

VIA PULCHRITUDINIS

WĄTKI BIBLIJNE W LITERATURZE
I KULTURZE POLSKIEJ

MATERIAŁY KONFERENCJI NAUKOWEJ
ZORGANIZOWANEJ PRZEZ

KOMITET NAUK TEOLOGICZNYCH
POLSKIEJ AKADEMII NAUK

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY UNIwersYTETU
PAPIESKIEGO JANAPAWŁA II

POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE

WYDZIAŁ POLONISTYKI
UNIwersYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

KRAKÓW, 16–18 LISTOPADA 2010

VIA
PULCHRITUDINIS

Wkład Chrześcijaństwa w Kulturę Polską



pod redakcją ks. Mariana Ruseckiego

VIA PULCHRITUDINIS

Wątki biblijne w literaturze i kulturze polskiej

Materiały konferencji naukowej zorganizowanej przez
Komitet Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk,
Wydział Teologiczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II,
Polskie Towarzystwo Teologiczne
i Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego
(Kraków, 16–18 listopada 2010)

pod redakcją

Alberta Gorzkowskiego, ks. Łukasza Kamykowskiego
i ks. Kazimierza Panusia

wydawnictwo UNUM
Kraków 2010

Projekt okładki
Radosław Krawczyk

Na okładce
Biblia Grunwaldzka, k. 35 (fragment),
Archiwum Kapituły Metropolitalnej na Wawelu, sygn. Ms 63
(fot. Marcin Bała)

Publikacja dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Copyright © 2010 by Polskie Towarzystwo Teologiczne

ISBN 978-83-7643-064-5

wydawnictwo UNUM

31-002 Kraków, ul. Kanonicza 3

tel. (12) 422 56 90

e-mail: unum@ptt.net.pl

<http://unum.ptt.net.pl>

Wprowadzenie

Niniejszy tom zawiera materiały ogólnopolskiej konferencji naukowej *Via pulchritudinis. Wątki biblijne w literaturze i kulturze polskiej* (Kraków, 16–18 XI 2010) zorganizowanej przez Komitet Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk w ramach cyklu *Wkład chrześcijaństwa w kulturę polską* tym razem na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II przy współpracy Polskiego Towarzystwa Teologicznego i Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego.

„Spróbujmy odnaleźć literackie piękno Biblii, aby wierzyć i śpiewać Bogu radośniej i piękniej, mocniej i intensywniej”. Zainspirowani tymi słowami wybitnego biblisty kard. Gianfranca Ravasiego, którego dzieła szczęśliwie coraz liczniej ukazują się także w języku polskim, badacze z kilku uniwersytetów i odrębnych dyscyplin humanistycznych podzielili się swoimi przemyśleniami na temat funkcjonowania określonych wątków biblijnych w różnorodnych polskojęzycznych dokonaniach literackich; dokonaniach bogatych w swej palecie zarówno ze względu na wyzyskane sposoby inwencji, formy gatunkowe, rodzaje kompozycji, stylistyczne rejestry. Można by wysunąć zastrzeżenie, iż nie był to pomysł nowy i z punktu widzenia meritum miał swoje antecedencje w wielu sesjach naukowych. Niemniej, biorąc pod uwagę zaniedbania, jakie ewidentnie ujawniają studia ostatnich dwóch dekad nad historią literatury polskiej pod kątem zgłębiania i analizowania recepcji myśli biblijnej na kartach naszej poezji i prozy różnych wieków, temat ten wymagał i wciąż wymaga ustawicznych rewizji, kwerend oraz szkiców idących o wiele dalej niż powierzchowne przyczynki.

Aby uniknąć nieprzejrzystości oraz niebezpiecznego rozpląnięcia się w morzu arcybogatej problematyki biblijnej, skoncentrowano się

na pięciu zagadnieniach znajdujących swe źródło w konkretnych perykopach:

1. Recepcja psalmów starotestamentowych w literaturze staropolskiej ze szczególnym uwzględnieniem filologicznych translacji i parafraz w dobie polskiego renesansu. Siłą rzeczy została tutaj podniesiona niezwykle złożona i wieloaspektowa kwestia tzw. humanizmu biblijnego, autentycznego otwarcia się autora na tekst Pisma Świętego, intymnego, religijnego przeżycia słowa oraz refleksji nad nim upostaciowanej – w tym przypadku także w wyciężonym *labor* filologicznym.

2. Motyw *aqedah* (Rdz 22) – jego funkcjonowanie w myśli chrześcijańskiej, interpretacje oraz transpozycje w wybranych dziełach literatury polskiej (szczególnie w dwudziestym wieku).

3. Ewangeliczny obraz Zwiastowania i jego echa w rozmaitych gatunkach literatury doby nowożytnej.

4. Perykopa Mt 27, 45–50 (Mk 15, 34): „Eli, Eli lema sabachthani” – źródła, echa, transpozycje w literaturze polskiej różnych epok.

5. Biblijny obraz Zmartwychwstania, zwłaszcza w kontekście 1 Kor 15 – literackie odniesienia i nawiązania.

Wydaje się, iż krakowską konferencję można nazwać w sensie Levinasowskim – spotkaniem, zdarzeniem, wyjątkową wymianą myśli... Nie tylko ze względu na różnorodność tematów i paletę form gatunkowych, różnaitość stylów, poczawszy od fachowych deskrypcji i analiz filologicznych, a skończywszy na próbach ujęć syntetycznych i oryginalnym zarysowaniu problematyki biblijnej w aspekcie porównawczym, ale także – a może przede wszystkim – z uwagi na wystąpienia osób myślących i piszących o Biblii w sposób naprawdę wysoce odmienny, niepowtarzalny – czyli ludzki. Ten aspekt indywidualności warto tu podkreślić szczególnie mocno. Jak pouczają nas starożytni, *ars audiendi* zawsze poprzedza *ars legendi*... „Bacście przeto, jak słuchacie, bo kto ma, temu będzie dane, a kto nie ma, temu odbiorą nawet i to, co mu się wydaje, że ma” (Łk 8, 18).

W zamierzeniu organizatorów konferencja miała osiągnąć trzy podstawowe cele:

1. Poprzez uważne, naznaczone autentyczną troską słuchanie ożywić i ponowić dialog między teologami-bibliстами a literaturoznawcami

i historykami idei; przez wiele ostatnich lat obydwie te grupy zdawały się aż nazbyt często słuchać przede wszystkim własnego, odrębnego, „eksperckiego”, autorytatywnego głosu – wcale nie ze złej woli, ale zazwyczaj z obawy, że „druga strona nas po prostu nie zrozumie”; także z lęku, iż ktoś podważy już nasze dobrze ustalone definicje, sądy, przeświadczenia, mniemania; należało tedy powrócić nie tylko do zarzuconych, zapoznanych od dawna pytań merytorycznych tyczących się konkretnych dzieł literackich, ale także skoncentrować się na kwestii zasadności wyboru określonej metodologii, wobec – obecnego w popularnych ujęciach teologicznych i historycznoliterackich – zamętu terminologicznego.

2. Cel drugi to dbałość o język wystąpienia, zwłaszcza tam, gdzie egzegeza *stricte* biblistyczna łączy się z analizowaniem form literackich, a więc troska o adekwatność, precyzję, unikanie niebezpiecznych hipotyz, umiejętność płynnego, acz logicznego i spójnego przechodzenia z języka syntezy do analizy, dar szkicu i odwaga pytania.

3. Cel trzeci – dotyczący już warstwy głęboko merytorycznej – zaainspirowanie do dalszych (wspólnych i samodzielnych) studiów oraz kolejnych dialogów. Jeśli po tej konferencji więcej będzie ożywych, wynikających z dobrej woli i dociekliwości pytań niż odpowiedzi – tym lepiej...

Organizatorzy wierzą, że wszystkie te cele zostały osiągnięte, może nie w stopniu doskonałym, lecz takim, który daje mocną nadzieję, że tego rodzaju sympozja należy kontynuować – cierpliwie, i konsekwentnie.

Nasuwa się myśl, iż kolejne spotkanie teologów i literaturoznawców przybliżyło nas do myśli Abrahama Heschela: „Biblia jest próbą wyrażania nieustannej troski; nie jest listem od kogoś, kto wysłał wiadomość i pozostał obojętny na postawę adresata. Nie jest książką przeznaczoną do lektury, lecz dramatem, w którym należy wziąć udział. Nie jest tekstem o wydarzeniach, sama jest wydarzeniem, kontynuacją wydarzenia, zaś nasze zaangażowanie w nią ciągłą odpowiedzią. To wydarzenie będzie trwać dopóty, dopóki będzie trwać odpowiedź”.

Już dawno temu indywidualną, osobistą lekturę Biblii przyrównano do połowu pereł. Zdobywca, wypływając na powierzchnię, może za

jednym razem wydobyć jedynie ich garść. Po czym znów musi wyruszyć na głębię po nowy połów. I tak za każdym razem, w nieskończoność. Mądry to obraz i ciekawy, ale czy najbliższy? Sugeruje on mniej czy bardziej podświadomie pragnienie zawłaszczenia, a przynajmniej zatrzymania i zachowania czegoś dla siebie. Może istnieje inna droga. Piękno, które odkrywamy w bezpośrednim spotkaniu: z bliźnim, z naturą, z tekstem, zwłaszcza biblijnym, nigdy nie daje się ogarnąć ani zawładnąć. Wobec niego można tylko być.

Oby lektura Biblii była dla każdego z nas – bez patosu – tak potrzebna, bliska i naturalna, jak dzielenie się – jeśli chcemy – kawałkiem chleba z bliźnim.

Albert Gorzkowski
ks. Łukasz Kamykowski
ks. Kazimierz Panuś

Część pierwsza



Ofiara Abrahama
w teologii, literaturze i kulturze

ks. Tomasz Jelonek

Biblijny obraz ofiary Abrahama – kilka pytań

Przystępując do śledzenia wątków biblijnych w literaturze polskiej, co jest przedmiotem rozpoczynającej się konferencji naukowej, mamy w tym przedłożeniu zająć się motywem ofiary Abrahama. To wydarzenie opisane w Księdze Rodzaju z pewnością niepozbawione jest wielkiej dawki ekspresji i dlatego może się doskonale nadawać do literackiej obróbki. Abraham, usłyszawszy żądanie złożenia w całopalnej ofercie jedynego i długo oczekiwanego syna, z którym wiązały się obietnice Boże i jego własne nadzieje, wykonuje nakaz i udaje się na miejsce, gdzie ma poświęcić życie Izaaka. Ostatecznie Bóg przyjmuje ofiarę z baranka.

Nasze rozważania związane z naszkicowaną sceną biblijną podejmiemy w kilku punktach, które potraktujemy jako odpowiedzi na pytania nasuwające się w kontekście szaty literackiej opowiadania i jego interpretacji.

Miejsce opowiadania w ciągu narracji biblijnej

Biblia przede wszystkim jest historią zbawienia, a jej historyczny charakter przejawia się między innymi w chronologicznym rozmieszczeniu opisywanych wydarzeń. Pytamy zatem najpierw o miejsce ofiary Abrahama w ciągu wspomnianej chronologii i przekazu biblijnego.

Księga Rodzaju czyli Początków rozpoczyna historię zbawienia w dwu obrazach. Jeden, który znajduje się w pierwszych jedenastu rozdziałach księgi, przedstawia początki świata i całej ludzkości, w dru-

gim – zajmującym dalsze rozdziały aż do pięćdziesiątego – ukazane są początki narodu wybranego. Właśnie w tej części Księgi Rodzaju znajduje się interesujące nas opowiadanie o ofercie Abrahama.

Jedenaście pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju przedstawia tzw. historię etiologiczną. Okres od początku świata do powołania Abrahama nazywamy prehistorią zbawienia. Zawiera ona opisy stworzenia świata i człowieka, ukazuje upadek pierwszych ludzi, którzy przekroczyli zakaz wydany im przez Boga, a następnie przedstawia dzieje ludzkości, które toczą się po opuszczeniu raju i znaczony są bratobójstwem, potopem i rozłamem pierwotnej wspólnoty ludzi pod wieżą Babel.

Z punktu widzenia współczesnej metodologii historii jedenaście pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju nie spełnia kryteriów wiarygodności, gdyż metodologia ta wymaga wskazania świadectw, które historyk odczytuje i interpretuje. Odnośnie do faktów opisanych w ramach prehistorii zbawienia świadectw takich za wyjątkiem jakichś wspomnień (reminiscencji) w świadomości zbiorowej nie posiadamy i nie na nich opiera się opis.

Jednak pojęcie historii ulegało w ciągu wieków przemianom. W starożytności istniały inne sposoby pisania niż dzisiaj i inaczej patrzono na historię. Kiedy Tukidydes w swej *Wojnie peloponeskiej* w usta bohaterów wkładał długie mowy, nie opierał się na relacjach naocznych świadków, do których sam należał, ani nie pisał kroniki z przebiegu walk, ale chciał scharakteryzować bohaterów¹. Jego więc dzieło także nie odpowiada wymogom współczesnej historiografii, choć w starożytności do historii się zaliczało.

Historyczność pierwszych rozdziałów Pisma Świętego należy pojmować jeszcze bardziej szeroko. Dziś nie mamy odpowiednika dla tego rodzaju literatury. Jest to, jak zaznaczyliśmy, historia etiologiczna. Etiologia² zajmuje się wyjaśnianiem czegoś, co aktualnie istnieje, za pomocą odwołania się do przeszłości. W Piśmie Świętym znajdujemy liczne wyjaśnienia etiologiczne. Przykładem może być wytłumaczenie pochodzenia nazwy Betel (dom Boży).

¹ Por. Tukidydes, *Wojna peloponeska*, z jęz. grec. przeł., przedm. i przypisami opatrzył K. Kumaniecki, Warszawa 2003, passim.

² Por. J. Heriban, *Průručný lexicon biblických vied*, Rim 1992, s. 365.

„Jakub dał więc temu miejscu, na którym przemawiał do niego Bóg, nazwę Betel” (Rdz 35, 15).

Cała historia etiologiczna pierwszych jedenastu rozdziałów ma wyjaśnić stan (sytuację) człowieka współczesnego autorom, albo lepiej – człowieka w ogóle – przez odwołanie się do faktów z przeszłości. Mamy tu próbę odpowiedzi na istotne dla człowieka pytania, dlaczego jest tak, a nie inaczej, dlaczego obecne położenie człowieka właśnie tak się przedstawia. Są to więc ważne egzystencjalne pytania. Kim jest człowiek, jaka jest jego natura, dlaczego cierpi, choruje, umiera? Dlaczego wśród ludzi jest tyle sporów i walk, dlaczego tak trudno o zgodę? Dlaczego życie małżeńskie i rodzinne rodzi tyle konfliktów i często się nie układa? Dlaczego praca, mająca uszlachetniać człowieka, jest tak ciężka? Na te i inne podobne im pytania można odpowiadać za pomocą symbolicznych obrazów mitycznych. Można szukać odpowiedzi na gruncie filozofii lub literatury, jak czynili to Grecy.

Myślenie hebrajskie odwołuje się do faktów. Hebrajczyk przywiązany do historii szuka faktów, które leżąc u początku dziejów ludzkości, tłumaczą jej stan obecny. Dlatego tworzy, wprawdzie *sui generis*, ale historię.

Podkreśliliśmy, że jest to specyficzna historia. Jej specyficzność nie ulega wątpliwości, ale stale powraca problem historyczności. Uznajemy jednak to opowiadanie za historyczne w swoim rodzaju, gdyż przemawiają za tym trzy argumenty.

Po pierwsze, rozważane opowiadanie odwołuje się do przeszłości, która jest domeną historii.

Po drugie, opowiadanie to mówi o faktach, które w rzeczywistości miały miejsce, są więc faktami dziejowymi. Tłumaczenie rzeczywistości przez fakty jest myśleniem historycznym.

Po trzecie i to jest niezwykle ważne, autorzy nadali temu opowiadaniu formę historii. Umieścili bowiem fakty, o których mówią, na osi czasu. Jest to więc zamierzona forma opowiadania historycznego, która podkreśla dbałość o chronologię.

Od dwunastego rozdziału Księgi Rodzaju mamy do czynienia z inną już formą relacji o spotkaniach Boga z człowiekiem. Bóg przemawia

do konkretnych ludzi w jakiś sposób tkwiących w dziejach³. Oczywiście opisy biblijne zawarte w interesującej nas części Księgi Rodzaju oparte zostały na pewnych relacjach, które długi czas przekazywane były ustnie, niejednokrotnie z wielką troską o wierność tradycji, ale ostatecznie zredagowane po wielu wiekach w swej finalnej postaci odpowiadają także aktualnym potrzebom swoich redaktorów.

Dzieje patriarchów są opowiadaniem o przodkach ujętym w formę, do której z dużym przybliżeniem możemy porównać o wiele późniejszą i występującą w zupełnie innej kulturze sagę.

Fakty przekazywane i także w pewnym stopniu uzupełniane były w ramach grup, z których w długim procesie historycznym powstał naród izraelski, jaki pojawia się w formie amfiktionii w jedenastym wieku przed Chrystusem, częściowo zebrane w czasach królewskich, weszły do całości Pięcioksięgu dopiero przy jego redakcji w czasie deportacji babilońskiej i nieco później. Starano się przekazywać je wiernie nie tylko ze względu na pietyzm w stosunku do przodków, ale także dla ich wartości religijnych. Z patriarchami bowiem spotkał się Bóg. Opowiadania zatem sięgały nie tylko do korzeni narodu, ale także do podstaw jego religii. Dlatego też obok troski o wierność przekazu spotykamy tu również interpretację religijną. Jej służą także elementy legendarne, których w rozważanych opowiadaniach nie brakuje.

Legenda jako gatunek literacki nie jest jakimś „bzdurnym gadaniem”, ale ma właściwe sobie znaczenie i może służyć przekazywaniu prawdy. Legenda jest sposobem mówienia przenośnego i symbolicznego. Służy do upiększania opowiadania, przez co podkreśla jego istotne cechy. Elementy legendarne pojawiają się na podłożu historii i występują zawsze, jeżeli przekaz dotyczy ważniejszych osobistości lub faktów, nie tylko religijnych.

Legenda opiera się na faktach historycznych. Najpierw musi być fakt, który obrasta w legendę. Legenda więc nie jest zaprzeczeniem historii, ale na fakt historyczny wskazuje. Trzeba go u podstaw legendy odszukać. Elementy legendarne dotyczą także faktów, ale ponieważ mówią o nich symbolicznie, więc trzeba odpowiednio je interpretować.

³ Por. S. Wypych, *Pięcioksiąg*, Warszawa 1987, s. 69–81 (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych, 1).

Legenda odgrywa analogiczną rolę jak w ikonografii na przykład aureola, która jest umownym sposobem zaznaczenia świętości. Święty, którego przedstawia obraz, nie był spowity świetlaną otoczką. Kiedy na obrazach o treści historycznej widzimy postacie z aureolami, ich obecność nie przekreśla historyczności namalowanej sceny. Mówi ona nie o fizycznym istnieniu światła dookoła głowy, ale o charakterze przedstawianego człowieka, o faktycznej, realnej jego świętości, a również o historycznym fakcie jego beatyfikacji lub kanonizacji. Symbol nie przekreśla podstawowego faktu, a uzupełnia wymowę obrazu.

Podobną rolę spełniała często w hagiografii, zwłaszcza średniowiecznej, wzmianka o cudownej woni unoszącej się nad grobem lub o kwiatach, które wyrastały nawet na kamieniu grobowym. Jest to literacki odpowiednik aureoli, który potwierdza, że dana osoba roztaczała woń świętości (*odor sanctitatis*) i w życiu duchowym rozkwitła cnotami. Mamy więc do czynienia ze stwierdzeniem faktu moralnej doskonałości, choć rzeczywista obecność woni i kwiatów nie musi być faktem historycznym.

Legenda jest więc pewną formą świadectwa, które nie może być rozumiane dosłownie, ale odpowiednio odczytane mówi o faktach. Tak też należy rozumieć legendę w Piśmie Świętym. Ponieważ każda ważniejsza postać obrasta w legendę, czasem nawet już za życia, a zwłaszcza po śmierci, gdy pamięć o jej wielkości okazuje się nieprzemijająca, w opowiadaniach o patriarchach znajdują się elementy legendarne, służące uwypukleniu treści. Legenda uwypukla szczególnie pouczenia religijne.

W ramach opowiadania o patriarchach odnajdujemy interesujący nas opis dotyczący ofiary Abrahama. Przechodzimy zatem do drugiego pytania, tym razem o kształt literacki perykopy, którą się zajmujemy.

Opowiadanie biblijne

W tym miejscu nie będziemy zajmować się literackim kształtem opowiadania o ofierze Abrahama w jego wersji oryginalnej, to znaczy hebrajskiej. Dla naszych potrzeb ukierunkowanych na zagadnienie oddziaływania wątków biblijnych w literaturze i kulturze polskiej

zwrócimy uwagę na polskie tłumaczenie, a raczej na kilka tłumaczeń, jakie funkcjonowały w ramach kultury polskiej i mogły mieć swoje odbicie w utworach przez nią wytworzonych.

Będzie to katolickie tłumaczenie Biblii ks. Jakuba Wujka, *Biblia brzeska* jako przedstawicielka tradycji kalwińskiej i *Biblia gdańska* wywodząca się ze środowiska luterańskiego. Wszystkie te tłumaczenia pochodzą z wieku szesnastego i – zwłaszcza pierwsze i trzecie – przez wiele wieków odgrywały niebagatelną rolę w uprzystępnianiu tekstu Pisma Świętego użytkownikom języka polskiego. Czwartym tłumaczeniem, analizowanym jako obecnie najbardziej powszechnie używane, będzie *Biblia Tysiąclecia*.

<i>Biblia ks. Jakuba Wujka</i>	<i>Biblia brzeska</i>	<i>Biblia gdańska</i>	<i>Biblia Tysiąclecia</i>
Rdz 22, 1–19	Kapituła 22, 1–19	1 Moj. 22:1–19	Rdz 22:1–19
Co gdy się zstało, kusił Bóg Abrahama i rzekł do niego: Abrahamie, Abrahamie! A on odpowiedział: Owom ja.	To gdy się stało doświadcział Bóg Abrahama i rzekł do niego: Abrahamie! A on odpowiedział: Owom ja.	1. To gdy się stało, kusił Bóg Abrahama, i rzekł do niego: Abrahamie! A on odpowiedział: Owom ja.	1. A po tych wydarzeniach Bóg wystawił Abrahama na próbę. Rzekł do niego: Abrahamie! A gdy on odpowiedział: Oto jestem –
♦ Rzekł mu: Weźmi syna twego jednorodzonego, którego miłujesz, Izaaka, a idź do ziemi Widzenia; i tam go ofiarujesz na całopalenie, na jednej górze, którą ukazać tobie	2. Tedy rzekł k niemu: Teraz weźmi syna swego jedynego, którego miłujesz, Izaaka, a idź do krainy Moria i tamże go mnie ofiaruj za paloną ofiarą na jednej górze, którą ja opowiem tobie.	2. I rzekł Bóg: Weźmij teraz syna twego, jedynego twego, którego miłujesz, Izaaka, a idź do ziemi Morryja, i tam go ofiaruj na ofiarę paloną, na jednej górze, o którejć powiem.	2. powiedział: weź twego syna jedynego, którego miłujesz, Izaaka, idź do kraju Moria i tam złóż go w ofierze na jednym z pagórków, jakie ci wskażę.
♦ Abraham tedy wstawszy w nocy osiodłał osła swego. Wziąwszy z sobą dwu młodzieńców i Izaaka, syna swego, a narąbawszy dREW do całopalenia szedł na miejsce, na które mu Bóg rozkazał.	3. A tak barzo rano wstawszy Abraham osiodłał osła swego i wziął z sobą dwa służebniki swe i Izaaka, syna swego, i narąbawszy na ofiarę paloną dREW, szedł w drogę, aż do miejsca, które Bóg opowiedział jemu.	3. Tedy wstawszy Abraham bardzo rano, osiodłał osła swego, i wziął dwóch sług swoich z sobą, i Izaaka syna swego, a narąbawszy dREW na ofiarę paloną, wstał i szedł na miejsce, o którym mu Bóg powiedział.	3. Nazajutrz rano Abraham osiodłał swego osła, zabrał z sobą dwóch swych ludzi i syna Izaaka, narąbał drzewa do spalenia ofiary i ruszył w drogę do miejscowości, o którejć mu Bóg powiedział.
♦ A dnia trzeciego, podniósłszy oczy, ujrzał miejsce z daleka	4. A dnia trzeciego, podniósłszy oczy swe, Abraham ujrzał miejsce ono z daleka	4. A dnia trzeciego, podniósłszy Abraham oczy swe, ujrzał ono miejsce z daleka.	4. Na trzeci dzień Abraham, spojrzawszy, dostrzegł z daleka ową miejscowość.
♦ i rzekł do sług swoich: Poczekajcie tu z osłem, a ja z dziecięciem aż do onąd pospieszysz, skoro uczynimy pokłon, wrócimy się do was.	5. I rzekł Abraham do służebników swych: Zostańcie wy tu z osłem, a ja z dziecięciem aż do onąd pójdziemy, a odprawisz modlitwy, wróciami się do was	5. I rzekł Abraham do sług swoich: Zostańcie wy tu z osłem, a ja z dziecięciem pójdziemy aż do onąd, a odprawisz modlitwy, wrócimy się do was.	5. I wtedy rzekł do swych sług: Zostańcie tu z osłem, ja zaś i chłopiec pójdziemy tam, aby oddać pokłon Bogu, a potem wrócimy do was.

<i>Biblia ks. Jakuba Wujka</i>	<i>Biblia brzeska</i>	<i>Biblia gdańska</i>	<i>Biblia Tysiąclecia</i>
Rdz 22, 1–19	Kapitula 22, 1–19	1 Moj. 22: 1–19	Rdz 22: 1–19
♦ Nabrał też drzew całopalenia i włożył na Izaaka, syna swego, a sam niósł w rękach ogień i miecz. A gdy oba szli pospołu,	6. Wziął tedy Abraham drzew ku palonej ofierze i włożył je na Izaaka, syna swego, a sam niósł ogień w ręku swoich i z mieczem. A szli oba społu.	6. Wziął tedy Abraham drwa na ofiarę paloną, i włożył je na Izaaka, syna swego, a sam wziął w rękę swoją ogień i miecz, i szli obaj pospołu.	6. Abraham, zabrawszy drwa do spalenia ofiary, włożył je na syna swego Izaaka, wziął do ręki ogień i nóż, po czym obaj się oddalili.
♦ rzekł Izaak ojcu swemu: Ojcze mój! A on odpowiedział: Czego chcesz, synu? Oto, prawi, ogień i drwa, a gdzież ofiara całopalenia?	7. Tedy Izaak rzekł do Abrahama, ojca swego: Ojcze mój! A Abraham odpowiedział: A co chcesz miły synu? A on rzekł: Mamy drwa i ogień, ale gdzież wdy jest bydle ku ofiarowaniu?	7. I rzekł Izaak do Abrahama, ojca swego, mówiąc: Ojcze mój! A on odpowiedział: Owom ja, synu mój. I rzekł Izaak: Oto ogień i drwa, a gdzież baranek na ofiarę paloną?	7. Izaak odezwał się do swego ojca Abrahama: Ojcze mój! A gdy ten rzekł: Oto jestem, mój synu – zapytał: Oto ogień i drwa, a gdzież jest jagnię na całopalenie?
♦ A Abraham rzekł: Bóg opatrz sobie ofiarę całopalenia, synu mój. Szli tedy pospołu	8. Odpowiedział mu Abraham: Bóg sobie opatrz bydlę ku ofierze palonej. I przedsię szli oba społu.	8. Odpowiedział Abraham: Bóg sobie obmyśli baranka na ofiarę paloną, synu mój; i szli obaj pospołu.	8. Abraham odpowiedział: Bóg upatrz sobie jagnię na całopalenie, synu mój. I szli obydwaj dalej.
♦ i przyszli na miejsce, które mu ukazał Bóg, na którym zbudował ołtarz i ułożył drwa na nim. A związawszy Izaaka, syna swego, włożył go na ołtarz na stos drzew.	9. A gdy przyszli na miejsce, które mu Bóg opowiedział, tedy tam postawił ołtarz i nakładł drzew, a związawszy Izaaka, syna swego, położył na drwach co były na ołtarzu.	9. A gdy przyszli na miejsce, o którym mu Bóg opowiedział, zbudował tam Abraham ołtarz, i ułożył drwa, a związawszy Izaaka, syna swego, włożył go na ołtarz na drwa.	9. A gdy przyszli na to miejsce, które Bóg wskazał, Abraham zbudował tam ołtarz, ułożył na nim drwa i związawszy syna swego Izaaka położył go na tych drwach na ołtarzu.
♦ I wyciągnął rękę, i porwał miecz, aby ofiarował syna swego.	10. I wziął miecz wrękę swoją chcąc ściąć syna swego.	10. I wyciągnął Abraham rękę swoją, i wziął miecz, aby zabił syna swego.	10. Potem Abraham sięgnął ręką po nóż, aby zabić swego syna.
♦ A oto Anioł Pański z nieba zawołał, mówiąc: Abrahamie, Abrahamie! Który odpowiedział: Owom ja.	11. Tedy anioł Pański zawołał nań z nieba: Abrahamie! Abrahamie! Który się ozwał: Owom ja jest.	11. Lecz zawołał nań Anioł Pański z nieba, i rzekł: Abrahamie! Abrahamie! A on rzekł: Owom ja.	11. Ale wtedy Anioł Pański zawołał na niego z nieba i rzekł: Abrahamie, Abrahamie! A on rzekł: Oto jestem.
♦ I rzekł mu: Nie ściągaj ręki twej na dziecie ani mu czyn namniej: terazem doznał, że się boisz Boga i nie sfolgowałeś jedynemu synowi twemu dla mnie.	12. I rzekł k niemu: Nie podnoś ręki swej na dzieciątka, a nie czyn nicjemu. Abowiem terazem poznał, iż się boisz Boga, gdyż nie chciał przepuścić i jedynemu synowi swojemu mnie k woli.	12. I rzekł Anioł: Nie wyciągaj ręki twej na dziecie, i nie czyn mu nic; bom terazem doznał, iż się ty boisz Boga, i nie sfolgowałeś synowi twemu, jedynemu twemu, dla mnie.	12. Anioł powiedział mu: Nie podnoś ręki na chłopca i nie czyn mu nic złego! Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie odmówiłeś Mi nawet twego jedynego syna.
♦ Podniósł Abraham oczy swoje i ujrzał za sobą barana, a on uwiązał za rogi w cierniu. Którego wziąwszy ofiarował całopalenie miasto syna.	13. Podniósłszy tedy Abraham oczy swe obejrzał się i ujrzał za sobą skopu, a on uwiązał w tarniu za rogi. Szedszy tedy Abraham wziął skopu onego i ofiarował go za ofiarę paloną miasto syna swego	13. A podniósłszy Abraham oczy swe, ujrzał, a oto baran za nim uwiązał w cierniu za rogi swoje; a szedłszy Abraham, wziął barana i ofiarował go na ofiarę paloną, miasto syna swego.	13. Abraham, obejrzawszy się poza siebie, spostrzegł barana uwikłanego rogami w zaroślach. Poszedł więc, wziął barana i złożył w ofierze całopalnej zamiast swego syna

<i>Biblia ks. Jakuba Wujka</i>	<i>Biblia brzeska</i>	<i>Biblia gdańska</i>	<i>Biblia Tysiąclecia</i>
Rdz 22, 1–19	Kapituła 22, 1–19	1 Moj. 22:1–19	Rdz 22:1–19
• I nazwał imię miejsca onego: Pan widzi. Stądże aż po dziś dzień zowią: Na górze Pan ujrzę.	14. I nazwał Abraham imię miejsca onego: Pan obaczy. Gdzie i dziś jeszcze zowią górę tę. Pan będzie widzian.	14. I nazwał Abraham imię miejsca onego: Pan obmyśli; stądże po dziś dzień mówią: Na górze Pańskiej będzie obmyślono.	14. I dał Abraham miejscu temu nazwę „Pan widzi”. Stąd to mówi się dzisiaj: Na wzgórzu Pan się ukazuje.
• I zawołał Anioł Pański Abrahama po wtóre z nieba, mówiąc:	15. Powtóre potym zawołał anioł Pański z nieba na Abrahama mówiąc:	15. Tedy zawołał Anioł Pański na Abrahama po wtóre z nieba mówiąc:	15. Po czym Anioł Pański przemówił głośno z nieba do Abrahama po raz drugi:
• Przez mię samego przysięgłem, mówi Pan; ponieważś uczynił tę rzecz, a nie sfolgowałeś synowi twemu jednorodzonemu dla mnie,	16. Przysięgłem sam przez się mówi Pan: Gdyżes to uczynił, iżes nie przepuścił jednemu synowi swemu.	16. Przez siebie samego przysięgłem, mówi Pan: Ponieważes to uczynił, a nie sfolgowałeś synowi twemu, jednemu twemu;	16. Przysięgam na siebie, wyrocznia Pana, że ponieważś uczyniłeś to, a nie oszczędziłeś syna twego jedynego,
• błogosławić ci będę i rozmnożę nasienie twoje jako gwiazdy niebieskie i jako piasek, który jest na brzegu morskim: a posiędzie nasienie twoje brony nieprzyjaciół swoich	17. Będę cię błogosławił i rozmnożę potomstwo twoje jako gwiazdy niebieskie i jako piasek, który jest na brzegu morskim, a potomstwo twe posiędzie brany nieprzyjaciół swoich.	17. Błogosławiąc, błogosławić ci będę, a rozmnażając rozmnożę nasienie twoje, jako gwiazdy niebieskie, i jako piasek, który jest na brzegu morskim; a odziedziczy nasienie twoje bramy nieprzyjaciół twoich.	17. Będę ci błogosławił i dam ci potomstwo tak liczne jak gwiazdy na niebie i jak ziarnka piasku na wybrzeżu morza; potomkowie twoi zdobędą warownie swych nieprzyjaciół.
• i BŁOGOSŁAWIONE BĘDĄ w nasieniu twoim wszystkie narody ziemi, żeś był posłuszny głosowi mego.	18. A błogosławione będą w twojem plemienu narody wszystkie na ziemi przeto, żeś był posłusznym głosowi mojemu.	18. I błogosławione będą w nasieniu twojem wszystkie narody ziemi, dla tego, żeś usłuchał głosu mego.	18. Wszystkie ludy ziemi będą sobie życzyły szczęścia takiego, jakie jest udziałem twego potomstwa, dlatego że usłuchałeś mego rozkazu.
• I wrócił się Abraham do sług swoich, i przyszli pospół do Bersabei, i mieszkał tam.	19. Wrócił się tedy Abraham do służebników swoich. Którzy powstawszy, szli spółu do Beerseba i tamże Abraham mieszkał.	19. Wrócił się tedy Abraham do sług swych, i wstawszy, przyszli pospółu do Beerseba; bo mieszkał Abraham w Beerseba.	19. Abraham wrócił do swych sług i wyruszywszy razem z nimi w drogę, poszedł do Beer-Szeby. I mieszkał Abraham nadal w Beer-Szebie.

Po zestawieniu wymienionych tłumaczeń okazuje się, że występują w nich jedynie minimalne różnice. Formy językowe ulegały przemianom, ale zasadniczo używane są te same polskie odpowiedniki określeń pochodzących z oryginalnego tekstu. Niezależnie od wyznania autorzy tworzący w języku polskim mieli zatem do dyspozycji zasadniczo to samo opowiadanie o ofierze Abrahama jako źródło inspiracji teologicznych, filozoficznych i literackich. Po tych uwagach możemy przejść do analizy opowiadania z uwzględnieniem jego szerszego kontekstu.

Postacią centralną tej opowieści jest Abraham. W Księdze Rodzaju czytamy, że został on wezwany przez Boga, aby jeszcze wraz ze swoim ojcem i rodziną wywędrować z Ur chaldejskiego, leżącego

w południowej części Mezopotamii i udać się do Haramu na północy tegoż Międzyrzecza. Tam Abraham zostanie wezwany, aby udał się do ziemi, jaką Bóg mu wskaże. Droga prowadzi do ziemi Kanaan, to znaczy do ziemi, która później będzie nazwana Ziemią Izraela. Abraham przejdzie tę ziemię z północy na południe, a następnie będzie wędrował w przeciwnym kierunku, udając się w międzyczasie również do Egiptu.

Postać Abrahama, niezwykle ważna w całej historii zbawienia, ukazana jest przede wszystkim w aspekcie wiary i zawierzenia. Wyróżniająca się wiara Abrahama to nie jakiś niezwykły zasób prawd wiary, jaki byłby jego udziałem. Przeciwnie wiele scen z życia patriarchy budzi nasze zdziwienie, a może nawet zgorszenie, gdyż jego czyny dalekie są od norm, jakie ostatecznie podaje nam Pismo Święte. Musimy jednak pamiętać, że objawienie Boże zawarte w Biblii było objawieniem stale się rozwijającym, a Abraham znajduje się na początku tego procesu. Bóg jak dobry pedagog prowadził ludzi stale, ale także stopniowo, objawiając im prawdy o sobie i o człowieku oraz o sposobie etycznie nienaganego postępowania. Dlatego Abraham w Księdze Rodzaju nie jest przedstawiony ani jako teolog, ani moralista, ale jako ten, który słowu Bożemu wierzy, który potrafi zawierzyć Bogu.

Otrzymuje rozkaz: „Idź do ziemi, którą ci ukażę”. Naturalne w tej sytuacji byłoby pytanie, o jaką to ziemię chodzi oraz co go w tym nowym miejscu będzie czekać. Abraham nie pyta. Bez dyskusji wykonuje rozkaz Boży. Tak samo będzie później, gdy Abraham poddany zostanie próbie i zrozumie, że Bóg żąda od niego ofiary z jedyne go syna Izaaka. Nie waha się, ale wykonuje wszystkie kroki, które zmierzają do spełnienia nakazanego czynu, choć wymaga to od niego największego poświęcenia. Żądanie to może wydawać się bardzo dziwne wobec obietnic, jakie Bóg łączył z postacią Izaaka. Abraham nie pyta, wiedząc, że taka jest wola Boża, gotowy jest ją wypełnić. Jego ufność zostaje nagrodzona – sam Bóg zatroszczy się ostatecznie o to, aby Izaak został ocalony.

Na tym polega wielkość Abrahama i przykład, jaki on nam daje. Nie znajomość doktryny jest tu miarą wielkości wiary, ale postawa całkowitego zawierzenia. My posiadamy często doskonalszą wiedzę teologiczną, ale

brakuje nam bezwarunkowego poddania się woli Bożej i dlatego nasza wiara daleka jest od wzoru ukazanego w postaci Abrahama.

Zwróćmy uwagę na jeszcze jeden aspekt. Abraham poznał jedynego Boga, mimo że jego rodacy w Ur byli bałwochwalcami. Rozważając sprawę monoteizmu Abrahama, musimy uświadomić sobie to, że tekst biblijny, który czytamy, ma swoją prehistorię. Te opowiadania, które czytamy w ostatecznej redakcji tekstu (tu konkretnie w drugiej części Księgi Rodzaju, mówiącej o Abrahamie), powstały wiele wieków po opisywanych wydarzeniach i trzeba postawić sobie pytanie, na ile są one ściśle historyczne. Zostały bowiem napisane przede wszystkim dla pouczenia religijnego, a nie na potrzeby historiografii. Czy jednak ludzie piszący po wiekach mogli dotrzeć do faktów z przeszłości? W takiej sytuacji zrodziło się przekonanie, że obraz Abrahama i innych patriarchów został stworzony dowolnie i niezależnie od faktów historycznych. Na poparcie takiego poglądu wydaje się przemawiać obecność legendarnego tła, na jakim przedstawione są losy patriarchów. Równocześnie jednak nie można zapomnieć o tym, że w tych opisach znajdujemy wiele szczegółów, które doskonale odpowiadają epoce, w jakiej żyli ojcowie narodu wybranego. Dziś odkrycia archeologii pozwalają nam odtwarzać realia życia w przeszłości, jednak w czasach, gdy ostatecznie redagowano opowiadanie o Abrahamie, takiej wiedzy nie było. Jeżeli zatem możemy stwierdzić, że jego postać w takim opowiadaniu przedstawiona w niektórych punktach doskonale odpowiada realiom epoki, w której została umieszczona, a które to warunki do czasu ostatecznej redakcji uległy diametralnej zmianie, musimy dojść do wniosku, że redaktorzy opowiadań korzystali z nieprzerwanej tradycji zdolnej przechować z wielkim pietyzmem prawdziwy obraz z zamierzchłej przeszłości.

Chociaż więc nie wszystkie wydarzenia, o których czytamy, muszą być ściśle historyczne, to jednak postaci Abrahama jak i innych patriarchów z historii wymazać się nie da. Biblijny opis ich losów nawiązuje do tradycji przechowującej wiele autentycznych szczegółów przeszłości, z czasem tradycja ta rozwijała się i ulegała interpretacji teologicznej, aby stać się podstawą do ukazania niezwykle ważnych treści religijnych. Taką treścią religijną jest przedstawienie postawy posłuszeństwa wiary, jaką śledziliśmy w postaci Abrahama. Interpre-

tacja także przypisała Abrahamowi monoteizm rozwinięty w takim stopniu, w jakim pojawił się on w Izraelu dopiero na drodze długiego rozwoju. Jest to niewątpliwa antycypacja.

Abraham otrzymał od Boga obietnicę licznego potomstwa, które posiadzie ziemię, jednak będąc już starcem i mając podeszłą w latach żonę Sarę, Abraham wciąż był bezdzietny. W końcu urodził się syn obietnicy – Izaak, którego z oczywistych powodów ojciec bardzo miłował. I tu dochodzimy do interesującego nas opowiadania⁴, które pod względem treści i formy artystycznej należy do najpiękniejszych opowiadań z dziejów patriarchów. Można powiedzieć, że jest to jedno z najbardziej dramatycznych arcydzieł światowej literatury.

Bóg wystawił Abrahama na próbę, która miała sprawdzić heroiczną jego posłuszeństwa i zawierzenia względem Boga. Nie była to pierwsza próba, jakiej został poddany, ale w tym wypadku Bóg żądał szczególnie wiele, odbierając dar, którego sam udzielił patriarsze. Była to zatem próba szczególnie ciężka i musiała wydawać się jakimś nieporozumieniem, Bóg jakby sam sobie zaprzeczał.

Opowiadanie nie zajmuje się analizą wewnętrznych przeżyć Abrahama, jakie musiały towarzyszyć podjęciu decyzji zmierzającej do spełnienia otrzymanego rozkazu. O emocjach nie ma mowy wprost, ale ukryte są pod zewnętrzną warstwą opowieści.

Abraham zabrał nóż, drewno na spalenie ofiary oraz ogień i wraz z synem w towarzystwie dwóch sług wyruszył ku górze Moria, wskazanej przez Boga. W przyszłości góra ta będzie utożsamiona ze wzgórzem świątynnym w Jerozolimie, choć tradycja żydowska poda także inne miejsca, z którymi się ją identyfikuje.

Określenie przebytej odległości podkreśla wytrwałość Abrahama, który przez cały czas trzydniowej podróży trwa w postanowieniu posłuszeństwa wobec Boga. U podnóża góry pozostają słudzy, a ojciec

⁴ W analizie tego opowiadania korzystamy z następującej literatury: *Genesis (Komentáře k Starému zákonu)*, Trnava 2008, s. 463–476; *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. nauk. wyd. oryg. W. R. Farmer ; współred. S. McEvenue, A. J. Levoratti, D. L. Dungan, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, współred. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2000, s. 294; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962, s. 392–396 (Pismo Święte Starego Testamentu, 1.1).

z synem posuwają się dalej. Milczenie tej drogi przerywa Izaak, pytając ojca o żertwę, której brakuje pośród elementów potrzebnych do spełnienia ofiary. Abraham daje wymijającą odpowiedź. Zatem według tekstu biblijnego Izaak idzie na górę nieświadomy losu, który ma go czekać. Komentatorzy – zwłaszcza żydowscy – będą rozwijać motyw świadomego przyjęcia losu przez Izaaka, co nie odpowiada treści opowiadania.

Po przybyciu na górę następuje dokładny opis całego szeregu czynności prowadzących do spełnienia ofiary, aż po podniesienie noża, którym ma być zadana śmierć. To wystarcza Bogu i Jego anioł powstrzymuje rękę Abrahama, stwierdzając również, że wykazał się on bojaźnią Bożą. Izaak jest ocalony, a baran zaplątany w krzewach zostaje złożony zamiast niego w całopalnej ofierze.

Abraham przyjmuje od Boga nową złożoną pod przysięgą zapowiedź błogosławieństwa i licznego potomstwa.

Opowiadanie kończy się wzmianką o powrocie do Beer-Szeby.

