odłamów chrześcijaństwa – katolicyzmu, prawosławia, protestantyzmu; doktryna mocno zakorzeniona w tekstach nowotestamentowych. Ryzykując pewne uproszczenia (związane z nieostrością pojęcia chrześcijaństwa), traktuję ją tutaj jako konstytutywną dla chrześcijaństwa.

W niniejszym fragmencie zajmę się pokrótce prehistorią tej doktryny.

Z przekazów ewangelicznych wyłania się postać Jezusa jako prawowiernego żyda, co pozostaje w zgodzie z tym, co powyżej powiedziane zostało o judeochrześcijanach. Inicjuje on ruch religijny pozostający w obrębie ówczesnego rozdieranego frakcjami judaizmu, a różniący się (o ile można się kierować przekazami ewangelicznymi) pod tymi czy innymi względami od tych czy innych frakcji poglądami np. na życie pozagrobowe, na doniosłość takich czy innych przepisów rytualnych, na właściwy sposób interpretacji „Prawa”, a mianowicie elementów przekazanego w nim etosu. Jezus widocznie, jak o tym była już mowa powyżej, zmierza do osłabienia rytualizmu, przede wszystkim zaś do sublimacji etosu przekazanego w ST, co jednak jego zdaniem bynajmniej nie lokuje go poza religią „Prawa i pro-

roków”, której jawnie okazuje cześć. Tym jednak, co go wyróżnia spośród współczesnych mu „nauczycieli” – kaznodziei i egzorcystów<sup>68</sup> – jest, jak się wydaje, jego ogromny charyzmat osobisty.

Wśród jego wielbicieli szerzyć się poczynają pogłoski o jego mesjańskim charakterze.

Idzie o Mesjasza odpowiadającego ówczesnej judaistycznej tradycji. W jej świetle, po pierwsze, *Jezus jako Mesjasz powinien być być człowiekiem*<sup>69</sup>, aczkolwiek bożym posłańcem, który ze względu na swój szczególny stosunek do Boga mógł być nazywany „[adoptowanym] synem bożym”. Jeszcze w ewangelii Łukaszczej tradycja ta daje o sobie znać w tym, że uczniowie Jezusa zwierzający się nieznanemu ze swojej rozpacz z powodu jego śmierci nazywają go „prorokiem potężnym w czynie i słowie wobec Boga i całego ludu” (24: 19). Prorok, naturalnie, powinien być człowiekiem. Po drugie, *podstawowym lub przynajmniej najpierwszym zadaniem owego Mesjasza powinno było być wyzwolenie Judejczyków spod władzy najeźdźcy*. Pogłosem tego oczekiwania w ewangelii Łukaszczej jest wyznaczenie tychże uczniów: „A myśmy się spodziewali, że On miał wyzwolić Izraela”<sup>70</sup>.

Mimo że ruch Jezusa za jego życia zapewne nie był liczny<sup>71</sup>, widocznie te właśnie pogłoski stały się przyczyną jego zguby. Różnice doktrynalne mogły wzbudzać w jego przeciwnikach wrogość, nawet dochodzącą do snucia zbrodniczych zamysłów, tym jednak, co skłoniło przedstawicieli kolaborującego z Rzymem religijno-politycznego establishmentu do spowodowania jego śmierci, była przede wszystkim groźba powstania masowego ruchu mesjańskiego prowadzącego do beznadziejnego starcia z władzą okupacyjną.

---

<sup>68</sup> Ewangeliczny Jezus sam wspomina o innych skutecznych egzorcystach, por. Ewangelia „wg” Mateusza 12: 27.

<sup>69</sup> „W Starym Testamencie i w większości tekstów międzytestamentalnych mesjasz był postacią ziemską”. Hasło „Mesjasz” w: *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt.

<sup>70</sup> Por. również opisy „uroczystego wjazdu do Jerozolimy” w ewangeliach: Ewangelia „wg” Marka 11: 1–11, Ewangelia „wg” Mateusza 21: 1–11, Ewangelia „wg” Łukasza 19: 29–40, Ewangelia „wg” Jana 12: 12–19. Są one zapewne przesadnymi opisami przybycia Jezusa do miasta w otoczeniu pewnej liczby jego adoratorów. Według wszystkich tych opisów Jezus wkracza do Jerozolimy witany jako „syn Dawida”, „król przychodzący w imię Pańskie”, czyli jako Mesjasz w sensie politycznym. Zarazem według Ewangelii „wg” Mateusza przybycie Jezusa „porusza całe miasto” z powodu tak uroczystego wjazdu nieznanego szerzej człowieka. Pytający, kim jest, otrzymują odpowiedź, że jest to „prorok Jezus z Nazaretu w Galilei”. Można się zastanawiać, czy to zgodne z uznawaniem go przez wiwatujących na jego cześć ludzi za Mesjasza, czy też są to opinie odmienne, jednakże świadczy to, że uważany był za człowieka.

<sup>71</sup> Por. s. 617 poniżej.

Pouczone wydaje się przedstawienie tej sprawy w J 11: 45nn, mimo że jest to najpóźniejsza z ewangelii: „Wielu zatem spośród Żydów przybyłych do Marii [siostry Łazarza] ujrawszy to, czego Jezus dokonał<sup>72</sup>, uwierzyło w Niego. Niektórzy z nich udali się do faryzeuszów i donieśli im, co Jezus uczynił. Arcykapłani więc i faryzeusze zwołali Sanhedryn i rzekli: «Cóż zrobimy wobec tego, że człowiek ten czyni wiele znaków? Jeżeli go tak pozostawimy, to wszyscy uwierzą w niego, a [wtedy] przyjdą Rzymianie i zniszczą nasze miejsce święte i nasz naród». Wówczas jeden z nich, Kajfasz... rzekł: «...lepiej jest dla was [? – H. E.], aby jeden człowiek zginął za lud, niż żeby miał zginąć cały naród»”.

Czy sprawcy wydania Jezusa Rzymianom wierzyli zdaniem ewangelisty w autentyczność „znaków czynionych” przez Jezusa? Tekst zacytowany powyżej sugeruje taką interpretację. A jednak *gdyby w autentyczność owych znaków wierzyli, to musieliby uwierzyć w nadprzyrodzoną naturę Jezusa, w takim zaś wypadku działając przeciw niemu działaliby, według ewangelisty, świadomie na zgubę swoich dusz*. (Czy jeśli się jest chrześcijaninem, to musi się uznawać, że z surowego wyroku bożego byli oni skazani na niewiarę<sup>73</sup> wbrew oczywistym dowodom, po to aby za cenę zguby ich dusz spełniło się nieodwołalne postanowienie boże dotyczące męczeńskiego losu Jezusa? Powrócę do tej sprawy w dalszym toku moich rozważań w tym szkicu.) Logiczniej ze strony ewangelisty byłoby przyjąć, że nie wierzyli oni w autentyczność owych znaków<sup>74</sup>, natomiast obawiali się skutków szerzenia się pogłosek o nich, mogły one bowiem sprzyjać powstaniu masowego ruchu mesjańskiego, który by wobec swojej beznadziejności miał z kolei za skutek krwawe, prowadzące aż do zagłady narodu, represje rzymskie. Denuncjują więc Jezusa wobec władz okupanta jako potencjalnie niebezpiecznego wicherzyciela politycznego. Według skrajnie nieprzyjaznego wobec żydowskiego establishmentu autora J zmuszają oni niechętnego pono Piłata do działania groźbą; „Jeżeli go uwolnisz, nie jesteś przyjacielem cezara” (19: 12). Że Jezus ginie jako potencjalny przeciwnik polityczny Rzymu, wynika z tego, że napis nad jego ciałem na krzyżu głosi, ku upokorzeniu i zastraszeniu Judejczyków, że jest on „królem żydowskim”<sup>75</sup>.

(Zauważyć tu warto nawiasem, że według ewangelicznego przekazu wrogowie Jezusa ostatecznie nie podejmują nic przeciwko Łazarzowi, beneficjentowi największego z Jezusowych cudów – cudu będącego najbardziej spektakularnym

<sup>72</sup> Mowa o „wskrzeszeniu Łazarza” po trzech dniach jego leżenia w grobie – H. E.

<sup>73</sup> Niewiarę będącą zarazem *skutkiem* ich zbrodniczej grzeszności (wobec której odmówiona im została łaska wiary) i *podłożem* ich zbrodniczych poczynań wobec Jezusa.

<sup>74</sup> Naturalnie, założyć wypada, że w rzeczywistości wrogowie Jezusa mający taki czy inny udział w spowodowaniu jego męczeńskiej śmierci nie wierzyli w autentyczność „czynionych przez niego znaków” dokumentujących jego mesjański – czy boski – charakter.

<sup>75</sup> Por. uwagi o sądzie nad Jezusem, s. 550–551 oraz 641nn.

świadcstwem jego nadludzkiego statusu. Po wzmiance o ich intencji zabicia Łazarza zarówno on, jak jego siostry znikają z opowieści o ostatnich dniach Jezusa: nie są świadkami jego ukrzyżowania, jego złożenia do grobu, nie są świadkami jego pośmiertnych epifanii. Harmonizuje to z fikcyjnym charakterem tych postaci.)

Dla tych, którzy uprzednio wierzyli w mesjański status Jezusa, jego męczeńska śmierć powinna stać się świadectwem tego, że nie był prawdziwym Mesjaszem, ten bowiem powinien być niezwyknięty.

Jeśli zaś uznawano, że był po prostu człowiekiem, może prorokiem, to jego śmierć powinna była być w oczach tych, co z nim sympatyzowali, zbrodnią będącą skutkiem nie tylko ludzkich działań, ale wrogiego czysto ludzkiego zamysłu – czyli, jeśli można się tak wyrazić, *zbrodnią naturalną*. Zbrodnią, w odniesieniu do której co najwyżej można było postawić pytanie o przyczynę „dopustu bożego” – pytanie nasuwające się w odniesieniu do każdego innego zbrodniczego czynu, a zwłaszcza w odniesieniu do każdego zabójstwa popełnionego na osobie jakiegoś doskonałego męża, od czasów „Abla sprawiedliwego”.

Nie byłoby nic osobliwego w tym, gdyby na skutek pojmania i umęczenia Jezusa jego będący w zaczątku ruch mesjański się załamał, tak jak to się potem zdarzało w historii Żydów z pokonanymi mesjaszami.

Stało się jednak, jak wiemy, inaczej. Śmierć Jezusa stała się prologiem żywota, w świecie idei, „Jezusa Chrystusa”, postaci o dominującym znaczeniu dla dziejów, dla kultury, dla ewolucji etosu ludów wielkiej (powiększonej w ciągu wielu stuleci) *oikumeny*.

Chociaż pojmanie Jezusa, jak podają ewangelie, doprowadziło do ucieczki i ukrycia się najbliższych mu uczniów, wspólnota jego wielbicieli – na tym etapie nazwać ich można *czcicielami* – dość prędko się widocznie odrodziła i okrzepła (w każdym razie przed początkiem działalności Pawła).

Decydującą rolę, jak wnioskować można na podstawie przekazów nowotestamentowych, odegrały pogłoski o zmartwychwstaniu Jezusa i jego ukazaniu się pewnej (niewielkiej) liczbie wybrańców w jego drodze do Nieba – pogłoski wkrótce dopełnione przez pogłoskę o „zesłaniu Ducha Świętego” na pewną liczbę zgromadzonych członków tej wspólnoty, co miało zaskutkować ich mówieniem wieloma nieznanymi im przedtem językami.

„«A myśmy się spodziewali...». Znaczy to, że teraz już nie spodziewają się niczego... Wszystko okazało się próżnym marzeniem, trzeba więc myśleć o jak najszybszym powrocie do normalnego życia... Tymczasem stało coś nieprzewidzianego. Zaledwie w parę tygodni później ci sami, dla których, jak się zdawało, wszystko się skończyło, pojawiają się na nowo na ulicach Jerozolimy<sup>76</sup>. Wołają te-

---

<sup>76</sup> W przekazie o „Zesłaniu Ducha Świętego” (Dzieje Apostolskie 2: 1nn) wyszli przed dom – H. E.

raz bez cienia lęku do zbiegających się tłumów: «Niech cały dom Izraela wie z nie-wzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg Panem i Mesjaszem... Bóg wskrzesił Go zerwawszy więzy śmierci, a my wszyscy jesteśmy tego świadkami» (Dz 2: 36 i 32). Kościół zaczyna się od tej uroczystej proklamacji i żyje nią już prawie dwa tysiące lat<sup>77</sup>.

Co było podłożem szerzenia się, zrazu wśród dawnych wielbicieli Jezusa, wi-ści o jego zmartwychwstaniu (i z kolei o cudzie „zesłania Ducha Świętego”?) Anna Świderkówna nie żywi wątpliwości, że podłożem tym była prawdziwość tych wie-ści: „Moje zaufanie do opowiadającego mi o swoich przygodach podróżnika opiera się na tym, co o nim samym wiem z całą pewnością... Trochę podobnie... w pełni historyczne przesłanki pomagają chrześcijaninowi *przyjąć tajemnicę zmar-twychwstania*. Właśnie – przyjąć! Bo tajemnicy się nie dowodzi, można ją tylko przyjąć albo odrzucić<sup>78</sup>”.

W innych fragmentach tego szkicu wyjaśnię, czemu z punktu widzenia nie-chrześcijanina, a w szczególności ateisty, mit o wskrzeszeniu Jezusa i o jego po-śmiertnych epifaniach – jak również mit o „zesłaniu Ducha Świętego” – obciążone są paradoksalnością niezależną nawet od tej paradoksalności konstytutywnej dok-tryny chrześcijaństwa, którą zamierzam omówić w niniejszej partii mojego szkicu. Niechrześcijanin wskaże też, że dla zrekonstruowania się czy rozwoju wspólnoty czcicieli Jezusa po jego śmierci doniosłe znaczenie miała *wiara* jej członków, że miały miejsce te cudowne wydarzenia, z czasem opisane w przekazach powsta-łych dziesiątki lat po ich rzekomym zjściu i również według tych przekazów pra-wie wszystkim członkom wspólnoty znane jedynie z opowieści osób darzonych przez nich zaufaniem. Rzeczą specjalistów od socjologii, psychologii, historii reli-gii jest wyjaśnienie, jak doszło do ukształtowania się tej wiary. Może wspólnota wielbicieli Jezusa zaczęła się po trochu rekonstruować nieomal natychmiast po je-go zgonie, kiedy się okazało, że władze uważają jego sprawę za zamkniętą i nie usi-łują ścigać i prześladować uczniów Jezusa. We wspólnocie tej mogły się odbywać gorące dysputy o tym, jak to być mogło, że wrogowie Jezusa zatriumfowali nad nim, mimo że wydawał się Mesjaszem. Ostatecznie mógł się w tym środowi-sku *po pewnym czasie* ukształtować mit o zmartwychwstaniu poświadczonym przez epifanie. Jak jednak czytelnikowi tego zbioru szkiców wiadomo, ja do specja-listów w powyżej wymienionych dziedzinach nie należę i nie obstagę przy żadnych własnych domysłach dotyczących czasu i sposobu ukształtowania tego mitu. Zda-ję sobie jedynie sprawę, że odrzucając wyjaśnienie o prawdziwości tych przeka-zów, nie ma się jeszcze przez to samo powodu do utrzymywania, że idzie tu o czy-jąkolwiek świadomą mistyfikację.

<sup>77</sup> A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, wyd. cyt., s. 78.

<sup>78</sup> Tamże, s. 80–81.

Na szczęście zagadnienie genezy tych wierzeń nie należy do problematyki mojego szkicu. Natomiast do tematów, które pragnę w nim omówić, należy *ta konsekwencja ich uznawania we wspólnocie wczesnochrześcijańskiej, jaką była głęboka rekonceptualizacja znaczenia męczeńskiej śmierci Jezusa.*

We wspólnocie tej ugruntowuje się przekonanie, że Jezus, skoro zmartwychwstał, nie był po prostu prorokiem. Jest on istotą boską, chociaż na jaki sposób jest on boską istotą – czy np. jest bogiem podporządkowanym stwórcy świata – jego synem, który po odejściu do Niebios „zasiada na Jego prawicy” – czy też jakimś osobliwie spersonalizowanym aspektem czy „składnikiem”(?) jedynego Boga (tj. Logosem, czymkolwiek jest Logos), to przedmiot wielowiekowych dysput pomiędzy chrześcijanami.

Skoro jednak Jezus stał się w pojmowaniu swoich czcicieli istotą boską, to jego umęczenie i śmierć nie mogły pozostać nadal w ich pojmowaniu „zbrodnią naturalną”, tzn. po prostu wynikiem knozań jego ludzkich wrogów. *Zdarzenie to musiało stać się w ich poczuciu spełnieniem bożego zamysłu, i to zamysłu o przełomowym znaczeniu w całych dziejach ludzkości. Żli ludzie (podobnie jak Szatan) odegrali w spełnieniu tego zamysłu rolę jedynie instrumentalną.*

W świetle tej rekonceptualizacji *sensem ukrzyżowania Jezusa okazuje się to, że stanowiło ono Ofiarę Przebłagalną doskonale zadośćczyniącą Bogu za obrazę, jaką w stosunku do niego stanowił Grzech Pierworodny – grzech z konieczności przed dopełnieniem się Jezusowej ofiary kontynuowany w nieustających grzechach ludzi.*

## Podstawowa treść doktryny o Ofierze Przebłagalnej

12. Na tle powyższego niezbędne się wydaje, abym spróbowała tu wysłowić podstawową myśl doktryny o Ofierze Przebłagalnej.

*Bóg w swym miłosierdziu, a nawet miłości, do rodzaju ludzkiego, w celu wyzwolenia przynajmniej pewnych ludzi ze skazującego ich na „potępienie piekielne” odium, ciężącego na całej ludzkości na skutek grzechu popełnionego przez jej prarodzciców – innymi słowy, w celu wyzwolenia przynajmniej pewnych ludzi z odium ciężącego na ludziach na skutek winy dziedziczonej przez nich z pokolenia na pokolenie (mimo że potomkowie grzesznej pary na zajęcie owo nie mieli, naturalnie, żadnego wpływu, i niezależnie od tego, czy ten lub ów osobnik ludzki grzeszny uczynek prarodzciców pochwalał, a nawet czy wiedział o nim) – sprawił, że pojawiła się na świecie istota nadprzyrodzona (syn Boga zawdzięczający swoje istnienie zapłodnieniu przez Boga dziewicy ludzkiej, czy też jego przedwiecznie istniejący syn zawdzięczający wszelako swoje istnienie ziemskie owemu zapłodnieniu, czy też wcielony w osobnika ludzkiego na jakimś etapie jego istnienia przedwieczny Logos) – istota doskonale bezgrzeszna*

*i najbardziej ze wszystkiego, co istnieje, przez Boga umiłowana, a przy tym istota mimo swojego nadprzyrodzonego statusu ontologicznego zdolna do odczuwania bólu oraz agonii konania i nadto też, według przeważających wersji doktryny, zdolna do odczuwania strachu, rozpacz, rozterki, a już przed swoim pojawieniem się na świecie przeznaczona przez Boga na to, aby jej męka stała się czyniąca zadość Bogu za grzech prarodziców, „miłą mu”, zastępczą ofiarą przebłagalną – ofiarą złożoną za ludzkość, której przynajmniej podstawowa większość wcale nie miała przy odbywaniu się tego aktu ofiary intencji przebłagania Boga, nie zdawała sobie sprawy z zachodzenia takiej potrzeby i nie zdawała sobie sprawy z istotnego sensu męki owej istoty.*

(Tradycyjnie teologowie chrześcijańscy mówili tu o „czynieniu zadość Bogu” za doznaną obrazę, o *uśmierzaniu jego gniewu*. Co więcej, spotykało się w ich wypowiedziach dziwaczną z punktu widzenia współczesnych poglądów moralnych koncepcję, według której *aczkolwiek status ontologiczny człowieka czynił dlań możliwym obrażenie Boga – nie „obrażamy się”* przecież, kiedy zrobią nam jakąś przykrość np. nasze zwierzęta domowe – *to był on za „niski” po temu, aby człowiek był godzien przeproszenia Boga*; stąd, aby być w stanie przebaczyć ludzkości, Bóg „musiał” stworzyć istotę o dostatecznie wysokim statusie, z góry przeznaczoną na umęczenie. Obecnie teologowie chrześcijańscy często wolą nie przypisywać Bogu takich afektów jak gniew. Niemniej przeto z reguły pozostają przy koncepcji „ofiary przebłagalnej”, co nie przydaje konsekwencji ich poglądom. Przypomnę, że według zacytowanej wyżej opinii kard. J. M. Lustigera „konieczność” przejścia Jezusa przez mękę i śmierć celem przyniesienia ludziom możliwości wybawienia jest „tajemnicą, która pozostanie niewyjaśniona do końca czasów”).

*Na skutek dokonania się tej ofiary stało się rzeczą możliwą (czy stało się to dopiero wtedy możliwe na mocy suwerennej woli Boga, czy też z jakiejś leżącej w samej naturze bytu konieczności?) uzyskanie szczęścia pośmiertnego przez takich ludzi, z których zmaza niezawinionego grzechu dziedzicznego zostaje starta, czego warunki rozważam poniżej. Według tych wyznań chrześcijańskich, które faktycznie odrzucają Pawłową doktrynę o predestynacji, zbawienie wyzwolonej od zmazy Grzechu Pierworodnego jednostki zależy już jedynie od tego, czy jednostka ta nie splamiła się w swoim życiu doczesnym jakimiś nie odpokutowanymi i nieodżałowanymi osobistymi grzechami<sup>79</sup>.*

---

<sup>79</sup> K. Deschner w *I znówuż zapiał kur...*, wyd. cyt., s. 229 zwraca uwagę na niejudejską inspirację omawianego mitu: „Cały chrześcijański dramat zbawienia – preegzystencja, inkarnacja, męka, śmierć, zmartwychwstanie, zstąpienie do piekła i wniebowstąpienie – stanowi połączenie wyobrażeń misteryjnych z filozofią hellenistyczną; znajdujemy tu ewidentną paralelę do owych zstępujących ze świata niebiańskiej światłości przedchrześcijańskich Synów Bożych, którzy na tej ziemi walczą, cierpią, umierają, doskonalsi powracają do Boga, a potem dostępują



Zauważę, że nowotestamentowy termin „ofiara prześlalalna” nie jest tu w istocie rzeczy właściwy. Przy zwykłym rozumieniu akcja błagania zachodzi pomiędzy dwoma odrębnymi podmiotami – błagalnikiem i prześlalalwanym (co, m. in., pociąga za sobą konflikt pojęciowy pomiędzy koncepcją Trójcy Świętej a koncepcją „ofiary prześlalalnej”: nie może Bóg w jednym swoim aspekcie – „osobie” – *prześlalalwać* samego siebie w innym swoim aspekcie – „osobie”). Błagalnikiem może być podmiot ogarnięty skruchą i z jej powodu poślalalający prześlalalzenia strony prześlalalwanej. Może być nim podmiot ogarnięty strachem przed represją będącą w gestii strony prześlalalwanej i pragnący uślalalżyć jej gniew. Błagalnikiem może być zresztą podmiot nie ponoszący w odnoślalnej sprawie żadnej winy i nie zagrożony, ale usiślalający błaganie i, być może, stosowną rekompensatą osiślalnić kogoś innego przed represją ze strony osoby prześlalalwanej – tak jak biblijny Hiob składał ofiary za być może popełnione grzechy swoich dzieci. W każdym razie inicjatywa dokonania takiego aktu, np. w słowach lub gestach, którym może również towarzyszyć złożeńie stosownego daru, powinna być po stronie błagalnika, który, oczywiście, musi być świadom znaczenia dokonywanego aktu i poślalalć jego skutków<sup>80</sup>. W tym wypadku jednak według mitu „ofiary prześlalalnej” nic takiego nie zachodzi. Inicjatorem „ofiary” i właściwym podmiotem sprawczym jej spełnienia jest Bóg, będący zarazem adresatem aktu ofiarniczego. Wobec tego zamiast o „oferze prześlalalnej”, chociażby zastępczej, mówić raczej wypada o *wyegzekwowanej przez Boga zastępczej ekspiacji Jezusa za ludzkość*, czyli o nałożonej przez Boga *karze*, po której odcierpieniu przez istotę niewinną Bóg otwiera przynajmniej przed pewnymi jednostkami drogę prowadzącą do poślalalnej szczęśliwości, a nie do piekła. Termin „kara” jest tu stosowniejszy również dlatego, że tym, co zostaje „ofiarowane” (*recte wyegzekwowane*) i z satysfakcją przyjęte, nie jest akt skruchy czy też np. jakieś materialne *praeciosum*, tylko czyjaś *męka*.

Jak podkreśla się w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (ust. 615) tym, co jest cenne dla Boga w ofierze Jezusa, jest jego „posiślalalństwo”: „«Jak przez nieposiślalalństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posiślalalstwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi» (Rz 5: 19). Przez swoje posiślalal-

---

dalszej czci poprzez kult. Do tego nawiązał Paweł, bo od najwcześniejszego dzieciństwa pozostawał pod wpływem umysłowości hellenistycznej... Paweł odniósł do galilejskiego proroka mit o zstępującym niebiańskim człowieku, a jego samego przeistoczył w misteryjne bóstwo, zapoczątkowując w ten sposób potężną wiarę w Chrystusa i Syna bożego”.

<sup>80</sup> To prawda, że niekiedy ma się do czynienia z „przeprosinaami” wymuszonymi, np. kiedy sąd nakazuje komuś publicznie przeprosić osobę przezeń zniesławioną albo rodzice wymuszają na dziecku „przeproszenie” ich. W istocie jednak nie są to autentyczne przeprosiny, tylko wyegzekwowana kara upokorzenia i zniewolenia. I w takim razie jednak „przepraszałający” musi mieć świadomość tego, co czyni.

szeństwo aż do śmierci Jezus stał się cierpiącym Sługą, który w sposób zastępczy «siebie na śmierć ofiarował», «poniósł grzechy wielu», aby «usprawiedliwić wielu i dźwigać ich nieprawości» (Iz 53: 10–12). Wynagrodził On za nasze winy i zadośćuczynił Ojcu za nasze grzechy”<sup>81</sup>.

Mit „Ofiary Przeblągalnej” został wkrótce uzupełniony uznawaną obecnie przez szereg wyznań chrześcijańskich – w szczególności, jak wiadomo, przez katolicyzm – doktryną o zbawczym znaczeniu „spożywania [w obrzędzie Eucharystii] ciała i krwi” Chrystusa pod postacią chleba i wina. Tym jednak elementem wierzeń chrześcijańskich zajmę się osobno, tu pozostając jeszcze na chwilę przy micie o „Ofierze Przeblągalnej”.

Dla wielu niechrześcijan mit ten jest moralnie bulwersujący. Jest on jednym z elementów chrześcijaństwa zmuszających ich do stwierdzenia, że zawiera ono nie tylko takie pierwiastki, do których z czasem nawiązał współczesny etos humanistyczny. Gorzką parodię tego mitu przedstawił Władysław Witwicki w pracy *Wiara oświeconych*, omawianej w moim należącem do tego zbioru szkicu „Głosy do mitów o Grzechu Pierworodnym...”

Jest rzeczą znamioną, że na akceptację tej doktryny nie są w stanie przystać pewni współcześni chrześcijanie, w szczególności pewni współcześni katolicy. Książka ks. M. Malińskiego *Czy Jezus to powiedział?*, w której, niestety, jest szereg arbitralnych hipotez (wyrażenie moje) mających pogodzić pewne przekazy ewangeliczne z żywszą od ewangelistów wrażliwością moralną autora, zawiera rozdział zatytułowany „Odkupienie przez śmierć Jezusa? (Mt 26: 28)”. Uwagę zwraca należący tu do tytułu znak zapytania. Na końcu wywodów wypełniających ten rozdział czytamy: „... Ewangelie są świadectwem wiary ich autorów, ale i swoistej interpretacji faktów z życia Jezusa. A my, gdy chcemy dojść do samego Jezusa, musimy dokonać swoistej reinterpretacji. Czyli wyrosnąć ponad te interpretacje ewangelistów... [J]aką metodą należy się posłużyć?... Tak jak przy interpretacji każdego dzieła... [n]ależy uchwycić główny wątek, najważniejszą prawdę... i w oparciu o niego rozwiązywać wszystkie wątpliwości, a nawet eliminować szczególności, które jej zaprzeczają, jako wtórne, jako naniesione później, jako interpretację czy nawet manipulację dla własnych celów, które my teraz odrzucamy. I to dotyczy śmierci krzyżowej Jezusa, którą niektórzy ewangelici bardziej lub mniej świadomie chcą rozumieć jako Ofiarę wynagradzającą Bogu za nasze grzechy”<sup>82</sup>.

Jest rzeczą godną wielkiego szacunku, że obecnie wierzący katolik, nawet ksiądz, może, nie narażając się na konflikt z władzami kościelnymi, wypowiedzieć

<sup>81</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. cyt., ust. 615.

<sup>82</sup> M. Maliński, *Czy Jezus to powiedział? Zagadki ewangeliczne*, WAM, Kraków 2003, s. 110.

poglądy sprzeczne z doktryną oficjalną, w tym wypadku przedstawioną powyżej w cytacie z KKK.

We wcześniej wydanej książce liberalny katolik J. Duquesne pisze: „Czy prawdę można sobie wyobrazić Boga miłości – choćby ze słynnej przypowieści o synu marnotrawnym – który godzi się wybaczyć ludziom głupotę pierwszych rodziców tylko pod warunkiem, że Jego Syn złoży mu samego siebie na ofiarę? Bóg jako łaknący krwi barbarzyńca tak opętany żądzą zemsty, że sam sobie składa w ofierze własnego Syna. Ten obraz nie ma nic wspólnego z Jezusem, który nigdy nie mówi o grzechu pierworodnym. Jedynie o ludzkim złu – a to zasadnicza różnica”<sup>83</sup>.

Jest jednakże faktem niepodważalnym, iż ortodoksja katolicka (oraz szeregu innych wyznań chrześcijańskich) obstaje przy wierze w dziedziczność Grzechu Pierworodnego i w prześlągalniczy charakter męki Chrystusa. W KKK, czytamy: „Cały rodzaj ludzki jest w Adamie *sicut unum corpus unius hominis* – jak jedno ciało jednego człowieka (Św. Tomasz z Akwinu, *Questiones disputatae de malo*, 4: 1). Przez tę «jedność rodzaju ludzkiego» wszyscy ludzie są uwikłani w grzech Adama, jak wszyscy są objęci sprawiedliwością Chrystusa... Grzech będzie przekazywany całej ludzkości przez zrodzenie... Dlatego grzech pierworodny jest... grzechem «zaciągniętym», a nie «popelnionym», jest stanem, a nie aktem... *Przekazywanie grzechu pierworodnego jest jednak tajemnicą, której nie możemy w pełni zrozumieć*”<sup>84</sup>.

W cytacie powyższym pozwoliłam sobie poprzestawiać zdania. To wydrukowane powyżej kursywą (pochodzącą ode mnie) znajduje się w środku ustępu, po pierwszym wielokropku. Uczyniłam tak dlatego, że zdanie to jest właściwą *pointą* wywodu. Aby utwierdzić swój dogmat, magisterium Kościoła posługuje się typowym dla siebie sposobem, tj. odwołaniem się do „tajemnicy”, do której przeniknięcia niezdolny jest umysł ludzki. W tym wypadku jest on wszakże do tego niezdolny nie z powodów semantyczno-logicznych (jak w przypadku tajemnicy „Trójcy Świętej”), ale dlatego, że rozumienie przekazu zgodnie ze zwykłym znaczeniem składających się na niego słów budzi w tych, co się nad nim zastanawiają, konsternację na tle moralnym.

Wydaje mi się wszakże, iż mit Ofiary Prześlągalnej, bulwersujący, zwłaszcza współcześnie, nie tylko wielu niechrześcijańskich humanistów, ale też, jak wynika z zamieszczonych powyżej cytatów, niektórych chrześcijan, w epoce wczesnochrześcijańskiej wielce przyczyniał się do atrakcyjności chrześcijaństwa<sup>85</sup>. Nie jestem

<sup>83</sup> J. Duquesne, *Jezus*, Marabut, Gdańsk 1996, s. 61–62.

<sup>84</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. cyt., ust. 404.

<sup>85</sup> Rzeczą ciekawą z psychologicznego i socjologicznego punktu widzenia – rzeczą jednak, do której rozpatrywania nie mam kompetencji – byłoby to, jaka jest recepcja omawianego mitu

wszak historykiem, a w szczególności nie jestem takim historykiem, którego specjalnością byłoby badanie, jak się kształtował w różnych czasach, w różnych warunkach dominujący w społecznościach ludzkich *Lebensgefühl*, czyli emocjonalny stosunek jednostek do rzeczywistości, do życia, do siebie. Epoka wczesnochrześcijańska wydaje się czasem względnego spokoju w zakresie całej oikumeny imperium rzymskiego, mimo fermentu religijno-politycznego w pewnych jego rejonach, np. w Judei. Jednakże pod fasadą spokojnego życia odczuwane być się zdaje przez wielu ludzi poczucie grozy. Rozziewu pomiędzy tym, co jest, a tym, co na świecie być powinno. Poczucie powszechnej grzeszności, poczucie życia w aurze groźnego gniewu niebios. Widocznie ulgę przynosiła, przynajmniej tym, co stawali się neofitami chrześcijaństwa, idea ofiary zastępczej dokonanej przez mękę jakiejś nadprzyrodzonej istoty – ofiary, z której dobrodziejstwa można skorzystać, o ile się tylko uwierzy w dokonanie się tej ofiary. Dylematy związane z koncepcją okrucieństwa miłosiernego Boga, z paradoksalną koncepcją Boga egzekwującego złożenie ofiary ekspiacyjnej z samego siebie samemu sobie, z koncepcją winy dziedzicznej i zastępczości pokuty nie dręczyły widocznie neofitów i nie przeszkadzały im w nabywaniu przekonania, że przez swój akt wiary „pojednali się” z zagniewanym na ludzkość Bogiem. Dylematy te nie dręczą większości współczesnych chrześcijan najczęściej widocznie dlatego, że od dzieciństwa wdrożeni są do wiary w ten mit.

### **Ofiara Przebłagalna za ludzkość a warunek indywidualnego zbawienia**

13. Wzmianka o Ofierze Przebłagalnej znajduje się już w Pawła z Tarsu. W Liście do Rzymian czytamy: „[W]szyscy zgrzeszyli i pozbawieni są chwały bożej, a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego [tzn. bożej] łaski przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie. Jego to ustanowił Bóg narzędziem przebłagania dzięki wierze mocą Jego krwi” (3: 23–24).

Pełniejsze sformułowania znajdują się w J oraz w Pierwszym Liście św. Jana<sup>86</sup>:

„Dzieci moje, piszę wam to dlatego, żebyście nie grzeszyli. Jeśliby nawet ktoś zgrzeszył, mamy Rzecznika u Ojca – Jezusa Chrystusa sprawiedliwego. On to bo-

---

przez przeciętnych chrześcijan współczesnych: Czy doznają rozterki, której wyraz dał w przytoczonym cytacie Duquesne, a jeśli tak, to jak sobie z nią radzą? Wydaje mi się, że ludzie od dziecka wdrożeni do wyznawania jakiejś religii najczęściej mają bardzo mało skłonności do zastanawiania się nad treścią postulowanych przez nią wierzeń. Można powtarzać „Chryste, któryś cierpiał *za nas* rany” i na skutek niewgłębiania się w sens tych słów nie odczuwać kryjącej się w nich grozy.

<sup>86</sup> „Listy św. Jana... powstały pod koniec I w. Przez tradycję chrześc. uważane za dzieło Jana Ewangelisty... ale wspólne autorstwo nie jest pewne – mogłoby chodzić o twory z tej sa-

wiem jest ofiarą przebłagalną za nasze grzechy, i nie tylko za nasze, lecz również za grzechy całego świata” (1J 2: 1–2). „W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu. W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale On sam nas umiłował i posłał Syna swego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1J 4: 9–10).

Przede wszystkim jednak przytoczyć tu trzeba ustęp z J, najczęściej chyba cytowany spośród przekazów ewangelicznych. „A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak trzeba, by wywyższono Syna Człowieczego<sup>87</sup>, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne<sup>88</sup>. *Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne.* Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony. Kto wierzy w Niego, nie podlega potępieniu, a kto nie wierzy, już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna bożego. A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło, gdyż złe były ich uczynki. Każdy bowiem, kto źle czyni, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby jego uczynki nie zostały ujawnione. Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła, aby się okazało, że jego uczynki zostały dokonane w Bogu” (3: 14–21).

W wywodzie tym uderza kilka rzeczy. *Po pierwsze*, ewangelista zdaje się mniemać, że „każdy” ma wybór pomiędzy zaakceptowaniem i odrzuceniem wiary w nadprzyrodzony status ontologiczny Jezusa jako wcielonego Logosu i w znaczenie Ukrzyżowania jako „Ofiary Przebłagalnej”. Czyli że „każdy” jest przynajmniej *skonfrontowany* z tą doktryną. Wyobrażenie ewangelisty o ludzkiej oikumenie

---

mej szkoły... 1. List św. Jana może stanowić moralny komentarz do doktrynalnej części Ewangelii (choć z jej doktryny przywołuje tylko część), może odnosić się również do jej wcześniejszego etapu lub do części przekazywanych ustnie”. Hasło „Listy św. Jana”, w: *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt.

<sup>87</sup> Z punktu widzenia człowieka niewierzącego – co za przerażająca metafora: ukrzyżowanie jako „wywyższenie”! Co za porównanie powieszenia na słupie ulanego z metalu przedmiotu (choćby nawet był on symbolem Jahwe) do *umęczenia* Jezusa! – *H. E.*

<sup>88</sup> Według tej doktryny nadejście Chrystusa nie jest początkiem przeistaczania się warunków panujących na ziemi w Królestwo Boże, tylko umożliwieniem *pewnym ludziom* – tym, co spełnią wskazany w Ewangelii „wg” Jana warunek – osiągnięcia szczęśliwości pośmiertnej. Zauważyć też trzeba, że autor Ewangelii „wg” Jana zdaje się mieć inny niż synoptycy pogląd na to, co się staje z grzesznikami po śmierci. W ewangeliach synoptycznych wielokrotnie wspomina się o piekle, gdzie jest „płacz i zgrzytanie zębów”, co, oczywiście, jest pewnym wariantem „życia” pośmiertnego. Natomiast w Ewangelii „wg” Jana kilkakrotnie mowa jest o tym, że tylko zbawieni będą mieli „życie wieczne” – tylko oni zostaną „wskreszeni w dniu ostatecznym” – por. Ewangelia „wg” Jana 6: 53nn. Nasuwa się wniosek, że według autora Ewangelii „wg” Jana dla grzeszników śmierć jest końcem wszelkiego rodzaju istnienia. – *H. E.*

oczywiście nie obejmuje Eskimosów grenlandzkich, tubylczej ludności Przylądka Horn, Chińczyków, Hindusów, Tasmańczyków, Indian amerykańskich – *etc.*; wyliczankę tę można by, naturalnie, długo kontynuować, włączając na końcu odkryte dopiero w minionym stuleciu plemiona mieszkańców Nowej Gwinei. W miarę rozszerzania się horyzontu geograficznego chrześcijan coraz bardziej natarczywe stawało się przeto pytanie, czemu miłosierny Bóg pozbawiał w ciągu wieków możliwości dokonania tego wyboru jednostki należące do tak mnogich ludów.

W ciągu wieków potępieńczy los tych nieszczęśliwców nie wzruszał przynajmniej wielu teologów chrześcijańskich i nie naruszał ich wiary we właściwą Bogu bezgraniczną dobroć. Obecnie jednak sprawą tą zajmuje się KKK, stwierdzając, że „wiadomymi tylko sobie drogami może Bóg doprowadzić ludzi nie znających Ewangelii bez własnej winy do wiary, «bez której niepodobna podobać się Bogu» (Hbr 11: 6)” (ust. 848). Rzecz jasna, autorzy KKK nie mogą mniemać, że poza jakimś zupełnie wyjątkowymi, cudownymi wydarzeniami Bóg bez udziału misjonarzy chrześcijańskich kiedykolwiek doprowadza jakichś ludzi nie znających ewangelii do wiary specyficznie w te rzeczy, w które według J musi się wierzyć, aby dostąpić żywota wiecznego. KKK precyzuje wszakże w innym ustępie (1260): „Ponieważ «za wszystkich umarł Chrystus....», musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiaruje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w... Paschalnej Tajemnicy (Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 22; por konst. *Lumen gentium*, 16; dekret *Ad gentes*, 2). Każdy człowiek, który *nie znając ewangelii i Jego kościoła*, szuka prawdy i pełni wolę Bożą na tyle, o ile ją zna, może być zbawiony”. (Następuje zdanie, którego treścią zajmę się w innym miejscu: „Można przypuszczać, że te osoby *zapraagnęłyby wyraźnie chrztu*, gdyby wiedziały o jego konieczności”.)

Oświadczenie to jednak nie obiecuje zbawienia cnotliwym (w świetle ewangelicznego etosu) w swoich stosunkach z ludźmi i innymi istotami ziemskimi innowiercom, agnostykom i ateistom, którzy *znając ewangelię i Kościół odrzucają wiarę katolicką*, kierując się względami ontologicznymi i epistemologicznymi, a niekiedy również aksjologicznymi, ponieważ, nawet jeśli akceptują w całości lub w znacznej mierze etos przypisywany w ewangeliach Jezusowi, to nie mogą się pogodzić z koncepcją „miłosiernego Boga” wygzekwowującego zastępczą „Ofiarę Przeblagalną” w postaci męki istoty bezgrzesznej. Włączenie również takich osób do wspólnoty tych, co zostaną zbawieni, zdeprecjonowałoby ostatecznie chrześcijański – powyżej sformułowany w J – wymóg wiary. Pozostawałby jedynie wymóg przestrzegania podstawowych norm moralnych.

Można sobie wyobrazić, że nienaganne moralnie życie takich osób powinno wystarczać do ich pośmiertnego zbawienia. Osoby te po śmierci przekonywałyby się o prawdziwości ontologicznych tez doktryny chrześcijańskiej – o boskości Jezusa, jego zmartwychwstaniu itp., i również dostępowaliby zrozumienia tego,

w jaki sposób wyegzekwowanie „Ofiary Przeblągalnej” godzi się z umiłowaniem ludzkości przez Boga. To pośmiertne ich oświecenie byłoby nagrodą za to, że pędziły żywot cnotliwy, nieraz heroicznie cnotliwy, i to nawet bez nadziei rekompensaty pośmiertnej, kierując się zasadą *Proemium virtutis ipse virtus*: „nagrodą za bycie cnotliwym jest bycie cnotliwym”. Koncepcja taka odpowiadałaby poczuciu moralnemu i przypuszczeniom pewnych myślicieli katolickich, np. ks. Wacława Hryniewicza. (Świadczy o tym np. zamieszczony poniżej w przypisie cytat z jego wypowiedzi.) Nie tak jednak orzeka omawiana tu doktryna chrześcijańska.

„Weźmy przykład trzech ludzi, wychowanego w katolicyzmie, protestantyzmie i ateizmie. Dotąd mówiliśmy: «no nie, musimy tych... heretyków koniecznie nawrócić...» Teraz nauczamy inaczej: zbawienie dokonuje się przez Jezusa, który dla nas umarł i zmartwychwstał. Formułę *Extra Ecclesiam nulla salus* (poza Kościołem nie ma zbawienia) zastąpiliśmy stwierdzeniem *Extra Christum nulla salus* (poza Chrystusem nie ma zbawienia). Nie ulega wątpliwości, że Kościół katolicki, czyli Chrystusowy, strzeże prawdziwego depozytu wiary. Ale jak rozłożyła się w świecie Prawda – nie wiemy. Jej część posiadają ci, którzy wierzą inaczej, a może nawet ci, którzy w ogóle nie wierzą. Tym samym Bogu zostawiliśmy decyzję, kogo chce zbawić... Na szczęście Stwórca poradzi sobie z każdym ze swoich lokatorów, nikogo nie raniąc ani nie lekceważąc”<sup>89</sup>.

Mamy tu wyraz nader cennej zaszłej według bpa Pieronka zmiany stanowiska Kościoła katolickiego względem możliwości „zbawienia” tych, co są *extra Ecclesiam*<sup>90</sup>. Jednakże deklaracja bpa Pieronka nie znajduje oparcia w przytoczonych wyżej orzeczeniach z KKK i trudno jest oczekiwać, by stała się ustalonym stanowiskiem Kościoła wobec takich oświadczeń znajdujących w ewangeliach jak np. przytoczony poniżej cytat z Mk 16: 16. Widzimy tu jak trudno jest Kościołowi wyrobić sobie konsekwentne a odpowiadające współczesnej tendencji do tolerancji względem „heretyków” stanowisko w tej sprawie.

Posuńmy się dalej w analizie tego zagadnienia.

---

<sup>89</sup> *Kościół bez znieczulenia – z bp. Tadeuszem Pieronkiem rozmawia Marek Zajęc*, Znak, Kraków 2004, s. 179.

<sup>90</sup> Por.: „Gdy weźmiemy orzeczenia Kościoła na soborach, to można zauważyć wyraźny ekskluzywizm... Jednym z najbardziej drastycznych jest orzeczenie soboru florenckiego: «nikt nie może być zbawiony, choćby jego jałmużny były wielkie i choćby przelał krew za Chrystusa, jeśli nie pozostanie w łonie Kościoła katolickiego i w jedności z nim». W tekście orzeczenia stwierdzono, że ani poganie, ani żydzi, ani heretycy i schizmatycy nie mogą być dziedzicami życia wiecznego, lecz pójdą «w ogień wieczny przygotowany diabłu i jego aniołom» (Mt 25: 4). 1 Straszliwa jest ta odwaga wyrokowania o wiecznym losie całych społeczności ludzkich. To mnie przeraża”. Ks. W. Hryniewicz, w rozmowie z Katarzyną Wiśniewską o „Ewangelii Juda-sza”; „Gazeta Wyborcza” dodatek „Duży Format”, 18 kwietnia 2006, s. 10.

Po drugie oto, ewangelista jest przekonany, że przyczyną odrzucenia przez jakichś ludzi jego też *ontologicznych* (o naturze Jezusa, o znaczeniu Ukrzyżowania) jest ich *uporczywa grzeszność przejawiająca się w „złych uczynkach”*. Nie bierze pod uwagę tego, że ci lub owi ludzie mogą mieć jakieś, słuszne czy też nie, ale czysto poznawcze – aksjologicznie neutralne – bynajmniej zaś nie związane z jakąś ich naganną postawą moralną, powody do kwestionowania jego ontologii albo wręcz do odrzucania jej. Rozróżnienie kontrowersji dotyczących też *opisowych*, czyli aksjologicznie neutralnych od kontrowersji dotyczących aksjologii moralnej oraz moralnej oceny postępowania ludzi przekracza jego horyzont intelektualny, czemu trudno się dziwić biorąc pod uwagę środowisko, tradycję, w której był zanurzony. Rozróżnienie to jednak odgrywa niezmiernie istotną rolę w obronie humanistycznego postulatu tolerancji na płaszczyźnie dysput intelektualnych. *Bez tego rozróżnienia nie ma się do czynienia z humanizmem*. Mimo że w istocie bywa tak, że ktoś z uporczywym brakiem względu na kontrargumenty obstaje przy jakichś skompromitowanych na płaszczyźnie poznawczej tezach aksjologicznie neutralnych, *ponieważ służą mu one do prób usprawiedliwienia jego niegodziwej postawy moralnej – co polemista ma moralne prawo mu zarzucać jedynie jeżeli potrafi ten zarzut (zarzut tzw. złej wiary) uwiarygodnić* – to jednak w zasadzie czyjeś rzetelnie wyznawane poglądy na tematy aksjologicznie neutralne nie mogą usprawiedliwiać jego moralnego potępienia.

Po trzecie, według rozważanego tu sformułowania Janowego *spełnienie warunku zbawienia w zupełności zależy od jednostki*. Jak to widać powyżej, zależy ono od moralnej wartości jednostki, ponieważ zdolność do uwierzenia charakteryzuje tych, którzy „spełniają wymagania prawdy”, tzn. których uczynki nie są niegodziwe. „Rzeczywistość” domagającą się wiary przedstawiona zostaje jednakoowo wszystkim, różny jest natomiast odzew poszczególnych jednostek. Jest to więc rzecz można, jednoznacznie „antypredestynacyjna” wersja chrześcijaństwa. Nie ma tu mowy o zbawczej wierze jako o „darze”, którego Bóg arbitralnie pewnym jednostkom udziela, innym zaś nie, decydując jeszcze przed urodzeniem (por. wypowiedź Pawła o Ezawie), czy będą należały do „wybranych”.

Po czwarte, *warunkiem zbawienia jednostki według rozważanego tu wersektu jest wyłącznie jej wiara związana z praktycznym „wypełnianiem wymagań prawdy”*. Nie ma tu mowy o tym aby do zbawienia niezbędne było nadto poddanie się jednostki jakiemś obrzędowi, co uzależnia jednostkę poszukującą zbawienia od jakichś innych ludzi i ostatecznie od Kościoła.

Wiemy jednakże, iż już nader wcześniej w dziejach chrześcijaństwa do warunków zbawienia włączone zostało poddanie się *obrzędowi chrztu*<sup>91</sup>. Tak więc w zakończeniu Mk zmartwychwstały Jezus, zlecając apostołom ich oświeceną misję,

<sup>91</sup> Osobno będę musiała omówić występujący właśnie w Ewangelii „wg” Jana warunek uczestniczenia w Eucharystii.



oświadcza: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony, a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (16: 16).

Nasuwa się tu dylemat wynikający z zachodzenia takich sytuacji, w których nie zostają spełnione oba te warunki. Ewangelista najwidoczniej bierze pod uwagę jedynie sytuację ustnego szerzenia wiary przez apostoła lub misjonarza. Kto uwierzy, ma również sposobność bycia ochrzczonym. Jednakże w epokach późniejszych, zwłaszcza po wynalezieniu druku, mogło się zdarzyć tak, że ktoś akceptuje podstawową doktrynę chrześcijaństwa pod wpływem lektury tekstu NT, nie mając jednak przy tym kontaktu z innymi chrześcijanami. Przykładami współczesnymi mogą być kardynał J. M. Lustiger i Oswald Rufeisen. Co prawda obaj oni po zostaniu chrześcijanami w duchu zostali ostatecznie ochrzczeni, ale można rozważyć przypadek, kiedy ktoś zapoznaje się z chrześcijaństwem na podstawie lektury literatury chrześcijańskiej – przede wszystkim NT – lecz całe swoje życie spędza w izolacji od chrześcijan. Okazuje się, że Kościół współczesny przygotowany jest na takie przypadki, odwołując się do pojęcia *chrztu pragnienia*: „Kościół zawsze zachowywał głębokie przekonanie, że ci, którzy ponoszą śmierć za wiarę [por. męczenników z pierwszych wieków chrześcijaństwa – H. E.] nie otrzymawszy chrztu, [mogli np. nie zdążyć zakończyć katechumenatu – H. E.] zostają ochrzczeni przez swoją śmierć dla Chrystusa i z Chrystusem. *Chrzest krwi*, podobnie jak *chrzest pragnienia*, przynosi owoce chrztu nie będąc sakramentem” (KKK, ust 1258). Dobrodrojstwem chrztu pragnienia obdarzeni zostają, jak się okazuje, wierzący nie mający kogoś, kto by ich ochrzcił – a nawet, jak głosi ustęp cytowany powyżej, „każdy człowiek, który nie znając Ewangelii Chrystusa i jego Kościoła, szuka prawdy i pełni wolę Bożą na tyle, na ile ją zna... Można przypuszczać, że te osoby *zapragnęłyby wyraźnie chrztu, gdyby wiedziały o jego konieczności*” (ust. 1280).

O wiele drastyczej z punktu widzenia niechrześcijan, a także pewnych wyznań chrześcijańskich, przedstawia się sprawa stosunku Kościoła katolickiego do osób poddanych ceremonii chrztu mimo niespełnienia przez nie warunku wiary. Pomijam tu przypadki jednostek, dla których chrzest jest kamuflażem, niekiedy niezbędnym dla ratowania życia, a tym bardziej przypadki osobników, którzy poddają się ceremonii chrztu z cynicznego wyrachowania. Mam na myśli tych, których stan umysłowy wyłącza wiarę, np. niemowlęta<sup>92</sup>. Według katolicyzmu

<sup>92</sup> Instytucja chrztu niemowląt usprawiedliwiona ma być przez przypisywany Jezusowi *logion*, który według BP głosi: „Pozwólcie dzieciom przyjść do Mnie i nie powstrzymujcie ich, bo do takich należy królestwo niebieskie” (Mt 19: 14). Mowa tu jednak widocznie o dzieciach, które mogą być „przyprowadzane” (Mt 19: 13; cyt. wg BP). *Logion* ten można interpretować np. jako zalecenie katechezy dzieci, a nie chrztu osób niezdolnych do spełnienia wymogu wiary. W BT jednak w Mt 19: 15 mowa jest o „przyniesieniu” dzieci, co może być wykorzystywane jako usprawiedliwienie chrztu niemowląt.

i pewnych innych wyznań chrześcijańskich chrzest ma w odniesieniu do takich osób skutek zbawczy, co w poczuciu wielu niechrześcijan, jak również chrześcijan sprzeciwiających się tzw. pedobaptyzmowi (tzn. właśnie ceremonii chrztu dzieci) nadaje temu sakramentowi nie licujący z chrześcijaństwem charakter magiczny. Dla osób takich szokująca jest np. scena z *W pustyni i puszcy*, w której Staś Tarkowski „prawowiernie” chrzci Murzynów nieuleczalnie pogrążonych w śpiączce – ludzi, którzy przy tym za czasu swojej przytomności o chrześcijaństwie nigdy nie słyszeli.

Wylania się tu, jak wiadomo, na nowo również zagadnienie pośmiertnego losu jednostek nieobciążonych żadnym ciężkim grzechem osobistym, ale ani wierzących, ani ochrzczonych. Jest to m.in. problem pośmiertnych losów noworodków i niemowląt, które zmarły bez chrztu. W dawnych wiekach szereg teologów chrześcijańskich – np. zawsze bezwzględny Augustyn – bez wzdragania zaliczał je do potępionej – skazanej na piekło – części ludzkości. Z czasem poczęto im przypisywać los łaskawszy, uważając, że w piekle samym obchodzą się z nimi stosunkowo łagodniej niż z rzeczywistymi grzesznikami albo że nie oglądając, na równi ze zbawionymi, oblicza Boga, nie cierpią jednak żadnych kar przebywając w specjalnie dla nich zarezerwowanej „otchłani”. Obecnie pewni teologowie katoliccy uważają i tę doktrynę za nie licującą z miłosierdziem Boga. Toczyła się na ten temat dyskusja np. w prasie katolickiej polskiej<sup>93</sup>. Losami dzieci zmarłych bez chrztu „ma się zająć Międzynarodowa Komisja Teologiczna, szacowne grono wybornych katolickich teologów i po raz pierwszy w historii teolożek”<sup>94</sup>. W czasie przygotowywania przeze mnie tej książki do druku prasa codzienna doniosła, w bardzo ogólnikowej wzmiance, że papież Benedykt XVI zamierza pono poprzeć swoim autorytetem „hipotezę”, iż zmarłe nieochrzczone dzieci (nie wiem, do jakiego wieku) łącznie ze zmarłymi lub uśmierconymi płodami, jako bezgrzeszne, dostają się do nieba. Aczkolwiek sam temat dysputy leży poza horyzontem zainteresowań ateisty, winien on, moim zdaniem, widzieć w zwycięstwie tego poglądu jeden z przejawów humanizacji doktryny katolickiej, których oby mieliśmy więcej w odniesieniu do problemów dotyczących ziemskiego bytowania ludzi.

---

<sup>93</sup> Por. J. Majewski, *Niepotrzebna miękkość serca* [tytuł ma znaczenie ironiczne], „Tygodnik Powszechny”, 17 października 2004, s. 15. W. Hryniewicz, *Do takich należy królestwo Boże*, „Tygodnik Powszechny”, 31 października 2004, s. 10. Ks. J. Kracik zwraca uwagę, że obawa o los pośmiertny nowonarodzonego dziecięcia w razie, gdy umrze nieochrzczone, skutkowałą narażaniem pewnych noworodków na niebezpieczeństwo dla życia, gdyż przynoszono je do kościoła w mróz i nieuchronnie częściowo obnażano w zimnym kościele. Patrz *Śmiertelne skutki pewnej teologii*, „Tygodnik Powszechny”, 7 listopada 2004, s. 11.

<sup>94</sup> J. Majewski, *Niepotrzebna...*, wyd. cyt.

Nawiasem zauważmy, iż obawa, że osoby nieochrzczone mogą po śmierci iść do piekła z racji ich grzechu „zaciągniętego” przez to, że są potomkami upadłych prarodziców, jest jednym z paradoksów myśli chrześcijańskiej, skoro według legendy o Grzechu Pierworodnym karą spadła na prarodziców za ten grzech było nie posłanie ich do piekła, tylko zesłanie na Ziemię, która nie będąc rajem, nie jest przecież również piekłem. Czyby Bóg miał być surowszy względem tych, na których ciąży jedynie „grzech zaciągnięty”?

Istnieje przynajmniej jedno wyznanie chrześcijańskie (za wyznanie chrześcijańskie uważam każde, którego wyznawcy sami siebie tak kwalifikują), według którego dla zbawienia jednostki nie są istotne żadne sakramenty, a więc między innymi chrzest. Jest to Armia Zbawienia. Czy istnieją inne takie wyznania chrześcijańskie, nie wiem.

### Ofiara Przebłagalna a bogobójstwo

14. Zajmę się obecnie tym aspektem mitu Ofiary Przebłagalnej, z którym szczególnie związany jest w oczach niechrześcijanina jego charakter paradoksalny.

Opowieści o samoprzeznaczeniu się kogoś na ofiarę dla jakiegoś bóstwa (np. dla dobra jakiejś wspólnoty) albo o czyjejs zgodzie, z jakiegoś powodu, na to, by być złożonym jakiemuś bóstwu w ofierze, znane są z przekazów rozmaitych ludów. Jest rzeczą typową dla takich opowieści, że wykonawcy ofiary (o ile nie dokonuje ona aktu ofiarniczego sama) z jednej strony sympatyzują z osobą ofiarowaną, adorują ją, oplakują, z drugiej jednak uważają, iż czynem swoim zaskarbiają sobie przychyłność bóstwa lub zapobiegają gniewowi, który by spadł na nich albo na ich wspólnotę, gdyby ofiara nie była dokonana. W ST schemat taki spełnia saga o córce Jeftego, patrz Księga Sędziów 11: 34–40.

Inaczej jednak rzecz się przedstawia w chrześcijańskim micie Ofiary Przebłagalnej: *tu w wykonaniu planu bożego według Łk 22: 3 oraz J 13: 27 uczestniczy Szatan. Ludzie zaś, za których sprawą ofiara dochodzi do skutku, są według wszystkich ewangelistów zbrodniarzami i wrogami Ofiarowanego. Idący na mękę Jezus modli się o przebaczenie boże dla ludzi, którzy nieświadomie wypełniają plan samego Boga (Łk 23: 34)!*

Ten osobliwy aspekt mitu wyjaśnić sobie umiem wyłącznie przez uznanie, że według pierwotnego przekonania wielbicieli Jezusa jego ukrzyżowanie było, jak o tym była mowa powyżej, po prostu zbrodnią zainspirowaną i wykonaną przez jego wrogów. Przypisanie mu charakteru dokonanej z bożego wyroku ofiary zbawczej było konstrukcją intelektualną późniejszą, a połączenie obu tych konceptualizacji nadaje całej tej koncepcji charakter paradoksalny uwidoczniający się w przytoczonej modlitwie Jezusa.

## Quasi-diatessaron

### Mity Dzieciństwa

1. W następujących poniżej fragmentach mojego szkicu zajmować się będę dziejami Jezusa w przekazach ewangelistów.

„Diatessaronem” nazywał się utwór wczesnego apologety chrześcijaństwa Tacjana, który usiłował w nim połączyć opowieści wszystkich czterech ewangelistów w jedną spójną całość. Jednakże „podejmowane we wczesnych wiekach próby zharmonizowania ewangelii i dostarczenia jednej relacji, takiej jak *Diatessaron* Tacjana, nie powiodły się”<sup>95</sup>.

Ja również zamierzam omówić w szkicu niniejszym żywot i nauczanie Jezusa „w porządku chronologicznym”, posługując się przekazami zawartymi we wszystkich ewangeliach. Niepowodzenie, o jakim mówi zacytowana powyżej autorka, mnie jednak nie musi zagrażać, ponieważ nie będę się siliła na uzyskanie w ten sposób opowieści spójnej. Przeciwnie, wskazywać będę ujawniające się przy tym przedsięwzięciu sprzeczności. Od tego właśnie zacznę, jako od „prologu” mojego „Quasi-diatessaronu”.

Przypomnijmy więc, że, w szczególności, pomiędzy ewangeliami synoptyków a J zachodzi nie tylko różnica „perspektywy” (tj. że są tam przekazy o różnych rzeczach), ale i sprzeczność. Teologia J jest odmienna od teologii synoptyków. U tych ostatnich najbardziej wyniosłym statusem ontologicznym, jaki Jezus sobie przypisuje, jest status „Syna Boga żywego”, Mesjasza oraz znanej z eschatologii Księgi Daniela (7: 13–14) tajemniczej postaci Syna Człowieczego, przyszłego władcy świata, który wszakże nie jest Bogiem<sup>96</sup>. Według J natomiast Jezus jest wcielonym „Słowem”, Logosem: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało [z tego], co się stało” (1: 1–3). Bynajmniej nie zamierzam wdawać się tu w próbę wyjaśnienia koncepcji Logosu za pomocą kategorii pojęciowych właściwych mentalności ludzi współczesnych, a więc np. dociekać,

<sup>95</sup> T. Okure, *Ewangelia wg św. Jana*, w: *Międzynarodowym komentarzu do Pisma Świętego*, wyd. cyt., s. 1316.

<sup>96</sup> W niektórych miejscach w ewangeliach synoptyków Jezus mówi o sobie po prostu jako o człowieku (por. przekazy o „kuszeniu na pustyni”) albo jako o proroku (por. uwagę z Ewangelii „wg” Mateusza 13: 57 o tym, że prorok bywa „lekceważony” w swojej ojczyźnie).

jak „Słowo” mogło być zarazem „u Boga” i „Bogiem”. W każdym razie, czy to nam jako użytkownikom zwykłych naszych kategorii pojęciowych odpowiada, czy nie, *Jezus według „Jana” jest wcieleniem jakiegoś „składnika”, jeśli można się tak wyrazić, czy też aspektu, czy też atrybutu Boga i wobec tego jest istotą boską, a nawet jest dla J na tej podstawie tożsamy z Bogiem (choć się do Boga jako swojego „Ojca” odwołuje)*<sup>97</sup>.

W związku ze swym pojmowaniem ontologicznego statusu Jezusa J nie relacjonuje przekazów, które by pozostawały z tą koncepcją w jaskrawej sprzeczności. Nie ma w tej ewangelii mowy o chrzcie Jezusa, a więc o obrzędzie, który by miał „oczyścić”, cokolwiek by się przez to rozumiało, grzesznika z jego grzechów. (Nb. paradoksalność przekazu o chrzcie, któremu według synoptyków poddaje się bezgrzeszny ze swej natury Jezus, nie uchodzi uwagi autora Mt, który pisze, że „przyszł Jezus z Galilei nad Jordan do Jana, żeby przyjąć od niego chrzest. Lecz Jan powstrzymywał Go mówiąc; «to ja potrzebuję chrztu od Ciebie, a Ty przychodzisz do mnie?». Jezus mu odpowiedział: «Ustąp teraz, bo tak godzi się nam wypełnić wszystko, co sprawiedliwe». Wtedy mu ustąpił” (3: 13–15). Dlaczego jednak dokonanie tego pustego w tym wypadku obrzędu miało być „sprawiedliwe”, tego Jezus ewangelisty nie wyjaśnia).

Według J przy pierwszym zbliżeniu się Jezusa do Jana (nie wiadomo, w jakich okolicznościach), Jan widzi „Ducha, który zstępował z nieba jak gołębica i spoczął na Nim” (1: 32), i otrzymuje objawienie co do rzeczywistej natury Jezusa. O chrzcie nie ma jednak mowy.

Nie ma też w J relacji o kuszeniu Jezusa przez Szatana na pustyni. W istocie, jak zauważa J. M. Rymkiewicz w swoim pięknym szkicu przy założeniu, że Jezus jest Bogiem, „[s]ceny kuszenia na pustyni wydają się nonsensowne... [N]onsensowny jest diabeł. Zachowuje się on tak, jakby nie wiedział, z kim ma do czynienia”<sup>98</sup>. W istocie, diabeł kuszący wszechmocnego Boga obietnicą „podarowania mu wszystkich królestw świata oraz ich przepychu” (Mt 4: 8) musi być „nonsensowny”.

Nie ma w J sceny Przemienienia. Aczkolwiek tradycyjnie jest ona traktowana jako teofania, scena ta może również być potraktowana jako epizod, w którym Jezus występuje jako ktoś będący nieomal na równi z Mojżeszem oraz Eliaszem, a więc nie jako istota boska.

<sup>97</sup> „Słowo” przyszło na świat, „lecz świat Go nie poznał. Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli” (1: 10–11). Tak więc okazuje się, że dla przedwiecznego Logosu, „przez który” stał się cały świat, jacyś ludzie są bardziej „swoi” niż inni, tzn. że Ewangelia „wg” Jana wiąże koncepcję kosmicznego Logosu z koncepcją jednego poszczególnego „narodu wybranego”. Nie jest to ostatecznie takie dziwne: paradoksalna jest przecież na tle uniwersalistycznych wątków Biblii charakterystyczna dla niej koncepcja „narodu wybranego”.

<sup>98</sup> *Przez zwierciadło*, Znak, Kraków 2003, por. s. 29–30.

Nie ma również w tej ewangelii sceny w Getsemani, gdzie Jezus rozpacza i błaga Boga o uchylenie wyroku. Jezus „Jana” jest od początku do końca swojego żywota zdeterminowany na dokonanie swojej misji odkupieńczej. Reliktem takiego ujęcia, jakiemu dają wyraz ewangelie synoptyczne, jest jedynie jego izolowane wyznanie „Teraz dusza moja doznała lęku” (12: 27), po czym jednak Jezus natychmiast oświadcza: „...i cóż mam powiedzieć? Ojcze, wybaw mnie od tej godziny? Ależ właśnie przyszedłem na tę godzinę” (12: 27).

W Mk oraz w J nie ma przekazu o poczęciu Jezusa przez Marię z Ducha Świętego, co można również uznać za rozbieżność w stosunku do Mt i Łk. Jak już wskazywałam, założenie, że Jezus został poczęty w przyrodzony sposób przez Józefa, legitymizuje (pod warunkiem, że Józef był potomkiem Dawida) roszczenie Jezusa do bycia patrylinearnym potomkiem Dawida, nie przecząc zarazem temu, że mógł on z czasem uzyskać status ontologiczny nadprzyrodzony. Wcielenie Logosu mogło nastąpić w chwili, kiedy „Duch zstąpił z nieba jak gołębica i spoczął na nim”. Albo też adopcja boża mogła nastąpić w czasie relacjonowanego przez Mk chrztu.

W każdym razie przystępując do kreślenia mojego „Quasi-diatessaronu” zacząć muszę od relacji w Mt oraz Łk o nadprzyrodzonym poczęciu Jezusa.

2. Temat ten jest odmiennie potraktowany w Łk i w Mt. Łk rozwija go w opowieść, do której prologiem jest relacja o zapowiadającym przez anioła Zachariaszowi nieomal cudownym (z powodu podeszłego wieku rodziców) poczęciu Jana Chrzciciela, przy czym Zachariasz za swój sceptycyzm – w istocie nierozsądny, skoro wiedział, że ma do czynienia z aniołem – ukarany zostaje czasową niemotą. Z kolei następuje Zwiastowanie Maryi za pośrednictwem anioła Gabriela. Maria odpowiada na nie ze wzorową pokorą: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego” (Łk 1: 38).

Nie jest to w ścisłym sensie wyrażenie zgody, ponieważ nikt Marii o zgodę nie pyta: po prostu zostaje powiadomiona o tym, co ją czeka. Zostaje zresztą powiadomiona tylko częściowo, anioł bowiem przynosi jej wyłącznie wieść dobrą. Nie oświadcza natomiast, że dziecię jej łona już przed swoim poczęciem przeznaczone jest na mękę jako Ofiara Przebłagalna, co wprawić by mogło w rozpacz matkę, która by się o takim nieuchronnym losie swojego dziecka dowiedziała.

Czy więc wysłannik boży coś przed nią zataja? Nie sądzę, aby to, co wskazane powyżej, tak należało skomentować. Chrześcijaństwo raczej łączy w sobie dwa odrębne mity, bożonarodzeniowy i paschalny. Jedynie najbardziej ponure wyznania kalwinistyczne odzęgają się od pierwszego z nich i odmawiają świętowania Bożego Narodzenia, słusznie widząc w nim relikty kultów pogańskich związanych z „narodzinami” nowego słońca w przesileniu zimowym. Według pierwszego z tych mitów Boże Dziecię odnawia, na nowo uświęca, świat *przez samo swoje przyjście nań*, nie zaś przez swoją przyszłą mękę, której motyw do tego mitu nie

należy. „Chrystus Pan się narodził, cały świat się odmłodził *et mentes*” (J. Słowacki). Dlatego większość świata chrześcijańskiego w okresie Bożego Narodzenia wypiera ze swojej świadomości mit paschalny i z sumieniem nieomroczonym rozmyślaniami o zastępczej męce poniesionej za grzeszną ludzkość przez Jezusa (chyba że np. ktoś kogoś o te sprawy zapyta) oddaje się najradośniejszemu w ciągu roku świętowaniu. Zwiastowanie anielskie jest częścią bożenarodzeniowego mitu.

Autor Łk natychmiast po Zwiastowaniu Anielskim wyprawia Maryję do Elżbiety, o której anioł objawił Marii w Zwiastowaniu, że i ona z łaski bożej zaszła w ciążę. Celem tego wysłania Maryi (na trzy miesiące) do Elżbiety jest przekaz, według którego jeszcze podczas przebywania Jana i Jezusa w łonie ich matek Jan wielbi Jezusa, poruszając się w łonie Elżbiety przy powitaniu tych świętych niewiast. Zarazem powitanie to daje Maryi okazję do wygłoszenia jej wspaniałego *Magnificat*.

Wysyłając Marię do Elżbiety i nic nie mówiąc o okolicznościach jej wejścia jako małżonki do domu Józefa (odnajdujemy ją jako poślubioną Józefowi dopiero w czasie ich podróży do Betlejem), autor Łk uchyla się od przedstawienia drastycznego aspektu mitu o poczęciu Jezusa z Ducha Świętego.

Przedstawia go natomiast autor Mt w swoim zresztą bardziej lakonicznym przekazie: „Po zaślubinach Matki jego, Maryi, z Józefem, wpierrw nim zamieszkał razem, znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego” (1: 18).

Wszelako w istocie rzeczy oprócz jej jednej nikt nie wie – bo skąd? – że została brzemienna *za sprawą Ducha Świętego*. Niewiedzę tę ilustruje pierwotna reakcja Józefa na to, co *stało się* wiadome, a mianowicie, że jego narzeczona jest w ciąży. Tak więc *za sprawą Ducha Świętego* Maria wystawiona zostaje na obławę, na hańbę, a nawet zagraża jej śmierć jako rzekomej cudzołożnicy, tak bowiem prawo kwalifikowało „niewierną” narzeczoną. „Mąż jej, Józef, który był człowiekiem sprawiedliwym i nie chciał narazić jej na zniesławienie, zamierzał oddać ją potajemnie” (1: 19). Nie wiadomo, jak miało to ją ustrzec od zniesławienia, skoro Jezus miał się tak czy inaczej urodzić zbyt wcześnie jak na dziecię z prawego łoża, i to nie w domu małżonka swojej matki<sup>99</sup>. Wygląda na to, że Józef chciał po prostu „umyć ręce”. Jednakże, „[g]dy powziął tę myśl, oto anioł Pański ukazał mu się we śnie i rzekł: «Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w niej poczęło. Porodzi Syna, [który] zbawi swój lud<sup>100</sup> od jego grzechów». Józef [przeto] wziął swoją małżonkę do siebie, lecz nie zbliżał się do niej, aż porodziła Syna” (1: 20–25).

<sup>99</sup> Nic dziwnego, że „wiersz ten [tj. 1: 19] różnie bywa przekładany i interpretowany” – z przypisu BT, do tego wiersza, s. 1146.

<sup>100</sup> Jezus jest tu, jak widać, konceptualizowany jako zbawca Izraela, nie ludzkości – H. E.

Jest to mit o dziwnej strukturze<sup>101</sup>. Na podobieństwo owego króla hiszpańskiego, który uważał, że mógłby podać Bogu lepszy projekt budowy [geocentrycznego] kosmosu, można by tu było ważyć się na zaproponowanie Bogu innej kolejności wypadków, co by uchroniło Marię od zagrażającej jej hańby i niebezpieczeństwa.

Jeśli Jezus przynajmniej do początku swojej działalności miał uchodzić za syna Józefa, to wieszcy sen Józefa mógł poprzedzać poczęcie się Jezusa z Ducha Świętego i mógł dotyczyć tego, że *po wejściu Marii do jego domu ma ona jako dziewica – skoro jej dziewictwo było po temu niezbędne – począc Dziecię w ten nadprzyrodzony sposób, wobec czego Józef ma się fizycznie nie zbliżać się do niej, dopóki nie porodzi syna.*

Nie jestem w stanie domyślić się, dlaczego w ewangelii mit przybrał taką wersję, jaką przybrał. Wśród przeciwników chrześcijaństwa dał on, czemu trudno się dziwić, asumpt do pomawiania Jezusa o „nieprawę” pochodzenie, naturalnie z ziemskiego ojca.

Na uwagę zasługuje wzmianka, że Józef „nie zbliżał się do niej, aż porodziła Syna”, na której gruncie naturalnie nasuwa się wniosek, że po narodzinach Jezusa rozpoczęło się normalne pożycie małżeńskie Józefa i Marii. Jednakże, jak utrzymuje BT<sup>102</sup>, „sam tekst nie twierdzi, że po narodzeniu Jezusa Maria nadal pozostała dziewicą, lecz naprowadza użyciem czasu przeszłego niedokonanego [czemu ewangelista miałby „naprowadzać”, zamiast powiedzieć, co miał w tej sprawie do powiedzenia? – H. E.]. Wieczyste dziewictwo Matki Zbawiciela zakłada dalszy ciąg Ewangelii (por. J 19: 26nn) jak i dogmatyczna tradycja Kościoła”. W przywołanym ustępie z J autor jako jedyny z ewangelistów stwierdza obecność Marii u krzyża w czasie agonii Jezusa i jako jedyny też stwierdza, że Jezus zatroszczył się o jej los po jego śmierci, powierzając ją swojemu ulubionemu uczniowi. Z relacji tej bynajmniej nie wynika, że Maria wieczyście pozostała dziewicą. Można by było myśleć, że nie miała więcej synów, albo też, że z jakiegoś powodu nie mogła liczyć na ich opiekę. W istocie rzeczy ewangelie, jak wiadomo, kilkakrotnie wspominają o „braciach Jezusa”, w szczególności w zacytowanym powyżej w tej pracy ustępie, gdzie mowa, że matka Jezusa *wraz z jego braćmi* zjawiała się, aby odwieść go od kontynuowania jego działalności. W NT mowa jest również o jego siostrach, por. Mt 13: 56. W Łk Jezus nazwany jest „pierworodnym synem” Marii (2: 7), co redaktorzy BT opatrują komentarzem, którego sztuczność pozostawiam osądowi

<sup>101</sup> „Anioł był oczywiście duchem wysłanym, ale nie był duchem pomocnym, nie poszedł do innych dziewcząt Izraela [do innych Izraelczyków? – H. E.] i nie rzekł im: «Nie gardźcie Marią, spotkało ją coś niezwykłego»... Jakaż kobieta była tak pokrzywdzona, jak Maria? Czyż nie jest prawdą, że kogo Bóg obdarza błogosławieństwem, tego przeklina w tej samej chwili?”. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, wyd. cyt., s. 68.

<sup>102</sup> Por. przypis do odnośnego wiersza w BT, s. 1146.



czytelnika. Przedstawiciele tezy o „wiecznym dziewictwie” Marii powołują się też na to, że w językach hebrajskim i aramejskim słowo „brat” może oznaczać kuzyna. Może ono jednak również oznaczać brata, a więc, żeby być przekonanym, że w odnośnym kontekście nie oznacza ono brata, trzeba od razu „wiedzieć”, że Maria nie miała dzieci poza Jezusem. Wskazywano również, że w języku greckim, w którym doszły do nas ewangelie, wyraz „adelphos” jednoznacznie oznacza brata. „Skoro Nowy Testament – tak argumentuje Kościół – nazywa «kuzynów» Jezusa jego braćmi (*adelphoi*), to mamy tu do czynienia z błędnym przekładem. Jednakże wyraz *adelphoi* nigdzie w Nowym Testamencie nie określa «kuzynów», gdy bowiem Nowy Testament chce mówić o kuzynach (*anepsioi*), to właśnie tak ich nazywa, na przykład w wersecie Kol 4: 10. Ten kościelny argument okazuje się więc nietrafny”<sup>103</sup>.

Na poparcie tezy o „wiecznym dziewictwie Marii” pozostaje tylko „dogmatyczna tradycja Kościoła”. Innymi słowy, pozostaje tylko charakterystyczny dla Kościoła kult dziewictwa, czyli nieprzewyciężona w pełni po dzień dzisiejszy deprecjacja życia seksualnego ludzi. Postawę tę znajdujemy np. w listach Pawła, według którego wyrzeczenie się abstynencji płciowej może być zalecone tylko takim ludziom, dla których małżeństwo jest jedynym *antidotum* na coś jeszcze gorszego, mianowicie na „nieczyste” pożądania (1Kor 7: 9). Również Jezus według Mt (19: 12) oświadcza, że są tacy „bezzenni, którzy ze względu na królestwo niebieskie zostali bezzenni. Kto może pojąć, niech pojmuje”. Oświadczenie to, jak wynika z ostatniego zdania, należy do tych, które się wiążą z ezoterycznym pierwiastkiem w nauczaniu Jezusa. Jezus nie wyjaśnia, jaką korzyść ma odnieść Królestwo Niebieskie z dobrowolnej bezzenniści pewnych ludzi ani czemu ma ono pomagać ludziom w zdobywaniu uczestnictwa w Królestwie Niebieskim.

3. W świetle przekazów ewangelicznych po zapłodnieniu przez Ducha Świętego oraz urodzeniu Jezusa Maria zostaje przez Boga odsunięta jak niepotrzebne już narzędzie. Nie gra ona w działalności Jezusa żadnej – a przynajmniej żadnej pozytywnej – roli, oprócz zwrócenia się do niego z początkowo odrzuconą prośbą, aby dostarczył wina weselnikom w Kanie.

Nie jest prorokinią. Nie jest wizjonerką, nie miewa wieszczych snów. To Józef, a nie Maria, dowiaduje się we śnie, że ma uciekać z Matką i Jezusem z Betlejem do Egiptu, ratując Dziecię przed śmiertelnym knowaniem Heroda, i on z czasem dowiaduje się we śnie, że ma powrócić do ziemi Izraela. Maria nie daje przed nikim świadectwa o nadprzyrodzonym przyjściu na świat Jezusa. Co więcej – cho-

<sup>103</sup> K. Deschner, *I znowuż zapiał kur*, t. 1, 1996, wyd. cyt., s. 470. Deschner wykazuje w tym kontekście również bezzasadność, w świetle ewangelii, twierdzenia pewnych autorów chrześcijańskich, że przez rodzeństwo Jezusa rozumieć należy jego rodzeństwo przyrodnie, tzn. dzieci Józefa z jego nigdzie w Nowym Testamencie niewspominanego wcześniejszego małżeństwa.

ciaż według Łk (którego autor wydaje się być skonsternowany tym, że po przyjściu Jezusa na świat jego rodzicielce nie przypadła już nigdy więcej żadna doniosła rola w jego życiu), Maria przynajmniej „zachowywała wszystkie te sprawy [związane z narodzeniem Jezusa] i rozważała je w swoim sercu” (2: 19) – Maria w istocie sama zdaje się o cudownym poczęciu swojego syna nie pamiętać, jak o tym świadczą przytoczone powyżej przekazy Łk o „rodzicach” Jezusa nierozumiejących, kim jest ich syn, a zwłaszcza wspomniana tu już kilkakrotnie podjęta przez Marię wraz z „braćmi” Jezusa próba powstrzymania go od kontynuacji jego działalności.

Stosunki pomiędzy dorosłym Jezusem a Marią dalekie są od serdeczności. Ich spotkania są bardzo rzadkie. Jezus, który do Boga zwraca się tklivym zwrotem „Abba” – „Tato, ojczulku” – nigdzie w ewangeliach nie nazywa Marii matką. Podczas wesela w Kanie (jest to, oprócz sceny u krzyża w J, jedyne miejsce w ewangeliach, gdzie mowa o przebywaniu Marii w pobliżu Jezusa) Jezus, odmawiając Marii zajęcia się sprawą, która według niego do niego nie należy, zwraca się do niej słowem „Niewiasto” (J 2: 4), i tym samym pozbawionym czułości słowem zwraca się do niej nawet wtedy, kiedy przemawiając z krzyża powierza ją w opiekę swojemu uczniowi (J 19: 26). W związku z owym pierwszym użyciem słowa „niewiasto” redaktorzy BT<sup>104</sup> oświadczają: „Jezus posłużył się tutaj wyrazem «Niewiasto» w odniesieniu do swej Matki przypuszczalnie także [? – H. E.], dlatego że chciał podkreślić Jej nową godność w stosunku do całej ludzkości nawiązując do pierwszej niewiasty – matki Ewy”. Jest to komentarz nie do przyjęcia. Wyraz „niewiasta” odnosi się do każdej kobiety, a nie swoiście do Ewy. Również do grzesznic. GNB opatruje to samo miejsce następującym komentarzem: „Zwrot «niewiasto [Frau]» nie jest wyrazem braku szacunku [respektlos], ale w odniesieniu do matki nie jest jednak czymś, czego można by było oczekiwać [ist... ungewöhnlich]... Jego użycie daje do zrozumienia, że Jezus czuje się tak dogłębnie [radikal] związany z wolą swego Ojca w Niebiesiech, iż nie może brać pod uwagę nawet najściślejszych więzi rodzinnych”<sup>105</sup>. Również i ten komentarz jest nieprzekonujący, nie widać bowiem, aby czulszy stosunek do matki pozostawał w jakiegokolwiek sprzeczności z dogłębnym związaniem się Jezusa z wolą jego Ojca w Niebiesiech. Autorzy tych komentarzy są po prostu zakłopotani przekazami o tak pozbawionym serdeczności stosunku Jezusa do Marii i obawiają się, że może on wywołać w pewnych czytelnikach poczucie konsternacji<sup>106</sup>.

<sup>104</sup> Por. przypis na s. 1240.

<sup>105</sup> Przypis na s. 121 w NT.

<sup>106</sup> „Rozumiem Aldę Merini, wielką poetkę włoską, która napisała: «Za każdym razem przejmuję mnie dreszcz, kiedy czytam w Ewangeliu, jak Chrystus mówi do swojej matki ‘niewiasto’. Wyobrażam sobie, co odczuwała Maria Dziewica. Nigdy nie nazwał jej mamą». J. Mikołajewski, *Gdzie jest Maria?*, „Gazeta Wyborcza”, dodatek „Wysokie obcasy”, 20 grudnia 2003.

Autor Łk wymienia w 8: 3 imiona kilku spośród „wielu” kobiet (miały to być kobiety uwolnione przez Jezusa od złych duchów), które towarzyszyły w wędrówkach wspólnocie Jezusa, usługiwały uczniom i wspomagały wspólnotę m.in. materialnie. W żadnej jednak ewangelii nie ma mowy o tym, aby w tych wędrówkach towarzyszyła Jezusowi Maria, co by zresztą było sprzeczne z przekazem o próbie wyperswadowania Jezusowi jego działalności oraz o konflikcie Jezusa z mieszkańcami Nazaretu (por. np. Mk 6: 1–5), podczas którego Maria, jeśli była w mieście obecna, zachowała całkowitą bierność.

Jedna ze stacji Drogi Krzyżowej poświęcona jest spotkaniu Jezusa z jego matką podczas niesienia krzyża na Golgotę. Nie ma ona jednak oparcia w ewangeliach.

J jest jedyną ewangelią, według której Maria obecna jest przy Ukrzyżowaniu. Synoptycy wymieniają inne niewiasty. Osoby, które zatroszczyły się o pochówek Jezusa po zdjęciu z krzyża, nie należały do jego rodziny. Żadna z ewangelii nie wymienia też Marii spośród osób, którym Jezus ukazał się po zmartwychwstaniu.

Według Dz pewni członkowie rodziny Jezusa, jak „Jakub, brat Pański” z czasem (po utrwaleniu się wiary w Zmartwychwstanie?) przyłączyły się do zboru jerozolimskiego i odgrywały w nim ważną rolę. Wszyscy zaś przynależący do tego zboru „trwali jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, z Maryją, Matką Jezusa i z braćmi Jego” (1: 14). O dalszych losach Marii, po jej przyłączeniu się do zboru (Dz) czy też po przyjęciu jej do swojego domu przez „ukochanego ucznia” (J) utwory nowotestamentowe nic nie mówią. Nie ma w nich oparcia mit o wniebowzięciu Marii, tak samo jak nie ma tam mowy, że była ona jedyną osobą wyzwoloną jeszcze przed swym narodzeniem od klątwy Grzechu Pierworodnego.

Dla większości elementów katolickiej mariolatrii (poza stwierdzeniem, że Maria była matką Jezusa, czy to jako człowieka, czy to od razu jako istoty w jakiś sposób nadludzkiej) nie ma więc podstawy w utworach nowotestamentowych. Nie staje to na przeszkodzie temu, że dla wielu ludzi kult Marii stanowi jeden z najbardziej atrakcyjnych elementów katolicyzmu. Odegrał on z pewnością wielką rolę w zwycięskim pochodzie chrześcijaństwa przez dzieje i pozwolił katolicyzmowi przetrwać kryzys epoki Reformacji. Wobec trudności i klęsk ludzkiego żywota również w czasach po zadośćuczynieniu Bogu „Ofiarą Przebłagalną”, wobec elementu tragizmu w żywotach ludzkich i w dziejach narodów blaknie w świadomości chrześcijan przedstawiony im przez Jezusa ewangelicznego obraz Boga jako troskliwego, przebaczącego skruszonym, miłującego „Ojca w Niebiesiech”, do którego winni się zwracać w ufnej „modlitwie Pańskiej”, ale który i bez tego wie, czego im potrzeba, i tego im użycza. W obrazie Boga na powrót udośćniają się rysy surowego, skłonnego do wymierzania kar (częstokroć zgodnie z zasadą odpowiedzialności zbiorowej) starotestamentowego Jahwe. Na tym podłożu Maria zgodnie z rolami tradycyjnie przypisywanymi kobietom w naszej kulturze – rolą matki wybraniającej dziecko przed słusznym gniewem ojca, rolą dobrej dziedziczki pośred-

niczącej pomiędzy chłopami a surowym panem, rolą osoby o wrażliwym sercu chętniej niż jej małżonek dającej jałmużnę – staje się ucieleśnieniem nadprzyrodzonego miłosierdzia: jest orędowniczką grzesznych przed Bogiem, dokonuje też niezliczonych cudów ratujących nieszczęśników z ich sytuacji<sup>107</sup>. Zresztą również w innych religiach bóstwa będące personifikacją nadprzyrodzonego miłosierdzia bywają rodzaju żeńskiego.

Na opozycję wobec tradycyjnego obrazu Marii czy też wobec jej kultu natrafia się jednak, jak wiadomo, na terenie współczesnego feminizmu, gdzie zarzuca się tej postaci personifikację krzywdzącego kobiety wzorca aseksualizmu i bierności.

4. Po relacjach o poczęciu z Ducha Świętego następują w Mt i w Łk relacje o narodzeniu Jezusa w Betlejem oraz o najwcześniejszych wydarzeniach z dzieciństwa Jezusa. Łk (2: 7) podaje, że Jezus po urodzeniu został złożony w żłobie, ponieważ dla świętych małżonków i ich dziecięcia „nie było miejsca w gospodzie”. Tradycja interpretuje to jako przejaw bezduszości ludzi, którzy nie wpuścili do swoich domów podróżniczki oczekującej porodu. Dowartościowuje więc mit pod względem moralnym. Urodzenie się Jezusa „w stajence” i złożenie go w żłobie pozostają jednak, być może, w związku z elementami starodawnego mitu o narodzeniu się boskiego Dziecięcia w noc przesilenia zimowego. Autor Mt pomija ten przywołujący archaiczne skojarzenia element mitu, ponieważ nie precyzuje, w jakim „miejscu” (2: 9) w Betlejem Jezus narodził się i został znaleziony przez „mędrców ze wschodu” (przerobionych później przez tradycję na „trzech królów”).

Według Łk (2: 8nn) narodziny Jezusa stają się okazją cudów: anioł kieruje gromadkę pasterzy czuwających nocą nad swoją trzodą ku boskiemu Dziecięciu, a przyłącza się do nich „mnóstwo zastępów niebieskich, które wielbiły Boga” uwiecznionymi w ewangelii słowami. *Osobliwą cechą tych cudów jest to, że są one zarazem spektakularne i nieomal przez nikogo nie zauważone, ostatecznie zaś przebrzmiewają bez echa.* Oprócz gromady pasterzy nikt nie jest świadkiem zstąpienia na ziemię zastępów niebieskich. Ich pienia nie przerywają snu mieszkańców Betlejem. Pasterze opowiadają jakimś ludziom, „co im zostało objawione o tym Dziecięciu. A wszyscy, którzy to słyszeli, zdumieni się tym, co im pasterze opowiedzieli” (2: 17nn). Mimo to kiedy nadchodzi czas publicznej działalności Jezusa oraz ujawnienia się jego nadprzyrodzonego statusu nie ma nikogo, nie tylko w Galilei, ale i w Judei, kto by świadczył, że był świadkiem tych cudów albo o nich słyszał. „Zagubienie” się w ewangeljach wieści o tych cudownościach tłumaczą so-

<sup>107</sup> Interesuje mnie tu wyłącznie „oficjalny” i żywy w świadomości współczesnych chrześcijan obraz Marii, nie zaś domniemywany przez pewnych religiołogów związek Marii z boginiąmi – „Wielkimi Macierzami” – które pono miała ona zastąpić. Mimo popularności ikon „czarnych Madonn”, takie skojarzenie w świadomości współczesnych chrześcijan nie występuje.

bie tym, że skoro Jezus był postacią rzeczywistą, nikt nie mógł „pamiętać” cudów towarzyszących jego narodzeniu. Cuda takie łatwo mogą być utrwalone jedynie w mitach o narodzeniu bogów.

W Mt (2: 1nn) zdarzeniem cudownym następującym po narodzeniu Jezusa jest skierowanie do niego przez „Jego gwiazdę” „mędrców ze wschodu”. Poszukując „nowo narodzonego Króla żydowskiego” w celu oddania mu pokłonu (dlaczego chcieli to uczynić mając go jedynie za króla jakiegoś małego narodu?) przybywają oni do Jerozolimy z rewelacją o jego narodzinach. „Skoro to usłyszał król Herod, przeraził się, a z nim cała Jerozolima”. Autor nie wyjaśnia, dlaczego wieść ta miała przerazić nie tylko znieawidzonego przez ludność zbrodniczego uzurpatora tronu Dawidowego, ale i ogół mieszkańców Jerozolimy, po których można się było raczej spodziewać przychylnego stosunku do potomka Dawida i skłonności do uwierzenia, że może on być Mesjaszem. Natrafiamy tu widocznie na element zrodzonego wśród wczesnych chrześcijan mitu o wrogim od samego początku stosunku Judejczyków do Jezusa.

Herod dowiaduje się od „uczonych”, że zagrażający mu prawowity dziedzic tronu, Mesjasz, urodził się w Betlejem. Usiłuje przeto podstępem skłonić „mędrców”, aby odnaleźli tam dla niego Dziecię, które chce zamordować. Wynikałoby z powyższego, że gwiazdę przewodnią prowadzącą do niego widzą tylko oni, nie mogą zaś się nią kierować samodzielnie słudzy Heroda – a więc znów cud jest zarazem spektakularny i utajony. „Mędrcy” odnajdują Dziecię i obdarowują je symbolicznymi darami, po czym ostrzeżeni we śnie powracają „do swego kraju” unikając powtórnego spotkania z Herodem. Z tym znikają z kart ewangelii, nie usiłując nigdy po tym skontaktować się z Jezusem, czyli nie interesując się jego żywotem, jego nauczaniem, jego zbawczą rolą wobec ludzkości, nie usiłując też w niczym mu pomóc. Oprócz wręczenia darów Ich rola wyczerpuje się w niefortunnym zaalarmowaniu Heroda.

Następuje przekaz o wariackiej (nieodnotowanej przez historię) zbrodni zamordowanego Heroda – rzezi niewiniątek podjętej zamiast poszukiwania Dawidowego potomka Józefa oraz Marii, a wraz z nimi jedyne dziecko, na którego zgładzeniu Herodowi zależało. (Owa „rzeź niewiniątek” wydaje się, tak samo jak zagłada egipskich pierworodnych, pogłosem jakiegoś starodawnego przerażającego mitu<sup>108</sup>.) Jezus zostaje uratowany dzięki wieszczemu snowi Józefa i ucieczce

---

<sup>108</sup> Inne wyjaśnienie podaje J. Gordziałkowski w artykule *Kiedy urodził się Jezus?* („Tygodnik Powszechny”, 21–28 grudnia 2003, s. 5): „Najprawdopodobniej nie było... żadnej «rzezi niewiniątek». Informacja ta – zawarta tylko u Mateusza (2: 16) – jest mało wiarygodna. Brak jakiegokolwiek wzmianki o niej w podstawowym źródle do panowania Heroda, jakimi są *Wojna żydowska* (I: 13–33), a zwłaszcza *Starożytności żydowskie* (XIV–XVII) Józefa Flawiusza. Józef korzystał z doskonałych źródeł... [N]ienawidził Heroda, nie miał zatem powodu, aby ukrywać

do Egiptu. *Rodziców pozostałych dzieciątek żaden anioł nie ostrzega*. Giną one jak owce, przy zupełnej, jak by *ex silentio* wynikało z ewangelicznego przekazu, bierności rozpaczających rodziców. Bóg widocznie nie ma na nie względu<sup>109</sup>. Ponieważ jednak kłóci się to z wiarą w boże miłosierdzie, podobno w jakichś misteriach średniowiecznych niewiniątka betlejemskie bywały wskrzeszone.

Po mitach dziecięctwa Mt i Łk przechodzą do dziejów dojrzałego Jezusa, od których zaczynają się opowieści w Mk oraz J. Przejdę teraz do omówienia odnośnych przekazów.

## Problem Jana Chrzciciela

5. Opis działalności Jezusa w ewangeliach poprzedzony jest przez opowiadania o Janie Chrzcicielu. Jak o tym była już mowa wyżej, tendencją ewangelii jest przedstawienie Jana jako prekursora Jezusa, jako tego, komu objawiony zostaje nadprzyrodzony charakter Jezusa i kto daje temu świadectwo.

W rzeczywistości lektura ewangelii nie pozostawia wątpliwości, że ruchy religijne Jana i Jezusa przez pewien czas, w szczególności wtedy, kiedy powstała ewangelia „wg Jana”, współistniały i rywalizowały ze sobą. Przy czym jednak były one sobie pod pewnymi względami tak bliskie, że tendencją zaradzającego się chrześcijaństwa była nie wroga polemika z joannitami, jak w przypadku saduceuszy i faryzeuszy, ale tendencja przyciągnięcia do siebie „uczniów Jana”, wchłonięcia ich ruchu – co jednak wymagało od joannitów odrzucenia roszczeń do tego, że Jan był mesjaszem, a może nawet jakąś istotą nadprzyrodzoną. Stąd. m.in. wy-

---

jego zbrodnie... Ewangelista był ochrzczonym Żydem... a Ewangelię pisał dla nawróconych na chrześcijaństwo Żydów... Ewangelia miała udowodnić, że Jezus był Mesjaszem zapowiedzianym przez Proroków... Również w relacji o «rzezi niewiniątek» mamy odwołanie do Jeremiasza (Jer 31: 15) jako «świadectwa prawdy». Zdaniem Michaela Granta, autora monografii Heroda Wielkiego, opowieść o rzezi niewiniątek jest ludową wersją wyobrażeń o okrutnym tyranie. Również krwawe wydarzenia w rodzinie Heroda mogły mieć wpływ na powstanie tej legendy”.

<sup>109</sup> „Współczesny francuski historyk religii Jean-Paul Roux pisze: «Betlejem było małym miasteczkiem, dwuletnich i młodszych chłopców mogło się znaleźć około dwudziestu. Ale jakież przerażające okrucieństwo! Dlaczego Bóg dopuścił (nie ośmielę się powiedzieć: chciał – a jednak!) do zajścia tak strasznego zła? Spośród wszystkich tajemnic Ewangelii, nad którymi zatrzymuje się tylu krytyków, ta wydaje mi się najtrudniejsza do wyjaśnienia, najtrudniej się z nią pogodzić. Jedyna [to dziwne – H. E.], która budzi sprzeciw rozumu i tego wszystkiego, co wyższe od rozumu: serca, duszy, uczucia»”. A. Szostkiewicz, *Cieśla, dziewica i Bóg*, „Polityka”, 20–27 grudnia 2003, s. 8.

głoszona przez Jezusa w ewangeliach Mt (11: 7nn) i Łk (7: 24–30) apologia Jana podczas pobytu tego ostatniego w więzieniu, zawierająca wszakże polemikę synoptyków z nadmiernymi roszczeniami jego wielbicieli: „Między narodzonymi z niewiast nie powstał większy od Jana Chrzciciela. [Są to słowa osobliwe w przekazie ewangelicznym, skoro się weźmie pod uwagę, że „urodzonym z niewiasty” był według tego przekazu Jezus. Czy idzie o „urodzenie z niewiasty” w drodze naturalnego poczęcia? – H. E.]... [J]eśli chcecie uznać [? – H. E.], to on jest Eliaszem, który ma [? – H. E.] przyjść” Ale: „Lecz najmniejszy w królestwie niebieskim większy jest niż on” (Mt 11: 11 i 14).

Według synoptyków pierwsze spotkanie pomiędzy Jezusem a Janem po ich przyjściu na świat ma miejsce, kiedy Jezus zgłasza się do Jana po chrzest i otrzymuje go. O dziwności tej idei przy założeniu bezgrzeszności Jezusa była już w tym szkicu mowa. Zostaje też ona w J zastąpiona przekazem o tym, że na widok Jezusa zbliżającego się po raz pierwszy do Jana ten ostatni doznaje objawienia odsłaniającego mu nadprzyrodzoną naturę Jezusa<sup>110</sup>. A jednak epizod chrztu może mieć podłoże historyczne i być reminiscencją tego, że początkowo dominującą postacią był Jan, Jezus zaś przyłączył się do jego ruchu i z czasem dopiero zapoczątkował ruch własny.

Według synoptyków Jezus rozpoczął działalność po uwięzieniu Chrzciciela. (Nb. jak o tym była mowa powyżej, w przeciwieństwie do przekazu w J o doznanim przez Jana objawieniu i do Mateuszowego przekazu o tym, jak rozpoznając naturę Jezusa Jan wzdragał się udzielić mu chrztu, uwięziony Jan śle do Jezusa poselstwo z zapytaniem, czy jest on rzeczywiście Mesjaszem – przy czym ewangelie nie powiadają, czy Jan został przekonany odpowiedzią Jezusa.) Według J Jezus przez pewien czas działa przed uwięzieniem Jana, równoległe do niego. Mimo że dwoma pierwszymi uczniami Jezusa są dawni uczniowie Jana, i to przechodzący do Jezusa z jego inspiracji (J 1: 35nn), Jan nie przyłącza się do Jezusa i zachowuje innych uczniów. Mimo też stanowczego zapewnienia Jana wobec swoich uczniów, że to nie on, ale Jezus jest Mesjaszem (J 3: 28), stwierdza on również: „Trzeba, aby on wzrastał, a ja żebym się umniejszał” (3: 30). Przypisanie mu tych słów jest czymś dziwnym, po co bowiem w takim razie kontynuuje on działalność na własną rękę, jak to właśnie z tych słów wynika. Powyższe przypisane mu oświadczenie jest jednak świadectwem rywalizacji pomiędzy oboma ruchami, z których ruch Jezusa ma według J (i jak to się w istocie stało) wyjść zwycięsko.

O uczniach Jana wiernych mu mimo jego uwięzienia i śmierci mówią kilkakrotnie synoptycy (por. np. Mk 2: 18). Jeszcze w swojej pisanej ok. 100 r. ewangelii autor

---

<sup>110</sup> Por. uwagi na ten temat, z których wynika, że obecna wcześniej w tradycji chrześcijańskiej idea chrztu Jezusa została w Ewangelii „wg” Jana odrzucona. J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, wyd. cyt., s. 297.

J polemizuje z poglądem, jak widać nie pozbawionym zwolenników, że to Jan „był światłością” (1: 8)<sup>111</sup>. W istocie resztki ruchu Janowego istnieją po dziś dzień na Bliskim Wschodzie w postaci liczącej niewielu wyznawców religii mandaizmu.

Religiolodzy dopatrują się różnic doktrynalnych pomiędzy domniemanym nauczaniem Jana a domniemanym nauczaniem Jezusa: „Wykazałem, że Jan Chrzciciel był apokaliptycznym prorokiem przygotowującym swoich wyznawców na nieuchronne, rychłe nadejście Boga jako Nadchodzącego”<sup>112</sup>.

Według ewangelii Jan niewątpliwie widział siebie jako prekursora przewyższającej go postaci, por. Łk 3: 15nn: „Gdy więc lud oczekiwał z napięciem i wszyscy snuli domysły... czy Jan nie jest Mesjaszem, on tak przemówił do wszystkich: «Ja was chrzczę wodą, lecz idzie mocniejszy ode mnie, któremu nie jestem godzien rozwiązać rzemyka u sandałów. On będzie was chrzczył Duchem świętym i ogniem. Ma On wiejadło w rękę dla oczyszczenia swego omłotu: pszenicę zbierze do spichrza, a plewy spali w ogniu nieugaszonym»”.

Bezpośrednio po przytoczonym powyżej ustępie z książki J. D. Crossan kontynuuje on: „Jezus, choć początkowo przyjął taką wizję, to ostatecznie, w jakiś czas po straceniu Jana, udzielił innej odpowiedzi... Nigdy nie mówił o sobie jako o apokaliptycznym Synu Człowieczym<sup>113</sup> i kusząco brzmi hipoteza, iż przyczyną rozłamu pomiędzy Janem a Jezusem był fakt, że ten drugi odrzucił w końcu apokaliptyczne posłanie pierwszego”<sup>114</sup>.

W zakończeniu swoich wywodów o Janie i Jezusie pisze: „[Z]arówno źródło Q, jak i Ewangelia Marka znają zestawienie Jana i Jezusa w kategoriach ascetyzmu pierwszego i nagannie światowego zachowania drugiego. Wynika z tego – jako część formułowanej przeze mnie hipotezy – że Jan był apokaliptycznym ascetą, Jezus zaś nie”<sup>115</sup>.

<sup>111</sup> Por. „W czasie, gdy powstawały Ewangelie, istniała wspólnota uczniów Jana Chrzciciela i, jak o tym świadczą «Rozpoznania» pseudoklementyńskie przetrwała ona aż do czasów patrystycznych. Jan był przynajmniej przez niektórych uważany za Mesjasza, a nacisk, który kładziono na negowanie tego poglądu (Łk 3: 15, J 1: 21, 25), zdaje się poświadczać opinię, że problem jego miejsca w ekonomii zbawienia stał się też jednym z problemów rodzącego się chrześcijaństwa”. Ks. H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, wyd. cyt., s. 210–211.

<sup>112</sup> J. D. Crossan, *Historyczny Jezus*, wyd. cyt., s. 280.

<sup>113</sup> Tak wynika z hipotezy o tym, jakim wypowiedziom ewangelicznego Jezusa przypisać można autentyczność. Ponieważ wyrażenie „Syn Człowieczy” ma wiele znaczeń, można zresztą zgadzając się w tym punkcie założyć, że kiedy Jezus ewangeliczny stosuje je do siebie, to nie utożsamia się przez to z „apokaliptycznym Synem Człowieczym”.

<sup>114</sup> Zostaje ono jednak ostatecznie zasymilowane przez chrześcijaństwo wraz z pewnymi innymi elementami joannizmu. Powyżej wyraziłam pogląd, że przypisanie Jezusowi zapowiedzi apokaliptycznej było zainspirowane przez klęskę 70 r.

<sup>115</sup> Tamże, s. 281.



Crossan mógłby się tu również powołać na Mt 11: 18nn: „Przyszeli bowiem Jan, nie jadł i nie pił, a oni [tj. ludzie współcześni Janowi i Jezusowi, a odrzucający ich obu] mówią: «zły duch go opętał». Przyszeli Syn Człowieczy, je i pije, a oni mówią: «Oto żarłok i pijak, przyjaciel celników i grzeszników». A jednak mądrość usprawiedliwiona jest przez swe czyny”.

W istocie, Jezus ewangelistów niejednokrotnie uczestniczy w ucztach, nie mówiąc już o weselu w Kanie i o takich wieczerzach jak w domu Piotra oraz u wielbiącego go rodzeństwa w Betanii. Jan nigdy nie jest widziany na takim tle. Przypisuje się mu odżywianie szarańczą i miodem dzikich pszczół i nigdy nie umiejscawia się go w jakimś domostwie. Wszystko to nie musi być brane dosłownie, symbolizuje natomiast ascetyzm Jama w przeciwieństwie do Jezusowej afirmacji niewinnego korzystania z dóbr życiowych.