To opowiadanie poddane badaniu strukturalnemu wykazuje przede wszystkim budowę koncentryczną, która przedstawia się w następujący sposób (uwzględniamy treść i formę podawczą)⁵:

Wprowadzenie (1a)	narracja
1. Rozkaz Boży: ofiaruj mi swego syna (1b–2)	monolog
2. wyruszenie następnego rana (3)	narracja
3. Trzeciego dnia u stóp góry (4–5)	dialog
4. wstępowanie na górę (6–8)	dialog
5. przygotowanie ofiary (9–10)	narracja
6. Anioł zakazuje ofiarowania (11–18)	monolog
Epilog: Powrót do Beer-Szeby (19)	narracja

Ukazanie struktury uwypukla przesłanie perykopy i świadczy o jej pięknie literackim. W opowiadaniu możemy odszukać jeszcze jedną strukturę koncentryczną, obecną w kluczowej wypowiedzi Abrahama⁶:

A i szli obaj pospołu	(6a)
B „Ojczy mój” „Oto jestem, <i>mój synu</i> ”	(7a)
„Oto ogień i drwa	

⁵ Zestawione za *Genesis*, dz. cyt., s. 473.

⁶ Tamże, s. 474.

C gdzież jest jagnię na całopalenie”	(7b)
D „Bóg sobie upatrzy	(8a)
C’ jagnię na całopalenie	(8a)
B’ <i>synu mój</i> ”	(8a)
A’ i szli obaj pospołu.	(8b)

Opowiadanie biblijne o ofierze Abrahama doczekało się bardzo wielu interpretacji i stało się źródłem niezliczonych inspiracji. W tym miejscu chcieliśmy je zobaczyć u źródła, w samej Księdze Rodzaju, tak jak jest ona najczęściej czytana. Wydaje się, że to zadanie zostało w dostatecznym stopniu wykonane. Teraz omówiony obraz stanie się odskocznią do interpretacji, które są jego wyraźnymi uzupełnieniami.

Rozumienie żydowskie

Kolejnym pytaniem, na które postaramy się odpowiedzieć, jest problem żydowskiego rozumienia rozważanego opowiadania biblijnego. Oczywiście jest to temat bardzo rozległy, dla naszych celów ograniczymy się jedynie do kilku przykładów obrazujących myśl żydowską, która także mogła odgrywać rolę inspiracji w odniesieniu do literatury, nie wykluczając literatury polskiej. Wielowiekowa koegzystencja ludności żydowskiej i polskiej na wspólnej ziemi pozostawiła liczne ślady. W kulturze można je obserwować w nakładaniu się interpretacji myślicieli żydowskich na czysto katolickie rozumienie tradycji biblijnej.

Na początek przytoczymy opowiadanie Józefa Flawiusza, nawiązujące w jego *Dawnych dziejach Izraela* do dziejów patriarchów opisanych w Księdze Rodzaju. Redaktor wydania dzieła Flawiusza, z którego korzystamy, zaznacza, że przytoczone poniżej opowiadanie stanowi znaczne rozszerzenie relacji biblijnego autora.

XIII 1. Abram niezmiernie miłował swego Izakosa jako jedyne go syna, podarowanego mu „na progu starości” z łaski Boga. A przy tym sam Izakos swym postępowaniem zjednywał sobie coraz troskliwszą miłość rodziców, będąc zawsze wierny cnocie, pełen synowskiego posłuszeństwa i gorliwy w oddawaniu czci Bogu. Toteż o tym tylko marzył dla siebie Abram, by odchodząc z życia, zostawić na ziemi syna zdrowego i szczęśliwego. I osiągnął to dzięki pomocy Bożej. Ale przedtem Bóg, chcąc wy badać jego pobożność, ukazał mu się i wyliczywszy wszystkie łaski, jakich mu udzielił (pozwolił mu przecież zatriumfować nad

nieprzyjaciółmi, opieką swoją zapewnił mu szczęście i, co najważniejsze, dał mu Izakosa), zażądał od Abrama, by złożył Mu tego syna jako ofiarę całopalną na szczycie góry Moria, zbudowawszy tam ołtarz; w taki sposób bowiem dowodnie okaże Abram swoją cześć dla Boga, jeśli wypełnienie pragnienia Bożego uzna za ważniejsze nawet niż życie własnego syna.

2. Uważając, że w żadnym wypadku nie godzi się być nieposłusznym wobec woli Boga i że zawsze należy Mu się poddać, gdyż wszystko, co zdarza się Jego ulubieńcom, z Jego opatrności pochodzi – Abram nie powiedział ani żonie, ani żadnemu ze swych służebników, iż otrzymał od Boga nakaz, i postanowił złożyć syna w ofierze: bał się bowiem, by nie przeszkadzono mu w wypełnieniu tego obowiązku wobec Boga. Wziąwszy ze sobą Izakosa i dwóch służebników i załadowawszy na osła sprzęty potrzebne do złożenia ofiary, podążył ku owej górze. Przez dwa dni towarzyszyli mu słudzy, a na trzeci dzień, gdy już ukazała się jego oczom góra, zostawił ich w dolinie i z samym tylko Izakosem poszedł na szczyt Moria, gdzie potem król Dawid⁷ założył podwaliny świątyni. Nieśli oni ze sobą wszystko, co potrzebne jest do złożenia ofiary, oprócz samej ofiary. Gdy Izakos (który miał wtedy lat dwadzieścia pięć)⁸, budując ołtarz, zapytał, co złożyć w ofierze, skoro nie ma zwierzęcia ofiarnego, Abram odpowiedział, że zatroszczy się o to sam Bóg, który mocen jest zarówno obdarzać ludzi, i to obficie, tym, czego nie mają, jak i odbierać im ich dobra, gdy zgoła tego się nie spodziewają; i jemu zatem dostarczy Bóg ofiary, jeśli łaskawie wejrzy na jego obrzęd.

3. Gdy zaś stanął już ołtarz, Abram położył na nim drwa porąbane i ukończywszy wszystkie przygotowania, tak rzekł do swego syna: „Synu mój, nieprzelicznymi modłami wyprosiłem cię u Boga, a gdy przyszedłeś na świat, żadnych trudów nie szczędziłem, by cię wychować, i w niczym nie upatrywałem dla siebie szczęścia wyższego ponad to, by ujrzeć cię w kwiecie lat męskich i umierając, zostawić w twych rękach władzę, którą piastuję. Ale skoro Bóg, z którego woli stałem się twoim ojcem, teraz żąda ode mnie, bym się ciebie wyrzekł, znieś mężnie to poświęcenie. Albowiem Bogu oddaję ciebie, Bogu, który zażądał od nas takiego właśnie dowodu czci za wszystkie dobra, jakich mi udzielił, wspierając mnie łaskawie. Skoro się urodziłeś, opuść teraz życie nie zwykłą drogą, ale przed czasem wysłany przez własnego ojca do Boga, Ojca wszystkich, poprzez obrzęd ofiarny. Uznał On – tak mniemam – iż nie godzi się tobie, by życie twe zakończyła choroba, wojna albo jakaś inna z klęsk przydarzających się ludziom; zapewne chce On przyjąć twą duszę wśród modlitw i świętych obrzędów, by trzymać ją blisko przy sobie. Dla mnie zaś i tak będziesz obrońcą i starości mojej podporą (a przecież po to przede wszystkim wychowywałem cię), dając mi, w zamian za siebie, Boga”.

⁷ Raczej Salomon w miejscu wskazanym przez Dawida (2 Krn 3, 1) – przypis w cytowanym tekście.

⁸ Autor biblijny nie podaje wieku Izaaka – przypis w cytowanym tekście.

4. Synowi takiego męża nie mogło braknąć wspaniałości serca. Radośnie przyjął Izakos słowa swego ojca i rzekł, że nie zasługiwałby zgoła na swe istnienie, gdyby miał teraz sprzeciwić się woli Boga i ojca, i nie poddać się bez wahania żądaniu ich obu, skoro nawet nieposłuszeństwo wobec samego tylko ojca byłoby godne potępienia. Powiedziałwszy to, rzucił się ku ołtarzowi i śmierci swojej. I wypełniłaby się ta ofiara, gdyby nie powstrzymał jej Bóg, który zawołał po imieniu na Abrama, wzbraniając mu zabić syna. Rzekł Bóg, że, nakazując mu to zabójstwo, nie łaknął krwi ludzkiej ani nie miał zamiaru odebrać mu tak okrutnie syna, którym go obdarzył, jeno chciał wy badać szczerość jego posłuszeństwa, sprawdzić, czy nawet takiemu nakazowi podda się Abram. Przekonawszy się zaś, jak gorąca i bezgraniczna jest jego pobożność, raduje się Bóg tym, co Abram mu ofiarował, i zawsze będzie otaczał jego i jego ród najtroskliwszą opieką; syn jego dożyje do późnej starości i dokonawszy szczęśliwego żywota, przekaze potężne przewodnictwo potomkom zacnym i pochodzącym z prawego łoża. Zapowiedział również Bóg, że ich ród rozmnoży się w liczne plemiona, bardzo bogate, których założyciele będą mieli sławę wieczystą; podbiją one krainę chananejską i wzbudzą zawiść we wszystkich ludziach. Rzekłszy to, wywiódł Bóg z ukrycia barana, by złożyli go w ofierze. Abram i Izakos, tak nieoczekiwanie przywróceniu sobie i oszołomieni zapowiedzią tak cudownego szczęścia, padli sobie w objęcia, a odprawivszy obrzęd ofiarny, wrócili do Sary i żyli odtąd w niezmałonej błogości, Bóg bowiem wspierał ich we wszystkich dążeniach (11, 13, 1–4)⁹.

Flawiusz dodaje wzmiankę o wzorowym postępowaniu Izaaka posłusznego ojcu i gorliwego w oddawaniu czci Bogu. Uzupełnia także mowy Boga, Abrahama i Izaaka o wprowadzenie do ofiary wypowiedziane przez ojca i radosne jego przyjęcie przez syna. Otrzymujemy też potwierdzenie, że Moria jest wzgórzem, na którym stanęła świątynia Izraela. Zmieniona jest też kolejność zdarzeń, najpierw Bóg błogosławi Abrahamowi, a potem dopiero dokonuje się ofiara z barana.

Nawiązania do omawianej przez nas sceny biblijnej znajdują się także w Talmudzie, w śledzeniu którego posłużymy się pracą Abrahama Cohena, która jest systematycznym wykładem na temat nauk rabinów¹⁰, gdzie odnajdujemy wyraźne rozszerzenie znanych nam wątków z pewnym nawiązaniem do Księgi Joba. Do wypróbowania Abrahama namawia Boga, podobnie jak w tejże księdze, Szatan, który także kusi Abrahama i Izaaka.

⁹ J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, z języka greckiego przeł. Z. Kubiak, J. Ra-
dożycki, Warszawa 1993, s. 123–124.

¹⁰ A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat „Talmudu” i nauk rabinów
dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, przeł. R. Gromacka, Warszawa 1995.

Pismo podaje: „Gdy dziecię (Izaak) podrósł i został odstawiony od piersi, Abraham wydał wielką ucztę” (Rdz 21, 8). Talmud komentuje: „Szatan powiedział przed Świętym Jedynym (niech będzie błogosławiony!): «Panie wszechświata! Oto dałeś łaskawie potomstwo temu staremu człowiekowi w wieku stu lat, on zaś urządzając ucztę, nie pomyślał nawet, by Ci ofiarować jednego gołębia czy synogarlicę!» Bóg odparł: «Czyż uczynił to wszystko jedynie dla swojego syna? Gdybym nakazał, by złożył Mi w ofierze swego syna, usłuchałby natychmiast»” (Sanh. 89 b).

Stając się w ten sposób odpowiedzialnym za całą próbę, szatan stara się usilnie, aby Abraham zawiódł. „Samael przybył odwiedzić ojca naszego Abrahama i rzekł: «Starcze, starcze, czyżbyś rozum postradał? Czy naprawdę zamierzasz zarżnąć syna, którego ci podarowano, gdy miałeś sto lat?» – «Oczywiście» – odparł Abraham. «A jeśli Bóg nałoży na ciebie jeszcze okrutniejsze próby, czyż będziesz mógł w nich wytrwać?» – «Wytrwam – odpowiedział patriarcha – nawet cięższe niż ta». – «Lecz jutro On uzna cię za zbrodniarza i oskarży o zamordowanie syna!» – «Choćby nawet (tak się stało) – rzekł Abraham – muszę być posłuszny». Widząc, że nie poradzi sobie z Abrahamem, poszedł szatan do Izaaka i powiedział: «Synu nieszczęsnej matki, twój ojciec chce cię zabić». Izaak odparł: «Cóż, muszę okazać posłuszeństwo». Wtedy szatan rzekł: «Przecież wszystkie wspaniałe szaty, które matka uczyniła dla ciebie, przejdą w ręce Izmaela, wroga twego domu! Czyż to cię nie obchodzi?» Chociaż całe to szatańskie podjudzanie nie zdołało przeniknąć (rozumu Izaaka), część jednak doń dotarła; dlatego jest napisane: «I rzekł Izaak do ojca swego Abrahama tak: Ojcze mój!» (Rdz 22, 7). Wyraz «ojciec» powtórzony jest dwukrotnie, co wskazuje, iż Izaak pragnął, by Abrahama ogarnęło współczucie dla niego” (Gen. R. 56, 4)¹¹.

Zajmiemy się jeszcze żydowskimi legendami w ich literackich ujęciach podanych przez Luis Ginzberga¹², Roberta Gravesa i Raphaela Patai¹³ oraz Michała Friedmana¹⁴. Oto rozwinięta parafraza opowiadania biblijnego:

Bóg ukazał się Abrahamowi w Beer-Szewie i rzekł: „Weź swego syna i wejdźcie razem na górę, którą ci wskażę w kraju Moria!”

Abraham odpowiedział: „Panie, mam dwóch synów. Który z nich ma przyjść ze mną?”

„Twój jedyny syn!”

„Panie, każdy z nich jest jedynym synem swojej matki”.

¹¹ Tamże, s. 81.

¹² L. Ginzberg, *Legends żydowskie. Księga Rodzaju*, przeł. J. Jarniewicz, Warszawa 1997.

¹³ R. Graves, R. Patai, *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, przeł. R. Gromacka, Warszawa 1993.

¹⁴ *Ze skarbnicy Midraszy*, wybrał, przeł. i oprac. M. Friedman, Wrocław 1995.

„Weź syna, którego kochasz!”

„Panie, kocham obydwu”.

„Weź syna, którego kochasz najbardziej!”

„Panie, co powinienem uczynić w kraju Moria?”

„Złożyć całopalną ofiarę na moim ołtarzu!”

Abraham zapytał: „Czyż jestem kapłanem, bym miał składać ofiary?”

Bóg odparł: „Wyświęcę cię na mojego Wielkiego Kapłana, a ofiarą będzie twój syn Izaak!”

Abraham wstał wcześniej, osiodłał osła, narąbał dREW na całopalną ofiarę i przywiązał je do grzbietu zwierzęcia. Następnie ruszył na północ, a towarzyszyli mu Izaak i dwaj słudzy. Trzeciego dnia ujrzał z daleka górę Moria i powiedział do swych sług: „Zostańcie tutaj z osłem. Ja i chłopiec pójdziemy tam, by oddać pokłon Bogu, i wkrótce powrócimy”. Załadował drwa na ramiona Izaaka, sam zaś ponosił nóż ofiarny i rozżarzone węgle w glinianym garnku.

Izaak rzekł: „Ojcze, mamy nóż i drewno, a gdzie jest jagnię na ofiarę?” Abraham odparł: „Bóg się o nie zatroszczy, synu mój!” Na szczycie góry Abraham zbudował kamienny ołtarz, ułożył stos drewna, związał Izaaka i położył go na ołtarzu, lecz kiedy sięgnął po nóż, głos z nieba zawołał: „Abrahamie!” Odpowiedział: „Jestem tu, Panie!” Głos odezwał się znowu: „Odłóż nóż i nie czyni chłopcu krzywdy! Ponieważ nie odmówiłeś mi tak wielkiej ofiary, wiem, że twoje serce jest doskonałe”.

Abraham odwrócił się i zobaczył barana zaplątanego rogami w zaroślach. Złożył go w ofierze zamiast Izaaka i nazwał to miejsce Jahwe-Jire, mówiąc: „Bóg czuwa nade mną!”¹⁵.

Przytoczymy jeszcze dłuższe opowiadanie zaczerpnięte z legend żydowskich opracowanych przez Ginzberga:

A kiedy szli drogą, Izaak odezwał się do ojca: „Spójrz, widzę tu ogień i widzę drewno, ale gdzie jest jagnię, które zostanie złożone Panu w całopalnej ofierze?” I rzekł Abraham do Izaaka: „Bóg wybrał ciebie, mój synu, byś ty miał jagnięcia być ofiarą całopalną”. A Izaak powiedział do ojca: „Uczynię wszystko, o czym mówić ci Bóg, z radością i pokojem serca”. A Abraham znowu odezwał się do Izaaka: „Czy w sercu twoim nie ma myśli żadnej, która mówiłaby ci, że to nie jest właściwe? Odpowiedz mi, synu mój, błagam! O synu, nie skrywaj niczego przede mną”. A Izaak odparł: „Jak Bóg żywy i jak żywa twoja dusza, nie ma niczego w sercu moim, bym odszedł czy to w prawo, czy to w lewo, od słów, które Bóg tobie powiedział. Nie drgnęła żadna kończyzna, żaden mięsień z tego powodu, nie tli się w sercu moim żadna myśl ani żaden zły pomysł, który by tego dotyczył. Rzecz ta raduje moje serce, a ja mówię: Błogosławiony Pan, który dziś wybrał mnie, abym został złożony Jemu w całopalnej ofierze”.

¹⁵ R. Graves, R. Patai, *Mity hebrajskie...*, dz. cyt., s. 182–183.

Abrahama uradowały słowa Izaaka, szli razem dalej, aż znaleźli się w miejscu, o którym mówił im Bóg, Abraham przystąpił do wznoszenia ołtarza, a Izaak podawał mu kamienie i zaprawę, aż wspólnie ukończyli budowę. Abraham wziął drewno i ułożył je na ołtarzu, spętał Izaaka, aby położyć go na stosie, który wznosił na ołtarzu, i aby zabić go w całopalnej ofierze złożonej Panu. Izaak powiedział wtedy te słowa: „Ojcze, pospiesz się, obnaż swe ramiona, zwiąż moje ręce i stopy, jestem bowiem młodym człowiekiem, mam tylko trzydzieści siedem lat, a tyś mąż już sędziwy. Kiedy ujrzę nóż ofiarny w twej dłoni, mogę na jego widok zadrzeć i próbować ci się wyrwać, silne jest bowiem pragnienie życia. Mogę także się zranić, przez co nie będę mógł zostać złożony w ofierze. Przeto błagam cię, ojcze, spiesz się, wypełnij wolę swego Stwórcy, nie zwlekaj. Podwiń szaty, przepasaj się w biodrach, a kiedy mnie już zabijesz, spał moje szczątki na popiół. Potem zabierz me prochy i zanieś je Sarze, matce mojej, i zamknij je w szkatule w jej komnacie. W każdej godzinie, gdy tylko wejdzie do pokoju swego, wspomni syna, Izaaka, i oplakiwać go będzie”. I Izaak mówił dalej: „A kiedy mnie już zabijesz i ojedziesz z tego miejsca, i wrócisz do Sary, matki mojej, a ona zapyta cię: «Gdzie syn mój Izaak?», cóż jej odpowiesz, i jak będzie wyglądała starość was obojga?” Abraham odpowiedział: „Wiem, że nie przeżyjemy cię dłużej niż dni kilka. Ten, który był naszym pocieszycielem, zanim się urodziłeś, pocieszy nas w tej i późniejszej godzinie”.

Abraham ułożył szczapy drewna i spętał Izaaka na ołtarzu, na drewnianym stosie, obnażył swe ramiona, podwinął szaty i z całą siłą przygniół Izaaka kolanem. A Bóg, siedząc na tronie swoim, wysoko i w pełni chwały, ujrzał, że pospołu biją serca obu mężów i łzy lały się z oczu Abrahama, i spływały na Izaaka, a z Izaaka spływały na stos ofiarny, aż cały tonął we łzach. Kiedy Abraham wyciągnął ramię i chwycił nóż, aby zabić syna, Bóg rzekł do aniołów: „Czy widzicie, jak Abraham, przyjaciel mój, dowodzi swej jedności z Imieniem Moim na świecie? Czyż nie słyszałem, jak mówiliście w chwili stworzenia świata: «Czym jest człowiek, że tak się o niego troszczysz? I kim syn człowieczy, że go nawiedzasz?» Czy był wtedy ktoś, kto dojrzałby jedność Imienia Mego w tym świecie?” Aniołowie uderzyli w płacz, wołając: „Gościńce spustoszone, wędrowcy znikli, przymierze złamane. Gdzież jest nagroda dla Abrahama, męża, który przyjmował wędrowców w domu swoim, karmił ich i poił, i odprowadzał, gdy wyruszali w dalszą drogę? Przymierze zostało pogwałcone. Co miałeś na myśli, gdy mu obiecałeś: «Potomstwo twoje od Izaaka nazywać się będzie», a także «Ustanowię z Izaakiem przymierze», skoro nóż rzeźniczy spoczywa już na jego gardle”.

Nóż, na który spłynęły łzy anielskie, nie mógł przeciąć szyi syna Abrahamowego, ale przerażenie Izaaka było tak wielkie, że uleciała z niego dusza. Wtedy Bóg odezwał się do archanioła Michała: „Czemu stoisz przede Mną? Nie pozwól, aby zginął”. A Michał niezwłocznie głosem pełnym bólu zawołał: „Abrahamie! Abrahamie! Niech ręka twoja odstąpi od młodzieńca, nie czyn mu niczego!” A Abraham odparł: „Bóg nakazał mi zabić Izaaka, a ty każesz mi go nie zabijać! Słowa Mistrza i słowa ucznia – których winien słuchać?” Wtenczas Abraham

usłyszał te słowa: „Na siebie przysiągłem, powiedział Pan, że ponieważ wypełniłeś mój rozkaz i nie ukryłeś swego syna, swego jedynego syna, pobłogosławię cię i rozmnożę nasienie twoje jak gwiazdy na niebie i jak piasek na morskim brzegu; a potomstwo twoje zawładnie bramą jego wrogów, a w twoim potomstwie pobłogosławione będą wszystkie narody ziemi, albowiem ty usłuchałeś głosu Mego”.

Abraham natychmiast uwolnił Izaaka, a ten powrócił do życia, wskrzeszony niebiańskim głosem, który nakazał Abrahamowi powstrzymać się przed zabójstwem syna. Abraham rozciął pęta, Izaak stanął na nogach i wypowiedział słowa błogosławieństwa: „Błogosławiony bądź, Panie, który wskrzeszasz umarłych”.

Potem tak odezwał się Abraham do Boga: „Czy mam opuścić to miejsce, nie złożysz pierwej ofiary?” Na co Bóg odpowiedział: „Podnieś wzrok, a ujrzysz za sobą ofiarę”. I Abraham podniósł wzrok i ujrzął za sobą baranka, który zaplątał się w gąszczu krzaków, był to baranek, którego Bóg stworzył o brzasku w dzień przed szabatem, gdy stwarzał świat, i już wówczas przeznaczył go na ofiarę całopalną zamiast Izaaka. Baranek biegł do Abrahama, kiedy schwycił go szatan i usidlił w zaroślach, nie chcąc, by zwierzę zbliżyło się do patriarchy. A Abraham na widok ten uwolnił baranka z zarośli i złożył go w ofierze na ołtarzu miast ofiary z syna swego, Izaaka. I skropił ołtarz krwią baranka, i wykrzyknął: „To zamiast syna mego! Niechaj krew ta posłuży za krew syna mego przed obliczem Pana”. I przy każdej swej czynności na ołtarzu Abraham tak wołał: „To zamiast syna mego i niechaj krew ta będzie uznana za krew syna mego przed obliczem Pana”. A Bóg przyjął ofiarę z baranka, i przyjął ją tak, jakby była ofiarą z Izaaka.

Tak jak stworzenie baranka było czynem niezwykłym, tak niezwykłym było to, co stało się z wszystkimi członkami jego ciała. Ani jeden kawałek nie poszedł na marne. Popioły spalonego na ołtarzu zwierzęcia stały się podwaliną wewnętrznego ołtarza, na którym składano pokutną ofiarę raz w roku, w Dzień Pojednania, w którym to dniu miała miejsce ofiara Izaaka. Ze ścięgien baranka Dawid zrobił dziesięć strun swej harfy. Skóra służyła Eliaszowi za rzemyk, a z dwóch rogów baranka jeden zabrzmiął na koniec objawienia na górze Synaj, a drugi ogłosi koniec wygnania, kiedy „zabrzmi wielki róg, i zbiorą się ci, którzy przepadli w królestwie Asyrii, i ci, których los rzucił do Egiptu, i czcić będą Pana na górze świętej w Jerozolimie”.

Kiedy Bóg kazał mi powstrzymać się od złożenia Izaaka w ofierze, Abraham rzekł: „Człowiek wystawia człowieka na próbę, albowiem nie wie, co kryje się w sercu bliźniego. Ale Ty z pewnością widziałeś, że gotów byłem poświęcić syna!”

Bóg: „Że nie poskąpisz dla Mnie nawet duszy swej, jasnym mi było i wiadomym od początku”.

Abraham: „Czemu więc tak ciężko mnie doświadczyłeś?”

Bóg: „Było moim życzeniem, aby świat cię poznał i aby dowiedział się, że nie bez powodu wybrałem cię spośród wszystkich ludzi. Teraz wszyscy mają dowód, że lękaś się Pana swego”.

Na te słowa Bóg otworzył niebiosa i Abraham usłyszał: „Przysięgam na siebie samego!”

Abraham: „Ty, Panie, przysięgasz i ja też przysięgnę, że nie odejdę od ołtarza tego, zanim nie powiem, co powiedzieć muszę”.

Bóg: „Mów, cokolwiek masz do powiedzenia”.

Abraham: „Czyż nie obiecałeś mi, że z trzewi moich wyprowadzisz męża, którego potomstwo zaludni cały świat?”

Bóg: „Obiecałem”.

Abraham: „Kogo miałeś na myśli?”

Bóg: „Izaaka”.

Abraham: „Czyż nie obiecałeś mi, że uczynisz potomstwo moje tak licznym jak piasek na morskim wybrzeżu?”

Bóg: „Obiecałem”.

Abraham: „Przez które z dzieci moich?”

Bóg: „Przez Izaaka”.

Abraham: „Mogłem czynić Ci wyrzuty i rzec: O Panie świata, wczoraj powiedziałeś mi: «Potomstwo twoje nosić będzie imię Izaaka», a teraz mówisz: «Weź syna swego jedynego, Izaaka, i złoż go w ofierze całopalnej przede Mną». Ale powstrzymałem się i nie rzekłem niczego. Kiedy więc dzieci Izaaka naruszają prawo Twoje i będą na siebie sprowadzą, wspomnij o ofierze ich ojca, Izaaka, i przebac im ich winy i oszczędź im cierpień”.

Bóg: „Powiedziałeś, co powiedzieć musiałeś, a teraz ja powiem, co powiedzieć muszę. W czasach, które nadejdą, dzieci twoje zgrzeszą przeciwko Mnie, a Ja je osądzę w Dzień Nowego Roku. Jeśli poproszą o Mą łaskę, zadmą tego dnia w róg barani, a Ja, pamiętając o baranku, który za Izaaka złożony został w ofierze, przebaczę im popełnione grzechy”.

Później wyjawiał Bóg Abrahamowi, że Świątynia, która wzniesiona będzie na miejscu ofiary Izaaka, legnie w gruzach, i tak jak baranek, który zastąpił Izaaka, uwolnił się z pułapki jednego krzewu po to tylko, aby zapłacić się w konarach drugiego, tak dzieci jego wędrować będą od królestwa do królestwa – kiedy wyjdą z niewoli babilońskiej staną się niewolnikami Medii, kiedy ujdą z rąk Medii, zniewoli ich Grecja, ucieklszy Grecji, służyć będą Rzymowi – a jednak w końcu zbawione zostaną w ostatecznym akcie zbawienia, na dźwięk rogu baranka, kiedy „Bóg zadmie w trąbę i ruszy z wirem powietrznym południa”.

Miejsce, na którym Abraham wznosił ołtarz, było tym samym miejscem, na którym Adam złożył swą pierwszą ofiarę i na którym Kain i Abel złożyli swoje dary Bogu; tym samym, na którym Noe wznosił ołtarz Bogu po zejściu z arki. Abraham wiedział, że miejsce to przeznaczone jest pod budowę Świątyni, i nazwał je Jire, miało być bowiem miejscem strachu przed Bogiem i służby Bogu.

Ale kiedy Sem nazwał je Salem, to jest Miejscem Pokoju, Bóg nie chciał obrazić ani Abrahama ani Sema, i połączył oba imiona i nazwał miasto Jeruzalem.

Po złożeniu ofiary na górze Moria Abraham powrócił do Beer-szeba, gdzie doświadczył był wielu chwil szczęścia. Tymczasem aniołowie zabrali Izaaka do nieba, a tam przebywał przez lat trzy. Dlatego Abraham powrócił do domu sam, a kiedy Sara go ujrziała, zawołała: „Szatan rzekł prawdę, żeś złożył Izaaka w ofierze” i ogarnęła ją rozpacz tak wielka, że uleciała z niej dusza¹⁶.

Przytoczony tekst wspaniale obrazuje tendencję narodu żydowskiego do wiązania wielu wątków biblijnych w jedną całość. W tej legendzie mamy także wyraźne rozszerzenie samego opowiadania o ofierze Izaaka.

Na początku Izaak, któremu przypisano trzydzieści siedem lat życia, nie tylko zgadza się na zabicie, ale go bardzo pragnie. Gdy obaj, ojciec i syn, wykonują przygotowania do złożenia ofiary, zalewając się łzami, Bóg pokazuje wspaniałość Abrahama aniołom, którzy przy stworzeniu człowieka pytali Boga: „Czym jest człowiek, że tak się o niego troszczysz? I kim syn człowieczy, że go nawiedzasz?” (por. Ps 5, 8).

Kiedy ofiara ma już być spełniona, szatan zarzuca Bogu, że złamał przysięgę daną Abrahamowi. Wtedy Bóg poleca archaniołowi Michałowi powstrzymać Abrahama, ten jednak waha się, czy ma słuchoać Boga, czy jego sługi. W końcu Izaak jest uratowany, dziękuje Bogu za przywrócenie życia i stwierdza, że został wskrzeszony niebieskim głosem.

W dalszym ciągu legenda zajmuje się barankiem, który został ofiarowany w miejsce Izaaka. Był on stworzony o brzasku dnia przed szabatem tygodnia stwarzania świata. Szatan powstrzymywał go, aby nie zbliżył się do Abrahama, ale nic nie wskórał. Silnie podkreślona jest myśl, że ofiara baranka jest zastępczą za ofiarę Izaaka. Dlatego też różne części ofiarowanego ciała znajdują ważne zastosowanie, na przykład ze ścięgien baranka Dawid zrobił struny harfy. Tych zastosowań wymienionych jest kilka, one znów podkreślają jedność całej historii zbawienia w żydowskim ujęciu, charakteryzującym się zaskakującymi skojarzeniami.

Następuje dalej ciekawy dialog Abrahama z Bogiem, którego jednym z elementów jest prośba Abrahama, żeby ze względu na postawę

¹⁶ L. Ginzberg, *Legendy żydowskie*, dz. cyt., s. 147–150.

Izaaka jego potomkowie na dźwięk baraniego rogu w Dzień Nowego Roku uzyskiwali Boże przebaczenie.

Ostatnim fragmentem opowiadania jest powiązanie śmierci Sary, o której Księga Rodzaju mówi zaraz po opowiadaniu o ofierze Abrahama, z tym wydarzeniem. Aniołowie na trzy lata zabrali Izaaka do nieba. Abraham zatem sam wrócił do Beer-Szeby. Gdy Sara to spostrzegła, uwierzyła podpowiedzianym jej przez szatana słowom, że Abraham zabije Izaaka, i myśląc, że to się dokonało, z wielką rozpaczą wydała ducha.

Powrócimy jeszcze do baranka, który został ofiarowany zamiast Izaaka. Przytoczona wyżej legenda poświęca temu elementowi opowieści wiele miejsca, podobnie jak niektóre ikonograficzne wyobrażenia sceny z góry Moria. Dla przykładu można podać mozaikę podłogową dawnej synagogi w Bet Alfa¹⁷. Przytoczymy jeszcze dwie wersje opowiadań o baranie, które w stosunku do umieszczonej w ramach poprzedniej legendy częściowo się powtarzają, zawierają jednak pewne uzupełnienia.

Bóg stworzył to szczególne zwierzę pierwszego dnia Stworzenia, jego prochy były fundamentem Sanktuarium Świątyni, król Dawid sporządził z jego ścięgien struny do harfy, Eliasz przepasywał biodra jego skórą, w lewy róg dał Bóg na górze Synaj, zaś prawy róg zabrzmi w Dniach Mesjasza, by przywołać z wygnania zbłąkaną owcę Izraela. Kiedy Abraham znalazł barana, ten kilkakrotnie wrywał się z jednego krzewu tylko po to, by zaplątać się w inny, co oznaczało, że Izrael podobnie będzie wikłał się w grzechy i nieszczęścia, aż w końcu zostanie odkupiony przez dźwięk prawego rogu¹⁸.

Przypatrzmy się jeszcze jednej wersji tego samego opowiadania:

Baran szybko wyplątał się z krzaków, o które był zaczepiony, pędem podbiegł do Abrahama i łbem dotknął jego ubrania. Wyraził w ten sposób swoje zadowolenie, iż dana mu została szansa zastąpienia Izaaka na ofiarnym ołtarzu. Abraham złożył go na ołtarzu i wkrótce ogień pochłonął barana. Pozostały po nim tylko skóra, dwa rogi i dziesięć żył. Z nich to zrobione zostały struny do cudownych skrzypiec króla Dawida. Ze skóry zaś został sporządzony pasek noszony przez proroka Eliasza. W lewy róg barana zatrąbiono, gdy Bóg przekazywał na Górze Synaj Torę ludowi Izraela. Natomiast prawy leży po dziś dzień głęboko gdzieś ukryty. Kiedy Bóg ześle na Syjon zbawienie, wtedy i on zabrzmi. A głos jego

¹⁷ Por. J. Murphy-O'Connor, *Przewodnik po Ziemi Świętej*, przekł. M. Burdajewicz, Warszawa 1996, s. 199–202.

¹⁸ R. Graves, R. Patai, *Mity hebrajskie...*, dz. cyt., s. 187.

słyszać będzie na całym świecie. Od krańca do krańca. I rozproszone dzieci Izraela powrócą do swojej ojczyzny¹⁹.

Przedziwna jest zdolność łączenia faktów i wiązania całej historii zbawienia, jaka ujawnia się w tym i innych ujęciach opowiadań judaistycznych. Czas nie odgrywa tu żadnej roli, Boże misteria są sobie współczesne poza czasem i przestrzenią, tworzą mistyczną całość. Świątynia, Synaj i Syjon, Dawid i Elias, ogłoszenie Prawa i ostateczne zgromadzenie Izraela na Syjonie wszystko związane jest z jedną i tą samą ofiarą wybraną przez Boga, który wypróbował Abrahama i wykazał swoją wierność. Cała historia zbawienia może uobecnić się w każdym momencie, który ją wyraża. Nasz umysł dzieli ją na fragmenty, co jest konieczne dla jej poznawania. Dla jej przeżywania trzeba uczyć się patrzenia całościowego. Czyni to także liturgia Kościoła, ale trzeba umieć odczytywać ją nie jako sumę modlitw i gestów, regulowanych rubrykami i kalendarzem (co dla samej liturgii ma także znaczenie zasadnicze), ale w sposób mistagogiczny, prowadzący do chrześcijańskiego wtajemniczenia w misterium.

Na zakończenie rozważań, które są odpowiedzią na pytanie o żydowskie rozumienie biblijnego opowiadania o ofierze Abrahama, przytoczymy żydowskie tłumaczenie tej perykopy, zamieszczone w edycji Tory Pardes Lauder.

¹ Stało się po tych wydarzeniach, że Bóg wystawił Awrahama na próbę * i powiedział do niego: Awrahamie! [Awraham] odpowiedział: Tak! * ² I powiedział [Bóg]: Proszę, weź * twojego syna. Twojego jedyne. [Tego], którego kochasz. Jicchaka. I idź * do ziemi Morija i złóż go tam na ofiarę, na jednej z gór, którą ci wskażę. ³ Wstał Awraham wcześniej rano, osiodłał osła, * wziął ze sobą dwóch młodzieńców * i swojego syna Jicchaka. Narąbał drewno na ofiarę, wstał i poszedł do miejsca, o którym Bóg mu mówił. ⁴ Na trzeci dzień Awraham podniósł wzrok i zobaczył to miejsce z oddali. * ⁵ I powiedział Awraham do swoich młodzieńców: Zostańcie tu sami z osłem, a ja i chłopiec pójdziemy – o tam. Złożymy pokłon i wrócimy do was. * ⁶ Awraham wziął drewno na ofiarę i włożył na swojego syna Jicchaka. I wziął w rękę ogień i nóż. I poszli obaj razem. * ⁷ Odezwał się Jicchak do swojego ojca Awrahama i powiedział: Ojcze! I odpowiedział: Tak, synu! I powiedział: Jest ogień i drewno, a gdzie jest jagnię na ofiarę? * ⁸ A Awraham powiedział: Bóg upatrzy sobie jagnię na ofiarę, mój synu. I poszli obaj razem. ⁹ Przybyli na miejsce, o którym mówił mu Bóg; Awraham zbudował tam ołtarz, przygotował drwa, związał * swojego syna Jicchaka * i położył go na ołtarzu

¹⁹ Ze *skarbnicy Midraszy*, dz. cyt., s. 48–49.

na drwach.¹⁰ Awraham wyciągnął rękę i wziął nóż, * aby zabić swojego syna.¹¹ Ale zawołał do niego z nieba anioł Boga i powiedział: Awrahamie! Awrahamie! * I odpowiedział: Tak!¹² I powiedział [anioł w imieniu Boga]: Nie wyciągaj ręki na chłopca! I nic mu nie rób, bo teraz poznałem, że boisz się Boga i nie odmówiłeś Mi twójego jedyne go syna.¹³ Podniósł Awraham wzrok * i zobaczył, że z tyłu był baran, zaplątany rogami w zarośla. Poszedł Awraham, wziął barana i złożył go na ofiarę zamiast swojego syna.¹⁴ Dał Awraham nazwę temu miejscu 'Bóg zobaczy', jak jest mówione dzisiaj 'Na górze Bóg będzie widziany'.¹⁵ I zawołał anioł Boga do Awrahama po raz drugi * z nieba¹⁶ i powiedział [w imieniu Boga]: Przysięgam na Siebie samego * – powiedział Bóg – dlatego, że zrobiłeś tę rzecz i nie odmówiłeś swojego syna, swojego jedyne go,¹⁷ z pewnością cię pobłogosławię i bardzo pomnożę twoje potomstwo, jak gwiazdy na niebie i jak piasek na brzegu morza. I twoje potomstwo odziedziczy bramę jego wrogów. *¹⁸ Będą błogosławione przez twoje potomstwo * wszystkie narody ziemi, ponieważ posłuchałeś Mojego głosu.¹⁹ Wrócił Awraham do swoich pomocników, wstali i poszli razem do Beer Szewy. I Awraham osiadł w Beer Szewie²⁰.

Po przytoczeniu tekstu pokazemy także w skrócie sposób jego interpretowania, jaki został w rozważanym wydaniu Tory zastosowany. Ma on za sobą tradycję żydowską, która jest przedmiotem naszego zainteresowania i dlatego tego komentarza nie uwzględniliśmy poprzednio przy objaśnianiu opowiadania z Księgi Rodzaju. Ten komentarz powtarza wiele myśli, jakie śledziliśmy już, uwzględniając wypowiedzi żydowskie, dlatego nie będziemy ich tu powielać, ograniczając się jedynie do podania nowych informacji.

Bóg wystawił Abrahama na próbę. Tradycja żydowska wylicza dziesięć takich doświadczeń, którym poddany został patriarcha. W *Pirke awot* czyli *Sentencjach Ojców*, jednym z traktatów Talmudu, znajdziemy informację, że: „Na dziesięć prób był wystawiony Awraham, nasz Praojciec, i wszystkie przeszedł, co ukazuje miłość Awrahama, naszego Praojca, do Boga (5, 1)»²¹.

²⁰ *Chamisza Chumsze Tora – Chumasz Pardes Lauder. Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego opatrzonego wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarza Rasziego z punktacją samogłoskową i Haftary z błogosławieństwami* [1]. Księga pierwsza *Bereszit*, oprac. pod kierunkiem S. Pecarica, współpraca przy tł. E. Gordon, Kraków 2001, s. 132–138. Na tych stronach znajduje się także komentarz, z którego będziemy tu korzystać.

²¹ *Pirke awot. Sentencje Ojców*, red. nauk. S. Pecaric, tł. E. Gordon, S. Pecaric, Kraków 2005, s. 67.

Komentatorzy żydowscy w różny sposób wymieniają te próby, czego nie będziemy tu przytaczać.

Związanie Izaaka, o którym jest mowa w tekście, polegało na związaniu rąk i nóg na plecach ofiary. Takie związanie po hebrajsku nazywa się *akeda*. W wielu źródłach jest to termin, którym oddaje się omawiane wydarzenie. Ono już jednoznacznie przygotowywało do ofiary i było wyrazem woli złożenia ofiary przez ofiarnika. Wiążąc Izaaka, Abraham już go ofiarował Bogu, nie nadeszło jeszcze tylko samo dokonanie. Dlatego związanie w jakiś sposób stanowiło równowartość samej ofiary. W tym wypadku egzekucji już nie było, ale jedynie na skutek interwencji Boga.

Komentarz podaje, że Abraham, gdy wziął nóż, odczuwał równocześnie radość z wypełniania woli Boga i smutek z powodu konieczności poświęcenia ukochanego syna. Z oczu Abrahama popłynęły łzy, natomiast Izaak popatrzył w górę na aniołów, którzy także płakali nad jego losem. Ponieważ łzy aniołów wpadły do oczu Izaaka, jego oczy później osłabły, jak czytamy w Rdz 27, 1 – gdy Izaak się zestarzał, jego oczy stały się tak słabe, że nie mógł widzieć.

Powtórzenie imienia Abrahama w wołaniu go przez Anioła Bożego wyraża czułość i miłość, a także pilność sprawy.

Przysięga Boża na siebie samego oznacza, że jak Bóg jest wieczny, tak i Jego przysięga jest wieczna. Obietnica Boża dotyczy zatriumfowania potomków Abrahama nad wszystkimi wrogami. Nie oznacza to podboju militarnego, ale zwycięstwo będzie polegać na tym, że sprawiedliwi odziedziczą ziemię, czyli najwyższy poziom ludzkiego rozwoju na ziemi stanie się dziedzictwem sprawiedliwych.

Narody będą błogosławione przez potomstwo Abrahama, to znaczy, że będą się modliły do Boga słowami: „Pobłogosław nas tak, jak pobłogosławiłeś potomstwo Abrahama”.

Komentarz, którym ostatnio się kierowaliśmy, dodaje jeszcze nowe skojarzenia bujnej interpretacji żydowskiej i dostarcza nam, podobnie jak przytaczane poprzednio teksty, szerokiego rozumienia biblijnej perykopy. Myśl żydowska zawsze mogła przenikać do kultury polskiej, gdyż wiele wieków rozwijała się także na naszej ziemi, dlatego i ona odpowiada za zaistnienie w kulturze polskiej wątków w szerszym sensie biblijnych.

Interpretacje psychologiczne

Zwróciliśmy poprzednio uwagę na fakt, że biblijny opis ofiary Abrahama nie mówi niczego na temat przeżyć psychicznych i stanów emocjonalnych zarówno ojca jak i syna, których trudna sytuacja z tak wielką ekspresją została przedstawiona. W Biblii Abraham jest całkowicie poddany Bogu i wykonuje jego nakazy, ale każdy czytelnik odczuwa, co musiało kryć się pod skorupą pozornej nieczułości. Opowiadanie, o którym mówimy, między innymi dlatego jest tak często przypominane, gdyż jego – domyślny – ładunek emocjonalny musi być niezwykle intensywny.

Istnieje bardzo wiele opracowań, w których ta strona zagadnienia została rozwinięta. Podkreślają one, że zrówno ojciec jak i syn są istotami myślącymi i czującymi. Choć ich osobiste przeżycia nie są wyraźnie uzewnętrznione w opisie biblijnym, ich wymiar jest niezwykle potężny.