Zagadnieniem domagającym się tu uwagi jest również sprawa sensu obrzędu chrztu i jego stosunku do kultu świątynnego. Jak się zdaje, w czasach Jana i Jezusa pewni Judejczycy odczuwali kult świątynny jako uciążliwość. Może było tak z powodu znacznych kosztów związanych z nim? Może z powodu niechęci zarówno do saduceuszy, jak do faryzeuszy? Może z powodu trudności związanych z monopolizmem Świątyni? Może z powodu pragnienia uczestnictwa w jakiejś takiej postaci kultu, która by bardziej do nich przemawiała, zwłaszcza zaś dawała mocniejsze poczucie uwalniania się od grzechów? W każdym razie w czasie funkcjonowania Świątyni obrzęd chrztu, jak się zdaje, stanowił postać kultu alternatywną względem ofiar świątynnych i mógł z czasem stać się ich zagrożeniem, chociaż nie jest przecież rzeczą niezwykłą to, że ludzie i całe społeczności uczestniczą w kilku rodzajach kultu. Według Crossana „Jan zaproponował alternatywę dla świątyni... wiązała się ona z... pustynią i Jordanem... Jezus – jak wiemy – nie związał się z żadnym miejscem, przenosząc się z miejsca na miejsce i przychodząc do ludzi, nie zaś oczekując, by oni przyszli do Niego. Było to jeszcze bardziej radykalne wyzwanie dla jednoznaczności świątyni jerozolimskiej... Wszystko jedno więc, co powiedział i zrobił, i tak był dla świątyni funkcjonalnym przeciwnikiem, alternatywą i substytucją zarazem”<sup>116</sup>.

Nie jestem pewna, czy stwierdzenie to jest w całości trafne. Przedstawiony przez ewangelistów Jezus w pewnym sensie zastępował Świątynię i do pewnego stopnia deprecjonował jej znaczenie, ponieważ utrzymywał, że „odpuszcza grzechy”, a raczej oświadczał zdesperowanym ludziom, że z powodu ich skruchy grzechy „zostają im odpuszczone”. Najczęściej nie domagał się przy tym od nich złożenia odpowiednich ofiar w Świątyni. Owo roszczenie do „odpuszczania grzechów” jest przecież dla przeciwników Jezusa jednym z najcięższych kamieni

---

<sup>116</sup> Tamże, s. 376.

obraży. A jednak mimo to Jezus ewangeliczny miał w zasadzie pozytywny stosunek do Świątyni. Tradycja przechowała przecież „pamięć” o zapewne urojonym epizodzie „wyganiania przez Jezusa przekupniów ze Świątyni” – co by świadczyło o przywiązywaniu do niej wielkiej wagi. Tradycję o pozytywnym stosunku Jezusa do Świątyni dokumentuje również przekaz (Mt 8: 1–4), według którego Jezus uzdrowiwszy trędowatego (i zakazawszy mu opowiadać o sprawionym przezeń cudzie) nakazuje mu złożyć przepisaną ofiarę w Świątyni. Według ewangelistów po epizodzie z wyrzucaniem przekupniów Jezus „codziennie nauczał w Świątyni” (por. np. Mk 14: 49), *nb.* nie zgłaszając już widocznie zastrzeżeń przeciwko „przekupniom”. Jak wiadomo, nie stronili również od Świątyni judeochrześcijanie. Nie ma natomiast w ewangeliiach analogicznego przekazu o odwiedzinach Jana w Świątyni ani o jego trosce o nią. Przy tym Jezus, rzecz możliwa, w ogóle nie uprawiał obrzędu chrztu. Ewangelie synoptyczne nie wiążą go jako strony czynnej z tym obrzędem. W J (3: 22) relacjonuje się, że Jezus „udzielał chrztu”, ale w 4: 2 precyzuje, że „Jezus nie chrzczył, lecz jego uczniowie”. Brzmi to jak uwaga polemiczna skierowana przeciw tym chrześcijanom, którzy sprzeciwiali się praktyce chrztu, powołując się na to, że Jezus nie chrzczył. Może więc stosunek do obrzędu chrztu i do Świątyni również należał do czynników różniących Jezusa i Jana.

Pośród ewangelii jedynie Łk (3: 10 nn) mówi coś o etosie Jana w sensie postulowania reguł mających rządzić stosunkami międzyludzkimi: „Pytały go tłumy: «Cóż mamy czynić?» On im odpowiadał: «Kto ma dwie suknie, niech się podzieli z tym, który nie ma, a kto ma żywność, niech tak samo czyni». Przyszli zaś także celnicy, żeby przyjąć chrzest, i rzekli do niego: «Nauczycielu, co mamy czynić?»... On im powiedział: «Nie pobierajcie więcej ponad to, co wam wyznaczono». Pytali go też i żołnierze: «A my co mamy czynić?». On im odpowiedział: «Na nikim pieniędzy nie wymuszajcie i nikogo nie uciskajcie, lecz poprzestawajcie na waszym żołdzie»”.

Żądanie od biedaków, aby się dzielili z bliźnimi tym, co posiadają, aż do ostatniej koszuli, od celników zaś i od żołnierzy tego jedynie, aby nie uprawiali nielegalnego zdzierstwa, trąci hipokryzją. Nie musimy wszelako przypisywać Janowi takich właśnie wypowiedzi, nie mamy wszak do czynienia ze stenogramem. Ustęp ten świadczy raczej o małej wrażliwości moralnej samego autora zacytowanej ewangelii, który Janowi te słowa z niewątpliwą aprobatą wkłada w usta.

Przytaczając wszakże z milczącą aprobatą wskazane powyżej „zalecenia Jana” ewangelista *czyni je w ten sposób składnikami tego, co jest uważane za etos Jezusa ewangelicznego*.

Znajdujemy zaś w nich tendencję do powiązania Jana z dwiema ideami. Jedną jest idea konformizmu wobec władzy okupanta. Jan według zacytowanego wersetu nie zaleca np. poddawania jej przedstawicieli ostracyzmowi, sam udziela im chrztu. Jak wiadomo, w wielu ustępach ewangelicznych również Jezus wykazywać będzie

pobłażanie dla nich, a nawet chwalić ich „wiarę”, i nie będzie się od nich domagał zmiany profesji na mniej kwestionowalną moralnie.

Inną tendencją jest idea prymitywnego, dystrybucyjnego egalitarnego komunizmu. Będę go tu nazywała „komunizmem Janowym”. Jak będzie o tym obszerniej mowa w pewnych dalszych fragmentach tego szkicu, jest to jeden z wątków etosu wczesnego chrześcijaństwa, interferujący w nim jednak z innymi zaleceniami dotyczącymi tego, jak należy pojmować miłosierdzie w stosunku do bliźnich. W dziejach chrześcijaństwa ten wątek komunistyczny był inspiracją nie tylko dla sposobu życia pierwotnej gminy chrześcijańskiej (o ile możemy o tym sądzić na podstawie Dz) i nie tylko dla wymagania osobistego „ubóstwa” od mniichów, ale również dla odradzających się raz po raz radykalnych społecznie „herezji”. We wczesnej epoce dziejów chrześcijaństwa nie był on jednak widocznie powszechnie uznawany za heretycki. K. Deschner cytuje wypowiedź św. Bazylego z Cezarei, jednego z ojców Kościoła: „Kto swego bliźniego miłuje jak siebie samego, ten nie ma więcej niż jego bliźni”<sup>117</sup>.

6. Dla adopcjonistów, do których, być może, należał autor Mk, przełomowe znaczenie w dziejach Jezusa z reguły jak się zdaje miał jego chrzest jako moment usynowienia przez Boga. Opis tego aktu w ewangeliach synoptycznych nie jest w pełni jasny. W Mk 1: 10–11: „W chwili, gdy wychodził z wody, ujrzał rozwierające się niebo i Ducha jak gołębicę zstępującego na Niego. A z nieba odezwał się głos: «Tyś mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie»”. Z przekazu tego wynika, że tylko Jezus widział rozwierające się niebo. (Ciekawe, jak według ewangelisty wyglądało rozwierające się niebo? Ewangelista nie mówi, co ujrzał Jezus w jego rozwarciu.) Nie jest jednak rzeczą jasną, czy tylko Jezus słyszał głos z nieba. Z pytania, które według synoptyków Jan skierował do Jezusa z więzienia, wynikałoby, że Jan go nie słyszał, a więc że słyszał go tylko Jezus. (Por. epizod z J 12: 28, gdzie jedyny raz we wszystkich ewangeliach „Ojciec” odpowiada na wezwanie Jezusa. Otaczający go ludzie słyszą wtedy grzmot albo niezrozumiwały głos, który interpretują jako „głos anioła”.) Przy założeniu, że jedynym świadkiem „zstąpienia Ducha Świętego” w postaci gołębiczy i nadto jedyną osobą, która słyszała głos z nieba, był Jezus, mielibyśmy tu jeszcze jeden przykład cudu spektakularnego, a zarazem uchodzącego ludzkiej uwadze.

Opis w Mt (3: 16–17) zgodny jest w zasadzie z Mk, natomiast wersety w Łk (3: 21–22) pozwala na przypisywanie cudowi charakteru publicznie widzianego. To jednak czyniłoby niezrozumiałym wątpliwość żywioną przez Jana w więzieniu<sup>118</sup>.

<sup>117</sup> K. Deschner, *I znowuż zapiał kur...*, t. I, 1996, wyd. cyt., s. 61.

<sup>118</sup> „Komentatorzy nie są zgodni co do tego, kto doświadczył dobrodziejstwa tego objawienia [po chrzcie]. Czy był to Jan Chrzciciel? Na podstawie Markowych i Łukaszkowych

Według J (gdzie, jak wspominałam, nie ma mowy o poddaniu się Jezusa obrzędowi chrztu) Jan jest jednak świadkiem zstąpienia „Ducha” w postaci gołębiczy z nieba. Stosownie do tego nie ma w J wzmianki o nękającej uwięzionego Jana niepewności co do statusu ontologicznego Jezusa. Według J, Jan Chrzciciel jest jednoznacznie czcicielem Jezusa (a mimo to, jak o tym była mowa powyżej, nie przyłącza się do niego, ale z nim rywalizuje, kontynuując istnienie własnej wspólnoty, chociaż jej przeznaczeniem jest według niego samego „umniejszanie się” na rzecz wspólnoty uczniów Jezusa).

## Kuszenie na pustyni i problem boskości Jezusa

7. Według synoptyków natychmiast po chrzcie „Duch wyprowadził” Jezusa na pustynię, „gdzie był kuszony przez Szatana”. Cel tej izolacji nie jest wyjaśniony, może była nim medytacja Jezusa nad nowo objawionym jego statusem.

W tym miejscu ustronnym Jezus kuszony jest przez Szatana, konceptualizowanego, jak wszędzie w ewangeliach, jako nieprzyjaciel Boga (a nie jako jego sługa, jak w opowieści o Hiobie).

Autor Mk poświęca temu epizodowi połowę zdania, natomiast autorzy Mt oraz Łk rozwijają je w cały przekaz. Jak wspominałam powyżej, J. M. Rymkiewicz, który, jako prawowitny katolik, uznaje boskość Jezusa, biedzi się nad absurdalnością tego przekazu<sup>119</sup>: „[C]oś takiego nie mogło się wydarzyć, diabeł nie mógł przecież nosić Boga i stawiać Go na wieżach i górach, więc to jest literatura, więc to jest zmyślane. Jeśli uznamy, że Ewangelisci uprawiali literaturę, czyli zmyślali, to musimy też uznać, że nie mamy narzędzi, za pomocą których moglibyśmy niezawodnie stwierdzić, co zmyślili, a czego nie zmyślili... Dopuszczenie, że w Piśmie jest trochę literatury, otwiera więc drogę do uznania, że wszystko jest w nim literaturą, czyli, że nie jest ono Pismem”<sup>120</sup>.

Pozostawiam czytelnikowi lekturę reszty uwag Rymkiewicza o tym, co w omawianym przekazie sprawia wrażenie absurdu, jak również tych jego refleksji, które mają mu pomóc wywikłać się z zakłopotania. Zauważyć jednak trzeba, że u podłoża konsternacji Rymkiewicza jest pewne nieporozumienie. *Nigdzie wszak bowiem w ewangeliach synoptycznych Jezus nie aspiruje do boskości. Zostaje on*

---

[przekazów] oraz na podstawie treści wcześniejszego wersetu (Jezus ujrzał rozwierające się niebo) większość badaczy utrzymuje, że jedynie Jezus słyszał głos”. G. Vermes, *Jezus żyd*, Znak, Kraków 2003, s. 274.

<sup>119</sup> J. M. Rymkiewicz, *Przez zwierciadło*, wyd. cyt., s. 29–36.

<sup>120</sup> Tamże, s. 30.

rozpoznany przez Piotra jako „Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16: 16). Również „duchy nieczyste” nazywają go „świętym Boga” (Mk 211).

Jak wspominałam powyżej, Mesjasz według wyobrażeń judejskich miał być człowiekiem. Jaki miał być według synoptyków status ontologiczny „syna bożego”? W przekazie o kuszeniu Jezus mówi o sobie jako o człowieku (Mt 4: 4; Łk 4: 4). Jest to, jak wskazywałam, jedno z kilku miejsc w ewangeliiach synoptycznych, gdzie albo bezpośrednio o sobie tak mówi, albo mówi o sobie jako o proroku, czyli również jako o człowieku. Status proroka, czyli człowieka, przypisywali mu według przekazu ewangelicznego również jego uczniowie – a przynajmniej pewni spośród z nich, np. ci, którym po „Zmartwychwstaniu” towarzyszył w drodze do Emaus<sup>121</sup>.

Ewangelie zdają się łącznie dawać świadectwo, że we wczesnym chrześcijaństwie ścierały się poglądy na to, czy Jezus był czyniącym cuda „prorokiem”, czyli człowiekiem, czy „synem bożym” na podobieństwo półboskich herosów greckich (idea ta musiała być znana stykającym się ze zhellenizowaną ludnością Galilejczykom), czy awatarą Boga. Mit „zmartwychwstania” stał się ostatecznie podłożem deifikacji Jezusa w ujęciu podstawowych wyznań chrześcijańskich.

Deschner podkreśla w swej książce stosunkową późność deifikacji Jezusa w chrześcijaństwie: „Zbytnim uproszczeniem byłoby sformułowane swego czasu określenie wyraźnie widocznego jeszcze w Nowym Testamencie procesu deifikacji Jezusa: najstarszy ewangelista ukazuje człowieka, młodszy – Mateusz i Łukasz – odmalowują tu i ówdzie postać półboga, a najmłodsza ewangelia kanoniczna oraz późniejsze apokryfy – Boga, który jest człowiekiem już tylko przez swą zewnętrzną postać. Takie przedstawienie owych przemian okazuje się niezbyt ściśle. Już bowiem w najstarszej ewangelii dystans w stosunku do człowieka historycznego został umyślnie powiększony przez uwzględnienie tradycji ustnej oraz wtręty autora, a Jezus występuje tu nie tylko jako prorok, lecz jako tajemniczy Syn Boży. [Jednakże] w starożytności nie brakowało postaci, które odgrywały role bogów i synów bożych i za takowych uchodziły. W Starym Testamencie miano „synów Boga” noszą aniołowie, ale istnieją świadectwa tego, iż tytuł „bożego syna” nadawano też postaciom historycznym, takim jak Pitagoras, Platon, August, Apoloniusz z Tiany itd. Ewangelisci przeciwstawiają tym wszystkim „bożym synom” swojego Syna bożego... Ale... musimy skonstatować, że u Marka Jezus – nazwany... jedenaście razy nauczycielem i trzykrotnie okreśłany słowem «rabbi» nie jest, jak w późniejszym dogmacie, postacią przedwieczną i tożsamą z Bogiem. Jezus nie jest wszechmocny. Marek opowiada

---

<sup>121</sup> Por. również wypowiedzi Piotra, Dzieje Apostolskie 2: 22nn oraz Dzieje Apostolskie 10: 38nn o zmartwychwstałym Jezusie. Autor Dziejów Apostolskich każe Piotrowi przemawiać w sposób trudny do pogodzenia z przypisywaniem mu wiary w boskość Jezusa.

bowiem, że w Nazarecie Jezus nie mógł «działać żadnego cudu»... Ale tenże Marek dodaje gwoli upiększenia: «jedynie na kilku chorych położył ręce i uzdrowił ich». Natomiast Mateusz mówi już inaczej: «I niewiele działał tam cudów...» (por. Mk 6: 5 z Mt 13: 58). U Marka Jezus nie jest ...wszechwiedzący, bo o Sądzie Ostatecznym mówi on jednoznacznie, iż «o dniu owym lub owej godzinie, nie wie... Syn, tylko Ojciec» (Mk 13: 32. Por. także 13: 30). Te zdradliwe słowa przekazuje także Mateusz (Mt 24: 36). Jak się zdaje, nieprzypadkowo jednak brak ich w szeregu ważnych rękopisów ewangelii Mateusza... Łukasz w ogóle je pomija... [U Marka Jezus wielokrotnie zadaje ludziom rozmaite pytania, co świadczy, że nie jest on wszechwiedzący.] Ale Mateusz systematycznie przemilcza te wszystkie... pytania. I wreszcie u Marka [Jezus mówi bogaczowi]: «Czemu nazywasz Mnie dobrym? Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg» (Mk 10: 18). A zatem Jezus ani myśli o równaniu się z Bogiem<sup>122</sup>. W innym miejscu swej pracy Deschner stwierdza: „Nawet Chrystus johannejski [tzn. z J], bohater tej ewangelii, w której deifikacja jego postaci osiągnęła szczyt, wyznaje, że «Ojciec większy jest ode mnie» (J 14: 28). Pozbawienie owych słów ich wymowy udało się ojcom Kościoła tylko dzięki ewidentnemu posłuszeniu się sofizmatami<sup>123</sup>».

Trudno się nie zgodzić z Deschnerem: do przytoczonego przezeń wersu Mk 13: 32 redaktorzy BT dodają w przypisie komentarz: „«Syn» nie wie jako człowiek, nawet jako Mesjasz obdarzony posłannictwem przekazania ludziom objawienia”. A więc *wie* jako ktoś, a nie wie w innym swoim aspekcie. Do przytoczonego przez Deschnera wersu Mk 10: 18 redaktorzy dodają komentarz: „Chrystus jako człowiek jest niższy od Ojca”. A więc niższy „jako” coś, a nie niższy „jako” coś innego.

Co do kwestii wszechwiedzy boskiej, której ewangelie odmawiają Jezusowi, również według poglądów pewnych myślicieli katolickich, aczkolwiek Syn jest jedną z osób boskich, a przeto, widocznie, uczestniczy w boskiej wszechwiedzy, Syn wcielony w Jezusa jest tej wszechwiedzy docześnie pozbawiony. Tak przedstawia tę sprawę ks. Wacław Hryniewicz<sup>124</sup>.

## Cuda i „tajemnica mesjańska”

8. W J po przekazie o rozpoznaniu statusu Jezusa przez Jana oraz o pozyskaniu przez Jezusa pierwszych uczniów następuje relacja (2: 1–11) o pierwszym dokonaniu przez Jezusa cudzie. Okazuje się nim przemiana wody w wino podczas wesela w Kanie Galilejskiej, gdzie Jezus jest jednym z gości. Jest to jeden z najdziwniej-

<sup>122</sup> K. Deschner, *I znowuż zapiał kur...*, t. 1, wyd. cyt., s. 54–55.

<sup>123</sup> T. 2, wyd. cyt., 1997, s. 24.

<sup>124</sup> Ks. W. Hryniewicz we wprowadzeniu do wydania polskiego książki J. Dupuis *Chrześcijaństwo i religie*, WAM, Kraków 2003.

szych przekazów ewangelicznych. Dziwny jest sam rodzaj cudu i jego motywacja. Cel wydaje się błahy: jest nim dostarczenie trunku gościom weselnym już nieco podпиты. Błahość tego celu zdaje się domagać pogłębiającej symbolicznej interpretacji omawianego przekazu. W istocie, usiłują jej dostarczyć teologowie chrześcijańscy. Tak np. kard. Lustiger stwierdza: „Jezus... staje przed nami jako Oblubieniec na zaślubinach eschatologicznych. Takie jest znaczenie wesela w Kanie, gdzie po raz pierwszy ludzie mogli niejako spróbować wina królestwa wiecznego, antycypowanego przez przyjście Jezusa”<sup>125</sup>. Jest to jednak przykład najzupełniej arbitralnej spekulacji teologicznej. W opisie J nic nie usprawiedliwia przypuszczenia, że weselnicy w Kanie odznaczyli się czymkolwiek szczególnym, co by ich predestynowało do tego, by przed innymi „spróbowali wina królestwa wiecznego” – przeciwnie, jak o tym mówię poniżej, gospodarz okazuje się człowiekiem kłamiącym przez przemilczenie, nadto zaś nie ma w ewangelii mowy o jakichś dalszych związkach pomiędzy weselnikami i Jezusem. Sami weselnicy reagują na cud (niespostrzeżony przez nich jako taki) po prostu zdziwieniem, że gospodarz podał swoje najlepsze wino na końcu. Nie czują, aby antycypująco doznali splendoru Królestwa Bożego. Pozostają więc przy interpretacji cudu w Kanie zgodnie z akceptowaną przeze mnie zasadą liberalizmu w odniesieniu do przekazów ewangelicznych.

Rozważana w literaturze zagadką jest, czyje to było wesele? Pan młody czy gospodarz nie wydaje się być stałym przyjacielem Jezusa, tak jak Łazarz i jego siostry (którzy też zresztą znikają, z kart ewangelii po wskrzeszeniu Łazarza). Nigdzie wszak więcej nie ma o tej osobie mowy. Nasuwa się też (naturalnie bez inspiracji autora J) refleksja, że był to człowiek niezbyt rzetelny, skoro pozwolił gościom wierzyć, że to on dostarczył im tego doskonałego wina.

Wszystko to robi wrażenie jakiejś anegdoty niepasującej do ogólnego stylu J. Czy jest to wstawka, tak jak wstawka do J jest według szeregu biblistów chrześcijańskich podniosły przekaz o przebaczeniu cudzołożnicy, do którego powrócę we właściwym miejscu?

Jak stwierdza np. ks. Maliński<sup>126</sup>, omawiany tu tekst J został przy tym zniekształcony: najwidoczniej wypadł z niego (został usunięty?) jakiś fragment, wskutek czego to, co pozostało, straciło spójność logiczną. Maria zwraca się do Jezusa, aby zaradził na niedostatek wina, jak gdyby istotnie była to jego sprawa, nie gospodarza. Jezus szorstko jej odmawia – na co ona reaguje tak, jak gdyby uzyskała zgodę, i rozporządzając się w cudzym domu, poleca sługom wykonanie oczekiwanych przez nią rozkazów Jezusa, co też czynią.

Przy całej swojej nielogiczności opowieść o weselu w Kanie może mieć, i zapewne miała, pewne znaczenie budujące dla chrześcijan. Może ona stanowić

---

<sup>125</sup> Kard. J. M. Lustiger, *Obietnica*, wyd. cyt., s. 37.

<sup>126</sup> Por. wzmianka w niniejszym szkicu, s. 544.

*antidotum* na przejawiająca się w chrześcijaństwie ideologię ascetyzmu. Mamy tu aprobatę małżeństwa jako radosnego aktu, mamy aprobatę uczty, w której niewinne picie wina odgrywa istotną rolę.

9. To miejsce w moim szkicu wydaje się odpowiednie dla omówienia ewangelicznych przekazów na temat Jezusa cudotwórcy<sup>127</sup>, o czym pobieżnie była mowa powyżej. Dotyczące tej sprawy relacje obfitują w sprzeczności.

Cuda Jezusa są rozmaitego rodzaju zarówno co do swej natury, jak i co do sposobu, w jaki zostają dokonane. Mimo że w większości przypadków są one znakami mocy i woli Jezusa – a przeto jego nadprzyrodzonego charakteru – niekiedy potęga Jezusa, tak jak zwykłego hipnotyzera, okazuje się zależna od wiary audytorium: niewiara obecnych utrudnia Jezusowi dokonywanie cudów, a przynajmniej niekiedy nawet to uniemożliwia. Por. relację w Mk 6: 5 o trudności doznanej przez Jezusa we wrogim mu Nazarecie. Relacja ta, *nb.*, zawiera sprzeczność, gdyż według niej „nie mógł tam działać żadnego cudu, jedynie na kilku chorych położył ręce i uzdrowił ich” – czyli jednak dokonał pewnych cudów. Być może tekst Mk zrazu po prostu głosił, że Jezus w tych warunkach nie był w stanie przejawić swojej cudotwórczej mocy, co nie odpowiadało późniejszym redaktorom. Odpowiednio do tego w Mt 13: 58 czytamy, że Jezus w Nazarecie działał „niewiele cudów”. Ta zależność mocy Jezusa jako cudotwórcy od wiary weń otaczających go ludzi jest rzeczą osobliwą, skoro cuda mają być „znakami”, a więc właśnie *przekonywać nieprzekonanych* o nadprzyrodzonym charakterze Jezusa.

Niekiedy cud zachodzi niezależnie od woli Jezusa, będąc skutkiem wpływu z jego ciała jego „mocy” jak gdyby jakiegoś cudownego fluidu. Tak więc w scenie najobszerniej zrelacjonowanej w Łk 8: 43nn pewnej kobiecie „od lat dwunastu cierpiącej na upływ krwi” udaje się dotrzeć do otoczonego tłumem Jezusa i niepostrzeżenie dotknąć frędzli jego płaszczka, co ją natychmiast ulecza – Jezus natomiast tylko czuje, że ktoś go dotknął: „bo poznałem, że moc wyszła ode mnie”<sup>128</sup>. Również w innym epizodzie, relacjonowanym w Mk 6: 56 oraz w Mt 14: 36 ozdoro-

<sup>127</sup> Pouczające uwagi o cudach Jezusa zawiera cytowana praca K. Deschner, *I znowuż zapiał kur...*, t. 1, wyd. cyt., rozdz. 6, s. 72–75.

<sup>128</sup> To się nie podoba A. Świderkównie, dla której koncepcja fluidu jest widocznie zbyt prymitywna. W *Rozmów o Biblii ciąg dalszy* (PWN, Warszawa 1996, s. 243) komentuje ona ten przekaz, pisząc: „Cud nie jest magiczną sztuczką, lecz darmowym darem. Daru zaś się nie kradnie, trzeba o niego prosić”. Uwaga ta kłóci się z tekstem ewangelii, chociaż bowiem według niego na stanowcze pytanie Jezusa o to, kto go dotknął, kobieta przyznaje się w pokorze do swojego czynu i uzyskuje przebaczenie (Ewangelia „wg” Łukasza 8: 48), to jednak upływ krwi ustał już z chwilą dotknięcia przez nią frędzli płaszczka, mimo że o nic Jezusa nie prosiła. Jezus komentuje skuteczność jej czynu, mówiąc, że ocaliła ją jej wiara. Z pewnością nie stara-



wieńcze dla chorych okazuje się dotknięcie szat Jezusa – jest on proszony o pozwolenie na to.

Jest rzeczą godną uwagi, że wszystkie cudowne oddziaływania Jezusa na ludzi są w swej intencji dobroczynne. Nigdy punitywne, jak w przypadku np. Eliasza i Elizeusza. W utarczkach z przeciwnikami Jezus posługuje się inwektywami i groźbami kary boskiej, nigdy jednak nie używa swojej „mocy” przeciwko nim, nawet wtedy, gdy przed nadejściem „jego godziny” życie jego jest w niebezpieczeństwie.

Bardzo znaczna część cudów polega na wypędzaniu nękających ludzi „duchów nieczystych”, czego Jezus dokonuje sam albo za pośrednictwem swoich uczniów. Wprawdzie Kościół po dziś dzień nie odrzucił wiary w opętanie i w skuteczność egzorcyzmów, odgrywa to w jego współczesnej działalności i w świadomości wielu wiernych rolę marginalną i w ogóle jest przez pewnych katolików milcząco negowane. Natomiast czytając ewangelie, spostrzega się, że zarówno ich autorzy, jak i ludność, o której piszą, są w stanie istnej obsesji strachu przed złośliwymi wycyzkami demonów. Według ewangelistów niektórzy spośród przeciwników Jezusa, faryzeusze, uciekają się do obłudnej hipotezy, że jego powodzenie w poskramianiu „duchów nieczystych” tłumaczy się jego własnym związkami z Szatanem. Nikt natomiast nie wątpi w realność Szatana i harce jego kohort w świecie. Jezus oraz działający w jego imieniu uczniowie nie są zresztą, jak już wspominałam, według ewangelii jedynymi skutecznymi egzorcystami. Odpowiadając na powyższy zarzut faryzeuszy Jezus według Mt 12: 27–28 mówi: „[J]eśli Ja mocą Belzebuba wyrzucam złe duchy, to czyją mocą wyrzucają je wasi synowie?” Po czym niekonsekwentnie dodaje: „Lecz jeśli Ja mocą Ducha bożego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło do was królestwo Boże”. Niekonsekwencja polega na tym, że jeśli jest prawdą, iż skoro Jezus nie wyrzuca złych duchów mocą Belzebuba, to wyrzuca je mocą Ducha bożego, to wniosek ten *mutatis mutandis* powinien dotyczyć „synów faryzeuszy”, co podważa Jezusowy dowód na to, że wyrzucając złe duchy mocą Ducha Bożego, jest on zwiastunem rychłego nadejścia Królestwa Bożego.

Aczkolwiek takie nasilenie strachu przed demonami, o jakim zdają się świadczyć ewangelie, cechuje środowiska żydowskie albo chrześcijańskie jedynie w pewnych epokach historycznych, fakt ten zwraca uwagę na to, że obie te bliźniacze religie reprezentują, rzec można, *quasi-monoteizm* w przeciwieństwie do monoteizmu w ścisłym sensie tego słowa<sup>129</sup>. Świat pozostaje pod władzą „wszechmonego” Boga – a jednak mimo bożej wszechmocy świat jest również domeną działania wrogiego Bogu Szatana i jego zastępów. Szatan ma swoją własną dziedzinę,

---

łaby się dotknąć szaty Jezusa bez wiary w cudotwórczy charakter jego mocy jako mogącej działać nawet bez jego wiedzy. „Ukradła” cud, co jej zostało przebaczone.

<sup>129</sup> Zajmuję się tym tematem w szkicu „Głosy do Hymnu Kapłańskiego...” w tym zbiorze.

gdzie władza – piekło – a zarazem wywiera wraz ze swoimi kohortami ogromny wpływ na bieg dziejów świata ziemskiego i na losy poszczególnych ludzi. W każdej poszczególniej konfrontacji z obdarzonym dostatecznie silnym charyzmatem sługą bożym – a już zwłaszcza z istotą o takim nadprzyrodzonym statusie jak Jezus! – „siła nieczysta” ponosi klęskę, ale mimo to kres jej istnienia, czy też jedynie jej działania w domenach ludzkich nie nastąpi aż do wydarzeń apokaliptycznych. Dlaczego ten stan rzeczy jest tolerowany przez Boga? Przy założeniu jego miłosierdzia w odniesieniu do jego stworzeń jako jedyne wytłumaczenie pozostaje ograniczoność jego potęgi. Ahura Mazda i Aryman odcisnęły niezatarte piętno na judeo-chrześcijańskim „monoteizmie”.

Jak zauważyłam wyżej, cuda Jezusa (nie tylko zresztą te związane z uzdrawianiem opętanych) są przejawem jego miłosierdzia w stosunku do cierpiących – i to nawet, jak o tym mówią przekazy ewangeliczne, do grzeszników pomiędzy nimi. Są jednak i takie relacje dotyczące cudów, które świadczą o pewnym prymitywizmie moralnym ewangelistów i, najwidoczniej, tradycji, z której czerpali. O jednej z nich była już mowa powyżej: idzie o epizod, w którym Gerazeńczycy wywłaszczeni zostali ze swojego stada świń, być może stanowiącego podstawę ich utrzymania. Innym jest przekaz (zrelacjonowany w J 9: 1nn o uzdrowieniu człowieka niewidomego od urodzenia: Kiedy Jezus wraz ze swoimi uczniami mijał tego kalekę, uczniowie jego wiedząc (nie wiadomo skąd), że był on niewidomy od urodzenia, pytali: „Rabbi, kto zgrzeszył, że się urodził niewidomy, on czy jego rodzice?”. Pierwszy człon tej alternatywy wydać się musi większości współczesnych czytelników absurdalny, musiałoby się bowiem założyć, że kaleka zgrzeszył przed swoim urodzeniem. (Może uczniowie wierzyli, że Bóg mógł przewidzieć jego grzeszność i skarać go uprzedzająco?) Drugi z członów alternatywy zakłada, że Bóg może jakichś ludzi skarać nie uderzeniem w nich samych, ale kalectwem ich dziecka. Jezus, jak by o tym świadczyła jego odpowiedź, nie uznaje żadnego z członów powyższej alternatywy za absurdalny. Okazuje się wszakże, że żaden z nich nie jest prawdziwy: „Ani on nie zgrzeszył, ani jego rodzice, ale [stało się tak] aby się na nim objawiły sprawy boże”. Tak więc Jezus ewangelisty oświadcza, że Bóg skazał pewnego człowieka na kalectwo od urodzenia, a rodziców jego nie tylko na znoszenie wraz z nim tego nieszczęścia, ale i na cierpienie z powodu podejrzeń, iż spotkała ich kara za jakieś grzechy, *po to, aby człowiek ten posłużył jako rekwizyt przy demonstracji nadludzkiej właściwości Jezusa!* Czy jako rekwizyt do tej demonstracji nie mógł posłużyć jakiś człowiek, który by zaledwie godzinę temu za sprawą nieczystego ducha stracił wzrok na skutek nieszczęśliwego wypadku?

Nb. nie wątpię, że ponieważ ludzie wierzący z reguły wyczytują z opowieści ewangelicznych to, co im odpowiada, a blokują w lekturze to, co by ich mogło zgorzyszyć, wielu z nich interpretuje przytoczony przekaz w sposób odmienny, niż ja to uczyniłam powyżej. W przeciwieństwie do mnie nie znajdują w tym przekazie nic

kwestionowalnego moralnie. Zapewne jest on dla nich raczej ilustracją prawdy, że nieszczęście, takie jak kalectwo, nie musi być karą za czyjekolwiek utajone grzechy, a więc ludziom nim dotkniętym należy się z zasady współczucie i pomoc, a nie podejrzenie i ostracyzm.

10. Osobliwą cechą potraktowanych łącznie opowieści o cudach jest interferencja pomiędzy dążeniem Jezusa do ich spektakularności i rewelatorskiego charakteru a dążeniem Jezusa do ich utajania albo do utajania tego, że są one świadectwem jego nadprzyrodzonej istoty. Szereg cudów dokonuje się w obecności tłumów: mnożenie żywności, chodzenie po wodzie, uzdrawianie wielu chorych jednocześnie. Świadców ma największy według J cud, a mianowicie wskrzeszenie Łazarza. Zarazem jednak w pewnych wypadkach wołą Jezusa jest zatajenie cudu: por. przytoczony powyżej przekaz o uleczeniu trędowatego albo przekaz (Mt 9: 27nn) o tym, jak Jezus usiłuje utrzymać w tajemnicy uleczenie przez siebie z kalectwa dwu niewidomych (którzy jednak bezkarnie łamią jego zakaz rozgłaszając wieść o doznanym cudzie). Interferencja obu tych tendencji Jezusa ewangelistów prowadzi do przekazów tak niespójnych, jak opowieść w Mk 5: 43 oraz Łk 8: 56, według której po wskrzeszeniu „córki Jaira” w obecności wielu osób Jezus domagał się, aby cud ten utrzymano w tajemnicy. (Wg Mt 9: 26 „wieść o tym rozeszła się po całej tamtejszej okolicy”.)

Cuda Jezusa są „znakami” jego nadprzyrodzonego charakteru czy też przynajmniej autentyczności jego posłannictwa. Grzechem jest lekceważenie ich (por. Łk 10: 13nn). Kiedy indziej jednak Jezus odmawia dania takiego „znaku” za swojego żywota: „Plemię przewrotne i wiarołomne żąda znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany prócz znaku proroka Jonasza. Albowiem jak Jonasz był trzy dni i trzy noce we wnętrzościach wielkiej ryby, tak Syn Człowieczy będzie przez trzy dni i trzy noce w łonie ziemi” (Mt 12: 39–40)<sup>130</sup>.

Nawet kiedy cuda są jawne, Jezus niejednokrotnie usiłuje zapobiec temu, aby stały się one „znakami” jego nadprzyrodzonego charakteru: „Nawet duchy nieczy-

---

<sup>130</sup> Pomijając to, że według przekazów ewangelicznych zwłoki Jezusa nie znalazły się w łonie ziemi, zmartwychwstanie Jezusa, tak jak je opisują ewangelie, nie było spektakularnym znakiem, ponieważ „zmartwychwstały” ukazał się jedynie niewielu, i oprócz Pawła (jeśli wliczyć tu cud na drodze do Damaszku) tylko takim, którzy w niego już za jego żywota wierzyli. Por. przypisywane Piotrowi stwierdzenie: „Bóg wskrzesił Go trzeciego dnia i pozwolił Mu ukazać się nie całemu ludowi, ale nam, wybranym uprzednio przez Boga na świadków, którzyśmy z Nim jedli i pili po Jego zmartwychwstaniu” (Dzieje Apostolskie 10: 40–41). To samo stwierdza w Dziejach Apostolskich (13: 31) Paweł. Oświadczenie Pawła w 1Kor: 15: 6, że pewnego razu „zmartwychwstały” Chrystus „zjawił się więcej niż pięciuset braciom równocześnie” jest zupełnie izolowane i, rzec można, nieortodoksyjne.

ste na jego widok padały przed nim [niewidzialnie dla ludzi? – *H. E.*] i wołały [słysalnie dla ludzi? – *H. E.*]: «Ty jesteś Syn Boży». Lecz On surowo im zakazywał, aby Go nie ujawniały” (Mk 3: 11–12). Również kiedy apostołowie (za sprawą objawienia doznanego przez Piotra) zdają sobie sprawę z tego, że jest on „Synem Boga żywego” i Mesjaszem, Jezus zabrania im ujawniania tego przed ludźmi (Mt 16: 20).

Wskazane powyżej niekonsekwencje pozostają, jak widać, w związku z interferencją dwu koncepcji dotyczących kwestii ujawnienia się natury Jezusa w czasie jego ziemskiego żywota. O ile w J głównym tematem przemówień Jezusa jest jego boski charakter i grzeszność kwestionowania go przez ludzi, to w ewangeliach synoptycznych mamy do czynienia z niekonsekwentnie utrzymywaną koncepcją „tajemnicy mesjańskiej”. Redaktorzy BT podają: „[W]g zamiarów Bożych zbawienie świata i sposób dokonania tego przez Jezusa Chrystusa miały pozostać tajemnicą aż do jego zmartwychwstania. Tylko Apostołowie, zwłaszcza Piotr, Jakub i Jan, i uczniowie stali się uczestnikami tej tajemnicy mesjańskiej, tajemnicy królestwa Bożego. Innym Jezus objawia ją tylko częściowo pod osłoną przypowieści i symboli, których dokładnie nie wyjaśnia. Z tego powodu Jezus zabrania uzdrowionym rozgłaszać cuda [a co np. z cudami takimi jak nakarmienie rzesz cudownie rozmnożoną żywnością albo seryjne uzdrowienia? Czy też miały być utrzymane w tajemnicy? – *H. E.*] i szatanowi zdradzać, kim jest”<sup>131</sup>.

Sprawę „tajemnicy mesjańskiej” porusza K. Deschner: „Swoje dostojeństwo mesjańskie ukrywa Jezus u Marka aż do przesłuchania u arcykapłana, a więc do ostatnich dni życia; u Jana pojawia się on już w pierwszym rozdziale jako Mesjasz i wszędzie domaga się, by go za takiego uważano... Taktyka systematycznego kamuflażu realizowana przez Marka i widoczna również u pozostałych ewangelistów przeczy wszakże temu, że Jezus chciał przecież objawić siebie jako wysłannika bożego! O tym, że rozrzucone po tekstach ewangelii nakazy milczenia są dodatkami autorów, niech przekona legenda o córce Jaira. Jezus wskrzesza dziewczę, ale surowo przykazuje, by tego nie ujawniano!... Marek każe Jezusowi... polecić coś, co by było zgoła bezsensowne albo szarlatańskie, bo «śmierć» dziewczynki była faktem znanym powszechnie, bo zaczęły się już przygotowania do pogrzebu i przed domem czekał cały tłum ludzi... Mamy tu do czynienia ze słowami ewangelisty, które wkłada on Jezusowi w usta, bo chce dowieść słuszności swojej apologetycznej teorii...

Dlaczego nie dawano Jezusowi wiary, skoro ponoć zdobywał się na tak nadzwyczajne czyny? Dlaczego był prześladowany i dlaczego został przybity do krzyża?

Celsus... dostrzegł także sprzeczność między rzekomą tajemnicą Mesjasza, którą chciano zatuszować niepowodzenia Jezusa, a głosem z nieba rozlegającym

<sup>131</sup> Przypis na s. 1182.

się w chwili jego chrztu w Jordanie i słusznie skonstatował: «Sami sobie przeczy-cie»<sup>132</sup>.

K. Deschner tłumaczy powstanie koncepcji „tajemnicy mesjańskiej” „chęcią zatuszowania” przez ewangelistów tego, że Jezusowi za jego żywota nie udało się zostać przywódcą potężnego ruchu religijnego. Może zamiast mówić o chęci zatuszowania powinien był mówić o *pragnieniu wyjaśnienia sobie* tego faktu. W każdym razie zdaje się mieć rację, wiążąc powstanie koncepcji tajemnicy mesjańskiej z niepowodzeniem osiągnięcia przez Jezusa za jego życia statusu przywódcy potężnego ruchu.

O niepowodzeniu tym świadczy pojmanie Jezusa i jego umęczenie. Mimo rze-komego „uroczystego wjazdu do Jerozolimy” – co zapewne jest bardzo przesadzonym opisem wjazdu w otoczeniu uczniów i gromady zwolenników, którzy z chwilą pojmania Jezusa rozpierzchają się w trwodze i skrywają – nikt przecież albo nieomal nikt w Jerozolimie nie protestuje, nie demonstruje przeciwko pojmaniu, skazaniu, ukrzyżowaniu Jezusa: nie ma on w mieście tak znacznej liczby wierzących w niego wielbicieli, aby haniebne postępowanie z nim wywołało jakieś znaczące publiczne protesty i zamieszki. Mimo przekazów ewangelistów, według których w Galilei oraz Judei bywał on otoczony tłumami ludzi uznających w nim uzdrowiciela o niezwyklej mocy oraz fascynującego kaznodzieję, wieść o jego losie również nigdzie poza Jerozolimą nie powoduje jakichś protestów, demonstracji, zamieszek. Jakiego rodzaju tłumy go otaczały, kiedy (jeśli) tak się działo? Czy przeważali w nich ciekawscy, ale nie skłonni do zdeterminowanego opowiedzenia się za nim? Ilu było wśród nich chętnych do skorzystania z jałmużny rozdzielanej na takich zgromadzeniach? W każdym razie wydaje się, że o ile Jezus nie został „odrzucony przez swój naród” w tym sensie, aby „cały naród” okazywał morderczą nienawiść do niego, to był on w znacznej mierze „zignorowany przez swój naród”.

Koncepcja „tajemnicy mesjańskiej” skłania jednak również do refleksji innego rodzaju. Pozostają one w związku z ideą „Ofiary Przebłagalnej”. Jak już o tym wspominałam poprzednio, w przekazach (mitycznych albo mających podłoże historyczne) o samoofiarnikach albo o ludziach godzących się zostać złożonymi w ofierze dla dobra jakiejś wspólnoty, osoby takie zazwyczaj są przedmiotem podziwu, miłości, współczucia, żałoby ze strony członków wspólnoty. „Ofiara Przebłagalna” Jezusa ma zupełnie inny charakter. Jezus nie tylko umiera, i to w męce, ale staje się to, na płaszczyźnie rzeczywistości ziemskiej, za sprawą jego wrogów widzących w nim bluźniercę, wicherzyciela, człowieka zagrażającego ich prestiżowi

---

<sup>132</sup> K. Deschner, *I znowuż zapiał kur...*, t. 1, wyd. cyt., s. 67, 82–83, 161. Cytuję Deschnera, zmieniając trochę kolejność ustępów w jego książce, ale naturalnie w żaden sposób nie zmieniając przez to wyrażonego w niej poglądu.

i przywilejom. Przed śmiercią jest według przekazów ewangelicznych ciągnany po nielegalnych „sądach”, wyszydzany i bity. Jest wyszydzany również w czasie swojej agonii na krzyżu.

Skoro taki miał być od początku plan Boga co do sposobu wyegzekwowania na Jezusie „ofiary prześlągalnej” (a to by wynikało choćby z Jezusowych „zapowiedzi” wobec uczniów, że zostanie umęczony), to wrogowie poddający Jezusa takim okropnym mękom pełnili wobec tego bożego planu rolę instrumentalną! Bóg, który „zatwardził serce faraona”, który synom Helego<sup>133</sup> nie pozwolił się poprawić, ponieważ już postanowił ich ukarać, z kolei tym ludziom wyznaczył rolę zbrodniarzy, za której wypełnienie czekało ich przy tym piekło. Słowem, składnikiem ewangelicznej koncepcji „Ofiary Prześlągalnej” jest niezbedność tego, aby za żywota Jezusa bynajmniej nie zdawano sobie powszechnie sprawy z jego mesjańskiego statusu<sup>134</sup>.

## Ewangelie raz jeszcze: różnice i podobieństwa

11. Podejmę niebawem wątek „quasi-diatessaronu” zakończony omówieniem przekazu o pierwszym z dokonanych przez Jezusa cudów.

Wpierw wszakże powrócić muszę do tego, że w odniesieniu do żywota Jezusa znane są różnice w przekazach czterech ewangelii. Podkreśla się, jak wiadomo, różnice pomiędzy trzema „synoptycznymi” ewangeliami z jednej strony a J z drugiej, kładąc przez użycie terminu „synoptyczne” nacisk na uwarunkowane zależnością Mt i Łk od Mk podobieństwa pomiędzy pierwszymi trzema. Różnice pomiędzy synoptykami a J dotyczą, zarówno „faktów” z życia Jezusa, jak i głównej tematyki jego nauczania.

Pod pewnym względem jednak cezurę należy położyć pomiędzy Mk i J z jednej strony, a Mt i Łk z drugiej. Pierwsze dwie z wymienionych w przeciwieństwie do dwu pozostałych nie zawierają części poświęconej Jezusowi sprzed samego wstępu do jego działalności publicznej, tj. w Mk sprzed chrztu (i, być może, adopcowania bezpośrednio po tym akcie Jezusa przez Boga) oraz kuszenia Jezusa na pustyni; w J sprzed spotkania Jezusa z Janem i rozpoznania przez tego ostatniego nadprzyrodzonej natury Jezusa. Na samym początku J dowiadujemy się, że Jezus jest wcielonym Logosem, nigdzie jednak w tej ewangelii nie dowiadujemy się, kiedy i w jaki sposób „słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami”. (Uznaje się w J jedynie, że jako człowiek Jezus narodził się z Maryi.)

<sup>133</sup> Por. mój szkic „Biblia kłamców”, s. 409.

<sup>134</sup> Do kwestii popularności Jezusa za jego żywota powracam w dalszej części tego szkicu, por. 623–624.

Różnicy powyższej nie należy jednak przeceniać. Nie tylko dlatego, że w Mk i J nie ma nic, co by *explicite* przeczyło przekazom o narodzinach i dziecięctwie Jezusa w Mt i Łk. Również ze względu na tę osobliwą okoliczność, że zarówno Mt, jak Łk rozpada się na dwie w istocie rzeczy niepowiązane ze sobą części, z których druga, o ile idzie o przedstawienie żywota Jezusa, jest odpowiednikiem Mk oraz J. Części te nazwijmy w odniesieniu do każdej z tych dwu ewangelii A oraz B.

W B nie ma żadnej zgoła wzmianki o Józefie. Troskliwy opiekun Jezusa dziecięcia zostaje usunięty z pola zainteresowań Mt i Łk – rzec można odrzucony jak skorupa wyłuskanego orzecha. Nie dowiadujemy się, kiedy (na skali czasowej wyznaczonej epizodami z żywota Jezusa) i w jakich okolicznościach umarł. Ponieważ w przeciwieństwie do Marii – i „braci Jezusa”, cymkolwiek by w relacji do niego byli (są to osoby nie wzmiankowane w A) – nie ustosunkowuje się on w żaden sposób, ani pozytywnie, ani negatywnie, do działalności publicznej Jezusa, czytelnicy upatrujący w ewangelii źródło historyczne mogą „domyślać się”, że zeszedł ze świata przed początkiem tej działalności. A czy „zdążył” się jakoś ustosunkować do działalności Jana Chrzciciela? Spekulacje na ten temat są próżne, skoro w B Józef po prostu nie istnieje.

Podobnie nie przedostają się z A do B wzmiankowani w Łk rodzice Jana Chrzciciela. Ponieważ według Łk byli to ludzie wiekowi, osoby przypisujące ewangelii walor historyczny mogą „domyślać się”, że zmarli przed publicznym wystąpieniem syna, ale z ewangelii nic o tym nie wiadomo. Jan pojawia się w Mt B i Łk B jako nowa postać. Nie ma, m.in., mowy o jego pokrewieństwie z Jezusem.

Maria występuje zarówno w A jak w B, ale w zupełnie innym charakterze. W A jest ona gloryfikowana (szczególnie w Łk, chociaż jest tam dziwnie niepamiętliwa: wszak w epizodach z prorocstwami przy ofiarowaniu Jezusa w świątyni i z odnalezieniem się dwunastoletniego Jezusa w świątyni zdaje się ona, na równi z Józefem, nie pamiętać o cudownym jego poczęciu). W B jedynym epizodem, w którym występuje, jest ten, również już w tym szkicu wspomniany, w którym przybywa do Jezusa „z jego braćmi”, aby go odwieść od jego działalności i zostaje przez niego w uderzający sposób spostponowana: Jezus odmawia wyjścia do niej i rozmówienia się z nią i po prostu się jej wyrzeka (Mk 3: 31–35, Mt 12: 46–50, Łk 8: 19nn). W J, ustosunkowanej do Marii bardziej życzliwie niż Mt B i Łk B, nie ma tego epizodu). Ostatnia wzmianka o Marii w B znajduje się w przekazie o odrzuceniu Jezusa w Nazarecie w Mt 13: 55, gdzie nie świadczy ona o nim wobec niedowiarków, czego zresztą nigdzie w ewangelii nie czyni. Żadna z ewangelii nie wymienia jej też pośród osób, którym Jezus zechciał się po zmartwychwstaniu ukazać.

Nb. tak samo jak koniec życia Józefa, pozostaje też poza horyzontem zainteresowań wszystkich ewangelistów zgon Marii. Jak wspomniałam powyżej, w J (i tylko w J) widzimy ją pod krzyżem i dowiadujemy się, że Jezus powierzył opiekę

nad nią swojemu umiłowanemu uczniowi. Poza ewangeliami, w Dz, czytamy, że należała do zboru jerozolimskiego. Wolno się „domyślać”, że posłyszawszy o zmartwychwstaniu Jezusa została wskutek tego nawrócona<sup>135</sup>. Czy te dwie wiadomości o jej życiu po śmierci Jezusa są ze sobą sprzeczne, czy się uzupełniają, trudno orzec nie wiedząc, czy ma się przyjmować, że „umiłowany uczeń” należał do zboru jerozolimskiego – zwłaszcza że, jak się wydaje, istniała tradycja o pewnym antagonizmie pomiędzy nim a Piotrem (por. J 21: 20–22). W każdym razie niczego ponad to, co jest w powyższych dwu wzmiankach, już się o dalszym życiu Marii nie dowiadujemy.

W B nie występuje nikt, kto by się przedstawił jako świadek cudownych wydarzeń, które nastąpiły podczas narodzin oraz po narodzeniu się Jezusa w Betlejem, albo prorocत्व, które towarzyszyły jego ofiarowaniu w świątyni, albo znalezienia się dwunastolatka o nadprzyrodzonej (wobec tak młodego jego wieku) mądrości w świątyni jerozolimskiej. Wobec utonięcia w ludzkiej niepamięci wszystkich tych niezwykłych zaszłości nie odgrywają one żadnej roli jako „znaki” nadprzyrodzonego charakteru Jezusa jako bohatera zarówno Mt B i Łk B jak Mk i J.

12. T. Okure tak wylicza różnice pomiędzy synoptykami, a J dotyczące przebiegu życia Jezusa od czasu jego wyjścia na arenę publiczną:

„...różnice w datowaniu oczyszczenia świątyni (J 2: 13–15; por Mt 21: 12–17; Mk 11: 15–19; Łk 19: 45–48)<sup>136</sup>;

– różne relacje o powołaniu uczniów i nadaniu imienia Piotrowi (J 1: 35–51; por. Mt 4: 18–22; Mk 1: 16–20; Łk 5: 1–11);

– pokrywanie się ze sobą [w czasie] działalności Jezusa i Jana Chrzciciela (J 3: 22–23; 4: 1–3; por. Mt 4: 12–17; Mk 1: 14–15; Łk 4: 14–15);

– różnice w ogólnej chronologii i czasie trwania działalności Jezusa w Jerozolimie/Judei (J 2: 13; 5: 1; 7: 10; 11: 7; 12: 12–16; por. Łk 9: 51; 19: 28–38; Mk 11: 1–10; Mt 21: 1–9);

– różnice w chronologii męki i zmartwychwstania (J 13: 1. 19: 31; por. Łk 22: 1,7; Mt 26: 2, 20; Mk 14: 1–2, 12);

– różnice w liczbie kobiet, które przyszły do grobu i którym jako pierwszym ukazał się Jezus (J 20: 1–10, 14; Mt 28: 1–10; Łk 24: 1–11; Mk 16: 1–8).

<sup>135</sup> To samo dotyczy „braci Jezusa”.

<sup>136</sup> W Ewangelii „wg” Jana Jezus zakłóca przebieg niezbędnych dla funkcjonowania Świątyni transakcji handlowych na terenie przyświątynnym podczas pierwszego ze swoich kilku pobytów w Jerozolimie w epoce swojej działalności publicznej. Według synoptyków czyni to podczas swojego jedyne – zakończonego pojmaniem i ukrzyżowaniem – pobytu w Jerozolimie w epoce swojej działalności publicznej – H. E.



W Ewangelii Jana mamy również znaczące opuszczenia: kuszenie [na pustyni] i udręka w Getsemani (ale por. 12: 27–30)<sup>137</sup>; ustanowienie Eucharystii i polecenie zmartwychwstałego Pana, aby udzielać chrztu przyszłym wyznawcom, co Jan zastępuje pełnomocnictwem do odpuszczania grzechów (20: 23)<sup>138</sup>.

„Opuszczeniem” opuszczonym na liście Okure jest scena „Przemienienia Pańskiego”, por Mk 9: 2nn i odpowiednie ustępy w Mt i Łk. Może tak samo jak nieobecność przekazów o kuszeniu i o udręce w Getsemani, również i ta nieobecność ma podłoże teologiczne, gdyż przekaz o „Przemienieniu” ma, jak wskazywałam, charakter dwuznaczny: zazwyczaj traktowany jako przekaz o teofanii może też być interpretowany jako ustęp, w którym Jezusowi przypisuje się charakter proroka nieomal na równi z Mojżeszem i Eliaszem.

„Z drugiej strony – kontynuuje Okure – Jan umieszcza epizody nie znajdujące się w Ewangeliach synoptycznych: wesele w Kanie Galilejskiej (2: 1–11), dialog z Nikodemem (3: 1–21), z Samarytanką i cała misja w Samarii (rozd. 4), uzdrowienie przy sadzawce Betesda (Owczej) (5: 1–9), uzdrowienie niewidomego od urodzenia (rozd. 9), wskrzeszenie Łazarza (rozd. 11), przyjście pogan (Greków), by zobaczyć Jezusa (12: 20–22) oraz umycie nóg [apostołom podczas Ostatniej Wieczery] (13: 1–11)”<sup>139</sup>.

Znamienne różnice zachodzą, przypomnijmy, pomiędzy tematyką Jezusowego kaznodziejstwa w ewangeliach synoptycznych i w J. W tych pierwszych głównym tematem jest urzeczywistnianie się Królestwa Niebieskiego oraz etos, któremu trzeba być posłusznym, aby zyskać w nim udział. W J głównym tematem jest boska natura Jezusa, którą musi się uznać, aby uzyskać „usprawiedliwienie”. W ewangeliach synoptycznych Jezus rzekomo osłania się „tajemnicą mesjańską”, która, jak wskazuje BT ma zostać uchylona dopiero po zmartwychwstaniu Jezusa.

---

<sup>137</sup> Jak już o tym była mowa poprzednio, podczas gdy u synoptyków znajdujemy, *nb.* w nie w pełni pokrywających się wariantach, rozbudowaną i przejmującą scenę przeżywanej przez Jezusa w Getsemani w noc przed jego pojmaniem udręki i jego bezskutecznych błagań o uchylenie ciężącego na nim wyroku bożego, w Ewangelii „wg” Jana 12: 27 jest jedynym miejscem, w którym Jezus „doznaje lęku” wobec oczekującego go losu, natychmiast jednak ten lęk przezwycięża – *H. E.*

<sup>138</sup> *Ewangelia według świętego Jana*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, wyd. cyt., s. 1315.

<sup>139</sup> A. Świderkówna, w: *Rozmowy o Biblii*, wyd. cyt., s. 74–75, omawia najważniejsze różnice w przedstawianiu przebiegu działalności publicznej Jezusa pomiędzy Ewangelią „wg” Marka, a Ewangelią „wg” Jana i konkluduje: „Na dokładne odtworzenie całej działalności Jezusa w czasie i przestrzeni Ewangelie nam nie pozwalają”.

## Dni wędrówek

13. Po przygotowawczych zaszłościach następuje według ewangelistów w życiu Jezusa epoka jego działalności kaznodziejskiej, egzorcystycznej i cudotwórczej, zakończona rozpoczęciem się epoki pasyjnej, od prologu, jakim są uroczysty wjazd do Jerozolimy oraz Ostatnia Wieczerza. Jest to epoka jego wędrówek po ziemiach izraelskich oraz okolicznych. Celem prowadzenia działalności kaznodziejskiej oraz egzorcystycznej Jezus posyła też na wędrówki misyjne powołanych przez siebie uczniów, ze ścisłego grona „Dwunastu [apostołów]” według wszystkich synoptyków, a nadto z obszerniejszego grona „siedemdziesięciu dwóch” według Łk. Misjonarze ci korzystają z udzielonej im przez Jezusa nadprzyrodzonej mocy, choć nie potrafią dokonać wszystkiego, co on jest w stanie uczynić (por. Mk 9: 14nn i odpowiednie ustępy u pozostałych synoptyków).

W czasie tej działalności Jezus przejawia pozytywny stosunek do oficjalnych form izraelskiego kultu. Przemawia nie tylko na miejscach otwartych, ściągając ludzi nawet na pustkowiu dla wysłuchiwania jego mów, ale również w synagogach i w Świątyni. Stanowi to kontrast z działalnością Jana Chrzciciela, która przebiegała jedynie w miejscach otwartych, poza przybytkami kultowymi. Przypisywany Jezusowi atak na przekupniów i mieniaczy pieniędzy na terenie przyświątynnym również świadczy o tradycji przypisującej mu pełen czci stosunek do Świątyni. Skontrastować to warto z deprecjacją Świątyni jako zaledwie „dzieła rąk ludzkich” przez Szczepana (Dz 7: 48), co zdaje się świadczyć o wchłonięciu przez wczesne chrześcijaństwo ludzi oraz idei początkowo nie wiązanych przez tradycję z Jezusem.

Uwagę zwraca również to, że Jezus nie chrzczył. Por. przytoczoną powyżej, polemiczną jak się zdaje, uwagę w J, że aczkolwiek Jezus nie chrzczył, to czynili to jego uczniowie – o czym jednak nie ma mowy w ewangeliiach synoptycznych.

Mimo tych elementów prawowierności Jezus ewangelistów pozostaje nawet przed ostatnim kryzysem w stałym konflikcie z „uczonymi w Piśmie” i faryzeuszami. Usiłują oni raz po raz wciągnąć go w dysputy, w których ujawniłyby się czy to jego krytyczny stosunek do prawa Mojżeszowego, czy to nielojalność wobec władz rzymskich – a niekiedy bezpośrednio dybią na jego życie.

Cała epoka działalności Jezusa aż do Ostatniej Wieczerzy jest uderzająco krótka. Według synoptyków jego życie na arenie publicznej trwa krócej niż rok, według J niespełna trzy lata. Według ewangelistów w ciągu tak krótkiego czasu Jezus zyskuje niebywały rozgłos. Aby wysłuchiwać jego kazań i korzystać z jego daru jako egzorcysty albo żeby ten dar podziwiać, wielotysięczne tłumy idą za nim nawet w miejsca pustynne. Według Łk ledwo Jezus powrócił z kuszenia na pustyni „wieść o nim rozeszła się po całej okolicy [wieść o czym mianowicie? i w jaki sposób tak szybko się rozeszła? – H. E.], on zaś nauczał ich w synagogach wysławiany przez wszystkich” (4: 15).

W istocie jednak dużo przemawia przeciwko przekazom o niebywalej popularności Jezusa za jego żywota. Sam Jezus kilkakrotnie uskarża się na odrzucenie go przez całe miasta (por. Mt 11: 20nn, 13: 53nn i odpowiednie ustępy w pozostałych ewangeliach). Kilkakrotnie przeciwstawia wiarę nie-Izraelczyków (por. Mt 8: 5nn i odpowiedni ustęp w Łk; Mk 7: 24nn oraz Mt 15: 21nn) niedowiarstwu Izraelczyków.

Gromadzenie przez Jezusa wokół siebie wielotysięcznych rzesz czcicieli nie mogłoby ująć uwadze autorów niechrześcijańskich, podczas gdy przemilczanie przez nich osoby Jezusa stanowi, jak wiadomo, jeden z najważniejszych dylematów dla hipotezy jego historyczności. W owym miejscu i czasie, w atmosferze tak brzemiennej buntem ani Herod Antypas<sup>140</sup> ani władze rzymskie nie mogłyby obojętnie odnosić się do człowieka przyciągającego do siebie tłumy zwolenników, zwłaszcza wobec pogłosek, że jest on potomkiem Dawida i Mesjaszem. Tymczasem Herod, morderca Jana Chrzciciela pozostawia go w spokoju aż do czasu uwięzienia go przez Rzymian<sup>141</sup>. Również Rzymianie zrazu nie interesują się nim nawet kiedy, pono na czele tłumów sławiących go jako „syna Dawidowego”, czyli Mesjasza politycznego i „króla”, wjeżdża do Jerozolimy. Piłat, według ewangelistów, skazuje go na śmierć dopiero wskutek ponagłań i zgola gróźb religijnego establishmentu izraelskiego.

Świadczyłyby to, że Jezus nie był za swojego żywota osobą tak popularną, jak to przedstawiają ewangelie. Dążenie kolaborującego z Rzymianami izraelskiego establishmentu do wyeliminowania go zdaje się mieć charakter prewencyjny, o ile nie jest reakcją na to, co reprezentanci tego establishmentu uważali za jego bluźnierstwa i czyny bezbożne. O tym samym świadczyć się też zdaje osamotnienie Jezusa, po ukryciu się garstki jego uczniów, podczas jego pojmania, bezprawnych dochodzeń, znęcania się nad nim i ukrzyżowania. Jedyne w ewangelii Łukasza mowa jest o tym, że podczas prowadzenia na Golgotę „szło za nim mnóstwo [biernego] ludu, także kobiety, które zawodziły i płakały nad nim” (23: 27). Nikt z jego tak pono licznych czcicieli (por. opis uroczystego wjazdu) nie staje w jego obronie, nikt się nie burzy na wieść o jego śmierci, ani w Jerozolimie, ani poza nią. Więc może jeśli był w drodze na Golgotę oplakiwany, to owi oplakujący nie byli zbyt liczni. Pojmanie – a może też pewne jego czyny w Jerozolimie interpretowane jako obraza Świątyni albo zakłócenie porządku w niej – mogły ostudzić entuzjazm części

---

<sup>140</sup> Był to syn Heroda Wielkiego, któremu w Ewangelii „wg” Mateusza przypisuje się rzeź niewiniątek.

<sup>141</sup> Według Ewangelii „wg” Łukasza 23: 6nn Piłat, stale przez ewangelistów „wybraniany”, usiłował pozbyć się sprawy Jezusa odsyłając go do przebywającego w Jerozolimie Heroda, ten jednak nawet wówczas odesłał go z powrotem prokuratorowi.

jego zwolenników, ale tak powszechne i radykalne przejście od tłumnych hołdów w czasie wjazdu do powszechnej nienawiści jerozolimczyków, jak to przedstawiają ewangeliści – albo choćby do nienawiści *bądź obojętności* jerozolimczyków wobec losów Jezusa – wydaje się czymś osobliwym.

Rzeczywistą karierą Jezusa wydaje się być dopiero jego kariera pośmiertna, tzn. szerzenie się chrześcijaństwa.

## Ciało i krew

14. W J 6: 51–66 – i tylko w J – mowa jest o kryzysie, który nastąpił w ruchu Jezusa już na początku jego działalności. Wynikł on w związku z oświadczeniem Jezusa: „*Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli ktoś spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który ja dam, jest moje ciało [wydane]<sup>142</sup> za życie świata*»<sup>143</sup>.

Sprzeczali się więc między sobą Żydzi mówiąc: «Jak on może nam dać [swoje] ciało do jedzenia?». Rzekł do nich Jezus: «Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Jeżeli nie będziecie jedli Ciała Syna Człowieczego ani pili Krwi jego, nie będziecie mieli życia w sobie. Kto spożywa [tu jednak czas terazniejszy; może wstawka późniejsza – *H. E.*] moje Ciało i Krew Moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim...». To powiedział nauczając w synagodze w Kafarnaum. A wielu spośród jego uczniów, którzy to usłyszeli, mówiło: «Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?»... *Od tego czasu wielu uczniów Jego odeszło i już z Nim nie chodziło*».

Podłożem kryzysu musiała być interpretacja, według której Jezus mówi o jakimś niepojętym, przynajmniej dla jego izraelskich słuchaczy, ale *realnym* spożywaniu „jego ciała i krwi” (w przyszłości?).

Ten ustęp stanowi o jeszcze jednej różnicy pomiędzy J a ewangeliami synoptycznymi. Różnica polega przynajmniej na tym, że według tych ostatnich Jezus ogłosił naukę o „spożywaniu jego ciała i krwi” nie publicznie, podczas swojej kaznodziejskiej wędrówki, ale jedynie apostołom podczas Ostatniej Wieczerzy (por. Mk 14: 22–25, Mt 26: 26–28, Łk 22: 19–20), tak, że założyć wypada, iż dopiero oni, po jego śmierci, mogli ją upublicznić. W ewangeliach synoptycznych nie ma przeto mowy o kryzysie w ruchu Jezusowym za jego życia, w związku z ogłoszeniem nauki o „Eucharystii”.

<sup>142</sup> Wobec użytego powyżej czasu przyszłego – „dam” musi być widocznie „które będzie wydane”. Tak jest np. w NIV.

<sup>143</sup> Brzmie to tak, jak gdyby ofiara Jezusa tak (jak to było w pewnych mitach archaicznych), miała umożliwić istnienie świata. Wskazuje to związek idei „Ofiary Przeblagalnej Jezusa” z owymi archaicznymi mitami – *H. E.*

Stwierdzić się tu daje jeszcze jedna różnica. Aby ją wskazać, przytoczę tekst z Łk, ponieważ zawiera on element nieobecny w pozostałych ewangeliach: „...[W]ziął chleb, odmówiwszy dziękczynienie połamał go i podał im mówiąc: «To jest ciało moje, które za was będzie wydane. *To czyńcie na moją pamiątkę!*». Tak samo i kielich [wziął] po wieczerzy, mówiąc: «Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana»”.

Według tego tekstu Jezus żywy, z nienaruszonym ciałem, nazywa połamane i rozdawane apostołom kawałki chleba swoim ciałem. Trudno to rozumieć inaczej niż tak, że owe kawałki chleba są *symbolem jego ciała, które będzie wydane na mękę w Ofierze Przebłagalnej*. Interpretację tę wspiera zdanie wydrukowane powyżej kursywą. Idzie tu więc o wprowadzenie obyczaju mającego na celu uwiecznienie pamięci o Jezusie i poniesionej przez niego Ofierze. W przeciwieństwie do tego, późniejszy, powyżej przytoczony, tekst autora J (w którym mowa o „spożywaniu ciała i krwi Jezusa” w przyszłości, a więc widocznie już po zakończeniu jego ziemskiego żywota) łatwiej daje się potraktować jako podłoże interpretacji, według której akt konsekracji przeistacza chleb i wino (bez zmiany jakichkolwiek ich właściwości stwierdzalnych zmysłami) w rzeczywiste ciało i krew Chrystusa, które są spożywane przez wiernych<sup>144</sup>.

M. Uglorz krótko przedstawia spory toczące się poprzez wieki po dzień dzisiejszy pomiędzy teologami chrześcijańskimi na temat symbolicznego czy też domagającego się dosłownego rozumienia charakteru obrzędu „spożywania chleba i wi-na jako ciała i krwi Chrystusa”. Spory te, w przekazie Uglorza, są w znacznej części zbyt ezoteryczne, by mógł pojąć odnośne stanowiska ktoś, kto nie jest erudytą w zakresie teologii chrześcijańskiej. Jak wiadomo jednak, różne wyznania chrześcijańskie prezentują tu różne interpretacje<sup>145</sup>.

Który z przekazów o „ustanowieniu Eucharystii”, ten sugerowany w ewangeliach synoptycznych, w szczególności w Łk – a mianowicie, że przypisywana Jezusowi doktryna o Eucharystii (w jej symbolicznej interpretacji) została upubliczniona przez uczniów po jego śmierci – czy też ten zawarty w J jest bardziej wiarygodny? Przekaz z ewangelii Janowej wydaje mi się bardzo niewiarygodny. Doktryna o komunii w drodze „spożywania ciała i krwi Boga” jest w świetle tradycji starotestamentowej najbardziej egzotyczna – i z punktu widzenia judaizmu najbardziej heretycka – ze wszystkich nauk przypisywanych w ewangeliach Jezusowi. Niechrześcijaninowi wydaje się ona pogłosem jakichś mitów archaicznych. Jest odpowiednikiem jakichś nieznanymi judaizmowi misteriów. Gdyby więc Jezus głosił tę doktrynę za swego żywota, to rzeczą dziwną byłby fakt, że jego przeciwnicy nie

---

<sup>144</sup> Nie obchodzą mnie tu spory o udzielanie komunii świeckim pod jedną czy dwiema postaciami.

<sup>145</sup> Por. hasło „Eucharystia”, w: *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt.

zrobili z tego użytku na jego procesie<sup>146</sup>. Natomiast przekaz z J może być świadectwem tego, że interpretacja Eucharystii w duchu transsubstancjacji wywoływała głębokie kontrowersje już we wczesnym chrześcijaństwie.

15. Z punktu widzenia niechrześcijanina, a w szczególności ateisty, ważniejszy jest inny aspekt tej sprawy. Doktryna o Eucharystii nie jest konsekwencją omawianej poprzednio doktryny o Ofierze Przeblagalnej i o jej znaczeniu dla zbawienia poszczególnych jednostek.

W istocie rzeczy jest ona z tą doktryną sprzeczna. Według J 3: 14nn warunkiem zbawienia jest „uwierzenie” w boskość Jezusa („uwierzenie” jako coś, co musi być udokumentowane stosowaniem się do właściwego etosu). A więc pewien stan psychiczny i pewien sposób życia. Nie ma tam mowy o tym, aby do „uzyskania udziału w życiu wiecznym” potrzebne były jakieś obrzędy, takie nawet jak chrzest – i również takie jak Komunia.

Doktryna o Eucharystii jednak czyni zadość, w dziwny co prawda dla niechrześcijanina sposób, nieodłącznej chyba od każdej religii potrzebie rytuału<sup>147</sup>. W przeciwieństwie do jednorazowego obrzędu chrztu, zwłaszcza chrztu niemowlęcia, świadome i wymagające od wiernego odpowiedniego przygotowania „przystępowanie do stołu Pańskiego” o wiele silniej widocznie zaspokaja tę potrzebę, nadto zaś zapewnia Kościołowi potężną władzę dyscyplinującą w odniesieniu do wiernego, ponieważ dostąpienie łaski tego sakramentu może mu być odmówione w razie niespełnienia jakichś wymogów kościelnych.

---

<sup>146</sup> Podobno w kontrowersyjnym filmie „Pasja” Mela Gibsona (o ostatnich godzinach życia Jezusa) wyświetlanym w wielu krajach na początku 2004 r. podczas sceny przesłuchiwania Jezusa w Sanhedrynie jeden z zeznających przeciw niemu świadków krzyczy „Powiedział, że jak nie zjemy jego ciała i nie wypijemy jego krwi, nie będzie nam dany żywot wieczny!”. Jednakże o wysunięciu przeciwko Jezusowi tego zarzutu nie wspomina żadna z ewangelii ani żaden w ogóle tekst w Nowym Testamencie.

<sup>147</sup> Z Pawłowego 1Kor 11: 20nn wynika, że przynajmniej w pewnych gminach wczesnochrześcijańskich nie było poczucia sakramentalnego charakteru Eucharystii. Paweł uskarża się na to, że akt mający mieć znaczenie sakramentalne spełniany jest po wieczerzy spożywanej w jednym pomieszczeniu, na którą jednak każdy przynosi własne jedzenie zamiast zaspokoić głód w domu, i nawet nie czeka na innych z ukończeniem posiłku. Zdaniem Pawła uwłacza to świętemu obrzędowi. Nie uwłacza mu jednak, jego zdaniem, przystępowanie do niego z pełnym żołądkiem.

## Apostołowie i problem Judasza

16. Ewangelie synoptyczne podają, że na początku swojej działalności publicznej Jezus obiera dwunastu najbliższych sobie uczniów, znanych jako *dwunastu apostołów*. (Autor J nie precyzuje liczby najbliższych uczniów Jezusa.) Ich imiona podane są w Mk 3: 13–19, Mt 10: 1–4, Łk 6: 12–16. Jezus „udzielił im władzy nad duchami nieczystymi, aby je wypędzali i leczyli wszystkie choroby i wszystkie słabości” (Mt 10: 1).

Są to w większości postaci pozbawione indywidualnej charakterystyki. O niektórych z nich (zakładając ich realność) można coś niecoś wywnioskować na podstawie ich przydomków. Tak np. Szymon „zelota” mógłby być przed przyłączeniem się do Jezusa członkiem stronnictwa zelotów („gorliwców”) usiłujących zwalczyć władzę okupanta terrorem. (Nie ma objaśnienia, dlaczego przyłączył się do ruchu Jezusa.) Również jedna z proponowanych etymologii wyrazu „Iskariota” odwołuje się do wyrazu „siccarius” – „sztyletowiec” – a więc Judasz również mógłby być przed przyłączeniem się do Jezusa nacjonalistycznym terrorystą. (Inna etymologia wywodzi przydomek Judasza z judejskiego miasteczka Karioth, czyniąc go jedynym niegalilejczykiem pomiędzy apostołami.) Nie ma objaśnienia, czemu synowie Zebedeusza, Jakub i Jan, nazwani zostali przez Jezusa „synami gromu”.

Najwięcej uwagi poświęcają ewangelie Szymonowi-Piotrowi. Uderza dwiistość zawartej w nich charakterystyki tej postaci. Z jednej strony Piotr jest najwybitniejszym z uczniów Jezusa. Według ewangelii synoptycznych jemu zostaje w sposób cudowny objawiony mesjański status Mistrza i on go wyznaje przed ogółem uczniów (Mk 8: 27–30, Mt 16: 13–20, Łk 9: 18–21). W Mt reakcją Jezusa na to wyznanie jest oświadczenie, że to Piotr ma być „opoką”, na której wzniesiony zostanie Kościół Jezusowy (stąd nadany mu przez Jezusa przydomek „skały”, bo takie jest znaczenie imienia „Piotr”) i że jemu zostaną powierzone klucze Królestwa Niebieskiego, tak iż „cokolwiek zwiąże na ziemi, będzie związane w Niebie, a cokolwiek rozwiąże na ziemi, będzie rozwiązane w Niebie”. W Mk (jak również w Łk) nie ma tego oświadczenia, które więc może być interpolacją do Mt lub w każdym razie odpowiadać poglądom ukształtowanym w epoce pojezusowej wśród jakiejś części (por. uwagę poniżej) wspólnoty wczesnochrześcijańskiej. W J Piotr podczas kryzysu w ruchu Jezusowym z powodu ogłoszenia przez Mistrza doktryny o tym, że do zbawienia niezbędne będzie wiernym „spożywanie jego ciała i krwi”, zapewnia „Pana” w imieniu wszystkich uczniów, że oni go nie opuszczą (6: 68–69). W „Dodatku” do J zmartwychwstały Jezus porucza Piotrowi pieczę i władzę nad swoją wspólnotą.

Z drugiej jednak strony Piotr jest w ewangeliami najczęściej imiennie krytykowanym uczniem. Według Mt 14: 28nn prosi on Jezusa, aby mógł, naśladować go,

przyjść do niego po powierzchni jeziora. Łaska ta jest mu udzielona, czyni więc kilka kroków, wkrótce jednak zaczyna tonąć i musi być przez Jezusa wyratowany – dzieje się zaś tak, ponieważ okazał się człowiekiem niedostatecznie silnej wiary. W Mt 16: 22nn usłyszawszy o nieuchronnie oczekującej Jezusa męczeńskiej śmierci i następującym po niej zmartwychwstaniu usiłuje widocznie namówić Mistrza, aby postarał się ująć swojego losu – i w odpowiedzi zostaje przez Jezusa nazwany „szatanem” i „zawadą”. W straszliwą noc modlitwy w Getsemani, kiedy Jezus pragnie doznać odrobiny pokrzepienia w tym, że czuwają wraz nim i dzielą jego rozpacz trzej najbliżsi mu uczniowie, Piotr wraz z synami Zebedeusza bezdusznie zasypia. Natomiast podczas pojmania Jezusa, nie rozumiejąc jego intencji, rani mieczem jednego z siepaczy i znów zostaje przez Mistrza zganiony (mimo że według innego ewangelicznego wersetu Jezus kazał uczniom zaopatrzyć się w broń). W czasie „procesu” Jezusa w Sanhedrynie trzykrotnie się go w znanej scenie zapiera, jak mu to zresztą Jezus przepowiedział. Dodajmy, że w czasach pojezusowych popada w konflikt z Pawłem i musi mu ustąpić<sup>148</sup>.

Cały ten zbiór ustępów pochwalnych względem Piotra i ganiących go jest widocznie echem walki o przywództwo we wspólnocie pojezusowej. Na wizerunek tego apostoła wpływają opinie zarówno jego zwolenników, jak przeciwników. Walkę tę Piotr widocznie ostatecznie wygrywa. Nadto jednak *Dodatek* do J zdaje się zawierać aluzję do rywalizacji o względy Jezusa pomiędzy Piotrem a „umiłowanym uczniem”. Desygnowany na przywódcę Piotr nie jest najbardziej „umiłowanym uczniem” (za którego tradycyjnie uznawany jest autor J). Być może apostoł uchodzący za „umiłowanego ucznia” Jezusa nie należał do ludzi nadających się do sprawowania przywództwa albo pożądanego go.

Traktując wszystkie wzmianki o Piotrze w ewangeliach łącznie jako opowieść, można uznać, że zawiera ona godny uwagi sens moralny. Zdaje się ona przekazywać optymistyczną wieść, że nawet człowiek nacechowany pewnymi wadami, takimi np., jak skłonność do małoduszności w sytuacji zagrożenia, zazdrość i pożądanie przywództwa, może przezwyciężyć swoje mankamenty i dorosnąć do heroizmu.

Ewangelie nie informują, czym się kierował Jezus, przyłączając tego lub innego z uczestników jego ruchu do Dwunastu. Nie znajdujemy tam żadnych historii mówiących o tym, by się któryś z nich wyróżnił przed powołaniem np. jakimś aktem szczególnego miłosierdzia albo w jakiś inny godny admiracji sposób.

Co więcej, stosunek ewangelistów do Dwunastu jest na ogół krytyczny. W świetle tych tekstów nie odznaczają się oni ani szczególną bystrością umysłu, ani heroicznym charakterem. Jezus musi im tłumaczyć przypowieści. Słyszac, że powinni się wystrzegać kwasu saduceuszów i faryzeuszów, mniemają zrazu, że

---

<sup>148</sup> Patrz s. 563–564 powyżej.



idzie o rzeczywisty zakwas do chleba, i Jezus musi wyprowadzić ich z błędu (por. np. Mt 16: 5nn). Będąc świadkami pierwszego rozmnożenia chleba, w jednym z następnych epizodów nie rozumieją, że Jezus może według swojej woli znowuż nakarmić zgłodniały tłum (por. Mk 8: 1nn).

Szczególnie osobliwe, oczywiście, jest to, że mimo kilkakrotnie danej przez Jezusa zapowiedzi jego męki i zmartwychwstania zaskoczeni zostają tymi zaszłościami. (Równie osobliwe jest zresztą i to – por. Mk 14: 18nn oraz, w innych wariantach, Mt 26: 20nn i J 13: 23nn – że kiedy podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus ujawnia swego przyszłego zdrajcę, ich wszystkich ogarnia taka tępota umysłu, że tego nie rozumieją i pozwalają Judaszowi odejść bez przeszkody, a nawet bez wyrazów zgrozy, jaką ich powinien był oczekiwany czyn Judasza napawać.) Kiedy zaś Jezus zostaje pojmany, rozbiegają się w panice. Żaden z nich nie stara się towarzyszyć mu chociażby anonimowo, w tłumie, podczas wleczenia go na Golgotę, tak aby Jezus mógł wyłowić wzrokiem z ciżby twarz miłującego go i rozpaczającego z jego powodu człowieka. Postronny gap, Szymon z Cyreny, zostaje przymuszony do dźwigania belki krzyżowej razem z Jezusem. Nie ma też nikogo z Dwunastu przy krzyżu oraz podczas pochówku Jezusa: nie ważą się na takie ryzyko. Jest to ludzkie, arcyłudzkie, ale nie jest przejawem heroicznej cnoty.

Za życia Mistrza toczą się pomiędzy nimi spory o pierwszeństwo. Synowie Zebedeusza chcą mieć miejsce wyróżnione w Królestwie Niebieskim (Mk 10: 37. W Mt 20: 20nn tę prośbę, która w ich ustach świadczyłaby o pysze raczej niż o miłości braterskiej do pozostałych apostołów, zgłasza zamiast nich ich matka).

Ma się niesamowite wrażenie czytając w Łk 22: 24, że natychmiast po tym, jak się dowiedzieli od Jezusa, iż zostanie zdradzony, zamiast się przejść tą sprawą poczynają się spierać, kto spośród nich jest największy.

Jak wytłumaczyć taki brak elementarnej wrażliwości? Wyjaśnienia dostarcza orzeczenie Jarosława Rymkiewicza, że jeśli traktować ewangelie jako „literaturę”, to musi się przyznać, iż jest to marna literatura<sup>149</sup>. Przecież ewangelie nie zawierają reportaży z tego, co się działo podczas Ostatniej Wieczerzy. Ich opisy są konstrukcjami literackimi. (Niechrześcijanin, oczywiście, nie musi wierzyć w realność samego tego wydarzenia.) Autor Łk po prostu w swoim przekazie z rażącą niewrażliwością przeskoczył z tematu na temat. W przekazach innych ewangelii jest jednak nie o wiele lepiej, tam też uczestnicy Wieczerzy po otrzymaniu wstrząsającej wieści, że mają pomiędzy sobą zdrajcę, jedzą sobie i piją.

**17. (a)** Spośród Uczniów najbardziej fascynująca jest, oczywiście, postać Judasza. Historii jego zdrady, jej motywom, poświęcono szereg książek, m.in. beletrystycznych. Z góry stwierdzić można, że żadna z nich nie reprezentuje koncepcji

---

<sup>149</sup> J. M. Rymkiewicz, *Przez zwierciadło*, wyd. cyt., s. 30.

zgodnej z NT, to bowiem jest niemożliwe wobec sprzeczności zawartych tam przekazów o Judaszu. Sprzeczności te najjaskrawiej ilustruje fakt, że NT zawiera dwa odmienne przekazy o śmierci Judasza. Według Mt 27: 3nn „Judas, widząc, że Go [Jezusa] skazano, opamiętał się [przyszedł do „arcykapłanów i starszych”] i rzekł: «Zgrzeszyłem wydając krew niewinną». Lecz oni odrzekli: «Co nas to obchodzi? To twoja sprawa». Rzuciwszy srebrniki<sup>150</sup> oddalił się. A potem poszedł i powiesił się”. Natomiast według Dz 1: 18nn „[Judasz] za pieniądze niegodziwie zdobyte nabył ziemię i spadłszy głową na dół pękł na pół i wypłynęły wszystkie jego wnętrzności”<sup>151</sup>.

Według J już w czasie przed ostatnimi dniami Jezusa Judasz jest wśród Uczniów czarną owcą: złodziejem i hipokrytą. Podczas uczy w Betanii po wskrzeszeniu Łazarza, kiedy Maria, siostra Łazarza, namaszcza Jezusowi stopy drogim olejkiem, Judasz krytykuje ją, mówiąc, że tę kosztowną substancję należało raczej sprzedać, a pieniądze zużyć na jałmużnę. „Powiedział zaś to nie dlatego, że dbał o biednych, ale ponieważ był złodziejem i [mając powierzony sobie wspólny trzos Jezusa i uczniów] wykradał to, co wkładano” (12: 6). Dlaczego Jezus tolerował wśród najbliższych sobie ludzi takiego człowieka? Czy właśnie Jezus z J, istota boska na ziemi, nie poznał się na nim? Temu autor J przeczy: „Jezus. od początku wiedział. kto ma Go wydać” (6: 64).

Rozwiązaniem zagadki mogą być słowa „*ma Go wydać*”. Do wypełnienia się bożego planu Ofiary Przebiegalnej widocznie niezbędny był zdrajca. Według paradoksalnej chrześcijańskiej koncepcji tej Ofiary ludzkie instrumenty wypełnienia bożego planu powinny były być zbrodniarzami i musiały ponieść zasłużoną karę. *Może więc uznać należy, że sprawiedliwość boża nakazywała, aby tę okropną funkcję spełnił człowiek podły*: jego podłość predestynuje go do roli zdrajcy, a spełnienie tej roli predestynuje go do kary, tak, że ostatecznie mimo iż działa nie własnowolnie<sup>152</sup>, to jednak zostaje ukarany za swoją podłość.

<sup>150</sup> „Srebrniki” dowodzą, że przekazy o Judaszu zawierają element fikcyjny, o ile nie są po prostu fikcją: „[W]arto wspomnieć, że «srebrniki» zapożyczył Mateusz od proroka Zachariasza (11: 12), bo za czasów Jezusa takich monet nie było”. M. Wodnar, *Nowy Testament...*, wyd. cyt., s. 254.

<sup>151</sup> Ustęp ten redaktorzy BT zaopatrują przypisem: „Por. Mt 27: 5. Szczegóły odmienne (śląd innej tradycji) łatwo dadzą się uzgodnić jako następujące po sobie”. Podziwu godne są osoby, którym łatwo przychodzi zrobić coś, czego inni nie potrafią zrobić zupełnie. Jak mamy tego uzgodnienia dokonać? Czy przyjąć, że Judasz najpierw rzucił srebrniki, a potem za pieniądze, których już nie miał, kupił parcelę? Czy też po kupnie parceli wyrzucił pieniądze, za które ją nabył? Czy zginął na niej okropną śmiercią po swoim samobójstwie, czy też popełnił samobójstwo po tym, jak wypłynęły z niego wszystkie wnętrzności?

<sup>152</sup> Ewangelia „wg” Jana oraz Ewangelia „wg” Łukasza to jedyne dwie ewangelie, w których się stwierdza, że w Judasza przed popełnieniem jego czynu wstąpił Szatan, *czyli postępkę jego nie były własnowolne*. Czy Mateuszowe „opamiętał się” *implicite* poświadcza to samo?

Najbardziej zagadkowy jest Judasz z Mt. W tej ewangelii nie ma, przynajmniej *explicite*, mowy, aby był on narzędziem Szatana. Można więc założyć, że działał własnowolnie. Nie ma tam również mowy, aby wcześniej nim przyszedł do arcykapłanów z propozycją zdradzieckiej transakcji czynił lub mówił cokolwiek, w czym by się przejawiała chciwość i perfidia. (Jeśli w J o takich jego cechach świadczy jego kłamliwe oburzenie z powodu „zmarnotrawienia” olejku, to w Mt „marnotrawstwo” to zrazu potępiają wszyscy apostołowie.) Brał najwidoczniej udział w wyprawach misyjnych i w imieniu Jezusa „wyrzucał duchy nieczyste”.

I oto Judasz zjawia się przed arcykapłanami po tym, jak powzięli postanowienie, aby Jezusa podstępnie ująć i zabić (Mt 26: 3–5). Czy się o tym jakoś dowiedział? Czy też po prostu nie była tajemnicą wrogość arcykapłanów względem Jezusa? W każdym razie staje przed kapłanami z własnej inicjatywy (26: 14–16). Motywy jego wydają się oczywiste i wydają się one najgorszego rodzaju: Judasz zdradza Mistrza dla zysku. Skoro jednak tak jest, to jak się tłumaczy jego zachowanie, kiedy się dowiaduje, że Jezus został zadenuncjowany przez dostojników żydowskich przed Pilatem, co zaskutkować musi jego męczeńską śmiercią? Co to znaczy, że się „opamiętał” – że „przekonał się” *post factum*, iż Jezusa skazano; że uświadomił sobie, iż „wydał krew niewinną”? O co miał pretensję do „arcykapłanów i starszych”? Czemu odrzucił wynagrodzenie, dla którego rzekomo uczynił to, co uczynił? Jeśli odrzucić koncepcję, iż Judasz był jednak przez pewien czas w mocy Szatana, a potem Szatan go opuścił, wydając go na łup wyrzutów sumienia, to wygląda na to, że sprawa potoczyła się niezgodnie z jego intencjami – i to, co się stało, przyprawiło go o tak okropne wyrzuty sumienia, że sam sobie wymierzył karę w postaci śmierci uważanej wówczas w jego kraju za szczególnie haniebną. Innymi słowy, według tej interpretacji wygląda na to, że Judasz sam został jakoś przez swoich kontrahentów oszukany i wyzyskany. Czegóż się jednak oprócz otrzymanych pieniędzy mógł spodziewać, kiedy zjawił się przed nimi?

Sprawa ta jest przedmiotem rozważań szeregu autorów. Są to jednak wszystko mniej lub bardziej arbitralne spekulacje, ponieważ w ewangeliiach nie ma na to pytanie odpowiedzi, nie ma nawet przyznania *explicite*, że jest tu o co pytać.

Z ewangeliczną postacią Jezusowego zdrajcy wiąże się niezmiernie sugestywny *topos* w naszej kulturze: mianowicie *topos* „pocałunku Judasza”. Pocałunek ten jest symbolem najperfidniejszej hipokryzji i zdrady, i jako *topos* może być z pożytkiem w rozmaitych kontekstach zastosowany. Jednakże właśnie w kontekście pojmiania Jezusa w Ogrójcu jest on w gruncie rzeczy bezsensowny<sup>153</sup>. Przy założeniu,

---

<sup>153</sup> „Judasz odegrał dosyć drugorzędną rolę, wskazując miejsce nocnego przebywania Jezusa wraz z uczniami w ogrodzie Getsemani. Znając Jego twarz [z jego licznych wystąpień publicznych – H. E.], zainteresowani sami mogli to wyśledzić. Szpiegów nigdzie nie brakuje”. Ks. W. Hryniewicz, *Judasz, przyjaciel Jezusa?*, wyd. cyt., por. cytowana w przypisie 90, s. 587 rozmowa

którego trzymają się ewangelie, że Jezus był w Jerozolimie powszechnie znany, m.in. z jego kaznodziejskiej działalności, siepacze mogliby potrzebować informacji, gdzie się on w danej chwili znajduje, ale jest rzeczą dość dziwną, że potrzebowali, aby go ktoś dla nich rozpoznał. Nie jest to jednak założenie skrajnie nierealistyczne: ostatecznie siepacze zarówno rzymscy jak i judejscy mogli nie interesować się kazaniem i nie znać oblicza Jezusa. Judasz jednak przybywa z tą zgrają – i w ten sposób od razu demaskuje się jako zdrajca. Może nawet obawiać się napaści ze strony ludzi z otoczenia Jezusa. Nie może natomiast udawać Jezusowego przyjaciela. Czemu więc nie usiłuje trzymać się w zasięgu swoich potencjalnych obrońców i nie wskazuje im Jezusa, palcem albo opisującymi słowami, z bezpiecznego oddalenia? Na co jest mu potrzebne ucałowanie Jezusa? Czy na to jedynie, aby uradować duszę aktem tak skrajnej perfidii?

Aby Judasz mógł ucałować Jezusa, Jezus musi pozwolić mu się ucałować. Czemu miałby to uczynić? W istocie tekst w Łk daje się odczytać w ten sposób, że Jezus uchylił się od Judaszowego pocałunku, a i w J również nie ma o „pocałunku” mowy.

**(b)** W kwietniu 2006 r. czasopismo „National Geographic Polska” oraz „Gazeta Wyborcza” w swoim dodatku „Duży Format” (18 kwietnia) opublikowały przekład polski Ewangelii Judasza. Ewangelia ta „napisana została po grecku w połowie II w. (140–160 r.) i ślad po niej zaginął. Odnaleziony w piaskach Egiptu przekład koptyjski pochodzi z końca III w. lub pierwszej połowy IV w. Pismo to piętnowane było już przez św. Ireneusza w jego dziele skierowanym przeciwko herezjom. napisanym około 180 roku”<sup>154</sup>. Oryginał oraz przekład koptyjski zostały jednak zagubione. Rękopis (uszkodzony) tego ostatniego odkryty został przez handlarzy antyków w końcu XX w., z czasem dostał się w ręce uczonych, został odcyfrowany i ostatecznie opublikowany podobno na ok. 2 tygodnie przed wydrukowaniem wspomnianego powyżej przekładu polskiego.

Osoby, które pospieszyły z opublikowaniem tego tekstu w czasopismach popularnych oraz z uzyskaniem wypowiedzi o nim od wybitnych myślicieli katolickich (uczynili to np. redaktorzy „Dużego Formatu”), przypisały mu widocznie znaczną doniosłość – historyczną? teologiczną? moralną? Dlatego uważały, że zasługuje on na uwagę szerokiego ogółu, a nie tylko historyków ruchów religijnych z epoki wczesnego chrześcijaństwa. Nie podzielam tej opinii, ale wydaje mi się, że wobec pewnego rozgłosu zdobytego przez ten tekst powinnam poświęcić mu nieco uwagi.

---

z Katarzyną Wiśniewską z okazji opublikowania omawianej w tym szkicu poniżej tzw. Ewangelii Judasza.

<sup>154</sup> Tamże, s. 8.

W komentarzu do tego utworu niektórzy wypowiadający się (np. W. Hryniewicz i Z. Mikolejko we wspomnianym wydaniu „Dużego Formatu”) wyrażali opinię, że może on, czy też dyskusja o nim, zainspirować chrześcijan współczesnych do przemyślenia takich spraw, jak czy z koncepcją Boga miłosiernego daje się pogodzić przypuszczenie, że ktokolwiek, choćby ktoś tak podły i zbrodniczy, jak Judasz może zostać skazany na męki wieczne. (Do rozmyślania nad tą sprawą mało inspiracji tym, których już przedtem ona nie nękała, dostarcza tekst, w którym Judasz jest gloryfikowany, z drugiej zaś strony niektórzy myśliciele katolicycy, np. ks. Hryniewicz i sam zresztą Jan Paweł II rozmyślali o tym już wcześniej.) Wy-suwano też (por. tekst prof. Mikolejki w „Dużym Formacie”) problem, również bynajmniej nienowy, jak obraz Judasza, i to z jego charakterystycznym imieniem, przyczyniał się do trwania poprzez wieki chrześcijańskiego antyjudaizmu. Najdziwniejsze były – czy byłyby – przypuszczenia tych, dla których tekst ten rzuca jakieś nowe światło na Judasza jako postać autentyczną, na stosunek Jezusa do niego, jego motyw i czyny.

„Ewangelia Judasza” nie jst dokumentem historycznym dotyczącym ostatnich dni życia Jezusa, takim jakim by było np. zeznanie kogoś, kto by się podawał za świadka tamtych wydarzeń i którego świadectwo trzeba by było zbadać pod względem prawdomówności. Na równi z ewangeliami kanonicznymi żadna z ewangelii apokryficznych, takich jak „Ewangelia Judasza”, nie jest w stanie nawet poświadczyć historyczności Jezusa oraz otaczających go osób, jak również, przy założeniu, że Jezus i szereg z owych osób to postaci historyczne, zaszłości z życia Jezusa oraz motywów i czynów owych osób. Utwory te przekazują wyselekcjonowane przez autorów wierzenia o żywocie i nauczaniu Jezusa żywotne w różnych środowiskach w epoce wczesnego chrześcijaństwa<sup>155</sup> oraz własne domysły piszących uważane przez nich za opowieści o wydarzeniach realnych (m. in. takich, o których ich uczestnicy nic nigdy nikomu nie opowiedzieli), na tej podstawie, że sami się uważali za autorów „natchnionych”. Inspiracji do tej selekcji oraz domysłów dostarczały doktryny teologiczne omawianych autorów. „Ewangelia Judasza” jest więc dokumentem historycznym w tym sensie, że zapoznaje z wierzeniami pewnych przedstawicieli chrześcijańskiej gnozy. co może być ważne dla badaczy wczesnego chrześcijaństwa. Dla kogoś spoza tego forum naukowego jest to utwór mało inspirujący do rozmyślań, czy to metafizycznych, czy moralistycznych, i dostarczający też mało satysfakcji estetycznej.

---

<sup>155</sup> Do nurtów wczesnochrześcijańskich zaliczam nie tylko te, które się z czasem ukształtowały na podłożu ewangelii kanonicznych, ale wszystkie charakteryzujące się wiarą w Jezusa i jego zbawczą misję, a więc m.in. nurty takiej gnozy jak ta, która reprezentuje „Ewangelia Judasza”.

Uderza jego zależność koncepcyjna od ewangelii kanonicznych, z którymi ma stanowić polemikę. Przejawia się to już w tym, że Jezus z „Ewangelii Judasza” ma dwunastu „uczniów” widocznie dlatego, że według ewangelii kanonicznych Jezus otoczony był dwunastoma apostołami. Są to jednak źli, niepojętni, krnąbrni „uczniowie”. Jezus zresztą nie przebywa z nimi, tylko od czasu do czasu im się ukazuje, szydząc wtedy z ich aktów pietyzmu i potępiając je, na co oni odpowiadają gniewem. W istocie bowiem są oni czcicielami niegodnej tego istoty nadprzyrodzonej, którą uważają za najwyższego boga, będąc przez to pozbawieni jakiegokolwiek więzi z rzeczywistością, „prawdziwym”, wzniosłym bóstwem. Uosobiają przywódców chrześcijaństwa kształtującego się na podłożu ewangelii kanonicznych, a będącego według autora „Ewangelii Judasza” trawestacją prawdziwej nauki Jezusa. Jedynym uczniem godnym tego miana, pojętnym i miłującym mistrza, jest Judasz. W oddaleniu od tych, co okazali się uczniami rzekomymi, Jezus przekazuje mu najdonioślejsze tajemnice. Najpierw więc udziela mu wykładu gnostyckiej kosmogonii czy też jej wersji odpowiadającej autorowi omawianego utworu. Wykład ten jest tekstem w swojej formie wielce ezoterycznym dla zwykłego czytelnika współczesnego, w swojej zaś treści odstręczającym dla normalnego współczesnego czytelnika, chrześcijanina czy niechrześcijanina, wierzącego czy ateisty. Kosmogonia ta głosi, że świat materialny jest tworem złośliwych istot nadprzyrodzonych zbuntowanych przeciwko „prawdziwemu” bogu – istot, których charakter znamionują takie imiona jak „Buntownik” i „Głupiec”. Jedynie wybrancom spośród ludzi stanowiącym szczególne „plemień” uda się wyzwolić ze zbudowanego przez te istoty więzienia, i po odrzuceniu ciała połączyć swoją prawdziwą jaźń z rzeczywistym bogiem. Na tle tych patologicznych rojeń błyszczy swoimi walorami metafizycznymi, aksjologicznymi, i, przynajmniej, estetycznymi rozpoczynający Biblię Hymn Kapłański o stworzeniu świata. Ateista, czytając ten fragment omawianego utworu, rozpamiętywać poczyna to, jakim szczęściem dla naszej kultury było pokonanie gnozy przez chrześcijaństwo ukształtowane na podłożu ewangelii kanonicznych. Nasuwa mu się też pytanie, na które z braku kompetencji nie jestem w stanie odpowiedzieć, dlaczego patologiczna nienawiść do świata materialnego była niekiedy ideologią pewnych środowisk znajdująca wyraz w ich wierzeniach religijnych.

W omawianym utworze z kolei Jezus nakazuje Judaszowi jako umiłowanemu uczniowi, aby się poświęcił i wziął na siebie udział w pozbawieniu go życia mimo gorzkiej odpłaty, jaką na siebie ściągnie. Tu zależność „Ewangelii Judasza” od ewangelii kanonicznych nabiera drastycznego charakteru. Według ewangelii kanonicznych kresem ziemskiego żywota Jezusa ma być to, że z woli Boga Ojca, a według przynajmniej J również z własnej woli, staje się on Ofiarą Przebłągalną za grzeszną ludzkość. To ma tłumaczyć męczeński charakter jego śmierci. To zaś z kolei ma tłumaczyć osobliwość sytuacji polegającej na tym, że plan Boży zostaje

wykonany w drodze sprawstwa Szatana oraz akcji zbrodniczych wrogów Jezusa. To z kolei tłumaczy zdradziecki czyn wdającego się z nimi w zмовę Judasza, jakiegokolwiek były jego motyw. To, że mimo sugestii ewangelii kanonicznych zdrada Judasza miała na los Jezusa wpływ nieistotny (por. cytowaną tu poprzednio, w przypisie uwagę W. Hryniewicza), nie ma w tym kontekście istotnego znaczenia.

Jednakże według „Ewangelii Judasza” śmierć Jezusa nie ma być ofiarą przebłągalną, tylko wyzwoleniem niebiańskiej jego jaźni z powłoki cielesnej. Do tego poniżenie i męka są zbędne. Osoba zdecydowana na przyjście Jezusowi z pomocą w akcie wyzwolenia z ciała powinna by przeto była *zabić* Jezusa w możliwie bezbolesny dlań sposób. Albo powinno jej było coś w wypełnieniu tego przedsięwzięcia przeszkodzić, skoro uchodziło za rzecz ustaloną, że Jezus przebył drogę krzyżową i zginął na krzyżu. Mimo to omawiana ewangelia głosi, że Judasz „wydał” Jezusa jego wrogom na poniżenie i mękę i przy tym wziął za to pieniądze. Dziwaczność tej koncepcji wytłumaczyć można chyba tylko tym, że tak w zasadzie opisana była rola Judasza w ewangeliiach kanonicznych. „Ewangelia Judasza” jest m.in. złą literaturą.

## Dni ostatnie

18. W J, w którym znajduje się opis pierwszego z dokonanych przez Jezusa cudów, czytamy (11, w szczególności 11: 39nn) również o jego wstrząsającym cudzie ostatnim, dokonanym tuż przed ostatnim wjazdem do Jerozolimy. Jest nim – nieznanie synoptykom – wskrzeszenie Łazarza, który w przeciwieństwie do ludzi wcześniej (według ewangelii synoptycznych) przez Jezusa wskrzeszonych, już od trzech dni leżał w grobie i zgodnie z naturalnym porządkiem rzeczy powinien był się zacząć rozkładać (11: 39). Według J sugestywność tego cudu powoduje nawrócenie się wielu ludzi na wiarę w Jezusa (11: 45), i to właśnie budzi tak silny niepokój żydowskich dostojników religijnych, że postanawiają (jak o tym była już mowa w tym szkicu), iż Jezus musi zginąć zanim nie stanie się centralną postacią ruchu mesjańskiego, a więc niepodległościowego, który ściągnie na naród fatalne rzymskie represje.

Zginąć też musi, wedle ich postanowienia, ów Łazarz, o którym opowiada się takie rzeczy (J 12: 10).

Opowieść autora J o następstwach tego cudu zawiera szereg dziwnych elementów. Zaczniemy od tego iż, jak już o tym była mowa powyżej, postanowienie dostojników religijnych, że Łazarz ma być zgładzony, nie ma żadnych konsekwencji: nikt na jego życie nie nastaje, nic też zresztą o jego dalszym życiu nie wiadomo. Wraz przekazem o dotyczącym go postanowieniu owych dostojników Łazarz po prostu znika z kart ewangelii.

We wcześniejszych partiach omawianej opowieści również natrafiamy na rzeczy osobliwe. „Jezus miłował Martę i jej siostrę i Łazarza” (J 11: 5). „Gdy posłyszał o jego chorobie, pozostał przez dwa dni tam, gdzie przebywał. Dopiero potem powiedział do swoich uczniów: «... Łazarz umarł, ale raduję się, że Mnie tam nie było, ze względu na was, abyście uwierzyli. Lecz chodźmy do niego»” (11: 6, 14–15). Uwierzyć mają, naturalnie, w Jezusa moc wskrzeszania nawet takich ludzi, których ciała poczęły się już rozkładać. (Ich wiara w jego nadprzyrodzoną naturę widocznie wciąż jeszcze wymagała umocnienia!) Tak więc, podobnie jak w opowieści w J o uleczeniu niewidomego od urodzenia, Jezus, słysząc o śmiertelnej chorobie człowieka, którego miłuje, i o rozpacz, jak można przewidzieć, jego miłowanych przez siebie siostr, według ewangelisty, odczekuje dwa dni, dopóki Łazarz nie umrze i nie stanie się rekwizytem do demonstracji jego cudotwórczej mocy, którą przecież mógł zademonstrować na tysiącne inne sposoby.