Ten temat można by znów rozwijać bardzo szeroko, ograniczymy się zatem jedynie do jednego, ale wyrazistego przykładu, jaki dają Gert Lüningshöner i Christa Spilling-Nöker w swej niezwykle ciekawej książce ujętej w formę korespondencji pomiędzy postaciami biblijnymi. Przytoczymy list Izaaka do Abrahama, jego odpowiedź i odpowiedź Izaaka na list ojca. Korespondencja ta została zatytułowana przez autorów: *Tajemnica posłuszeństwa*.

Drogi Ojcze!

Od tamtego dnia minęły lata – a przecież to, co się wtedy stało, nie daje mi spokoju. Właśnie teraz, gdy moi synowie liczą mniej więcej tyle lat, ile ja wtedy, znów staję przed moimi oczami obraz naszej wspólnej wędrówki na miejsce złożenia ofiary; i właśnie dzisiaj, jako dorosły mężczyzna, pierwszy raz muszę zapytać Cię wprost: jak mogłeś mi to uczynić, Ojcze?

Wydaje mi się, jak gdyby to było wczoraj. Wczesnym rankiem wyruszyliśmy obaj do kraju Moria, w towarzystwie osła i dwóch chłopców do posługi. Po drodze my trzej żartowaliśmy jeszcze, zanosząc się raz po raz od śmiechu – tylko twoja twarz była skamieniała i poważna, jak rzadko kiedy. Czy mogłem jednak domyślać się, co Cię gryzło? Byłem tak dumny z tego, że osiągnąłem wreszcie wiek pozwalający mi towarzyszyć Ci w tej trzydniowej wędrówce do miejsca świętego na górze, gdzie zamierzaliśmy złożyć ofiarę naszemu Bogu. Zapytałem tylko: „A gdzie całopalenie?”. Z początku nie zrozumiałem Twojej odpowiedzi: „Bóg sam upatrzy sobie jagnię na całopalenie”. Czy potrafisz wyobrazić sobie, co działo się we mnie, gdy nagle schwyciłeś mnie i związałeś

mi ręce i nogi? Wciąż nie pojmuję, nie mogę i nie chcę pojąć – do dziś – co chciałeś zrobić ze mną, Ojcze!

Gdy byłem dzieckiem, tyle razy oboje, moja matka i Ty, opowiadaliście mi, jak bardzo chcieliście mieć syna, ile czasu wyglądaliście moich narodzin i ile bólu kosztowało was wieloletnie oczekiwanie na spełnienie Bożej obietnicy liczego potomstwa. Rozumiem to lepiej niż ktokolwiek inny, wiesz przecież, że i moje małżeństwo z Rebeką długo pozostawało związkiem bezdzietnym. Tym bardziej jednak było i jest niezrozumiałe dla mnie, dlaczego chciałeś mnie zabić. Żadna okoliczność ani nikt na tym świecie nie zmusiłby mnie dzisiaj do złożenia w ofierze jednego z moich synów: ani Ezawa, którego kocham w sposób szczególny, ani Jakuba, który – aczkolwiek zawsze nieco mi obcy ze względu na swój podstępny czasem sposób postępowania – jest przecież moim synem. Co stało się wtedy z Tobą, Ojcze?

I cóż to za Bóg, który najpierw obiecuje, a potem każe ludziom czekać prawie przez całe życie na spełnienie obietnicy, a w końcu naraża życie dziecka, aby rzekomo – jak to mi wtedy wytłumaczyłeś – sprawdzić siłę Twojej wiary i posłuszeństwa. Jeśli wszystko to było rzeczywiście wolą Bożą, to Bóg ten jest sadystą, który dręczy ludzi i czyni ich zabawką w swym ręku. Niewiele zmienia fakt, że wszystko „dobrze się skończyło”, że znalazła się ofiara: baranek uwikłany w zaroślach, i że puściłeś mnie wolno. Mój strach przed śmiercią, moja rozpacz i załamanie pozostały. Czy wiesz, jak często jeszcze śni mi się to, co wtedy przeżyłem? Widzę, jak pochylasz się nade mną z nożem w dłoni, widzę Twoją twarz – tę samą twarz, która w latach mego dzieciństwa zdawała się kryć tyle dobroci – zniekształconą teraz w złośliwym grymasie – i budzę się z krzykiem na ustach, cały mokry od potu. Moja wiara w Twoją miłość – do tego momentu niezłomna – i miłość do owego Boga, o którym, gdy byłem dzieckiem, tyle mi opowiadałeś, od tej chwili legła w gruzach.

Pytam cię: Dlaczego nie sprzeciwiłeś się żądaniu Twojego Boga? Dlaczego nie powiedziałeś NIE? Może akt nieposłuszeństwa, z uwagi na nieludzki charakter polecenia, okazałby się w tym wypadku prawdziwym aktem posłuszeństwa: sposobem ochrony i ocalenia powierzonego Ci dziecka za każdą cenę. A może nie była to wcale „wola Boża”? Może w gruncie rzeczy chodziło o Twoją wolę, Ojcze? Czy Twoja miłość do mnie nie była przypadkiem na tyle rozdwojonym, że w pewnym momencie zmieniła się w nienawiść i postanowiłeś się mnie pozbyć? Kiedy zaś potem, w ostatniej chwili, nie udało Ci się mnie zabić, szybko przerzuciłeś powody swego pozbawionego skrupułów zamiaru na Boga, by zbyć mnie byle jakim wyjaśnieniem, choć sprawy jako takiej nie sposób było wytłumaczyć. Czyż nie tak, Ojcze?

A matka? Co naprawdę powiedziała na to? Jak mogła zgodzić się na zabicie jej jedyne go syna? O niczym nie wiedziała? Co wobec tego zamierzałeś jej powiedzieć, gdybyś rzeczywiście mnie zabił? A może to był jej pomysł? Może to ona chciała się mnie pozbyć, podobnie jak pozbyła się Hagar i Izmaela, który

też przecież był Twoim synem a moim bratem? Czy była zazdrosna o mnie, ponieważ często przebywałem z Tobą i Ci pomagałem?

A może ja, dziecko niegdyś tak upragnione i pożądane, stałem się obecnie przedmiotem waszego sporu, bo przestawszy być maleństwem wypełniającym rozkosznie waszą samotność we dwoje, zacząłem ją zakłócać, a może nawet poważnie jej zagrażać?

Dziś, kiedy ja sam jestem ojcem, może w końcu zdołasz mi wytłumaczyć to, czego wtedy nie mogłeś mi powiedzieć.

Co zatem uczyniłeś mi, Ojcze, i dlaczego?

Być może moje zagniewanie, mają czasem z trudem tylko poskramiana nienawiść do Ciebie, spotęgują się jeszcze, gdy mi odpowiesz.

Ale być może poznanie całej prawdy pozwoli mi wreszcie znaleźć pokój z samym sobą, a także uwolnić od obciążeń moje stosunki z Tobą i z Bogiem.

Czekam na Twoją odpowiedź z utęsknieniem, choć i z niepokojem.

Twój syn Izaak

Drogi Izaaku!

Twój list wstrząsnął mnie do głębi. Obudził wspomnienia z czasów, gdy byłem jeszcze dzieckiem, wspomnienia dawno już puszczone w niepamięć, zarzucone. Gdy miałem siedem lub osiem lat, pewnego razu bawiliśmy się – ja i kilku moich przyjaciół – nad strumieniem, obok naszego starego namiotu, u dzikich nomadów. Był w naszej grupie chłopiec, który dziwnie nie przystawał do towarzystwa. Pozwalaliśmy mu bawić się z nami, najczęściej jednak musiał grać rolę ofiary. Tak było i tego dnia. Jako „przestępca”, „zbrodniarz”, został po długiej walce pokonany. Skrępowaliśmy go i wyrzuciliśmy do lochu. Gdy inni poszli do domu na obiad, ja zaszedłem do dołu, w którym leżał, i jeszcze raz, od siebie, zbeształem skamlającego żałośnie malca. Jeszcze dziś pamiętam, jaką satysfakcję sprawił mi widok unieszkodliwionego „wroga”. Zagroziłem mu, że zostawimy go tam na całą noc, i by dać wyraz swej stanowczości, nieco jeszcze poprawiłem krępujące go pęta. Odczuwałem jednak nie tylko smak zwycięstwa: chodziło również o sprawiedliwość. Ktoś winien był w końcu zadbać o uniemożliwienie przestępcom ich zgubnych poczynań. Czułem się wybrany i predestynowany do walki z niesprawiedliwością na świecie, a powierzono mi zadanie wymagało posłuszeństwa i misjonarskiej gorliwości. W miarę jak przedłużałem zabawę, w oczach „więźnia” – zauważyłem to bez trudu – zaczął pojawiać się blady strach. Przerwał mi głos mojego ojca. Szybko rozwiązałem chłopakowi więzy, zdążyłem jednak ostrzec go jeszcze, by w żadnym wypadku nie ważył się pisać choćby słówka o tym, co zaszło. W przeciwnym wypadku pożałuje...

To dawne dzieje.

Twój list przypomniał mi ponownie prawie zapomniane już zdarzenie. Nigdy z nikim o nim nie rozmawiałem. Ze wstydu! I z obawy, że ta historia z lat

dziecięcych rzuci na mnie złe światło; że ujawni rysy charakteru, do których nie byłem gotów przyznać się nawet przed samym sobą.

Podobnie potraktowałem również to, co wydarzyło się wówczas na górze Moria. Poruszyliśmy temat tylko raz i to powierzchownie. Wydawało mi się, że sprawa jest dla Ciebie zamknięta. Na moje szczęście nigdy więcej nie próbowałeś do niej wracać. A choć refleksje i wspomnienia często nie dawały mi spokoju, ukojeniem była dla mnie myśl, że wszystko – tak jak to często czynią dzieci – wzięłeś z pewnością za zabawę. Albo że pamięć o pięknych skądinąd dniach spędzonych na górze Moria pozostaje dla ciebie czymś tak pozytywnym, iż pozwala zepchnąć na dalszy plan tamto gorzkie przeżycie.

I oto nagle znów wszystko wróciło, tak jakby rzecz miała miejsce dopiero wczoraj. Za sprawą Twojego listu przeszłość stała się tak żywa, że nie potrafię już oprzeć się wspomnieniom.

Z całą wyrazistością widzę ponownie oczyma wyobraźni, jak zostawiwszy u podnóża góry osła i sługi, wspinaamy się obaj na szczyt. Nie chciałem mieć świadków tego okropnego czynu. Prześladowają mnie straszliwe obrazy i sceny, które na próżno staram się oddalić i których nie mam odwagi wyrazić w słowach. Oto zbieram drwa, aby ułożyć z nich stos... Te Twoje dziecinne, naiwne pytania! Oto chwytam nóż i... Nie, Izaaku, dość tych szczegółów! Najgorsze było to, że wszystko działo się w sposób przemyślany. Już w drodze na górę Moria miałem cały plan w głowie. Wiedziałem, co się stanie, już wtedy, gdy wychodziliśmy z domu, gdy żegnałem się z matką, gdy opuszczaliśmy nasze rodzinne strony. Nie mogłem zmienić biegu wydarzeń, wszystko działo się niby pod jakimś przymusem wewnętrznym. I jestem przekonany, Izaaku, że zrobiłbym to! Dziś znów serce pęka mi z bólu, kiedy zdobywszy się na szczerość, muszę o tym pisać. Ale owijanie tych spraw w bawełnę oznaczałoby jedynie ponowne ich odkładanie.

Nie wiem, czy i jak mógłbym potem dalej żyć. Nie wiem, czy po popełnieniu takiego czynu życie miałoby jeszcze jakikolwiek sens.

Z pewnością są rodzice, dla których własne dzieci stanowią jedynie ciężar. Dzieci się sprzedaje, bije, wychowuje na duchowe kaleki... I dzieci się zabija – także dziś.

Ty jednak, Izaaku, byłeś dzieckiem ze wszech miar upragnionym. Twoja matka i ja przyjęliśmy Cię z wdzięcznością. Przyznaję: kocham Cię na swój czasem nieokrzesany sposób. Jesteś moim synem, moim potomkiem i dziedzicem. Wszystko stworzyłem i zbudowałem dla Ciebie. Aby Ci się dobrze wiodło. Pragnąłem tego od pierwszego dnia i pragnę dziś.

Skąd zatem ów okrutny zamiar, z którym występowałem na górę Moria? Teraz, po Twoim liście również i mnie z całą mocą dręczy to pytanie.

Wtedy wierzyłem – i był to przymus silniejszy niż moja miłość do Ciebie – że sam Bóg zażądał ode mnie realizacji tego planu. Usłyszałem jego głos: „Abrahamie, weź twego syna jedynego, którego miłujesz, Izaaka, idź do kraju Moria i tam złóż go w ofierze”.

Nie wiem, czy mogę pisać Ci o tym, Izaaku. To przecież o Ciebie chodziło. Żądanie Boże przepełniło bólem moją duszę i ciało. Miałem nie tylko Cię utracić – Ciebie, najukochańszego mojego syna. Dla wielu rodziców, którym przytrafia się podobne nieszczęście, to już wystarczający powód do rozpacz. Jednak ja, Twój własny ojciec, miałem nadto sam dokonać tego potwornego czynu!

Ale skoro Bóg żąda czegoś takiego – myślałem wtedy – muszę być Mu posłuszny. Nawet jeśli żądanie dotyczy rzeczy tak strasznej! Bóg ma swoje powody. Jest Panem życia i śmierci. Nie wolno nam ani wątpić w Jego decyzje, ani im się sprzeciwiać.

Wszystko, co mamy, i wszystko, czym jesteśmy, zawdzięczamy przecież naszemu Bogu. Nikt nie rozporządza równym mu autorytetem i władzą. Wszyscy jesteśmy zależni od naszego Boga, aż po najdalej idące skutki tego faktu. On daje życie i On je odbiera. W przeciwnym razie nie byłby naszym Bogiem, lecz wytworem naszych pragnień i marzeń.

Dopiero później, Drogi Izaaku, znacznie później naszły mnie wątpliwości. Nie co do tego, czy bóstwo Boga ma charakter bezwzględny, absolutny – to nie podlega dla mnie także dzisiaj, najmniejszej dyskusji. Poczęło dręczyć mnie jednak pytanie, czy Bóg nasz mógłby w ogóle zażądać czegoś tak strasznego. Skoro obiecał błogosławieństwo i życie, i potomstwo liczne jak piasek na brzegu morskim, to czemu powodowany jakimś niezwykłym widzimisię, miałby znów odbierać życie? Nie, czegoś takiego nasz Bóg nie czyni! To, że może być zazdrosny, że przy okazji sprawdza w sadyistyczny sposób, czy człowiek jest Mu posłuszny, że jako Bóg absolutny pozwala sobie na całkowitą samowolę – wszystko to stanowi jedynie owoc naszych ludzkich wyobrażeń związanych z piastowaniem władzy. Ponieważ sami w życiu próbujemy często podobnych metod, przenosimy te wyobrażenia na Boga i czujemy się utwierdzeni. Są to nasze wizje Boga i, niewątpliwie, ja także uległem wówczas pokusie absolutyzacji swojej wizji, tym samym zaś, ostatecznie – absolutyzacji samego siebie. Odkąd pierwszy raz nawiedziły mnie te myśli, Izaaku, znacznie ostrożniej obchodzę się ze swymi snami, ostrożniej traktuję też głosy, które, jak mi się zdaje, słyszę. Chciałbym nauczyć się rozróżniać, kiedy naprawdę przemawia do mnie Bóg, a kiedy słyszę jedynie siebie. Nie każde hasło dnia jest już słowem Bożym i nie każde wezwanie czy zawołanie – powołaniem.

Metodą ostrożnego badania próbowałem dowiedzieć się następnie czegoś więcej o owych ciemnych stronach mojego ducha, które spowodowały tak smutną przygodę na górze Moria.

To także tylko próba wyjaśnienia. Nie mam w rękę żadnych konkretnych, a prze-myślenia innych potoczą się odmiennym torem.

Być może – przyszło mi na myśl – dopuszczając się wtedy morderstwa na Tobie (bo tak to niewątpliwie trzeba nazwać!), w egoistyczny sposób próbowałem jedynie, aczkolwiek dziwnie to zabrzmiało, ratować własne życie, własny sukces. Jak wiesz, już na długo przed Twoim przyjściem na świat Twojej matce i mnie powodziło się bardzo dobrze. Mieliśmy wszystko, czego nam było potrzeba

do życia, i to w nadmiarze: olbrzymie stada, sługi, służące, żywną ziemię. Cieszyliśmy się błogosławieństwem Boga – jak to wtedy mówiliśmy. Czuliśmy się umieszczeni po słonecznej stronie życia! Praktycznie wszystko spadło mi prosto z nieba; wszystko, do czego przyłożyłem rękę, przynosiło sukces. W końcu zaś otrzymaliśmy w darze Ciebie, Izaaku – potomka i dziedzica.

W takich właśnie chwilach życia często nawiedza człowieka niepokojące pytanie, czy uda mu się nie spłoszyć powodzenia, czy nie powodzi mu się za dobrze, czy pewnego dnia nie będzie musiał odpokutować i zapłacić za wszystko. I chcąc niejako udobruchać bogów – za czym kryje się niewątpliwie coś z zabobonu – sam zadaje sobie ból. Z reguły to wymierzenie kary samemu sobie nie wygląda tak drastycznie. Ludzie rezygnują z jakiejś części swojej własności, coś ofiarowują, spełniają jakiś dobry czyn. Im dotkliwsza udręka, tym większa ofiara i tym łaskawsi bogowie. Być może wszystko to odegrało jakąś rolę w tamtym wydarzeniu. Nie wiem. I przykro mi, Izaaku, że muszę o tym mówić z Tobą tak otwarcie. Wszak to jedynie przypuszczenia. Nie jestem terapeutą. Obawiam się jednak, że między moim powodzeniem, wielką miłością do Ciebie i tamtym potwornym planem taki właśnie istniał związek.

Tak czy inaczej, Izaaku, dziś jestem przekonany, że nadużyłem wówczas imienia naszego Boga. To nie On wydał mi polecenie – to była moja własna decyzja. Decyzja, której dzisiaj zupełnie nie rozumiem, która jednakże za czasów naszych ojców nie była czymś niezwykłym. Tak jak dzisiaj czymś naturalnym jest składanie dziękczynnych ofiar całopalnych ze zwierząt, tak przez wiele poprzednich pokoleń rozumiałym i naturalnym obyczajem – także u innych narodów – było oddawanie, poświęcanie bogom, w dowód wdzięczności za środki do życia, wszystkiego, co pierworodne. Były zaś czasy – jakkolwiek dziś może się nam to wydawać niepojęte – kiedy w grę wchodziły także pierworodne dzieci. Myślę, że kiedy wyruszyłem z Tobą na górę Moria, w jakiś niewyjaśniony dla mnie sposób usidliły mnie te tradycje. Musiałem dokonać tego okrucieństwa, czułem jakiś wewnętrzny przymus, przed którym daremnie próbowałem się bronić. Być może przyjdą po nas pokolenia, które zrezygnują z wszelkich ofiar i których nie będą już prześladować podobne wizje Boga.

I jeszcze jedna myśl, Drogi Izaaku, którą – jak owocem mojego najbardziej osobistego doświadczenia – chciałbym podzielić się z Tobą; refleksja, co do której mam nadzieję, że dziś, po tylu latach, pomoże i Tobie uporać się z tamtym wydarzeniem, jeśli nawet nie poprzez spuszczenie nań zasłony niepamięci, to przecież przez spojrzenie na to, co się stało, w nieco innym świetle. Dla mnie – mogę to dziś powiedzieć z pełną odpowiedzialnością – również ów mroczny rozdział naszego życia ma swój sens. Widzę go jako etap długiego procesu uczenia się, jako splot wydarzeń, które poniekąd otworzyły mi oczy. Odtąd, mówiąc o Bogu, staram się ukazywać Go Wam – moim dzieciom i wnukom – w nowy zupełnie sposób: jako Boga kochającego bardziej, niż mnie się to wydawało.

Przekonany jestem dziś nie tylko o tym, że to nie Bóg posłał mnie, bym dokonał tego strasznego czynu, ale i o tym, że w ostatniej chwili On mnie od niego odwiódł. Bóg, który dał nam życie, pragnie je też zachować, ocalić, a nie zniszczyć. Posłuszeństwo Boga polega na czynach sprzyjających życiu.

Zrozum Izaaku: nauczyłem się zupełnie inaczej pojmować Boga, a tym samym zupełnie inaczej też patrzeć na życie, i chętnie podzieliłbym się tymi przemyśleniami. Wielkim ciężarem jest dla mnie fakt, że musiałem w tym celu przebyć tę trudną, zawiłą drogę, która omal nie skończyła się dla Ciebie utratą życia, dla mnie – utratą wszelkiej nadziei. Ale może i Ty, widząc, że w naszym pokoleniu zwycięża (miejmy nadzieję!) nowe rozumienie Boga i świata, który On kocha, zdołasz nauczyć się spoglądać nieco ufniej na swe minione i przyszłe życie. Nie możemy wymazać tego, co było, ale czerpiąc naukę z wydarzeń mienionych, możemy nadać im sens.

Pośród naszych krewnych i gdzie indziej wielu jest jeszcze takich, którzy nie rozumieją tej nowej perspektywy wiary. Powiadają: Bóg taki był i taki pozostanie. Dlatego i sami nie chcą się zmienić. To prawda: Bóg jest zawsze taki sam albo nie jest Bogiem. Jednak my, ludzie, możemy rozwijać się i uczyć. I nasze pojmowanie Boga musi dojrzewać. Nie możemy utożsamiać z Bogiem naszych – takich czy innych – o Nim wyobrażeń, a tym bardziej przenosić na Niego naszych zgubnych imaginacji. Bóg zawsze przewyższa nas i wyprzedza. I będzie ukazywał się jako nasz Bóg wciąż na nowo. Od tamtych dni na górze Moria jestem przekonany, że jawi się nam dziś jako Bóg życzliwy względem ludzi.

To, co stało się na górze Moria, pozostanie zapewne związane na zawsze z naszymi imionami, i wiele bym oddał, by móc to odwrócić. Mam jednak nadzieję, że z naszymi imionami wiązać się też będzie to nowe widzenie Boga i życia człowieka. Ufam też, że posłuszeństwo, z jakim wciąż staram się służyć Bogu, nie będzie uważane z powodu tego jednego wydarzenia za posłuszeństwo śmierci. Należy rozumieć je raczej jako postępowanie w duchu wiary, które jest posłuszeństwem Bogu właśnie dlatego, że uwalnia nas od naszych zgubnych dla życia imaginacji i czynów, wskazując nowe drogi.

Drogi Izaaku, mój list bardzo się wydłużył, ale pytania, z którymi zwróciłeś się do mnie, to nie jakieś drobiazgi czy sprawy bez znaczenia. Chodziło o życie i śmierć. Dlatego musiałem przywołać przeszłość i wdąć się nieco w szczegóły. Mam nadzieję, że to, co napisałem, pomoże Ci jakoś uporać się z wątpliwościami i problemami. Jednakże wciąż przecież będę Twoim dłużnikiem. Nie pozwól, by pojedyncze smutne wydarzenie z Twojej i mojej przeszłości miało nad nami górę. Spójrz na nas obu jako na narzędzie historii, którym musiało się to przytrafić, by inni z naszych doświadczeń mogli czerpać naukę.

Obejmuję Cię i ściskam.

Twój stary ojciec Abraham

Drogi Ojcze

Pełen lęku i niepokoju czekałem na odpowiedź od Ciebie. Ulżyło mi, gdy przekonałem się, że podszedłeś do moich oskarżeń obiektywnie i szczerze. Świadomość, że i Tobie droga na górę Moria przyniosła cierpienie i ból, uśmierza mój gniew, co więcej – nienawiść do Ciebie.

Pierwszy raz od tylu lat patrzę na Ciebie już nie tylko jak na sprawcę, lecz jednocześnie jak na ofiarę – ofiarę panujących wówczas tradycji religijnych, według których trzeba było składać dary i ofiary całopalne, by udobruchać Boga, i ofiarę Twego własnego zniewolenia: obracając się w kręgu owych wrogich życiu wyobrażeń o Bogu, nie mogłeś wyzwolić się spod ich wpływu. Z ulgą przyjąłem fakt, że nie uciekasz się już do wymówek, nie próbujesz pomniejszać wagi potwornego wydarzenia, sprowadzając je do swego rodzaju zabawy, i nie podajesz swych własnych, sadystycznych skłonności, swoich snów o władzy, przemocy i zabijaniu za wolę Bożą. Z ulgą słyszę, że duma nie przeszkadza Ci przyznać, iż to Ty sam ponosisz winę za cały plan pozbawienia mnie życia.

Iluż to ludzi – pomyślałem sobie – wciąż jeszcze zbyt chętnie i zbyt łatwo przerzuca swe negatywne cechy i skłonności na Boga, iluż skłonnych jest bez ceregieli czynić Boga odpowiedzialnym za panujące na świecie cierpienie, które w gruncie rzeczy sami powodują. Powinniśmy umieć przyznać się do tego, co w nas złe, próbując radzić sobie z naszymi negatywnymi skłonnościami w taki sposób, by ich niszczące działanie nie dotknęło, ani nas samych, ani innych. To właśnie dlatego Bóg nie chce też, byśmy składali ofiary: byśmy niejako wrywali sobie z serca to, co najukochańsze i najcenniejsze. Miłości Boga nie możemy zaskarbić sobie przez pobożne czyny czy akty duchowego samookaleczenia, podobnie jak nie sposób wymusić czy pozyskać miłość – także pomiędzy ludźmi – przez jakiegokolwiek akty ofiary czy rezygnacji. Jeśli o to chodzi, myślę podobnie jak Ty, Ojcze.

Nie mogę jednak zgodzić się z Tobą, gdy w chwilę później próbujesz jednak nadać pewien sens owemu straszному wydarzeniu. To, że ostatecznie rozumiesz – na własny użytek – całą tę makabryczną drogę jako błądzenie po zakolach i bezdrożach, które umożliwiło Tobie samemu i przyszłym pokoleniom nowy sposób widzenia Boga, mogę przyjąć i uznać o tyle, że być może rozumowanie takie – pomimo pełnego przyznania się do winy – przynosi Ci dodatkowe, ciche samousprawiedliwienie.

Czy jednak tłumaczenie tego rodzaju potwornych działań – po czasie – jako bolesnych co prawda, ale ostatecznie przecież koniecznych kroków na drodze do utrwalenia nowych poglądów i opcji nie jest niebezpieczne? Rozwijając dalej te myśli, można by dojść do potwornej w swym cynizmie próby propagowania sensu wojen i eksterminacji całych narodów, jako że wydarzenia te pozwoliły nauczyć się czegoś, co posunęło naprzód ludzkie dzieje. Ja sam nie potrafię rozumieć w ten sposób mojego martyrium z góry Moria. Niewątpliwie, jako człowiek, który tyle zniósł i wycierpiał w życiu, mogę powiedzieć dzisiaj, że nie

było ono bezowocne i dla mnie: umożliwiło mi nowe spojrzenie na wiele spraw, nauczyło wnikać w przeżycia i potrzeby innych, miało więc w moim życiu pewien sens. Nie znaczy to jednak, że za sensowny uważam Twój czyn. Nie przyniósł on niczego, co w jakikolwiek sposób mogłoby usprawnić lub udoskonalić moje życie. Przeciwnie: poważnemu zachwianiu uległo moje zaufanie do Ciebie, Ojcze, a później i do wszystkich ludzi; Rebeka i dzieci odczuwały na co dzień moją głęboką podejrzliwość i nieufność. Trudno też doszukać się sensu w długich bezsennych nocach i makabrycznych przywidzeniach sennych, w przesładujących mnie złudzeniach i imaginacjach, czy w stanach lęku, które od tamtej pory przyprawiają mnie nieomal o obłąd.

Nie sądzę, byśmy musieli przebrnąć przez te głębie, by nauczyć się nowego rozumienia Boga. Jestem nawet święcie przekonany, że mógłbyś doświadczyć Go jako Boga życzliwego względem ludzi właśnie w wydarzeniach radosnych, dających poczucie szczęścia. Do tego nie potrzebny był mój strach w obliczu śmierci.

Próbując z perspektywy czasu nadać tamtemu wydarzeniu sens, którego nie potrafię znaleźć, nie usiłuję ani zapuszczać nań zasłony, ani interpretować go religijnie. Staram się wydarzenie to – dla mnie pozbawione sensu – zachować i utrzymać w swym życiu, w nadziei, że zostanie ono zdominowane i wchłonięte przez to, co uważam za sensowne. Wierzę ostatecznie, że doświadczenia pozytywne posłużą mi za oparcie, a na dłuższą metę – ukoją i uleczą. Aby tak się mogło stać, może powinniśmy jeszcze porozmawiać ze sobą, Ojcze!

Nawet jeśli tamte wydarzenia traktujemy inaczej, to przecież czuję się oswobodzony i wolny: nie ciąży już nade mną (czy, mówiąc dokładniej, nad nami) owa tajemnicza a tym samym i nieobliczalna ciemność – nazwana po imieniu, stała się uchwytana. Mam nieomal uczucie, jakbyśmy stali się teraz niejako towarzyszami wspólnego losu: oto bowiem oddzielnie przeżywane cierpienie zaczyna zmieniać się w cierpienie przeżywane wspólnie. Teraz wydaje mi się czymś niezrozumiałym, że już znacznie wcześniej nie zdobyliśmy się na odwagę, by podjąć ów bolesny dla nas temat i – jak to się nieraz mówi – przetrwać całą sprawę. Ale może wcześniej nie byliśmy do tego zdolni.

W każdym razie jestem szczęśliwy, że przerwaliśmy wreszcie to milczenie w sprawie wydarzenia z góry Moria i powiedzieliśmy sobie prawdę. Dzięki Bogu nie stało się to za późno.

Pozwól więc, że i ja otworzę dziś przed Tobą ramiona.

Twój syn Izaak²².

Przytoczone listy są dowolną konstrukcją autorów, którzy starają się rozpoznać przeżycia i emocje Abrahama i Izaaka, jakich Biblia nam nie ujawnia, ale przecież są tak ludzkie, że w jakimś stopniu powinny

²² G Lünghöner, Ch. Spilling-Nöker, *Abraham & spółka. Bohaterowie Biblii walczą ze swymi problemami*, przeł. B. Widła, Warszawa 1994, s. 22–36.

oddawać stan duchowy bohaterów biblijnego opowiadania, w tym wypadku jest to stan duchowy nie tylko w czasie akcji, ale po wielu latach, gdy ogromne emocje nie tylko nie wygasły, ale są nadal żywe i głębokie.

Taka interpretacja biblijnego opowiadania zawsze będzie się rodzić, gdy będziemy chcieli po ludzku zobaczyć jego bohaterów. Ona także towarzyszy powszechnemu rozumieniu treści biblijnych i wraz z nimi oddziałuje w ramach kultury.

Ofiara Abrahama w myśli teologicznej

Kolejne pytanie, jakie rodzi się w związku z biblijnym opowiadaniem o Abrahamie składającym syna w ofierze Bogu na Jego wyraźne żądanie, dotyczy tego, co teologia wydobyła z treści biblijnych początkowego fragmentu dwudziestego drugiego rozdziału Księgi Rodzaju.

Postawa Abrahama i jego gotowość ofiarowania dziecka była zawsze przedmiotem fascynacji wyznawców trzech religii monoteistycznych: chrześcijaństwa, judaizmu i islamu. Widzieli oni w Abrahamie przykład wiary i posłuszeństwa Bogu. To zainteresowanie się rozważaną przez nas perykopą odnaleźć już możemy w tekstach Pisma Świętego, w późniejszych księgach Starego Testamentu oraz w Nowym Testamencie²³. Przytoczymy odpowiednie teksty.

Do postaci Abrahama nawiązuje Syrach w swojej pochwalie Ojców, gdzie w ogólny sposób wspomina wierność praojca narodu wybranego okazaną w doświadczeniach i mówi o nagrodzie ze strony Boga: „Abraham, wielki ojciec mnóstwa narodów, w chwale nikt mu nie dorównał. On zachował prawo Najwyższego, wszedł z Nim w przymierze; na ciele jego został złożony [znak] przymierza, a w doświadczeniu okazał się wierny. Dlatego Bóg przysięgą zapewnił go, że w jego potomstwie będą błogosławione narody, że go rozmnoży jak proch ziemi, jak gwiazdy wywyższy jego potomstwo, że da mu dziedzictwo od morza aż do morza i od Rzeki aż po krańce ziemi” (Syr 44, 19–21).

Kolejną wzmiankę znajdujemy w Pierwszej Księdze Machabejskiej. Umierający Matatiasz w swej mowie pożegnalnej powołuje się na wier-

²³ Por. M. Basiuk, *Ofiara Izaaka (Rdz 22, 1–14) w zachodniej tradycji patrystycznej*, Katowice 2008, s. 47–58 (Studia Antiquitates Christianae. Series nova, 6).

ność Abrahama, zachęcając tym przykładem synów do wierności Bogu: „Czyż nie w czasie pokusy Abraham okazał się wiernym? I zostało mu to poczytane za sprawiedliwość” (1 Mch 2, 52).

Do tej samej postaci nawiązuje Księga Mądrości, opisując udział mądrości Bożej w dziejach zbawienia: „Gdy przyszło pomieszanie narodów za przewrotną znowę, ona uznała Sprawiedliwego, zachowała go nienagannym przed Bogiem i zachowała mocnym mimo jego liłości dla dziecka” (Mdr 10, 5).

W Nowym Testamencie możemy wyróżnić teksty, które mówią wprost o ofierze Izaaka oraz pośrednie nawiązania do starotestamentalnego opisu. Do pierwszych można zaliczyć fragmenty Listu do Hebrajczyków, Listu św. Jakuba i Listu św. Pawła do Rzymian.

List do Hebrajczyków umieszcza odpowiednia wzmiankę o Abrahamie w przykładach wiary podanych w jedenastym rozdziale: „Przez wiarę Abraham, wystawiony na próbę, ofiarował Izaaka, i to jedynego syna składał na ofiarę, on, który otrzymał obietnicę, któremu powiedziane było: Z Izaaka będzie dla ciebie potomstwo. Pomyślał bowiem, iż Bóg mocen wskrzesić także umarłych, i dlatego odzyskał go, jako podobieństwo śmierci i zmartwychwstania Chrystusa” (Hbr 11, 17–19).

Autor Listu św. Jakuba, uzasadniając tezę, że wiara bez uczynków jest martwa, stawia Abrahama za przykład: „Czy Abraham, ojciec nasz, nie z powodu uczynków został usprawiedliwiony, kiedy złożył syna Izaaka na ołtarzu ofiarnym? Widzisz, że wiara współdziała z jego uczynkami i przez uczynki stała się doskonała. I tak wypełniło się Pismo, które mówi: Uwierzył przeto Abraham Bogu i poczytano mu to za sprawiedliwość, i został nazwany przyjacielem Boga” (Jk 2, 21–23).

Św. Paweł nawiązuje do typologii Izaak – Chrystus, jaką wyraźniej wypowie cytowany powyżej autor Listu do Hebrajczyków, nie wymieniając samego Izaaka: „Cóż więc na to powiemy? Jeżeli Bóg z nami, któż przeciwko nam? On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał, jakże miałby wraz z Nim i wszystkiego nam nie darować?” (Rz 8, 31–32).

Podobnie do opowiadania o ofiarowaniu Izaaka, choć bez wymieniań jego imienia, prawdopodobnie nawiązują następujące teksty Nowego Testamentu: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego

Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). „A z nieba odezwał się głos: Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie” (Mk 1, 11).

Egzegeci uważają również, że słowa „zgodnie z Pismem” w Pawłowym świadectwie o zmartwychwstaniu Chrystusa nawiązują do Izaaka, co ma potwierdzać użycie określenia czasu: „trzeciego dnia”, jakie mamy także w Rdz 22. Mielibyśmy zatem jeszcze jeden tekst nawiązujący do tamtego opowiadania: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem; że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem” (1 Kor 15, 3).

W nauczaniu Ojców Kościoła²⁴ perykopa o ofierze, jaką miał złożyć Abraham, jest bardzo często wykorzystywana i interpretowana. W ich dziełach pojawiają się trzy wątki. Pierwszy ukazuje Abrahama jako przykład człowieka wierzącego, drugim jest typologia Izaak – Chrystus, gdzie przeszłami przerzuconymi między Starym i Nowym Testamentem są posłuszeństwo woli ojca, podobieństwo ofiary i zachowanie życia (Izaak uratowany przed śmiercią, Chrystus zmartwychwstały). Trzecim wątkiem jest typologia baranek – Chrystus.

Baranek był uwikłany w krzakach, które mają swój odpowiednik w drzewie krzyża i koronie cierniowej. Baranek również jako przewodnik stada wskazuje na Chrystusa, oddającego swe życie za całą ludzkość, a jego róg symbolizuje władzę i wywyższenie Chrystusa. Przede wszystkim baranek został ofiarowany za Izaaka, a Chrystus faktycznie umarł na krzyżu.

„Każdy z tych trzech sposobów interpretacji Rdz 22, 1–14 ma jeszcze swoje specyficzne akcenty, które są różne w dziełach Ojców Kościoła. Właśnie one świadczą, jak bardzo ważny był to dla nich tekst i jak dobrze go znali. Pozwalało im to odwoływać się do niego w różnych sytuacjach i w różny sposób. Natomiast teksty Ojców Kościoła zebrane razem pokazują, że interpretacja dokonywana przez nich jest spójna”²⁵.

Interpretacje przeprowadzone przez Ojców Kościoła powtarzane były i rozbudowywane w nauczaniu teologicznym i niejednokrotnie

²⁴ Por. tamże, s. 121–143.

²⁵ Tamże, s. 142.

stały się powszechnie znane, stąd nie dziwi nas fakt ich wykorzystania w działalności artystycznej, która podejmowała wątki biblijne.

Nie mamy w tej chwili odwagi wpłynąć na ocean wypowiedzi na interesujący nas temat w dostępnej literaturze teologicznej. W charakterze pewnego rodzaju operacji zastępczej ograniczymy się do trzech cytatów, które podejmują ten temat.

Opowiadanie o akedzie zostało skonstruowane kunsztownie. Czytelnik zna jego zakończenie, ale czuje, że Abraham go nie zna. Abraham nie wiedział, jak zakończy się ta przygoda. Nie przeczuwał nawet, że w ostatniej chwili anioł powstrzyma nóż. Dla niego ta cała sytuacja była niezwykle poważna. Okropne w tej historii było przekonanie Abrahama, iż Bóg chciał odebrać życie jego synowi.

Chociaż akedá jest odrębnym opowiadaniem, jej miejsce wśród opowiadań o Abrahamie nie jest przypadkowe. Historie o patriarchach z Księgi Rodzaju ukazują, że istnienie ludu Bożego nie wynikało z naturalnego pokrewieństwa czy pochodzenia, lecz miało swój początek w wyborze Boga i uwierzeniu w Jego obietnicę. Akedá przedstawia jedną z tych sytuacji, które doprowadziły do powstania ludu Bożego. Abraham musiał opuścić dom rodzinny i ojczyznę; poczęcie i narodziny Izaaka zawdzięczał rezygnacji z wszelkich ludzkich planów oraz uwierzeniu obietnicy Bożej. Na początku Abraham uległ słabości – jak mówi wcześniejsze opowiadanie – i razem z Sarą próbował „wziąć sprawę w swoje ręce”. Z Hagar, niewolnicą swojej żony, spłodził syna, aby zapewnić sobie potomstwo. Także pomyśl, aby wypędzić Hagar i ich syna Izmaela, nie był powodem do chluby w biografii Abrahama. Jeżeli patrzy się na Izaaka, który został подарowany Abrahamowi i Sarze, jasne jest, że żądanie oddania syna wykraczało poza wszelkie naturalne uczucia ojcowskie. Wezwanie do złożenia go w ofierze musiało być dla rodziców nie do zniesienia. Poddane próbie zostały nie tylko uczucia ojca, ale przede wszystkim wypełnienie się Bożej obietnicy. Oto Izaak, syn, który miał dać początek wielkiemu narodowi, obiecanemu Abrahamowi przez Boga, syn tak upragniony, długo wyczekiwany, wymodlony i zupełnie nagle darowany, musiał być ofiarowany. Wypełnienie się obietnicy Bożej stanęło więc pod znakiem zapytania. Jeżeli Izaak umrze, to komu Abraham przekazuje swoją wiarę, swoje doświadczenia i swoją wiedzę? Jeżeli Izaak zostanie złożony w ofierze, to pierwszy potomek będzie zarazem ostatnim.

Czyżby więc Bóg zapomniał o swojej obietnicy, a może wycofał się z niej lub przekazał ją komuś innemu? Czy Bóg jest wiarołomny? Czy jest niewierny? A może to wszystko było tylko wytworem wyobraźni, wzniosłą iluzją pochodzącą z przeżytych chwil szczęścia i sukcesów? Takie pytania zapewne zadawał sobie Abraham²⁶.

²⁶ A. Buckenmaier, *Abraham – ojciec wierzących*, przekł. H. Podgórní, Kraków 2005, s. 152–154.

Jest to jedna z najbardziej wstrząsających scen w całym Piśmie Świętym; można ją porównać jedynie z opisem śmierci Jezusa Chrystusa. Później na górze Moria wznosiła się świątynia jerozolimska, zaś kilkaset metrów od tej góry został ukrzyżowany Jezus. Abraham i Izaak to pierwsze starotestamentowe typy miłości Ojca i ofiary Jego Syna Jezusa Chrystusa. Postawa Abrahama to jednocześnie odwzorowanie natury Boga Ojca, o którym Nowy Testament mówi, że własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wydał. U samego początku Dziejów Zbawienia mamy figuratywną zapowiedź ofiary krzyżowej Jezusa Chrystusa.

Bóg nie chciał śmierci Izaaka. Tajemnicza jest logika Bożej miłości, a wiara Abrahama bohaterska. Od chwili swego powołania, przez kolejne etapy życia Abraham jest człowiekiem wiary i takim pozostanie do końca. Umarł, jak powiada Pismo Święte, syty lat. Pozostał po nim Izaak, a następnie wnukowie i kolejne pokolenia rozpoczynające historię narodu izraelskiego²⁷.

Znaczenie ofiary Izaaka²⁸ zgłębił dokładnie najwybitniejszy religioznawca współczesny, Mircea Eliade, tłumacząc, na czym polegało zrodzenie się prawdziwej wiary. Złożenie jej przez Abrahama formalnie podobne było do wszelkich innych ofiar składanych z noworodków w świecie starosemickim, jednak w sposób zasadniczy różniło się od tamtych swoją treścią. Gdy dla całego świata ofiara całopalna z pierworodnych była przede wszystkim obrzędem oczywistym, że bóstwu należy oddać to, co dał, dla Abrahama był to akt wiary. Jak to rozumieć? Ponieważ on nie rozumiał, dlaczego – wobec dawanych obietnic, przymierza i jeszcze raz wiarygodnych, przyrzeczeń – Bóg zażądał tej ofiary, jednak dopełnił jej (wewnętrznie jej dokonał) dlatego, że Pan od niego tego zażądał. „Poprzez ten akt, z pozoru absurdalny, Abraham kładzie podwaliny nowego doświadczenia religijnego – wiary. Inni (cały świat orientalny) pozostają nadal w ramach »ekonomiki sakralnej«, poza którą wykroczy Abraham oraz jego następcy²⁹”.

I to właśnie była nowość wiary, która skryzystalizowała się ostatecznie po wstrzymaniu ręki Abrahama i znalezieniu przezeń ofiary zastępczej. Bóg ponawia przyrzeczenia i od owej chwili tak Abraham, jak i jego potomkowie żyli nowym wymiarem religijnym – „Bóg objawił się bowiem jako osobowość, jako byt »całkowicie różny«, który nakazuje, wynagradza, żąda bez żadnego uzasadnienia racjonalnego (to znaczy powszechnego i dającego się przewidzieć) i dla którego wszystko jest możliwe. Ten nowy wymiar religijny umożliwia »wiarę« w sensie judeochrześcijańskim³⁰...”

²⁷ W. Chrostowski, *Bohaterowie wiary Starego Testamentu*, Warszawa 1992, s. 21.

²⁸ Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze stronicie Starego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 358–359 (Biblioteka Miłośników Biblii).

²⁹ Cytat: M. Eliade, *Sacrum – mit – historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 263.

³⁰ Cytat: tamże, s. 264.

Jak widać, dla Izraela i chrześcijan ofiara Izaaka stała się wydarzeniem proroczym. I to jest odpowiedź na postawione pytanie, czy była konieczna. Izaak był przecież „całym – niejako w nasieniu – Izraelem”, był pierwszym „wybranym czystym” w tym znaczeniu, że nie wywodził się z bałwochwalców, jak jego ojciec. Dopatrywanie się w nim podobieństwa do Chrystusa jest w pełni uzasadnione, jako że uosabiał On cały naród wybrany, skupił w sobie wszystkie wartości Objawienia i „został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5, 7), czyli jako „Baranek Boży, który gładzi grzech świata” (J 1, 29). Bóg oszczędził syna Abrahama, ale „własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał, jakże miałby także wraz z Nim wszystkiego nam nie darować? (Rz 8, 32).