Najosobliwsza jednak jest reakcja jednego z uczniów na wiadomość o śmierci Łazarza: „A Tomasz zwany Didymos rzekł do współuczniów: «Chodźmy także i my, aby razem z nim umrzeć»” (11: 16).

Zauważmy, że w BT oraz BP czytamy: „...aby razem z Nim umrzeć”. Użycie dużej litery w zaimku sugeruje, że Tomasz proponuje współuczniom, aby zdecydowali się na poniesienie śmierci razem z Jezusem. Jest to jednak interpretacja bezzasadna. W omawianym epizodzie nie ma mowy o mającym rychło nastąpić przybyciu Jezusa do Jerozolimy i o nadejściu „jego godziny”, tylko o planowanym udaniu się Jezusa z uczniami do Betanii. Jeśli uczniowie wyrażają pewne obawy, że Judea jest dla Jezusa miejscem niebezpiecznym, to Jezus ich uspokaja zanim Tomasz wystąpi ze swoją osobliwą propozycją, która by znamionowała brak ufności w słowa Jezusa. (Przy tym wszak, kiedy „godzina” Jezusa nadchodzi, żaden z uczniów łącznie z Tomaszem nie decyduje się towarzyszyć Jezusowi w męczeństwie i śmierci.)

Tomasz najwidoczniej wyraża życzenie, aby on i jego towarzysze mogli „umrzeć” z Łazarzem. Jest jednak rzeczą zagadkową, dlaczego miałby sobie tego życzyć? Nie było przedtem mowy, aby wszyscy uczniowie tak miłowali Łazarza, że życie po jego oczekiwanej zgonie nie miałoby dla nich powabu.

Nasuwa się interpretacja, że w jakiejś dawniejszej „pogańskiej” opowieści, którą autor J uchryścianizował, „zgon” Łazarza nie był śmiercią rzeczywistą, tylko symboliczną i w takiej śmierci Tomasz pragnął uczestniczyć. Może szło o jakiś obrzęd o charakterze inicjacyjnym, a w każdym razie o obrzęd niemający nic wspólnego z tradycją judaistyczną<sup>156</sup>.

<sup>156</sup> Jestem pewna, że zetknęłam się z taką interpretacją w jakimś przeczytanym przeze mnie utworze. Nie pamiętam w jakim, ale przypis niniejszy ma mnie chronić przed tym, aby mój tekst był uznany za plagiat albo interpretację najzupełniej arbitralną.



To zaś, że mimo powzięcia decyzji o zglądzeniu wskrzeszonego Łazarza do stojnicy religijni w Jerozolimie lub rzekomo wskrzeszonego nic w tym celu nie czynili, najprościej, jak wspominałam powyżej, tłumaczy się z punktu widzenia czytelnika-ateisty tym, że Łazarz jest postacią fikcyjną, a więc za fikcję uznany być powinien cały ten epizod łącznie z propozycją Tomasza.

19. W poprzednich partiach tego szkicu była już mowa o najważniejszych epizodach z ostatnich dni Jezusa ewangelistów: „uroczystym wjeździe do Jerozolimy”, zakłóceniu procedur na terenie przyświątynnym, Ostatniej Wieczerzy, pojmaniu. Poniżej nie będę się zajmowała tymi epizodami, o których nie mam nic więcej istotnego do powiedzenia.

Przejdę do najbardziej przejmującego mnie epizodu z NT, a mianowicie do opisów, w ewangeliach synoptycznych, Jezusa trwogi wobec perspektywy męki i konania i jego modlitwy błagalnej w ogrodzie Getsemani (Mk 14: 32nn i odpowiednie ustępy w Mt i Łk).

Jak o tym już wspominałam we wcześniejszych fragmentach niniejszego szkicu, to, co w tych relacjach znajdujemy, różni się radykalnie od przekazów znajdujących się w J. Jezus autora tej ostatniej ewangelii jest niezłomnie zdecydowany wypełnić misję, dla której przyszedł na świat. Czytamy wszak: „Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie swoje oddaję, aby je znów odzyskać. *Nikt mi go nie zabiera, lecz Ja sam z siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc znów je odzyskać.* Taki nakaz otrzymałem od mojego Ojca” (J 10: 17–18). Oraz: „Teraz dusza moja doznała lęku, lecz *coż mam powiedzieć? Ojcze, wybaw Mnie od tej godziny? Ależ właśnie na tę godzinę przyszedłem*” (12: 27).

Doznawanie lęku jest przejawem tego, że nawet w J Jezus, awatara *Logosu*, jest człowiekiem nie tylko cieleśnie. W kontekście niniejszym najbardziej istotne jest jednak to, że lęk w sensie, w jakim widocznie jest o nim w J mowa, jest uczuciem, które nie musi niweczyć determinacji dokonania zamierzonego czynu. Zapewne wiele bohaterskich czynów w dziejach ludzkości dokonanych zostało z towarzyszącym im lękiem. *Tym natomiast, co przeżywa Jezus synoptyków w Getsemani, jest rozpaczliwe pragnienie ujęcia narzuconemu mu przez Boga losowi.*

W chrześcijańskiej dyspacie teologicznej lub w dyspacie o chrześcijańskiej teologii można zastanawiać się nad tym, jaki jest status ontologiczny Jezusa w świetle epizodu w Getsemani. W epizodzie kuszenia na pustyni Jezus niewątpliwie jest po prostu człowiekiem, ale w epizodzie Getsemani, skoro zwraca się do Boga jako do swojego „Ojca”, w sensie widocznie odmiennym od tego, w jakim każdy, kto odmawia pacierz, przemawia do Boga słowami „Ojcze nasz”, to widocznie ma on być w intencji ewangelistów kimś innym niż jedynie najpokorniejszym z ludzi – kimś innym niż jedynie człowiekiem, którego heroizm, *przynajmniej*

w rozumieniu chrześcijańskiego etosu, przejawia się w zdolności do autentycznego wielbienia Boga niezależnie od tego, jaki los jest mu przez Boga przeznaczony i jakiego traktowania od Boga doznaje. Jednakże dla każdego, w czym umyśle nie jest przez edukację religijną wyryty „niepojęty w istocie dla umysłu ludzkiego” dogmat trynitarystyczny, jest, jak myślę, w zupełności jasne, że w świetle epizodu Getsemani Bóg nadrzędny i Jezus są dwiema osobami w sensie zwykle wiązanym z terminem „osoba”, a więc w sensie, według którego każda osoba jest istotą numerycznie (tzn. pod względem tożsamości) jak również jakościowo osobną – odrębną – od wszelkich innych bytów, włączając wszelkie inne osoby. Dwie osoby nie mogą być jednym i tym samym bytem, nie mogą być aspektami jakiegoś „wspólnego” bytu. Nie mogą tworzyć jakiejś takiej „jedni”, jakiej istotę siłą się wyrazić wykładnie dogmatu trynitarystycznego.

*Odrębność Boga i Jezusa przejawia się m.in. w tym, że Bóg i Jezus chcą diametralnie różnych rzeczy. Jeśli dawniej Jezus nie tylko świadom był swojego przeznaczenia na Ofiarę Przebłągalną, ale i chciał to przeznaczenie spełnić, to w noc poprzedzającą dokonanie się bożego planu rozpaczliwie usiłuje wyblagać od bóstwa, w którego całkowitej mocy pozostaje, uchylenie tego wyroku – i doznaje odmowy.*

Powołując się na Pawła Rz 5: 15 KKK (ust. 615), stwierdza: „Przez swoje posłuszeństwo aż do śmierci Jezus. wynagrodził za nasze winy i zadośćuczynił Ojcu za nasze grzechy”. Rzecz oczywista, *posłusznym* można być tylko komuś innemu, nie sobie. Przy tym w przywołanym wersie z Rz Paweł mówi o Jezusie jako o „człowieku”.

Według mitu Getsemani Jezus nie był zresztą władny przejawić nieposłuszeństwa w czynie, skoro męka krzyżowa była mu nieodwołalnie przeznaczona przez wszechmocnego Boga. „Posłuszeństwo” było więc tu widocznie postawą wewnętrzną: Jezus skazany ku swojej rozpacz na mękę tak go przerażającą, że na myśl o niej czoło jego spływa krwawym potem (Łk 22: 44), nie przestaje miłować Boga zamiast mu w duchu za niemilosierność zlorzeczyc. „Ojcu” „miłe jest” jego „posłuszeństwo”, a jednak nie przeszkadza mu to doprowadzić do skutku zaplanowanej przez się Ofiary Ekspiacyjnej.

Na dobitkę według wszystkich synoptyków Bóg, który w ST niejednokrotnie przemawiał do pewnych swoich wybrańców, a w ewangeliach w scenie chrztu również do Jezusa, w tej chwili rozpaczy i rozterki swojego „syna umiłowanego” nawet do niego nie przemówił. Posłał doń jedynie, i to tylko według Łk, podtrzymującego go na duchu anioła; natomiast według Mk i trzymającego się go Mt w ogóle nie udzielił Jezusowi łaski jakiegokolwiek odpowiedzi.

Według znanego starotestamentowego mitu Bóg *zadowolił się posłuszeństwem Abrahama i ze względu na nie uwolnił go od nakazu złożenia ofiary z syna*. Tu za ofiarę nie starczyło samo „posłuszeństwo”.

Powyższą różnicę pomiędzy mitem o niedoszłym ofiarowaniu Izaaka a mitem spełnionej Ofiary Przebłagalnej tłumacząc sobie tym, że ponieważ Izaak jest postacią mityczną, mógł on być bądź zabity na ołtarzu, bądź ułaskawiony, w zależności od tego, jaka wersja mitu ostatecznie ustaliła się w tradycji<sup>157</sup>. Natomiast Jezus był widocznie postacią rzeczywistą i faktem było jego ukrzyżowanie. Aby uporać się myślowo z tym przerażającym, a nieodpartym faktem, mitotwórcy chrześcijańscy obstający przy koncepcji, że ukrzyżowanie Jezusa było zaplanowaną i wyegzekwowaną przez Boga Ofiarą Przebłagalną, „musieli” przypisać swojemu Bogu takie okrucieństwo, jakie on w micie Ofiary Przebłagalnej przejawia.

Może innym, ale nieortodoksyjnym, wyjściem byłoby uznanie, że *jakaś konieczność mocniejsza od woli Boga* czyniła ofiarę Jezusa niezbędnym warunkiem otwarcia dla ludzi drogi zbawienia? (O konieczności męki Jezusa jako stanowiącej tajemnicę wspomina w zacytowanej wyżej wypowiedzi kard. Lustiger.)

Przekaz synoptyków o modlitwie w Ogrójcu wiąże się tematycznie z ich relacjami o ostatnich słowach ukrzyżowanego Jezusa, dlatego pomijając „porządek chronologiczny” wydarzeń w ewangeliach (pomiędzy epizodem w Getsemani oraz ukrzyżowaniem ma miejsce pojmanie Jezusa oraz „sąd nad nim”), tymi ostatnimi relacjami obecnie się zajmę.

W relacji o zakończeniu agonii Jezusa na krzyżu autor Mk, a za nim Mt powracają (Mk 15: 34, Mt 27: 46) do najdawniejszego, widocznie, pojmowania postaci Jezusa przez jego wielbicieli – do sposobu, w jaki był on pojmowany przez nich za jego życia i tuż po jego zgonie, przed rozejściem się „wieści” o jego zmartwychwstaniu. Ci dwaj ewangeliści wkładają w usta Jezusa jako ostatnie jego słowa zawołanie: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”. W analizie okrzyk ten można podzielić na dwie części: (a) „Boże mój, Boże mój!” oraz (b) „czemuś mnie opuścił?”. (a) jest przejawem człowieczeństwa Jezusa, tak bowiem może zwracać się do Boga nie jakaś jedna z „Osób Boskich”, tylko po prostu jego ludzki czciciel. Bóg nie może być „swoim własnym” bogiem; (b) zaś jest wyrazem tego, że Jezus umarł nie tylko zatorturowany fizycznie, ale i w rozpacz wywołanej poczuciem, że został „opuszczony przez Boga”. Tak więc mamy tu pierwotną koncepcję Jezusa jako człowieka, „proroka potężnego w czynie [czy idzie o skuteczność egzorcyzmów? – H. E.] i słowie wobec Boga i całego ludu” – męża, po którym jego wielbiciele spodziewali się, że ma on jako Mesjasz „wyzwolić Izraela” (Łk 24: 19,21). W pojęciu tych, co tę koncepcję uznawali, załamuje się ona wraz z ukrzyżowaniem: wiara w mesjański charakter Jezusa okazuje się pomyłką, skoro Bóg wydał go w ręce wrogów. Jeśli chodzi o samego Jezusa, jakieś zaszłości traktowane przezeń jako

---

<sup>157</sup> W szkicu „Ofiarowanie Izaaka. Abraham i Hiob” podają dane dotyczące uzasadnienia hipotezy pewnych biblistów, według której w pierwotnej wersji tego mitu Izaak istotnie poniósł śmierć na ołtarzu.

„znaki” mogły ugruntowywać w nim przekonanie o jego mesjańskim charakterze i misji. Teraz na krzyżu ujawniła się ich zwodniczość: Bóg, któremu najgorliwiej służył i który pozwalał mu wierzyć w owe „znaki”, ostatecznie go „opuścił”.

Temu przekazowi z Mk oraz Mt przeciwstawia się przekaz z Łk 23: 46, według którego „Jezus zawołał donośnym głosem: «Ojcze, w twoje ręce powierzam ducha mego»”, widocznie więc nie czując się „opuszczonym”. Radykalnie zaś przeciwstawia mu się, oczywiście, przekaz z J 19: 30, według którego ostatecznie słowa umierającego Jezusa to triumfalistyczne „Dokonało się!”

Przypuszczam że chrześcijanin świadom tego, że żaden z synoptyków nie był obecny przy śmierci Jezusa; że przekazywali tylko własny, w ich przekonaniu natchniony, domysł o tym, co się wtedy działo – albo też, być może, że każdy z nich przekazywał tę wersję tradycji, którą znał czy którą wyróżniał jako wiarygodną – mógłby dojść do wniosku, że synoptycy, w przeciwieństwie do autora J (również opierającego się na „natchnieniu” i odpowiednich elementach tradycji), mylili się co do tego, jakie były ostatnie słowa Jezusa na krzyżu, i przy tym autorzy Mk i Mt nawet popełnili poważny błąd teologiczny. Inną, o wiele mniej fortunną, próbę znalezienia wyjścia z narzucającego się tu chrześcijanom dysonansu poznawczego, zaleca ks. Seweryniak. Omawiając ten epizod, nie wyjaśnia, czemu mamy w ewangeliiach trzy niezgodne przekazy o tym, co powiedział umierający Jezus. Pisze natomiast: „Mk 15: 34 poświadcza, że ukrzyżowany Jezus modlił się [? – H. E.] słowami psalmu 22: «Boże mój...». Cytat z początkowego wersetu psalmu był w religijnym piśmiennictwie żydowskim równoznaczny z zacytowaniem całości. A psalm 22 jest lamentacją, która w drugiej części przechodzi w dziękczynienie. Skoro Jezus na krzyżu odmawiał te słowa, to znaczy, że podzielał przekonanie o pośmiertnej rekompensacie udzielanej przez Boga niewinnie cierpiącym... W cierpieniu i śmierci Jezus doświadcza najbardziej bolesnego opuszczenia, ale zarazem pokłada pełną ufność w Bogu, wobec Niego skarży się i wyraża pewność, że zostanie uratowany do nowego życia. Dlatego słowa Ukrzyżowanego nie są wyrazem rozpaczy, ale modlitwą bólu wypowiedzianą z pewnością, że zostanie wysłuchana, że Ojciec niebieski usprawiedliwi cierpiącego Sługę”<sup>158</sup>.

Jest to arbitralna konstrukcja myślowa mało charakterystyczna dla utworu, z którego ten wywód został zaczerpnięty. Wiadomo, że ewangeliści zmuszeni do szukania w swoim „natchnieniu” niedostępnych im w autentycznych przekazach historycznych wiadomości o zaszłościach z życia Jezusa i o jego słowach, nader często pomagali sobie, przywołując obrazy i zwroty ze ST. Słowa, które według Mk i Mt wypowiada w agonii Jezus, są istotnie początkowymi słowami psalmu 22. Jednakże jak wytłumaczyć to, że Jezus w swej męce czyni aluzję do tego właśnie

---

<sup>158</sup> Ks. H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, wyd. cyt., s. 330.

psalmu i że z tego tekstu „cytuje” jego będący wyrazem rozterki początek, co nadaje jego okrzykowi charakter co najmniej dwuznaczny? Że „cytuje” ten właśnie początek po to, aby dać wyraz uczuciom wyrażonym w końcowej części psalmu? Przecież jeśli w istocie pragnął osiągnąć przypisywany mu przez ks. Seweryniaka cel, to miał do wyboru lepiej nadające się do tego teksty biblijne, np. najsłynniejszy ze wszystkich Psalm 23.

Nic dziwnego, że Jezus ks. Seweryniaka jednocześnie „doświadcza najbardziej bolesnego opuszczenia” i „wyraża *pewność*, że zostanie uratowany”. Jak jednakże rozumieć jednoczesne przeżywanie tak odmiennych stanów ducha?

Przekaz z Mk i Mt o ostatnich słowach Jezusa wiąże się w spójną całość z przekazami synoptyków o jego rozpaczliwej modlitwie w Ogrójcu. Mimo to autor Łk, znający przecież Mk, uważa ten drastyczny przekaz za nieakceptowalny i zastępuje go innym, według którego umierający na krzyżu Jezus daje wyraz ufności co do swojego losu pośmiertnego, nie zaś rozpaczy.

Przyznać z drugiej strony trzeba, że przekaz z Mk oraz Mt pozostaje (tak samo jak wszystkich synoptyków opisy modlitwy w Getsemani) w konflikcie z przekazami synoptyków (odpowiadającymi zapewne tradycji ukształtowanej później w odradzającym się środowisku wczesnochrześcijańskim) o Jezusowych zapowiedziach wobec swoich uczniów o czekającej go męce oraz o czekającym go zmartwychwstaniu. Wszystko to świadczy jedynie o tym, że w środowisku wielbicieli Jezusa i w wyłonionym z niego środowisku wczesnochrześcijańskim ścierały się rozmaite tradycje, rozmaite koncepcje dotyczące statusu ontologicznego Jezusa oraz interpretacje faktu jego ukrzyżowania. A także o tym, że ewangeliści nie byli w wyborze tych tradycji ani zgodni, ani konsekwentni.

(Nb. rozważać można koncepcję – o ile wiem, uznawaną przez pewne wyznania chrześcijańskie takie, jak arianie – że Jezus umarł na krzyżu jako człowiek i to, być może, w poczuciu opuszczenia przez Boga, po śmierci natomiast zmartwychwstając uzyskał jakiś status nadprzyrodzony<sup>159</sup>.)

20. Pomiędzy pojmaniem Jezusa a drogą na Golgotę odbywa się wielostopniowy „proces” Jezusa. Była już o nim mowa w poprzedzających fragmentach.

Pouczające się jednak wydaje wykorzystanie w tym miejscu, kiedy po raz ostatni powracam do tej sprawy, informacji zawartych w artykule żydowskiego biblisty G. Vermesa *Tak nie było*:

„Bardzo trudno złożyć w całość różne relacje na temat sądu nad Jezusem, ponieważ opisy zawarte w czterech Ewangeliach znacznie się różnią. Po pierwsze, ewangeliści różnią się co do daty. U Mateusza, Marka i Łukasza aresztowanie, sąd

---

<sup>159</sup> Por. hasło „Bracia polscy (arianie)”, w: *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt.

i egzekucja Jezusa mają miejsce po uczcie paschalnej z nocy 15 dnia żydowskiego miesiąca nisan, czyli już w trakcie święta, które rozpoczęło się poprzedniego wieczora. Tymczasem zgodnie ze wszystkim, co wiemy o starożytnym żydowskim prawie religijnym, w czasie świąt żaden sąd nie mógł się zebrać, a cóż dopiero uchwalić wyrok śmierci. Z pomocą przychodzi Ewangelia Jana, antydatując wydania... na 14 dzień nisan – wszystko zatem dzieje się na dzień przed Paschą<sup>160</sup>.

Opisy procesu także się różnią. U Jana nie ma go w ogóle. Jest tylko przesłuchanie Jezusa przez Annasza, byłego najwyższego arcykapłana. Ówczesny najwyższy kapłan Kajfasz jedynie wysłał Jezusa do Pilata. U Łukasza rankiem dnia świątecznego odbywa się przesłuchanie przed Wysoką Radą, a zaraz potem Jezus zostaje oddany Rzymianom. Marek i Mateusz mówią najpierw o wieczornym, a potem o porannym zebraniu sądu, na którym po prostu przekazano sprawę namiestnikowi Judei...

Z punktu widzenia władz Jezus był fałszywym prorokiem... Miał wyznawców. On i jego ludzie byli Galilejczykami, a Galilea była gniazdem antyrzymskiej agitacji. Kilku jego uczniów uchodziło za spiskowców, jak Szymon Zelota i może nawet Judasz Iskariota... *Tak więc Jezus był potencjalnym wichrzycielem, z którym coś trzeba było zrobić, by uniknąć zamieszek, które mogłyby sprowokować potężny odwet Rzymian [kursywa Vermesa – H. E.]*.

Postawiono go przed sądem. Zgodnie z prawem biblijnym wezwano świadków, ale członkowie Sanhedrynu nie przyjęli ich zeznań. W końcu najwyższy kapłan Kajfasz (Marek, Mateusz) lub arcykapłani (Łukasz) zadali Jezusowi pytanie, czy uważa się za Mesjasza, Syna bożego, i za potwierdzenie lub zasugerowanie, że tak, uznali go winnym bluźnierstwa i skazali na śmierć.

Stoimy tu wobec zasadniczej trudności. Zgodnie z wszelkim znanym prawem żydowskim (biblijnym czy pobiblijnym), aby ktoś został uznany winnym bluźnierstwa, musiał okazać brak szacunku wobec uświęconego imienia Boga bądź też utrzymywać, że jest Bogiem lub równym Bogu. Nazywanie siebie Mesjaszem czy Synem Bożym nie czyniło go jeszcze bluźniercą. Mesjasz, Syn Dawida był spodziewanym ostatnim królem żydowskim. Zaś samo wyrażenie „Syn Boży” miało różne znaczenia: od zwyczajnego Żyda, przez szczególnie świętego człowieka po Mesjasza.

Co więcej, jeśli Kajfasz popełnił błąd prawny i rzeczywiście myślał, że Jezus zbluźnił, to powinien skazać go na śmierć przez ukamienowanie, co było żydowską karą śmierci za przestępstwo religijne. A jednak nigdzie nie wspomina się o ukamienowaniu... Po ogłoszeniu Jezusa winnym bluźnierstwa i skazaniu go na śmierć w czasie wieczornej sesji następnego ranka Kajfasz i sąd zmieniają front. Porzucają zarzut religijny..., zastępując go politycznym: podejrzany jest to wrogi Rzy-

<sup>160</sup> Wg Ewangelii „wg” Jana 13: 1 uczta pożegnalna Jezusa odbywa się przed Paschą – H. E.

mowi agitator. Taką wersję przedstawiają Poncjuszowi Pilatowi. Rzymską karą za wichrzycielstwo było ukrzyżowanie, i Jezus, jak tysiące żydowskich spiskowców, umiera na krzyżu. Najtragiczniejsze w tym wszystkim jest to, że nie jest on związany z żadnym rewolucyjnym ruchem wymierzonym przeciw Rzymianom”<sup>161</sup>.

Dalsze wywody Vermesa można, stosując pewien domysł, ale stosownie chyba do intencji autora, streścić tak: Kajfasz pragnie śmierci Jezusa jako potencjalnego wichrzyciela, ale rad jest z tego, że powód ten pozwala mu osiągnąć zamierzony cel przez posłużenie się Pilatem i przerzucenie na niego odpowiedzialności za wyrok (może ma skrupuły, ponieważ Jezus jest w jego opinii, chociażby ze względu na niewielką liczbę swoich zwolenników, wichrzycielem jedynie potencjalnym?). Pilat zamiast dociec, czy Jezus istotnie jest politycznym wichrzycielem (a raczej, dodajmy, według ewangelistów wątpiąc o tym), ulega naciskowi: argumentom, że może być oskarżony przed cezarem o niedostateczną dbałość o interesy Rzymu, oraz wrzaskom otaczającego jego pałac motłochu. On to więc ostatecznie skazuje Jezusa na kaźń krzyżową i na nim ciąży największa wina, jako na sędzi rezygnującym z wydania sprawiedliwego wyroku. (Dodajmy, że rozporządził dostateczną siłą po temu, aby poradzić sobie z motłochem, gdyby to właśnie wolał od „umycia rąk”.) Jeśli zaś wątpił, o „rzeczywistej” (politycznej) „winie” Jezusa, to napis nad krzyżem oznajmiający, że skazany jest „królem żydowskim” świadczył o tym, że posłużył się męką niewinnego człowieka, aby zastraszyć i upokorzyć podbity naród.

## Krzyż i pusty grób

21. O drodze Jezusa na Golgotę i o ukrzyżowaniu była już mowa w poprzednich fragmentach, tu więc ograniczę się do powtórzenia niektórych spośród najważniejszych elementów poprzednich rozważań i do uzupełniających uwag.

(a) Najpierw zajmę się przekazami o ukrzyżowaniu. Jeśli idzie o zgon Jezusa, to według ewangelistów nastąpił on w sześć godzin po jego zawieszeniu na krzyżu. Agonia ta, aczkolwiek straszliwa, trwała jednak jak na śmierć od ukrzyżowania bardzo krótko: skazańcy zazwyczaj męczyli się po kilka dni, zanim zgon wyzwalał ich od tortury. (Poproszony przez Józefa z Arymatei o wydanie ciała „Pilāt zdziwił się, że [Jezus] już umarł” i kazał przywołać setnika, aby to potwierdził: Mk 15: 44–45.) Nie ma więc nic dziwnego w tym, że pewni bibliści niechrześcijańscy na podstawie tego przekazu wysuwają hipotezę, iż Jezus nie umarł na krzyżu, ale jedynie omdlał i po zdjęciu z krzyża przeżył. Takie rzeczy z osobami ukrzyżowanymi

---

<sup>161</sup> G. Vermes, *Tak nie było...*, wyd. cyt., s. 10–11.

się zdarzały. Setnik mógł być przekupiony, Piłat mógł być wprowadzony w błąd albo przekupiony. Rzucaloby to swoiste światło na podłoże mitu o „zmartwychwstaniu” Jezusa. Naturalnie jest to tylko jedna z hipotez dotyczących tego podłoża.

Synoptikom (Mk 15: 16, 39; Mt 27: 39nn, 54; Łk 23: 35nn, 47 – chociaż w tej ewangelii mamy pewną różnicę, o której potem) zależy na podkreśleniu, że ukrzyżowanego Jezusa otaczają triumfujący i szydzący z niego Judejczycy, zarówno motłoch, jak członkowie Sanhedrynu, natomiast niektórzy spośród wykonujących wyrok pogan są pod wrażeniem sposobu, w jaki Jezus umiera, i wyrokują, że był to „człowiek sprawiedliwy”, a nawet „syn Boży” (w sensie znanym z mitologii pogańskiej?)<sup>162</sup>.

Naturalnie, mamy w tych opisach przejaw nienawiści do Izraelczyków, którzy odrzucili wiarę w Jezusa, a nawet wyrzucili judeochrześcijan z synagog – a zarazem wyraz nadziei na pomyślniejsze wyniki pozyskiwania wyznawców nowej religii wśród pogan.

Ewangelisci różnią się co do tego, kto z bliskich Jezusowi osób był świadkiem ukrzyżowania. Według J wraz z Marią Magdaleną i ciotką Jezusa Marią stoją *obok krzyża* Maria matka Jezusa oraz jego umiłowany uczeń. Synoptycy natomiast, jak wiadomo, usunęli Maryję z kart swoich utworów po tym, jak w znanej scenie (por. np. Mk 3: 31–35 i odpowiednie ustępy w Mt i Łk) wyrzekł się jej Jezus. Nieznana im jest też postać Jezusowego „umiłowanego ucznia”.

Według Mk i Mt przyglądają się *z dala* ukrzyżowaniu tylko nieliczne kobiety spośród wielbicielki Jezusa, nie ważą się natomiast nawet na tyle jego uczniowie. Według Łk (23: 49) „wszyscy, jego znajomi”, a nie tylko owe niewiasty, przyglądały się z daleka agonii Jezusa.

W ewangeliach synoptycznych mowa jest o cudach towarzyszących śmierci Jezusa. Wspomniałam już o nich we fragmencie 5 niniejszego szkicu. Są to charakterystyczne dla tych utworów opisy cudów zarazem spektakularnych i nie robiących na świadkach wrażenia, a przynajmniej trwałego wrażenia. Jak już wspominałam, szczególnie niefortunny jest przekaz autora Mt (27: 51 nn), według którego w chwili zgonu Jezusa „ziemia zadrżała i skały zaczęły pękać” – a jednak najwidoczniej nikt na to nie zwrócił uwagi i nie dowiadujemy się ani z tej ewangelii, ani z jakichkolwiek innych źródeł o jakichkolwiek szkodach zaszłych w mieście na skutek trzęsienia ziemi w czasie ukrzyżowania Jezusa. Co więcej, „groby się otworzyły i wiele ciał świętych, którzy umarli, powstało i wyszedłszy z grobów po Jego zmartwychwstaniu weszło do Miasta Świętego i ukazało się wielu”.

Jak już na to zwróciłam uwagę powyżej, autor nie rozwija swojego tematu. W jakim stanie owi zmarli powstałi? Czy według autora Mt ciała świętych nie rozkładają się, czy też na pewien czas przywrócono tym rozłożonym ciałom ich postać

<sup>162</sup> Tematu zachowania się Judejczyków i pogan podczas agonii Jezusa nie porusza autor Ewangelii „wg” Jana.



przedśmiertną? Co się działo ze zmartwychwstałymi świętymi pomiędzy zgonem Jezusa a jego zmartwychwstaniem? Co robili, co mówili w mieście po wejściu do niego, czyli po co tam weszli, jak na to nawiedzenie reagowali jerozolimczycy i co się z tymi wskrzeszonymi świętymi później stało?

Autor rejestruje też kolejne *wielkie* trzęsienie ziemi (28: 2) spowodowane(?) przez zstąpienie z nieba anioła, który odsunął kamień osłaniający grób Jezusowy. I to trzęsienie ziemi, mimo że było tak „wielkie”, znów nie zostało przez ludność z najbliższej okolicy dostrzeżone.

Według wszystkich ewangelii synoptycznych na trzy ostatnie godziny agonii Jezusa „mrok ogarnął całą ziemię” (Mk 15: 33, Mt 27: 45, Łk 23: 44–45). Wzdychamy z pobłażaniem, kiedy ewangelisti mówią o „całej ziemi”, mając tak naiwne, jak mieli, pojęcie o ogromie Ziemi oraz o zamieszkałych przez ludzi obszarach. Jednakże nie ma, oczywiście, żadnych świadectw i tego, aby niezwykły „mrok” zauważono w obrębie znanej im oikumeny: w Tartessos, w Suzie, w Rzymie, Aleksandrii, Antiochii. Wygląda na to, że nie zauważono go nawet w Jerozolimie: nie znajdujemy wieści o tym, aby mieszkańcy miasta się temu niezwykłemu zjawisku dziwili, doznawali lęku, dociekali, czego ten posępny mrok jest znakiem. Czyli – *tak jak gdyby tego zmroku zgola nie było!*

Rzecz najbardziej osobliwa, według Mk i Mt nie spostrzegają tego zjawiska również ludzie przebywający pod krzyżem i naigrawający się z Jezusa. Nie wpływa to w żaden sposób na ich postępowanie. Odmiennie jest w Łk (23: 48): „Wszystkie też tłumy, które zbiegły się na to widowisko, gdy zobaczyły, co się działo, powracały bijąc się w piersi”. *Dlaczego jednak tak się zachowały?* Skoro przerażające zjawisko przekonało je, że dopuszczono się straszliwego czynu, to czemu nie usiłują – są to przecież *tłumy!* – uwolnić Jezusa z krzyża?

Nade wszystko ewangelie synoptyczne nie mówią też nic o tym, jakoby tuż po śmierci Jezusa albo nazajutrz pamiętano w Jerozolimie o straszliwym znaku, rozpaczano, demonstrowano, urządzano obrzędy pokutne. Jak można wnioskować *ex silentio*, nikt oprócz tych, którym Jezus był drogi, nie myślał o wczorajszych zaszczościach. Piłat bez obawy zamieszek wydaje ciało Jezusa Józefowi z Arymatei.

O innym przerażającym znaku, o którym mówią synoptycy (Mk 15: 38, Mt 27: 51, Łk 23: 45), a mianowicie o samoistnym rozerwaniu się kurtyny osłaniającej Święte Świętych w Przybytku, mogli zrazu nie wiedzieć ludzie naigrawający się pod krzyżem z konającego Jezusa. I w tym jednak wypadku nie czytamy nic o tym, aby zdarzenie to zrobiło jakiegokolwiek wrażenie na jego świadkach, kapłanach i sługach Świątyni, a więc na tych, których powinno było porazić najbardziej – i naturalnie nie wspominają też o nim żadne pozaewangeliczne przekazy.

W ewangelii „Łukasza” poza opisem męki Jezusa jest jeszcze coś innego, co mnie bulwersuje. Jest to mianowicie *stosunek tego ewangelisty do praktyki krzyżowania*.

Rzecz naturalna, ukrzyżowanie Jezusa jest w oczach ewangelistów najokropniejszą ze zbrodni, jakich się kiedykolwiek dopuszczono. Jednakże w czasach panowania imperium rzymskiego ukrzyżowano tysiące ludzi! Co o tym myśli ewangelista?

W jego przekazie podczas samego krzyżowania „Jezus mówił: «Ojczy, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią»” (23: 34)<sup>163</sup>.

W modlitwie tej upatruje się, zwłaszcza jeśli idzie o chrześcijan, przejaw wykazanej przez Jezusa nadludzkiej zdolności przebaczenia: doznając męki modli się za tych, którzy mu ją zadają. Jednakże zwrócić wypada uwagę na dwuznaczność zwrotu „nie wiedzą, co czynią”. Z czego ci ludzie nie zdają sobie sprawy? Oczywiście z tego, że dopuszczają się bogobójstwa (czy też wydają na kaźń „Syna Bożego”, jakkolwiek by się miało ten tytuł rozumieć). W każdym razie nie wiedzą, że wydają na kaźń *kogoś niewinnego*. Ponieważ tego właśnie nie rozumieją, Jezus modli się o boże zmiłowanie dla nich<sup>164</sup>. Z innej jednak strony *ludzie ci doskonałe „wiedzą, co czynią”*: mianowicie *wydają człowieka, którego uważają za winnego, na mogącą trwać kilka dni potworną agonię*. Za to Jezus nie błaga Boga o zmiłowanie dla nich. Widocznie w tym nie upatruje ich grzechu. Ten, który według innego ewangelicznego przekazu ocalił grzesznicę przed ukamienowaniem, zdaje się nie widzieć nic grzesznego w stosowaniu tak okropnej metody wykonywania kary śmierci, o ile podlegają jej zbrodniarze albo ludzie przez wyrokujących o nich szczerze za zbrodniarzy uważani.

Oczywiście, zakładając historyczność postaci Jezusa, nikt nie wie, co mówił Jezus przybijany do krzyża, jeśli cokolwiek wówczas mówił, a nie np. krzyczał z bólu. Ewangelista daje tu po prostu wyraz własnemu poczuciu moralnemu. Wyraża je raz jeszcze, kiedy „nawróconemu złoczyńcy” wkłada w usta słowa zwrócone do złoczyńcy zatwardziałego: „My przecież odbieramy słuszną karę za nasze uczynki” (23: 41).

Nie wiemy, czego według ewangelisty dopuścili się złoczyńcy ukrzyżowani po lewej i prawej stronie Jezusa. *Czy jednak możliwa jest taka zbrodnia, za któ-*

<sup>163</sup> Redaktorzy BT informują w przypisie, że „brak jest tego zdania w kilku czołowych rękopisach”. Uwaga moja dotyczy więc tych redaktorów Ewangelii „wg” Łukasza, którzy zamieścili to zdanie w ewangelii – oraz tych chrześcijan, w szczególności współczesnych, dla których zdanie to, jedno z najbardziej znanych z ewangelii, jest również jednym z najbardziej ich wzruszających.

<sup>164</sup> Pomijam sprawę, do której kilkakrotnie w tym szkicu wracałam, a mianowicie że według podstawowego mitu chrześcijańskiego ludzie ci są narzędziami bożego planu, *wykonują więc to, czego dokonanie jest ich przeznaczeniem, a niemniej przeto są przedmiotem gniewu bożego*. Na tej podstawie ma sens błagać o zmiłowanie dla nich, choć, o ile wiem, w przekonaniu większości chrześcijan Bóg nie przychylił się w tym wypadku do wstawiennictwa swego „Syna”.

rać słuszną karą byłoby nawet nie po prostu zastosowanie kary śmierci, ale ukrzyżowanie? Albo wbijanie na pal? Albo łamanie kołem? Albo palenie na stosie czy gotowanie żywcem w smole? Albo wieszanie człowieka aż do śmierci za nogi wraz z tak samo powieszonymi psami, które miały w agonii gryźć powieszonoego? Przez wieki czciciele Pisma zawierającego Kazanie na Górze oraz przekaz o niedopuszczalności ukamienowania cudzołóżnicy tak właśnie mniemali i takie praktyki stosowali, a jeśli obecnie wielu z nich tak nie mniema, a przynajmniej tak nie mniemają ich intelektualne i polityczne elity – jeżeli zatorturowanie na śmierć nie groziło hitlerowskiemu ludobójcom, rosyjskiemu kanibalowi, belgijskiemu pedofilowi-zabójcy – to taka zmiana poglądów i praktyki nie odbyła się pod wpływem kościelnego kaznodziejstwa. Na skutek zjawiska psychicznego nazwanego przeze mnie we „Wstępie” do niniejszego zbioru szkiców „otorbieniem” znakomita liczba chrześcijan współczesnych nie zauważa postępu, jaki się w czasach nowożytnych dokonał w chrześcijańskim etosie. Nie zauważa, iż nie zgadza się z ewangelistą, który swój konformizm w stosunku do państwa rzymskiego posuwa tak daleko, że uznaje „słuszość” wymierzania „złoczyńcom” kary ukrzyżowania (*nb.* stosowanej, o ile wiem, jedynie do buntowników, którzy w naszych oczach uchodzić mogą za bojowników o wolność ich krajów, oraz do niewolników). Na tym tle rzuca się w oczy to, że świadectwo o niesprawiedliwości ukrzyżowania Jezusa wydaje w ewangeliach synoptycznych nie po prostu poganin, który mógłby się znaleźć w tłumie przyglądającym się kaźni, ale *setnik*, siepacz, który nadzorował przybijanie ludzi do krzyży. (O tym „świadku”, jak już na to zwracałam uwagę, niczego się więcej nie dowiadujemy – nie dowiadujemy się, czy został czcicielem Jezusa i przejęty etosem Kazania na Górze porzucił zawód siepacza.)

Przy rozważaniu tej sprawy narzuca się pytanie, co to znaczy „ewangelizacja”. Wiadomo, że w przekonaniu współczesnych świątłych chrześcijan nie oznacza ona szerzenia poglądu, że prawdziwe są wszystkie ewangeliczne przekazy *dotyczące* referowanych „faktów”. Można ich zdaniem przeczyć temu, że w czasie agonii Jezusa mrok ogarnął „całą” ziemię łącznie z krajami okrytymi wówczas ciemnością nocną. Co jednak z przekazywanymi *explicite* lub *implicite* przez ewangelie sądami moralnymi? Czy „ewangelizacja” oznaczać ma propagowanie ich wszystkich łącznie z sądem, że za pewne zbrodnie słuszną karą jest poddawanie delikwenta długotrwałej torturze aż do śmierci, albo, przeciwnie, wkładane w usta Jezusa zalecenie nie stawiania nigdy oporu złu? Czy też „ewangelizacja” dopuszcza krytyczny stosunek również do etosu ewangelistów, który pod pewnymi względami okazuje się dziś nieakceptowalny dla chrześcijańskiego humanizmu?

(b) Z kolei kilka uwag o odkryciu przez najbliższych Jezusa, że skalny i zabezpieczony przez ciężki kamień grób, do którego za sprawą Józefa z Arymatei albo Józefa i Nikodema (gdyż co do tego ewangelie nie są zgodne) złożone zostało ciało Jezusa, po trzech dniach został przez niego opuszczony. Przekazy poszczególnych

ewangelistów dotyczące tego zdarzenia przeczą sobie wzajemnie. Pierwszymi odkrywcami zniknięcia Jezusa są w nich różne osoby, nie można się również doliczyć aniołów przebywających tam, widocznie w celu oświecenia uczniów: czy był tam jeden z niebian czy dwu. Ewangelia „Marka” zawiera przekaz dziwny niezależnie od sprzeczności z innymi: niewiasty spieszą do grobu, aby namaścić ciało Ukrzyżowanego, chociaż nie wiedzą, jak będą mogły się tam dostać z powodu zabezpieczającego grób kamienia. (Wchodzą tam, ponieważ kamień został odwalony w związku ze zmartwychwstaniem i odejściem Jezusa.) Nade wszystko jednak nie spełniają polecenia anioła, aby zawiadomiły „Jego uczniów i Piotra”, że mają się udać do Galilei na spotkanie ze Zmartwychwstałym: „Wyszły i uciekły sprzed grobu, ogarnęły je bowiem zdumienie i przestrasz. Nikomu też nic nie powiedziały, bo się bały” (16: 1–8). Jako święte niewiasty, czego się bały i dlaczego nie spełniły, co im polecono?

Nie warto się jednak zajmować szczegółami tych przeczących sobie wzajem przekazów. Godne uwagi są dwie sprawy. Według świadectwa wszystkich ewangelii uczniowie Jezusa są zupełnie zaskoczeni jego zmartwychwstaniem, mimo że według autorów tychże ksiąg Jezus zapowiadał im to kilkakrotnie. O tym jednak również była mowa w poprzedzających fragmentach tego szkicu. Tu natomiast zając się muszę osobliwym przekazem z Mt (27: 62–66, 28: 11–15), dotyczącym żydowskich dostojników religijnych winnych śmierci Jezusa. Według tego, co tam czytamy, nazajutrz po złożeniu Jezusa do grobu przyszli arcykapłani i faryzeusze do Piłata „i oznajmili: «Panie, przypomnieliśmy sobie, że ten oszust powiedział jeszcze za życia: ‘Po trzech dniach powstanę’. Każ więc zabezpieczyć grób aż do trzeciego dnia, żeby nie przyszli jego uczniowie i nie powiedzieli ludowi: ‘Powstał z martwych’. I będzie ostatnie oszustwo gorsze od pierwszego». Rzekł im Piłat: «Macie straż!... zabezpieczcie grób, jak umiecie». Oni poszli, zabezpieczyli grób opieczęto- wując kamień i stawiając straż”. Z kolei, gdy straże odkryły, że wskutek lokalnego trzęsienia ziemi grób został mimo ich czuwania w tajemniczy sposób otwarty, niektórzy ze strażników „przyszli do miasta i powiadomili arcykapłanów o wszystkim, co zaszło. Ci, po radzie dali żołnierzom sporo pieniędzy i rzekli: «Rozpowiadajcie tak: Jego uczniowie przyszli w nocy i wykradli go, gdyśmy spali. A gdyby to doszło do uszu namiestnika, my z nim pomówimy i wybawimy was z kłopotu». Ci więc wzięli pieniądze i uczynili tak, jak im poruczono. I tak rozniosła się ta pogłoska między Żydami i trwa aż do dnia dzisiejszego” – co, zauważmy, powinno usprawiedliwić wyznawców judaizmu z ich trwającej aż po dzień dzisiejszy niewiary w zmartwychwstanie Jezusa.

Nie będę tu rozstrzygała kwestii wiarygodności poszczególnych spośród rozmaitych *prima facie* akceptowalnych dla ateisty hipotez na temat opustoszałego grobu: np. hipotezy zdjęcia z krzyża żywego Jezusa, pozornego pogrzebania go i dopomożenia mu niebawem do przejścia do życia w ukryciu, może do emigracji, skoro na arenie publicznej nie mógł już działać; albo hipotezy o zupełnej

fikcyjności opowieści o opustoszałym grobie. (Odpowiednio, w następnym fragmencie nie będę rozstrzygała kwestii wiarygodności poszczególnych *prima facie* akceptowalnych dla ateisty hipotez dotyczących podłoża mitu o epifaniach zmartwychwstałego Jezusa.) Zwrócę natomiast uwagę na osobliwość przedstawionego przez autora Mt zachowania arcykapłanów i innych członków żydowskiej religijnej elity po tym, jak się dowiadują o cudownym zniknięciu ciała Ukrzyżowanego.

Przed otrzymaniem tej wiadomości wierzą, że złożony do grobu Jezus był oszustem głoszącym, np. że wskrzesił z martwych leżącego od trzech dni w grobie człowieka. (Gdyby wierzyli, że jest Mesjaszem, nie spowodowaliby jego śmierci.) Obawiają się też aktu szarlatanerii ze strony jego uczniów. Według ewangelisty oczywiście *mylą się*. Jednakże w tej omyłce nie ma nic nieracjonalnego, a dopóki tkwią w błędzie, zachowanie ich, tzn. usiłowanie zabezpieczenia grobu przed wtargnięciem weń uczniów Jezusa, również nie jest nieracjonalne. Później jednak otrzymują namacalny dowód cudu: grób opustoszał dzięki interwencji siły nadprzyrodzonej. *Dlaczego wobec tego nie nawracają się, dlaczego sami wymyślają i rozprzestrzeniają kłamstwa o tym, co się stało? Dlaczego pracują na zgubę swych dusz?* Jakie korzyści doczesne mogą przeważać perspektywę znalezienia się po śmierci wśród płomieni wiekuistego ognia piekielnego? Tego ewangelista nie tłumaczy. Wydaje się, że w jego pojęciu dostatecznym wytłumaczeniem postępowania tych ludzi jest to, że są „źli”. Co to by jednak miało znaczyć, że są źli? Co sprawia, że są *nieodwołalnie źli*, co zmusza ich do czynienia zła nawet ku własnej zgubie? Czy są opętani przez Szatana i przez to pozbawieni wolnej woli? Jest to zagadnienie dla teologów chrześcijańskich, którym ja, naturalnie, nie mam powodu się zajmować. Przechodzę miast tego do uwag o przekazach dotyczących Jezusa zmartwychwstałego.

## Zakończenie

### Pośmiertne epifanie Jezusa i problem Tomasza

22. Zawarte w poszczególnych ewangeliach przekazy o pośmiertnych epifaniach Jezusa nie są ze sobą zgodne, o czym łatwo się przekonać, czytając po kolei odnośne stronicie NT. Analizą tych sprzeczności nie będę się tu zajmowała. Nie zatrzymam się również nad osobliwością pewnych spośród tych przekazów polegającą na tym, że „zmartwychwstały” Jezus objawia się swoim wiernym „w innej postaci”, że trudno go rozpoznać, że w jednym wypadku daje się poznać jedynie znikając. (Szczegóły te są zapewne istotne dla badaczy zajmujących się kwestią ukształtowania się mitu o zmartwychwstaniu Jezusa i jego epifaniach pośmiert-

nych.) Zajmę się natomiast wyjaśnieniem, dlaczego owe przekazy łącznie uważam, jak to już w tym szkicu stwierdziłam, za „obciążone paradoksalnością”.

Paradoksalność ich polega na tym, że w opowieściach tych mamy do czynienia z cudami kolosalnymi ze względu na swoją naturę, ale zarazem „udyskretnionymi” ze względu na znikomą liczbę ich świadków. Przy czym owo „udyskretnienie” jest pozbawione jakiegokolwiek uzasadnienia, przeciwnie, wydaje się najzupełniej przeciwcelowe.

Ewangelie synoptyczne reprezentują, acz w sposób bardzo niekonsekwentny, koncepcję tajemnicy mesjańskiej, w którą się Jezus spowijał za swego ziemskiego żywota. Tajemnica ta jednak miała zostać odsłonięta po dokonaniu się ofiary Jezusa, kiedy to uczniowie podczas objawień się Zmartwychwstałego otrzymują nakaz, aby „iść i nauczać wszystkie narody” i przyczyniać się do zbawienia możliwie wielkiej liczby ludzi, przynosząc im łaskę nieodzownej do ich zbawienia wiary w boskość Jezusa.

*Z logiki tej koncepcji wynikałoby, że dopełnienie się „znaku Jonasza” powinno by było mieć wstrząsający spektakularny charakter, co by dostarczyło widzom, a wobec ich masowych i zgodnych świadectw z kolei też innym, współczesnym i niewspółczesnym im ludziom, dowodu na zmartwychwstanie Jezusa, a więc i na jego charakter boski.*

Gdyby więc np. Zmartwychwstały ukazał się rzeszom na rynku Jerozolimy albo na dachu Świątyni... Gdyby następnie odbył wraz ze świadkami jego ukrzyżowania i śmierci triumfalną podróż po całej Ziemi Izraela i z kolei dalej, po całej zamieszkałej ludzkiej oikumenie... Gdyby dowiódł, że w procesie zmartwychwstania wyzbył się naturalnego ludzkiego ciała i przyobłócił w człowiekopodobne ciało niewrażliwe na jakiegokolwiek rodzaju urazy i niepodległe śmierci...

Nic takiego nie nastąpiło. Taki mit mógłby się ukształtować i utrwalić, gdyby sam Jezus był postacią mityczną, a jego dzieje łącznie z pośmiertnymi epifaniami były rzutowane w mityczną przeszłość. Jak to było z punktu widzenia ateisty nieuchronne, mit zmartwychwstania rozbił się o rzeczywistość, tzn. jeśli Jezus był realną osobą, to jego śmierć była tak samo nieodwracalna jak śmierć każdego innego człowieka. Odpowiednio do tego „Zmartwychwstały” „ukazać się” mógł jedynie za każdym razem na krótko, wyłącznie nielicznym osobom „wybranych uprzednio przez Boga na świadków” (Dz 10: 41). Inni, oprócz tych, co doznają indywidualnych „epifanii”. obowiązani są według tej koncepcji dawać wiarę zapisanemu w ewangelii świadectwu owych nielicznych „uprzednio wybranych”.

*Mamy tu, przynajmniej na pozór, do czynienia ze swoistą „pętlą poznawczą”: Boskość Jezusa poświadczona jest przez jego zmartwychwstanie, poświadczane przez jego nieliczne pośmiertne epifanie, poświadczane przez ewangelie, których wiarygodność poświadczona jest przez ich natchniony cha-*

rakter, poświadczony przez boski charakter świadczącego za nimi Autorytetu poświadczony przez jego zmartwychwstanie.

Na tle powyższego rozważyć można to, co nazywam tu „problemem Tomasa”. Tomasz (J 20: 24–29) jako jedyny z apostołów żywi wątpliwość, czy ten, którego jego towarzysze uważają za zjawiającego się im Jezusa, jest nim na prawdę. Oświadcza, że uwierzyć w to mógłby jedynie na podstawie dowodu empirycznego, jakim byłoby dlań ujrzenie śladu gwoździ na dłoniach zjawiającego się oraz możliwość zagłębienia palca w zadaną Jezusowi na krzyżu ranę. Tomasz domaga się więc przedstawienia jemu samemu dostatecznego dowodu empirycznego na rzecz tezy, której miałby dać wiarę. W miłosierdziu swoim dla „błądzącego” ucznia Jezus dostarcza mu żadanego dowodu, co sprawia, iż Tomasz woła w zachwycie: „Pan mój i Bóg mój!”. Zarazem jednak zostaje pobłażliwie zganiony przez Jezusa słowami, które według doktryny chrześcijańskiej powinny zachowywać walor poprzez wszystkie następne pokolenia: „Powiedział mu Jezus: «Uwierzyłeś dlatego, że Mnie ujrzales? Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli»”.

Na jakiej jednak podstawie ci, co nie widzieli, powinni uwierzyć bez domagania się dowodów empirycznych? Dlaczego ludzie żyjący w czasach apostołów, ale nawet nieznający ich bliżej, mają zawierzyć ich słowu, a ludzie pokoleń następnych mają nadto uwierzyć, że takie było świadectwo apostołów? Dlaczego należy dać wiarę właśnie tym przekazom, a nie np. wspomnianej powyżej „pogłosce trwającej między żydami”? Dlaczego żyjący w wiekach późniejszych mają zawierzyć ewangelistom (i ogóle Pismu Świętemu), a nie np. uwierzyć, że archanioł Gabriel podyktował Mahometowi słowa odwiecznego Koranu? Albo że anioł Moroni powierzył Józefowi Smithowi zawierającą niebywale historie Księgę Mormona? Albo np., po zapoznaniu się z kulturą Indii, że bóg Kryszna wygłosił dla pouczenia herosa Ardżuny traktat *Bhawatgītę*? *Etc.* Ludzkość zna szereg ksiąg uważanych w odpowiednich kulturach czy środowiskach za objawione, dlaczego więc miałyby się wierzyć, że prawdziwy jest akurat przekaz ewangeliczny?