Dopiero teraz rozumie się niektóre zwroty starotestamentowego opowiadania, jak słowa Boga: „Weź syna swego jedynego, którego miłujesz...”. Owo przypomnienie, „którego miłujesz”, tylko pozornie zdają się niejako „dobijać” Abrama, w rzeczywistości są odpowiednikami wyznania Boga względem Syna po chrzcie w Jordanie, czy podczas Przemienienia: „Ten jest mój Syn umiłowany...” (Mt 3, 17; 17, 5), nie mówiąc o podobieństwie dźwigania drewna ofiarnego na górę przez Izaaka i drzewa krzyża przez Jezusa.

„Przyszedł taki dzień, kiedy kto inny dźwigał na barkach drewno całopalenia, jak kiedyś Izaak. Przyszedł taki dzień, kiedy na inny ofiarny stos wstąpił Jednorodzony Syn Człowieczy, idąc naprzeciw śmierci. A Bóg nie odpiął z drewna Syna swego, którego miłował – jako uczynił Izaakowi, synowi Abrahama. Gdyż trzeba było, aby Bóg Wcielony dotknął śmierci, mroku i pustki, iżby ocalone było zawierzenie, nadzieja i miłość: żywot świata.

Abraham nie mógł o tym wiedzieć. My jednak już wiemy. I kiedy w liturgii mszalnej mówimy: »Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata«, pamiętamy nie tylko o krzyżu. Miejmy w pamięci także i rzecz wcześniejszą, sprawę z ziemi Moria: zesłanego od Boga Baranka ofiarnego, wplątanego w ciernie ludzkich dróg i wydane go na całopalenie w zamian za ludzką wiarę, nadzieję i miłość³¹.

Inne pytania

Analizując biblijny obraz ofiary Abrahama, kolejno stawialiśmy pytania, odpowiadając na nie, rozważyliśmy kilka aspektów podjętego zagadnienia. Aspektów, jakie można by było jeszcze poruszyć, jest wiele, nie wszystkie jednak w takim samym stopniu wiążą się z wątkami biblijnymi w literaturze polskiej i dlatego nie będziemy już poświęcać im takiego miejsca w naszych rozważaniach, na jakie same w sobie zasługują. Postawimy zatem tym razem jedynie pytania

³¹ Cytat: T. Żychiewicz, *Stare Przymierze*, Kraków 2000, s. 132.

bez odpowiedzi, aby zaznaczyć, jak obszerna jest jeszcze tematyka dotycząca biblijnego opowiadania z dwudziestego drugiego rozdziału Księgi Rodzaju.

Pierwszym z tej serii pytań jest zagadnienie rozumienia omawianej perykopy w trzech religiach monoteistycznych: chrześcijaństwie, judaizmie i islamie. Interesujące są też wzajemne relacje tych religii w omawianej kwestii i ich rozwój na przestrzeni czasu. W szczególności interesująca może być sprawa uznawania przez muzułmanów Izmaela, syna Abrahama zrodzonego z Hagar, przyjmowanego jako praojca Arabów, za tego syna, który został ofiarowany³².

Cały zestaw pytań wiąże się rozumieniem tekstu biblijnego na ten dzisiejszego sposobu odczytywania w szczególności Księgi Rodzaju. Większość opinii, o których mówiliśmy powyżej, przynajmniej milcząco zakłada historyczny charakter opowiadania o ofierze Abrahama. Dziś wiemy, że Biblia jest przedziwnym połączeniem historycznych korzeni swoich opowiadań z mitycznym sposobem ich relacjonowania. Naród wybrany spotkał swego Boga w historii, a Bóg objawiał się temu narodowi w historii i poprzez historię. Historia zatem leży u fundamentów relacji o Bożym objawieniu, ale to nie musi być historia w metodologicznym znaczeniu właściwym współczesnym naukom historycznym.

Dzieje opisane w Księdze Rodzaju są wspaniałą konstrukcją, która powstała na podstawie dziejowych przeżyć przodków, ale ich redakcyjny kształt bardziej odpowiada przekazowi teologii niż historii. Jeżeli zatem Abraham i Izaak, a później także Jakub, są postaciami historycznymi, to jednak połączenie ich w jedną rodzinę jest obrazem zjednoczenia się różnych plemion, mających swoich przodków, do których się powraca, ale dokonanego dopiero około jedenastego lub dziesiątego wieku przed Chrystusem

Jakie więc istniały relacje pomiędzy potomkami Abrahama i potomkami Izaaka, których odbiciem może być stosunek ojca do syna,

³² Zagadnienie to można przestudiować na podstawie: B. Feiler, *Abraham. Podróż do źródła trzech religii*, przeł. J. Włodarczyk, Wrocław 2005; *The sacrifice of Isaac in the three monotheistic religions. Proceedings of a symposium on the interpretation of the Scriptures held in Jerusalem, March 16–17, 1995*, ed. by F. Manna, Jerusalem 1995.

a jeszcze bardziej intrygujące jest pytanie, dlaczego Abraham ma złożyć Izaaka w ofierze, co świadczy o całkowitej przewadze tego pierwszego.

Jakie więc zaszyły okoliczności, że sięgnięto do przedstawienia ofiary i jak się to ma do natury i funkcji ofiary³³ w archetypach społecznej świadomości ludów, a także miejsca ofiary w rozwoju społeczeństw, zgodnie z sugestiami René Girarda³⁴, z którymi można się nie zgadzać, ale w jakiś sposób trzeba je uwzględnić.

Na koniec postawmy tylko jedno pytanie: co było przyczyną, że w tym miejscu przekazu biblijnego pojawia się tak zdecydowany sprzeciw wobec składania ofiar z ludzi, co było praktyką rozpowszechnioną na starożytnym Wschodzie? Z pewnością rozważany tekst jest wyraźnym zakazem – i to sformułowanym w imię Boga – aby takich praktyk wśród potomków Abrahama nie było.

Postawienie wielu pytań w odniesieniu do rozważanej perykopy i udzielenie odpowiedzi na niektóre z nich z pewnością przybliży nas do rozumienia wątku związanego z ofiarą Abrahama, jaki znajduje poczesne miejsce w inspiracjach biblijnych w kulturach wielu narodów, a w szczególności w kulturze polskiej.

³³ Por. H. Hubert, M. Mauss, *Esej o naturze i funkcji ofiary*, tłum. L. Trzcionkowski, Kraków 2005 (*Classica Religiosa*).

³⁴ Por. R. Girard, *Początki kultury*, przeł. M. Romanek, Kraków 2006; tenże, *Kozioł ofiarny*, przełożyła M. Goszczyńska, Łódź 1987 (Człowiek i Jego Cywilizacja).

Józef Wróbel

W imię syna. Prawo i przekroczenie w *Ofiarowaniu Izaaka* Adolfa Rudnickiego

W 1963 w nowojorskim „Tog-Morgn Zhurnal” Menasze Unger, syn żabińskiego cadyka Szulima Dawida Ungera, na którego dworze Izaak Hirschhorn, ojciec Aarona, późniejszego pisarza Adolfa Rudnickiego, był gabajem i cieszył się wysoką, uprzywilejowaną pozycją, opublikował wspomnienie o wspólnej młodości wywołane pierwszym powojennym spotkaniem. Więcej ich chyba nie było. Ostatnim śladem łączności między przyjaciółmi z młodzieńczych lat było uczestnictwo Ungera w żalobnym nabożeństwie poświęconym pamięci Rudnickiego, które odbyło się w paryskiej synagodze w 1990 roku. W 1963 roku wraca do wspomnień z roku 1922, kiedy trzynastoletni Aaron przystąpił do bar micwy. Do obowiązku bohatera tej uroczystości należy przeczytanie fragmentu Tory i ksiąg prorockich oraz wygłoszenie komentarza do nich. Jego wybór padł na podanie o ofiarowaniu Izaaka. Według Ungera mowa Aarona „przepełniona była refleksją niewierzącego i zaszokowała zebranych pobożnych. Zapowiadała nowe drogi, którymi podąży jej autor”¹.

Do takich wspomnień wywoływanych z pamięci po czterdziestu latach należy podchodzić z bardzo ograniczonym zaufaniem. W jednak tym przypadku informacji o uroczystości i mowie wchodzącego w dorosłość Aarona można chyba dać wiarę. Uprawdopodobnione zostanie to przez powrót do tej starotestamentowej narracji w dwu

¹ M. Unger, *Un célèbre écrivain polonais fils d'intendant d'un rabbi*, „Tog-Morgn Zhurnal” 17 IV 1961 (korzystam z tłumaczenia na francuski, mps).

dużo późniejszych prozatorskich utworach Rudnickiego o jednobrzmiącym tytule: *Ofiarowanie Izaaka*, a powstają one dopiero w kilka lat po przekazie Ungera. Pierwszy pojawia się w tomie *Teksty małe i mniejsze* (1971), drugi w zbiorze *Noc będzie chłodna, niebo w purpurze* (1977), dowodząc, że myślenie o sensie tej ofiary towarzyszyło uczniowi chederu, który Torę i proroków znał na wrywki, przez całe życie.

Osobnym pytaniem, na które odpowiedź pozostanie tylko w sferze domysłów i prawdopodobieństwa, jest kwestia przesłania tego wystąpienia. Czy mogło ono być tak radykalne, że manifestowało postawę niewierzącego młodego człowieka? Nie mamy tekstu tej mowy, nie mamy innych świadectw tego wydarzenia, pozostają domysły snute na podstawie nikłych danych biograficznych i dające się potwierdzić w młodzieńczej debiutanckiej powieści zatytułowanej *Szczury* (1932).

Zmiana nazwiska, czy raczej przyjęcie literackiego pseudonimu, nie oznaczała w przypadku Adolfa Rudnickiego odcięcia się od żydostwa, jego uczucia religijne raczej stygły, razem z nimi przywiązanie do tradycji, ale nigdy nie odstąpił od żydowskiej tożsamości i żydowskiego losu. W swojej ostatniej książce w cyklu pod znamienym tytułem *Pożegnania* powraca do minionego czasu, pisząc: „We wczesnej młodości nawet byłem znawcą świętych tekstów, stąd widziano we mnie «nadzieję ludu izraelskiego». We wszystkich żydowskich domach gdzieś na dnie kufra leżał Machzor [...] Wielu bliskich, których spotkałem na szlakach wygnańczych, nie zabrało ze sobą Machzora, lecz z Machzorem czy bez wracali do swojego losu – pogodzeni. [...] Wracali do Księgi, gdyż byli synami Księgi”².

Rudnicki wcześniej zrywa z rodzinnym domem i nigdy już do niego nie powraca, zaciera miejsce urodzenia, w biograficznych notach zmienia imiona rodziców i nazwisko ojca. Nie pojawiają się oni nawet w intymnym dzienniku prowadzonym od 1947 roku do śmierci. Musiał u podstaw tego wyparcia istnieć jakiś traumatyczny konflikt między synem a starym już ojcem. Był Aaron ostatnim z siedmiorga rodzeństwa, a ojciec jego w roku narodzin najmłodszego syna miał 46 lat. Dużą ostrożność należy zachować przy próbie doszukiwania się elementów biograficznych w powieści *Szczury*, ale psychoanalityczna lektura

² A. Rudnicki, *Krakowskie Przedmieście pełne deserów*, Warszawa 1986, s. 35–36.

tej powieści, którą w innym miejscu przeprowadziłem, dużo by tu wyjaśniała³. Znamienne, że w utworze tym nie ma prawie wzmianek o matce, są dwie powtarzające się w swoich rolach wdowy: wdowa G-wa i wdowa M-owa (zwracam tu uwagę, że powieść ukazała się rok przed Schulzowskimi *Sklepami cynamonowymi*, w których miejsce matki kwestionuje młodsza od niej Adela). Tym samym spór nabrał podwójnego znaczenia: to nie tylko konflikt na linii: dojrzewający, buntujący się syn–ojciec, ale, jak wiemy od czasów Freuda, także: młody człowiek–Bóg. Ojcowsko-synowski konflikt jest zjawiskiem archetypicznym, tu osadzenie go w tekście Tory jest uprawomocnione tradycją religijnego wychowania. Podobny zabieg obserwujemy także w innych utworach, jak choćby w *Niekochanej* (1936), tyleż nadpisanej na Pieśni nad Pieśniami, co pozostającej w opozycji do biblijnego archetektstu.

Rudnicki wzorem swoich współwyznawców prowadzi dialog z tekstami budowanymi piętrowo. Wychodzi nie tylko od Tory, podejmuje polemikę z opowieściami rabinicznymi i chasydzkimi, wreszcie z tekstami literackimi z tej tradycji wyrosłymi, zwłaszcza zaś z Kafką. To tradycja midraszy sytuuje święty tekst w wiecznym teraz, opowiadany z inaczej rozłożonymi akcentami, reinterpretowany, jest cały czas żywy i odkrywa nowe perspektywy, nie przekraczając granic prawowierności. Tak istotę gatunku ujmuje Paweł Śpiewak: „Wszelako o istocie midraszy stanowi, jak sądzę, szczególne doświadczenie czasu. Tora w perspektywie judaizmu rabinicznego obejmuje wszystkie wymiary ludzkiego życia i nie ulega zmianom w upływie lat. Bóg sam dał Torę i dlatego wszystkie zawarte tam słowa, hebrajskie litery, prawa są święte i ponadczasowe. Midrasz kwestionuje linearność czasu. W perspektywie słowa Bożego czas przeszły i przyszły stale na siebie oddziałują”⁴.

Izraelska badaczka twórczości pisarza, Ruth Szenfeld, zwraca uwagę, że spośród kilku próz odwołujących się do genologicznej tradycji judaistycznej jeden z utworów zatytułowany *Ofiarowanie Izaaka*, narracyjny, nawiązuje do midrasza agady i opowiada historię inspirowaną Pismem w tonie żartobliwym, anegdotycznym, znacznie obniżającym dostojność pierwowzoru. Gatunek ten powstający już

³ Por. J. Wróbel, *Miara cierpienia. O pisarstwie Adolfa Rudnickiego*, Kraków 2004 (tu rozdział *Halucynacje młodości*. „Szczyry”, s. 157–168).

⁴ P. Śpiewak, *Księga na księgami. Midrasze*, Kraków 2004, s. 11.

w czasach po zburzeniu Świątyni wchłaniał elementy kulturowe społeczności większościowych, pozostając z nimi w żywym dialogu. Groteskowa fabuła, leksyka, które nie boi się słowa „telewizor” i wulgaryzmu (z inicjalną literą i wykropkowaniem) oraz frazeologia miejscami przypominająca gazetowy język z okresu powstania utworu są przykładami żywotności gatunku. Jednak w literaturze polskiej chyba na Rudnickim się kończącej. Drugie *Ofiarowanie* stanowi wyłącznie komentarz, a raczej dwa warianty komentarza i nawiązuje do tradycji midrasza halachicznego⁵.

Założony przez Rudnickiego odbiorca zna dobrze opowieść biblijną i tradycję jej odczytania i zwróci uwagę na każdy element jej reinterpretacji. Ambicją pisarza jest dodać od siebie coś nowego i aktualnego, zachowując przy tym uniwersalny charakter przekazu. Utwory te jednak opublikowane zostały już po 68 roku, gdy ocalała jeszcze grupa potencjalnych czytelników znająca kulturowe szyfry znalazła się już poza Polską. Sam pisarz z goryczą wspomina lata siedemdziesiąte, kiedy opublikował trzy tomy najmocniej i najgłębiej osadzone w tradycji żydowskiej. „Nikt nigdy w kraju tymi utworami się nie zajmował. Nie zachowałem w pamięci żadnej wypowiedzi godnej pamięci. W tym okresie ustał także odbiór czytelników”⁶.

Wspólna dla obu *Ofiarowań* wyraźna jest ironiczna postawa narratora przejawiająca się w śmiałym sięganiu po elementy groteskowe i dystansowaniu się do istniejących odczytań. Tak na przykład na górze Moria pojawia się nie jeden, ale dwaj aniołowie, duży i gruby dla Abrahama, dla Izaaka mały i nieudany, egzegez jest kilka a każda jest możliwa i prawdziwa.

Oba *Ofiarowania* zasługują na osobne wnikliwe odczytanie. Linearną lekturę każdego z nich przedstawiłem w innym miejscu⁷. Tym razem chciałbym zaproponować spojrzenie na to, co wspólne dla obu genologicznie niepodobnych do siebie utworów. Do takiego sposobu lektury szczególnie uprawnia, co rzadkie w literaturze, jednobrzmiący tytuł dla

⁵ R. Schenfeld, *Korzenie kulturowe Adolfa Rudnickiego*, [w:] *Literackie portrety Żydów*, red. E. Łoch, Lublin 1996, s. 33–45.

⁶ A. Rudnicki, *Dżoker Pana Boga*, Warszawa 1989, s. 345.

⁷ Por. J. Wróbel, *Miara cierpienia...*, dz. cyt, tu rozdział *Podwójne Ofiarowanie Izaaka*, s. 269–285

dwu różnych tekstów tego samego autora. Zgodnie z zasadą wyrażoną skrótem *pardes* ich interpretacja powinna zawierać cztery poziomy wykładni: *peszał* niosący znaczenie podstawowe, *remesz* – symboliczne i alegoryczne, *derasz* – agadyczne i talmudyczne, *sod* – mistyczne.

Utwory będące przedmiotem interpretacji mają ten sam prosty a zarazem znamienity tytuł, w którym pojawia się wyłącznie imię Izaaka, co stanowi wyrazisty sygnał, że w obu przypadkach akcent położony jest na postać syna. Nie stoi to w sprzeczności z faktem, że postać i rola Abrahama będzie przez pisarza poddana szczegółowym analizom. Anioł z opowiadania rozdziela znacząco dwie jego role podkreślając: „Nie wiem, co usłyszał o j c i e c I z a a k a , a c o P a t r i a r c h a , mąż prawy i bogobojny, mąż wybrany, obarczony obowiązkami r ó w n i e ż wobec świata, nie tylko wobec siebie i syna swojego” (O, 349)⁸.

Rudnicki pisze swoje biblijne wariacje w warunkach kryzysu światopoglądowego, którego jest świadomy i daje temu wyraz w wielu tekstach. Pragnie, by jego nowe odczytania starych historii stanowiły odpowiedź na wyzwania współczesności, starym wzorom nadając nowe kształty. W tym geście sięgnięcia do najstarszej tradycji judaizmu i odwadze radykalnego jej reinterpreterowania tkwi, paradoksalnie, najgłębszy i niezanegowany przez zwątpienie element jego religijności. Pisarz może sobie pozwolić na bunt i sprzeciw, dopóki jednak komentuje biblijny tekst, pozostaje w obrębie świata judaizmu. Współczesny charakter opowieści i komentarzy Rudnickiego ma kilka wymiarów. Po pierwsze, najbardziej podstawowe i jednocześnie najmniej zaznaczone w tekście – zabiera on głos po Zagładzie i powojennych pytaniach o Boga w i po Auschwitz. Muszą w nim budzić sprzeciw wszelkie przejawy przemocy, nawet osłoniętej Boskim autorytetem, musi zadawać sobie pytanie, czy Abraham nie nazbyt łatwo chce poświęcić swego syna. Po drugie, zabiera głos w warunkach komunistycznego totalitaryzmu, co sygnalizuje jedynie aluzyjnie, jak choćby w groteskowych dialogach dwóch aniołów, którzy rozmawiają tak, jakby co dopiero wyszli z posiedzenia biura politycznego i relacjonowali zmiany w aktualnej linii partii, a nie przekazywali nowego Boskiego polecenia:

⁸ Cytaty oznaczone według wydań: O – A. Rudnicki, *Opowiadania wybrane*, Wrocław 2009, N – *Noc będzie chłodna, niebo w purpurze*, Kraków 1977.

– Wielkie zmiany zaszły u nas, Abrahamie!

I one to uratowały twojego syna [...]

Tak, Abrahamie, zaszły u nas pewne zmiany – potwierdza gruby (O, 344).

Po trzecie – pisarz przymierza opowieść biblijną do wielkich światowych przemian generacyjnych sygnowanych datą 68 roku:

Gdyby ci starcy trochę się ruszali, zobaczyliby, iż ziemia ma krwi po dziurki od nosa, że teraz wieją inne wiatry, że chcą tańczyć, śpiewać, kochać, niczego innego nie chcą! W chwilach wolnych od miłości chcą patrzeć w telewizor, a odrywając się od niego, chcą wrócić na tapczan; Pana w mini spodenkach, w mini spódnicze – oto kogo im potrzeba, a nie Pana z nożem w zębach (O, 347).

Zjawiska tego czasu, jak bunt młodych przeciw starszemu pokoleniu, ruchy nonwioleencyjne, feminizm i upomnienie się o prawa kobiet – wszystko to da się wyczytać w ironicznej opowieści Rudnickiego⁹.

Nagła zmiana tonacji z patetycznego i lakonicznego stylu wzorowanego na biblijnym pierwowzorze na wręcz groteskowy pojawia się w momencie odwołania rozkazu przez Boskich posłańców. „Dlaczego dwóch» – niepokoił się Patriarcha. Nie było j e d n e g o godnego zaufania” (O, 337).

Narrator z dużą dozą humoru opisuje moment lądowania aniołów, ich ostro kontrastowa charakterystyka jest rodem z burleskowo-farсовых scenek. Podkreśla tonem znawcy:

Na czas z-nieba-zstąpienia wysłannicy przyjmują ziemskie pospolite twarze, niekiedy nawet przesadzają w pospolitości, nie chcą budzić ani grozy, ani nadmiernego uwielbienia, które uniemożliwiłyby kontakty (O, 339).

Zdawałoby się niepoważne rozważania na temat sposobów przejawiania się anielskich posłańców ściśle korespondują z uwagami Majmonidesa na temat całkowicie bezcielesnego charakteru aniołów, które są inteligencjami bez substancji, a których cielesna forma zależy wyłącznie od umysłu i siły wyobraźni tego, w którego widzeniu się pojawiają¹⁰.

Gruby anioł kierujący swój monolog do Patriarchy zachęca go, by zauważył: „główne nieszczęście świata [...] m ł o d o ś ć ! [...] Ledwo stare zastępy wypracują wiarę, reguły, prawa, obyczaje, le-

⁹ O feministycznym aspekcie wątku „śmiechu Sary” u Rudnickiego piszę szerzej w: J. Wróbel, *Miara cierpienia...*, dz. cyt., s. 276–278.

¹⁰ Majmonides, *Przewodnik błędzących*, cz. 1, Kraków 2008, s. 112–113.

dwo obleką to w język, w którym zawarta jest tajemnica do końca, wystarczy odpowiedni odsiew, Abrahamie! gdy oto zjawia się nowy miot i wrzuca wszystko do błota. D o b r z e już nie wystarcza, musi być l e p i e j” (O, 350).

Anioł-terminator, młodszy i mizerny, mało poważny, ale sprytny i inteligentny przypisany jest Izaakowi i tylko do niego z całą sympatią i serdecznością się zwraca.

Do pejzażu duchowego drugiej połowy dwudziestego wieku należy także erozja tradycyjnej religijności opartej na hierarchii i posłuszeństwie:

Od wieków toczą się spory zastąpienia słowa «sługa» słowem «niewolnik» [...] Stare zastępy są za niewolnikiem, a przeciwko słudze. [...] Każda nowa generacja zaczyna go od nowa. Jest przeciw niewolnikowi na początku, a za nim na końcu (O, 350).

Rudnicki, przeskakując od sensu teologicznego do politycznego, zongluje znaczeniami słów, ukazuje raczej sam mechanizm sporu niż jednoznacznie opowiada się za jednym stanowiskiem. Groteskowa konwencja utworu narracyjnego wyklucza całkowitą powagę i zamiast jedynie słusznej wykładni proponuje ruch myśli i sensów rodzących się ze sporu czterech obecnych na scenie postaci – Abrahama, Izaaka i dwóch dodanych dla kontrastu aniołów – oraz piątej, nieobecnej, Sary. Jakby tego było mało, jest jeszcze perspektywa służącego, który ciesząc się z ocalenia Izaaka, nie jest zdziwiony, że była to jedynie próba, bo w jego niewolniczej perspektywie „Pan panu oka nie wykole” (O, 354).

Płaszczyzny, które można nazwać umownie politycznymi, religijnymi i społecznymi, współlistnieją ze sobą i spotykają się w ważnych punktach. Tradycyjny obraz Boga jako surowego ojca zostaje podważony w tym samym momencie, gdy zachwiany jest autorytet ojca w patriarchalnej rodzinie. Sprzeciw wobec przemocy wyrażony przez młodych domaga się zarazem nowego wizerunku Boga, jak i nowego modelu rodziny, w którym kobieta upomina się o swoje prawa i miejsce.

Już nigdy mój dom nie będzie dawnym spokojnym domem – myśli dalej patriarcha, coś zmieniło się na dobre. Powstanie nowy dom, a w nim nowy zwarty front mężczyzny i kobiety przeciw staremu niepotrzebnemu mężczyźnie (O, 356).

Wobec barwnego charakteru fabularnej wersji *Ofiarowania*, *Ofiarowanie* stanowiące komentarz ma w naturalny sposób charakter naznaczony powagą, narrator streszcza i komentuje prezentowane stanowiska. Zderzone zostają tu ze sobą dwie perspektywy, następuje konfrontacja dwu radykalnie niepodobnych do siebie interpretacji. Pierwszą nazwać można by w uproszczeniu religijną, a drugą świecką, gdyby nie to, że narrator nie przeciwstawia ich sobie aż w tak prosty sposób.

Z bliska zobaczone te egzegezy, obie bardzo stare, są właściwie – obie – bardzo aktualne, bardzo dzisiejsze, nawet nie wiadomo, która z nich bardziej. Z tego wynika, iż również sama legenda pozostała aktualna, mimo jej kostiumu archaicznego (N, 31).

Takimi zdaniem kończy swój wywód i, co znamienne, pierwszeństwo oddaje współczesnemu modelowi opowiadania i wyjaśniania biblijnej historii. To biblijną legendę widzi odzianą w historyczny kostium, widząc w niej siłę inspirującą i ciągle aktualizowaną.

Relacjonując pierwszy wykład, nazwijmy go, prawomyślny, Rudnicki wprowadza więcej sygnałów dystansu wobec komentarza. Swoją podwójną egzegezę kieruje do czytelników świadomych przemian niosących osłabienie religijności, znających też tradycję hermeneutyki biblijnej. W skontrastowanych ze sobą dwu wykładniach działania Abrahama interpretowane są raz w dobrej wierze, jako wpływające z Boskiego nakazu, drugi raz podejrzliwie – jako przejaw pychy i pustki duchowej starego człowieka. „W tej drugiej egzegezie Bóg nie występuje. Jednak żyje tam inny Bóg, równie potężny, równie okrutny [...]: Bóg Ja” (N, 31).

Inaczej niż w słynnej interpretacji Kierkegaarda u Rudnickiego nie tylko nie ma zawieszenia etyki, ale właśnie w tej drugiej, świeckiej interpretacji najważniejsza jest moralna ocena czynu ojca składającego syna w ofierze. W momencie powstrzymania jego ręki Abraham zostaje przywrócony sumieniu. Levinas pisał o Abrahamie, komentując *Bojaźń i drżenie*: „razi mnie przemoc Kierkegaarda. Styl bycia mocarzy i gwałtowników, którym niestraszny ani skandal, ani zniszczenie [...]. Ta opryskliwość Kierkegaarda dochodzi do głosu dokładnie wtedy, gdy filozof «przekracza etykę». [...] Przywołując Abrahama, opisuje spotkanie z Bogiem w momencie, w którym podmiotowość wzlatuje

ku religijności, to znaczy ponad etykę. Można też rozważać inaczej: Abraham słucha głosu, który na powrót wprowadza go w porządek etyczny, i to jest punkt kulminacyjny tego dramatu. Zdumiewa zaś to, że posłuchał pierwszego głosu; co zaś istotne, to to, że miał dość dystansu wobec posłuszeństwa, by ostatecznie ulec głosowi drugiemu”¹¹.

W odczytaniu Rudnickiego tradycyjne postrzeganie Abrahama jako posłusznego Boskiemu rozkazowi przenosi tę postać w przeszłość. Egzegeza wymaga podkreślenia, że takich ludzi i takiej religijności już nie ma. „W głębi mamy przed sobą ogród rajski, skąd ludzkość ruszyła w drogę ku naszym czasom, ku nam zajęтым tysiącom rzeczy, nie wiadomo czemu służącym” (N, 25–26).

Pisarz jest tu bliższy myśleniu Levinasa, który bardziej dziwi się temu, że Abraham posłuchał pierwszego głosu niż drugiego, który powstrzymał jego rękę z nożem. Obie egzegezy przedstawione przez Rudnickiego łączy pogłębiona refleksja na temat ofiary i jej roli w ludzkim myśleniu o mechanizmach rządzących światem. Lęk przed śmiercią i cierpieniem znajduje wyraz w poszukiwaniu i pragnieniu ofiary, której złożenie pozwoliłoby uciec przed niebezpieczeństwem i nieuchronnym wyrokiem. Pisarz analizuje właściwy człowiekowi mechanizm pierwotnego myślenia i przemocy, co nie znaczy, że z nim się solidaryzuje. Oskarżając Abrahama o grzech pychy, uwalnia Boga od odpowiedzialności za zło popełniane przez ludzi.

Ofiara nie dokonana, lecz dostatecznie okrutna, okaże się przecież skuteczna.
Ofiara zawsze zmierza ku jednemu, ku zmartwychwstaniu, życie odnawia się
wiecznie poprzez ofiarę (N, 31).

Rudnicki nie mówi o tym wprost, ale w jego analizie mechanizmu ofiary istotną rolę odgrywa swoisty skok, jakiego dokonuje Abraham w chwili, gdy powstrzymany od zabicia syna zrozumiał, że w ofiarowaniu liczy się intencja, natomiast działania przechodzą z płaszczyzny dosłownej na symboliczną. Życie Izaaka zostało poświęcone Bogu przez ojca, co nie oznacza, że musiał on zostać zabity. Przejście od dosłowności do tego, co symboliczne, wytycza drogi myślenia teologicznego i antropologicznego. Bóg przestaje być okrutną, mroczną siłą żądającą ofiar, a człowiek może działać w przestrzeni symbolicznej. Każdy pierworodny

¹¹ E. Levinas, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Warszawa 2000, s. 88–89.

syn będzie odtąd ofiarowany Bogu, będzie do Niego należał, żywy a nie martwy. W przytoczonej egzegezie Rudnicki sięga do najbardziej pierwotnego ludzkiego myślenia, do archaicznych wyobrażeń o ofierze, jak i popędowych, nieświadomych sił psychiki człowieka.

Zwierzę świata, zwierzę życia, mówią, jest nienasycone. [...] jeśli podsuniesz mu ofiarę, zapomni o tobie. [...] Toteż wszyscy znajdujemy się w stałym pościgu za ofiarą, by: 1) zaspokoić głód świata oraz 2) głód własny, gdyż stworzeni jesteśmy na jego podobieństwo (N, 30).

Mechanizm pierwotnego świata religijnego analizuje podobnie Abraham Heschel:

Przez tysiące lat myślano, że bóstwo i ciemność są jednym i tym samym, bytem przywiązanym do siebie samego i pełnym ślepych żądz; bytem, który człowiek czcił, ale któremu nie ufał [...]. Przez tysiące lat przyjmowano, że najwyższe bóstwo jest wrogo nastawione do człowieka i może je zadowolić jedynie ofiara z krwi¹².

U Rudnickiego okrucieństwo nie znika ze świata w chwili zastąpienia ofiary dosłownej przez symboliczną, ale przenosi się z płaszczyzny fizycznego okrucieństwa i przemocy na płaszczyznę przemocy psychicznej. Od momentu powrotu z góry Moria między ojcem i synem wykopana zostanie przepaść niezrozumienia i pretensji.

Na płaszczyźnie psychologicznej relacja między Abrahamem i Izaakiem jest trudna i konfliktowa. Próba złożenia ofiary nadszarpnęła ojcowski autorytet i synowską ufność. W obu utworach przełomem staje się chwila, kiedy starzejący się ojciec traci władzę nad synem, którego stronę bierze także matka. W tym momencie zaczyna się droga syna ku samodzielności, która prowadzi przez bunt. Pogłos autobiografii pisarza i niekłamana gorycz daje się usłyszeć w ocenie starego patriarchy:

Jego «ja» żyło w synu, w tym, którego gardła żądano, w innych, których wypędził z domu albo tak się zachował, iż sami woleli pójść w świat. [...] Oni to od dawna stanowili jego ja, nie on sam, ponury, lubieżny starzec (O, 343).

Poza osobistą intencją tych słów, którą można zrozumieć w kontekście biograficznym, istotna wydaje się uwaga, iż życie obciążyło starca wszystkimi grzechami, które z sobą niesie, młodość natomiast nacechowana jest idealizmem, szlachetnymi odruchami i niewinnością,

¹² A. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, przeł. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2001, s. 209.

za którą kryje się nieświadomość. Ona jednak także naznaczona jest piętnem przemijania.

Czy akcentując wielokrotnie niewinność Izaaka, Rudnicki istotnie bierze stronę młodości, czy staje po stronie ofiary przeciw wykonawcy Boskiego nakazu? W monologu wewnętrznym Izaaka ukazane są jako kolejne etapy relacji z ojcem: najpierw dziecięca bezgraniczna ufność, potem bunt młodości i rozczarowanie, którego kulminacją było ojcowskie posłuszeństwo wobec odwołania rozkazu i surowy osąd syna, wreszcie w projekcji po wielu latach zrozumienie i usprawiedliwienie. Mimo odwołania rozkazu skutki wydarzenia na górze Moria są nieodwracalne. Idea ofiary zmieniła życie wszystkich uczestników wydarzenia, a symboliczna śmierć zostawiła swoje piętno i na ojcu, i na synu. W obu tekstach odczytanie Rudnickiego jest bardzo dalekie od interpretacji mesjańskiej. Brak tu nie tylko, co zupełnie zrozumiałe, znanych z chrześcijaństwa akcentów wskazujących na zapowiedź innej ofiary, którą Bóg składa z jednorodzonego syna, ale nie widać tu nawet tak ważnych w tradycji żydowskiej akcentów podkreślających przymierze Narodu Wybranego z Bogiem. Uzasadnienie takiego podejścia tkwi w pesymistycznym spojrzeniu Rudnickiego na losy Żydów, którzy przez wieki za swoją inność płacili wysoką cenę. W historii ofiarowania Izaaka widzieć można początek ciernistej drogi narodu prowadzącej aż do współczesności. W planie życia pokoleń składają się na to konfliktowe relacje między ojcami i synami. Spod warstwy rodzinnych związków wyziera silny antagonizm męzczyzn – starzejącego się i wchodzącego w dorosłe życie z całą witalną siłą, energią i płodnością. Oba teksty równie mocno akcentują egoizm uczestników dramatu. Natrętnie wielokrotnie powraca słowo „ja”, tak samo częste w wypowiedziach Izaaka, jak odniesione przez narratora do starczego egoizmu Abrahama. Jedynym rozwiązaniem konfliktu ojca i syna byłaby ojcowska abdykacja, ale starość nie chce tego uznać:

Nie umie powiedzieć sobie: Mój czas przeszedł, przez okienko oddane do mojego wyłącznie użytku zobaczyłem wszystko, co miałem zobaczyć, a teraz pora je zamknąć (N, 30).

Przemawiając w imię syna, Rudnicki jest jednak świadomy, że wyższość młodości nad starością ma względny i czasowy charak-

ter. „Młody człowiek to ktoś przekonany, że świat zależy od jego ja, od jego «nie» lub «tak»” (O, 342).

Abraham u Rudnickiego jest postacią skomplikowaną, nieomal tragiczną, to człowiek złamany. Ponosi klęskę w relacji z Bogiem i w relacji z ludźmi mu najbliższymi. Idealistycznie nastawiony Izaak dopóki jest młody, może nie godzić się na kompromis i dana mu jest możliwość odnowy świata. Pod koniec życia, co już jednak poza tekstem, sam jednak zostanie dostanie rolę w trochę tylko mniej dramatycznym scenariuszu, w którym przymierze matki i jednego z synów zwróci się przeciw jego władzy.

Wiele utworów Rudnickiego z lat siedemdziesiątych ma w sobie duży ładunek rewolty przeciw opresywnemu porządkowi władzy ojców tak w relacjach zbiorowych, jak i jednostkowych. Struktura oparta na tym, że młodszy i słabszy jest niewolnikiem czy sługą, powinna jego zdaniem zostać już dawno zastąpiona taką, w której pomiędzy ojcem i dzieckiem nie będzie miejsca na dosłowną czy symboliczną przemoc.

Część druga



Psalmy
– wybrane interpretacje i motywy

ks. Tadeusz Brzegowy

Psalterz – księga ludzkiej tęsknoty za Bogiem

Podczas swej ostatniej pielgrzymki do ojczyzny w sierpniu 2002 roku Sługa Boży Jan Paweł II wygłosił dwie jakże inne od wszystkich poprzednich katechezy – katechezy bez słów. Po przybyciu do katedry na Wawelu zajął przygotowane mu miejsce w prezbiterium i zaczął aż podano mu brewiarz. Potem zagłębił się w jego lekturze. Była to lektura wymowna. Papież przewracał kartki, czytał, zatrzymywał się, przymykał oczy, widać było, że medytuje, że prowadzi jakiś wewnętrzny mistyczny dialog. I trwało to całą godzinę. Podobnie było w sanktuarium Matki Bożej w Kalwarii Zebrzydowskiej: Papież udał się przed cudowny obraz i zagłębił się w brewiarzu. U stóp Matki Bożej, *Sedes Sapientiae*...¹

W ten sposób papież dopowiedział coś bardzo ważnego do swoich katechez na temat psalmów brewiarza, głoszonych podczas śródownych audiencji w Watykanie w latach 2001 do 2004. Owa nowa jakość polegała, jak myślę, na tym, że papież dał przykład, czym są Psalmi dla niego osobiście i czym powinny być dla chrześcijan – osobistym spotkaniem ze świętym Bogiem obecnym i pochylającym się nad nędzą człowieka. Tego samego uczył nas papież na łożu szpitalnym, gdzie, gdy tylko odzyskał przytomność, prosił księdza kapelana, by odmawiał razem z nim brewiarz.

¹ T. Brzegowy, *Wstęp do katechez na temat Psalmów i Kantyków w tradycji Kościoła Jana Pawła II*, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 8, Kraków 2007, s. 199.

Psałterz bywa różnie definiowany: „jest to arcydzieło poezji i literatury starożytnych Izraelitów, w którym myśl ludzka ubrała w szatę słowną wszystko to, co jest najpiękniejsze i najwspanialsze w człowieku”². Jeżeli słusznie mówimy, że cała Biblia jest mową Boga do człowieka, to można też powiedzieć, że Psałterz jest w zasadniczej mierze mową człowieka do Boga. Księga Psalmów „jako recytowana pochwała Boga jest daną zastępczo w imieniu Izraela i całego stworzenia (por. Ps 146–150) odpowiedzią na działanie Jahwe i Jego obecność w Izraelu i całym stworzeniu”³. W psalmach rzeczywiście człowiek – król, prorok, kapłan, zwyczajny wierzący – mówi do Boga, do Boga, w którego wierzy, któremu ufa, którego kocha, w którym pokłada całą swoją nadzieję, do którego woła z głębi swojego skruszonego serca.

Pod względem doktrynalnym Psałterz stanowi kwintesencję całego Starego Testamentu. Marcin Luter pisał tak: „[Psałterz] może dobrze być nazwany małą Biblią. W nim zawarte jest najpiękniej i najkrócej wszystko, co znajduje się w całej Biblii. W rzeczywistości jest to piękny enchirydion czy podręcznik. Jestem przekonany, że sam Duch Święty zatroszczył się o to, aby ułożyć małą Biblię [...] tak, aby każdy, kto nie może czytać całej Biblii, mógł tutaj znaleźć w pewien sposób kompletne jej streszczenie, zawarte w jednej małej księdze”⁴. I tak znajdziemy w nim żarliwe przywiązanie do Prawa, co jest specyfiką ksiąg prawniczych (Tora); napotkamy opowiadania o chwalebnej przeszłości narodu wybranego, co jest wspólne z księgami historycznymi; znajdziemy tematy ksiąg mądrościowych, jak przeznaczenie człowieka, problem odpłaty, zasady moralnego postępowania. Wreszcie pojawiają się i przewijają przez cały Psałterz motywy prorockie, jak obrona biednych, walka o sprawiedliwość, o czystość i wewnętrzność kultu oraz opisy czasów i wydarzeń mesjańskich. Przede wszystkim jednak teologia psalmów, będąc teologią modlitwy, jest refleksją nad

² S. Grzybek, *Psałterz – księga naszych ludzkich zobowiązań*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 36 (1983) nr 1, s. 1.

³ F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Die Psalmen*, t. 1: *Psalm 1–50*, Würzburg 1993, s. 7n (Die Neue Echter Bibel, 29).

⁴ *Luther's Works* 35, 254. Cyt. za J. Limburgiem, *Psalms, Book of*, [w:] *Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, Garden City-New York 1992, t. 5, 536.

spotkaniem Boga. To spotkanie Boga, przeżycie Boga, Bóg sam jest prawdziwym centrum całego Psałterza⁵.

Bóg psalmistów

Bóg jest absolutnie pierwszą i centralną postacią Psałterza⁶. Jest On oczywiście taką postacią w hymnach ku czci Boga. Inkluzja obramowująca Ps 8: „Jahwe, Boże nasz, jak wspaniałe jest Imię Twoje po całej ziemi” (w. 2 i 10) pokazuje, że to jest jeden i zasadniczy temat pieśni pochwalnej (a nie jak w *Biblii Tysiąclecia*: Bóg i człowiek). W lamentacjach cały krzyk uciśnionego jest skierowany do Boga: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił” (Ps 22, 2); „Zmiłuj się nade mną, Boże” (Ps 51, 3); w psalmach ufnościowych tylko Bóg jest źródłem wszelkiej nadziei: „Strzeż mnie, Boże, bo chronię się u Ciebie. Tyś Panem moim, poza Tobą nie ma dla mnie dobra” (Ps 16, 1b–2). Izrael, wyprowadzony z Egiptu przez Jahwe, jest „Jego świątynią i Jego królestwem” (Ps 114, 1). Król Izraela jest przez Boga namaszczonego, adoptowanego i Boga ma po swojej prawicy (Ps 2, 6–7; 110, 5). Jerozolima jest miastem „Wielkiego Króla”, przez Niego zbudowana i broniona (Ps 46, 2. 6. 12; 48, 2. 9). Cały świat jest dziełem Jego palców (Ps 8, 4) i wszystko od Niego otrzymuje w każdej chwili życie i jego podtrzymanie (Ps 104). Zarówno prolog Psałterza, który każe rozważać „Prawo Pańskie” we dnie i w nocy (Ps 1), doksologie po czterech księgach, „Niech będzie błogosławiony Jahwe” (Ps 41, 14; 72, 18–19; 89, 53; 106, 48), jak i końcowa doksologia (Ps 150), która wzywa całe stworzenie do wychwalania Boga, pokazują niezwykle dobitnie, że dla psalmistów Bóg jest wszystkim.

Hymny są pełne podziwu względem Boga. Dla psalmistów „przedziwne jest Imię Boże” (Ps 8, 2. 10), Jego dzieła w stworzeniu i historii (Ps 105), Jego rządy nad światem i poszczególnymi ludźmi, przedziwna jest wiedza Boża i myśli Boże (Ps 139). On sam jest „wielki” „wyniosły” i przede wszystkim „święty” (Ps 99).

⁵ M. Gilbert, *Duchowość psalmów*, Kraków 2002, [w:] *Duchowość Starego Testamentu*, red. A. Fanuli, Kraków 2002, s. 475–513.

⁶ Por. S. Łach, *Teocentryczny charakter Psalmów*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 30 (1977) nr 1, s. 27–36.

W Psalmie 77, który jest medytacją nad dziełami Bożymi, psalmista formułuje parę stwierdzeń, które są centralne dla teologii całego Psalterza. Po pierwsze, Bóg jest nieporównywalny z nikim: „Któryż bóg dorówna wielkością naszemu Bogu?” (w. 14). Po drugie, Bóg wyprowadził swój lud z niewoli egipskiej, przeprowadził przez morze i pustynię (w. 15. 19–20). Potem Bóg sprawuje kontrolę nad światem natury, odrzucając morze, zsyłając deszcz, grzmoty, błyskawice i trzęsienie ziemi (w. 16–18). Innymi słowy psalmista mówi o Bogu jako jedynym, suwerennym, działającym w historii narodów i w świecie natury. Są to tematy rozwijane ustawnie w psalmach, zwłaszcza w hymnach.