Być może przyjąć należy, że mamy tu do czynienia z wyrazem *implicite* pewnej swoistej teorii poznania, którą by nazwać można było „teorią wewnętrznego odzewu” podmiotu na przedstawioną mu prawdę albo „teorią intuicyjnego rozpoznania prawdy”. Według tej teorii prawda o dostępnych człowiekowi sprawach bożych tylko niektórym dana jest bezpośrednio, w postaci wewnętrznego objawienia, tak, że uświadamiają ją sobie, skoro tylko o odnośnym zagadnieniu pomyślą. (Czy w taki sposób Piotr doznał objawienia, że Jezus jest Mesjaszem?) Do innych prawda musi przyjść z zewnątrz: musi być dla nich przez kogoś sformułowana, podana im do wierzenia. Jednakże spośród tych innych niektórzy mają tę błogosławioną właściwość, że skoro zetkną się z odpowiednim zewnętrznym bodźcem, wywoła on natychmiast afirmujący odzew w ich duszy: prawda zostaje bez potrzeby

poparcia jej jakimiś dowodami, w szczególności o charakterze empirycznym, rozpoznana jako prawda i odróżniona od fałszu.

Doświadczenie mówi nam, że owa zdolność wewnętrznego odzewu przynajmniej nie wszystkim jest dana. Przeciwnie, *musiałaby ona być szczególnym darem udzielonym przez Boga pewnym uprzywilejowanym jednostkom*. Znakomitą większość wśród „wiernych” wszelkiej religii stanowią, oczywiście, ci, którzy wierzą w doktrynę danej religii, ponieważ w jej tradycji zostali wychowani i nigdy nie usiłowali samodzielnie dociekać racji uzasadniających akceptowanie tej, a nie jakiejś innej doktryny religijnej. Tak więc jeśli idzie o chrześcijan, to widocznie pozostaje uznać, że ludziom takim z reguły udzielona jest jedynie łaska odmienna, a mianowicie łaska urodzenia się w zasięgu „właściwej”, „słusznej” tradycji religijnej oraz nieodczuwania potrzeby jej kwestionowania. W obu przypadkach „wiera jest darem Bożym” nie danym wszystkim, czyli wypadałoby przyjąć, że tylko pewni ludzie predestynowani są do zbawienia.

Dla ugruntowania powyższych wywodów warto poświęcić nieco uwagi, dyskusji o przyczynach dyskretności pośmiertnych epifanii Jezusa pomiędzy J. Turnauem a ks. M. Czajkowskim w ich wywiadzie-rzecz *Nie wstydzę się Ewangelii*.

M. C.: „Zmartwychwstania nie można naukowo udowodnić, «pozytywistycznie» zweryfikować. Nikt go nie widział i nie mógł widzieć... Historycznie można tylko stwierdzić najgłębsze przekonanie uczniów, że Zmartwychwstałego w sposób nadzwyczajny spotkali...”

J. T.: „Jest w *Dziejach Apostolskich* powiedziane wyraźnie, że Jezus ukazywał się nie całemu ludowi, ale «świadkom uprzednio wybranym przez Boga»... Czy ten ograniczony zasięg pośmiertnej widzialności Chrystusa nie jest – przepraszam za wyrażenie – podejrzany?... Dlaczego Jezus nie ukazał się np. Piłatowi czy starszyźnie żydowskiej?”

M. C.: „Dlatego, że Zmartwychwstanie nie miało być jakimś orężem apologetycznym w walce o uznanie Jego żydowskiego mesjaństwa czy synostwa bożego, nie miało pokonywać przeciwników. [Dlatego nie miało być potężnym środkiem przekonania przeciwników – o ile ze swojego punktu widzenia działali „w dobrej wierze” – o prawdzie, której uznanie było niezbędne według ewangelistów do zbawienia ludzi? – *H. E.*]... Zresztą... przed Tobą już Celsus w II wieku dziwił się temu samemu. Chrystus jednak nie chciał zapanować nad przeciwnikami, nie chciał przyprzeć ich do muru, upokorzyć, rzucić na kolana”<sup>165</sup>.

Jest to bardzo dziwne tłumaczenie. Jezus jest tu przedstawiony na podobieństwo człowieka, w którym dobroduszość tłumi dobroć (jeśli się założy, że tylko zrozumienie swoich win mogło przynieść jego przeciwnikom zbawienie). Woli

<sup>165</sup> *Nie wstydzę się Ewangelii*. Z ks. M. Czajkowskim rozmawia J. Turnau, WAM, Kraków 2004, s. 129–131.



oszczędzić swoim przeciwnikom uczucia upokorzenia, niż pozwolić im poznać zbawczą prawdę. Zauważmy, że według autora Dz najzupełniej odmiennie postępuje Chrystus z Pawłem podczas jego drogi do Damaszku. Każe mu bowiem przeżyć szok zbawienny. Nawrócenie Pawła napełniło go skrucą z powodu dawnych jego czynności, ale była to skrucha nie połączona z upokorzeniem, z poczuciem pogardy do siebie, ponieważ Paweł nadal uważał, że błędząc postępował uczciwie. Czy tego samego nie mogli z woli Chrystusa dostąpić Piłat i starszyzna żydowska? Nadto ważyły się nie tylko ich pośmiertne losy. Ukazując się nie jakoś ustronnie Piłatowi i członkom starszyzny żydowskiej, ale pośród ludu Jerozolimy, Jezus dałby tym ludziom najlepszą szansę zbawienia.

Nic dziwnego, że wywód Czajkowskiego nie przekonuje Turnaua: „Wciąż nie rozumiem, co więcej, mam beczelnie inny pogląd teologiczny. *W tych ludziach, którym Jezus się ukazał, musiało być jakaś, że tak powiem, dobra wola* [kursywa – H. E.], bo inaczej Bóg byłby niesprawiedliwy: skazałby lud żydowski na niewiarę...”<sup>166</sup>

Odpowiedź Czajkowskiego znowuż jest dziwna. Jej sedno polega na tym, że Jezus ukazywał się ludziom, którzy „byli Mu potrzebni” do utworzenia Kościoła<sup>167</sup>, a nie takim, których spotkanie ze Zmartwychwstałym przyniosłoby zbawienie. Dlaczego ich nie miał na względzie?

Z kolei jednak następuje najbardziej godna uwagi w tej dyspacie enuncjacja Czajkowskiego: „*Nawrócenie to jest sprawa łaski i wiary, a nie jakiegoś przymsu poprzez oczywistość* [kursywa – H. E.]”<sup>168</sup>.

Mamy tu dobitnie stwierdzoną różnicę zachodzącą według Czajkowskiego pomiędzy *wiarą jako rodzajem pewności* a pewnością w dziedzinie poznania należącego do sfery *profanum*. W tej ostatniej dziedzinie umysł cechuje *receptywność*, a raczej *swoista receptywność jest tu wymogiem zarówno epistemologicznym, jak moralnym* (idzie o niepoddawanie się myśleniu życzeniowemu, fobiom, lenistwu umysłowemu Ignacemu do poglądów dotychczas żywionych). W zetknięciu z prawdami oczywistymi albo uzasadnionymi do stopnia tzw. praktycznej pewności umysł „pozwała” – tzn. powinien pozwolić – „odcisnąć” na sobie treści używane w wyniku adekwatnych operacji poznawczych: doświadczenia, zapoznania się ze sprawozdaniami wiarygodnych świadków o doświadczeniu, może bezpośredniego wglądu w prawdziwość pewnych tez w zakresie wiedzy apriorycznej

<sup>166</sup> Tamże, s. 131.

<sup>167</sup> Tamże, s. 132.

<sup>168</sup> Tamże, s. 132. Por. też: „... wiara jest wolną zgodą i osobową odpowiedzią na głoszone Słowo Boże. Ona nie wynika z oczywistości tego, co poznaje, lecz z zaufania wobec Boga”. T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, „M”, Kraków 2001, s. 98. Czyli wiara wynika z wiary – H. E.

oraz dedukcji z prawomocnie zaakceptowanych przesłanek. W związku z tą receptywnością ks. Czajkowski mówi o „przymusie poprzez oczywistość”. Z punktu widzenia epistemologii *profanum* wymogiem jest nieopieranie się adekwatnemu „przymusowi”. Przy czym jednak owo „odciśnięcie” jest stanem kwalifikowanym: stopień pewności z jaką afirmuje się daną tezę odpowiada – tzn. powinien odpowiadać – epistemicznej mocy uzyskanych na jej poparcie argumentów. Umysł nie powinien więc również poddawać się bez adekwatnego „przymusu”. Krytycyzm względem argumentów podawanych na poparcie takich czy innych tez również jest wymogiem zarówno epistemologicznym jak moralnym.

Inaczej ma się według myślicieli, takich jak Czajkowski, sprawa z wiarą: tu afirmacja tez – przynajmniej tych charakterystycznych dla danej określonej religii, określonego wyznania, w przeciwieństwie do innych – może mieć u swego podłoża konfrontację jednostki z bodźcem zewnętrznym, takim jak wspomniane powyżej doświadczenie, wiarygodne sprawozdanie, inspirująca lektura. *Jednakże z woli bożej* pomiędzy bodźcami a afirmacją zawsze jest *hiatus*: nie ma dostatecznych (z punktu widzenia epistemologii *profanum*) świadectw, argumentów usprawiedliwiających pewność afirmacji. Nie ma „przymusu oczywistości”. Umysł nie jest – nie powinien być? Nie musi być? – po prostu receptywny. Na bodziec zewnętrzny jednostka „powinna” – czyli może, *jeśli może?* Musi, *jeśli musi?* – zareagować *odzwaniem pokonującym ten hiatus*: zareagować *porywem* ku zaoferowanej prawdzie, *wewnętrznym jej rozpoznaniem*. Zdolność do tego odzewu jest widocznie przywilejem jednostki. Jest, być może przywilejem udzielonym jej przez Boga w uznaniu jej wartości moralnej, czy też przywilejem udzielonym jej przez Boga arbitralnie i nieusprawiedliwionym samą jej wartością moralną.

Trudność polega na tym, że poczucie „rozpoznania prawdy” przekraczającego dowodowy *hiatus* jest subiektywnym odczuciem jednostki. Z punktu widzenia przedstawicieli danej religii może ono być w przypadku jakiejś jednostki iluzją i wprowadzić ją na drogę wiary fałszywej. Jak już o tym była mowa wyżej, może ono np. skłonić jednostkę do afirmacji żydowskiej – i tylko żydowskiej – Biblii albo np. Koranu, albo innych ksiąg podawanych w jakichś środowiskach za „natchnione”. Potrzebna jest zdolność jednostki do ominięcia tych pułapek subiektywności i zaakceptowania „wiary prawdziwej”. *Ta właśnie zdolność nie może widocznie być niczym innym niż „sprawą łaski”*. Tak więc: „Wzdyć wiara jest dar Boży!. a nuż tego daru Bóg mu [arianinowi] nie chciał dać...?” – co zdaniem tego siedemnastowiecznego poety występującego tu jako teolog<sup>169</sup> jest nie karą za jakieś grzechy „źle wierzącego” arianina, ale wynikiem arbitralnego wyboru Boga.

Znów więc wyłania się pytanie, *кто spośród mających dostęp do bodźców, кто re powinny zainspirować go wiarą*, ma dostęp do wiary i jedynie przez nią dostęp

<sup>169</sup> W. Potocki, *Na kaduki aryjańskie*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. I, Warszawa 1953.

do zbawienia? (Pomijam tu sprawy omawiane na s. 585–587 niniejszego szkicu, dotyczące tych, co nie mają takiego dostępu.) Trudno zgodzić się z autorem J, że ten „dar boży” otrzymuje każdy, kto jest cnotliwy. Istnienie cnotliwych innowierców, agnostyków i ateistów jest faktem empirycznym. Czy ujawnia się tu nieuchronność zaakceptowania doktryny paulińskiej o arbitralnej bożej predestynacji? Czy może nasuwa się przypuszczenie, że o zbawieniu ostatecznie decyduje wartość moralna jednostki, a nie Boży dar wiary? Są to znane przedmioty dysput teologicznych, w których ateista oczywiście nie bierze udziału.

Wracając do sprawy Tomasza, warto dodać, że z upływem wieków Kościół począł milcząco, ale coraz bardziej stanowczo doceniać reprezentowaną przez niego postawę poznawczą. Chociaż nadal głosi, że „błogosławieni” są ci, którzy uwierzyli w prawdziwość przekazów ewangelicznych bez jakichkolwiek namacalnych dowodów, to jeżeli idzie o epifanie osób z katolickiego panteonu (np. Maryi) oraz o wszelkiego rodzaju cuda dokonane przez świętych, Kościół zazwyczaj domaga się jakiegoś poświadczającego je dowodu „empirycznego” zadowalającego przynajmniej władze kościelne. Niekiedy przez stulecia nie rozstrzyga sprawy jakiegoś poszczególnego „cudu”, np. sprawy Całunu Turyńskiego. Jest to pewien postęp poznawczy uwarunkowany rozwojem postawy krytycznej w naszej kulturze.

### Działanie „Ducha Świętego”

23. Mimo że przedmiotem rozważań w szkicu niniejszym są ewangelie, ma sens, moim zdaniem, potraktować jako ich epilog opowieść z Dz 2: 1–36, uważaną przez chrześcijan za przekaz o „zesłaniu Ducha Świętego”.

Po tym, jak na głowie każdego z czcicieli Jezusa zgromadzonych na święcie Pięćdziesiątnicy spoczął jeden z płomyków łącznie będących nawiedzającym wspólnotę Jezusową Duchem Świętym, „poczęli oni mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić”. Czy chodzi tu o glosolalię uważaną we wczesnej wspólnocie chrześcijańskiej, a przez niektóre – niektóre tylko – wyznania chrześcijańskie dotychczas, za szacowny wyraz religijnej ekstazy? Czy też zgromadzeni na skutek udzielonego im natchnienia poczęli przemawiać z sensem i zrozumieniem językami, którymi przedtem nie władali? Autor wydaje się sugerować to drugie.

Mimo że rzecz rozgrywa się w zamkniętym pomieszczeniu, powstaje dokoła domu, gdzie się to odbywa, zbiegowisko złożone z przybyłych na święto do Jerozolimy cudzoziemców – czcicieli Jahwe. Każdy z nich słyszy głoszone w jego rodzimym języku „wielkie dzieła boże”. (Co prawda, niektórzy wyrokuje, że wołający w zamknięciu ludzie „upili się młodym winem”.) Apostołowie wychodzą przed dom i Piotr wygłasza przemowę o Jezusie „wyniesionym na miejsce po prawicy Boga” i o zesłanym przez niego Duchu Świętym.

Zauważmy, że przemówienie to (Dz 2: 14–36) nie jest jeszcze wyrazem doktryny trynitarystycznej: Jezus nazwany jest w nim Mężem (2: 22), Panem i Mesjaszem (2: 36); Piotr nie mówi o nim natomiast jako o osobie boskiej czy jako o Logosie. Niesprecyzowany jest też status Ducha Świętego.

Mnie jednak interesuje tu inny element omawianego przekazu.

Jak stwierdzają redaktorzy BP, „w czasie zesłania Ducha Świętego dar języków występuje jako dar niespodziewany: apostołowie mówią różnymi językami, co daje możliwość porozumiewania się ludzi między sobą i stanowi przeciwieństwo wieży Babel (por. Rdz 11: 1–9). Nic nie wskazuje, aby ten dar miał być dla apostołów darem stałym [trwałym? – H. E.]”<sup>170</sup>.

A przecież ułatwiłoby to niezmiernie pracę misyjną tym, którym poruczone zostało zadanie „nauczania wszystkich narodów” i przyczyniania się w ten sposób do zbawienia możliwie wielkiej liczby ludzi! Znow więc mamy do czynienia z cudem o paradoksalnym charakterze: spektakularnym co do swej natury, a pociągającym za sobą zupełnie znikome skutki.

Jedno z pytań stojących przed myślicielami chrześcijańskimi polega, moim zdaniem, na tym, dlaczego głosiciele „Dobrej Nowiny” doznawali i doznają ze strony wszechmocnego i będącego „miłością” Boga tak mało nadprzyrodzonej pomocy w jej rozpowszechnianiu. Nie można przecież mówić o głoszeniu zbawczej nauki „wszystkim narodom” w ciągu wieków dzielących dzień zmartwychwstania Jezusa od odkrycia przed chrześcijan całych kontynentów zamieszkałych przez mnóstwo ludów. Po dokonaniu się „Ofiary Prześlągalnej” Jezusa, a przed pojawieniem się w owych egzotycznych krajach misjonarzy chrześcijańskich, a częstokroć również na długi czas potem, w krajach owych działały się okropności pozostające w związku z wyznawanymi przez odnośne ludy pogańskimi kultami, czyli w związku z pozostawieniem przez Boga tych ludów w „czarta mocy”. Kapłani azteccy za pomocą obsydianowych noży wyrwali ofiarom serca z piersi, na subkontynencie indyjskim ofiary ludzkie rozszarpowano żywcem na polach, aby zapewnić ich płodność, ludożercy pożerali ciała zabitych wrogów, aby wchłonąć ich *mana*. Etc. Dla wszystkich tych umęczonych ofiar, jak zresztą dla ich katów, Bóg zdaje się nie mieć zmiłowania, skoro pozostawia ewangelizatorów w posiadaniu wyłącznie czysto ziemskich środków wypełniania ich misji<sup>171</sup>.

<sup>170</sup> W przypisie na s. 257 tomu „Nowy Testament”.

<sup>171</sup> Naturalnie, abstrahuję w tym miejscu od okropności związanych z uprawianiem kultu chrześcijańskiego: krucjat, wojen religijnych, palenia heretyków, prześladowania żydów i innych innowierców jak również pomocy misjonarzy w ujarzmianiu „barbarzyńskich” narodów. W istocie rzeczy wszakże, skoro upłynąć musiały całe epoki, zanim chrześcijanie, włączając Kościół, zdali sobie sprawę z okropności tych praktyk oraz inspirujących je wierzeń religijnych, jedno z pytań, przed którymi stoją myśliciele chrześcijańscy, polega moim zdaniem również na tym, czemu „Lud boży” doznał tak mało pomocy „Ducha Świętego” w wyzwaniu się z moralnego barbarzyństwa.

## Etos Jezusa ewangelistów

### Wokół wątku „Jezusa nędzarzy”

1. Przechodzę do omawiania najważniejszego dla niechrześcijanina składnika przekazów ewangelicznych – składnika, który ze względu na jego doniosłość dla wielowiekowego rozwoju moralności i refleksji etycznej w naszym kręgu kulturowym wyodrębniłam i umieściłam na końcu tego szkicu jako na miejscu wyeksponowanym. Składnikiem tym jest etos Jezusa ewangelistów.

W ewangeliach synoptycznych niebawem po przekazie o kuszeniu Jezusa na pustyni rozpoczyna się część poświęcona jego publicznej działalności, sięgająca aż do części pasyjnej, zainaugurowanej przekazem o Ostatniej Wieczerzy. Część ta mogłaby się zacząć natychmiast po przekazie o kuszeniu (jako pomyślnie przebytej przez Jezusa próbie). Tak to jest w istocie w Łk, gdy natomiast w Mk i Mt otrzymujemy jeszcze wiadomość, że po kuszeniu Jezus rozpoczął swą działalność, gdy usłyszał, że Jan został uwięziony. Ewangelie te nie wyjaśniają, jaki był związek pomiędzy uwięzieniem Jana a rozpoczęciem działalności przez Jezusa. Z Łk nie dowiadujemy się *explicite*, czy Jezus rozpoczął swą działalność po uwięzieniu Jana, czy też (jak głosi J) przez pewien czas działał równolegle z nim. Ponieważ od rozpoczęcia przekazów o działalności Jezusa nie ma już w Łk mowy o działalności Jana, dorozumiewać się widocznie powinniśmy, że to pierwsze jest według Łk prawdą. Jest to zresztą bez znaczenia dla spraw, którymi się zajmę w tym i kolejnych fragmentach niniejszego szkicu.

Wskazane powyżej części ewangelii synoptycznych zawierają opisy zarówno kaznodziejskiej, jak cudotwórczej działalności Jezusa. Przedstawiają one etos przypisywany przez synoptyków Jezusowi: czyli to, co nazywam tutaj *etosem Jezusa ewangelistów* albo *etosem ewangelicznym*. Wielu niechrześcijan, a w szczególności wielu ateistów, żywi głęboki szacunek do tego etosu ze względu na jego nieoszacowaną rolę w kształtowaniu się postawy moralnej współczesnego humanizmu. Osoby gloryfikujące ten etos (zarówno chrześcijanie, jak niechrześcijanie) częstokroć przy tym zarzucają współczesnym narodom chrześcijańskim, że dalekie są od stosowania się w realnym życiu do jego podstawowych wymogów, a głównym kościołom chrześcijańskim, że również w swojej praktyce kaznodziejskiej pod wieloma względami od tego etosu odstąpiły. Mimo że (jak to będzie widać w rozwinięciu mojego wywodu) nie podzielam tak bezzastrzeżeniowo pozytywnego stosunku do etosu ewangelicznego ani też, w konsekwencji, w pełni zarzutu

względem współczesnego chrześcijaństwa, że nie usiłuje wprowadzić go w życie, zgadzam się naturalnie z tym, że przynajmniej pewne elementy etosu ewangelicznego odegrały ogromną rolę w kształtowaniu się postawy moralnej współczesnego humanizmu.

2. Wykład etosu ewangelicznego w Mt i Łk rozpoczyna się od najważniejszego należącego do niego przekazu, tj. od „Wielkiego Kazania”, jeśli mogę wprowadzić tu tę nazwę. W Mt jest to tzw. Kazanie na Górze<sup>172</sup> (5–7). W Łk odpowiada mu kazanie „na równinie” (6: 20 nn). Ta rozbieżność, mało istotna dla treści „Kazania”, jest jedną ze wskazówek, że nie idzie tu o jakąś autentyczną mowę Jezusa (któż by ją stenografował?), ale o zbiory, niezupełnie spójne, przypisywanych Jezusowi we wczesnych środowiskach chrześcijańskich wypowiedzi na podstawowe tematy moralne.

Kazania zaczynają się od „błogosławieństw”, po których w Łk następują groźby. Celem porównania połączę obecnie odnośne teksty z Mt i Łk, wyodrębiając zarazem tekst Łk kursywą.

„(\*)<sup>173</sup>. Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie.

(\*\*). *Błogosławieni ubodzy, albowiem do was należy królestwo boże.*

(\*\*). *Błogosławieni, którzy teraz głodujecie, albowiem będziecie nasyceni.*

Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni.

*Błogosławieni, którzy teraz płaczą, albowiem śmiać się będziecie.*

Błogosławieni cisi, albowiem oni posiadą ziemię.

Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni.

Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią.

Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą.

Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi.

Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, albowiem do nich należy królestwo niebieskie.

(#) Błogosławieni jesteście, gdy wam urągają i prześladują was i gdy z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe o was. Ciescie się i radujcie, albowiem

<sup>172</sup> Kaznodzieja stawał na miejscu podwyższonym, aby być lepiej słyszany przez liczne audytorium.

<sup>173</sup> Gwiazdki i krzyżki w nawiasach pochodzą ode mnie. Wyróżniają one zdania o szczególnej wadze.

wielka jest wasza nagroda w niebie. Tak bowiem prześladowali proroków, którzy byli przed wami”<sup>174</sup>.

(##) *Błogosławieni jesteście, gdy ludzie was nienawidzą i gdy was wyłączą spośród siebie, gdy zelżą was i z powodu Syna Człowieczego odrzucą z pogardą wasze imię jako nieczne. Cieszcie się i radujcie w owym dniu, bo wielka jest wasza nagroda w niebie. Tak samo bowiem przodkowie ich czynili prorokom*<sup>175</sup>.

(\*\*) *Natomiast biada wam, bogaczom, bo odebraliście już pociechę waszą.*

(\*\*) *Biada wam, którzy teraz jesteście syści, albowiem głód cierpieć będziecie.*

*Biada wam, którzy się teraz śmiejecie, albowiem smucić się i płakać będziecie.*

(##) *Biada wam, gdy wszyscy ludzie chwalić was będą. Tak bowiem przodkowie ich czynili fałszywym prorokom”.*

Założyć można, że tam, gdzie nie ma oczywistej różnicy, zachodzi zgodność tendencji pomiędzy oboma przekazami. Należący do Mt jest po prostu bardziej *explicite* przedstawiony. Błogosławieni są według niego, jako przyszli uczestnicy nadchodzącego Królestwa Bożego, ci co są uciśnieni i poniżeni, a zarazem sami praktykują miłosierdzie, nikogo nie krzywdzą, unikają zwady; tacy, którzy, co więcej, nie stawiają oporu swoim krzywdzicielom – „cisi”, będący takimi, jak ten epitet zdaje się wskazywać, nie tylko w poczuciu bezsilności, ale i z nieskłonności do wchodzenia w konflikt i do podejmowania walki. Bezsilni w obecnej sytuacji, uzyskują oni zadośćuczynienie nie na skutek jakichś swoich działań, ale na skutek cudownego przekształcenia otaczającej ich rzeczywistości: mianowicie zapanowania (widocznie jeszcze za ich żywota) Królestwa Bożego na ziemi.

Zarazem jednak oczywiste są pewne istotne różnice pomiędzy Mt a Łk.

Zwrot „ubodzy w duchu” podlegać może (i podlegał) rozmaitym interpretacjom dotyczącym m.in. relacji „ubóstwa w duchu” do posiadania dóbr materialnych. Natomiast o wiele mniej pola do interpretacji pozostawiają zwroty „ubodzy” oraz „głodujący”. W swym „kazaniu na równinie” Jezus „Łukasza” obiecuje udział w Królestwie Niebieskim biedakom. Zarazem *grozi* „bogaczom” i „sytym”,

<sup>174</sup> To ostatnie błogosławieństwo widocznie stanowi uzupełnienie odpowiadające czasowi konfliktu pomiędzy ortodoksyjnymi judaistami a judeochrześcjanami. Jest to jeszcze bardziej wyraźne w Łukaszkowym wersecie (##). Jest rzeczą charakterystyczną, że w tej alokucji Jezus nie obiecuje tym, co zasługują na błogosławieństwo, zadośćuczynienia w mającym nadejść Królestwie Niebieskim na ziemi, ale nagrodę pośmiertną. Zarzucona, jak widać, zostaje perspektywa rychłego nadejścia Królestwa Niebieskiego na ziemi.

<sup>175</sup> Patrz przypis 174. W dalszej analizie werset (#) oraz oba wersety oznakowane jako (##) pominię.

przy czym z tekstu tej ewangelii nie dowiadujemy się, co im zarzuca oprócz tego, że są bogaci i syci.

Jednakże w istocie rzeczy wyraz „ubogi” występujący w polskim przekładzie NT również podlega interpretacjom. (To samo dotyczy jego odpowiedników w innych przekładach NT na języki nowożytnie.) Wyraz ten jest przekładem greckiego wyrazu „ptochos”.

J. D. Crossan<sup>176</sup> zajmuje się znaczeniem, jakie ma ten wyraz w omawianych wersetach. W języku greckim, jak wskazuje, istnieją dwa niesynonimiczne wyrazy, „penes” (l. mn. „penetes”): „ubogi”, „niemający” oraz „ptochos” (l. mn. „ptochoi”): „żebrak”, „nędzarz”. Z jego analizy użycia tych słów w tekstach literatury greckiej wynika, że „ubogim” w środowisku palestyńskim był np. właściciel małego splecheta ziemi i kilku sztuk inwentarza – majątku, który zaledwie wystarczał mu na opędzenie w ciągu całego roku podstawowych potrzeb swojej rodziny i na wywiązanie się z obowiązków względem Świątyni oraz administracji rzymskiej. Również, zapewne, „ubogim” był często rzemieślnik w mieście. Skromny majątek ratujący „ubogiego” od położenia człowieka, który nie wie, w jaki sposób zdobędzie pożywienie jutro, wymagał od niego osiadłości, pracy, zapobiegliwości.

Natomiast „ptochos” nie miał na własność nic albo nieomal nic oprócz koszu li na grzbiecie. Żył z dnia na dzień, nie wiedząc, jak zdobędzie nazajutrz środki do życia dla siebie i dla swojej rodziny, jeśli ją posiadał. Jak to opisane w jednej z Jezusowych przypowieści, mógł wystawać na rynku miasteczka oczekując, że ktoś go najmie chociażby na jeden dzień do roboty. Nie będąc „przykuty”, tak jak rolnik albo rzemieślnik, do określonego miejsca zamieszkania i pracy, mógł jednak np. podążyć za popularnym kaznodzieją lub egzorcystą, zwłaszcza że udział w takich zgromadzeniach dawał, jak się zdaje, wzmoczoną szansę otrzymania jałmużny.

Wersety z „kazania na równinie” są w Łk składnikiem tego szczególnego nowotestamentowego wątku, który nazwać można wątkiem „Jezusa nędzarzy”. Do wątku tego w istocie rzeczy należy również przytoczone z aprobatą przez ewangelistę „zalecenie Jana Chrzyciela”, aby każdy, kto ma więcej niż jedną koszulę, oddał to, co nadto posiada, biedniejszym od siebie.

Jezus nędzarzy obecny jest również w Mt, por. 6: 25–34<sup>177</sup>. Ewangelista dowartościowuje ich stan, zaleca odnoszenie się do niego bez poczucia upokorzenia i z optymizmem: „Nie martwcie się o swoje życie, o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodzierać... Przypatrzcie się ptakom niebieskim<sup>178</sup>:

<sup>176</sup> *Historyczny Jezus*, wyd. cyt., s. 290–294.

<sup>177</sup> Por. też Ewangelia „wg” Łukasza 12: 22–31.

<sup>178</sup> Redaktorzy BT, zamienili to tradycyjne w tym kontekście wyrażenie na banalne „ptaki podniebne”.



nie sięją ani żną i nie zbierają do spichlerzy, a Ojciec wasz niebieski je żywi... Przy-  
patrzcie się liliom polnym, jak rosną, nie pracują ani nie przędą... Nie martwcie  
się zatem i nie mówcie: «co będziemy jedli, co będziemy pili, czym będziemy się  
przyodziewali?». Bo o to wszystko poganie zabiegają. Przecież Ojciec wasz niebie-  
ski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie. Starajcie się naprzód o królestwo [Bo-  
ga] i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane. Nie martwcie się  
więc o jutro, bo jutrzejszy dzień sam o sobie martwić się będzie. Dostyc ma [każ-  
dy] dzień swojej troski”.

Ta sama postawa życiowa znajduje wyraz w Mateuszowej (6: 9nn) wersji „Mo-  
dlitwy Pańskiej”: „Chleba naszego powszedniego *daj nam dzisiaj*” (6: 11). W Wer-  
sji Łukaszowej (11: 2–4) zamiast powyższych występują w pacierzu słowa: „Chle-  
ba naszego powszedniego dawaj nam na każdy dzień” (11: 3). Dlaczego w prakty-  
ce modlitwy ustaliła się wersja Mateuszowa, nie wiem<sup>179</sup>.

W stosunku do kogoś, kto nie widzi możliwości wydzwignięcia się ze stanu nę-  
dzarza własnym wysiłkiem i spodziewać się może odmiany swej doli jedynie  
od oczekiwanego nastania „Królestwa Bożego” na ziemi, zalecenie przyswojenia  
sobie takiej postawy względem życia może odgrywać rolę terapeutyczną – może  
chronić przed frustracją. Jest jednak rzeczą oczywistą, i zaiste nie godną dezapro-

---

<sup>179</sup> Ponieważ powyżej wspomniana jest „Modlitwa Pańska”, którą nie będę miała okazji  
osobno się w tym szkicu zajmować, pozwolę tu sobie na dygresję daleko odbiegającą od oma-  
wianego w niniejszym rozdziale tematu. W tekście BT końcowy wers modlitwy (w wersji  
Ewangelii „wg” Mateusza i Ewangelii „wg” Łukasza) zawiera błaganie: „I nie dopuść, abysmy  
ulegli pokusie”. W ustalonej tradycji były to słowa: „I nie wódź nas na pokuszenie”, i dotąd tak  
ten wers bywa często, o ile wiem, odmawiany. Chociaż nie mam kompetencji filologicznych,  
wydaje mi się rzeczą nieprawdopodobną, aby wersja zakorzeniona w tradycji była po prostu  
skutkiem błędu translacyjnego. Przypuszczam raczej, że korzystając z tego, iż tekst oryginału  
nie wyklucza również przekładu preferowanego przez redaktorów BT, woleli oni odrzucić kon-  
cepcję, według której Bóg może „wodzić człowiek na pokuszenie”. Koncepcja ta budziła za-  
strzeżenia już w nader wczesnej epoce dziejów chrześcijaństwa. W Liście św. Jakuba aposto-  
ła przypisywanym w tradycji chrześcijańskiej „krotnemu Chrystusa Pana i zwierzchnikowi  
Kościoła Jerozolimskiego” (BT, s. 1397) czytamy: „Bóg ani nie podlega pokusie do zła, ani też  
nikogo nie kusi. To własna pożądlivość wystawia każdego na pokusę i nęci” (1: 13, 14). Jednak-  
że, skoro Bogiem redaktorów BT, jest starotestamentowy Jahwe, to „wodził on na pokuszenie”  
– pokuszenie sprzeciwu – czyli „wystawiał na próbę”, jak wolą redaktorzy BT, np. Abrahama  
(żądając złożenia ofiary z syna) i Hioba (wystawiając go na pokusę zlorzeczenia Bogu). W in-  
nych przypadkach Bóg pozytywnie zmuszał człowieka do grzechu. Najbardziej znanym przy-  
kładem jest „zatwardzenie serca faraona”.

Nb. jak redaktorzy BT, godzą lansowaną przez siebie wersję zakończenia pacierza z kato-  
licka doktryną o wolności ludzkiej woli, według której osoba kuszona *sama* wszak powinna zde-  
cydować, czy ulegnie pokusie, nie wiem.

baty, że ta filozofia życiowa, przypisywana Jezusowi przez reprezentantów wątku „Jezusa nędzarzy”, nie zatriumfowała w chrześcijaństwie i nie jest dla niego charakterystyczna obecnie. Potępienie wszelkiej trwałej własności i wszelkiej dbałości o zaspokojenie podstawowych potrzeb życiowych w dniu jutrzejszym charakteryzowało jedynie niektóre sekty i było przez dominujący Kościół traktowane jako herezja. Redaktorzy BT spieszą zaopatrzyć przytoczony powyżej tekst z Mt 6: 25nn w przypis głoszący, że „nie jest to zachęta do bezczynności, lecz przestroga przed zbytnim zaprzątaniem umysłu sprawami tylko ubrania i jedzenia”. Przywołują też w tym przypisie wyrażającą odmienną postawę życiową wypowiedź Pawła z 2Tes (3: 10): „... gdy byliśmy u was, nakazywaliśmy wam tak: «Kto nie chce pracować, niech też nie je». Słyszymy, że niektórzy wśród was... nie pracują, lecz zajmują się rzeczami niepotrzebnymi. Tym przeto nakazujemy i napominamy ich w Panu Jezusie Chrystusie, aby pracując ze spokojem własny chleb jedli”.

Socjolog Max Weber wiązał początki kapitalizmu z dominacją w odnośnych społeczeństwach etosu protestanckiego – a więc odmiany etosu chrześcijańskiego kładącego nacisk na pracę, samodzielność, zapobiegliwość, oszczędność. Pozostawiając ocenę teorii Webera specjalistom, stwierdzić potrzeba, że według dominujących, zwłaszcza obecnie, w chrześcijaństwie poglądów właściwym sposobem pokładania ufności w Bogu nie jest przerwianie na niego zupełnej odpowiedzialności za to, co się będzie jutro jadło i piło, ale nadzieja, że wesprze on swoją łaską czyjaś pracę, rzetelność i zapobiegliwość. Wyrażenie „ptak niebieski” w odniesieniu do człowieka nie miewa obecnie konotacji dodatniej. „Bóg pomaga tym, którzy starają się sami dać sobie radę”, głosi przysłowie angielskie.

Do wątku „Jezusa nędzarzy” należy negatywny stosunek do „bogaczy” i „sytich”, wyrażony np. w zacytowanych powyżej wersach z „kazania na równinie”. Jego podłożem widocznie jest założenie (w „Łukaszkowych” groźbach niewyraźne *explicite*), że bogatym można być jedynie uciskając ubogich albo przynajmniej powstrzymując się od niesienia pomocy bliźnim będącym w potrzebie<sup>180</sup>. Dochodzi też do głosu nie tylko tendencja do utożsamiania bogacza z grzesznikiem, ale wręcz myśl, że ci, co zażywali dostatków za życia, już niejako wyczerpali swoje „konto” i z tego powodu nie dostąpią szczęśliwości po śmierci.

W Łk 16: 19nn znajdujemy opowieść Jezusa o losach pośmiertnych dwóch ludzi: pewnego bogacza, który za życia „ubierał się w purpurę i bisior i dzień w dzień ucztował wystawnie”, oraz leżącego u bramy jego pałacu „żebraka okrytego wrzo-

---

<sup>180</sup> Por. w epistolarnej części Nowego Testamentu, w Liście Świętego Jakuba apostoła (2: 5, 6): „Czy Bóg nie wybrał ubogich tego świata na bogatych w wierze oraz na dziedziców królestwa przyobiecanego tym, co Go miłują?... Czy to nie bogaci uciskają was bezwzględnie i nie oni ciągną was do sądów?”

dami imieniem Łazarz, [który] pragnął nasycić się odpadkami ze stołu bogacza”. Po zgonie bogacz, „cierpiąc męki w Otchłani”, spostrzega Łazarza „spoczywającego na łonie Abrahama” i prosi praojca, aby posłał go do niego z palcem umoczonego w wodzie celem przynajmniej chwilowego ochłodzenia jego języka<sup>181</sup>. Abraham odmawia. Oczekiwać by można było, że jako powód po temu poda przejawiony za żywota przez bogacza brak miłosierdzia względem chorego żebraka leżącego u jego wrót. Praojciec jednak oświadcza: „Wspomnij, synu, że za życia otrzymałeś swoje dobra, a Łazarz... niedołą. Teraz on tu doznaje pociechy, a ty męki cierpisz”.

Co prawda, z dalszego ciągu opowieści zdaje się wynikać, że bogacz znalazł się w piekle nie po prostu dlatego, że za życia opływał w dostatki, ale za jakieś grzechy, przed którymi pragnąłby przestrzec swoich rodzonych braci, aby w ten sposób uchronić ich przed podzieleniem jego losu. Bogactwo wszakże zdaje się sprzyjać grzeszności.

W Mt 19: 16nn<sup>182</sup> Jezus zaleca bogatemu młodzieńcowi zapytującemu go o warunek zapewnienia sobie „żywota wiecznego”, aby sprzedał cały swój majątek, a uzysk rozdał ubogim. Jest to wszakże według tego opowiadania warunek zostania kimś „doskonałym”, a więc przewyższającym moralnie zwykłych ludzi. W istocie, sprzedaż dóbr nie byłaby możliwa, jeśli by nie istnieli ich nabywcy. Czy więc tylko „doskonali” dostąpić mieli udziału w Królestwie Niebieskim i/albo „życia wiecznego”?

Jak wiadomo, omawiany tu epizod kończy się tym, że młodzieniec „odszedł zasmucony”, nie mogąc się zdobyć na spełnienie zalecenia Jezusa, „miał bowiem wiele posiadłości”. Mamy tu słuszne, być może, spostrzeżenie socjologiczne, że na spełnienie „postulatu komunizmu Janowego” łatwiej zdobyć się komuś, kto ma zaledwie nieco więcej majątku niż jedną koszulę, niż komuś, kto ma „wiele posiadłości”.

Komentując zachowanie młodzieńca, Jezus oświadcza uczniom, iż „bogatemu trudno będzie wejść do królestwa niebieskiego... Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa niebieskiego”. Jeśli prawdą jest, że „Uchem igielnym” nazywano pewną znajdującą się w murach jerozolimskich bardzo ciasną bramę, przez którą wielbłąd mógł się przecisnąć jedynie z trudnością, to wzmianka ta, tak samo jak wyraz „trudno” zmiękcza werdykt Jezusa. W każdym razie zmiękcza go zakończenie narracji: „Gdy uczniowie to [co podane powyżej] usłyszeli, bardzo się przerazili [dlaczego? Nie byli przecież bogaczami – H. E.] i pytali: «Któż więc może być zbawiony?». Jezus... rzekł: «U ludzi to

<sup>181</sup> Wbrew temu, czego by pragnęli pewni współcześni myśliciele katolicycy, w szczególności Jan Paweł II, ewangelicznemu Jezusowi nieobca jest, jak widać, doktryna mąk piekielnych.

<sup>182</sup> Por. też Ewangelię „wg” Marka 10: 17–22 oraz Ewangelię „wg” Łukasza 18: 18–23.

niemożliwe, lecz u Boga wszystko jest możliwe»”. Co jest w tym wypadku możliwe? Zainspirowanie bogacza, by wyzbył się całego majątku na rzecz ubogich? Czy to, aby bogacz, który się nie wyzbył całego majątku, zasłużył jednak jakoś na uczestnictwo w Królestwie Niebieskim?

3. Obraz „Jezusa nędzarzy”, stworzony przez pewien odłam wczesnego chrześcijaństwa i kultywowany przez pewne skrajne odłamy chrześcijaństwa w ciągu wieków, wyraziście występuje, jak to zilustrowałam powyżej, na kartach ewangelii synoptycznych. Nie reprezentuje on jednak jedyne ani nawet dominującego na tych kartach wątku w zakresie spraw doniosłych moralnie. Może owa „ewangelia nędzarzy”, której głównym składnikiem jest „Janowy” postulat dystrybucyjnego komunizmu, reprezentowała wczesny, nacechowany zależnością od Jana, etap ewolucji poglądów Jezusa, które potem cechowało odrzucenie tej skrajności? Czy też idzie o rozmaite wersje recepcji Jezusowego przesłania we wspólnotach chrześcijańskich po śmierci Nauczyciela? Jest to zagadnienie dla specjalistów, którym ani mogę, ani muszę się zajmować. Dość mi na stwierdzeniu, że „Jezusa ewangelistów” nie można jednostronnie utożsamiać z „Jezusem nędzarzy”.

Jest rzeczą znamioną, że według ewangelistów uczniowie Jezusa oraz inni ludzie mu bliscy nie należeli do nędzarzy. Uczniów Jezus wybiera spośród ludzi mających na własność np. łodzie i inny sprzęt rybacki oraz widocznie domy, jak Piotr. Są to ludzie przed powołaniem zarabiający na życie pracą. Sprzęt, przypuścić by można było, przejmują krewniacy. Nie ma w każdym razie wzmianki o sprzedaniu go i rozdaniu uzysku pomiędzy biednych. Uwielbiające Jezusa i kilkakrotnie go goszczące rodzeństwo z Betanii ma dom, dość zamożny po temu, aby Marta krzątała się, przygotowując wieczerzę dla gości. Jezus przedstawiony jest wielokrotnie jako biorący udział w ucztach. Powołany na ucznia Lewi nie wyzbywa się natychmiast majątku, ale „wydaje dla niego [Jezusa] wielkie przyjęcie”, na którym był „spory tłum celników oraz innych osób” (Łk 5: 29). Ewangelista nie informuje, jak Lewi potem rozporządził swoim majątkiem. Zwierzchnik celników z Jerycha Zacheusz również gości Jezusa w swoim domu i w przeciwieństwie do „bogatego młodzieńca”, który musiał odejść od Jezusa zasmucony, zapewnia sobie udział w Królestwie Niebieskim, ofiarując biednym jedynie połowę swojego majątku oraz zobowiązując się zwrócić pokrzywdzonym z nawiązką to, co bezprawnie wymógł na nich na cle (Łk 19: 1nn). Józef z Arymatei, który skłonił Piłata do wydania ciała ukrzyżowanego Jezusa i złożył je w grobie wykutym w skale (Łk 23: 50–53) – a musiało to być kosztowne miejsce pochówku – oraz Nikodem, faryzeusz, tajny uczeń Jezusa (J 3: 1–21), który starał się obronić go przed Sanhedrynem (J 7: 50–52), a potem przyniósł drogie substancje dla namaszczenia jego ciała (J 19: 39) byli to ludzie bogaci. Ewangelie nie mówią nic o tym, aby mieli wzorem Zacheusza przynajmniej połowę swego majątku rozdać pomiędzy ubogich.

W przypowieściach Jezusowych bohaterami pozytywnymi są monarchowie i bogacze mający złoto, posiadłości ziemskie i sługi. Choć są to postaci alegoryczne, reprezentujące Boga, nie widać tam jednak w każdym razie obrzydzenia do bogaczy jako takich. Niestety autor Łk (17: 7nn) nie zawahał się, jak już o tym wspominałam poprzednio, przypisać Jezusowi przemówienia, w którym zwraca się on bezpośrednio do tych spośród „was”(!), którzy mają „sługę” i którzy – co Jezus uznaje w tej narracji za rzecz najzupełniej naturalną, niezastępującą na naganę – po jego przyjściu z pola nie zalecają strudzonemu odpoczynku, ale nakazują mu obsługiwać się przy posiłku własnym. Jest to swoisty lapsus autora opisującego w swym dziele największego pono w dziejach głosiciela miłości bliźniego.

Wspomnę przy okazji o rzeczy dość osobliwej, a mianowicie, że Jezus w swej trosce o uciśnionych nigdy nie zajmuje się losem niewolników, nie domaga się rozciągnięcia na nich w jakiś mający być właściwym po temu sposób zasady miłości bliźniego: a więc może uwalniania ich jako warunku dostąpienia przez ich właścicieli udziału w Królestwie Niebieskim? Czy przynajmniej traktowania ich przez ich właścicieli jak członków rodziny? W Palestynie, zwłaszcza wśród ludności judejskiej, niewolnictwo było, o ile wiem, znacznie mniej rozpowszechnione niż w bardziej ekonomicznie zaawansowanych częściach imperium rzymskiego. Jednak istniało. Nie było jednak przedmiotem zainteresowania Jezusa ewangelistów.

„NT wychodzi od faktu istnienia niewolnictwa, nie domagając się zniesienia go... Sługa i niewolnik powinien być posłuszny (Ef 6: 5–8, Kol 3: 22–25, Tt 2: 9–10) także niesprawiedliwemu panu (1P 2: 18) i nie może lekceważyć pana, który jest wierzący (1Tm 6: 2). Od panów z kolei wymaga się sprawiedliwego traktowania ich niewolników (Ef 6: 9, Kol 4: 1)”<sup>183</sup>.

Napomnienia domagające się od chrześcijan w stanie niewolniczym pokornego znoszenia sposobu, w jaki są traktowani, przeważają w tej literaturze licznie nad apelami do właścicieli o łagodne traktowanie niewolników.

„Rzeczywistą rewolucją przeciwko niewolnictwu było... chrześcijaństwo, którego emancypacyjny potencjał powoli (nazbyt powoli, ale takie są prawa [nierewolucyjnego postępu] odmienił świat”<sup>184</sup>.

Wypowiedź Pawlickiego jest jaskrawym przykładem wczytywania w Pismo Święte i włączania do tradycji chrześcijaństwa tego, co komu odpowiada, zamiast odczytywania tego, co tam jest (i zdania sobie sprawy z tego, czego tam nie ma), oraz rzetelnego ustosunkowania się do tych spraw zgodnie z własnym sumieniem.

<sup>183</sup> F. Rienecker i G. Maier, *Leksykon biblijny*, wyd. cyt., s. 744.

<sup>184</sup> A. Pawlicki, *Towarzysze drogi: niegrzeszne i bezgrzeszne*, „Krytyka Polityczna” nr 3 (b. d.), s. 176.

Podstawowe wyznania chrześcijańskie przez długie wieki nie dopatrywały się niczego niezgodnego z głoszoną przez nie zasadą „miłości bliźniego” w instytucji niewolnictwa oraz półniewolnictwa (pańszczyzny). Kościół miał niewolników i chłopów pańszczyźnianych, sprzedawał ludzi w niewolę, karał niewolą pewnych „grzeszników” (np. księżę konkubiny).

W indiańskim pueblo Acoma (obecnie Nowy Meksyk w USA) misjonarze katolicy, jak głoszą kroniki, w XVI w. wybudowali kościół, a w celu uzyskania środków na zakup dzwonów do niego uprowadzili do Meksyku i sprzedali w niewolę ośmioro indiańskich dzieci. (Opowiadają o tym turystom zatrudnieni przez pueblo przewodnicy po Acomie.)

Niewolnictwo stało się dla głównych wyznań chrześcijańskich problemem dopiero w czasach nowożytnych, przy czym zarówno bojownicy o jego zniesienie jak jego obrońcy (np. podczas wojny secesyjnej w USA) powoływali się na argumenty z Pisma Świętego. Jako jaskrawy przykład błędu moralnego instancji kościelnej i konieczności kierowania się katolika w znacznym zakresie własnym sumieniem o. T. Bartoś OP podaje: „Święte Oficjum... w 1866 r., odpowiadając na pytanie wikariusza apostolskiego w Etiopii, stwierdziło, że niewolnictwo jest zgodne z prawem naturalnym”<sup>185</sup>.

Szereg wypowiedzi Jezusa ewangelistów konkretyzujących przykazanie miłości wobec potrzebujących nie pozostaje w istocie rzeczy w zgodzie z Janowym komunizmem.

Zalecenie systematycznego dawania jałmużny (por. np. Mt 6: 2nn) zakłada posiadanie jakiegoś majątku. W jeszcze większym stopniu zakłada to zalecenie: „Nie odwracaj się od tego, kto chce pożyczyć od ciebie” (Mt 5: 42). Pożyczający musi rozporządzać pewnymi środkami i w zasadzie spodziewa się zwrotu pożyczki, choć w imię miłości bliźniego może przez wzgląd na czyjeś ubóstwo zdecydować się na ryzyko utraty pieniędzy.

Nie jest wyrazem ideologii „Jezusa nędzarzy”, ale po prostu etosu domagającego się wspomagania tych, co są w potrzebie, wzruszający ustęp, w którym Jezus zapowiada, że powracający we właściwym czasie „w swej chwale” Syn Człowieczy utożsami się w pewnym sensie z nędzarzami i uciśnionymi, wzywając:

„Pójdźcie błogosławieni u Ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo przygotowane dla was od założenia świata!

Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść,  
Byłem spragniony, a daliście Mi pić,  
Byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie,  
Byłem nagi, a przyodzialiście Mnie,

<sup>185</sup> Por. artykuł tego autora: *O sumieniu człowieka wolnego*, „Gazeta Wyborcza, 20–12 grudnia 2003, s. 26.

Byłem chory, a odwiedziliście Mnie,  
Byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie.  
[Albowiem] wszystko, coście uczynili jednemu z... braci moich najmniejszych,  
Mnieście uczynili” (Mt, 25: 31–40).

(Dalszy ciąg tego ustępu zawiera potępienie niemilosiernych.)

### *Verba Magistri*

4. Kontynuuję uwagi na temat etosu Jezusa ewangelistów. Głównym ich przedmiotem jest, naturalnie, Kazanie na Górze. Uwzględnię też inne enuncjacje przypisywane Jezusowi przez ewangelistów, zwłaszcza synoptyków.

Może dobrze będzie, jeśli dam tu wyraz pewnym ocenom ogólnym, które zilustruję poniżej i uzupełnię bardziej szczegółowymi uwagami.

Jak to stwierdzali pewni komentatorzy (należał do nich m.in. Marcin Luter), postulaty moralne Jezusa ewangelistów, stanowiąc doniosłe wskazówki dla praktyki życiowej jednostek, zarazem nie w pełni nadają się na wskazówki dla praktyki społecznej<sup>186</sup>. Przykładem może tu być wymóg, zawarty *implicite* w opowieści o wleczonej na ukamieniowanie jawnogrzeszniczy, aby nie karano przestępców, ponieważ sądzący oraz wykonujący wyroki nie mają po temu moralnego prawa, jako że sami nie są bez takiej czy innej przewiny.

Niektóre z tych postulatów – dodam (znów zgodnie z opinią pewnych innych komentatorów) – wskazują pewne wzniosłe *atraktory moralne*, tzn. wzorce, takie że *przybliżanie się do nich*, nawet bez perspektywy uczynienia im w pełni załość, może być traktowane jako miara wartości moralnej postaw i czynów. Nie mogą one natomiast być traktowane jako wymagania, do których każdy przyzwolony człowiek powinien się w odpowiednich okolicznościach ściśle stosować. Co więcej jednak, zdaniem moim niektóre z tych postulatów musiałyby zostać w mniej nieogładny sposób sformułowane, żeby można je było uznać za moralnie słuszne chociażby jako atraktory. Są zaś i takie, które po prostu wywołują we mnie sprzeciw.

---

<sup>186</sup> „Luter... mówił o dwóch porządkach etycznych, do których w rozmaity sposób odnosiliby się nauczanie Jezusa: o porządku, którego należy przestrzegać w życiu prywatnym, realizując, o ile się da (bo do końca nigdy się nie da) etykę Kazania na Górze, i o porządku instytucjonalnym, którego polityk, sędzia, kupiec itp. powinien przestrzegać, [jednakże] kierując się zasadami rozsądku... Magisterium Kościoła natomiast naucza, że pójście za Chrystusem obejmuje wypełnianie przykazań”. Ks. H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, wyd. cyt., s. 246. Jest jednak rzeczą oczywistą, że w praktyce Kościół ani nigdy nie usiłował ściśle „wypełnić przykazań” zawartych w Kazaniu na Górze, ani nie domagał się i nie domaga tego od wiernych.

(a) Pierwszym z ogłoszonych w Kazaniu na Górze wymagań Jezusa (Mt 5: 21nn) jest postulat *nieagresywności*. Jezus wykracza daleko poza dekalogowy zakaz zabijania<sup>187</sup>. Zakazuje wszelkiej agresji. Domaga się od uczestników każdego konfliktu dążenia do pojednania. Zabrania poddawaniu się emocji gniewu. W jego sformułowaniu tego postulatu zwraca przy tym szczególnie uwagę *potępienie agresji słownej*.

Natrafiamy tu jednak na dwa paradoksy. Po pierwsze, *domagając się od ludzi daleko posuniętej powściągliwości w gniewie Jezus grozi ogniem piekielnym nawet tym, co się od czysto słownej agresji nie powstrzymują*. Piekieł grozi za nazwanie bliźniego w kłótni bezbożnikiem! Łagodności od ludzi domaga się więc w jego ujęciu surowy poza granice okrucieństwa Bóg. W istocie, w enuncjacjach Jezusa w różnych ustępach tekstów ewangelicznych spoza postaci Boga jako przebaczonego Ojca raz po raz wyziera niepohamowany w gniewie i karaniu Jahwe.

Po drugie, Jezus ewangelistów potępiając agresję słowną w powszednich sporach pomiędzy ludźmi sam bynajmniej nie powstrzymuje się od inwektyw w sporach religijnych. Jego przeciwnicy doktrynalni to „plemię przewrotne i wiarołomne” (Mt 12: 39), „węże, plemię zmijowe nie mogące ująć potępienia w piekle” (Mt 23: 33), ludzie, którzy „diabła mają za ojca i chcą spełniać požądania swego ojca” (J 8: 44). W sporach doktrynalnych, zwłaszcza w J, Jezus nigdy nie mówi przeciwnikom, że się po prostu mylą. Stanowisko jego oponentów jest dlań przejawem ich złego charakteru<sup>188</sup>.

<sup>187</sup> Sens tego przykazania w Dekalogu analizuję w szkicu „Biblia okrutników”. Wyjaśniam tam, że bynajmniej nie był to absolutny zakaz zabijania.

<sup>188</sup> W Ewangelii „wg” Łukasza 11: 46nn Jezus piętnuje „uczonych w Prawie”, ponieważ „nakładają na ludzi ciężary nie do uniesienia” – widocznie przez swój rytualizm? – „a sami nawet jednym palcem ciężarów tych nie dotykają”. Mimo słuszności (zakładam tu) oburzenia na charakteryzujące przeciwników połączenie uciążliwego dla ludzi rygoryzmu z obłudą uderza zaciekłość znajdująca wyraz w dalszej części tego wersetu: „Biada wam, ponieważ budujecie grobowce prorokom, a wasi ojcowie ich zamordowali. Zatem dajecie świadectwo i przytakujecie uczynkom waszych ojców, gdyż oni ich pomordowali, a wy im wznosicie grobowce [! – H. E.]. Dlatego też powiedziała Mądrość Boża: Pośle do nich proroków i apostołów, niektórych z nich zabiją i [innych?] prześladować będą. Tak na to plemię spadnie kara za krew wszystkich proroków, która została przelana od stworzenia świata, od krwi Abła do krwi Zachariasza... Tak, mówię wam, zażąda się zdania z niej sprawy od tego plemienia”.

Zdumiewa koncepcja według której ci, co budują grobowce pomordowanym prorokom, w ten sposób aprobują uczynki ich zabójców i przeto stają się uczestnikami ich winy. Nie mniej zdumiewa koncepcja, według której Bóg, celem pogłębienia ich winy i uczynienia ich jeszcze bardziej zasługującymi na karę, posyła do nich proroków po to, by ich prześladowali i zabijali. To ma „usprawiedliwić” Boga z zastosowania zasady odpowiedzialności zbiorowej i ukarania



Jak już wielokrotnie stwierdzałam w tym i innych szkicach tego zbioru, zacieranie różnicy pomiędzy błędem o charakterze poznawczym a niegodziwością, a w szczególności niedostatecznie umotywowane dopatrywanie się w poglądach, które uważamy za niesłuszne, przejawu obłudy, próby obrony niegodziwego interesu, wykrętu – słowem, skazy moralnej – jest z punktu widzenia etosu humanistycznego czymś bardzo nagannym. Aczkolwiek tłumaczyć to mogą cechy kultury, w której osadzają Jezusa ewangeliści, ponieważ sami są w niej osadzeni, faktem jest, że ewangelie nie bez przyczyny były przez czas długi źródłem nietolerancji religijnej, nie zaś ekumenizmu. Pod tym względem kościoły współczesne, w szczególności katolicki, mimo potknięć znacznie przewyższają moralnie ewangelistów.

(b) W Kazaniu Jezus wykracza daleko poza potępienie agresywności głosząc postulat, który nazwać można *postulatem życzliwości w stosunku do ogółu bliźnich*: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują, abyście się stali synami Ojca waszego, który jest w niebie, ponieważ On sprawia, że słońce jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5: 44–45). Por. też: „Dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą” (Łk 6: 27).

Odwołanie się do faktu, że słońce świeci zarówno sprawiedliwym, jak niesprawiedliwym i że zarówno jedni, jak i drudzy korzystają z dobrodziejstwa deszczu, jest w tym kontekście czymś osobliwym, ponieważ Bóg Jezusa nie jest przecież bogiem moralnie niedyskryminującym. Słońce i chmury nie są narzędziami nagradzania ludzi za ich ziemskiego żywota, jednakże po śmierci jednych czeka ogień piekielny, innych zaś wieczna szczęśliwość w niebie. Nasza kultura pod iluzjnymi względami byłaby inna, niż jest, gdyby przez wieki nie patronował jej bóg, którego jedną z najdonioślejszych funkcji jest sądzenie ludzi: nagradzanie dobrych, czy to za ich żywota ziemskiego, czy też po śmierci, oraz karanie złych.

Nie to jest jednak w moim odczuciu najważniejsze w Jezusowym postulatcie życzliwości wobec ogółu bliźnich. Jezus odrzuca etos *ius talionis* – odwzajemniania się dobrym za dobre, a złym za złe. Odrzuca też etos egzemplifikujący to, co w socjologii nazywa się „altruizmem odwzajemniania”: etos nakazujący pomagać jedynie tym, którzy nam kiedyś pomogli albo mogą się odwdziżyć w przyszłości. „Czynić dobrze” ludziom w potrzebie należy w zasadzie dlatego, że są w potrzebie, a nie w nadziei, że się nam kiedyś odwdzięczą.

„Miłowania” tych, którzy nas skrzywdzili, nie można nakazać, ponieważ takie stany uczuciowe od nas nie zależą. Nie to jednak, znów, jest w rozważanym kontekście istotne. Słowa Jezusa przypominają nam, że nie tylko odwet, ale i nieprzyj-

---

jednego pokolenia za zbrodnie popełnione „od stworzenia świata”. Tak więc Jezus ewangelistów (znany wszak tylko wypowiedzi, które oni mu przypisują!) w dyspacie ze swoimi religijnymi przeciwnikami daje upust wręcz oślepijącemu moralnie gniewowi.

ście z pomocą tym, co nas kiedyś skrzywdzili, albo tym, co nam samym uchybili w nieszczęściu, bywa moralnie naganne. Kiedy „nieprzyjaciel” nasz dotknięty jest klęską żywiołową, konsekwencją wojny czy głodu *etc.* albo jakimś ciężkim nieszczęściem osobistym, z reguły nie na czasie jest rozpamiętywanie doznanych od niego krzywd i przykrości i powstrzymywanie się od pomocy.

Jednakże nakaz powszechnej życzliwości, sformułowany powyżej w przekazie ewangelicznym w sposób tak absolutny, w istocie rzeczy wymaga pewnej moderacji. Wbrew etosowi pewnych skrajnych sekt chrześcijańskich nie powinien on być interpretowany tak, aby sprzeciwiał się żądaniu sądu nad złoczyńcami, nad zbrodniarzami.

Nie powinien on również być interpretowany jako nakaz, abyśmy się w każdej sytuacji pod każdym względem odnosili do wszystkich jednakowo: abyśmy w naszym praktycznym stosunku do ludzi nie kierowali się np. naszym szczególnym szacunkiem dla pewnych osób albo wdzięcznością, jaką jesteśmy komuś winni. Również, abyśmy nie mieli w żadnej sytuacji, pod żadnym względem prawa do preferowania ludzi z powodów partykularnych, takich np. jak pokrewieństwo, miłość, przyjaźń, zażyłość. Odrzucanie moralnej wartości więzi partykularnych, zwłaszcza tych, które się kształtują na podłożu „irracjonalnym” (jak te wymienione powyżej) jest charakterystyczne dla etosów totalitarystycznych.

(C) Z powyższym postulatem życzliwości wiąże się *postulat wielkoduszności, czyli umiejętności przebaczenia*. „Piotr... zapytał: «Panie, ile razy mam przebaczyć, jeśli mój brat zawinił względem mnie? Czy aż siedem razy?». Jezus odrzekł: «Nie mówię ci, że aż siedem razy, lecz aż siedemdziesiąt siedem razy»” (Mt 18: 21–22). Do czego BT dodaje objaśnienie: „Sens: zawsze trzeba przebaczać”. (Ciekawe, czy autorzy tego komentarza gotowi są wszystkim „przebaczać zawsze”?)

Wyraz „przebaczać” nie ma ściśle określonego sensu i odnosić się może do rozmaitego rodzaju zachowań. „Nie przebaczyć” nie musi znaczyć tego samego, co „mścić się”. Może to oznaczać np. odmowę powrotu do dawnej zażyłości.

Rzeczą chwalebną jest umiejętność puszczenia w niepamięć niegodziwego postępkę tego, kto, jak się spodziewamy, szczerze wyraża skruchę. Skrucha szczerą wyraża się w dążności do naprawienia skutków dawnych przewin, a w razie potrzeby w usiłowaniu wprowadzenia do swego życia takich zmian, które ułatwią żałującemu oparcie się pokusie popadnięcia w dawne nieprawości. Czy jednak powinniśmy ulegać hipokrycji lub moralnemu słabeuszowi gotowemu dowolną liczbę razy wyrażać skruchę bez rzetelnego wysiłku naprawy zła i trzymania się z dala od pokusy? Czy dobroć jest tym samym, co nieumiejąca się oprzeć niczym słodkim słówkom dobroćliwość?

Podobne uwagi nasuwają się w związku z werselem: „Nie sądzicie, a nie będziecie sądzeni; nie potępiajcie, a nie będziecie potępieni; odpuszczajcie a będzie wam odpuszczone” (Łk 6: 17).

Trudno się zgodzić z tym zaleceniem w jego dosłownym brzmieniu. Dlaczego mielibyśmy nie oceniać ludzkich postępów i nie odnosić się inaczej do osób szlachetnych niż do niegodziwych? Sam Jezus ewangelistów w innym miejscu (Mt 18: 15nn) poucza, jak należy upominać ludzi i zaleca, aby niepoprawnych bojkotować „jak pogan albo celników”.

Niemniej, zalecenie to jest doniosłe w wersji zmoderowanej. Mówi nam ono, że powinniśmy się wystrzegać pochopności w osądzaniu ludzi, że oceniając czyjeś niewłaściwe czy niegodziwe postęпки, powinniśmy brać pod uwagę okoliczności łagodzące, a nawet powinniśmy w miarę możliwości ich poszukiwać. Mówi nam, że powinniśmy mieć na uwadze naszą własną ułomność moralną i to, jak bardzo pragniemy, aby ludzie nie poddawali nas pochopnemu albo nazbyt surowemu osądowi.

(d) Pośród postulatów moralnych Jezusa ewangelistów jest taki, z którym zasadniczo nie mogę się zgodzić. Jest nim *nakaz niesprzeciwiania się złu*: „Nie stawiajcie oporu złemu, lecz jeśli cię ktoś uderzy w prawy policzek, nastaw mu i drugi. Temu, kto chce prawować się z tobą i wziąć twoją szatę, odstaw i płaszcz. Zmusza cię ktoś, abyś szedł z nim tysiąc kroków, idź z nim dwa tysiące” (Mt 5: 38nn).

Niestawianie oporu niegodziwości bywa na tym okrutnym świecie najroztropniejszym z możliwych zachowań ze strony kogoś, kto nie jest w stanie stawić tego oporu skutecznie. Wystrzegając się błędu nieubłaganego rygoryzmu, uznać można, że postępowanie takie bywa moralnie dopuszczalne, o ile tym, czego domaga się niegodziwiec, nie jest towarzyszenie mu w wyrządzaniu komuś zła albo wyręczenie go w tym. Stawianie oporu złu godzącemu w nas samych w świadomości, że się go nie przemoże, że się jedynie wystawi siebie samego na wzmożone cierpienia, bywa aktem heroizmu. *Nie wynika stąd jednak gloryfikacja zasady niestawiania oporu złu, nawet jeżeli godzi ono jedynie w nas samych.*

Głosiciele tej zasady zdają się, przede wszystkim, brać pod uwagę jedynie dwie role w takiej interakcji, w której powstaje problem ustosunkowania się do czyjejś niegodziwości: rolę krzywdziciela i rolę krzywdzonego. Cóż jednak z rolą świadka wyrządzanego komuś zła? Czy i on postępuje pochwalnie, nie usiłując poskromić krzywdziciela? Po drugie, nie biorą też pod uwagę tego, że *kto nie sprzeciwia się* – dla świętego spokoju? dla wygody? dla wyznawanej przez się zasady moralnej? – *złu, którego doznaje sam, w istocie rzeczy zawsze w pewnej mierze zło wspomaga*: rozzuchwała złochnię, utwierdza go w przekonaniu o „godziwości”, o bezkarności, o korzyści wynikającej dla niego z takiego postępowania.

Pewni moralisci, idąc np. wzorem Gandhiego, głoszą zasadę *nieodzownego sprzeciwiania się złu (niezależnie od tego, czy to my, czy ktoś inny ma paść jego ofiarą), jednakże nieodwołalnie bez użycia przemocy*. Jest to zasada sprzeciwiania się złu protestem oraz bezwarunkową odmową wykonania niegodziwego polecenia niezależnie od tego, jakie dolegliwości może to ściągnąć na oponenta.

W odniesieniu do pewnych okoliczności jest to, jak stwierdziłam powyżej, zalecenie moralnego heroizmu, któremu nie każdy może sprostać. Z drugiej strony wszakże wyrzeczenie się stosowania przemocy względem każdego zła, w każdych warunkach, wcale nie wydaje mi się czymś moralnie zalecanym. Mimo tak rozpowszechnionej rewerencji (przynajmniej w słowie) dla ewangelii, łącznie z omawianym „Jezusowym” przykazaniem, w kulturze naszej „odciskanie gwałtu gwałtem” jest w wielu wypadkach uważane za nie tylko usprawiedliwione, ale i za chwalebne, zarówno jeśli chodzi o złoczyńców zagrażających nam osobiście, jak i o jakieś krzywdy wyrządzane lub zagrażające jakimś zbiorowością. Podzielam aprobatę dla takiego poglądu.

Wskazać tu warto niekonsekwencję Jezusa ewangelistów w odniesieniu do zasady niesprzeciwiania się złu. W Łk 22: 36nn Jezus zaleca uczniom kupno mieczy: „...To bowiem, co się do mnie odnosi, dobiega kresu». Oni rzekli: «Panie, tu są dwa miecze». Odpowiedział: «Wystarczy»”.

Trudno zrozumieć, do czego miały służyć te dwa miecze. Cały ten ustęp jest zresztą trudny do zrozumienia. Wydaje się, że sens jego jest taki, iż Jezus był zdecydowany sam bezopornie ulec przemocy, uczniom jednak zalecił zbrojny opór przeciwko pojmaniu. Nie zgadza się to jednak z opisami epizodu pojmania Jezusa.

Scena pojmania Jezusa opisana jest w każdej z ewangelii odmiennie pod interesującym mnie tu względem. Według każdej z nich, co prawda, w obozowisku Jezusa w Getsemani broń jest obecna. Podczas pojmania Mistrza pewien uczeń próbuje użyć miecza do jego obrony i ucina jednemu z napastników ucho (w J podaje się, że uczniem tym był Piotr, kilkakrotnie występujący w ewangeliiach jako ten spośród uczniów, który nie rozumie intencji Mistrza<sup>189</sup>). Według Mk, jak wiadomo najstarszej, Jezus nie potępia tego czynu, chociaż sam się poddaje napastnikom, ponieważ „muszą się wypełnić słowa Pisma” (14: 47–49). „Wtedy opuścili Go wszyscy i uciekli” (14: 50), oprócz tajemniczego młodzieńca, który usiłuje pójść za nim, dopóki nie musi również uciekać. Wygląda na to, że uczniowie nie podejmują walki zbrojnej, ponieważ widzą, że jest ona beznadziejna. Według Mt, Łk i J Jezus wzbrania uczniom próby wybronienia go mieczem, a według Łk nawet leczy w cudowny sposób zranione ucho napastnika. W J powołuje się przy tym na los, który jest mu przeznaczony (18: 11). Jedyne w Mt strofuje krewkiego ucznia, nie tylko przypominając mu o swoim posłusznie przyjętym przeznaczeniu (26: 53–54), ale i pouczając, że „wszyscy, którzy za miecz chwytają, od miecza giną” (26: 52).

Sentencja zawarta w tych słowach ma charakter raczej prakseologiczny niż moralny: zbrojny opór nie jest zalecany, ponieważ naraża tego, kto się do niego ucieka, na niebezpieczeństwo. Nie jest to, jak wiadomo, sentencja trafna, gdyż nie

<sup>189</sup> Por. s. 627 powyżej.

wszyscy, którzy za miecz chwytają, od miecza giną. Nadto, rzecz również wiadoma, są sytuacje, w których ludzie uciekają się do walki zbrojnej nie bacząc na zagrożające im niebezpieczeństwo, ponieważ uważają, że jest ich obowiązkiem szafować własnym życiem w walce o jakąś sprawę.

(e) Jednym z problemów moralnych, do których ustosunkowuje się Jezus ewangelistów – mianowicie synoptyków – jest sprawa rozwodów<sup>190</sup>. W tym zakresie zachodzi rozbieżność pomiędzy poszczególnymi przekazami. Według Mk (10: 2nn), kiedy Jezus nauczał tłumy, które napływały do niego z Judei i Zajordania, „przystąpili do niego faryzeusze i chcąc Go wystawić na próbę, pytali Go, czy wolno mężowi oddalić żonę. [„Próba” miała być „próbą” prawomyślności Jezusa względem prawa Mojżeszowego, a ponieważ celem faryzeuszy było usidlenie Jezusa, musieli oni z góry wiedzieć, że odpowiedzią zdradzi swą „nieprawomyślność”. Występuje ona w istocie w obu omawianych poniżej wariantach jego odpowiedzi na to pytanie – H. E.]... Rzekli: «Mojżesz pozwolił napisać list rozwodowy i oddalić»<sup>191</sup>. Wówczas rzekł: «Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych napisał wam to przykazanie. Lecz na początku stworzenia Bóg stworzył ich jako mężczyznę i niewiastę. Dlatego opuści człowiek ojca swego i matkę i złączy się ze swoją żoną i będą oboje jednym ciałem<sup>192</sup>. A tak nie są dwojgiem, lecz jednym ciałem... Co więc Bóg złączył, tego niech człowiek nie rozłącza». (Mk nie przytacza odpowiedzi faryzeuszy.) W następującej po tym epizodzie rozmowie z uczniami Jezus raz jeszcze podkreśla: „Kto oddał swą żonę, a bierze inną, popełnia względem niej cudzołóstwo<sup>193</sup>. I jeśli żona opuści swego męża, a wyjdzie za innego, popełnia cudzołóstwo”. Zgadza się z tym orzeczenie w sprawie rozwodów w Łk 16: 18. Natomiast w Kazaniu na Górze (Mt 5: 31–32) odnośny ustęp głosi: „Powiedziano: «Jeśli kto chce oddalić swoją żonę, niech jej da list rozwodowy» A Ja wam powiadam: Każdy, kto oddał swoją żonę – *poza wypadkiem nierządu* – naraża ją na cudzołóstwo, a kto by oddaloną wziął za żonę, dopuszcza się cudzołóstwa”. To samo orzeka ustęp w Mt 19: 3.

Ustęp Mt 5: 32 BT opatruje w przypisie następującym komentarzem: „Ze wszystkich trzech Ewangelii synoptycznych wynika jasno i niedwuznacznie, że Je-

<sup>190</sup> Poruszam tę sprawę pokrótce we fragmencie 10 „Wstępu”.

<sup>191</sup> Jest to przepis prawa Mojżeszowego, Księga Powtórzonego Prawa 24: 1.

<sup>192</sup> Cytując ten ustęp zestawiony z Księgi Rodzaju 1: 27 i 2: 24, Jezus *implicite* odrzuca również dozwolone w prawie Mojżeszowym wielożeństwo. W istocie, nie bierze go w ogóle pod uwagę, rozważając jedynie przypadek odrzucenia jednej żony i zawarcia związku małżeńskiego z inną kobietą. Widocznie mimo prawa Mojżeszowego w środowisku, do którego zwraca się ewangelia, wielożeństwa nie praktykowano.

<sup>193</sup> Jest to stanowisko odmienne od starotestamentowego, według którego można mówić jedynie o zdradzie małżeńskiej żony, nie zaś męża – H. E.

zus przywrócił pierwotną nierozzerwalność małżeństwa i nie pozwolił na żadne rozwody (Mt 19: 6–9, Mk 10: 2–12, Łk 16: 18; por. 1Kor 7, 10n)”.

Twierdzenie, że Jezus „przywrócił pierwotną nierozzerwalność małżeństwa” nie jest oparte na tym, co głosi *explicite* jakikolwiek tekst biblijny. (Oczywiście twierdzenie o „pierwotnej nierozzerwalności małżeństwa” w społeczeństwach ludzkich nie znajduje również potwierdzenia w żadnym materiale pozabiblijnym, np. z dziedziny antropologii.) Jezus ewangelistów wszelako, jak widać, *przypisywał Bogu pierwotną tendencję* do nadania małżeństwu charakteru nierozzerwalnego, czego dowód upatrywał w tym, że w Rdz 2: 24 mąż i żona są alegorycznie nazywani „jednym ciałem”.

Istotniejsza jest jednak dla mnie w niniejszym kontekście dalsza część wywodów redaktorów BT: „Wyjątek, o którym jest mowa tu i w [Mt] 19: 9, należy prawdopodobnie tak rozumieć, że chodzi nie o ważne, legalnie zawarte małżeństwo. [Tę niczym nieusprawiedliwioną interpretację podtrzymuje również BP – H. E.] Współżycie zaś pozamałżeńskie dwóch osób jest zawsze nierządem. Użyty tu termin gr. *gyne* oznacza i żonę, i kobietę w ogóle”.

Jest to jednak interpretacja „usprawiedliwiona” jedynie przez przeświadczenie, że pomiędzy wypowiedziami Jezusa „przytoczonymi” w różnych ewangeliach, a tym bardziej w jakiejś jednej jego wypowiedzi, nie może zachodzić sprzeczność. Równie dobrze można jednak utrzymywać, że odmienne (w stosunku do przekazu z Kazania na Górze) orzeczenia Jezusa w omawianej sprawie jedynie skrótowo odzwierciedlają „jego” stanowisko (tzn. stanowisko wczesnych chrześcijan) albo że w środowisku tym rywalizowały dwa poglądy na sprawę rozwodów, jeden potępiający je bezwarunkowo, drugi czyniący wyjątek dla wypadku zdrady małżeńskiej ze strony kobiety. Zwolennicy każdego z tych stanowisk wkładali inne wypowiedzi w usta Jezusa. Jak wiadomo, pewne spośród współczesnych kościołów chrześcijańskich akceptują jeden z tych poglądów, inne drugi.

Przypisywane Jezusowi orzeczenie w sprawie rozwodów (tzn. oba pod wskazanym powyżej względem – ale tylko pod tym względem – różniące się orzeczenia) domaga się odniesienia do epoki i środowiska, w których zostało ono sformułowane.

W społeczeństwie tym panowała głęboka dyskryminacja kobiet pod względem prawnym, ekonomicznym, obyczajowym. Kobieta była oddawana w małżeństwo przez swojego ojca albo mężczyznę uprawnionego do działania *in loco parentis*, niezależnie od jej woli, wiano zaś małżeńskie brał ten, kto ją prawnie w małżeństwo oddawał. Pojęcie niewierności małżeńskiej odnosiło się jedynie do kobiety i podlegała ona, w razie uznania jej za winną, okrutnej karze – ukamienowaniu. Mężowi zaś prawo i obyczaj pozwalały (w razie, gdy mógł sobie na to pozwolić) na posiadanie dowolnej liczby żon oraz konkubin. Na powiększanie ich grona nie była potrzebna zgoda kobiet już przed tym z nim związanych, chociaż w pewnych

innych społeczeństwach jest ona wymagana przez prawo albo obyczaj. Wzbronione mu było jedynie „cudzołóstwo”, tzn. naruszenie praw jakiegoś innego mężczyzny – np. ojca, męża, narzeczonego, właściciela nalożnicy – do seksualności odnośnej kobiety. Prawo do rozwodu przysługiwało jedynie mężczyźnie i pomijając nieliczne wyjątki<sup>194</sup>, nie było ono niczym ograniczone: nie rozróżniano prawnie powodów ważkich od błahych, a choć pewni mędracy krytykowali rozwody przeprowadzane z powodów innych niż niewierność małżeńska żony, to i oni nie przeczyli ich legalności. Rozwody egzekwowano przez zmuszanie kobiety do przyjęcia (wzięcia w dłoń) tzw. listu rozwodowego. W razie zaginięcia męża, w braku dowodów jego śmierci, kobieta przez czas nieograniczony pozostawała jego „żoną” i nie mogła wstąpić w inny związek małżeński.

Interesu ekonomicznego żony – ale nie nalożnicy – do pewnego stopnia bronił spisywany przy zawieraniu małżeństwa kontrakt ślubny, w którym m.in. ustalano wysokość sumy, jaką małżonek winien był jej wypłacić w razie rozwodu, o ile nie była oskarżona o cudzołóstwo albo inną niegodziwość.

Mimo owej sumy wymienionej w kontrakcie ślubnym, kobieta odrzucona przez męża z pewnością nader często znajdowała się w trudnej sytuacji materialnej. Zapewne najczęściej poszukiwała schronienia na łonie własnej rodziny. Jeśli jednak takiego schronienia nie miała, to nierzadko musiała uciekać się do nierządu jako do sposobu uzyskiwania środków do życia.

W tych warunkach Jezusowy zakaz rozwodów, przynajmniej w braku dowodów popełnienia przez żonę cudzołóstwa, praktycznie stanowił pod względem materialnym obronę kobiet przed niegodziwym postępowaniem małżonków. To zaś, że wielką udręką bywało pozostawanie, bez możliwości uwolnienia się, we władzy nienawidzącego albo pogardzającego małżonka i może też faworyzowanej przez niego żony, nie było, jak widać, brane przez Jezusa pod uwagę.

---

<sup>194</sup> Mężczyzna nie miał prawa do rozwodu z kobietą, którą oszkalował, twierdząc, że w noc poślubną nie znalazł jej dziewicę. (Żeby zapobiec takiemu oszczerstwu rodzice panny młodej przechowywali skrwawione prześcieradło.) Tak obmówioną miał obowiązek zatrzymać przy sobie dożywotnio. Prawo nie wdawało się w to, że pozostawanie w takim związku mogło być dla niej piekłem. Nb. nawet w tym przypadku grzywna za zniesławienie panny młodej należała się ojcu (Księga Powtórzonego Prawa 22: 13nn).

Nb. w czasach średniowiecznych i późniejszych we wspólnotach żydowskich uznawano (i uznaje się obecnie), że w pewnych okolicznościach źle traktowana kobieta może zasadnie domagać się rozwodu. Ponieważ w świetle prawa może go udzielić jedynie mąż, i to jedynie „dobrowolnie”, religijne władze wspólnoty niekiedy dopomagały żonie nakładając na męża rozmaite sankcje, włącznie z przymusem fizycznym. Mojżesz Majmonides uważał, że ten, kto woli udzielić rozwodu, niż być bitym, dokonuje aktu preferencji, a więc postępuje dobrowolnie. Prawo, które nie „może” być zreformowane, ponieważ „pochodzi z bożego nadania”, nieuchronnie zmusza do kazuistyki, a kazuistyka demoralizuje.

Inaczej w każdym razie musi się oceniać ten zakaz w odniesieniu do społeczeństwa, dla którego charakterystyczna jest odmienna prawna, społeczna i ekonomiczna sytuacja kobiet jak również zupełnie inny jest stosunek panującego etosu do prawa jednostki do pokierowania własnym życiem.

W odniesieniu do współczesnych zaawansowanych cywilizacyjnie i kulturowo społeczeństw obstawanie przy nierozzerwalności małżeństwa, bezwyjątkowej czy też jedynie z wyjątkiem wymienionym w Mt 5: 31nn, jest jaskrawym przykładem fundamentalizmu religijnego. Nie widać bowiem, jakie argumenty może ktoś przytoczyć na poparcie tego stanowiska oprócz tego, że jest ono przypisane w ewangelii Jezusowi.

Przy omawianiu sprawy rozwodów rzeczą istotną wydaje mi się rozróżnianie jej aspektu prawnego z jednej strony od społecznego, psychologicznego, a przeto i moralnego z drugiej.

Jeśli idzie o prawny aspekt zagadnienia, to za *absolutnie niemoralne* uważam jakiegokolwiek ograniczenie prawa jednostki do rozwodu. Nikogo nie ma się prawa utrzymywać w okowach odstręczającego go małżeństwa i przeszkadzać mu w ułożeniu sobie życia na bardziej odpowiadający mu sposób. Niedopuszczalne *moralnie* jest uzależnianie zgody na rozwód od orzeczenia jakiegoś powołanego ku temu urzędu, który by miał ustalać, czy są „obiektywnie” ważkie racje do rozwiązania małżeństwa, a nadto jeszcze, być może, kto jest „winien” dysfunkcjonalności lub rozkładu związku małżeńskiego; niedopuszczalne jest postulowanie brania tu pod uwagę jakichś względów na „interes społeczny” albo preferowanie uczuć i interesów jakichś innych osób (nawet jeśli by to były dzieci) w stosunku do uczuć i interesów jednostki „winnej” fiaska odnośnego małżeństwa. Niedomagające się żadnego umotywowania oficjalne oświadczenie którekolwiek z małżonków o jego woli rozwiązania związku małżeńskiego powinno być pod względem prawnym równoważne z rozwodem. Nie oznacza to, iż nigdy nie jest potrzebny prawny nadzór nad ukształtowaniem się sytuacji powstającej na gruzach danego małżeństwa. W określonych przypadkach zachodzić może potrzeba procedury sądowej, np. w celu najlepszego zabezpieczenia materialnych, psychicznych, wychowawczych potrzeb dzieci oraz, jeśli to moralnie usprawiedliwione, zapewnienia materialnego wsparcia jednego z dawnych małżonków przez drugiego z nich. Zawarcie małżeństwa stanowi m.in. przyrzeczenie dożgonnej solidarności życiowej i w pewnych okolicznościach organa społeczne mogą stać na stanowisku, iż przynajmniej pod względem materialnym *pacta sunt servanda*.

Inaczej jednak przedstawiać się musi zagadnienie rozwodu z psychologicznego, społecznego – a więc i *moralnego* – punktu widzenia. W ogromnej liczbie wypadków rozwód jest złem i usprawiedliwione są pewnego typu usiłowania „z zewnątrz” zmierzające do zapobieżenia mu. Edukacja moralna młodzieży kładąca nacisk



na doniosłość więzi pozytywnego zaangażowania emocjonalnego i solidarności życiowej – więzi, których szczególnie doniosłym ucieleśnieniem jest rodzina ze związkiem małżeńskim jako jej jądrem; edukacja kładąca nacisk na moralną doniosłość wytrwałości w spełnianiu dobrowolnie przyjętych na się ról życiowych, o ile uchybienie im traumatyzuje innych ludzi bądź pogarsza ich byt materialny; wychowanie uczące wczuwania się w potrzeby i stany emocjonalne innych osób; edukacja ucząca sztuki kompromisu i niekiedy poświęcania, ze względów sumienia, potrzeb i pragnień własnych; pouczanie o bolesnych lub wręcz tragicznych, emocjonalnie i praktycznie, skutkach, jakimi rozwód często dotyka innych członków rodziny, zwłaszcza dzieci; wsparcie tego „moralizowania” przez działalność specjalistów wykwalifikowanych w pomocy osobom pragnącym uratować swoje szwankujące małżeństwo – są to, w przeciwieństwie do ograniczeń prawnych, rzeczy niezbędne.

Na tle powyższych uwag godny uwagi jest przedstawiony w Kazaniu na Górze stosunek Jezusa do niewierności małżeńskiej kobiety jako do jedynej „przewiny” usprawiedliwiającej rozwód. Jest w nim dla mnie coś osobliwego.

Niewierność współmałżonka – czy idzie tu o żonę czy o męża – bywa dla osoby „pokrzywdzonej” bardzo traumatycznym przeżyciem i już dlatego nie jest ona czymś, do czego odnosić by się należało z lekceważeniem. Jednakże nie widzę powodu, aby miałyby się ją traktować jako przewinę „wyróżnioną” – jedyną, która usprawiedliwia zerwanie przez stronę „pokrzywdzoną” związku małżeńskiego. Miałabym o wiele więcej zrozumienia np. dla osoby niewidzącej dla siebie możliwości pozostawania w związku małżeńskim z człowiekiem, który, jak się okazało, dopuścił się kiedyś względem kogoś jakiejś podłości i nie wykazuje autentycznej skruchy, lecz jedynie dążenie do utajnienia niegodziwego czynu. Albo – co szczególnie typowe – dla osoby, która nie chce się pogodzić z przemocą współmałżonka, zagrażającą zdrowiu jej czy innych członków rodziny, paczącą charakter dzieci, jej zaś nadto zagrażającą przyjęciem na siebie poniżającej roli nieopierającej się ofiary. Albo też np. dla osoby, która za poniżające dla siebie uważa pozostawanie w związku z człowiekiem o skłonnościach pasożytniczych. Z drugiej strony miałabym uznanie dla osoby usiłującej przeczłuć ból, jaki sprawiła jej niewierność współmałżonka, po to, aby uratować rodzinę, a zwłaszcza aby nie narazić dzieci na traumę, jaką by dla nich było karne wydalenie „winnego” współmałżonka z rodziny.

5. Szereg wypowiedzi Jezusa synoptyków dotyczy aprobowanych przez niego i potępianych przez niego postaci religijności. *Dla Jezusa synoptyków jądrem religii jest etos, nie zaś rytuał.*

W dyskusji z „uczonymi w Prawie” o tym, „które przykazanie w Prawie jest największe”, Jezus oświadcza: *„Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego*

*bliźniego jak siebie samego*. Na tych dwóch przykazaniach zawisło całe Prawo i prorocy” (Mt 22: 37nn). Odpowiedź ta jest skomponowana z dwu wersetów starotestamentowych: Powtórzonego Prawa (6: 5) oraz Księgi Kapłańskiej (19: 18). Wyobrażając sobie tę dysputę jako realny fakt, a nie fikcję ewangelisty, trudno jest przeto przypuścić, aby odpowiedź Jezusa spotkała się z opozycją jego dysputantów. Tak samo nie kwestionowaliby oni obstawania Jezusa (Mt 12: 7) przy tym, że prorok (Ozeasz) wiernie przekazywał słowa „Pana”, gdy w jego imieniu głosił (Oz 6: 6): „Miłosierdzia pragnę, nie krwawej ofiary; poznania Boga bardziej niż całopaleń”. Jednakże deklaracje słowne, jak wiadomo, odbiegać mogą od przejawianych w praktyce postaw i wypowiedzi Jezusa synoptyków w sprawie religii są gniewną polemiką z tymi, którzy w praktyce nie stosują się do powyższych deklaracji, a zwłaszcza z tymi, którzy zdaniem Jezusa przeczą im w głoszonych przez się na co dzień naukach.

„Biada wam, uczeni w Piśmie faryzeusze – głosi jedna z tych enuncjacji – obłudnicy, bo dajecie dziesięcinę z mięty, kopru i kminku, lecz zaniedbaliście tego, co ważniejsze jest w Prawie: sprawiedliwości, miłosierdzia i wiary. To zaś należało czynić, a tamtego nie zaniedbywać. Ślepi przewodnicy, którzy przedcedzacie komara, a polykacie wielbłąda!” (Mt 23: 23nn).

Rytualizm charakterystyczny dla judaizmu już w czasach powstawania ewangelii jest jednym z głównych przedmiotów tej polemiki. Znamienna jest odpowiedź Jezusa (Mt 15: 11,17–20) na zarzut faryzeuszy, że on i jego uczniowie nie przestrzegają przepisów czystości rytualnej w odniesieniu do pożywienia<sup>195</sup>: „Nie to, co wchodzi do ust, czyni człowieka nieczystym<sup>196</sup>, ale to, co z ust wychodzi, to właśnie czyni go nieczystym]... [W]szystko, co wchodzi do ust, dostaje się do żołądka i zostaje wydalone na zewnątrz. Lecz to, co z ust wychodzi, pochodzi z serca i to właśnie czyni człowieka nieczystym. Z serca bowiem pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, czyny nierządne, kradzieże, fałszywe świadectwa, przekleństwa. To właśnie czyni człowieka nieczystym. To zaś, że się je nie umyтыми rękami, nie czyni człowieka nieczystym”.

W innych wypowiedziach atakuje Jezus tabu soboty: por. np. Mk 2: 23nn oraz odpowiednie ustępy w innych ewangeliach synoptycznych.

Przedmiotem krytyki Jezusa jest ostentacja w wypełnianiu czynów pobożności: „Kiedy dajesz jałmużnę, nie trąb przed sobą, jak obłudnicy czynią w synagogach i na ulicach, aby ich ludzie chwalili... Kiedy dajesz jałmużnę, niech nie wie twoja lewica, co czyni prawica (Mt 6: 2–3)... Kiedy się modlicie, nie bądźcie jak

<sup>195</sup> Idzie o przepisy dotyczące rytualnego (a nie motywowanego względami higienicznymi) mycia rąk oraz czyszczenia naczyń przed spożywaniem posiłków.

<sup>196</sup> W ustępie odpowiadającym powyższemu, Ewangelia „wg” Marka 7: 18nn, ewangelista komentuje: „Tak uznał wszystkie potrawy za czyste”. Por. Dzieje Apostolskie 10: 11nn.

obludnicy. Oni to lubią w synagogach i na rogach ulic wystawać i modlić się, żeby się ludziom pokazać... Ty zaś, gdy chcesz się modlić, idź do swej izdebki i zamknij drzwi i módl się do Ojca twego, który jest w ukryciu. A Ojciec twój, który jest w ukryciu, odda tobie. Modląc się nie bądźcie gadatliwi, jak poganie. Oni myślą, że przez wzgląd na swe wielomówstwo będą wysłuchani..." (Mt 6: 5–7).

Ustęp ten jest prologiem do sformułowania Modlitwy Pańskiej (Mt 6: 9–13).

W kontekście rozważań o stosunku Jezusa ewangelistów do przejawów religijności nasuwa się pytanie o jego stosunek do praktyk ascetycznych, takich jak post i powstrzymywanie się od życia seksualnego.

To, co możemy na temat praktyki postu uzyskać z ewangelii, nie jest jednoznaczne. Według Mt 4: 1–2 oraz Łk 4: 1–2 Jezus po otrzymaniu chrztu przez 40 dni oddaje się na pustyni postowi. Przekaz z Mk (1: 12–13) nie jest tak jednoznaczny: czytamy, że podczas tego odosobnienia „aniołowie służyli mu”, nie wiadomo jednak w jaki sposób – może więc go żywili, jak Eliasza żywiły kruki. (J, jak wskazywałam ze względów poprzednio omawianych, w ogóle nie zawiera opowieści o pobycie Jezusa na pustyni i o kuszeniu go przez Szatana.) Jeśli uznać przekazy z Mt i Łk za najbardziej w odnośnym zakresie charakterystyczne dla tradycji o żywocie Jezusa, to według tej tradycji przebył on przed rozpoczęciem działalności publicznej swojego rodzaju inicjację w drodze odosobnienia, długotrwałego postu i odparcia zakusów Szatana. Może to być uznane za aprobatę dla stosowania ćwiczeń ascetycznych przez ludzi poszukujących duchowego dostępu do bóstwa.

Jakkolwiek by to było, w czasie swojej działalności publicznej Jezus ewangelistów bynajmniej nie prowadzi życia ascety (przynajmniej w odniesieniu do odosobnień, szat pustelniczych i postów) i nie chce za ascetę uchodzić. Na tym wszak polegać miało najbardziej spektakularne przeciwieństwo pomiędzy nim a Janem, który „nosił odzienie z sierści wielbłądziej i pas skórzany wokół bioder”, a żywił się wyłącznie szarańczą i miodem leśnym (Mt 3: 4), powstrzymując się od spożywania pokarmów pochodzenia rolniczego i pasterskiego. Jezus ewangelistów uczestniczy w szeregu uczt i przyjęć. Pozwala też, aby jedna z jego wielbicielek – *nb.* jawno-grzesznica – otarła mu stopy włosami i namaściła je drogocennym olejkiem (Łk 7: 36–50). W innym zaś epizodzie (jest to zapewne zmodyfikowany dublet poprzedniego) pozwala, aby wielbicielka namaściła mu głowę drogocennym olejkiem. Ucisza przy tym szemrania uczniów uważających, że lepiej by było ten specyfik sprzedać i uzyskać obrócić na jałmużnę dla ubogich (Mk 14: 3–9, Mt 26: 6–13, J 12: 1–8).

Podobnie jak Jezus, nie oddają się też postom jego uczniowie, z czego czynią im – i przeto również Jezusowi – zarzut faryzeusze oraz uczniowie Jana (Mk 2: 18–20, Mt 9: 14–15, Łk 5: 33–35). Wydaje się, że we wspólnocie wczesnochrześcijańskiej (wkrótce po śmierci Jezusa) owo uchylanie się od postów wywoływało pewną konsternację, czego wynikiem jest przypisanie Jezusowi (we wskazanych powyżej wersetach) odpowiedzi, iż jego uczniowie nie poszczą, ponieważ przeby-

wanie Jezusa pośród nich jest dla nich czasem radości; podejmą jednak praktykę postów, kiedy go utracą.

W każdym razie w swym Wielkim Kazaniu Jezus nie wypowiada się przeciwko postom, tylko przeciwko praktykowaniu ich w sposób ostentacyjny: „Kiedy pościecie, nie bądźcie posepni jak obłudnicy... gdy pościsz, namaść sobie głowę i obmyj twarz, aby nie ludziom pokazać, że pościsz, ale Ojcu twemu, który jest w ukryciu. A Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie” (Mt 6: 16–18).

Jakże daleka jest taka koncepcja postu od odstręczających masochistycznych praktyk ascetycznych gloryfikowanych w ciągu wieków przez Kościół!<sup>197</sup> Mimo to osobie niewierzącej nasuwa się pytanie, dlaczego w ogóle post ma uchodzić za praktykę miłą „Ojcu ludzi w Niebiesiech”?

Z treści hasła „Post” w *Religia, Encyklopedia PWN* zaczerpnąć można elementarną wiedzę o znaczeniach postu w rozmaitych kulturach i religiach. Post bywał środkiem terapeutyczno-magicznym służącym do uwolnienia ciała od „szkodliwych” substancji wchłanianych z pożywieniem. (Nb. w takich celach „oczyszczających” stosują co pewien czas post pewni ludzie współcześni nie przypisujący tej praktyce jakiegóż znaczenia magicznego.) Bywał też środkiem „oczyszczenia ciała”, bez którego nie można było „skłonić bóstwa” do komunikacji z pragnącą tego osobą. Tak np. „indiański inicjowany głoduje, aby we śnie spotkać swojego ducha opiekuńczego”. Podobnie z punktu widzenia religii katolickiej świętokradztwem byłoby przystąpienie do komunii przed upływem właściwego czasu od spożycia posiłku.

Godna uwagi jest rola, w pewnych kulturach, długotrwałego postu jako środka przewyciężenia przez jednostkę właściwej ludziom słabości i uzyskania w ten sposób jakichś mocy magicznych. Zauważmy, że nasilone, przechodzące zwykłą ludzką miarę praktyki ascetyczne bywają niekiedy konceptualizowane jako buntownicze usiłowanie przewyciężenia przez daną jednostkę ograniczeń narzuconych przez bóstwo lub bóstwa czy to na osobę jej płci, czy na osobę o jej statusie społecznym, czy też na ludzi jako takich – i wobec tego bywają konceptualizowane jako grzeszne, choć niekiedy zmuszają one bóstwa do ustępstw i udzielenia jednostce upragnionych przez nią mocy. Wreszcie<sup>198</sup> – i to jest, oczywiście, znaczenie, o które w niniejszym kontekście chodzi – praktyki ascetyczne, w szczególności post, mogą być środkiem uzyskiwania przychylności bóstwa. Tu jednak zachodzi pytanie, *dlaczego, przy założeniu, iż idzie o bóstwo mitujące ludzi, uznawać by się miało, że bóstwo to lubuje się w aktach ludzkiej autoprywacji? Czy mają to*

<sup>197</sup> Por. moje uwagi na ten temat w szkicu „Glosy do Hymnu Kapłańskiego...” w tym zbiorze.

<sup>198</sup> Nie zamierzam wyczerpywać tematu znaczenia przypisywanego praktykom ascetycznym, w szczególności postowi, w rozmaitych kulturach i religiach. Przykłady powyższe służą jedynie do podmalowania pewnego kontrastowego tła dla omawianej tu podstawowej funkcji postu w tradycji judeochrześcijańskiej.

być akty wciąż ponawianego korzenia się? Potwierdzenia, że się jest istotą grzeszną i stale zasługującą na karę<sup>199</sup>, którą jednak wobec łaskawości Boga zastąpić może *akt autopunitywny*?

Pytanie powyższe nasuwa się z jeszcze większą mocą w odniesieniu do praktyki ascetycznej drastyczniejszej niż okresowe posty, a mianowicie do praktyki dożywotniego wyrzeczenia się życia płciowego.

W epoce, kiedy powstawały utwory nowotestamentowe, dla pewnych nurtów w obrębie tradycji judaistycznej (do których zalicza się naturalnie, wczesne chrześcijaństwo) charakterystyczna się stała *deprecjacja ludzkiej seksualności*. (Była ona właściwa np. esseńczykom.) Życie płciowe uznane zostało za degradującą człowieka „nieczystość”. Nie można jej w pełni uniknąć, jeżeli zarazem sprowadzanie na świat dzieci uważa się za obowiązek religijny, można się wszelako od niej odzegnać po spełnieniu tego obowiązku. Takie nastawienie względem seksu obce było tradycji starotestamentowej. Do kanonu starotestamentowego należy wszak perła literatury erotycznej, Pieśń nad Pieśniami, której prawdziwy charakter usiłowano, co prawda, w czasach późniejszych zafalszować. Do opowieści o „patriarchach” należy przekaz o niegasnącej miłości Jakuba i Racheli – miłości trwającej poza grób ukochanej i przejawiającej się (niefortunnie) w faworyzowaniu jej syna. Celibat praktykowany był okresowo, np. powstrzymać się od seksu powinni byli kapłani w czasie, kiedy przypadał na nich dyżur służby w świątyni. Obowiązywał on również wojowników w czasie działań wojennych. (Dlatego odwołany z teatru walk Uriasz nie idzie za zachętą Dawida, aby spędził noc we własnym domu z żoną. Uważa bowiem, że w ten sposób złamałby solidarność z towarzyszami walk.) Nieznana była jednak praktyka celibatu dożywotniego. Nie praktykowali go nawet tzw. nazirejczycy, wiążący się w celach kultowych na czas pewien lub dożywotnio pewnymi tabu nieobowiązującymi innych czcicieli Jahwe. Świadczy o tym mit o Samsonie i jego przygodach miłosnych.

Deprecjacja seksu znajduje wyraz w doktrynie Pawła z Tarsu. Nie przywiązuje on wagi do „obowiązku” płodzenia potomstwa, ponieważ, jak wiadomo, oczekuje rychłego końca świata. W centrum jego uwagi, gdy rozważa sprawy seksu, znajduje się przeto kwestia ulegania lub nieulegania pożądaniu, zwłaszcza zaś dawania mu ujścia w stosunkach pozamałżeńskich, czyli w „rozpuście”. Zalecanym przez Pawła stylem życia jest celibat. Tym jednak, którzy nie potrafią wytrwać w celibacie, polecane jest, jako remedium przeciw rozpuście i pożądliwości, małżeństwo i pożycie płciowe małżonków poza uzgodnionymi pomiędzy nimi, a cenionymi przez apostoła, okresami wstrzemięźliwości „poświęconymi modlitwie”.

---

<sup>199</sup> Pedagogika religijna w tradycji judeochrześcijańskiej – w szczególności pedagogika religijna chrześcijaństwa – w istocie zmierza do wdrożenia jednostki do tego, aby nieustannie uważała się za winną i zasługującą na bożą karę.

„Tym, którzy nie wstąpili w związki małżeńskie, oraz tym, którzy już owdowieli, mówię: dobrze będzie, gdy pozostaną tak jak ja. Lecz jeśli by nie potrafili zaprowadzić nad sobą, niech wstępują w związki małżeńskie. Lepiej jest bowiem żyć w małżeństwie niż płonąć... Jeżeli ktoś uważa, że nieuczciwość popełnia wobec swej dziewicy<sup>200</sup>... i jest przekonany, że tak powinien postąpić [tzn. obrać dla niej życie w małżeństwie, a nie w celibacie], nie zgrzeszy... Lecz jeśli ktoś, w pełni panując nad swoją wolą, postanowił sobie mocno w sercu zachować nietkniętą swoją dziewicę, dobrze czyni. [Czy naprawdę dobrze czyni, nie wzywając jej i nie mówiąc do niej słowami zwróconymi przez księżnę Kurcewiczową do Heleny: „Moja mościa panno, jeśli masz wolę po temu...”? – H. E.] Tak więc dobrze czyni, kto poślubia swoją dziewicę, a jeszcze lepiej ten, kto jej nie poślubia.

Żona... kiedy mąż umrze, może poślubić kogo zechce, byleby w Panu. Szczęśliwsza jednak będzie, jeżeli pozostanie tak, jak jest, zgodnie z moją radą<sup>201</sup>.

Zdaniem Pawła małżeństwo stanowi utrudnienie w podporządkowaniu życia wymogom prawdziwej pobożności: „Człowiek bezzenny troszczy się o sprawy Pana, o to, jak się przypodobać Panu. Ten zaś, kto wstąpił w związek małżeński, troszczy się o sprawy świata, o to, jak się przypodobać żonie. 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 się przypodobać mężowi<sup>202</sup>”.

Dlaczego jednak nie można pozyskiwać uznania i przywiązania współmałżonka, „troszcząc się o sprawy Pana”? Dlaczego małżonkowie nie mogą się wzajemnie wspierać w wypełnianiu trudnych niekiedy wymogów życia szlachetnego? Takich par małżeńskich będących dla siebie wsparciem moralnym znamy przecież niemało z dziejów i nierzadko z osobistego doświadczenia.

Powracając do tematu Jezusa ewangelistów trzeba zauważyć, iż przedstawiają go one, *ex silentio*, jako celibatariusza, i to w wieku ok. 30 lat, w którym mężczyźni judejscy z reguły byli żonaci. Jest to rzeczą dziwną w oczach tych badaczy, w których ujęciu Jezus był pobożnym żydem albo w których ujęciu Jezus *w swoim aspekcie ludzkim* był pobożnym żydem. Natrafia się więc na spekulacje, takie jak np. powyżej wspomniana, że tajemnicze wesele w Kanie było weselem Jezusa albo/i że Maria Magdalena była jego małżonką. Koniektury takie są mi obce, jako że przedmiotem moich rozważań jest Jezus ewangelistów, a nie stosunek tej postaci literackiej do jej ewentualnego realnego pierwowzoru. Tak więc przyjmuję, że Jezus ewangelistów był bezzenny; nie byli jednak bezzenni wszyscy apostoł-

<sup>200</sup> Redaktorzy BT przypuszczają, że może tu być mowa o ojcu albo o narzeczonemu, albo o kimkolwiek sprawującym pieczę i mającym władzę nad jakąś dziewicą (s. 1321, przypis).