Pierwsza księga Psalterza (Ps 3–42) przedstawia zbiór próśb o zbawienie i obronę ludzi, którzy znaleźli się w jakimś nieszczęściu. Takie lamentacje znajdują się oczywiście w całym Psalterzu i stanowią jego główny trzon. W tych lamentacjach (jak i psalmach ufności) psalmiści ukazują Boga w działaniach, które przynoszą człowiekowi ratunek i bezpieczeństwo. Bóg jest dla uciśnionego schronieniem, twierdzą, osłoną. Odnajdujemy tu bogaty zestaw metafor i porównań ukazujących Boga w tym właśnie przymiocie. Bóg więc jest „skałą” (hebr. *cûr* i *sela'*), która to metafora pojawia się w psalmach 21 razy. Dalej nazywany jest *mišgāw* (13 razy), które to określenie służy na oznaczenie czegoś wyniesionego, niedostępnego, i co tłumaczymy jako „twierdza, ucieczka, obrona”. Twierdzą oznacza też inny termin *m^ccûdâ* (18, 3; 31, 3. 4; 71, 3; 91, 2; 114, 2). Słowo *machseh*, miejsce schronienia przed burzą czy słońcem (Iz 4, 6), występuje jako metafora dla Boga w psalmach 11 razy. Inny termin to *mā'ôz* jest tłumaczony jako „miejsce ucieczki, warownia” (Ps 27, 1; 31, 3. 5; 37, 39; 43, 2; 52, 9). Bóg jest nazywany *sêter*, a więc „osłoną, schronem” (Ps 27, 5; 31, 21; 32, 7; 61, 5; 91, 1; 119, 114), „skałą schronienia” (Ps 71, 3). Podobne znaczenie ma termin *mānôs* „ucieczka” w Ps 59, 17; 142, 6 jako miejsce azylu. Do tego dochodzi metafora *māgēn* „tarcza” (Ps 3, 4; 7, 11 etc.). Bogaty zestaw takich metafor prezentuje Ps 18, 3: „Jahwe, ostoję moja i twierdzo, mój wybawicielu, Boże mój, skało moja, mocy zbawienia mego i moja obrono”. Wielka liczba tych metafor i tytułów podkreśla ogromną ufność psalmistów,

którzy znajdując się w jakimkolwiek ucisku, ku Bogu się zwracali jako swemu jedynemu wspomóżycielowi⁷.

Psalm 19, który jest również medytacją nad dziełem Boga w stworzeniu (w. 1–6) i nad objawieniem Boga w Prawie czy Piśmie Świętym (7–13), kończy się modlitwą: „Niech znajdą uznanie słowa ust moich i myśli mojego serca u Ciebie, o Panie, moja Skała i mój Zbawiciel” (w. 15). Wydaje się, że w tych dwóch określeniach: „Skała” i „Zbawiciel” – mamy zawarte zasadnicze spojrzenie na Boga w Psałterzu: Bóg wybawia z nieszczęścia i daje poczucie bezpieczeństwa dla ludzkiej istoty, zwłaszcza znajdującej się w sytuacji kryzysowej⁸.

Bardzo wymowna jest metafora Boga jako pasterza: czy to w odniesieniu do pojedynczego człowieka (Ps 23, 1; 119, 176) czy całego narodu (28, 9; 78, 52; 79, 13; 95, 7; 80, 2). Musimy pamiętać, że rola pasterza w stosunku do owiec w środowisku subtropikalnym i półpustynnym Palestyny była bardzo istotna: od jego mądrości, dzielności i poświęcenia zależało powodzenie a nawet życie całego stada jak i pojedynczych owiec (por. przypowieść Jezusa o zagubionej owcy Mt 18, 12–14; Łk 15, 3–7). Ps 23 zaczyna się słowami: „Pan mój pasterzem, niczego mi nie braknie” (w. 1). Bóg jako pasterz owieczkę prowadzi, zapewnia pokarm i wodę, daje odpoczynek, broni przed zakusami wroga. Boski Pasterz wyposażony jest w laskę dowodzenia (*miš'ān*) i pałkę (berło) (*šebet*) do walki i obrony, dzięki czemu psalmista nie potrzebuje się obawiać żadnego niebezpieczeństwa ani żadnego wroga.

W drugiej części psalmu ten Bóg jest ukazany jako gospodarz, który z całym szacunkiem i pieczołowitością podejmuje psalmistę w swoim domu: namaszcza mu głowę olejkami, zastawia stół potrawami, napęlnia jego kielich (w. 5). Te metafory oznaczają troskliwą opiekę Boga, która zaspokaja wszelkie potrzeby materialne człowieka, a jego przyjaźń daje ochronę przeciw knowaniom nieprzyjaciół.

W wielu psalmach Bóg jest ukazany jako król. Do formuł *Jahwe melek*, *Jahwe mālak* można dodać obrazy tronu i przekonamy się,

⁷ Zob. E. Ehrlich, *Określenia Boga w I Księdze Psalmów*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 30 (1977) nr 1, s. 37–54.

⁸ S. Łach, J. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1990, s. 90 (Pismo Święte Starego Testamentu, 7.2); J. Limburg, *Psalms*, dz. cyt., s. 534.

że jest to jedna z centralnych idei psalmistów. Jeżeli psalmista nazywa Boga „moim królem” (*malkî*), to wzywa Go i prosi o wymierzenie sprawiedliwości wobec niecznych wrogów (Ps 5, 3). Obraz ten można by objaśnić wypowiedziami Ps 72, gdzie wyliczono różnorakie działania, poprzez które król troszczy się o uciśnionych i słabych, wysłuchując podwładnych i wymierzając sprawiedliwość⁹. Wielką wymowę ma nazywanie Boga „moim odkupicielem” (*gō'ālî*) (19, 15). Goel był w Izraelu zobowiązany do zabezpieczenia podstawowych praw swojego krewnego, a w razie, gdyby ten popadł w niewolę, wykupienia go na wolność. Lamentacje indywidualne opisują całą gamę nieszczęść, jakie dotyczą pobożnego: najczęściej jest to choroba (Ps 61; 32; 102), samotność (Ps 102, 8 „jak ptak na dachu”), ale są to też ataki nieprzyjaciół czy ich fałszywe oskarżenia (Ps 3; 4; 5; 7 i in.). Psalmista nie waha się prosić Boga o uwolnienie ze wszystkich tych dolegliwości, zwłaszcza nie waha się prosić o odpuszczenie, o wymazanie popełnionych grzechów (Ps 40; 51; 130).

Wołanie człowieka do Boga

Ale w psalmach nie chodzi tylko o wyrażenie myśli i uczuć wierzącego człowieka. Psalmi są wyrazem bezpośredniego kontaktu między Bogiem i człowiekiem, są one aktem wołania człowieka do Boga i czasami Boga do człowieka. Zachodzi tu szczególnie rodzaj komunikacji, którą G. Ravasi nazwał diafanią. Jest to wołanie, które jest przyzywaniem jednego podmiotu przez drugi, jest to doświadczenie wzajemnej obecności wołającego i słuchającego¹⁰. Człowiek ustawicznie zanosi przed oblicze Boże w psalmach swój głos, swe wołanie, jęk bólu, okrzyki radości. Człowiek się w ten sposób uobecnia przed

⁹ T. Brzegowy, *Królestwo Boże w Psalmach*, [w:] *Ewangelia o królestwie*, Lublin 2009, s. 105–129 (Scripturae Lumen, 1).

¹⁰ G. Ravasi, *Comunicazione e Parola di Dio. Visione biblica e teologica della comunicazione*, [w:] G. Ravasi, B. Maggioni, A. Bonora, *In principio. La comunicazione nella Bibbia*, Milano 1995, s. 7–64; H. Witczyk, „Pokorny wołał, i Pan go wysłuchał” (Ps 34, 7a). *Model komunikacji diafanicznej w Psalmach*, Lublin 1997, s. 55–57. Nazwa „diafania” pochodzi z czasownika greckiego διαφαίνω, który oznacza „pokazywać przez coś, sprawiać, że coś jest widoczne w czymś innym”.

Bogiem. Jednocześnie wzywa on Boga, by też się uobecnił: by nakłonił ucha, by zwrócił oczy, rozjaśnił oblicze, by nie stał z daleka, by się przebudził, by przyszedł. I wołanie nie zostaje bez odpowiedzi: „Oto biedak zawołał i Pan go usłyszał” (34, 7).

Ten dialog człowieka z Bogiem ma pewien rys charakterystyczny: jest nim zaimek osobowy „Ty” jako forma zwracania się do Boga. Wyraża ona jakąś nadzwyczaj prostą i bezpośrednią komunikację z Bogiem jako rozmówcą, jako z kimś żywym i działającym i dobrze znanym z przeżytej przeszłości. Posłuchajmy dla przykładu: „Bo Ty mnie utkałeś w łonie mej matki” (Ps 139, 13); „Bo Ty przyjąłeś mnie z matczyngo łona, Ty mnie czyniłeś bezpiecznym przy piersi mej matki” (Ps 22, 10). Toteż bliskość tego znajomego „Ty” wystarcza, aby człowiek czuł się spokojnym o swój los: „Zła się nie ulęknę, Bo Ty jesteś ze mną” (*kî ’attâ ‘immādi*) (23, 4a). Można by bez trudu pokazać, jak w każdym niemal psalmie to „Ty” jest absolutnie centralne. W hebrajskim bowiem czasownik odmienia się przez dodawanie do tematu końcówki mającej formę zaimka osobowego: *Jahwe chāqartani wattēdā’* (Jahwe, Ty mnie przenikasz i Ty [mnie] znasz) (139, 1b). Ale jest coś więcej. Hebrajski używa jeszcze czegoś, co jest zazwyczaj pomijane w przekładach. Hebrajski poeta nie zadowolą się sufiksem osobowym, co by zupełnie wystarczało z punktu widzenia gramatyki i syntaksy. On używa jeszcze zaimka niezależnego *’attāh*, który pełni specjalną rolę w zdaniu. Dobrym przykładem jest psalm 86, który używa sześć razy owej mocnej formy zaimka „Ty”:

Ty jesteś moim Bogiem (w. 2);

Ty bowiem, Panie, jesteś dobry i pełen przebaczenia,
pełen łaskowości dla wszystkich, którzy Cię wzywają (w. 5)

Bo Ty jesteś wielki i działasz cuda,

Tylko Ty jesteś Bogiem (w. 10);

Ale ty, Panie, jesteś Bogiem miłosiernym i łaskawym,
nieskorym do gniewu, bardzo łagodnym i wiernym (w. 15);

Bo Ty, Panie, pomogłeś mi i pocieszyłeś mnie (w. 17).

Jak zauważa W. Bruegemann, psalmista poza owym „Ty” wcale nie wysiła się w wyszukiwaniu jakichś tytułów Boga; poza imieniem własnym Jahwe używa jeszcze prostego Pan (*’ādōnāy*). Ponadto Bóg jest określany za pomocą przymiotników czy czasowników *relatio-*

nis, wyrażających szczególne sposoby, w jakie Jahwe dał się poznać mówcy czy wspólnocie mówców. W ostatnim z cytowanych wersetów opowiedziano za pomocą dwóch czasowników *‘āzartānî* (pomagać) i *nichamtānî* (pocieszać) działania Jahwe, które w przeszłości odmieniły los psalmisty. Te przymiotniki i te czasowniki są użyte pod kątem pokazania szczególnego charakteru owego niezwykłego „Ty”, od którego „ja” mówcy całkowicie zależy, któremu zawdzięcza swą egzystencję oraz życie i ku któremu się zwraca z ufnością i dziękczynieniem¹¹.

Ale jest w psalmach jeszcze coś więcej: jakaś nieprzeparta tęsknota, pragnienie, by być z Bogiem, by się znaleźć w Jego obecności, przed jego obliczem. Psalmiści bardziej pragną Boga niż materialnych korzyści, jakie otrzymują z Jego ręki. Jego samego wyczekują z tęsknotą, jego pragną jak światła jutrzeńki (Ps 63, 2; 69, 4; 78, 34; 84, 3; 119, 81–82)¹².

Oczy moje tęsknią za Twoim zbawieniem,
za słowem twej sprawiedliwości.
Postąp ze sługą Twoim według twej łaskawości,
i naucz mnie Twoich ustaw! (Ps 119, 123n).

Psalmista wie, że jego osoba, że jego życie są kruche jak trawa i ulotne jak podmuch wiatru. Psalmista nie wyobraża sobie życia bez Boga, bo tylko On jest skałą, tarczą, zamkiem warownym, który daje psalmiście poczucie pewności i bezpieczeństwa. Jak pięknie napisał Paul Beauchamp, „psalmiści ogrzewali swoje ziemskie życie w słońcu Boga”, bo życie przemija szybko i nie wiele wiadomo, co będzie potem¹³.

Takie osobowe spotkania następowało zawsze przy okazji nawiedzenia świątyni. Psalmista przedsiębrał więc trud pielgrzymki, ale wiedział, że i w tym jest zależny od łaskawości Pana. Dlatego prosił:

Ześlij światło Twoje i prawdę Twoją,
niech one mnie wiodą i doprowadzą na górę świętą
i do Twych przybytków (Ps 43, 3).

Hebrajczycy nazywali świątynię domem, pałacem, szałasem, namiotem Boga, w którym to domu Bóg rzeczywiście mieszka, rezyduje,

¹¹ W. Brueggemann, *The Psalms in the Life of Faith*, Minneapolis 1995, s. 36.

¹² A. Tronina, *Teologia Psalmów. Wprowadzenie do lektury Psalmów*, Lublin 1995, s. 88.

¹³ P. Beauchamp, *Psalmy nocą i dniem*, Warszawa 1985, s. 130.

gdzie oczekuje na pielgrzyma¹⁴. Toteż pielgrzymka do świątyni była powodem wielkiej radości pobożnego:

Uradowałem się, gdy mi powiedziano:
pójdziemy do domu Pana” (122, 1).
„Dusza moja pragnie i tęskni
do przedsieni Pańskich;
moje serce i dusza radośnie wołają
do Boga Żywego.
Nawet wróbel dom sobie znajdzie
i jaskółka gniazdo,
gdzie złoży swe pisklęta;
przy twoich ołtarzach, Panie Zastępów,
mój Królu i mój Boże (Ps 84, 3–4).

Wchodząc na święte dziedzicze, psalmista wchodził w świętą sferę sanktuarium odgradzoną od *profanum*. Podczas przechodzenia przez bramę świątyni, wiedział, że składając wizytę Wielkiemu Królowi, powinien spełniać pewne wymagania, a mianowicie wymagania natury moralnej. Pytał pokornie:

O Jahwe, kto może zagościć w Twoim namiocie
i kto może się zatrzymać na górze Twego sanktuarium? (Ps 15, 1; por. 24, 3)

Stróżowie sanktuarium (kapłan, lewita) udzielali odpowiedzi, stawiając szczegółowe wymagania i streszczając je krótko: „Człowiek czystego serca i rąk nieskalanych. Taki otrzyma błogosławieństwo od Pana” (Ps 15, 1–5 i 24, 3–6).

Świątynia jest więc przytulnym i bezpiecznym gniazdem, zarówno dla ptaka jak i człowieka (83, 4)¹⁵. Psalmista zazdrości szczęścia kapłanom i pielgrzymom, którzy „mieszkają w domu Boga” i mogą Go nieustannie wielbić (83, 5–6). Będąc w świątyni, psalmista czuł się rzeczywistym gościem Pana Boga. Mówił do Gospodarza: „Stół dla mnie zastawiasz [...]. Namaszczasz mi głowę olejkami, mój kielich jest przeobfity” (Ps 23, 5). Toteż pod koniec swej pieśni psalmista mówi: „Tak, dobroć i łaska będą mnie ścigać, przez wszystkie dni

¹⁴ T. Brzegowy, «Miasto Boże» w *Psalmach*, Kraków 1989, s. 34–42.

¹⁵ Ch. Hauret, *Notre Psautier*, Paris 1964, s. 130 (Sources de Spiritualité, 12).

mego życia, i zamieszkać w domu Pańskim (będę doń wracał)¹⁶ po najdłuższe czasy” (w. 6).

Ale i poza świątynią psalmista czuł się ogarnięty obecnością Boga. W Psalmie 139 psalmista rozważa Bożą wszechwiedzę ogarniającą jego osobę zawsze i wszędzie. W pewnej strofie (w. 7–12) rozważa możliwość ukrycia się przed tą wiedzą przedziwną i szybko dochodzi do wniosku, że jest to niedorzeczne, bo Bóg widzi i w ciemności i gęstym lesie Karmelu, w głębinie morza, wysoko w niebie i na dole w Szeolu. Wszędzie tam Bóg jest tuż obok psalmisty, swoją rękę kładzie i trzyma na głowie psalmisty. A więc widzi i kontroluje nie tylko każdy jego ruch i działanie, ale nawet najmniejsze poruszenie jego wnętrza. I mogłoby się zdawać, że ta bliskość ciąży psalmiście i obezwładnia go, ale nie. Na zakończenie swojej modlitwy prosi: „Boże, przenikaj mnie, poznawaj, doświadcz..., i prowadź mnie drogą wieczności!” (*ôlām*). Czy jest to droga od wieków wskazana przez prawo Boże, czy jest to droga tajemnicza tylko Bogu wiadoma, czy wreszcie jest to droga przekraczająca granice czasu i życia doczesnego, nie wiemy. W każdym razie jest to droga „przed Bogiem”, w Jego blasku i błogosławieństwie¹⁷.

Zjednoczenie z Bogiem najgłębszym pragnieniem

Jest u psalmistów jakieś nieprzeparowane pragnienie, aby u j r z e ć
B o g a :

Kiedyż więc przyjdę i ujrzę oblicze Boże? (42, 3);
Ja zaś w sprawiedliwości ujrzę Twe oblicze,

¹⁶ TH ma słowo *w^ešabtî*. W takiej postaci wyraz pochodzi od *šûb* („wracać, powracać”). Ale po dodaniu jednej małej literki *jod* otrzymujemy formę *w^ejāšabtî* od rdzenia *jāšab* („mieszkać, rezydować”). Czy mamy do czynienia z błędem pisarskim, czy poeta użył rozmyślnie tej trochę wieloznacznej formy, nie wiadomo. Większość wydawców (w tym *Biblia Tysiąclecia*) przyjmuje wersję: „I zamieszkać”. Ale TOB: „będę wracał”. Zob. *jšb*, [w:] *The Dictionary of Classical Hebrew*, ed. D. J. A. Clines, Sheffield 1998, t. 4, s. 317; *šwb*, [w:] L. Koehler, W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1985, s. 951.

¹⁷ Zob. T. Brzegowy, *W ramionach dobrego Boga. Lektura egzystencjalna Psalmu 139*, [w:] *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci. Księga Jubileuszowa poświęcona Księdzu Kardynałowi Franciszkowi Macharskiemu z okazji 25-lecia święceń biskupich*, red. S. Koperk i in., Kraków 2004, s. 287–306.

powstając ze snu nasycę się Twoim obrazem (17, 15);
Ja zaś w sprawiedliwości ujrzę Twe oblicze (Ps 17, 15);
Boga nad Bogami ujrzą na Syjonie (84, 8).

Oczywiście nie chodziło o ujrzanie jakiegoś wyobrażenia, posągu, statui Boga, gdyż to w kulcie Izraela było nie do pomyślenia. Wydaje się, że psalmiści oczekiwali na teofanię. Jest to o tyle zdumiewające, że w Starym Testamencie „widzieć Boga” było czymś budzącym lęk (*mysterium tremendum*) i zagrażającym życiu. Ale przecież byli w Izraelu ludzie, którzy oglądali Boga (Mojżesz, Eliasz, Izajasz). Może psalmista myślał o jakimś wewnętrznym oświeceniu, o przemówieniu Bożym choćby we śnie na świętym dziedzińcu¹⁸.

Tęsknota za Bogiem osiągnęła swój najpiękniejszy wyraz w mądrościowym psalmie 73. Psalmista zмага się z trudnym problemem powodzenia aroganckich grzeszników i swoim cierpieniem na tym tle. Gdy nie mógł znaleźć zadowalającej odpowiedzi na stawiane przez siebie pytania, „wszedł do świątyni Bożej” (*’el-miqd^ešê-’ël*) (w. 17) i tam doznał olśnienia. Oto, co mówi w jednej strofie:

Lecz ja nieustannie jestem z Tobą;
Tyś ujął moją prawicę.
Prowadzisz mnie według swojej rady,
i na koniec weźmiesz mnie do Chwały.
Kogóż mam w niebie poza Tobą?
A gdy z Tobą jestem, nie cieszy mnie ziemia.
Niszczycze moje ciało i moje serce;
opoką mojego serca i częścią moją – Bóg na wieki (w. 23–26).

Znalazłszy się w Obecności Boga (w. 28), psalmista odkrywa i doświadcza zarazem swoją tajemniczą i pocieszającą przynależność do Boga. Przyciśnięty nieszczęściami sądził, że jest zgubiony; teraz czuje, że „Bóg go ujmie za prawicę”. Jest to wyrażenie zapożyczone z protokołu królewskiego: podczas intronizacji Bóg ujmuje za prawicę króla, zapewniając mu swoją szczególną asystencję (Ps 110, 5; Iz 45, 1). W czasie niewoli tę formułę zastosowano do wyrażenia bliskich relacji Jahwe i Jego Sługi (Iz 42, 6) jak też opieki Bożej nad Izraelem (Iz 41, 13). Psalmista podejmuje te formuły i wyraża za ich pomocą

¹⁸ T. Brzegowy, *Teofania w kulcie Syjonu*, „*Analecta Cracoviensia*” 21–22 (1989–1990) s. 155–177.

świadomość, że Jahwe go prowadzi poprzez cierpienia ku przeznaczeniu wspanialszemu niż los niegodziwców.

W w. 24 psalmista stwierdza swoją wiarę w to, że Bóg go prowadzi według własnych zamysłów. W końcu przekracza granice czasu i dorzuca jakieś „na koniec” (*achar*) paralelne do *novissima* grzeszników (*’achârît*). Chodzi tu więc o ostateczne spełnienie jego życia. Ten kres życia psalmisty jest następujący: „Na koniec zabierasz mnie do Chwały” (*kâbôd tiqqâchēni*). To tutaj mieści się problem wiary psalmisty w życie wieczne. Kierując się LXX (*kai meta doxes proselabon me*) i Vg (*cum gloria*), niektórzy egzegeci tłumaczą hebr. *kâbôd* jako *accusativ de manière*: „z chwałą”¹⁹. Bł. „derrière la gloire tu m’attireras”, tzn. pociągniesz mnie ku chwale. Nasz przekład reprezentuje *Psalterium Pianum*, BT. „Chwała” zdaje się tu być uosobionym atrybutem Bożym, przypominającym Chwałę i Obłok z teofanii Wyjścia (Wj 16, 10 etc.) i dedykacji Świątyni (1 Krl 8, 11). Jeszcze bardziej znaczące jest słowo *lâqach*, tzn. „zabrać”. Parę razy zostało ono w ST użyte jako termin specjalny na wyrażenie „wniebowzięcia” (dosłownie „porwania”) do nieba, a mianowicie w odniesieniu do dwóch znanych postaci – Henocha (Rdz 5, 24) i Eliasza (2 Krl 2, 1). W Ps 49, który traktuje o tej samej materii co Ps 73, termin ten występuje w znaczeniu wyzwolenia „z mocy Szeolu” (w. 16). Są to fragmenty paralelne do Ps 16, 10–11, gdzie jest mowa o wybawieniu z Szeolu i o ukazaniu „ścieżki życia”, życia opromienionego bliskością, obecnością Boga na wieki. Mamy tu więc, jak i w tekstach paralelnych, tradycyjny schemat życia, które się kończy śmiercią fizyczną, jeśli nie formalnie odrzucony, to przynajmniej przewyciężony przez stwierdzenie pewności (czy przynajmniej cichej nadziei), że życie psalmisty „z Bogiem” nie zazna kresu, tak co do intensywności, jak i trwania. Nawet jeśli nasz tekst nie jest stwierdzeniem wprost wiary w nieśmiertelność, to stanowi on niewątpliwie wielki krok na drodze prowadzącej do tej wiary.

„Niszczę moje ciało i moje serce” – całe życie obecne, ze wszystkim tym, co dobrego i godnego pożądanego może ono ofiarować, a nawet sama egzystencja w jej ujęciu fizycznym (*bâšâr*, por. Ps 16, 9c) i tym wewnętrznym (*lêbâb*, por. Ps 16, 9a), są dobrami, których psalmista

¹⁹ P. Joüon, *Grammaire de l’hébreu biblique*, Rome 1965, § 102s i 126d.

jest gotów się wyrzec dla dobra najwyższego, jakim jest Bóg. Jest to więc już nowotestamentalna teologia i duchowość całkowitego wyrzeczenia się siebie. Teraz sam Jahwe jest „opoką” i „częścią dziedzictwa” psalmisty (w. 26). Korzeni pojęcia „część dziedzictwa” możemy szukać w podziale Ziemi Obiecanej (Joz 14, 4; 15, 13), jak i jego konsekwencji w postaci wyjątkowego statusu wybranego pokolenia Lewiego, którego „dziedzictwem” miał być Jahwe (Lb 18, 20; Pwt 10, 9). Ta uprzywilejowana sytuacja psalmisty, żyjącego przed Jahwe, ma trwać bez granic, a więc „na wieki” (por. Ps 16, 11).

W konkluzji psalmista reasumuje podwójną lekcję mądrości, jaką przeżył dzięki mistycznemu oświeceniu z wysoka, i mówi rezolutnie: „A mnie dobrze jest być blisko Boga” (w. 28).

Na koniec spójrzmy na wspomniany już Psalm 16. Psalmista jest w tarapatkach. Być może ciąży na nim oskarżenie o bałwochwalstwo i grożąca za to kara śmierci. Jeżeli był on lewitą i posługiwał w jakimś peryferyjnym sanktuarium, to oskarżenie nabiera wszelkich znamion prawdopodobieństwa. W tej sytuacji usilnie jak tylko może wyznaje swoją przynależność do Jahwe, swoje przywiązanie do Niego i do wszystkiego, co od Jahwe otrzymał.

Posuwa się nawet do stwierdzenia: „Jahwe częścią mego działu i kielicha mego”. Porównując swój los z losem innych (bezbożnych), psalmista może się tylko radować z faktu przynależności do Jahwe. Bóg, jedyne i drogocenne dziedzictwo psalmisty, określony jest za pomocą charakterystycznych terminów: część działu, kielich, los, sznury miernicze, dziedzictwo. Prawie wszystkie te obrazy i metafory są zaczerpnięte z opisów podziału ziemi między pokolenia izraelskie (Joz 13, 33; 14, 4; 15, 13; 17, 5; Lb 18, 21; 26, 55; Pwt 4, 21). Wtedy to dla pokolenia Lewiego nie została przydzielona żadna część ziemi, gdyż jego dziedzictwem miał być sam Jahwe (por. Pwt 10, 9; Joz 13, 14). Wyrażenie „część mego dziedzictwa” jest wyraźnym podjęciem Bożego stwierdzenia skierowanego do Aarona: „Nie będziesz miał dziedzictwa w ich kraju i nie otrzymasz pośród nich żadnego działu ziemi; Ja jestem działem twoim pośród Izraelitów” (Lb 18, 20).

Snuje dalej swoją refleksję i mówi: „Błogosławię Jahwe”. Psalmista wypowiada teraz swoją wdzięczność pod adresem Boga, który jest

źródłem niezachwianego bezpieczeństwa nawet w obliczu śmierci. „Błogosławię Jahwe, który udziela mi rady”: psalmista zaznacza to, co rozwinięte w w. 11, a mianowicie, zakomunikowanie przez Boga jakiejś „wiedzy” o „ścieżce życia”. Podobną myśl czytamy w Ps 73, 24: „Prowadzisz mnie według swojej rady i zabierasz mnie na koniec do Chwały”. Boża „rada” zstępuje w najgłębsze tajniki ludzkiej istoty, w jej świadomość (*kiljôtāj*, tzn. nerki, siedziba moralnego i uczuciowego życia w człowieku, por. Jr 12, 2; Hi 19, 27), by stamtąd wyjść w formie „upomnienia” (tu „zapewnienia”).

Owoce tej jakiejś szczególnej komunikacji (rady) udzielonej przez Jahwe jest radosna deklaracja wiary psalmisty co do jego pomyślnej przyszłości. Ta wiara jest treścią wierszy 9–11:

Dlatego cieszy się moje serce, raduje się mój umysł²⁰.
 Nawet moje ciało będzie spoczywać bezpiecznie,
 bo nie pozostawisz mojej duszy w krainie umarłych
 i nie dozwolisz Twemu przyjacielowi zaznać zepsucia.
 Ukazesz mi ścieżkę życia, pełnię radości u Ciebie,
 rozkosze po Twojej prawicy na wieki (w. 9–11).

Terminy antropologiczne „serce”, „ciało”, „wątroba” dobitnie wyrażają osobę psalmisty jako całość, w duchowym, wewnętrznym jak i zewnętrznym, cielesnym wymiarze (zob. Ps 73, 26). W paralelizmie do tych osobowych określeń jest postawiony w w. 10b termin *chāsîd^ekā*, tzn. „Twój wierny, Twój przyjaciel”. Termin ten wyraża również osobę psalmisty, ale podkreśla jej szczególny związek z Bogiem, płynący z przymierza. Powodem niezwyklej radości psalmisty jest myśl, że Jahwe nie porzuci, nie opuści psalmisty w królestwie umarłych, w smutnym Szeolu.

Wiersz 10 jest szczególnie trudny i zarazem kluczowy dla teologii psalmu głównie z racji użytego tu terminu hebr. *šachat*. Ten termin może być pochodną od dwóch słów hebrajskich: *šûach*, tzn. pogrążyć się, i wtedy oznaczałby fosę, grób. Drugim jest rdzeń czasownikowy

²⁰ TM ma lekcję „moja chwała”. Wielu egzegetów czyta „moja wątroba” (czyli „moje wnętrze, mój umysł”), poprawiając *kābôd* na *kābed* (por. Ps 7, 6; 30, 13; 57, 9). LXX ma „mój język”.

š-ch-t w znaczeniu zniszczyć, unicestwić, zepsuć, i w tym ujęciu rzeczownik wyraża zepsucie²¹.

Wielu egzegetów sądzi, że termin *šachat* musi tworzyć paralelizm synonimiczny z terminem *š'ôl* w poprzednim hemistychu i nadają mu pierwsze z możliwych znaczeń, a więc „grób”. Tłumaczenie w. 10 wygląda wtedy następująco: „Bo nie pozostawisz (*āzab*) mojej duszy w Szeolu, i nie dozwolisz (*nātan*), by wierny Tobie zaznał grobu” (BT). W tej wersji psalmista otrzymałby od Boga zapewnienie, że uniknie przedwczesnej śmierci i zejścia do Szeolu, gdzie według ówczesnych pojęć nie należało się spodziewać żadnej nagrody, ale jakiejś smętnej i biednej egzystencji.

Tradycja jednak widziała od starożytności w tym wierszu coś więcej. W przekładzie Siedemdziesiąciu hebr. *šachat* oddano tutaj przez *diafthoran* (tzn. „zniszczenie, zepsucie”), a w wypowiedzi odczytano myśl o zachowaniu bohatera od zepsucia. Jest znamienne, że wersja św. Hieronima, zarówno w *Psalterium gallicanum* jak też w przekładzie *iuxta hebraicam veritatem*, jest taka sama:

quoniam non derelinques animam meam in inferno,
non dabis sanctum tuum videre corruptionem²².

W tym ujęciu psalmista widzi siebie w świecie umarłych, ale ufa, że Bóg go tam nie pozostawi (takie jest znaczenie hebr. czasownika *āzab*). Psalmista wierzy, że Bóg nie wyda go (*nātan*) na zepsucie. Idea zepsucia, tak jasno wyrażona przez starożytne przekłady, jest dobrze obecna w hebr. rzeczowniku *šachat*²³. W tej interpretacji dwa hemistychy nie tworzą już paralelizmu synonimicznego, jak w poprzedniej, lecz pierwszy zakłada zejście do Szeolu z chwilą śmierci, a drugi wyprowadzenie ciała z Szeolu, zanim nastąpi zepsucie, albo przynajmniej jakieś ogólne przewyciężenie śmierci. Psalmista więc

²¹ F. Zorell, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, s. 835n; D. Vetter, *šht verderben*, [w:] *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, hrsg. von E. Jenni, C. Westermann, München, Zürich 1975, t. 2, kol. 891–894.

²² *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. R. Weber, Stuttgart 1969, t. 1, s. 784 i 785.

²³ „Radici *šht* significatio corruptionis physicae (Ier. 13, 7) et ethicae convenit, ergo non est cur denegetur nomini” (F. Zorell, *Psalterium ex Hebraeo Latinum*, Romae 1928, s. 21).

wyraził tutaj swoją wiarę w zmartwychwstanie²⁴. Taką wersję i taki sens przyjmują *Psalterium Pianum*, *Brewiarz francuski*, *Brewiarz amerykański*, *Biblia Poznańska*²⁵. W świetle tego wyjaśnienia widać, że nie ma zasadniczej różnicy między brzmieniem Ps 16 w tekście masoreckim a Septuagintą²⁶.

Sens taki potwierdza w. 11. Jest rzeczą dobrze znaną, że związki semantyczne tworzą nie tylko stychy w obrębie wersetu, ale i wersety między sobą. Tutaj jest najwyraźniej taka sytuacja. W. 11 stanowi całość z poprzednim wersetem na zasadzie paralelizmu antytetycznego: nie dasz mi ujrzeć, czyli nie pozwoliś mi zaznać śmierci i rozkładu, lecz dasz mi poznać (*tôdî'ênî*, Hif. czasownika *jāda'*) ścieżkę życia²⁷. W kon-

²⁴ Por. S. Łach, *Księga Psalmów*, dz. cyt., s. 150.

²⁵ M. Dahood, *Psalms. Introduction, Translation, and Notes*, Garden City–New York 1982¹¹, vol. 2, s. 91 (Anchor Bible, 16–18), uważa, że psalmista wierzy, iż dostąpi przywileju Henocha i Eliasza: Bóg mianowicie zabierze go do siebie, zachowując go od cierpień śmierci.

²⁶ Dyskusyjny jest przekład, jaki nam dano w polskiej *Liturgii godzin*: „Bo w kraju zmarłych duszy mej nie zostawisz | i nie dopuścisz bym pozostał w grobie” (w. 10). Jeżeli Szeol chcemy tłumaczyć, to przez „kraję umarłych”. Słowo *šachat* zostało wzięte jako synonim Szeolu, a więc „grób”. Skoro najpierw jest nadzieja, że Pan Bóg „nie pozostawi” psalmisty w grobie, to znaczy, że on tam się znajdzie. W takim razie tłumaczenie drugiego stychu jest niedobre. Hebr. nie mówi o „pozostaniu” jak stych pierwszy, lecz „nie dasz świętemu Twemu, Twemu Przyjacielowi (opuszczone w przekładzie) ujrzeć czyli zaznać”, a więc zaznać czegoś następnego, co przydarza się zmarłemu w grobie (zepsucia). Por. dosłowny i zarazem doskonały przekład w Biblii Savatore Garofalo: „Perché non abbandonerai l'anima mia allo Sheol, non farai che il tuo fedele veda la corruzione”. Werset następny „Ty ścieżkę życia mi ukażesz, pełnię radości przy Tobie” zawiera niedopuszczalne uproszczenia. Dlaczego zastąpiono wyrażenie „przed Twoim Obliczem” przez wyrażenie „przy Tobie”. To „Oblicze” zestawione z wyrażeniem „po Twojej prawicy” oznacza miejsce *en face*, przy osobie Boga, na Jego tronie, w Jego objęciach. Słowo *necach* („na wieki”) zostało przesunięte do przodu i jako przymiotnik związane ze „szczęściem”: „i wieczne szczęście po Twojej prawicy”. Tymczasem jest ono położone na końcu wypowiedzi i kwalifikuje całą rzeczywistość życia, pełni radości i rozkoszy, bycia przed Obliczem i po prawicy Boga jako mającą trwać „na zawsze, na wieki”. Jest to więc życie wieczne i uwielbione. W Brewiarzu polskim wszystko zostało stonowane, wyciszone i prawie nic nie pozostało z niezwykłego wlotu poetyckiego i teologicznego psalmisty.

²⁷ Dopełniacz „życia” po słowie „droga” wskazuje na cel, kres, dokąd droga prowadzi. Dlatego zwrot należy tłumaczyć: „droga do życia” (F. Zorell, *Psalterium*, s. 21; podobnie *The Revised Psalms of the New American Bible*, New York 1991, s. 30).

kluzji swej wypowiedzi psalmista wypowiada pewność, że jego życie będzie trwać oraz że nie będzie ono jakąś formą życia dotychczasowego, ale będzie to życie przemienione. Jego treścią będzie *sōbā*²⁸, to znaczy sytość, *šmāchôt*, tzn. pełnia radości (*pluralis intensitatis*), i *n^eimôt*, tzn. pełnia rozkoszy (również *pluralis intensitatis*). Istotą tego życia będzie bycie *'et-pānekā*, tzn. przed obliczem Jahwe, w obecności Jahwe. Jest jeszcze coś więcej: będzie to życie *bimîn^ekā*, tzn. po Twojej prawicy, a więc tam, dokąd jest zapraszany mesjański król w Ps 110, 1. Gdy w w. 8 psalmista życzył sobie, by Bóg był „po jego prawicy”, aby mieć wsparcie Bożej mocy, to teraz widzi siebie wyniesionego „na prawicę” Bożą, a więc na to miejsce, gdzie nie dosięgnie go żadna moc wroga i oczywiście moc śmierci. Dalej psalmista wierzy, że ten stan będzie trwać *necach*, tzn. zawsze, na wieki (por. Ps 13, 2). Jest charakterystyczne, że słowo *necach* psalmista postawił w emfaticznej pozycji na samym końcu swej wypowiedzi i całego psalmu. W ten sposób określił swe bycie w obecności Boga, pełnię radości i szczęścia jako rzeczywistości ostateczne, nie mające końca, wieczne. Nie może tu więc chodzić tylko o przedłużenie tego śmiertelnego życia na ziemi. Psalmista ogląda swoje życie w promieniach Bożej obecności i protekcji, życie uwielbione.

Jan Paweł II, komentując ten psalm, cytuje św. Augustyna, który napisał tak: „Psalmista nie mówi, o Boże, daj mi dziedzictwo! Cóż mi dasz jako dziedzictwo? Mówi natomiast: Wszystko, co możesz mi dać prócz Ciebie, jest znikome. Ty sam bądź moim dziedzictwem. Ty jesteś Tym, którego kocham. (...) Oczekiwać Boga od Boga, być napełnionym Bogiem przez Boga. On ci wystarczy, poza Nim nic nie może wystarczyć”²⁸. „Oczekiwać Boga od Boga” – trudno o lepsze sformułowanie tęsknoty psalmistów.

²⁸ Sermo CCCXXXIV *In Natali Martyrum*, [w:] *Sancti Aurelii Augustini hipponensis episcopi opera omnia*, accurante J.-P. Migne, t. 5, cz. 1, Lutetiae Parisiorum 1841, kol. 1469 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 38); Jan Paweł II, *Dzieła*, s. 227.

Andrzej Borowski

Psalm jako elegia

Użyta w tytule mojego wystąpienia formuła „psalm jako elegia” sygnalizuje, jeśli nie nonsens, to w każdym razie łatwo wyczuwalną sprzeczność. Można by ją skomentować, parafrazując pytanie Tertuliana: *Quid ergo Romae et Hierosolymis? Quid elegiis et psalmis?* Cóż bowiem mają do siebie – z jednej strony – odnowiona we wczesnonowożytnej kulturze literackiej Zachodu rzymska tradycja elegijna i – z drugiej strony – oddziałująca od starożytności w chrześcijańskiej kulturze literackiej tradycja biblijnych, hebrajskich *tehilim*? O tym, że jednak możemy w tym przypadku nie mieć do czynienia z nonsensem ani też choćby zaledwie z ciekawostką, pouczać nas może bardzo długa, czasów patrystyki sięgająca, dyskusja nad przekładalnością i nad funkcjonalnością pojęć przejmowanych z poetyki, konkretnie zaś z antycznej genologii grecko-rzymskiej w kontekście problemów, przed którymi stawali chrześcijańscy tłumacze i parafrazatorzy ksiąg Pierwszego Testamentu. Kwestie te poza tym miały i mają poniekąd nadal dla teologii biblijnej znaczenie całkiem praktyczne. Można oczywiście w zjawisku znacznie ogólniejszym, jakim była i jest latynizacja (czy hellenizacja) liturgii, dostrzegać inne aniżeli translologiczne tylko kwestie szczegółowe. Nie można też z pewnością ignorować renesansowo-humanistycznej mody (choćby nawet początkami swymi sięgała ona głębszych, religijnych nawet motywacji) na antykizację frazeologii biblijnej ani też lekceważyć banalnej, autorskiej próżności, czy też pokusy rozgłosu filologa-erudyty, który potrafił tekst psalmu przetłumaczonego prozą na łacinę albo na język wernakularny

przerobić na hymn heksametryczny, strofę liryczną czy też właśnie na dystych elegijny. Te wszystkie tematy i okoliczności, choć same w sobie interesujące, nie wyczerpują jednak całej problematyki i nie zamykają całkowicie nasuwających się tutaj kwestii. To zaś sprawia, że badacze literatury dawnej przyglądają się dzisiaj dawnym łacińskim parafrazom psalmów z coraz większą uwagą, a to z kolei znajduje odzwierciedlenie w wielu ukazujących się ostatnio publikacjach tematu tego dotyczących¹. Zagadnienie parafrazy psalmu jako elegii przedstawia się w świetle tych opracowań jako jeden z tematów szczegółowych w szerszym kontekście rozważań nad tożsamością gatunkową, przede wszystkim zaś nad wielokierunkową funkcjonalnością psalmów i ich parafraz. Psalm postrzegany w genologicznej tradycji chrześcijańskiej jako hymn, w tekstach kanonicznych tj. w przekładach Biblii przeznaczonych do celów liturgicznych zredukowany został już w średniowieczu do prozy poetyckiej, której zresztą w Piśmie Świętym w innych księgach Starego i Nowego Testamentu nie brakuje. Ten kierunek twórczości reprezentuje w kulturze staropolskiej cały szereg parafraz pisanych prozą retoryczną, od Rejowego *Psalterza Dawidowego* aż po *Psalmodię polską* Wespazjana Kochowskiego. Jeśli idzie natomiast o parafrazy poetyckie (mniej lub bardziej swobodne) a także różnego rodzaju imitacje czy nawiązania formalne, to Księga Psalmów – o czym zbyt rozwlekłe przypominać tutaj nie musimy – stanowiła najwszechstronniej inspirujący wzorzec dla rozmaitych gatunków liryki, przede wszystkim liturgicznej, od hymnu ambrożyńskiego poczynając, poprzez rozmaite sekwencje, aż po popularne pieśni religijne etc. Zatem przemożne oddziaływanie na kulturę poetycką wzorca psalmicznego za pośrednictwem różnorodnych praktyk religijnych, jak chociażby regularne śpiewanie psalmów po łacinie i czytanie ich dzień po dniu i noc po nocy w ramach liturgii brewiarza, a także wpływ, jaki musiało mieć śpiewanie czy też prywatne odmawianie różnorodnych parafraz tych tekstów na świadomość estetyczną wielu

¹ Por. rozprawę E. Buszewiczowej: *'Homo exul' as the lyric persona in Buchanan's psalms*, [w:] *George Buchanan: Poet and Dramatist*, ed. Philip Ford & Roger P. H. Green, Swansea 2009, s. 95–111, oraz książkę Angeliki Modlińskiej-Piekarz: *Votum Davidicum. Poetyckie parafrazy psalmów w języku łacińskim w XVI i XVII wieku*, Lublin 2009.

grup społecznych, zarówno duchowieństwa jak i świeckich, nie wymagają snucia domysłów ani obszerniejszych uzasadnień. Jednakże gatunkowy, więc i estetyczny związek *Sefer tehilim* z klasyczną formą hymniczną uzewnętrznił się w szczególnie sposób we wczesnonowoczesnych parafrazach poetyckich Psalterza, których autorzy posługiwali się rozmaitymi miarami w parafrazach łacińskich lub też naśladowali te miary w parafrazach wernakularnych². Świadomość tego, że psalm biblijny jest swego rodzaju hymnem, stanowiła inspirację dla parafraz posługujących się formami hymnu epickiego (pisanego heksametrem), a także formami stroficznymi zbudowanymi z miar lirycznych, jak w *Psalmorum Davidis paraphrasis poetica* George'a Buchanana. Oddziaływanie (za Buchananem) tej samej inspiracji widać najlepiej i z najlepszym skutkiem artystycznym w *Psalterzu Dawidowym* Jana Kochanowskiego, gdzie parafrazy poszczególnych psalmów biblijnych zbudowane są ze strof ozdobionych dość urozmaiconymi rymami i przypominają pod wieloma względami „pieśni”, czyli polskie, mniej lub bardziej odległe od oryginału parafrazy łacińskich ód Horacego.

Spośród motywacji skłaniających poetów do układania parafraz psalmów w formie elegii warto rozważyć także i tę, która opierała się na podstawowej idei estetyczno-teologicznej. Obecność i oddziaływanie tej idei w twórczości poetyckiej i w myśli teoretycznoliterackiej Macieja Kazimierza Sarbiewskiego rozpoznajemy w samym używanym przez „Sarmackiego Horacjusza” sformułowaniu *divina poesis*. Idea ta urzeczywistniana była w wielkim humanistyczno-chrześcijańskim projekcie syntezy poszczególnych elementów tradycji biblijnej z wybranymi składnikami tradycji antycznej („pogańskie”) i właśnie jednym z rezultatów jej realizacji jest zajmująca nas dzisiaj elegijna forma niektórych łacińskich parafraz psalmowych. W kontekście tej idei, która początkami swymi sięga myśli patrystycznej, można zresztą przypomnieć intuicje św. Hieronima, który w wersyfikacji psalmów (takiej, jaką postrzegał) usiłował doszukać się podobizny do formy heksametru i który m.in. inspirował przyszłe studia nad metryką poezji

² Wylicza je A. Modlińska-Piekarz, *Votum Davidicum. Poetyckie parafrazy psalmów w języku łacińskim w XVI i XVII wieku*, dz. cyt., s. 79 i 245–260. Przeważają jednak w tym zestawieniu formy dystychu elegijnego i wiersz heksametryczny (w hymnie epickim).

hebrajskiej w epoce wczesnonowożytnej³. Znacznie jednak ważniejsze od konstatowania tego rodzaju „konwergencji” było z punktu widzenia dalszych losów tradycji antycznej (a więc jednak „pogańskiej”) w europejskiej kulturze literackiej to, iż w ogóle uznano jakąkolwiek funkcjonalność helleńsko-rzymskiego paradygmatu estetycznego i zarazem (na głębszym poziomie alegorezy mitów) „pra-teologicznego”⁴, gdy idzie o ich przydatność dla budowanej od podstaw literackiej (zwłaszcza egzegetycznej i teologicznej) kultury chrześcijańskiej. Co zaś do formy wersyfikacyjnych poetyckich parafraz, to różnice pomiędzy ich odmianami lirycznymi i elegijnymi czy epickimi odpowiadają ściśle różnicom na poziomie ich funkcji i przeznaczenia, zatem na tej właśnie funkcjonalności chciałbym skupić naszą uwagę. Zazwyczaj większość refleksji na temat poetyckiej parafrazy psalmów kończy się na tym, od czego właściwie taką refleksję należałoby zacząć, a mianowicie na konstatacji ich „religijnego charakteru”. Innymi słowy rzecz idzie o to, do którego punktu dane teksty zasługują na kwalifikację jako „utwory religijne”, a gdzie zaś zaczyna się ich „świeckość”. Tak sformułowane pytanie przywiodło kiedyś komentatora Janicjuszowej parafrazy psalmu 31 do wniosku, że nie ma ona cech „pieśni religijnej” i nie nadaje się do umieszczenia w jakimkolwiek modlitewniku⁵. Czy jednak zatem tylko właściwości parafrazy psalmu jako pieśni religijnej decydują o religijnym charakterze poematu? Faktem jest bowiem, że w przypadku epickiej i elegijnej parafrazy psalmu na pierwszy plan wydobyta zostaje funkcja medytacyjna utworu. Dominuje ona wyraźnie nad funkcją liturgiczną (modlitewną), tak oczywiście obecną w *Psalterzu Dawidowym* Jana Kochanowskiego, a potem np. w parafrazie poetyckiej psalmów Franciszka Karpińskiego. Natomiast

³ R. Lowth, *Praelectiones Academicae de Sacra Poesi Hebraeorum*, Lipsk 1815; tenże, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, Boston 1815, s. 38: „It appears absolutely to demonstrate, that those parts at least of the Hebrew writings which we term poetic, are in metrical form, and to inquire whether anything be certainly known concerning the nature and principles of this versification or not”.

⁴ Nawiązuję tym określeniem do terminu *prisca teologia*, którym posługiwano się na oznaczenie „intuicji” objawienia konstatowanej w tekstach pisarzy antycznych.

⁵ Tę opinie Ludwika Ćwiklińskiego przytaczam za książką A. Modlińskiej-Piekarz, *Votum Davidicum. Poetyckie parafrazy psalmów w języku łacińskim w XVI i XVII wieku*, dz. cyt., s. 125.

forma dystychu elegijnego czy heksametru, jak to ma miejsce również w parafrazie Psalmu 50 Stanisława Hozjusza, eksponuje podmiot zagęsbiony w autorefleksji do tego stopnia, iż nawet modlitewne apostrofy kierowane do Boga (stanowiące pierwotny składnik konstrukcyjny psalmu) nie odwracają na dłużej kierunku myśli skupionej na podmiotowości przeżycia egzystencjalnego, które tutaj właśnie w tym szczególnym kontekście psalmowym staje się przeżyciem religijnym, bo eschatologicznym. Dlatego, być może także i dzisiaj w odniesieniu do całkiem współczesnej twórczości poetyckiej, terminy „psalm” i „elegia” występują czasami zamiennie w rozmaitych kontekstach, zwłaszcza w związku z tematyką tanatologiczną i eschatologiczną⁶. Dodajmy na marginesie głównego toku rozważań, że z tego powodu parafraza psalmu w formie elegii stanowi szczególny materiał do zastanowienia się doraźnie nad znaczeniem określenia „duchowość” i nad pożytkiem, jaki dla studiowania teży w określonym kontekście historycznym może wynikać z analizy tego rodzaju parafraz. „Duchowość” bowiem, jak np. w wyrażeniu „dzieje duchowości”, oznacza najczęściej w praktyce „religijność”, czyli kulturę religijną w jej ujęciu „wewnętrznym” albo mówiąc mniej metaforycznie – emocjonalno-intelektualnym. Tak właśnie można by, jak sądzę, objaśniać i rozumieć wyrażenie *sensus spiritualis* (sens duchowy), którym Erazm z Rotterdamu posługiwał się w pismach odnoszących się bądź do znaczenia (czyli egzegezy) tekstu Pisma Świętego, bądź też do skonstruowanej przez niego alegorezy toposu „żołnierza Chrystusowego”.⁷ Byłbym zatem skłonny powiedzieć, że łacińska parafraza psalmu biblijnego, tutaj zajmująca nas konkretnie w wariantcie formalnym dystychu elegijnego, stanowi szczególny materiał do zastanawiania się nad relacjami pomiędzy określoną formacją umysłową i zarazem religijną autora, być może reprezentatywną dla jego pokolenia i grupy społecznej, do której na-

⁶ *The Sorrow Psalms: A Book of Twentieth-Century Elegy*, ed. L. Strongin, Iowa City 2006.

⁷ A. Modlińska-Piekarz, *Votum Davidicum. Poetyckie parafrazy psalmów w języku łacińskim w XVI i XVII wieku*, dz. cyt., s. 57–58: „[*sensus spiritualis*] może być rozumiany jako sens moralny, przekazujący prawidła życia chrześcijańskiego, albo jako sens alegoryczny, wyjaśniający kwestie wiary, albo jako sens anagogiczny, odnoszący się do życia wiecznego.”

leżał itd. Zakładam bowiem, że to, czym jest duchowość i jaki jest sens tego pojęcia, określa wystarczająco czytelnie formuła: *fides quaerens intellectum* wraz z jej odwróceniem: *intellectus quaerens fidem*. Istotne dla komentarza do tej formuły może być to, że w polszczyźnie są dwa uzupełniające się, co prawda, ale różne wyrażenia, a mianowicie „umysł” i „duch”. Czasami bywają one nawet sobie przeciwstawiane, jak gdyby (co mnie nie przekonuje) „umysł” należał wyłącznie do świeckiego porządku opisu rzeczywistości i jej poznawania, wyłączony (patrząc na to teologicznie) spod działalności Ducha Świętego, zaś „duch” miał jakoby reprezentować aspekt poznania i przeżywania wyłącznie sakralny. W niemieckim pojęcie *Geist* w ten sposób rozbić właściwie się nie da, natomiast formy przymiotnikowe odrzeczownikowe są dwie: *Geistlich* (to, co duchowne) i *Geistig* (to, co umysłowe). Przykładem krzyżowania się czy może nawet konfuzji tych dwóch pojęć może być umieszczenie w tytule zbioru poezji Sebastiana Grabowieckiego wyrażenia *Rymy duchowne*, co stanowić miało przeróbkę określenia tytułowego oryginału Gabriele Fiammy *Rime spirituali* (zatem powinno być raczej „rymy duchowe”). W każdym razie świadczyć to może o niekonieczności ostrego przeciwstawiania sobie pojęć „umysłu” i „ducha”, które dla religijności uważam za katastrofalne. W porządku wiary bowiem – i tu wracamy do formuły św. Anzelma – taka opozycja nie tylko nie jest możliwa, lecz nawet można by ją uznać za wyraz bezbożnego lekceważenia Bożego przecież daru myślenia, które z kolei jest robieniem użytku z daru Ducha Świętego, daru umysłu. I to właśnie miał na myśli Erazm, gdy przeciwstawiał „nowszyemu teologom nazbyt chętnie się trzymającym kurczowo litery” w ich przekładach i egzegezach Pisma Świętego opartą na „prawie duchowym” (*lex spiritualis*) teologię św. Pawła. Parafraza psalmu w formie elegii, należąca raczej do porządku „duchowego” niż „duchownego” (czyli liturgicznego) daje więc, jak sądzę, szczególnego rodzaju sposobność do analizy tak rozumianej „duchowości”, jest bowiem werbalizacją aktu wiary i aktu intelektualnego, który akt wiary „uruchamia”.

O parafrazie psalmu jako elegii mówić można dosłownie tylko wtedy, gdy napisana została, jak w przypadku psalterza *Psalterivm Davidis carmine redditum* Eobana Hessa (1537) łacińskim dystychem

elegijnym⁸. To samo należy powiedzieć o utworze *Psalmus In te Domine speravi paraphrastice per Clementem Ianuscovium Polonum*, który powstał ok. roku 1542. Jest to parafraza Psalmu 31, który posłużył poecie „jako główny model”, choć można znaleźć w tekście nawiązania również i do Psalmu 71⁹.

Można i trzeba by jednak zapytać o ściśle powiązany z formą dystychu wyznacznik funkcji tego utworu, a mianowicie o jego „elegijność” jako kategoryzację estetyczną. Dystych elegijny bowiem, to nie tylko „forma”, jak się to często w uproszczeniu ujmuje, to raczej „środek przekazu”, który sam jest przekazem (M. MacLuhan). Maciej Kazimierz Sarbiewski, omawiając „wady i zalety elegii”, poświęcił wiele miejsca owej „formie”, czyli eufoniczności tego gatunku (albo jak mówili niektórzy, rodzaju poetyckiego), czy to wtedy, gdy pisał *De incisio*, czy też tam, gdzie omawiał dobór wyrazów¹⁰. Parafraza Janicjuszowa bardzo ściśle przylega do tak opisanej formuły elegii i w sposób całkiem oczywisty realizuje puentę znakomitej interpretacji

⁸ Być może dlatego właśnie Jan Kochanowski ocenił ten przekład krytycznie w liście do Stanisława Fogelwedera: „Bo to Hessus trzy lata robił, a przedsię źle”. Elegie Hessa to zintelektualizowane medytacje, nie modlitwy, nie pieśni, jak u Kochanowskiego.

⁹ A. Modlińska-Piekarz, *Votum Davidicum. Poetyckie parafrazy psalmów w języku łacińskim w XVI i XVII wieku*, dz. cyt., s. 92, 125–139.

¹⁰ M. K. Sarbiewski, *O zaletach i wadach elegii De virtutibus et vitiis carminis elegiaci*, [w:] *Wykłady poetyki (Praecepta poetica)*, przeł. i oprac. S. Skimina, Wrocław-Kraków 1958: „Horum etami cura maxima habenda est ad sonum et suavitatem elegiae” – „O nie także trzeba dbać pieczołowicie, by elegia brzmiała dźwięcznie i miło” (s. 168); „Hoc in universum praecipitur illa esse elegiaca verba, quae sunt suavia, facilia, volubilia, rotunda, amoena, non tamen nimi domestica demuem, quae faciant ad bene moratam sententiam” – „Ogólnie rzecz biorąc stawiam jako zasadę, że właściwe elegii są wyrazy miłe, gładkie, płynne, potoczyste, powabne, jednak nie zanadto osobiste, wreszcie takie, które wpływają dobrze na poprawny układ myśli” (s. 182); „Proprius ornatus elegiae est: comparationes, similitudines, praesertim a rebus familiaribus ductae, exempla ex fabulis vel sacra historia ducta et argute applicata, argutae et acumina, transitiones, digressiones vel ad descriptionem rei alicuius, vel ad locum communem affectus, praesertim commiserationis” – „Właściwą elegii ozdoba są: porównania, podobieństwa, szczególnie zaczerpnięte z domowych stosunków, przykłady wzięte z podań lub Pisma Świętego i trafnie dostosowane, dowcipy i pointy, przejścia, dygresje albo do opisu czegoś, albo do schematu uczucia, zwłaszcza litości” (s. 183).

czwartej *Elegii duinejskiej* Reinera Marii Rilkego, którą to puentę w tym właśnie kontekście przytoczyć można z pełnym przekonaniem: „elegia jest skargą”¹¹. Poczyniwszy krok w kierunku niczym już nie ograniczonego spojrzenia na funkcjonalność elegijnej parafrazy psalmu także w jej nowszej formule, nie sposób zignorować jeszcze dalej sięgającej formuły, której najbardziej reprezentatywnym przykładem jest *Psalm* Paula Celana: *Niemand Knetet uns wieder aus Erde und Lehm...*¹² Apofatyczna teologia tego przejmującego wiersza, która kojarzy ten utwór z biblijnym Psalmem 132 i z obrazem „Boga ukrytego”, wydaje się kształtować niemal na oczach czytelnika formę przechodzącą od swoistego „hymnu” do osobistej, właśnie niby-elegijnej liryki inspirowanej obrazem opustoszałej rzeczywistości. Owa „anty-parafraza” psalmu czytelna jest dzisiaj, a w każdym razie czytelna jest ostrzej i bardziej wyraziście w świetle tradycji poetyckiej parafrazy psalmu, upodmiotowionej w sposób szczególny poprzez jej elegijną odmianę.

Całkiem inną, choć z elegijną parafrazą psalmu powiązaną perspektywę badawczą otwierają rozmaitego rodzaju utwory pisane po polsku, nawiązujące w tytułach do elegii i równocześnie zbudowane na parafrazie (czy na innego rodzaju nawiązaniu) do psalmu. Przykładem niech tu będzie *Elegia pokutna do Pana Boga w Trójcy Jedynej* Kapsra Miaskowskiego. Ten obszerny, liczący 180 wersów poemat rymem parzystym próbuje oddać dystych elegijny, choć jedenastozgłoskowiec wydaje się tutaj cokolwiek za krótki, aby przypominał pary heksametrów i pentametrów. Z elegijnością wiąże jednak ten utwór wspomniana wyżej autorefleksyjność i autotematyzm, przede wszystkim zaś ton skargi. Rozpoczynająca wiersz seria samooskarżeń i wyzwisk skierowanych przez podmiot liryczny pod jego własnym adresem, to wbrew pozorom nie wyraz typowej jakoby dla poezji barokowej postawy ascetyczno-masochistycznej, lecz przede wszystkim retoryczna *captatio benevolentiae* poprzedzająca zupełnie formalne przejście do pierwszego wersetu psalmu 51:

¹¹ K. Kuczyńska-Koschany, *Rycerz i śmierć. O „Elegiach duinejskich” Reinera Marii Rilkego*, Gdańsk 2010, s. 72.

¹² P. Celan, *Ausgewählte Gedichte und Prosa. Utworay wybrane*, wybrał i oprac. R. Krynicki, Kraków 1998, s. 132 i przekłady na język polski tamże.

Zmiłuj się Boże nade mną, bo Twoje niewyczerpione miłosierdzia zdroje, a jakoś hojna każdemu swobodą, omyj też brud mój w świętej łaźni wodą i co dzień więcej pla<m>y tak plugawie niech ług wyciera i mydło łaskawe¹³.

Tę samą formułę ma cykl siedmiu psalmów, czyli *Pieśni do pokuty mającego się człowieka* Wespazjana Kochowskiego, stanowiących parafrazy poszczególnych psalmów, w których tytułach, co prawda, nie ma mowy o elegii, ale które są faktycznie tak samo, jak w przypadku wiersza Miaskowskiego, strukturalnie elegii polskiej właśnie najbliższe, o czym decyduje nie tylko użycie regularnego już trzynastozgłoskowca rymowanego parzyście (a więc imitacji dystychu elegijnego), lecz przede wszystkim owa duchowa, czyli intelektualna (nie „duchowna”) „elegijność” skupionej na sytuacji własnej, w tym wypadku pokutnej, podmiotu lirycznego. Można by oczywiście powiedzieć, że tematyka pokutna, czy szerzej mówiąc, ascetyczna, należy wyłącznie do dziedziny kultury religijnej. Owszem, gdyby Kochowski napisał owe *Pieśni* formą im właściwą, czyli stroficzną, sygnalizując w ten sposób ich związek z tradycją hymnograficzną, to związek owych tekstów z praktyką liturgiczną (tutaj wręcz sakramentalną) byłby zapewne bardziej wyrazisty. Forma elegii intelektualizuje natomiast sytuację liryczną i podporządkowuje ją duchowej (czyli intelektualno-religijnej) medytacji. Pieśń staje się rozmyśleniem.

Podsumowując te rozważania, można zatem, jak sądzę, stwierdzić, że adaptacja formy elegijnej do parafrazowania psalmu biblijnego, zarówno w wersji łacińskiej, jak też (co bardziej skomplikowane) w wersji wernakularnej, nie jest godnym zmarginalizowania przypadkiem motywowanego czyjąś próżnością praktykowania „przerostu formy nad treścią”. Przeciwnie, jest rezultatem poszukiwania nowej funkcji dla tego gatunku, a mianowicie oddziaływania zarówno duchowego (czyli intelektualnego) jak i duchownego (czyli liturgicznego, modlitewnego). Poszukiwania te, charakterystyczne dla humanizmu, czyli wczesnonowożytnego projektu „odrodzenia człowieczeństwa

¹³ Przytaczam za: K. Miaskowski, *Zbiór rytmów*, wyd. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 1995, s. 130–135.

kulturowego na wzór antyczny” i ich rezultaty mogą być dla nas, także i dzisiaj pouczające. Stanowią bowiem wiarygodny, choć niełatwo czytelny komentarz do ewolucji, jakiej poezja elegijna uległa w okresie modernizmu. Stała się bowiem, jak w *Elegiach duinejskich* Rilkego, nie tylko poetycką ekspresją skargi na to, co w kondycji człowieka jest „piękne” i „straszliwe”¹⁴ zarazem, ale też formą medytacji nad tym, co w samym człowieczeństwie i w całym stworzeniu wyrasta ponad pokusę absurdu, co przemawia za godnością Bożego dzieła.

¹⁴ K. Kuczyńska-Koschany, *Rycerz i śmierć. O „Elegiach duinejskich” Reinera Marii Rilkego*, dz. cyt., s. 20

Janusz S. Gruchała

Grzesznik przed Bogiem. Wyznania pokutne w polskich tłumaczeniach *Psalterza* w XVI wieku

Tłumaczenia *Psalterza Dawidowego* na język polski były – użyjmy trafnego sformułowania Teresy Kostkiewiczowej – „swoistym laboratorium, w którym krystalizowały się środki językowe i zabiegi literackie służące wyrażeniu w polszczyźnie nie tylko [...] głębokich treści kultowych i modlitewnych, ale także – aury podniosłej i nacechowanej myślową przenikliwością poezji”¹. *Psalterz* nadawał się do tej roli bodaj najlepiej z wszystkich ksiąg biblijnych, wyraża bowiem bezpośrednio i z wielką siłą bardzo różnorodne drgnienia duszy człowieka; są psalmy arcywzorcem religijnej liryki osobistej². Badanie tłumaczeń *Psalterza* pozwala więc tropić dojrzewanie polszczyzny do rangi języka, w którym da się wypowiedzieć smutek i radość, ból i szczęście, pochwałę i pokorę. Szczególnie ważne było to właśnie

¹ T. Kostkiewiczowa, *Inspiracje psalterzowe wyobraźni poetyckiej epok dawnych (rekonesans)*, [w:] *Księga Psalmów. Modlitwa – przekład – inspiracja*, pod red. P. Mitznera, Warszawa 2007, s. 85.

² Por. słowa J. Kalwina we wstępie do jego komentarza do psalmów: „Mogę po prostu określić tę księgę jako anatomię wszystkich części duszy, nie ma bowiem w człowieku uczucia, które nie byłoby tutaj przedstawione jak w zwierciadle. Można nawet powiedzieć lepiej, że Duch Święty umieścił tutaj jak żywe wszystkie bóle, smutki, lęki, wątpliwości, nadzieje, troski, niepokoje, aż po najbardziej zawile uczucia, które zwykle wstrząsają ludzkim duchem” (G. Ravasi, *Psalmy*, t. 1, przeł. P. Mikulska, Kraków 2007, s. 20).

w XVI stuleciu, kiedy to ów proces uległ niezwykleму przyspieszeniu i wydał owoce w postaci lirycznej twórczości Jana Kochanowskiego.

Jedną z postaw, których wyraz znajdujemy w psalmach, jest uznanie własnej grzeszności przez człowieka, ukorzenie się przed Bogiem, wołanie doń o ratunek oraz radość z odpuszczenia win. Można zaryzykować twierdzenie, że właśnie w judaizmie taki stosunek do samego siebie i do Boga znalazł po raz pierwszy wyrazistą artykulację; starożytni Grecy traktowali swych bogów i samych siebie jednak nieco odmiennie, grzech i wyrzuty sumienia traktowane jako „sprawa” między indywidualnym człowiekiem a bóstwem trudno znaleźć w ich mitologii i literaturze. Dotykamy więc początków topiki ważnej dla europejskiej literatury religijnej, dlatego warto skupić się na wybranych motywach, by uchwycić sposoby ich opracowania przez polskich tłumaczy Biblii w XVI wieku.

Akcenty pokutne pojawiają się w wielu miejscach *Psalterza*, jednak za uprzywilejowane pod tym względem uznać trzeba siedem psalmów, wyróżnianych jako osobna grupa już w czasach św. Augustyna, a od VI wieku używanych w liturgii Kościoła w uroczystość Wszystkich Świętych i wspomnienie zmarłych³. Owe *Psalmi poenitentiales* to (używam tu numeracji *Psalterza* hebrajskiego): 6 (*Domine ne in furore tuo arguas me*), 32 (*Beati quorum remissae sunt iniquitates*), 38 (*Domine ne in furore tuo...*), 51 (*Miserere*), 102 (*Domine exaudi orationem meam*), 130 (*De profundis*) i 143 (*Domine exaudi...*). Do owych siedmiu psalmów pokutnych ograniczą się niniejsze rozważania.

Każdy z tych tekstów mógłby się stać przedmiotem osobnej analizy⁴, pragnę jednak potraktować je łącznie jako uznany przez tradycję model wyznania grzeszności, funkcjonujący przez wieki jako natchnienie dla poetów, kompozytorów i malarzy, uznany przez Kościół instytucjonalny, ale nade wszystko przez pokolenia czytelników i użytkowników *Psalterza Dawidowego*.

³ Zob. G. G. Ravasi, *Psalmi*, dz. cyt., t. 2, przeł. K. Stopa, Kraków 2007, s. 141.

⁴ Zob. np. A. Gorzkowski, *De profundis clamavi... Uwagi o renesansowych przekładach Psalmu 129 (130)*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 43 (1999), s. 47–56.

Podstawa materiałowa

Nawiązania do owego wzorca były w XVI na tyle liczne, że konieczne staje się ograniczenie pola badawczego. W niniejszej analizie wzięto więc pod uwagę tylko przekłady całego *Psalterza*, pomijając translacje cząstkowe, często ograniczające się do kilku zaledwie tekstów (jak np. parafrazy psalmowe w *Rytmach* Mikołaja Sępa Szarzyńskiego). Jako pierwszy chronologicznie uwzględniono *Żołtarz Dawidów* Walentego Wróbla, jako ostatni zaś – *Biblię gdańską* (1632), w której doświadczenia translatorskie czasów renesansu zyskały zwieńczenie. Pominęto więc średniowieczną tradycję tłumaczeniową, reprezentowaną przez *Psalterz floriański* i *Psalterz puławski*; pominęto też tzw. przekład krakowski zwany Wietorowskim (1532 i 1535). Niestety, niemożliwe było również uwzględnienie *Psalmów Dawidowych na modlitwy chrześcijańskie przełożonych...* Pawła Milejewskiego, które w 1587 r. wydał Aleksy Rodecki (była to druga edycja, z pierwszej nie dochował się żaden egzemplarz)⁵.

Żołtarz Dawidów na rzecz polską wyłożony Walentego Wróbla, mający tradycję rękopiśmienną, a do druku przygotowany przez Andrzeja Głabera z Kobylina i wydany po raz pierwszy w 1539 roku, a także *Psalterz Dawidów* przypisany Mikołajowi Rejowi, wydany prawdopodobnie około 1546 roku, starają się zachować poetykę hebrajskiego oryginału, choć są wobec niego znacznie swobodniejsze niż wymienione wyżej trzy wcześniejsze translacje.

Żołtarz Wróbla jest pierwszym przekładem swobodnym, przeznaczonym dla czytelników niewykształconych. Do tekstu, którego składnię i leksykę Wróbel znacznie uprościł, dodano obszernie objaśnienia. *Psalterz* Reja natomiast oparty został na łacińskiej wersji Jana van den Kampen (Joannes Campensis), zawierającej dosłowne tłumaczenie psalmów i ich swobodną parafrazę. Rej dodał do tekstu argumenty i modlitwy, czyniąc ze swego *Psalterza* książkę użyteczną: służyć mogła do refleksji teologicznej oraz do modlitwy poszerzonej o wątki aktualne. Warto dodać, że nagłowiczanie zrezygnował

⁵ Zob. K. Meller, „*Ducha zacnego doktora Pawła Milejewskiego, którym pałał i ty psalmy pisał...*” – *podśluchane*, [w:] *Dwór mający w sobie osoby i mózgi rozmaite. Studia z dziejów literatury i kultury*, pod red. B. Sienkiewicz i B. Judkowiak, Poznań 1991, s. 9–23.

z przestrzegania biblijnego podziału na wersety, formując w wielu miejscach tekstu dłuższe akapity.

Psalterz Dawida Jakuba Lubelczyka (1558) umieszczać należy w tej właśnie, Wróblowo-Rejowej tradycji. Nie kierowały tłumaczem ambicje filologiczne, choć tu i ówdzie widoczne są ślady korzystania z wersji opartych na dociekaniach naukowych. Głównym jego celem było przygotowanie *Psalterza* użytecznego dla społeczności zwykłych, nieuczonych wiernych⁶.

Lubelczyk przygotował – jako pierwszy tłumacz *Psalterza* na język polski! – tekst wierszowany, co więcej, opatrzył go zapisem melodycznym. Jest więc ta księga śpiewnikiem religijnym, w którym kancjonał dołączony do psalmów stanowi ich naturalne uzupełnienie. Następnym tłumaczem *Psalterza* na polskie wiersze stał się w 21 lat później Jan Kochanowski.

Zanim jednak ujrzała światło dzienne parafraza Jana z Czarnolasu, kilku innych tłumaczy poświęciło swą pracę psalmom: w 1561 r. wysła drukiem wersja katolicka zwana *Biblią Leopoldy*, w dwa lata później kalwińska *Biblia brzeska*, w której *Księgę Psalmów* przełożył zapewne Grzegorz Orszak, w 1564 r. przedrukowano z niej w Brześciu sam *Psalterz*, a w latach 1570–1572 wydrukowano w Nieświeżu – ze zmianami redakcyjnymi, których tłumacz nie zaakceptował – antytrynitarскую Biblię przełożoną przez Szymona Budnego.

Wszystkie te wersje *Psalterza* wchodziły w skład kompletnych przekładów Pisma Świętego i były mniej lub bardziej udanymi tłumaczeniami filologicznymi, zachowującymi formę wersetu przyjętą bądź bezpośrednio, bądź za pośrednictwem Wulgaty z tekstu hebrajskiego. Powstające w takiej obfitości pełne przekłady Biblii (trzy w ciągu 11 lat!) świadczą o wadze, jaką wyznania chrześcijańskie przywiązywały do posiadania „własnych” wersji świętych ksiąg. Tłumacze korzystali z doświadczeń swych poprzedników i adwersarzy, jeśli idzie o zrozumienie tekstu Pisma Świętego, przyswajali sobie zdobycze biblijnej filologii. Poziom literacki przekładów zależał jednak przede wszystkim od ich talentu.

⁶ Zob. edycję: Jakub Lubelczyk, *Psalterz i kancjonał z melodiami drukowany w 1558 roku*, wyd. J. Gruchała i P. Poźniak, Kraków 2010 (Hymnorum Poloniae Antiquorum Corpus, 2).

Najwybitniejszym tłumaczem *Psałterza Dawidowego* w XVI w. był niewątpliwie Jan Kochanowski. Jego dzieło jest w istocie metaparafrazą, przenosi bowiem Dawidowe psalmy do świata renesansowej poezji wzorującej się na antyku rzymskim, stosującej właściwie tej poezji metra, programowo stroniącej od surowego piękna hebrajskiej poezji. Harfa Dawida porównana do lutni Orfeusza i Horacego – ten skróty myślowy zdobył sobie stałe miejsce w opracowaniach dotyczących *Psałterza Dawidowego* Jana z Czarnolasu⁷.

Swoistym podsumowaniem działalności translatorskiej w odniesieniu do tekstu świętego były dwa późne spolszczenia Biblii, przez długi czas używane przez wyznania chrześcijańskie: katolicki przekład jezuita Jakuba Wujka (*Nowy Testament* wydany w 1593, *Psałterz Dawidów* w 1594⁸, a całość w 1599 r.) oraz *Biblia gdańska* (1632) opracowana wspólnie przez kalwinistów i braci czeskich, przyjęta także przez luteranów.

W przyswajaniu polszczyźnie tekstów tak dobrze znanych i często stosowanych w życiu religijnym różnych denominacji chrześcijańskich (zwykle przecież w łacińskiej wersji Wulgaty) docenić trzeba trud tłumaczy, który niekiedy polegać musiał na drobnych innowacjach, wprowadzaniu niuansów udoskonalających tekst zarówno w sensie wierności podstawie przekładu, jak i pod względem stylu czy rytmiki. Dodajmy, że większość tłumaczeń zachowuje psalmiczny werset jako formę podawczą; upowszechniano przez to w polszczyźnie ów sposób wyrażania treści religijnych związany z piśmiennictwem semickim. Gdy Wujek pisał w przedmowie do swego przekładu w 1594 r. o wersecie biblijnym jako o „wierszu dzisiaj nieznanym”, nie miał racji o tyle, że ów sposób kształtowania wypowiedzi znali od dziesięcioleci użytkownicy większości polskich psalterzy. Trudno przecenić zasługi tłumaczy w tym względzie: uczyli oni swych czytelników modlitwy

⁷ Zob. J. Pelc, *Jan Kochanowski. Szczyt Renesansu w poezji polskiej*, Warszawa 1980 i wyd. nast. (tytuł rozdziału 8 części III); por. K. Meller, *Wstęp*, [w:] J. Kochanowski, *Psałterz Dawidów*, Kraków 1997, s. 26–29 (Biblioteka Polska).

⁸ Uwzględniono tę właśnie edycję, a nie pośmiertną wersję z 1599 roku, w której przygotowaniu znaczny udział miała komisja powołana przez zakon jezuitów; zob. K. Gąsiorowski, *Dwa psalterze ks. Wujka*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 12 (1959) nr 3, s. 246–259; por. tenże, *Ks. Jakub Wujek jako tłumacz „Psałterza Dawidowego”*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 7 (1960) z. 3, s. 39–49.

zanurzanej w nie tylko kościelnej tradycji, modlitwy wymagającej kultury obcowania z tekstem trudniejszym niż popularne kancjonałowe „piosneczki” czy nawet parafrazy stylizowane na metra klasyczne.

Fizjologia żalu

Psalmy opisują sytuację grzesznika używając wielu środków obrazowania. Do najbardziej wyrazistych należą somatyzmy, dzięki którym wyznanie win staje się żywe i dynamiczne. Przekładanie tych wyrażeń na język polski mogło powodować trudności, jako że ożywianie i autonomizowanie części ciała, czynienie ich osobnym podmiotem działania bliższe było semickiemu sposobowi wyrażania się niż zwyczajom językowym Polaków. Tłumacze podejmowali jednak to zadanie w imię nie tylko wierności oryginałowi, ale także z chęcią wzbogacenia retoryki lirycznego wyznania.

Kości są częścią ciała najchętniej używaną przez psalmistę w obrazowaniu cierpień grzesznika. Niekiedy oznaczają one – na zasadzie *pars pro toto* – człowieka w ogóle, na przykład kiedy mowa o jego zatrwożeniu winą:

Vulg⁹: conturbata sunt ossa mea (Ps 6, 3)

Wr: boć są zasmucony wszystkie kości moje

Rej: albowiem [ciało] jest wzruszone boleścią

Lub: Uzdrowże sam zatrwożone moje nędzne kości

⁹ Cytując fragmenty *Księgi Psalmów*, stosuję w niniejszym studium skróty: Vulg – Wulgata (cytowana za edycją Wróbla, w której tekst łaciński towarzyszy polskiemu); Wr – wersja Walentego Wróbla z 1539 roku (skan w Wielkopolskiej Bibliotece Cyfrowej); Rej – wersja przypisywana M. Rejowi, tu cytowana na podstawie edycji S. Ptaszyckiego, Petersburg 1901 (skan starego druku w Wielkopolskiej Bibliotece Cyfrowej); Lub – parafraza Jakuba Lubelczyka (cyt. za edycją wymienioną w przypisie 6); Leop – tłumaczenie Leopolda (skan druku z 1561 roku w Polskiej Bibliotece Internetowej); BBRz – *Biblia brzeska* (skan druku z 1563 roku w Wielkopolskiej Bibliotece Cyfrowej); bnieśw – *Biblia nieświeńska* (skan druku z 1572 roku w Wielkopolskiej Bibliotece Cyfrowej); jkoch – parafraza Jana Kochanowskiego, cytuję wydanie: J. Kochanowski, *Psalterz Dawidów*, oprac. K. Meller, Kraków 1997 (Biblioteka Polska); Wjk – tłumaczenie J. Wujka (za edycją z 1594 roku, egz. Biblioteki Jagiellońskiej sygn. Cim 4625); BGD – *Biblia gdańska* (skan druku z 1632 roku na stronie Biblioteki Wirtemberskiej w Stuttgarcie); BT – *Biblia Tysiąclecia*, wyd. II. Teksty cytowane ze starodruków poddane zostały transkrypcji.

Leop: boć są zatrwożone kości moje
 BBRz: boć się strwożyły kości moje [tak samo BGD]
 Bnieśw: bo się ulękły członki moje
 JKoch: A ulży nieco bólu kościom udręczonym
 Wjk: boć strwożone są kości moje

Zwracają uwagę decyzje M. Reja i Szymona Budnego (Bnieśw), którzy zrezygnowali z metonimii zastępując „kości” ogólniejszym określeniem, a także te tłumaczenia, w których zastosowano formę czasownika innego niż „trwożyć (się)”: wersje Wróbla, Reja, *Biblii nieświeskiej* i J. Kochanowskiego.

Kości grzesznika ulegają zużyciu, starzeją się; tłumacze znajdowali różne słowa i zwroty, by oddać ten stan:

Vulg: inveteraverunt ossa mea (Ps 32, 3)
 Wr: zstarzały się we mnie wszystkie siły moje
 Rej: już nie mogły wytrwać siły moje
 Lub: schnęły moje nędzne kości
 Leop: zstarzały się kości moje” [tak samo Wjk]
 BBRz: zwiotszały kości moje [to jest: siły moje niszczały]
 Bnieśw: zstarzały się kości moje
 JKoch: Ledwem mógł nosić swe mizerne kości
 BGD: schnęły kości moje [tak samo BT]

W Psalmie 50 przekład łaciński, jaki czytano w XVI w., zawierał w w. 10 obraz kości „poniżonych” (*humiliata ossa*), złagodzony w stosunku do oryginału hebrajskiego, w którym mowa o łamaniu (kruszeniu) kości grzesznika przez Boga. W tym miejscu tłumacze podzielili się według kryterium wyznaniowego: katolicy poszli za Wulgatą, a niemal wszyscy różnowiercy wprowadzili dosłowne tłumaczenie z oryginału, z wyjątkiem Reja, u którego kości są „zemdlone”, oraz Lubelczyka, który najwidoczniej nie zrozumiał dobrze tekstu łacińskiego:

Vulg: „et exsultabunt ossa humiliata” (Ps 50, 10)
 Nova Vulg: „ossa quae contrivisti”
 Wr: „tedy się uradują we mnie siły moje zasmucone”
 Rej: „uradowałyby się we mnie zemdlone kości moje”
 Lub: „Rozweselą się kości me w strwożonym sumnieniu”
 Leop: „uweselą się kości uniżone”
 BBRz: „pocieszą się kości me, któreś pokruszył”
 Bnieśw: „że się rozradują kości, które pokruszyłeś”
 JKoch: „a kości Twym gniewem zatrapione użyją radości”

Wjk: „rozradują się kości poniżone”

Bgd: „niech się rozradują kości moje, któreś pokruszył”

Obrazy, jakie spotykali czytelnicy w psalmach, dawały się niekiedy rozumieć w różny sposób; doświadczenie życiowe i wrażliwość na szczegóły z życia codziennego decydowały o kierunku, w jakim biegła wyobraźnia tłumacza. Tak jest w przypadku suchych kości z Psalmu 102, przy czym – znowu – katolicki tłumacze trzymają się raczej dosłownego sensu Wulgaty:

Vulg: ossa mea sicut cremium aruerunt (Ps 102, 4)

Wr: kości moje jako skrzeczki we mnie uschły

Rej: jako wąż zeschny we mnie kości moje

Lub: kości moje jak drwa suche prętko barzo zgorzały

Leop: kości moje jako skwarczki wyschły

BBrz: kości moje wygorzały jako głównia

Bnieśw: kości moje jako ognisko wygorzały

Jkoch: kości jako głównia moje wygorzały

Wjk: kości moje jako trzaski wyschły

Bgd: kości moje jako ognisko wypalone są

W tym samym psalmie znalazł się motyw kości przysychających do skóry, potraktowanych już nie metonimicznie, ale niemal anatomicznie:

Vulg: a voce gemitus mei adhaesit os meum carni meae (Ps 102, 6)

Wr: Od wielkiego wołania płaczu mego przyłnęły kości moje ku ciału memu

Rej: a snadź od narodzenia mego i skóra moja przyschła ku kościom mym

Lub: Od głosu płaczu i żalu, ode łkania wielkiego

Prawie nędzne usta [sic!] moje przyschły do ciała mego

Leop: Od głośnego płaczu i żalu mego przyschła kość moja do mięsa mego

BBrz: Kości moje przyschły do skóry mojej dla głosu narzekania mego

Bnieśw: Od głosu łkania mego przyłnęły kości moje do ciała mego

Jkoch: Prze ciężkie wzdychanie, prze mój płacz serdeczny,

Prze nieznośną żalność i frasunek wieczny

Krwie w sobie nie czuję, niemasz na mnie ciała,

Kości tylko biedne a skóra została”

Wjk: Dla głosu wzdychania mojego przyschły kości moje do ciała mego [podobnie

Bgd: przyłnęły kości moje]

Szokujący obraz ust przysychających do ciała w parafrazie Lubelczyka jest wynikiem nie śmiałej inwencji tłumacza, lecz jego nieuwagi przy lekturze tekstu: łacińskie *os* oznacza zarówno „usta”, jak „kość”.

Leopolda zaś zgrzeszył dosłownością, gdy łac. *caro* przetłumaczył jako „mięso”. Bardzo interesujące są natomiast te parafrazy (Rej, BBRZ, JKoch), w których tłumacze, nie zachowując wierności literze, oddali lepiej sens: wychudzenie udręczonego grzesznika. Jan Kochanowski potrzebował na to całej strofy, ale jego amplifikacja kończy się bardzo szczęśliwym dla wartości tego fragmentu odwołaniem do zwrotu „sama skóra i kości”.

Udział w cierpieniach pokutnika mają także lędźwie, siedziba niszczących pokus cielesnych; w dawnych przekładach łacińskie *lumbi* to „biodra” lub „wnętrznosci”. Podobnie jak w wielu miejscach, znany wówczas tekst Wulgaty odbiegał nieco od dosłownego znaczenia hebrajskiego oryginału, toteż tłumacze niemogący lub niechcący sięgać do żydowskich źródeł mieli trudność ze znalezieniem odpowiedniego słowa na oddanie tego, czym wypełnione są biodra grzesznika:

Vulg: *lumbi mei impleti sunt illusionibus* (Ps 38, 8)

Nova Vulg: *ardoribus*

Wr: abowiem biodra moje napełnione są naigrawania [tak samo Wjk]

Rej: wnętrznosci moje są tak udręczone

Lub: biodra moje zawsze pełne srogich brzydliwości

Leop: bo i biodra moje napełnione są pośmiewiska

BBRZ: biodra moje pełne są zapalenia [tak samo Bnieśw]

JKoch: wszystkie we mnie wnętrznosci gorają

BGD: wnętrznosci moje pełne są brzydkości

Opis grzechu jako choroby dotykającej ciała pokutnika nie jest pozbawiony elementów bardzo wyrazistych, swoiście turpistycznych; tłumacze czuli się niekiedy zobowiązani do wzmocnienia efektu przez poszukiwanie barwnych określeń i rozbudowanie obrazu. Jako przykład odnotujmy opis otwierających się i ropiejących ran z Psalmu 38: widać wyraźnie, jakim wyzwaniem stał się on dla niektórych polskich tłumaczy:

Vulg: *putruerunt et corrupti sunt cicatrices meae* (Ps 38, 6)

Wr: już ono rozgnoiły się i skażone są blizny dusze mojej

Rej: snadź się odnowiły i stare blizny złości moich

Lub: [złości] jako sprosne brodawki me ciało zszpaciły

Leop: rozgnoiły się zaś i pokaziły blizny moje

BBRZ: wrzody me zsiniały zbotwiały i popsowały się

Bnieśw: zagniły się, zasiniały rany moje

koch: Blizny znowu mych dawnych ran się odnowiły,
 Zatajone plugastwa znowu przystąpiły
 Wjk: pogniły i popsowały się blizny moje
 bgd: Zjątrzyły się i pogniły rany moje

W cierpieniu człowieka grzesznego biorą udział różne jego członki; do wymienionych wyżej dodać by jeszcze można oko, ucho i głowę. Dla dopełnienia obrazu trzeba tu uwzględnić te władze, którym przypisuje się nadrzędną rolę w biblijnej antropologii: serce, ducha i duszę.

Pierwsze z wymienionych oznacza w Biblii nie tyle siedzibę uczuć, co raczej szeroko pojmowane wewnątrz człowieka¹⁰; jest jednocześnie organem ciała spełniającym ważną rolę fizjologiczną, co stwarza okazję do interesujących literacko gier językowych. W Psalmie 38 można obserwować tę oscylację między konkretem a znaczeniem abstrakcyjnym; jedni każą sercu drżeć, skakać bądź trzepotać się, inni przypisują mu smutek lub trwogę:

Vulg: cor meum conturbatum est in me (Ps 38, 11)
 Nova Vulg: Palpitavit cor meum
 Wr: abowiem serce moje barzo zasmucone jest we mnie
 Rej: we mnie drży serce moje
 Lub: zstałem się tak na sercu swym barzo zatrwożonym
 Leop: zatrwożyło sobą serce moje we mnie
 BBRz: serce moje drży
 BNieśw: serce moje tuła się
 koch: trwoga serce me zjęła
 Wjk: serce moje strwożone jest
 bgd: serce moje skacze
 BT: Serce się we mnie trzepoce

Nieco inaczej postępowali tłumacze z duchem i duszą (łac. *spiritus* raczej niż *animus* oraz *anima*): ponieważ trudno było wówczas o wyraźne rozróżnienie między tymi władzami¹¹, w przekładach występują one wymiennie, co więcej: niekiedy „ducha” lub „duszę” zastępuje „serce”. Nieodmiennie jednak duch czy dusza człowieka ulegają uosobieniu: przeżywają trwogę, udrękę, żalność, wzdychają

¹⁰ Zob. *Słownik teologii biblijnej*, red. naczelny X. Leon-Dufour, tł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1985, s. 871.