<sup>201</sup> Pożycie małżeńskie jest według Pawła źródłem nieustannych rozterek i frustracji.

<sup>202</sup> Por. 1Kor 7: 8–9, 36–40, 32–34 (cytuję w tej kolejności).

wie: Piotr miał żonę, skoro miał mieszkającą w jego domu teściową, i odwiedził swój dom widocznie już jako powołany przez Jezusa (Mk 1: 29nn i odpowiednie ustępy u pozostałych synoptyków).

Sąd Jezusa na temat celibatu znajduje się w Mt 19: 11–12. Jest to odpowiedź na reakcję uczniów na pouczenie, w którym zabrania on dopuszczanych w Prawie Mojżeszowym rozwodów oraz poślubiania rozwiedzionych kobiet. Uczniowie oświadczają, że skoro rozwodzenie się jest grzechem, to nader ryzykowne okazuje się dla mężczyzny wiązanie się węzłem małżeńskim: „Jeśli tak ma się sprawa człowieka z żoną, to nie warto się żenić” (Mt 19: 10). Uwadze ich widocznie ucho- dzi zarówno tragedia tych kobiet beznadziejnie uwikłanych przez prawo Mojżeszowe w związki małżeńskie, dla których małżeństwo okazywało się gehenną – co, jak widać, również Jezus ewangelistów przeocza – jak i to, że bezwzględne potępienie rozwodów przez Jezusa stawia również kobiety w sytuacji, w której mogą one zadawać sobie pytanie, jak wielkim ryzykiem jest wychodzenie za mąż. „On zaś im odpowiedział: «Nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym to jest dane. Bo są niezdadni do małżeństwa, którzy z łona matki takimi się urodzili, i są niezdadni do małżeństwa, których ludzie takimi uczynili, a są także bezzenni, którzy ze względu na królestwo niebieskie sami zostali bezzenni. Kto może pojąć, niech pojmuje!»”

W ustępie tym zwracają uwagę dwie rzeczy (oprócz jego podstawowej treści). Po pierwsze, stwierdzenie, że „nie wszyscy to pojmują” – że jest to pouczenie dla tych, którzy „mogą” to pojąć. Mamy tu świadectwo wiary przynajmniej pewnych wczesnych chrześcijan, że oprócz nauki głoszonej publicznie dla powszechnego zbudowania Jezus był również autorem pewnych nauk ezoterycznych przeznaczonych dla tych jedynie, „którzy mieli uszy ku słuchaniu” – którym „dane było pojąć tajemnice Królestwa Niebieskiego, co innym zostało odmówione” (Mt 13: 11). W omawianym tu epizodzie Jezus zwierza tajemnicę królestwa niebieskiego w intymnej rozmowie z uczniami, w innych jednak wypadkach mamy do czynienia z dość osobliwym zachowaniem Mistrza, przemawia on bowiem publicznie, ale mowa jego tak jest dwuznaczna (albo raczej ewangelista sili się przedstawić ją jako dwuznaczną), że właściwą jej treść uchwycić mogą tylko wybrani. Taki jest, według ewangelisty (por. Mt 13: 11–13), cel posługiwania się przypowieściami (w których czytelnik współczesny na ogół nie dopatruje się, jak sądzę, niczego szczególnie zagadkowego). W dalszej swojej ewolucji chrześcijaństwo wyzwoliło się od tych uroszczeń do ezoteryzmu i koncepcji dzielenia się ludzi na tych, którym „dane” jest zrozumienie nauk Jezusa oraz tych, którym zostało to z wyroku bożego odmówione.

Inną osobliwością omawianego ustępu jest to, że nie ma on odpowiedników w pozostałych ewangeliami, włączając synoptyczne. W żadnym innym miejscu Jezus ewangelistów nie występuje jako chwalca dożywotniego celibatu.

Przechodząc zaś do tej podstawowej treści ustępu, zauważyć należy, że Jezus nie tłumaczy w nim motywu postępowania tych, co zostali celibatariuszami „ze

względem na Królestwo Niebieskie”. Pozostaje to w domyśle czytelnika, widocznie oswojonego z deprecjacją seksu, dlaczego ta autoprywacja ma uzdalniać tych, którzy ją praktykują, do uczestnictwa w Królestwie Niebieskim, albo, inaczej, jaką korzyść odnieść ma Królestwo Niebieskie z praktykowania przez jakichś ludzi takiej autoprywacji, albo, jeszcze innymi słowy, dlaczego należy uznać, że miłujący ludzi Bóg lubuje się w takich aktach autoprywacji?

Rozważając pozytywne i negatywne aspekty wpływu chrześcijaństwa, w toku jego ewolucji, na kulturę europejską, i posługując się tu dla prostoty rubrykami „Ma” i „Winien” deprecjacją seksu i apologię celibatu humanista ateistyczny zaliczyć musi do rubryki „Winien”. Były one w ciągu dziejów podłożem tragedii ludzi przymuszanych wbrew ich woli do zostania zakonnikami lub zakonnicami albo do przyjęcia święceń kapłańskich. Przyczyniały się nawet do usprawiedliwiania praktyki kastracji chłopców dla potrzeb chórów papieskich. Były podłożem tragedii osób karanych za uczestnictwo w „grzechu” złamania celibatu przez duchownych: jak wspomniałam powyżej, w średniowieczu żony, konkubiny, dzieci księży sprzedawano w niewolę<sup>203</sup>. Oparta na aberracyjnym podejściu do normalnej psychiki ludzkiej deprecjacją seksu przejawiała się szczególnie w tym, że celibat narzucano pewnym kategoriom osób przemocą, uznając zarazem, że nie ma to uzasadnienia w dogmatyce, tylko z takich czy innych względów odpowiada interesom Kościoła. Dziś, kiedy związaną się ślubami dozgonnej „czystości” (co to za termin wyrażający stosunek do seksu!) pod przymusem jest w zasadzie sprawą nieaktualną, śluby te jednak stają się w jakże licznych przypadkach przyczyną nerwicy zarówno tych, którzy po ich przyjęciu dochowują ich, jak również tych, którzy łamiąc je, żyją w obsesji swojej „grzeszności”. Deprecjacją seksu była też jednym z najmocniejszych stymulatorów tak silnego w chrześcijaństwie nurtu mizoginizmu. Kobieta jawiła się jako „pokusa” do grzechu, jako „kusicielka” i jako istota, którą tylko poddanie surowej kontroli może powstrzymać od „grzechu”.

## O przypowieściach Jezusowych

6. Tekstem szczególnie doniosłym przy omawianiu zasygnalizowanego tu tematu jest J 8: 1nn<sup>204</sup>, mimo że w ewangelii nie figuruje on pomiędzy przypowieściami. Jest to *przekaz o ocaleniu przez Jezusa wleczonej na ukamienowanie cudzołożnicy*.

<sup>203</sup> Por. hasło „Celibat”, w: *Religia, Encyklopedia PWN*, wyd. cyt.

<sup>204</sup> BT podaje: „Urywek ten, niewątpliwie natchniony i kanoniczny, początkowo nie należał do Ewangelii św. Jana, gdyż brak go w najstarszych rkp. Styl jego i temat wskazywałyby na św. Łukasza” (s. 1247).



Nierealistyczność tego opowiadania jest oczywista. Jej szczególnym przejawem jest stwierdzenie, że słynna wypowiedź Jezusa, „Kto z was jest bez grzechu... [etc.]...” sprawia na oskarżycielach kobiety tak piorunujące wrażenie, iż wszyscy tknięci wstydem i skruchą odchodzą pozostawiając ją na wolności. Rozprasza się nawet, niewiedomo dlaczego, tłum słuchający przedtem kazania Jezusa. Pozostaje on sam na sam z nierządnicą, przy czym, jak to jest regułą w ewangeliach, przekazany jest dalszy przebieg tej sceny, choć nie przekazał tego nikt z jej dwu uczestników.

Wskazana powyżej nierealistyczność nie ma wszakże wpływu na wielowarstwową moralną doniosłość omawianej opowieści. Jeśli naiwnością byłoby traktować ją jako przekaz o pewnym epizodzie z życia Jezusa, to wypada ją traktować jako jedną z najbardziej przejmujących i skłaniających do refleksji przypowieści ewangelicznych.

Opowieść ta, m.in., szczególnie jaskrawo ilustruje wspomniane powyżej przeciwieństwo, jakie nieuchronnie musi cechować nasz stosunek do etosu Jezusa ewangelistów w zależności od tego, czy traktujemy jego pouczenia jako sformułowanie wymogów, którymi powinniśmy się kierować w życiu prywatnym, czy jako sformułowanie wymogów, którym powinno być podporządkowane życie społeczne.

„Kto z was jest bez grzechu” niech pierwszy rzuci kamieniem w cudzołżnicę. Naturalnie, jesteśmy obecnie wszyscy (zakładam, że łącznie ze zwolennikami najsurowszej moralności seksualnej) przeciwko jakemukolwiek karaniu „cudzołżnic” i „cudzołżników” przez organa publiczne. Jesteśmy również wszyscy (zakładam, że łącznie z tymi, co nie są bezwarunkowymi przeciwnikami kary śmierci) przeciwko kamienowaniu najgorszych nawet zbrodniarzy. Znów jednak – nie to jest dla współczesnego odbiorcy ważne w omawianej przypowieści.

Do maksymy Jezusowej, według której nie mają moralnego prawa do uczestniczenia w praktyce penitencjarnej ludzie, którzy nie są moralnie niepokalani, nie możemy się stosować w domenie życia publicznego. Ze względu na nieuchronne skutki, jakie by za sobą usiłowanie stosowania jej pociągało, musielibyśmy uznać takie usiłowanie za niemoralne. Społeczność ludzka, w szczególności państwo, nie może, niestety, wyrzec się funkcji wymiaru sprawiedliwości włącznie z funkcją punitywną w stosunku do tych, co drastycznie naruszają ład społeczny. Nie może wyrzec się tych funkcji, mimo że nie jest w stanie powierzyć ich pełnienia ludziom *stricte* nieskazitelnym. *Spectrum* uczynków moralnie nagannych rozciąga się od zbrodni i przestępstw do uczynków i zaniechań „nieładnych”. Nie możemy sobie pozwolić na wyłączenie z korpusu sędziowskiego p. X, który na widok chłopca zbliżającego się do niego z puszką Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy zajął się pilnym oglądaniem wystawy, ani p. Y, która przestała zapraszać na swoje przyjęcia dawną przyjaciółkę, odkąd ta się stała kobietą samotną, a więc potencjalną „rywalką” seksualną.

Inaczej jednak musimy się ustosunkować do Jezusowej maksymy, rozpatrując ją w aspekcie życia prywatnego. W odniesieniu do tej sfery naszych stosunków z ludźmi jest to wezwanie do wyrozumiałości względem moralnych uchybień naszych „bliźnich”: do przewycięzania tendencji do pochopnych potępień, tendencji do kwalifikowania ludzi, którzy się jakichś moralnych uchybień dopuścili, jako „złych” i niepoprawnych. Jest to doniosłe przypomnienie, że nastawienia tego rodzaju jakże często mają za swe podłoże nierzetelny stosunek jednostki do własnych przywar i niechlubnych postępów: jej skłonność do przebaczenia sobie tego, czego nie przebacza innym, skłonność do wynajdywania dla siebie wykrętnych usprawiedliwień albo do wygodnego zapominania własnych niegodnych zachowań. Doniosłość tego wezwania trudno przecenić.

Moim zdaniem jednak doniosłość największą w całej tej przypowieści ma jej zakończenie, czyli *to, co według ewangelisty Jezus powiedział i to, czego nie powiedział odprawiając grzesznicę*.

„Rzekł do niej Jezus: «... *Idź i nie grzesz więcej*»”.

Nie „powiedział” zaś do niej: „*Idź i pokutuj za popełniony grzech!*”.

To, co „powiedział”, i to, czego „nie powiedział”, znamionuje głębokie przeciwieństwo pomiędzy odziedziczonym przez humanizm *etosem skrucy* i niedającym się pogodzić z humanizmem *etosem pokuty*.

Skrucha jest czymś konstruktywnym. Autentyczna skrucha wymaga, jak wskazałam powyżej, od odczuwającej ją osoby wysiłku naprawienia, o ile to możliwe, krzywd poniesionych przez innych ludzi wskutek jej nagannych postępów lub zaniechań. To może być kłopotliwe, trudne psychicznie i może nadto domagać się poniesienia ofiar materialnych albo poddania się jakimś innym poważnym niedogodnościom lub wręcz zagrożeniom. Skoro zaś jest to, jak niestety bywa, już z jakichś powodów niemożliwe, skrucha często skłania odczuwającą ją osobę do „rekompensacyjnych” czynów „zastępczych” – tzn. do udzielenia jakiegoś rodzaju wsparcia ludziom przez kogokolwiek pokrzywdzonym na sposób podobny do tego, czego doznali ci, których skrzywdziła osoba skruszona, albo ludziom jakoś powiązanym z człowiekiem czy ludźmi przez tę osobę skrzywdzonymi. Może ktoś powiedzieć, że owe rekompensacje „zastępcze” są czymś irracjonalnym, ale nie jest to ten rodzaj nieracjonalności, jakiego powinniśmy się w naszych działaniach wystrzegać, skoro przynosi to pożytek społeczny i pomaga osobie skruszonej poradzić sobie z rozterką związaną z uświadomieniem sobie własnej winy. Skrucha wymagać może niełatwej częstokroć zmiany środowiska i/lub stylu życia, co ma ułatwić osobie skruszonej niepopadanie w dawne uchybienia. Wymagać też może wyznania własnej winy (niekiedy na forum publicznym), co, oczywiście, bywa aktem bolesnego samoprzewyciężenia. Nadto warunkiem niezbędnym działania z motywu autentycznej skrucy, a nie np. z dążności do uchylenia się przed publicznym potępieniem i karą albo do spowodowania złagodzenia kary, jest, oczywiście,

przede wszystkim osąd samego siebie: wejrzenie w naganny charakter własnego zachowania, wejrzenie w jego psychiczne podłoże, czyli krytyka własnych cech, skłonności, nawyków i bezkrytycznie przyjmowanych dotychczas poglądów. Skrucha jest przeto nieodłączna od mniej lub bardziej nasilonego cierpienia, wymagać może determinacji w spełnianiu jej aktów; może być przeżyciem traumatycznym.

Niemniej, skrucha jest czymś zasadniczo różnym od *pokuty*, tzn. od aktów autoagresji i autoprywacji (dawniej niekiedy tak okrutnych jak poddawanie się biczowaniu czy naruszające zdrowie posty), czyli od zachowań mających na celu „odcierpienie” winy przez osobę skruszoną.

Jaki jest cel zadawania sobie cierpienia zamiast lub oprócz opisanych powyżej konstruktywnych aktów skruchy? Pomyśleć potrafię tylko o dwóch rodzajach motywacji prowadzących do takiego zachowania. Jedna z nich uzasadnia sensowność pokuty, czyli nałożonej na siebie kary, tak samo jak uzasadnia „nieodzowność” poddania winnego karze (nawet kiedy ma się powody do przypisania mu autentycznej skruchy), w oparciu o irracjonalną koncepcję swoistej „moralnej równowagi” rzeczywistości. Zły postępek zakłóca „równowagę” bytu, a skutki tego mogą być fatalne: według dawnych wierzeń chińskich niegodziwy postępek władcy, taki jak nałożenie na ludność nieznośnie uciążliwego podatku, spowodować mógł klęskę żywiołową, np. fatalną powódź. Jedynym sposobem przywrócenia zachwianej równowagi bytu jest odcierpienie złego czynu przez winowajcę. Mimo że wierzenia takie, jak przytoczone powyżej starochińskie wydawać się nam mogą skrajnie irracjonalne, a przeto barbarzyńskie, dosłuchuję się ich pogłosu w nieobcym naszej kulturze przekonaniu, że występek „domaga się” kary (nawet w przypadku skruszonego winowajcy): że „sprawiedliwości musi się stać zadość” (co za hipostazowanie: sprawiedliwość jako coś na podobieństwo osoby, którą należy usatysfakcjonować), a właściwym sposobem „zadośćuczynienia sprawiedliwości” jest odcierpienie winy przez winowajcę – wobec czego przejawem, konsekwencją autentycznej skruchy powinna być autoagresja. Drugi rodzaj motywacji polega na tym, że przez akt autoagresji usiłuje się uzyskać zmiłowanie Boga i skłonić go do zaniechania zastosowania kary jeszcze surowszej niż ta, jaką winowajca sam na siebie nakłada. Taka jest z reguły, jak sądzę, motywacja skruszonych pokutników w Kościele katolickim i to tłumaczy, dlaczego „sakrament pokuty” silniej niż jakikolwiek inny wiąże wiernych z Kościołem. Pokuta nałożona przez spowiednika i zaakceptowana przez grzesznika ratować ma winowajcę przed piekłem lub czyścim zgotowanymi dla grzeszników przez miłosiernego Boga.

Z punktu widzenia etosu humanistycznego szczególnie odstręczające, jak sądzę, jest przekonanie (oparte na idei odpowiedzialności zbiorowej), że „sprawiedliwy” Bóg może znaleźć upodobanie w pokucie, której się ktoś poddaje nie ze względu na jakiś popełniony przez siebie grzech, tylko żeby przyczynić się przy-

najmniej w pewnej mierze do „zadośćuczynienia” Bogu za nieustannie grzeszącą ludzkość<sup>205</sup>.

7. Przechodzę do omawiania pewnych przypisywanych Jezusowi w ewangeliach przypowieści. Jak postaram się zilustrować poniższym wyborem, stanowią one zbiór bardzo niejednorodny pod względem moralnej i literackiej wartości. Niektóre z nich należą do najcenniejszych fragmentów NT. Wobec niejednoznaczności alegorii pozwalają one częstokroć na interpretację, która pobudza do wartościowej refleksji moralnej również ludzi niewierzących i przeto obojętnych na ich zawartość religijną. Inne spośród przypowieści są jednak utworami literacko nieudanymi oraz zawierającymi elementy moralnie kwestionowalne.

Przykładem tekstu w pewnej mierze chybionego może być opowieść o skarbie ukrytym w roli oraz o perle, Mt 13: 44–46. Jest to dublet, a więc z literackiego punktu widzenia tekst obarczony niepotrzebną redundancją. W drugiej części tego dubletu mówi się o „kupcu poszukującym pięknych pereł. Gdy znalazł jedną drogo-cenną... sprzedał wszystko, co miał, i nabył ją”. Jest to, oczywiście, alegoria, w której idzie o to, że okupiony cnotą i pobożnością „udział w Królestwie Niebieskim” jest wartością godną tego, aby dla niej poświęcić, w razie potrzeby, wszelkie posiadane dobra i doczesne zadośćuczynienia. J. D. Crossan<sup>206</sup> zwraca uwagę na pewne potknięcie literackie w tej opowieści: jej bohaterem jest kupiec, czyli ktoś nabywający drogocенności w celu ich odprzedaży, a nie zatrzymania dla siebie. Nie jest to jednak uchybienie istotne. Wystarczy zastąpić „kupca” człowiekiem lubującym się w klejnotach, a usterka zostanie zlikwidowana.

Inaczej jest z poprzedzającą częścią dubletu, w której bohater znajduje przypadkiem skarb ukryty w ziemi na cudzym polu, zakupuje go ponownie i nabywa grunt od właściciela nieświadomego, co się w nim kryje. Czyli nabywa ów „skarb” mający symbolizować Królestwo Niebieskie podstępnie. Zdaniem niektórych moralistów orzec by trzeba było, że winien jest nawet kradzieży, chociaż nie wiadomo, kto ukrył skarb w polu i kto powinien być uważany za jego prawowitego właściciela.

Jeszcze bardziej chybiona jest opowieść o talentach, Mt 25: 14nn, oraz jej wersja, tzn. opowieść o minach srebra, Łk 19: 11nn. W formie alegorii mowa w nich o człowieku, który wskutek swojej gnuśności nie poświęca posiadanych talentów służbie bożej mającej widocznie pozyskiwać ludzi do Królestwa Niebieskiego.

---

<sup>205</sup> Por. wzmiankę o uprawiających „umiarkowane” umartwianie cielesne członkach Opus Dei w reportażu M. Lizuta *Duch gwizdże jak woda w czajniku*, „Gazeta Wyborcza”, dodatek „Duży Format”, 15 maja 2006, s. 11.

<sup>206</sup> J. D. Crossan, *Historyczny Jezus*, wyd. cyt., s. 302.

Obecnie również pod wpływem tej przypowieści mówimy z dezaprobatą o człowieku, który czy to z lenistwa, czy to z braku wiary w siebie, czy też ulegając trudnościom życiowym, „zakopuje swój talent w ziemi”. Zdumiewający jest jednak w tych opowieściach przede wszystkim charakter wielmoży mającego symbolizować Boga. Jest to człowiek „twardy”, który „źnie tam, gdzie nie posiał, i zbiera tam, gdzie nie rozsypał”. Osobliwa to zaiste charakterystyka Jezusowego Boga! Ponadto bulwersuje wyrok wydany na potępionego sługę. Według przypowieści postąpił on w sposób uznany w niej za niewłaściwy ze strachu przed panem. Lęk powstrzymał go od puszczenia powierzonej sumy w obrót, co mogło skutkować jej utratą, podczas gdy nie robiąc z tych pieniędzy użytku, był on w stanie przynajmniej zwrócić je panu w całości. Wolno uznać opowiadaczowi, że małoduszny ten sługa zasługuje nie tylko na odebranie mu talentu, ale i na naganę. Jednakże ucieleśniona w tej opowieści koncepcja bóstwa sprawia, że nieszczęśnik zostaje skazany na piekło (wersja „Mateusza”).

W wersji „Łukasza” jest jeszcze nadto niezwiązany z głównym wątkiem opowieści wtręt mówiący o tym, że współobywatele surowego pana nienawidzili go, a władztwo nad nimi zostało mu nadane wbrew ich woli. Ma to widocznie symbolizować odrzucenie Chrystusa przez żydów. Jednakże, jeśli idzie o stronę zewnętrzną przypowieści, czyli o jej fabułę, to trudno dziwić się nienawiści współobywateli do wielmoży, który „bierze, czego nie położył, i źnie, czego nie posiał”, a godność królewską otrzymuje od obcej władzy bez aprobaty współobywateli.

Najbardziej chyba zdumiewającą przypowieścią jest historia o nieuczciwym rządcy, Łk 16: 1–13. Obawiając się dymisji spryciarz ten spieszy zaskarbić sobie przychyłność współobywateli – dłużników pana – umożliwiając im sfalszowanie skryptów na niekorzyść wierzyciela. Ma to widocznie pomóc mu w urzędzeniu się poza służbą w razie otrzymania dymisji. „Pan pochwalił nieuczciwego rządcę, że roztropnie postąpił<sup>207</sup>. Bo synowie tego świata roztropniejsi są w stosunkach z podobnymi sobie ludźmi niż synowie światłości”. Jakaż z tego wynika nauka *moralna*? Czy mamy przedkładać „roztropność” nad uczciwość? „...Pozyskujcie sobie – głosi dalsza część tego ustępu – przyjaciół niegodziwą mamoną, aby gdy wszystko [tzn. wasze życie? Por. kolejny przypis w BT] się skończy, przyjęto was do wiecznych przybytków”. Głेतem do „wiecznych przybytków” ma być pozyskanie sobie przyjaciół chociażby w drodze dopomożenia im w popełnieniu oszustwa albo posłużenia się „niegodziwą” mamoną!

„Jezus w rzeczywistości nie pochwała oszustwa. Raczej zaleca chrześcijanom, aby byli rozważni aż do granic sprytu. Jeśli mamy przed oczami właściwy cel, roz-

---

<sup>207</sup> Tu redaktorzy BT, dają przypis (s. 1224): „Nie za jego nieuczciwość, lecz za obrotność w znalezieniu wyjścia z ciężkiego położenia”. Czyli za obrotność w znalezieniu nieuczciwego wyjścia z ciężkiego położenia?

ważnym myśleniem możemy osiągnąć królestwo boże” – pisze S. Abogunrin<sup>208</sup>. Tak oto tendencja do wczytywania w Pismo Święte tego, co wczytujący wolałby, żeby tam było, zamiast tego, co tam jest, prowadzić może komentatora poza granice rzetelności. „Nie pochwała”, mimo że „pochwalili”!

Dla osoby wierzącej w świętość ewangelii nasuwającym się rozwiązaniem tego dylematu moralnego jest, jak sądzę, po prostu uznanie, że mimo „natchnionego” na ogół charakteru tych pism znajdują się w nich również treści bynajmniej nie „natchnione”, a niekiedy świadczące o niedoskonałym zmyśle moralnym danego ewangelisty, co jest szczególnie przykre, gdy konsternujące wypowiedzi wkłada on w usta Jezusa.

Po tekście przytoczonej przypowieści następuje w Łk takie samo jak w przypowieści o minach srebra pouczenie, że kto w małej sprawie jest *wierny*, ten i w wielkiej będzie *wierny*, *etc.* Bezpośrednie przejście od pochwały oszustwa do tego pouczenia zdaje się poświadczać, że opowieść o obrotnym słudze jest po prostu niefortunnym wtrętem pośród przypisywanych Jezusowi przypowieści.

Niektóre przypowieści „Jezusowe” należą jednak do pereł naszego dziedzictwa kulturowego. Do najlepiej znanych i najbardziej wzruszających należy opowieść o *powrocie syna marnotrawnego*, Łk 15: 11nn. Mowa w niej, naturalnie, o skruszonym grzeszniku i przebaczącym Bogu – Bogu, który w hojności swojego miłosierdzia nie czyni różnicy pomiędzy skruszonym grzesznikiem a kimś, kto nigdy nie splamił się poważniejszym grzechem. O Bogu więc jakże różnym od tego usymbolizowanego w postaci wielmoży, który żnie, gdzie nie posiał. Zarazem jednak w swojej warstwie zewnętrznej, fabularnej, przypowieść ta jest zarysem ładnej noweli obyczajowej.

Protagonistami są trzy osoby: ojciec i dwu synów.

Skrucha marnotrawnego syna nie jest z najlepszego kruszcu: postanawia on powrócić do ojca nie dlatego, że w refleksji nad swoim postępowaniem zrozumiał, jaki ból mu sprawił, porzucając go i pędząc życie hulaszcze, ale dlatego, że udręczony jest głodem i poniewierką. Jednakże jest w nim zarodek uczuć, które zapoczątkować mogą prawdziwe duchowe odrodzenie: pamięta miłość i dobroć ojca i jest w stanie ukorzyć się przed nim jak dziecko zamiast szeeznąć trawiony zarazem rozpaczą i pychą. Przygotowany jest na pokutę. Ojciec jednak okazuje się ucieleśnieniem bezwarunkowej przebaczącej miłości. Młodzieniec, który powrócił, to dla niego, niezależnie od tego, jak zranił go swoim postępowaniem, syn, „który ożył”.

Godna uwagi jest jednak również reakcja drugiego syna, który nigdy nie odstąpił od ojca i jego zasad. Wpada on w sidła tego grzechu, jakiemu jakże często ule-

---

<sup>208</sup> S. O. Abogunrin, *Ewangelia według ś. Łukasza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, wyd. cyt., s. 1282.

gają ludzie poza tym nieskazitelni: przebaczenie udzielone bratu odczuwa jako deprecjację jego własnych cnót i zasług. Został wszak co najmniej zrównany z grzesznikiem! W jego poczuciu tak hojnie udzielone przebaczenie jest zaprzeczeniem sprawiedliwości, jakież bowiem dyktowane przez sprawiedliwość wyróżnienie otrzymać może w tych warunkach cnota? Ponieważ nigdy nie uchybił ojcu, ten bierze jego dobre postępowanie – jak to głosi powiedzenie angielskie – *for granted*, tzn. tak na nie liczy, że nie przychodzi mu na myśl, iż mogłoby być inaczej. Że więc powinien temu synowi jakoś okazywać uznanie, jakoś go wynagradzać. Ojciec zaskoczony reakcją cnotliwego syna usiłuje uśmierzyć jego gniew.

Ponieważ mamy tu przypowieść teologiczną, a nie nowelę obyczajową, nie powinniśmy wnosić do narratora pretensji, że na tym fabuła się urywa. Czuly słuchacz może dośpiewać pieśń we własnej duszy, snując opowieść o tym, jak pod wpływem miłości ojcowskiej syn marnotrawny doznaje autentycznej skruchy i odradza się duchowo, a widząc jego czyny świadczące o odmianie starszy brat przebacza mu i przestaje dręczyć się niechlubnym poczuciem, że został spostponowany przez to, że jego brat nie otrzymał mniej niż on.

Temu samemu tematowi – *niechlubnemu, nasączonemu zawiścią poczuciu krzywdy nękającemu ludzi autentycznie zasłużonych* – poświęcona jest w odbiorze człowieka niewierzącego, a więc abstrahującego od wykładni teologicznej, przypowieść o *robotnikach w winnicy*, Mt 20: 1–15. Tło i akcja tej opowieści (praca w winnicy) przenoszą problem na płaszczyznę społeczną. BP wskazuje, że „wielu uważa tę przypowieść za alegorię o elementach przypowieściowych. Bóg jest gospodarzem, robotnicy wezwani wczesnym rankiem to naród wybrany Starego Przymierza... Robotnicy zaangażowani później... to narody pogańskie lub grzesznicy. Przypowieść wyjaśnia, że powołanie do królestwa Bożego nie zależy od tego, czy ktoś należy do narodu wybranego, czy też jest poganinem, ale od wolnego wyboru Boga i Chrystusa [czemu nie od cnoty odnośnej jednostki? – H. E.]”<sup>209</sup>.

Tłumaczenie teologiczne zapewne w istocie odpowiada intencji ewangelisty. Jednakże dla człowieka niewierzącego wartość moralna tej przypowieści zasadza się na tym, iż nie tylko w takim kontekście stykamy się po zwycięstwie trudzących się w jakiejś dobrej sprawie z pożałowania godną postawą tych, co poczynają się domagać jakichś nagród, jakichś przywilejów mających im przysługiwać ze względu na ich poprzednie bezinteresowne działania.

Dla mnie najbardziej przejmująca jest przypowieść o *uczcie królewskiej*, Mt 22: 1–14<sup>210</sup>. Jej bohater, „król” urażony tym, że zaproszeni na ucztę weselną jego

<sup>209</sup> Tom 4, s. 56, w przypisie.

<sup>210</sup> Jej mniej interesującym wariantem jest Ewangelia „wg” Łukasza 14: 16–24. W analizie wariantu Mateuszowego pomijam wersy 6–7 krytykowane przez redaktorów BP (t. 4, s. 60 w przypisie) z powodu nierealistyczności tego, co w nich opisane. (Dziwny to zarzut, gdyż całe

syna pod różnymi pretekstami uchyłili się od przyjścia, nakazuje sługom, aby sprowadzili na ten bankiet przypadkowych ludzi z rozstajów dróg, tak że gromadzą się na nim „źli i dobrzy”. Za czym „wszedł król, aby się przypatrzeć biesiadnikom, i zauważył tam człowieka nie odzianego w strój weselny. Rzekł do niego: «Przyjacielu, jakże tu wszedłeś, nie mając stroju weselnego?»... Król rzekł sługom: «Zwiążcie mu ręce i nogi i wyrzućcie na zewnątrz, w ciemności! Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów». Bo wielu jest powołanych, ale mało wybranych”.

Redaktorzy BT (s. 1169) zaopatrzyli ten tekst w dwa przypisy. W jednym powiadają czytelnika, że jest to przypowieść „alegoryzująca”. Czyżby się w ten sposób różniła od innych „Jezusowych” przypowieści? W drugim orzekają, że „wyrzut uczyniony przez króla, a tym bardziej kara, jaką kazał wymierzyć niestaranie ubranemu, rozumiały się tylko przy założeniu, że 1) zaproszeni otrzymali ten strój już w domu gospodarza, 2) zaproszeni przybyli z własnych domów, a nie z rozstajnych dróg”. Więc karygodne jest nieposiadanie w swoim domu szaty weselnej gotowej do ustrojenia się w nią? Na jakież przeto los zasługują tacy, co mają tylko tę jedną połataną koszulę, co na grzbiecie? Zapominając o tym, że „jest to przypowieść alegoryzująca” i percypując ją „realistycznie”, redaktorzy BT banalizują ją.

W teologicznej swojej wykładni przypowieść ta raz jeszcze powraca do persewującego w ewangeliach tematu: Hebrajczycy uchyłili się od „udziału w ucztie królewskiej”, tj. nie uznali religijnego wezwania Jezusa. Na ich miejsce zaproszeni zostają poganie z „gościńca”. Tu nadto dochodzi motyw nowy: zaproszeni zostają zarówno „źli” jak „dobrzy”. Jedni i drudzy mają sposobność (źli widocznie przez moralne odrodzenie) stać się prawowitymi gośćmi na „ucztie królewskiej”. Jednakże samo zaproszenie na „Uczę” nie zapewnia tego, że zaproszony okaże się jej godnym uczestnikiem, „odzianym w szatę godową” – widocznie w „szatę” pobożności i cnoty – w którą żaden uczestnik nie musi i nie może się specjalnie ustroić dopiero z okazji „zaproszenia”. Zdemaskowany gość zostaje wyrzucony z „uczty”. Co więcej, zostaje skazany na piekło. Wreszcie, z bezwzględnością cechującą tych wyznawców Chrystusa, którzy z czasem rozwiną znaną bezlitosną wersję chrześcijańskiej teologii, ewangelista wkłada w usta Jezusa uwagę, że wielu jest wezwanych na bożą „uczę” (tzn. wielu jest udostępniony chrzest i sposobność wykazania się moralną doskonałością albo moralnej naprawy), ale przybyszami zjawiającymi się na „uczcie” bez „szaty godowej” okaże się, jak wynika z tego zakończenia, większość.

---

opowiadanie nie jest przecież utrzymane w konwencji realistycznej.) Wersy te muszą być wtrętem wpisanym po upadku Jerozolimy (konceptualizowanym jako „kara boża” za prześladowanie i zabijanie proroków przez „naród wybrany”). W każdym razie nie mają one znaczenia dla głównego przesłania przypowieści.



Człowieka niewierzącego (przynajmniej mnie) przejmująca ta i na pozór paradoksalna przypowieść (jak można oczekiwać od ludzi zwołanych z gościńca, aby ustrojeni byli w „szatę godową”?) pobudza do refleksji przekraczającej interpretację teologiczną. Czymże może być w narzucającej mu się interpretacji „uczta królewska”, jak nie *próbą wartości moralnej człowieka* – próbą cnoty, i być może męstwa – wobec której stanąć można niespodzianie, „będąc zagarniętym z gościńca”, a na której niemniej przeto wykazać się trzeba posiadaniem na sobie „szaty godowej”? Przypowieść ostrzega, że „szatę godową” powinno się mieć na sobie zawsze!

Czy wszyscy, którzy nie sprostali albo nie w pełni sprostali próbie, wtrąceni być mają „w ciemności zewnętrzne”, tzn. stanąć pod pręgierzem moralnym? To już inna sprawa. W realnym życiu są stopnie pośrednie pomiędzy „celującym” przejściem moralnego egzaminu a sromotnym „zawaleniem” go.

Zanim skończymy analizę tej przypowieści zauważmy, że w wersji Łukaszej znajdują się niefortunne słowa: „Wydź na drogi i między opłotki i *przynaglaj do wejścia*, aby dom mój był zapełniony” (14: 23). Od czasu Augustyna do słów tych odwoływano się jako do usprawiedliwienia praktyki „nawracania” przemocą.

To samo pouczenie, co w przypowieści o uczcie królewskiej – mianowicie że należy być zawsze gotowym, by stanąć w obliczu Boga – zawiera przypowieść o *pannach roztropnych i nieroztropnych* (Mt 25: 1–13). Ta jednak na poziomie fabuły, dającej się realistycznie traktować, nie jest zbyt budująca. Pewien czytelnik „Gazety Wyborczej”<sup>211</sup> nazwał ją przypowieścią „o *jakże egoistycznych* pannach roztropnych, które nie chciały się podzielić oliwą z mniej zapobiegliwymi towarzyszami”. Czytelnik ten wyraził żal, że przypowieści o zakopanych talentach, które trzeba za wszelką cenę mnożyć, oraz o pannach roztropnych „nie „akcentuje się” w polskich kościołach „co najmniej tak mocno jak przypowieści o złej mamonie i uchu igielnym”. Wydaje mi się jednak, że nauka pochwalna o mnożeniu talentów *za wszelką cenę* oraz o roztropności egoistek sama się szerzy, bez głoszenia jej przez złotoustych kaznodziejów. Jeśli więc wśród tych ostatnich większą popularnością cieszy się przypowieść o „uchu igielnym”, nie jest to moim zdaniem tak złe.

## Etos Jezusa ewangelistów a Kościół

8. „... [C]hrześcijańska idea braterstwa konsekwentnie rozszerzona aż do naku miłości nieprzyjaciół stała się w naszej kulturze podstawą sprzeciwu względem wszelkiej nierówności i wszelkiego instytucjonalnego wyzysku kastowego, stanowego, rasowego czy narodowego. Ta idea, raz wprowadzona do systemu myśli

<sup>211</sup> 12 lutego 2004, s. 15.

europejskiej, inspiruje ją nadal. Potrafi ją przy tym inspirować nawet gdy oficjalni jej głosiciele, hierarchowie instytucjonalnego chrześcijaństwa, okazują się dalecy od jej realizacji. Obraca się wtedy przeciwko nim w rewolucyjnych zrywach”<sup>212</sup>.

W tych słowach autor odróżnia znaczenie, jakie miał dla naszej kultury, dla formowania się podstaw charakterystycznego dla niej etosu, przekazany nam w NT etos Jezusa ewangelistów od roli, jaką w dziejach naszego kontynentu odgrywało „chrześcijaństwo instytucjonalne”.

Jak widać z moich wywodów, nie odnoszę się bezkrytycznie do etosu Jezusa ewangelistów. Dlatego nie zarzucam „chrześcijaństwu instytucjonalnemu” tego, że nie usiłowało wcielić go w pełni w życie.

Zgadzam się jednak w zasadzie z poglądem wyrażonym przez A. Grzegorzycy-ka w zacytowanym urywku. Humanizm europejski, również w swej postaci niere- ligijnej, nawet związanej z ateizmem, zawdzięcza wiele inspiracji etosowi Jezusa ewangelistów. Promieniowanie tego etosu poprzez wieki było jednak w znacznej mierze niezależne od magisterium Kościoła. Co więcej, odwoływanie się do niego częstokroć nosiło charakter duchowej rebelii przeciwko naukom Kościoła i jego działalności.

Trudno zaprzeczyć temu, że mimo doniosłej roli cywilizacyjnej pełnionej przez Kościół w ciągu wieków w naszej kulturze, jego rola w dziejach narodów chrześci- jańskich oraz w kształtowaniu się europejskiego etosu humanistycznego była pod wielorakimi względami niechlubna. Nie mam zamiaru czynić Kościołowi zarzutów z tego, że nie dążył do obalenia ustrojów społecznych opartych na ucisku stanowo-kastowym i klasowym – niewolnictwa, feudalizmu, wczesnego nieokieł- znanego kapitalizmu – przez cały czas ich istnienia; że w ustrojach tych był inte- gralną częścią warstw uprzywilejowanych. Nie umiem dać odpowiedzi na pytanie, w jakich czasach walka z jakimś danym ustrojem jaskrawego ucisku społecznego była możliwa i możliwe było jego zastąpienie bardziej podobającym się współcze- snemu humaniście układem warunków społecznych. To pewna, w każdym razie, iż Kościół bronił tych ustrojów w czasach, kiedy ich trwanie okazywało się ana- chronizmem. Szczególnie ważną rzeczą w niniejszym kontekście jest to, że w cza- sach istnienia tych ustrojów Kościół oprócz zalecenia dawania jałmużny w zasa- dzie nie usiłował humanizować ich „od wewnątrz”, jak by mu to nakazywał (*vide* powyższy cytat z książki Grzegorzycy-ka) etos Jezusa ewangelistów. Kościół należał do panów nie mniej oprymujących niż panowie świeccy, a protesty i bunt y uciska- nych piętnował jako grzech przeciwko ustanowionemu przez Boga układowi rze- czy. W nowożytności zajął się sprawą klas pracujących dopiero wtedy, gdy powsta- ły instytucje reprezentujące ich interesy na forum ekonomicznym i politycznym

---

<sup>212</sup> A. Grzegorzycyk, *Europa. Odkrywanie sensu istnienia*, Instytutu Politologii Uniwersy- tetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2001, s. 18.

i kiedy znaczącą popularność zyskiwać zaczęły idee socjalistyczne. Bynajmniej nie do niego należy palma inicjatywy w dziele emancypacji tych klas.

„Jak mocno wyrasta z Ewangelii szacunek dla godności każdego człowieka! Tymczasem Kościół przez wieki często... łamał tak fundamentalne i przyrodzone ludziom prawa. To smutne, że do życia publicznego przeniosła owe zasady rewolucja francuska, ruch krwawy i antyreligijny. Niektóre ewangeliczne i humanistyczne hasła głosili ludzie, którzy deklarowali się jako wrogowie Kościoła – stąd pewnie upór i niechęć duchownych do idei praw człowieka. Na szczęście z czasem udało się oddzielić zasady od tych, którzy je głoszą, i powrócić na drogę Ewangelii”<sup>213</sup>.

Swoiście niechlubną kartę w dziejach Kościoła stanowią, jak wiadomo, prześladowania religijne: krucjaty, „nawracanie” całych narodów siłą<sup>214</sup>, wojny z heretykami, pogromy antyżydowskie, tortury i stosy Inkwizycji. Prześladowania te miały u swojego podłoża nie tylko sam w sobie godny potępienia fanatyzm religijny, ale i dążenie Kościoła do zachowania uprzywilejowanej pozycji monopolisty kultu religijnego.

Kościół w ciągu wieków nie sprzeciwiał się okrucieństwu w życiu publicznym: np. stosowaniu tortur jako metody śledztwa i zabijaniu skazańców na sposoby wyrafinowane okrutne. Opowiadał się za dyskryminacją kobiet i przemocą względem nich w życiu małżeńskim. Jego przedstawiciele wielokrotnie szerzyli mizoginizm. Opowiadał się za dyskryminacją „bastardów”. Propagował surowe aż do okrucieństwa metody wychowawcze względem dzieci.

Nie ulega wątpliwości, że w ciągu ostatnich dziesięcioleci dokonuje się w Kościele pod wieloma względami proces znamiennej humanizacji. Przejawy tego to odżegnanie się od tradycyjnego antyjudajizmu, tendencje ekumeniczne w stosunku do wyznań chrześcijańskich oraz innych religii, potępienie kary śmierci (co musi uznać za tendencję humanistyczną nawet ten, kto tego stanowiska nie podziela), sprzeciw wobec rasizmu i kolonializmu, wzmożona troska o upośledzonych ekonomicznie, częściowy odwrót od ideologii dyskryminacji kobiet.

Moje wywody we „Wstępie” do tego zbioru szkiców wyjaśniają, dlaczego ten proces humanizacji współczesnego Kościoła pozostaje zdaniem laickiego humanisty niezadowolający.

---

<sup>213</sup> T. Pieronek, *Kościół bez znieczulenia*, wyd. cyt., s. 183.

<sup>214</sup> „Przyjmowanie chrześcijaństwa” naraz przez całe narody – co częstokroć bywało wynikiem nie krucjaty, ale kierujących się motywami politycznymi decyzji władców (por. np. „chrzest Polski”, 966 r.) Kościół zwykł po dziś dzień nazywać „ewangelizacją”. Jest jednak, jak wskazywałam w szkicu „Biblia zawłaszczony Boga” rzeczą oczywistą, że składnikiem chrześcijaństwa „przyswajany” w ten sposób, w tym tempie, przynajmniej przez jakąś znaczną część ludności danego kraju nie mógł być wymagający długotrwałych wysiłków dla swego szerzenia etos Jezusa ewangelistów, ale związek z Kościołem jako siłą polityczną oraz elementy obrzędowości chrześcijańskiej mające zastąpić mniej skuteczną pogańską magię.



## Indeks cytowanych autorów

(nie uwzględnia autorów utworów biblijnych)

- |  |  |
|--|--|
| <p>Abogunrin S. O. 690<br/>           Anzelm z Canterbury 44<br/>           Arystoteles 169<br/>           Audi R. 174<br/>           Augustyn. 590<br/>           Barrow J. D. 111, 149<br/>           Bartoś T. 666<br/>           Bocian M 452, 462<br/>           Bolecki W. 285<br/>           Bondi H. 141–142<br/>           Borzymińska Z. 323<br/>           Bousso R. 151<br/>           Brownlee D. 110<br/>           Buber M. 48, 335, 350, 355–356, 358, 367–368<br/>           Buck W. 517<br/>           Bultmann R. 541<br/>           Butterfield J. 116<br/>           Callender C. 116<br/>           Campbell A. 456<br/>           Caston V. 173–174<br/>           Celsus 558, 617, 652<br/>           Chrostowski W. 422<br/>           Chwin S. 195<br/>           Cichowicz S. 172<br/>           Craig W. L. 163, 167–169, 171, 172<br/>           Crossan J. D. 486, 559, 572, 604–605, 660, 688<br/>           Czajkowski M. 44, 100, 652–653<br/>           Da Costa U. 518–519<br/>           Darwin Ch, 126, 130<br/>           Davies P. 111, 143<br/>           Dawkins R. 128, 132, 133<br/>           Deschner K. 44, 544, 580, 597, 607, 609, 610, 612, 616–617<br/>           Dessler E. 273</p> | <p>Dungan D. L. 544<br/>           Dupuis J. 610<br/>           Duquesne J. 583<br/>           Dzidek T. 19, 653<br/>           Edelman M. 254<br/>           Eilstein H. 30, 32, 61, 86, 156, 404, 520<br/>           Einstein A. 16, 83, 88, 113–114, 157<br/>           Eliade M. 566<br/>           Epikur 19<br/>           Eynikel E. 472<br/>           Fast H. 357<br/>           Filon Aleksandryjski 216<br/>           France A. 539<br/>           Frazer J. 335–336<br/>           Friedman R. E. 40–41, 61, 194, 219, 223, 229, 279, 288, 340, 341, 343, 345, 355, 357, 360, 369, 370, 371–372, 375, 399, 406, 413, 431, 443–444, 447–448<br/>           Galileusz 74<br/>           Gandhi M. 671<br/>           Gebert K. – patrz Warszawski D.<br/>           Gibson M. 626<br/>           Giertych M. 127<br/>           Gnilka J. 552–553, 603<br/>           Gold T. 141, 142<br/>           Gonzales G. 110<br/>           Gordziałkowski J. 601<br/>           Gödel K. 157<br/>           Grant M. 602<br/>           Greene B. 151<br/>           Griffin D. R. 155<br/>           Grossfeld J. 295–296<br/>           Grünbaum A. 153<br/>           Grzegorzczak A. 48, 293–295, 694–695<br/>           Guth A. 146–147<br/>           Harper C. 111</p> |
|--|--|

- Hartle J. 156–157, 158, 160–161  
 Hawking S. 142, 143, 149, 156–158, 160–161  
 Heller M. 83, 126, 134–136, 143, 147, 149, 151, 152, 156, 159–160, 161–162  
 Hen J. 96  
 Herling-Grudziński G. 285, 291, 295, 297  
 Heym S. 404  
 Holdys A. 124  
 Hoyle 141, 142  
 Hryniewicz W. 68, 291, 587, 590, 610, 631, 633  
 Hubble E. 140–141  
 Hugget N. 116  
 Hume D. 19, 102  
 Isham Ch. 116  
 Iwazskiewicz J. 280  
 Jakubiec C. 50  
 Jan Paweł II 63, 100, 209, 663  
 Jedlicki J. 54  
 Jerzmanowski A. 133, 137  
 Jewitt D. 112  
 Jodkowski K. 125–126, 131, 135–136  
 Johnson P. E. 125, 135–136  
 Józef Flawiusz 537–8, 602  
 Justyn 558  
 Kane G. 22, 145  
 Kaźmierczakowie, E. oraz J. 218  
 Kenney R. 138  
 Kepler J. 76–77  
 Kierkegaard S. 265, 280, 281, 284–285, 290, 295, 596  
 Kleyna J. 112  
 Kloppenborg J. S. 544  
 Kołakowski L. 25, 286  
 Kotarbiński T. 19, 215  
 Kracik J. 590  
 Krajewski S. 279  
 Kraszewski K. 87–88  
 Küng H. 562  
 LaCocque A. 487, 493  
 Lapide P. 550  
 Laplace J.-S. 185  
 Leibniz G. 163, 166–167, 171–174  
 Leske A. 554  
 Leśmian B. 25, 91, 119  
 Linde A. 111, 146–147, 150–151  
 Lizut M. 688  
 Lockwood M. 154, 158  
 Lothring G. 297  
 Lustiger J. M. 44, 99, 558, 563, 580, 611, 639  
 Luter M. 667  
 Łukasiewicz J. 17  
 Maier G. 421–422, 426, 454, 665  
 Majewski J. 590  
 Maliński M. 554, 582, 611  
 Marcjon 558  
 Marks K. 33  
 McMullin E. 160  
 Mikołajewski J. 598  
 Mikołajko Z. 68, 74–75, 195, 633  
 Merini A. 598  
 Muser G. 152  
 Newton I. 76  
 Noweli I. 482, 485  
 O'Brien M. 456  
 Ockham W. 21, 143  
 Oersted H. Ch. 36  
 Ogonowski Z. 555–556  
 Oko D. 260  
 Okure T. 553, 592, 620, 621  
 Pagán S. 500–502  
 Parmenides 157  
 Patai R. 247, 454  
 Paweł św. 184, 289, 543, 562–565, 569, 570, 571, 581, 584, 615, 626, 638, 653, 681–682  
 Pawlicki A. 665  
 Pecaric S. 260, 265, 274, 274, 287–289, 322, 358–359  
 Penrose R. 149  
 Pieronek T. 587, 695

- Pietrucha T. 134  
 Pius IX 55  
 Planck M. 116, 144, 146, 158, 161, 162  
 Pliniusz młodszy 539  
 Podgórska J. 193  
 Polchinski J. 151  
 Politi M. 33  
 Popper K. R. 125  
 Potocki W. 642  
 Quine W. V. O. 157  
 Raja R. 474–475  
 Ratzinger J. (Benedykt XVI) 33  
 Rees M. 22, 23, 112, 141, 144–145, 147, 152  
 Rej M. 381  
 Religa Z. 53–54  
 Rienecker F. 421–422, 426, 454, 665  
 Roux J. P. 602  
 Rymkiewicz J. M. 593, 608, 629  
 Ryszkiewicz M. 130, 134  
 Sady W. 131  
 Sandauer A. 62, 179, 181, 205–206, 216,  
     220, 222–223, 230, 272, 291, 299, 303,  
     325, 334–335, 409, 410, 431  
 Schoors A. 510, 511, 514–515, 527, 531–533  
 Seife Ch. 152  
 Seweryniak H. 543, 604, 640, 641, 667  
 Shahak I. 249  
 Shaw B. 213  
 Sheppard S. 112  
 Skarga P. 74–75  
 Skowronek A. J. 537–538, 543, 567–568  
 Słowacki J. 595  
 Smolin L. 151–152  
 Sobieniowski F. 213  
 Sofokles 36, 38, 58  
 Spiegel S. 280  
 Spinoza B. 113  
 Stapp H. P. 155  
 Steinhardt P. 152  
 Stępień P. 335–336  
 Stiller R. 515  
 Swetoniusz 539  
 Swinburne R. 172  
 Synowiec J. S. 246, 344, 380, 456, 459, 460  
 Szostkiewicz A. 602  
 Śpiewak P. 225, 279  
 Świderkówna A. 45, 329, 364, 455, 578,  
     612, 621  
 Tacjan 558  
 Tacyt 538  
 Tattersal I. 133  
 Tipler F. J. 149  
 Tollman A. oraz E. 218  
 Tołstoj L. 418  
 Tomasz z Akwinu 25, 44, 160, 168–170, 583  
 Turnau J. 44, 100, 652–653  
 Tuwim J. 36, 69, 109  
 Unterman A. 323  
 Vermes G. 540, 608, 641–643  
 Voltaire (Wolter) 19, 182  
 Warmflash D. 129  
 Ward P. D. 110  
 Warszawski D. (K. Gebert) 43–44, 279  
 Weber M. 662  
 Weinberg S. 24, 112, 113, 118  
 Weiss B. 129  
 Weyl H. 157  
 Wheeler J. A. 16  
 Whitehead A. N. 83  
 Wiesel E. 493–494  
 Wiśniewska K. 587  
 Witczyk H. 207, 210–215, 291–292, 297–299  
 Witwicki W. 183, 188, 189–191, 582  
 Wodnar M. 550, 562, 564, 569, 630  
 Wojciechowski M. 541, 572  
 Woleński J. 13, 19, 21, 24, 38  
 Zajęc M. 587  
 Zenon z Elei 157  
 Zienkiewicz O. 323  
 Zubek A. 23  
 Żebrowski R. 323  
 Życiński J. 126, 134