¹¹ Teologowie takie dystynkcje wprowadzają: dusza (gr. *psyche*) jest *principium* życia, duch (gr. *pneuma*) jest jego źródłem – zob. *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 224–225 i 240–241.

i pragną. Oba te pojęcia występują w Psalmie 143 w nieodległych od siebie wersach:

- Vulg: anxiatu est super me spiritus meus [...]

anima mea sicut terra sine aqua tibi (Ps 143, 4. 6)
- Wr: udręczon jest we mnie duch mój

dusza ma jako ziemia sucha przez wody przed tobą
- Rej: tak się barzo żałością ścisnęła dusza moja

dusza moja była pragnąca świętej łaski twojej jako sucha ziemia wody w gorącości
- Lub: Duch mój i wszystkie myśli me tak są zatrwożone [...]

Wznosiłem k tobie ręce me wzdychając w swej duszy,

Jako ziemia pragnąc wody, gdy jest w wielkiej suszy
- Leop: zatrwożone jest we mnie serce moje

dusza ma przed tobą jako ziemia bez wody
- BBRZ: serce moje wpośród mnie trwoży sobą

dusza moja jest jako ziemia sucha
- Bnieśw: i stykuje na mię duch mój

dusza moja jako ziemia sucha ku tobie pragnie
- JKoch: czeka ochłody dusza utrapiona

Jako dżdża czeka ziemia upalona
- Wjk: i sfrasował się o mię duch mój

dusza moja jako ziemia bez wody pragnie ku tobie
- BGD: i ściśniony we mnie jest duch mój

dusza moja jako sucha ziemia ciebie pragnie

Płacz, wzdychanie, ryk

Czynności grzesznika wyznającego swe winy są w psalmach pokutnych opisane za pomocą kilku czasowników, często stanowiących podstawę wyrażenia obrazowego, stanowiącego wyzwanie dla tłumaczy. W Psalmie 6 Wulgata używa czasownika *laborare* i rzeczownika *gemitus*. Przekłady polskie zawierają obfity zestaw odpowiedników, dowodzący sprawności języka polskiego w budowaniu opisów żalu:

- Vulg: laboravi in gemitu meo (Ps 6, 7)
- Wr: usiłowałem w żalu swoim
- Rej: jestem zdręczon od smętku mego
- Lub: spracowałem się, nędzniczek, w tak wielkiej teskności
- Leop, Wjk: pracowałem w płaczu mym
- BBRZ: spracowałem się w płaczu moim
- Bnieśw: ukonałem się wzdychając

JKoch: jużem ustał wzdychając do ciebie, mój Boże
 BGD: spracowałem się od wzdychania mego

W Psalmie 32, 3 „przekładacze” polscy znajdowali w Wulgacie wyrażenie *dum clamarem tota die*. Narzucające się tłumaczenie „gdym wołał cały dzień” (w różnych wariantach jeśli chodzi o szyk i ukształtowanie zdania) zastosowali: Wróbel, Lubelczyk, Leopolda i Wujek; *Biblia brzeska* ma tekst nieco rozszerzony: „Gdym przez cały dzień abo milczał, abo wołał z wzdychaniem”. Szymon Budny (Bnieśw) poszedł – jak mu się to często zdarzało – za hebrajskim tekstem, dlatego znajdujemy u niego wersję znacznie bardziej ekspresyjną: „... w ryku moim wszytek dzień”. Odchodzą od dosłowności autorzy parafraz: Rej („Wydzierał się ustawicznie płacz mój z mnie”) i Kochanowski („A niewidome summnienia szczypanie | Budziło we mnie jawne narzekanie”).

Czasownik *rugire* oddaje gwałtowny żal i ból grzesznika w Psalmie 38, 9: *rugiebam a gemitu cordis mei*. Jego tłumaczenie niemal bez wyjątku brzmi: „ryczeć” (Wróbel, Leopolda, *Biblia brzeska*, *Biblia nieświeska*, Kochanowski, Wujek, *Biblia gdańska*). Lubelczyk, który często rozszerzał tłumaczenie ze względu na budowę metryczną swych psalmów przeznaczonych do śpiewania w zborze, a do tego łagodził gwałtowniejsze zwroty, oddał ów wers w sposób bezbarwny: „Serce moje pobudzało we mnie płacz tak srogi”. Interesująca jest parafraza Reja, który rozbudował obraz i spróbował swoistej jego racjonalizacji: „... przed nieznośnym uciążeniem moim zmienił mi się i głos mój, iż snadź więcej ku żwirzęcemu niż ku człowieczemu podobien”.

Fragmety wyżej omówiony przekonuje, że tłumacze *Psalterza* na język polski nie unikali wyrażen wielce ekspresyjnych tam, gdzie znajdowali ku temu powód w oryginale hebrajskim lub w dostępnych sobie przekładach bądź parafrazach łacińskich. Psalm Davida bywają tekstami niemieszczącymi się w klasycystycznej kategorii *decorum*, dają wyraz skrajnym emocjom i spontanicznym reakcjom człowieka. W tym celu posługują się niekiedy stylem niskim, wyrażeniami popolitymi i niecodziennymi. Z tego – między innymi – powodu *Psalterz* stanowił doskonały wzór liryki osobistej, a także znakomity polygon doświadczalny dla tłumaczy.

Porównania

Nędzna kondycja człowieka znajduje w *Psalterzu* wyraz w obrazie uschniętej trawy (siana); tego rodzaju wątki wanitatywne znaleźć można również w innych księgach, stanowią one jeden z bardziej wyrazistych tematów biblijnych. W Psalmie 102 porównanie to występuje dwukrotnie (w. 5 i 12, Vulg: *Percussus sum ut fenum ... ego sicut fenum arui*). Tłumacze na ogół nie zadawali sobie trudu, by jakoś zróżnicować przekład, toteż w obu miejscach występuje „trawa” (*Biblia brzeska*, *Biblia nieświeska*, *Biblia gdańska*) lub „siano” (Lubelczyk, Wujek). Wyjątkiem są przekłady Wróbla („Usechłem jako siano i uschło serce moje ... jam jako trawa usechł”) i Kochanowskiego („... serce moje | Uschło jako trawa w srogie letne znoje ... usechłem prawie jako kwiat ugorny”). Nie przez przypadek właśnie ci dwaj autorzy przekładów swobodnych spróbowali tak urozmaicić swe wersje; słabiej odczuwali przymus wierności wobec podstawy tłumaczenia.

W Psalmie 102, 7–8 podmiot mówiący, chcąc wyrazić swe osamotnienie i opuszczenie, porównuje się do trzech ptaków. Jak wiadomo, tłumaczenie nazw botanicznych i zoologicznych bywało źródłem kłopotów¹². Również w miejscu tu omawianym nie ma zgodności wśród tłumaczy, jeśli idzie o określenia gatunkowe. W tekście łacińskim owe trzy ptaki to: *pellicanus solitudinis, nycticorax in domicilio, passer solitarius in tecto*. Pierwszego z nich wszyscy tłumacze zgodnie określają jako „pelikana na puszczy (w pustyniach)”. *Nycticorax* natomiast rozpoznawany był jako „owdowiała sowa w dziurze swojej” (Wróbel), „ona sowa, która jedno tylko w nocy lata, kryjąc się przed inszemi ptaki” (Rej), „puchacz na pustyniach” (*Biblia brzeska*, *Biblia nieświeska*, Kochanowski, *Biblia gdańska*). Wujek przetłumaczył – co mu się niekiedy zdarzało – dosłownie: „kruk nocny w pustkach”; w tym miejscu dosłowność dała, jak się zdaje, dobry wynik. Interesującą próbę przeniesienia owego ptaka w realia polskie podjęli Lubelczyk i Leopolda: u pierwszego z nich *nycticorax* to „nocny lelek po pustkach się kryjący”, u drugiego – „lelek w swym

¹² Zob. I. Kwilecka, *Problem tłumaczenia realiów biblijnych. Świat zwierzęcy w Starym Testamencie*, [w:] też, *Studia nas staropolskimi przekładami Biblii*, Poznań 2003, s. 95–124 (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Studia i Materiały, t. 66).

mieszkanu”. Trzeci ptak (*passer*) nie rodził wątpliwości u tłumaczy: wszyscy bez wyjątku nazwali go wróblem. Dwaj autorzy wierszowanych parafraz pozwolili sobie na rozbudowanie obrazu o załączek fabuły nieobecnej w oryginale:

Lub: Czulem jako piecziwy wróbl, zawždy siedząc pod dachem,
 Rychło li zrzucą gniazdko me, czekając z wielkim strachem.
 jkoch: Nie smutniej narzeka wróbl na gnieździe mały,
 Kiedy go maciory płoche odbieżały.

Trudność sprawiało niekiedy tłumaczom oderwanie się od tekstu oryginalnego (hebrajskiego lub łacińskiego), zwłaszcza gdy był on niezbyt jasny i wymagał albo decyzji co do rozumienia samego sensu słów, albo przynajmniej znalezienia najodpowiedniejszych odpowiedników polskich. Zmaganie to nie zawsze kończyło się powodzeniem; widoczne niekiedy chropowatości wysłowienia dają się wyjaśnić chęcią dosłownego przełożenia tekstu. O ile we fragmentach, które były i do dziś są zepsute w oryginale (zob. np. Ps 32, 4), takie postępowanie wydaje się zrozumiałe i usprawiedliwione (w końcu przekładany tekst był natchniony i przez to święty), o tyle gdzie indziej zauważyć się daje nie zawsze udolne poszukiwanie polskiego wyrażenia, czasem wręcz formy słowa, które mogłoby zręcznie wyrazić myśl psalmisty. Jako przykład może służyć obraz ręki Boga ciężącej nad grzesznikiem, w którym to fragmencie zwycięsko wyszli ze zmagania chyba tylko autorzy parafraz, Lubelczyk i Kochanowski. Inni najwyraźniej nie znaleźli odpowiedniej formy czasownikowej dla oddania łacińskiego *gravata est super me*:

Vulg: die ac nocte gravata est super me manus tua (Ps 32, 4)
 Wr: we dnie i w nocy ciężka się na mię stała bojaźń pomsty twojej
 Rej: abowiem-em rozumiał we dnie i w nocy, iż się nade mną ociążyła ręka twoja
 Lub: gdyż, mój Panie, ręka twoja zewsząd mię dotknęła,
 Wielka żalność we dnie, w nocy tak mię ucisnęła
 Leop: bo we dnie i w nocy ciężała nade mną ręka twoja
 vbrz: gdyż we dnie i w nocy ociążona jest nade mną ręka twoja
 vnieśw: bo we dnie i w nocy ociążyła się na mię ręka twoja
 jkoch: Dzień li na niebie świecił, noc li wstała,
 Twoja mię ciężka ręka dolegała
 Wjk: we dnie i w nocy obciążyła się barzo nade mną ręka twoja
 wbd: we dnie i w nocy ociążała nade mną ręka twoja

Wołanie grzesznika

Szukając odpowiednich formuł dla wyznania grzeszności, tłumacze polscy znajdowali jako wzorzec sposób mówienia psalmisty oparty na paralelizmie członów, w głośnym wykonaniu skłaniający do inkantacji przestrzegającej symetrii zawartych w psalmicznym wersecie. Ów „wiersz dzisiaj nieznajomy” (określnie Jakuba Wujka) przyciągał swoją egzotyczną urodą kojarzoną ze stylem biblijnym.

Wierne tłumaczenie paralelizmów psalmicznych pomagało tłumaczom osiągnąć ową szczególną dykcję, charakterystyczną dla osobistych wyznań grzesznika. Jako przykład niech posłużą dwa wersety:

Vulg: Quoniam iniquitatem meam ego cognosco et peccatum meum contra me est semper (Ps 51, 5)

delictum meum cognitum tibi feci et iniustitiam meam non abscondi (Ps 32, 5)

W przekładach polskich widoczne jest rosnące zrozumienie tego, że poprawnie przetłumaczony paralelizm powinien być zwięzły i rządzić się rytmem polegającym na względnej równości członów. W przypadku pierwszego z przytoczonych wersów obserwować można doskonalenie techniki przekładu, od wielosłownej wersji Walentego Wróbla do wycyzelowanych i niemal identycznych tłumaczeń późniejszych:

Wr: Boć ja dopiro uznawam, miły Panie, złość moję a grzech mój naprzeciwko mnie jest zawždy

Leop: boć ja uznawam sprośność nieprawości mojej, a grzech mój zawždy jest naprzeciwko mnie

BBrz: abowiem ja znam nieprawość moję, a grzech mój jest zawždy przede mną [niemal tak samo Wjk, BGD]

Bnieśw: bo występki moje ja znam, a grzech mój przede mną zawždy

Inaczej wygląda wers Ps 51, 5 w tych tłumaczeniach, w których zarzucono wersec psalmiczny jako formę podawczą; tu paralelizm ginie w bardziej skomplikowanych konstrukcjach składniowych lub wskutek przymusów wersyfikacyjnych:

Rej: [zglądź grzech mój,] który ja sam w sobie znam, a występki moje ustawicznie się wierci przed oczyma mojemu

Lub: Abowiem iż sprośność moję jawnie do siebie znam

A złość grzechu przeciwko mnie tu zawždy na się mam,

Z którego snadź nie pomogę tu nigdy sobie sam

koch: Znam swój grzech do siebie a widzę go prawie

Podobnie scharakteryzować można przekłady Ps 32, 5; tłumacze późniejsi, bez względu na dzielące ich różnice wyznaniowe, dochodzili do niemal jednobrzmiącej, dopracowanej wersji paralelizmu:

Wr: a dlatego jam przed tobą występ mój objawiał a nie tailem niesprawiedliwości mojej

BBrz: przetoż grzech mój oznajmiłem tobie, a złości mojej nie kryłem

Wjk: niesprawiedliwości

BGd: nieprawości

Natomiast Rej, Lubelczyk i Kochanowski zatarli prostotę biblijnego wersestu, znajdując dla wyznania grzeszności inne formuły:

Rej: i rozumiałem, żem sobie tym nic pomóc nie mógł, żem taile występem mój przed oblicznością twoją

Lub: Wszako żem ja, miły Panie, tu wszystkie me złości

Wyznawał przed oblicznością twej świętej miłości

A nie kryłem przed tobą swych niesprawiedliwości

koch: Wolałem tedy, Boże litościwy,

Swoj grzech przed tobą objawić brzydliwy,

Nie chciałem dalej pokrywać swej złości

Wśród motywów powracających w modlitwie grzesznika ważne miejsce zajmuje oblicze Boże: znajdujemy je w psalmach pokutnych parokrotnie w połączeniu z prośbą o to, by Bóg nie zakrywał (odwracał) swego oblicza oraz by nie odrzucił człowieka od swego oblicza. Spotkanie Boga twarzą w twarz, przerażające i w judaizmie właściwie niemożliwe dla człowieka (nawet Mojżesz, który rozmawiał z Bogiem jak z przyjacielem, oglądał Jego chwałę od tyłu, Wj 33, 18–23), w psalmach staje się obrazem wspólnoty Stwórcy i stworzenia, bliskości uszczęśliwiającej.

Dwukrotnie występuje w psalmach pokutnych fraza: *non avertas faciem tuam a me* (Ps 102, 3; 143, 7). Tłumacze katolicycy konsekwentnie stosują w swych przekładach formy czasownika „odwracać” (z jednym, niezbyt szczęśliwym dla sensu wyjątkiem: Wr: „Nie odrzucaj oblicza twego ode mnie, miły Panie”, Ps 102, 3), natomiast różnowiercy (BBrz, BNieśw, BGd), zgodnie z sensem oryginału hebrajskiego, piszą o „ukrywaniu”, „zakrywaniu” czy „utajaniu” oblicza. Takie praktyki już wielokrotnie podkreślano w powyższych rozważaniach: obieranie

Wulgaty jako podstawy przekładu było dowodem ortodoksji rzymskiej, czemu Wujek przyświadczał w przedmowie do *Psałterza* z 1594 roku, dowodząc, że łaciński przekład z greckiego jest „nie tak jako inne księgi święte omyłkam podległy, ale w swej szczerości dobrze dochowany”¹³.

Wszyscy tłumacze, tym razem bez względu na różnice wyznaniowe, oddawali łaciński rzeczownik *facies* jako „oblicze” lub „obliczność”, a nie „twarz”; dowodzili przez to, że pojmują oblicze Boże nie antropomorficznie, lecz zgodnie z sensem teologicznym. Jest tylko jeden wyjątek, a mianowicie w Psalmie 102 tłumaczonym przez Jana Kochanowskiego:

Nie odwracaj czasu złej przygody mojej
Ode mnie smutnego świętej twarzy swojej.

Wołanie w Psalmie 51, 13 dobrze ukazuje staranie tłumaczy, by nasyć tekst emocjami, a jednocześnie pozostać wiernym oryginałowi. Tylko Rej w swojej parafrazie odszedł od sensu biblijnego, zachowując jednak tryb rozkazujący. Zwraca uwagę doskonała zgodność tłumaczeń *Biblii brzeskiej*, *Biblii nieświeskiej*, *Biblii gdańskiej* i wersji Wujka:

Vulg: ne proicias me a facie tua (Ps 51, 13)
Wr: nie racy mie odrzucać od oblicza twego, miły Panie
Rej: nie oddalaj ode mnie onej poczętej łaski twojej
Lub: nie raczże mię odmiatować od oblicza swego
Leop: nie odmiatuj mię od oblicza twego
BRZ, BŃIEŚW, WJK, BGD: nie odrzucaj mię od oblicza twego
JKoch: nie odmiatujże mię od swej obliczności

Podsumowanie

Wnioski będą mieć z konieczności charakter raczej impresji niż twierdzeń. Przede wszystkim dlatego, że materiał tu przedstawiony jest wysoce niewystarczający dla solidnej syntezy; omówiono zaledwie kilka motywów z wybranej grupy siedmiu psalmów pokutnych. Również sposób przedstawiania owego materiału – w postaci długich

¹³ Cyt. za: D. A. Frick, *Polish Sacred Philology in the Reformation and the Counter-Reformation. Chapters in the History of the Controversies (1551–1632)*, Berkeley-Los Angeles-London 1989, s. 162; tamże szersze omówienie poglądów Wujka na problemy filologii biblijnej.

ciągów cytatów – miał raczej pozwolić czytelnikowi posmakować polskojęzycznych przekładów *Psalterza Dawidowego*, niż szczegółowo ilustrować strategie translatorskie. Mimo to jednak wydaje się, że jakiś wgląd w decyzje tłumaczy i ich umiejętność formułowania modlitwy w języku polskim uzyskaliśmy.

Słuchaliśmy głosów szesnastowiecznych chrześcijan posługujących się psalmami jako tekstem modlitewnym w dziedzinie najbardziej bodaj osobistej, bo dotyczącej wstydlivych stron ludzkiego życia. Można chyba stwierdzić powolne, niepozabawione trudności formowanie się umiejętności wysłowienia w polszczyźnie problemów życia wewnętrznego. Wzrasta sprawność w używaniu słownictwa abstrakcyjnego, coraz lepiej budowane są metafory, tłumacze świadomie wybierają z bogatego zasobu słownictwa te środki, które pozwolą im osiągnąć sukces.

Widać wyraźnie, że autorzy obserwowali się nawzajem, że korzystali ze swych doświadczeń; zgodność – niekiedy dosłowna – całych fraz i wersów w tłumaczeniach drugiej połowy XVI i początków XVII wieku nie była przypadkowa. Szczególnie istotne jest to w przypadku Jakuba Wujka: mimo że przekład swój przygotowywał w wyraźnej opozycji do wersji różnowierczych, często podejmował decyzje zgodne z tekstem *Biblii brzeskiej* czy *Biblii nieświeskiej*. Miało to swoje konsekwencje dla pośmiertnego wydania *Psalterza* w Wujkowej *Biblii* z 1599 roku: jezuicka komisja redakcyjna w wielu miejscach zmieniała właśnie fragmenty zgodne z „heretyckimi” przekładami (tu i ówdzie nadawała im zresztą brzmienie takie jak w *Biblii Leopolicy*).

W budowaniu modlitewnej dykcji ważną rolę odegrały semityzmy; były one zapewne nieco egzotyczne dla odbiorców polskich, ale – po pierwsze – byli oni obcy z tym środkiem obrazowania dzięki używaniu wersji łacińskiej, a po drugie – niewątpliwie wzbogacały one wysłowienie o elementy uogólnienia, animizacji, nawet alegoryzacji. Do najważniejszych należą liczne somatyzmy (kości, lędwie, serce).

Niestety, zdarzały się naszym tłumaczom błędy. Szczególnie wstydlive są te, które dowodzą niezrozumienia tekstu przekładanego (Lubelczyk myślący usta z kośćmi!). Są jednak także grzechy lżejsze: fragmenty przełożone zbyt dosłownie, wbrew przytaczanej wielokrotnie, także przez renesansowych filologów, wskazówce św.

Hieronima¹⁴. Tego rodzaju niedoskonałości zdarzały się zwłaszcza tłumaczom katolickim: Leopolicie i Wujkowi.

Dosłowne tłumaczenie Wulgaty wydawało się jedynym wyjściem wtedy, gdy tekst hebrajski był niejasny; takie miejsca do dziś pozostają kłopotliwe dla badaczy Biblii. Wielu autorów posiadało zaawansowane kompetencje filologiczne (tłumacze *Biblii brzeskiej*, Sz. Budny, J. Wujek), nie zawsze jednak dochodzili do wniosków dostatecznie pewnych; niekiedy odnosimy wrażenie, że w ostateczności kierowali się wyczuciem.

Niektóre tłumaczenia opatrzone są komentarzem, który najczęściej zawiera paralelne wersje tekstu, choćby wynikające z lektury Hieronimowego przekładu *iuxta Hebraeos*; jeśli taki aparat pomocniczy się pojawia, stosowany jest na ogół bez ostentacji. Większość tłumaczeń miała być nie tyle pracami filologicznymi, co tekstami służącymi do lektury w konkretnych środowiskach kościelnych.

Wyróżnia się wśród renesansowych tłumaczeń *Psalterza* na język polski pewna grupa tekstów, które albo są tłumaczeniem nie oryginału, lecz jakiejś parafrazy (Rej, Kochanowski), albo przenoszą psalmy w zupełnie inny kontekst niż zwykle tłumaczenie, np. tworzą z nich śpiewnik dla zboru (Lubelczyk) lub modlitewnik (wersja Milejewskiego). Te przekłady, oczywiście, są mniej wierne, wprowadzają liczne dodatki i rozszerzenia; trzeba by je więc traktować raczej jako parafrazy bądź metaparafrazy.

Badanie polskich tłumaczeń *Psalterza Dawidowego* jest działaniem pasjonującym, wartym podjęcia na szerszą skalę niż niniejsze omówienie. Przede wszystkim jednak teksty te powinny stać się dostępne w dobrych edycjach. Udostępniony zostanie w ten sposób istotny fragment polskiego dziedzictwa kulturowego XVI i XVII wieku.

¹⁴ Zob. D. A. Frick, *Polish Sacred Philology in the Reformation and the Counter-Reformation...*, dz. cyt., s. 102 i 164.

Część trzecia



Zwiastowanie Maryi Pannie
w teologii, literaturze i kulturze

ks. Wojciech Życiński SDB

Zwiastowanie Maryi. Legenda czy wydarzenie zbawcze w kontekście literackiego schematu objawieniowego

Na kartach Starego Testamentu czytamy kilkakrotnie o cudownym zrodzeniu potomstwa przez podeszłe wiekiem i bezpłodne niewiasty. Tak było w przypadku Sary i Izaaka (Rdz 18, 9–15), żony Manoacha i ich syna Samsona (Sdz 13, 2–5) czy Anny i Samuela (1 Sm 1, 20). W Nowym Testamencie podobna sytuacja miała miejsce w związku z narodzeniem Jana Chrzciciela (Łk 1, 11–12). Wszystkie z tych narodzonych osób powołane zostały przez Boga do szczególnej misji w realizacji zbawczego planu. Wcześniej matka lub ojciec informowani byli przez Bożego wysłańca o mającej nastąpić u nich realizacji macierzyństwa. Sposób owego poinformowania nazywany jest w teologii zwiastowaniem. Wyróżnia się też pewien klasyczny model owych zwiastowań, który przebiegał według następującego schematu: 1. Pojawienie się anioła; 2. Reakcja osoby, do której anioł się zwraca; 3. Przekazanie tej osobie informacji pochodzącej od Boga; 4. Wątpliwości tejże osoby dotyczące możliwości realizacji wydarzenia zapowiedzianego w przekazanej informacji; 5. Znak potwierdzający prawdziwość przekazanej informacji.

Zapowiedź narodzin Mesjasza opisana przez Łukasza w ewangelii dzieciństwa również nazywana jest zwiastowaniem i należy do swojego rodzaju literackiego określanego jako midrasz. Jego zadaniem nie koniecznie jest przedstawianie wydarzenia historycznego, oprócz Maryi nie mamy tu bowiem żadnych świadków, ale interpretacja

czy wyjaśnianie fragmentu Pisma z myślą o zastosowaniu go do danej epoki, do danego czasu. Nie jest on ani bajką, ani legendą. Jest kontynuacją refleksji nad słowem Bożym, której to refleksji liczne przykłady spotykamy w Starym Testamencie¹. Midrasz to nie tylko budujące opowiadanie rozwijające pewien wątek biblijny, ale również bazujące często na wydarzeniu historycznym². Obecność anioła w języku i mentalności Biblii wyraża obecność i działanie Boga w tym konkretnie opisywanym czy interpretowanym wydarzeniu i ich charakter zbawczy. Stąd też opisy takie jak zwiastowanie przekazane przez Łukasza w 1, 26–38, teologia nazywa literackim schematem objawieniowym. Jest tam bowiem przekazywana prawda objawiona. Metodę, jaką posługują się egzegeci przy analizie tego tekstu, określa się słowami: *per philologiam ad theologiam*, czyli „od filologii do teologii” albo „od litery do ducha”³. O jaką zatem prawdę chodzi w opisie zwiastowania Maryi?

Posłał Bóg anioła Gabriela do Dziewicy

Zwiastowanie to dokonało się zgodnie ze starotestamentalnym opisem zwiastowań, co potwierdza zestawienie go z podobnym opisem z Księgi Sędziów, przedstawiającym powołanie Gedeona (6, 11–24):

Zwiastowanie Gedeonowi (Sdz 6, 11–24)	Zwiastowanie Maryi (Łk 1, 25–38)
<i>Pojawienie się anioła</i> A oto przyszedł anioł Pana i usiadł pod terebintem w Ofra (6, 11)	<i>Pojawienie się anioła</i> Posłał Bóg anioła Gabriela do miasta w Galilei, zwanego Nazaret (1, 25)
<i>Pozdrowienie</i> Pan jest z tobą, rzekł mu, dzielny wojownika (6, 12)	<i>Pozdrowienie</i> Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą (1, 28)
<i>Orędzie</i> Idź z tą siłą, jaką posiadasz, i wybaw Izraela z ręki Madianitów (6, 14)	<i>Orędzie</i> Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus (1, 31)
<i>Wątpliwości</i> Jakże wybawię Izraela? Ród mój jest najbiedniejszy... a ja jestem ostatni w domu mego ojca (6, 15)	<i>Wątpliwości</i> Jakże się to stanie, skoro nie znam męża? (1, 34)
<i>Wyjaśnienie wątpliwości</i> Pan mu odpowiedział: Ponieważ Ja będę z tobą, pobijesz Madianitów jak jednego męża (6, 16)	<i>Wyjaśnienie wątpliwości.</i> Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię (1, 35)

¹ Zob. *Midrasz*, [w:] X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, s. 393.

² H. Lankamer, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991, s. 39.

³ Zob. I. de la Potterie, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, Warszawa 2000, s. 40–41.

Zwiastowanie Gedeonowi (Sdz 6, 11–24)	Zwiastowanie Maryi (Łk 1, 25–38)
<i>Znak wiarygodności</i> I wydobył się ogień ze skały. Strawił on mięso i chleby przaśne (6, 17–21)	<i>Znak wiarygodności</i> A oto również krewna Twoja, Elżbieta, poczęła w swej starości syna i jest już w szóstym miesiącu ta, która uchodzi za nieplodną (1, 36)
<i>Odejście anioła</i> Potem zniknął anioł Pana sprzed jego oczu (6, 21)	<i>Odejście anioła</i> Wtedy odszedł od Niej anioł (1, 38)

Zestawienie to jest tym bardziej doniosłe, ponieważ potwierdza tezę według której mariologia Nowego Testamentu powinna być interpretowana w świetle określonych tekstów Starego Testamentu. Odnosi się to zwłaszcza do tekstów zapowiadających narodziny Mesjasza. W przypadku zwiastowania Maryi Bóg zapowiada je, posługując się pośrednictwem anioła Gabriela, posyłając go do niewielkiego miasteczka Nazaret, z którego dotychczas nie pochodziło nic dobrego ani nie urodził się tam żaden prorok (J 1, 46). Wcześniej, zawierając z narodem izraelskim przymierze, uznał, że najodpowiedniejszym miejscem do tego będzie Góra Synaj, choć były góry wyższe, bardziej majestatyczne i piękniejsze krajobrazowo. Podobnie ma się rzecz z Nazaretem, który ze względu na przebiegający tam szlak handlowy nazywano pogardliwie Galileą pogan. Bóg zatem objawia się Maryi poprzez swego anioła, zwiastuje Jej wiadomość i powołuje Ją do rzeczy wielkich.

Podobieństwa, ale i różnice dostrzec można też w zestawieniu opisu zwiastowania Maryi z tym, które według ewangelisty dokonało się sześć miesięcy wcześniej, czyli ze zwiastowaniem Zachariaszowi (Łk 1, 5–25). Ich opisy zachowują starotestamentalną strukturę interakcji między aniołem a człowiekiem. Różnice natomiast wynikają z uwarunkowań i okoliczności, które wydają się mocno eksponować osobę Maryi. Pierwsze zwiastowanie ma miejsce w jerozolimskiej świątyni podczas uroczystej liturgii i spełniania przez Zachariasza kapłańskiej służby. O drugim wiemy, że dokonało się w Nazarecie, miasteczku, którym gardzili nie tylko mieszkańcy Jerozolimy, skoro już prorocy nazywali je krainą pogan. Ojciec Jana Chrzyciela był szanowanym kapłanem. Maryja – bliżej nie znaną mieszkanką miasteczka. Radykalnie też inny jest sposób zachowania Bożego posłańca wobec Zachariasza i wobec Maryi. W pierwszym przypadku przemawia on z autorytetem, nakazuje, grozi, nawet karze. Wydaje się być tym, który udziela audiencji. W przypadku drugim, to on przychodzi

na audiencję do Maryi, pozdrawia Ją z szacunkiem, zachęca do radości, bo jest ku temu ważny powód, a przy tym wszystkim wydaje się być tak zmieszany, że dopiero za trzecim podejściem udaje mu się przekazać całość orędzia, z którym posłany został od Boga⁴.

Zapowiedź narodzin Mesjasza

Boży posłaniec zwiastuje Maryi wiadomość o narodzinach Mesjasza i zarazem powołuje Ją na Matkę Jego Syna. Stąd pada dziwne powitanie czy pozdrowienie χαίρε, które przez zachodnich Ojców Kościoła interpretowane było jako zwykłe pozdrowienie. Ojcowie wschodni natomiast postrzegali w nim zaproszenie do radości. Terminem tym posługuje się Septuaginta w tekstach zachęcających Syjon do radości z powodu mającego przyjść Mesjasza (So 3, 14. Zch 9, 9). Przede wszystkim słowem tym posługiwali się prorocy zapowiadający mającą nadejść radość mesjańską. Obrazuje to doskonale poniższe zestawienie:

Obietnice mesjańskie So 3, 14–15. 17	Zwiastowanie Łk 1, 28–33
Wyśpiewuj, Córo Syjońska! Podnieś radosny okrzyk, Izraelu! Ciesz się i wesel, Izraelu! Ciesz się i wesel z całego serca, Córo Jeruzalem! [...] Oddalił Pan wyroki na ciebie [...]. Pan jest pośród ciebie, nie będziesz już bała się złego [...]. Pan, twój Bóg jest pośród ciebie, Mocarz – On zbawi.	Raduj się obdarowana łaską. Pan z Tobą [...] Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga. Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca.

Proroctwo z czasów wygnania aktualizuje się w czasach Maryi. Powodem radości „młodej Żydówki”, jak nazywa Ją Katechizm Kościoła Katolickiego, jest obdarowanie Jej łaską macierzyństwa. Pocznie i porodzi Tego, który będzie Synem Najwyższego, Synem Bożym. Jest to więc powołanie do szczególnej misji. Zbliża się ostateczna realizacja starotestamentalnych zapowiedzi Izajasza (7, 10–14) i Micheasza (5, 1–2) o tym, że młoda i zdolna już do zamążpójścia dziewczyna pocznie i porodzi Syna, którego nazwie imieniem Emmanuel. Będzie On pochodził z rodu Dawida (Łk 1, 27) a narodzi się w jego mieście – Betlejem.

⁴ Zob. O. da Spinetoli, *Maryja w Biblii*, Niepokalanów 1997, s. 54–55.

Jakże się to stanie?

Reakcją Maryi na słowa wypowiedziane przez anioła jest Jej pytanie: „Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?” – *επει άνδρα ού γινώσκω* (Łk 1, 34). Można też werset ten tłumaczyć przez: „skoro nie znam pożycia z mężem”, a więc: „skoro jestem dziewicą”. Grzegorz z Nyssy na Wschodzie i Augustyn na Zachodzie w pytaniu tym widzieli argument przemawiający za tym, że Maryja złożyła ślub dziewictwa. Nie wydaje się jednak, by opinia ta była uzasadniona zarówno świadectwem Biblii, jak i faktem, że świat hebrajski odrzucał wprost świadomie podjętą ideę życia w trwałym stanie dziewictwa. Uważano je wprost za nieszcześnie podobne do bezpłodności, karę Bożą, hańbę i przekleństwo⁵. W Starym Testamencie posiadało ono status prawny i było nieodzownym wymogiem do zamążpójścia. Utrata dziewictwa przez zaręczoną dziewczynę karana była śmiercią przez ukamienowanie (Pwt 22, 23–24). W przypadku naruszenia dziewictwa niezaręczonej, mężczyzna karany był grzywną na rzecz ojca dziewczyny i obowiązkiem jej poślubienia (Pwt 22, 28–29). Utrata dziewictwa równoznaczna była z utratą czci (2 Sm 13, 2–18. Syr 7, 24). Ideałem każdej niewiasty izraelskiej była rodzina z dużą liczbą dzieci, które uważano za przejaw Bożego błogosławieństwa.

W takich uwarunkowaniach religijnych i społecznych żyła również Maryja, która, zgodnie ze świadectwem Biblii, zachowywała przepis Prawa Pańskiego (Łk 2, 22–39). Ideę o złożeniu przez Nią ślubu dziewictwa uznać trzeba za hipotezę, której nie można uzasadnić przekonującymi argumentami. Mówienie o trwałym zamiarze zachowania dziewictwa przez Maryję byłoby zniekształceniem tekstu Biblii, a w kontekście tamtego etapu historii zbawienia anachronizmem. W pytaniu powyższym Maryja wyraża po prostu swoją „ciekawość” i pyta o s p o s ó b realizacji tego, o czym poinformował Ją anioł, ponieważ nie korzystała jeszcze z uprawnień małżeńskich, mimo że była poślubiona „mężowi, imieniem Józef, z rodu Dawida” (Łk 1, 27). Z uprawnień tych małżonkowie korzystać mogli dopiero po wspólnym zamieszkaniu. Słowa zatem „nie znam męża” równoznaczne są ze stwierdzeniem „jestem dziewicą”, co wydaje się również potwierdzać tekst Sdz 11,

⁵ Zob. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela. Medytacje Biblijne*, Kielce 1996, s. 44–45.

39 o córce Jeftego opiekującej swoje dziewictwo po niezbyt rozsądnym złożeniu ślubu przez ojca.

Zachariasz, ojciec Jana Chrzciciela, który w trakcie sprawowania funkcji kapłańskiej dowiedział się od anioła, że w starszym wieku będzie miał syna, też ośmielił się pytać: „Po czym to poznam? Bo ja jestem już stary i moja żona jest w podeszłym wieku” (Łk 1, 18). Za odwagę zostaje ukarany pozbawieniem mowy, która to sankcja wobec Zachariasza wynika ze zwiastowaniowego schematu i stanowi znak potwierdzający prawdziwość słów anioła. Znak ten znajduje swoje urzeczywistnienie sześć miesięcy później, w zwiastowaniu Maryi, kiedy to ciąża Elżbiety, zgodnie z zapowiedzią, staje się znakiem potwierdzającym prawdziwość przekazanego orędzia⁶.

Orędzie anioła skierowane do Maryi było jednoznaczne: Zostałaś wybrana i powołana przez Boga na Matkę Jego Syna, czyli Mesjasza. To, co dla Boga było proste i jednoznaczne, Maryi sprawiało trudności: jak pogodzić macierzyństwo z dziewictwem? Anioł mówi o Mesjaszu, który będzie Synem Boga zrodzonym z dziewicy. Maryja natomiast myśli o Mesjaszu pochodzącym z dwojga ziemskich rodziców i w naturalny sposób zrodzonym⁷.

Dziewicze poczęcie Jezusa

Po pytaniu Maryi anioł kontynuuje przekaz swego orędzia w słowach: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1, 35). Parafrazując tę wypowiedź, możemy chyba wyrazić ją w słowach: Boży Syn nie może mieć ziemskiego (ludzkiego) ojca. Dlatego: Matką Mesjasza zostaniesz w sposób dziewiczy, czyli cudowny. Twoje macierzyństwo połączy się z dziewictwem w mocy Ducha Świętego⁸. Aby ten tekst zrozumieć poprawnie, trzeba odwołać się do Starego Testamentu i typologii Adam – Chrystus. Jak pierwszy Adam miał swój początek w Bogu, tak również drugi Adam, czyli Chrystus,

⁶ Zob. R. Laurentin, *Maryja Matka Odkupiciela*, Warszawa 1988, s. 34–35.

⁷ Zob. S. C. Napiórkowski, *Ja, Służebnica Pana. Problemy – poszukiwania – perspektywy*, Lublin 2009, s. 257–258.

⁸ Zob. I. de la Potterie, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, dz. cyt. s. 61.

przyszedł na świat dzięki działaniu Boga. Pierwszy syn Boży (Adam) ożywiony został tchnieniem Boga. Drugi Syn Boży (Jezus) powołany został do ziemskiego życia tchnieniem Bożego Ducha⁹. Pomocna w tej kwestii jest również starotestamentalna symbolika maryjna Namiotu Spotkania i Arki Przymierza opisana w Księdze Wyjścia: „Wtedy to obłok okrył Namiot Spotkania, a chwała Pana napełniła przybytek. I nie mógł Mojżesz wejść do Namiotu Spotkania, bo spoczywał na nim obłok i chwała Pana wypełniała przybytek” (Wj 40, 34–35). Już w teologii Ojców Kościoła Namiot Spotkania i Arka Przymierza symbolizowały łono Maryi. Tak jak obłok, symbol Boga, okrywał Namiot Spotkania (Wj 40, 35), tak Arka Przymierza wyrażała miejsce obecności Boga. Mojżesz nie mógł wejść do Namiotu Spotkania, bo okrywał go obłok i wypełniała chwała Boga. Jezus nie mógł być Synem ziemskiego ojca, ponieważ Duch Święty zstąpił na Maryję i osłoniła Ją moc Najwyższego¹⁰. Pobyt Arki Przymierza w domu Obed-Edoma podczas przenoszenia jej do Jerozolimy trwał trzy miesiące (2 Sm 6, 9). Również pobyt Maryi – Arki Nowego Przymierza w domu Elżbiety i Zachariasza trwał trzy miesiące. O ile jednak Arka Starego Przymierza wyrażała jedynie miejsce obecności Boga, o tyle Maryja – Arka Nowego Przymierza jest rzeczywistym miejscem i mieszkaniem Boga-Człowieka, którego nosiła w swoim łonie.

W ekonomii zbawczej realizacja obietnic jest wyłącznym dziełem Boga. W opisach starotestamentalnych zwiastowań znakiem działania Boga było cudowne pokonanie przeszkody w postaci bezpłodności lub podeszłego wieku. W zwiastowaniu Maryi zapowiadającym narodziny Mesjasza znakiem Bożego działania w „pełni czasów” jest zachowanie dziewictwa. Natomiast prawda o dziewiczym poczęciu Zbawiciela jest prawdą objawioną przez Boga i przekazaną w formie literackiego schematu objawieniowego przez autora trzeciej ewangelii. Potwierdza ją obecność anioła jako Bożego wysłannika. Wypowiedź anioła ma więc charakter ściśle chrystologiczno-soteriologiczny. Potwierdza bowiem Boże synostwo i mesjańską misję Jezusa poczętego dziewiczko z Maryi i Ducha Świętego. Ujawnia stwórczą moc Boga

⁹ R. Laurentin, *Maryja Matka Odkupiciela*, dz. cyt., s. 47.

¹⁰ Zob. S. C. Napiórkowski, *Ja, Służebnica Pana. Problemy – poszukiwania – perspektywy*, dz. cyt., s. 133–134.

i wybranie Maryi, która od początku słuca Bożego słowa, odpowiada na nie wiarą i wyraża wolę wprowadzania go w czyn.

Oto ja Służebnica Pańska

W tekście tym poznajemy trzecie już imię Matki Pana. Pierwszym, z ludzkiego nadania, było Maryja (Μαριάμ); drugie – Obdarowana łaską (Κεχαριτωμένη), nadał Jej Bóg, a trzecim – Służebnica Pańska (Δούλη κυρίου, co dosłownie oznacza: Służka, a nawet Niewolnica Pana) określiła sama siebie. W Starym Testamencie określenie „Sługa Pana” odnoszono do Mojżesza (Dn 8, 11), Jozuego (Joz 24, 9), Jakuba (Ez 28, 23) czy też niektórych proroków i postaci, które odegrały szczególną rolę w realizacji zbawczego planu Boga. Wszystkich cechowała wielka świadomość przynależności do Boga, posłuszeństwo wobec Bożych decyzji i pewność Jego wierności obietnicom danym przodkom. Służebnica Pańska Maryja swoim *fiat* wyraża zdecydowaną wolę czynienia tego, do czego Ją wybrał, powołał i przeznaczył Bóg, mianowicie do dziewiczego macierzyństwa wobec Jego Syna¹¹.

W momencie zwiastowania Maryi Bóg zapoczątkowuje Nowe Przymierze, które dopełnia, uwzniośla i czyni ostatecznym Przymierze Pierwsze, zawarte przed wiekami z Abrahamem, ojcem wierzących. Maryja staje się nie tylko spadkobierczynią pełnego ufności posłuszeństwa i wiary w Boga wyrażanych przez Abrahama, ale również je dopełnia i uwzniośla. Abraham uwierzył, że Bóg może obdarzyć go potomkiem mimo bezpłodności i zaawansowanego wieku jego żony Sary. Maryja natomiast uwierzyła, że Bóg, który zapowiedział Jej macierzyństwo wobec Syna Najwyższego, dokona tego, mimo iż pozostaje Ona dziewicą. Wiara Abrahama staje się w Maryi wiarą chrześcijańską a Ona sama pierwszą chrześcijanką. Płodność bezpłodnej Elżbiety-matki Jana Chrzyciela i dziewicze macierzyństwo Maryi to znaki zapowiadające nadejście czasów mesjańskich. Poczęcie przez Dziewicę i, mimo realizacji macierzyństwa, pozostanie nadal Dziewicą ma wymiar zbawczo-brze- mienny i ukierunkowany jest na nas wszystkich.

¹¹ Zob. A. Nadbrzeżny, *Od Matki Odkupienia do Matki wszystkich wierzących. Mariologia Edwarda Schillebeeckxa*, Lublin 2005, s. 83–84.

Od Synaju po Nazaret

Nie jest trudno dostrzec, że Łukaszczyński przekaz zwiastowania Maryi stylizowany jest też na opis Przymierza Synajskiego, o którym czytamy w Księdze Wyjścia. Najpierw Bóg mówi do Mojżesza, który występuje w roli pośrednika między Nim a Narodem Wybranym i otrzymuje polecenie przekazania ludowi zasad Przymierza. W następstwie tego lud zobowiązuje się do wierności i deklaruje: „Uczynimy wszystko, co Pan nakazał” (Wj 19, 8), po czym Mojżesz przekazuje Bogu decyzję ludu. Bóg zabiera głos po raz drugi, udzielając szczegółowych instrukcji i upomnień dotyczących przygotowania na zawarcie Przymierza (Wj 19, 10–23). Dopiero za trzecim razem Bóg za pośrednictwem Mojżesza przekazuje Narodowi Wybranemu dekalog.

W zwiastowaniu Maryi również występuje pośrednik między Bogiem a człowiekiem, którym to pośrednikiem jest anioł Gabriel. Jako rzecznik tego, który go posyła, informuje Maryję o misji i zadaniu, do jakich przeznaczył i powołał Ją Bóg. Zarówno na Synaju jak i w Nazaret orędzie dotyczy sprawy najważniejszej: zbawienia. Na Synaju Bóg przemawia trzykrotnie. Podobnie anioł Gabriel w Nazaret. Padają identyczne słowa: „Nie bójcie się” (Wj 21–20) i „Nie bój się, Maryjo” (Łk 1, 30). Podobna była odpowiedź: „Wszystkie słowa, jakie powiedział Pan, wypełnimy” (Wj 24, 3) i „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa” (Łk 1, 38). Różnica sprowadza się do czasu po wydarzeniu na Górze Synaj i w Nazaret. O ile Narodowi Wybranemu zbyt łatwo przychodziło zapominać o zobowiązaniach przyjętych pod Synajem, o tyle Maryi zbyt trudno było zapomnieć o spotkaniu z Bogiem w Nazaret. „Uczynimy wszystko, co Pan nakazał” znajduje swe dopełnienie w tak zwanym testamencie Matki: „Uczyńcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2, 5).

Roman Mazurkiewicz

„EVA, AVE – para słów, lecz nad tysiąc waży”. Zwiastowanie w dawnej polskiej poezji

Pomysłodawcy i organizatorzy konferencji postawili przed referentami sekcji „Zwiastowanie” nie lada zadanie. Mówiąc bowiem o zwiastowaniu w teologii, liturgii, sztukach plastycznych, muzyce czy literaturze, mówimy jednocześnie o największej tajemnicy w historii zbawienia – o wcieleniu Boga. Archetypiczność obrazu zwiastowania wynika przecież nie z samego faktu anielskiego poselstwa, choć „wizyta Gabriela u Najświętszej Maryi Panny jest kulminacją wszystkich scen, w których Bóg rozmawiał z człowiekiem za pośrednictwem aniołów”¹, ale z przedmiotu i rangi tego poselstwa, z jego bezpośredniej relacji wobec wcielenia. O tej przyczynowo-skutkowej, a może lepiej powiedzieć „słowno-cielesnej” jedności zwiastowania i wcielenia skłonni jesteśmy dziś zapominać, mimo że doskonale przecież znamy formułę *Pozdrowienia anielskiego*: „Anioł Pański zwiastował Pannie Maryi i poczęła z Ducha Świętego”. Dla dawnych poetów i malarzy chrystologiczno-maryjny charakter zwiastowania był oczywistością.

¹ H. Graczyk, *Zwiastowanie*, [w:] M. Biernacka, T. Dziubecki, H. Graczyk, J. Pasierb, *Maryja, Matka Chrystusa*, Warszawa 1987, s. 141 (Ikonografia Nowożytniej Sztuki Kościelnej w Polsce. Nowy Testament, 1). O ikonografii zwiastowania w kontekście teologicznym zob. również J. J. Kopec, *Bogarodzica w kulturze polskiej XVI wieku*, Lublin 1997, s. 79–82. Zob. też A. van Dijk, *The Angelic Salutation in Early Byzantine and Medieval Annunciation Imagery*, „The Art Bulletin” 81 (1999) nr 3, s. 420–436; D. M. Robb, *The Iconography of the Annunciation in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, „The Art Bulletin” 18 (1936), nr 4, s. 480–526.

Pierwsza strofa pieśni *O zwiastowaniu Panny Maryjej* z tzw. *Kancjonału kórnickiego* (poł. XVI w.) mówi wprost o zwiastowaniu-wcieleniu jako „przodku”, czyli początku zbawienia:

Zbawienie człowieka wszelkiego,
Któreż przewyższa skarby jego,
Toć się nam dzisiaj jawnie ukazało,
Gdy wziął Pan Bóg z Panny Maryjej ciało².

Jest zatem zwiastowanie nie tylko kolejnym epizodem z życia Maryi, ale momentem przełomowym w dziejach całej ludzkości, swego rodzaju „przedtaktem” kulminacji zbawczego planu, jakim było wcielenie Syna Bożego. Zasadnicza nieprzedstawialność tajemnicy wcielenia środkami obrazowania malarskiego i literackiego sprawia, że jego substytutem obrazowym staje się właśnie zwiastowanie, podobnie jak w przypadku nieprzedstawialnego zmartwychwstania Chrystusa takim substytutem stała się na Wschodzie ikona zstąpienia Chrystusa do otchłani. Wszystko to sprawiło, że zarówno w dawnym malarstwie, jak i w dawnej poezji religijnej temat zwiastowania-wcielenia był dla twórców niełatwym wyzwaniem teologicznym i artystycznym. Może dlatego przynajmniej niektórzy z nich wznieśli się na wyżyny poetyckiego kunsztu – wiele dawnych pieśni, wierszy i poematów o zwiastowaniu zapełnia najpiękniejsze karty naszej literatury religijnej, a więc, nawiązując do hasła przyświecającego naszemu spotkaniu – podąża „drogą piękną”.

Za tematem zwiastowania-wcielenia kryje się nieprzebrane bogactwo teologiczne, liturgiczne, hymnograficzne, kaznodziejskie, modlitewne, ikonograficzne, którego tutaj nie sposób oszacować nawet w najogólniejszym zarysie. Zanim jednak przejdziemy do obrazów zwiastowania w dawnej poezji polskiej, wymieńmy przynajmniej główne działy owego „zaplecza”.

Najpierw przypomnijmy, że święto Zwiastowania NMP, obchodzone na pamiątkę wcielenia Syna Bożego i udziału w nim Maryi, jest uroczystością o genezie starochrześcijańskiej. W rzymskiej

² Jeśli nie podano innego źródła, wszystkie utwory poetyckie cytuję za edycjami: *Przedziwna Matka Stworzyciela swego. Antologia dawnej polskiej poezji maryjnej*, oprac. R. Mazurkiewicz, Warszawa 2008 oraz „*Jaśniejsza tysiąc nad słońce...*”. *Pieśni i modlitwy maryjne z Kancjonału kórnickiego*, wyd. R. Mazurkiewicz, Kraków 2000.

i bizantyńskiej tradycji liturgicznej już od IV wieku ustala się data jego obchodu na dziewięć miesięcy przed Bożym Narodzeniem (25 marca)³. Od średniowiecza obchód zwiastowania należał do nakazanych świąt kościelnych o najwyższym rycie (*triplex*). Co prawda przedtrydenckie mszały polskich diecezji nie przewidywały osobnej sekwencji mszalnej w dzień Zwiastowania (przypadający w okresie Wielkiego Postu), ale np. powołane w 1543 r. przez Zygmunta I kolegium rorantystów wawelskiej kaplicy pod wezwaniem wniebowzięcia korzystało w codziennej mszy *Rorate* o zwiastowaniu NMP z własnego gradułu. W zawartych w nim sekwencjach „dominuje wątek epicki nawiązujący do sceny zwiastowania, z podkreśleniem wyjątkowej roli Marii, która rodzi Chrystusa jak gwiazda świetlisty blask”⁴. Katolicką pobożność związaną ze zwiastowaniem kształtowały upowszechniające się od średniowiecza modlitwy i nabożeństwa: codziennie odmawiane „Zdrowaś Maryja” i „Anioł Pański”, poświęcona zwiastowaniu pierwsza tajemnica części radosnej koronki-różańca, wreszcie popularne wśród ludu roraty⁵. Wspólna recytacja *Pozdrowienia anielskiego* w języku polskim, najczęściej po Ewangelii a przed kazaniem, należy do samych początków obecności polszczyzny w Kościele średniowiecznym; potwierdza tę praktykę niewiele tylko młodsza od *Bogurodzicy* pieśń *Maryja czysta dziewice...*:

Abychom na tem kazaniu
Przyszli k bożskiemu poznaniu
Po tem zawitaniu,

Zgotowano jeż wszem dobrym,
A osobnie Bogiem szczodrym.
Pozdrow pozdrowienim

S nas każdy, tym pozdrowi ją
Anjoł, gdyż naświętszą wieci
Rzkąc: Zdrowa jeś Maryja.

Formuła „Zdrowaś Maryja...” oraz jej parafrazy nawiązują do niezliczonych średniowiecznych modlitw, hymnów i psalterzy

³ J. Kopec, *Bogurodzica w kulturze polskiej XVI wieku*, dz. cyt., s. 65.

⁴ Tamże, s. 68. Tu również szczegółowe uwagi o formularzu mszalnym i oficjum brewiarzowym święta Zwiastowania (s. 66–75).

⁵ Tamże, s. 82, 309–318, 331–336.

maryjnych rozpoczynających się anaforycznym *Ave* lub *Gaude*. Wymieńmy incipity kilku pieśni z xv i początku xvi, nieprzeznaczonych co prawda na święto Zwiastowania, ale rozpoczynających się słowem anielskiego pozdrowienia: „Zdrowa, Matko Syna Bożego...”, „Zdrowa, Matko szczętna...”, „Zdrowaś, Królowno wyborna...”, „Zdrowaś, gwiazdo morska...”, „Zdrowaś od anjoła pozdrowienie wzięła...”. Dochodzą do nich średniowieczne parafrazy *Magnificat: Zdrowa Maryja, dziwnie jeś poczęła...*, *Zdrowa bądź, Maryja, niebieska lilija...*, późniejsze, barokowe: *Pienie xviii* ze zbioru *Parthenomelica* Walentego Bartoszewskiego, *Pozdrowienie anielskie* Kaspra Miaskowskiego, *Pozdrowienia anielskiego części rytmem opisane* Wojciecha Waśniowskiego, wreszcie powstałe już w rozkwicie oświecenia *Pozdrowienie anielskie na pieśni rozłożone* Konstancji Benisławskiej.

Obfitość materiału i jego bogactwo treściowe narzuca konieczność rozsądnego wyważenia proporcji pomiędzy prezentacją a problematyką, między cytataми a komentarzami. Dodatkową trudność w obiektywnej prezentacji tytułowego zagadnienia stanowi to, że nie przeprowadzam wstępnej selekcji źródeł wedle kryterium ich wartości artystycznej; selekcja taka, uzasadniona w opracowaniach czysto historycznoliterackich, prowadziłaby w moim przekonaniu do zafałszowania rzeczywistego obrazu, w którego kształtowaniu mieli przecież udział nie tylko nieliczni poeci wybitni, ale też o wiele ludniejszy zastęp „rzemieślników pióra” – twórców, tłumaczy i redaktorów tekstów dewocyjnych i użytkowych.

Temat zawarty w tytule postaram się przedstawić w kilku odsłonach. Najpierw uporządkowany chronologicznie rozwój obrazu zwiastowania w poezji staropolskiej – od ujęć najprostszych, opartych na kanonie biblijnym, po rozbudowane narracje epickie, wzbogacane o coraz to nowe motywy apokryficzne. Następnie przyjrę się niektórym aspektom literackim: konwencjom, obrazowaniu, konceptualizacji, konstrukcji postaci. Z konieczności pominię bardziej szczegółową analizę źródeł pod kątem egzegetyczno-teologicznym.

Najstarszą i zarazem najprostszą kategorię poetyckich obrazów zwiastowania stanowią ewangeliczne aluzje, cytaty-parafrazy, przewierszowania fragmentów relacji ewangelicznej, którym w ikonografii

odpowiadają przedstawienia zredukowane do postaci anioła i Maryi, bez rozbudowanej scenerii i sztafażu symbolicznego. Są one charakterystyczne zwłaszcza dla najstarszych, średniowiecznych polskich pieśni maryjnych o charakterze pochwalno-modlitewnym, w których pośród cnót i godności Matki Bożej wymienia się na pierwszym miejscu tajemnicę zwiastowania-wcielenia. Za przykład niech posłuży cytat ze wspomnianej już pieśni *Zdrowa, Matko Syna Bożego...*

Zdrowa, Matko Syna Bożego,
Zdrowa, krolestwa niebieskiego
Matuchno Boża,
Gdyż ciebie Gabryjel pozdrowił,
Nagle cię Duch Święty zaszczycił
Swą świętą mocą.

Już jednak w połowie xv wieku pojawiają się pieśni przedstawiające przebieg zwiastowania zgodnie z opisem ewangelicznym jako sekwencję kilku epizodów⁶, z elementami narracji i dialogu, pogłębione teologicznie i egzegetycznie, sięgające również do przekazów apokryficznych. Należą tu m.in. dwa staropolskie przekłady średniowiecznej sekwencji liturgicznej *Mittit ad Virginem*, przeznaczonej na święto Zwiastowania NMP, śpiewanej również w czasie mszy roratniej: *Posłał przez anjoły... i Archanjoła posłał...* Jeszcze bardziej rozbudowane w warstwie narracyjnej i teologicznej są dwie pokrewne sobie pieśni o zwiastowaniu i wcieleniu: *Radości wam powiedam...* i *Mocne Boskie tajemności...* (obie z połowy xv wieku).

„Nowa pieśń” o Królowie niebieskiej, jak określił swój utwór nieznanymi autor *Radości wam powiedam...*, istotnie dodaje kilka nowych elementów do obrazu zwiastowania w poezji polskiej. Przede wszystkim wprowadza niezwykle istotny w kontekście historiozbowczym motyw typologiczny – wypełnienia się w zwiastowaniu Izajaszowego proroctwa o mającym się narodzić z dziewicy „niebieskim gościu”:

Isajasz, prorok nasz,
Uczył nam barzo w czas,

⁶ W ewangelicznym opisie zwiastowania można wyodrębnić cztery epizody: 1. powitanie Maryi przez anioła (*Ave*) i przekazanie Jej treści poselstwa; 2. pytanie Maryi: „jak się to stanie”; 3. wyjaśnienia anioła; 4. wyrażenie zgody Maryi (*fiat*).

Wzjawił nam wielką radość,
Rzekąc: Przydzie niebieski gość.

Narodzi się z dziewice
Na człowiecze oblicze,
Będzie w niem wierne Bóstwo,
Wykupi z nędzy ubóstwo.

[...]

To, cso prorok powieiał,
Potem anjoł zwiastował,
Iżec sie ma narodzić Pan,
Jen zbawi dusze sam.

Ta sama pieśń wprowadza apokryficzny motyw „zrządzenia poselstwa” do Maryi przez Tróję Świętą:

Do Nazaret poselstwo
Zrządziło wierne Bóstwo,
By Gabryjel nawieził,
Dziewicy poselstwo wzjawił.

Którą wybrał Niebieski
Ociec, Syn i Duch Święty,
By sama matką była,
Iżby Krysta porodziła.

Usłyszał przykazanie,
Świętej Trójce wzjawienie,
Natychmiast ku Dziewicy
Nakłonił swoje oblicze.

Dalej następuje dialog Gabriela z Dziewicą, dość swobodnie parafrazujący relację ewangeliczną, przeplatany pochwałami cnót Maryi. Nie wyeksponowano tu natomiast aktu wcielenia: jego wypełnienie się sugeruje jedynie *fiat* Maryi:

Maryja rzekła k niemu:
Dziękuję Bogu memu,
Iże jemu tako lubo
Uczynić we mnie to cudo.

Jam poselkiny jego,
Przymuję gościa tego,
Syna Boga żywego,
Jen nas zbawi wszego złego.

W drugiej ze wspomnianych pieśni, o incipicie *Mocne Boskie tajemności*... również podkreślono przedwieczny wybór Maryi na matkę Boga, ale dodano też apokryficzny motyw Jej dzieciństwa, potraktowanego jako „przedzwiastowanie”, a więc czas przygotowania do roli Matki Boga:

Panna, będąc barzo młoda,
Już prosiła wiernie Boga,
By tej panny sługa była,
Co by Krysta porodziła
I panną została.

Jak wiadomo z historii apokryficznych, oddana w dzieciństwie do świątyni jerozolimskiej Maryja rozczytywała się w Piśmie Świętym, ze szczególnym upodobaniem rozważając proroctwa mesjańskie, a wśród nich zapowiedź Izajasza (7, 14) o dziewicy mającej porodzić Emanuela. Motyw ten przejęły również staropolskie historie apokryficzne; w *Rozmyślanii przemyskim* czytamy, że rozważając to proroctwo, przyszła matka Jezusa myśli: „O błogosławiona dziewico, uźrzęli ja twe lice, będąci ja dostojna, abych była sługa twojej sługi?”. Bardzo skrótowo przedstawił autor „Mocnych Boskich tajemności...” samą scenę zwiastowania, rezygnując z dialogu i ograniczając się do przytoczenia słów anioła; nie ma tu nawet standardowej formuły pozdrowienia anielskiego ani też słowa zgody Maryi na przyjęcie niebiańskiej oferty. Jednocześnie wprowadził motyw nieobecny w *Radości wam powiedam...* – próbę zobrazowania w języku metaforyczno-symbolicznym aktu wcielenia⁷:

Z obłoku promień wystąpił,
Słońce z siebie jest wypuścił,
Słońce światło przez zachoda,
Gwiazdę jasną przez zapadu
Oboje światłości.

Słoneczko wiecznej światłości
Skłoniło się k jej cudności
Od korów anielskich.

⁷ W tym punkcie „Mocne Boskie tajemności...” odpowiadają tym redakcjom zwiastowania, które w scenie rozmowy archanioła z Maryją obrazują jednocześnie w sposób symboliczny dogmat wcielenia.

Jest to w staropolskiej poezji maryjnej najpiękniejszy i najbardziej subtelny obraz wcielenia, odwołujący się do całego bogactwa chrześcijańskiej symboliki światła, tak przecież istotnej w malarskich obrazach zwiastowania.

Wraz ze wzrostem popularności narracji biblijno-apokryficznych w pierwszej połowie XVI wieku do pieśni o zwiastowaniu przenikają dalsze szczegóły spoza biblijnego kanonu, precyzujące czas, miejsce i okoliczności tego zdarzenia, a zarazem wpisujące go w coraz szersze kręgi historii zbawienia. Samo zwiastowanie jest sceną kameralną, nieomal intymną, rozgrywająca się we wnętrzu izdebki, ale „za kulisami” tej sceny uczestniczy w niej cały kosmos: niebo, ziemia i otchłań. Najbardziej reprezentatywnym przykładem tego rodzaju apokryficznych amplifikacji jest pieśń z rękopiśmiennego *Kancjonału kórnickiego* pt. *O zwiastowaniu Syna Bożego Naświętszej Pannie Maryjej (W Nazaret Dziewica czysta...)*. Ten obszerny, liczący 59 zwrotek utwór powstał zapewne w pierwszej połowie XVI wieku w środowisku franciszkańsko-bernardyńskim i wykazuje wyraźne cechy tekstu przeznaczonego do medytacji tajemnicy zwiastowania w rozmaitych jej aspektach i detalach. Dowiadujemy się więc, że tuż przed zjawieniem się anioła:

W swej komórcie Panna tedy się jest modliła,
O piśmie prorockim w swoim sercu myśliła,
Myślą swą w bogomyślności była.

Izajaszowo pismo jest czciła,
Bo je często Panna miła rozmyślała,
Nabożnie jemu się dziwowała.

Dalej mamy znany już motyw obrazujący pokorę Maryi, która ledwie odważa się pomyśleć o tym, że mogłaby być sługą zapowiadanej przez proroka matki Boga:

Ja Pana takiego dotknąć bych się nie śmiała,
Telko bych matuchnie jego usługowała,
Pokornie nóżki jego całowała.

I tutaj włącza się kolejny po Trójcy Świętej „zakulisowy” uczestnik misterium zwiastowania: aniołowie w niebie, którzy – oczywiście niesłyszani przez Maryję – odpowiadają na Jej pokorę zdumieniem i zapewnieniem, że Izajasz pisał właśnie o Niej. Kolejnym wzbogace-

niem jest modlitwa Panny Maryi, która błaga Boga o jak najrychlejsze spełnienie obietnicy zbawienia i wyzwolenie świata z mocy Szatana. Inaczej niż w pozostałych pieśniach o zwiastowaniu, to właśnie pokorna modlitwa Maryi przyspiesza decyzję Boga:

Spełnił swą obiadę dla Jej Świętej Miłości,
Gdy się mu modliła z wielkiej pokorności
I teże z gorącej nabożności.

Bóg przekazuje aniołowi „instrukcję”, a ten zstępuje do Nazaretu, nie sam jednak, ale jak w barokowych „triumfalnych” przedstawieniach zwiastowania, w towarzystwie chórów anielskich⁸:

Wielikość aniołów k niemu się przyłączyła,
Stanął przed komórką, gdzie się Panna modliła
A płacząc w bogomyślności była.

Dialog anioła z Maryją został tu mocno rozbudowany w stosunku do Ewangelii, a także wzbogacony o silne akcenty perswazyjne i emocjonalno-psychologiczne. Kiedy Panna nie przestaje się wahać, odzywa się kolejny zakulisowy „aktor”:

Zawołali święci, co w otchłaniach tesknili:
Nie mieszkać, Maryja, odpowiedz aniołowi,
Temu to Świętej Trójcy posłowi.

W rączkach twoich nasze zbawienie położono,
Jeśli nie przyzwolisz, ludzkie plemię skażono,
Żałobnie na wieki potępiono.

W ten sposób zwiastowanie wpisane zostaje w kontekst soteriologiczny o skali kosmicznej, angażujący nie tylko niebo i ziemię, ale i otchłani, w której na wybawienie oczekują sprawiedliwi Starego Testamentu. Ale nie tylko – na odpowiedź Maryi, od której zależą w tym momencie dalsze losy świata, na odpowiedź, co warto podkreślić, człowieka obdarzonego przez Boga wolnością i rozumnością – oczekuje w niepewności samoograniczenia sama Trójca Święta.

Rozważająca słowa anioła Maryja doznaje wizji przyszłych „smutków”, których zazna jako Matka Boga: zrodzenia Syna w nędznej stajence, ucieczki przed Herodem, cierpienia pod krzyżem, złożenia

⁸ Zob. H. Graczyk, *Zwiastowanie*, dz. cyt., s. 127.

ciała Jezusa do grobu. Nie tylko zatem figury i pragnienia Starego Testamentu spełniają się w zwiastowaniu; to również projekcja historii zbawienia antycypująca jej późniejszy przebieg.

Omawiana pieśń z *Kancjonału kórnickiego* przynosi jeszcze jedną pozakanoniczną informację – o czasie zwiastowania i wcielenia:

Gdy już słońce prawie ku zachodu schodziło,
To poselstwo święte tego czasu jest było,
A prawie w pół nocy się spełniło.

Kompletna godzina prawie już wtenczas była,
Gdy się miła Panna w swej komorce modliła,
W wysokiej bogomyślności była.

W tę godzinę prawie wzwiastowanie to było,
W połnocy się Bostwo z człowieczeństwem słączyło,
Wszystkiemu światu to skryto było.

Przyjmowana przez średniowiecznych egzegetów nocna pora zwiastowania (np. w *Mariale* Pseudo-Alberta) ma tutaj dodatkowe uzasadnienie – noc symbolizuje „skrytą wszystkiemu światu” tajemnicę wcielenia.

W Nazaret Dziewica czysta... jest w spuściźnie naszych dawnych pieśni o zwiastowaniu najbardziej rozbudowaną wierszowaną relacją bilijno-apokryficzną. Na przełomie XVI i XVII stulecia, z jednej strony pod wpływem uchwał soboru trydenckiego, z drugiej zaś krytyki teologów reformacyjnych, nie powstają już pieśni tak ostentacyjnie nasycone żywiołem apokryficznym. Następuje powrót do kanonu relacji ewangelicznej; dobrym przykładem potrydenckiej „rebiblizacji” tematu zwiastowania w poezji wczesnego baroku może być powszechnie znana pieśń adwentowa *Archanioł Boży Gabryjel posłan do Panny Maryjej...* ze zbioru *Pieśni katolickie nowo reformowane* (1638) Stanisława Serafina Jagodyńskiego.

Wolno chyba domniemywać, iż wzmożone zainteresowanie tematem *Zwiastowania* w malarstwie renesansowym wiązało się m.in. z teologiczno-antropologiczną treścią tego przedstawienia. Wszakże renesansowy antropocentryzm, afirmacja wolności, godności i kreacyjności człowieka tłumaczone były w znacznej mierze racjami teologicznymi, wśród których najważniejsze to jego stworzenie na obraz

Boga oraz prawda o wcieleniu Chrystusa, a więc zjednoczeniu natury Boskiej i ludzkiej. Utrwalony w zwiastowaniu dialog Boga z człowiekiem, istotą obdarzoną wolnością tak wielką, że może zignorować wezwanie Stwórcy, oraz następujące w odpowiedzi na *fiat* Maryi wcielenie Logosu nie mogły ująć uwadze humanistów, zwłaszcza chryścianizujących. W akcie wcielenia, jak napisze później Tomasz Młodzianowski w *Homilii na święto Zwiastowania Bogarodzicy Panny*, „Pan Najwyższy począł być humanistą, począł być ludzkim, począł być Bogiem-Człowiekiem”⁹.

W polskiej poezji renesansowej ślady oddziaływania poetyki humanistycznej na literackie opracowania tematu zwiastowania są jednak nikle. *Pozdrowienie anielskie* sparafrazował m.in. Paweł z Krosna (*Salve, perpetui mater sanctissima patris...*)¹⁰, a niepozbowiona detali apokryficznych scena poselstwa Gabriela znalazła się w łacińskim poemacie Grzegorza z Sambora *Censtochova* (1568).

Dopiero początek XVII stulecia przyniósł obszerniejsze świadectwo opracowania historii zwiastowania w duchu humanistycznym. W roku 1613 ukazały się w Poznaniu *Rytmy o porodzeniu przeznaczystszym Bogarodzice Panny Maryjej* Grzegorza Czaradzkiego, będące przekładem poematu *De partu Virginis* (1526) Jacopo Sannazara, jednego z najwybitniejszych włoskich poetów-humanistów przełomu XV i XVI wieku, określanego mianem „chrześcijańskiego Wergiliusza”. Czaradzki, znany w swej epoce głównie jako autor kompendiów prawniczych, poradził sobie z erudycyjnym tekstem Sannazara całkiem niezle, starając się zachować w staropolskim przekładzie humanistyczną poetykę oryginału¹¹. Również w scenie zwiastowania polski tłumacz wprowadza neologizmy ukute na wzór homeryckich przymiotników złożonych oraz przejmuje uczone i ozdobne peryfrazy neapolitańskiego poety. Oto scena pojawienia się Boskiego posłańca w Nazarecie:

⁹ T. Młodzianowski, *Kazania i homilije na niedziele doroczne, także święta uroczyste [...] Bogarodzicy Panny*, cz. 1, t. 3, Poznań 1681, s. 487–499.

¹⁰ *Ave Maria*, [w:] *Pauli Crosnensis Rutheni atque Ioannis Visliciensis Carmina*, ed. B. Kruczkiewicz, Cracoviae 1887, s. 148.

¹¹ Zob. G. Czaradzki, *Rytmy o porodzeniu przeznaczystszym Bogarodzice Panny Maryjej*, wyd. R. Mazurkiewicz i E. Buszewicz, red. nauk. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2009.

Stanął wnet anioł śliczną twarzą gwiazdozłoty,
 Mając na sobie szaty tyryńskiej roboty
 Złotem i perły tkane, chodu poważnego,
 Pojrzenie Bóstwa pełne jedynowładnego,
 Postawą skrzydłoświetną i zaraz wonnymi
 Napelnił wszytek gmaszek perfumy swoimi,
 I rzecze: „Witaj światło oczom naszym żądne,
 Gwiazdo w niebie znajoma!...

Zachowuje też oryginalne, nieraz frapujące egzotyką porównania homeryckie Sannazara; np. przestrach i zmieszanie Maryi wywołane nagłym pojawieniem się anioła obrazuje przez przyrównanie Jej do greckiej dziewczynki zbierającej muszle na brzegu morza. Sannazaro, a za nim Czaradzki sięgają też do tradycji apokryficznej, ukazując zwiastowanie-wcielenie jako cud przekreślający prawa natury: „Tedy się przyrodzenie wszelakie zdumiało, | Ziemia się trząść poczęła i niebo zagrzmiało”. Wieść o wcieleniu Boga dociera nie tylko do „górnego nieba”, ale również do podziemi, w obrazie których humanistyczna maniera antykizowania wyobrażeń chrześcijańskich osiąga zazwyczaj apogeum:

Podtenczas do Awernu przyszła taż nowina
 W ciemnych jaskiniach głosząc, że przyszła godzina,
 Przyszedł dzień pożądany, kiedy Tatarowe
 Opustoszeją domy i Acherontowe
 Ciemnice wyniszczają; takżeż pies trójgłowy
 Z niesłychanym despektem podejmie szwank nowy.

Podobnym szlakiem, choć biegnącym dużo niższymi piętami Helikonu, podążył mało znany wierszopis Andrzej Dębołęcki, autor wydanego w roku 1633 druczku *Posel niebieski...*¹². Widać tu jeszcze próbę naśladowania wzorów humanistycznej epiki biblijnej (autor znał zapewne i *De partu Virginis* Sannazara, i *Rotuły na Narodzenie Syna Bożego* Kaspra Miaskowskiego), ale mitologiczna oprawa ewangelicznej historii zwiastowania ma już charakter typowo barokowy. Wspomagany przez Erato i jej towarzyszkę, a nade wszystko przez Maryję – Muzę nowej wymowy, przedstawia poeta wizję Boskiego Majestatu i decyzję Stwórcy o poselstwie Gabriela, który szybując nad lasami Helikonu

¹² A. Dębołęcki, *Posel niebieski, to jest Archanioł Gabryjel nowinę z nieba do Panny czystej Maryjej o wcieleniu Syna Bożego w żywot jej sprawujący*, Toruń 1633.

i ponad szczytami Alp, przybywa do Nazaretu. Po usłyszeniu *fiat* Dziewicy archanioł okrąży cały glob ziemski, rozgłaszając radosną nowinę o wcieleniu, po czym wpada do „antycznego piekła”, budząc popłoch wśród jego mieszkańców. Cieszą się za to i triumfują chóry anielskie, radość zapanowuje w otchłani, w której przyjscia Mesjasza wyczekują z utęsknieniem Adam, Ewa i wszyscy sprawiedliwi Starego Przymierza, a kiedy wieść o wcieleniu dociera na Parnas, przyszłej Matce Bożej hołd składają Apollin i Muzy.

Bardziej stonowany obraz zwiastowania stworzył Piotr Ciekliński, autor wydanego w Zamościu w roku 1600 zbioru hymnów na święta Panny Naświętszej. Jest to pierwszy w naszej literaturze poetycki cykl hymnów maryjnych, zawierający utwory przeznaczone do lektury, a nie do kościelnego użytku. W hymnie *Na Zwiastowanie* Ciekliński podkreśla przede wszystkim niezwykłą wagę i nastrój tego święta, najbardziej radosnego ze wszystkich uroczystości NMP obchodzonych przez Kościół. Poselstwo Gabriela do Maryi przedstawia poeta skrótowo, ale zgodnie z Ewangelią; brak tu dygresji apokryficznych, pojawia się natomiast polemiczna wycieczka przeciwko innowiercom, którzy ważą się kwestionować dogmat boskości Chrystusa:

I oddała się za służebnicę
Panu, który w niej swą obietnicę
Ziścił, bo z jej krwi wzięło swe ciało
Słowo, które się człowiekiem stało.

Słowo, które jest i było Bogiem,
I które sędzim uznają srogiem
Krzywdy niesłusznej usta bezpieczne,
Którego szczypią Bóstwo przedwieczne.

Acz jako słońce swoich promieni
Namniej nie zmaże ani się zmieni
Na twarzy swojej, choć się pomyka
Z miejsca na miejsce i plugastw tyka,

Pan, będąc węższym chwały wszelakiej,
Ani wie ludzkie ucho o takiej,
Z mów hardych, w których się porachujemy,
Nie może we czci swej odnieść ujmy.

W zbiorze Cieklińskiego Maryja sławiona jest w tajemnicach swego życia jako doskonale zwierciadło cnót; w hymnie *Na Zwiastowanie* cnotą taką jest, co oczywiste, pokora Służebnicy Pańskiej:

Wtenczas malarze twoję postawę,
Kiedyś posłowi z nieba odprawę
Panno dawała, jeśli mieć chcieli,
Obraz pokory malować mieli.

Jedną z najbardziej rozpowszechnionych w dobie baroku formuł obrazowania zwiastowania była jego interpretacja jako mistycznego aktu zaślubin Maryi z Bogiem. Jej źródła biją w średniowiecznej alegorii biblijnej, m.in. w komentarzach do Pieśni nad Pieśniami Ruperta z Deutz i Honoriusza z Autun. Maryja staje się w nich Oblubienicą oczekującą na przyjście Oblubieńca, a wcielenie dokonującym się w Jej łonie aktem zaślubin Logosu z ludzką naturą. Najwcześniejszy w polskiej poezji przykład zastosowania topiki oblubieńczej w scenie zwiastowania znajdujemy we wspomnianej już pieśni *W Nazaret Dziewica czysta...*, w której Maryja wypowiada *fiat*, parafrazując słowa Oblubienicy z Pieśni nad Pieśniami (5, 1):

Niechajże już zstąpi namilszy w ogrodziec swój,
Otom zgotowała przeń przybytek czysty mój,
Damże mu duszę, ciało, pałac mój.

Interpretacja zwiastowania jako aktu mistycznych zaślubin znana jest również w ikonografii (np. *Zwiastowanie* Rogera van der Weyden), przy czym w przedstawieniach plastycznych ukazujących Maryję w rozmowie z aniołem w ślubnej komnacie, w której wyeksponowane jest łożo z baldachimem, Dziewica jest zazwyczaj postrzegana jako Oblubienica Boga Ojca, na co wskazuje zawieszony nad łożem medalion z Jego wizerunkiem¹³. Natomiast w poetyckich obrazach zwiastowania odwołujących się do topiki Pieśni nad Pieśniami wyciekwanym i wyteścniwym Oblubieńcem Dziewicy jest zawsze Chrystus. Najpiękniejszą chyba w naszej dawnej poezji metaforę zwiastowania, parafrazującą biblijny dialog Oblubieńca i Oblubienicy, stworzył Józef Bartłomiej Zimorowic w hymnie *Na dzień Zwiastowania Panny*

¹³ Tamże, s. 129–130.

Maryjej ze zbioru wydanego w 1640 roku¹⁴. Trudno powstrzymać się od przytoczenia tego pięknego wiersza w całości:

Gdy słońce z morza wynika,
Cóż za głos uszy mych tyka?
Ktoś bez przestanku kołace
W serca mojego pałace:

Otwórz mi, oblubienico,
Otwórz, kochana siostrzyco,
Matko krom panińskiej skazy,
Panno prócz rodzących zmazy.

Oto z niebieskich pokojów
Zszedłszy do niskich podwojów,
Zniżywszy dostojność moję,
Przed twojemi drzwiami stoję.

Już mi nocne niepogody
Zmoczyły blade jagody,
Już na kasztanową kosę
Jutrzenka wylała rosę.

Przecie mię ten nie ochłodzi,
Bo żadne dżdżyste powodzi,
Żadne potopy z nadzieją
Ognia we mnie nie zaleją.

Przetoż, ukochana Bogu
Matko, do twojego prog;
Otwórz mi, bowiem sama tu
Zwabiłaś mię z majestatu!

Słowo Wszechmocnego Bóstwa,
Zbawienie ludzkiego mnóstwa,
Gotowe jest serce moje
Na chwalebne przyście twoje.

Nuż tedy, Królu wysoki,
Rozerwij w poły obłoki,
Przybądź z obfitej krainy
Na dzikie ziemskie płoniny.

Jako gdy rosa perłowa
Ugorzałym rolom zdrowa

¹⁴ J. B. Zimorowic, *Hymny na uroczyste święta Panny nad Matkami, Najświętszej Bogarodzice Maryjej*, Zamość 1640.

Na suche zagony spadnie,
Zasiewki ożywia snadnie,

Tak, o Panie dobrotliwy,
Za twem przyściem płone niwy
Syte obłóczystej rosy
Wypuszczą pleniste kłosy.

Już się świt rozżarzył rany,
Powstań, Synu ukochany!
Na pustynię naszą z bliska
Pojrzy i na uroczyska.

Powstań z Ojczystego łona,
Oglądaj, jeżeli grona
Winnica bujne puściła
I pomarańcza zrodziła.

Wzdyc ta pożądana zorza
Wybrnie z teskliwego morza,
Za której lubego czasu
Oglądam cię, Mesyjaszu.

Wstań zorzo, a wstań po ranu,
Niech z wyniosłego Libanu
Biegiem, jelonkom podobny,
Pośpieszy mój syn nadobny.

Jakże daleko odszedł tu Zimorowic od schematu tradycyjnych pieśni o zwiastowaniu, referujących jego przebieg w ślad za Ewangelią i apokryfami w konwencji bardziej lub mniej realistycznej! Ulotnił się gdzieś pierwotny wątek, zniknęły związane z nim motywy pokory Maryi, lęku, wahania, perswazji Gabriela – pozostało pragnienie, wyczekiwanie i tęsknota za Oblubieńcem – Zbawcą świata, tęsknota Oblubienicy, która przemawia nie tylko w swoim, ale również w naszym imieniu – „ludzkiego mnóstwa”, „naszej pustyni” spragnionej ożywczej rosy. Hymn Zimorowica na uroczystość Zwiastowania jest więc w istocie alegoryczną parafrazą Pieśni nad Pieśniami, podtrzymującą związek z biblijną treścią święta jedynie przez napomknienia identyfikujące Oblubienicę z Maryją („Matko krom panieńskiej skazy, | Panno prócz rodzących zmazy”), Oblubieńca zaś z Chrystusem („Synu ukochany”, „Mesyjaszu”), którego zsyła na świat Przedwieczny Ojciec („Powstań z Ojczystego łona”).

Przykładem innego jeszcze, ale równie głęboko zmetaforyzowanego wysłowienia tajemnicy zwiastowania jako mistycznych zaślubin miłości niebiańskiej i ziemskiej, Boskiej i ludzkiej, jest emblematyczny wiersz Adriana Wieszczyckiego ze zbioru *Ogród rozkoszny Miłości Bożej* (1650) pt. *Lilijowy w wieńcu Miłości Bożej pierwszy kwiat: Zwiastowanie*.

Podobnie jak inne tajemnice wiary chrześcijańskiej, zwiastowanie i wcielenie szczególnie fascynowały twórców barokowych swą nieuchwytną dla ludzkiego rozumu i języka paradoksalnością. Topos niewyraźności to częsty motyw poetyckich utworów na największe święta kościelne, również na Zwiastowanie NMP:

W przepaść tajemnic Boskich tak głęboko wchodzić,
Gdzie anielskie rozумы toną, i tam brodzić
Nie jest to siły ludzkiej, nie można dokazać
Tego, niedoli naszej wyrazić, pokazać
Zwiastowania twojego, Najjaśniejsza Pani,
Królowa nieba, ziemie! [...]
(S. Dobiński, *Na uroczystość Zwiastowania NMP*)

Nie dziwi zatem, że w próbach poetyckiego obrazowania dogmatów chrześcijańskich z upodobaniem sięgano do bogatej palety środków wypracowanych w ramach poetyki barokowego konceptyzmu. W przypadku zwiastowania do korzystania z tego rodzaju aparatury zachęcał dodatkowo wypracowany już w pierwszych wiekach chrześcijańskiej egzegezy koncept typologiczny oparty na antytetycznej paraleli Ewa – Maryja. Przypomnijmy, że zgodnie z teorią rekapitulacji św. Ireneusza, dzięki Chrystusowi nastąpiło przywrócenie pierwotnego porządku stworzenia: podobnie jak grzech pierworodny zrodził się przez współdziałanie Adama i Ewy, tak dzieło odkupienia jest owocem współpracy Chrystusa i Maryi. W odniesieniu do zwiastowania antyteza Ewa – Maryja zyskała dodatkową wykładnię: pozdrowienie Gabriela „Błogosławionaś ty między niewiastami” odczytywano jako antytezę przekleństwa Boga, które spadło na Ewę, a przez nią na wszystkie niewiasty, zaś anioł ogłaszający w Nazarecie słowo prawdy stał się przeciwieństwem złego ducha mamiącego kłamstwem pramatkę Ewę lub też archanioła wypędzającego pierwszych rodziców z raju¹⁵. Stąd już tylko krok do skojarzenia łacińskich zapisów

¹⁵ H. Graczyk, *Zwiastowanie*, dz. cyt., s. 136.

i brzmień imienia EVA oraz pozdrowienia Maryi: AVE. Na poziomie percepcji oka i ucha anagramy te znakomicie oddają wspomniany paralelizm antytetyczny między pierwszą a drugą Ewą: składają się z tych samych trzech liter, ułożonych jednak w odwrotnej kolejności. Dochodzi to tego jeszcze trzeci wariant: łacińskie słowo VAE, czyli ‘biada’, odsyłające do wyroku, jaki spadł na pierwszych rodziców po grzechu pierworodnym¹⁶. Trudno o lepszy materiał do budowy teologiczno-typologicznego konceptu zwiastowania: Maryja, druga Ewa, przyjmując pozdrowienie anielskie *ave*, odwróciła nieszczęście i biedę (*vae*) sprowadzone na świat przez pramatkę Ewę.

W hymnografii maryjnej koncept *Eva – Ave* upowszechniony został już w średniowieczu, m.in. przez niezwykle popularny hymn nieszporny *Ave, maris stella*, śpiewany również w okresie adwentu:

Sumens illud Ave
Gabrielis ore,
Funda nos in pace
Mutans nomen Evae.

W przekładzie z *Żywotu Pana Jezusa Krysta* Baltazara Opeca:

Wzięłaś pozdrowienie
Przez anielskie mówienie,
Racz nas w pokoju postawić,
Imię Ewy przemienić¹⁷.

Dopiero jednak w religijnej poezji baroku, zwłaszcza w jej nurcie „eksperymentu językowego”, koncept oparty na „zgodnej niezgodności” pary EVA – AVE robi prawdziwą karierę. Przytoczony w tytule mojego wystąpienia cytat wyszedł spod pióra trzeciorzędnego wierszopisa połowy XVII wieku, Wojciecha Waśniowskiego, autora zbioru epigramatów ku czci Najświętszej Maryi Panny pt. *Wielkiego Boga wielkiej Matki ogródek*; w całości wiersz ów brzmi następująco:

EVA, AVE: para słów, lecz nad tysiąc ważą,
Raj, wygon, otchłań, niebo – to wszem wyobrażą.

¹⁶ Słowo *ave* interpretowano też jako *a vae* (w znaczeniu *sine vae* – „bez biada”, „bez zła”); zob. J. J. Kopeć, *Bogarodzica w kulturze polskiej XVI wieku*, dz. cyt., s. 232.

¹⁷ Polski przekład „Zdrowaś, gwiazdo morska...”, [w:] B. Opec, *Żywot Pana Jezusa Krysta...*, Kraków 1522, k. 190.

Ewa wspaniałe, to jest od biada tam była,
Ewę od wae przez ave gdy Panna wolniła¹⁸.

Nieprzypadkowo koncepty oparte na rozmaitych kombinacjach sekwencji słów EVA – AVE – VAE występują niemal wyłącznie w epi-gramatach, których zwięzłość sprzyja maksymalnemu wyostrzeniu efektu tego rodzaju gier brzmieniowo-semantycznych. Antyteza EVA – AVE generuje kolejne, pochodne od niej pary przeciwieństw; na przykład w wierszu metropolity kijowskiego Łazarza Baranowicza *O Zwiastowaniu Panny Naświętszej. Eva Ave Maria* jest to seria opozycji: jabłko, choroba, śmierć – chleb, zdrowie, życie:

Z EVA uczynił anioł AVE tobie:
Żywot porodzisz – to Ewa nie w grobie.
I Ewie AVE, pozdrowić ją trzeba,
Chora od jabłka, ożyje od chleba.

Z obfitej spuścizny Wespazjana Kochowskiego przytoczmy jedynie dwa przykłady rozmaitych wariantów wykorzystania omawianego konceptu:

Imię EVA śmierci hasło,
Lecz przez AVE tve zagasło
Już przeklęctwo wszelakie.
Zdrowaś Maryja...¹⁹

Sumens Ave

Odbieraj pozdrowienie, Panienko, od posła,
Przeklęctwo Ewy trzeba byś przez AVE zniosła²⁰.

Formuła EVA – AVE, choć najbardziej popularna, nie była jedyną inspiracją dla konceptystycznych opracowań tematu zwiastowania w poezji barokowej. Inną, wpływającą z jego najgłębszej treści teologicznej, była asocjacja różnych znaczeń kluczowego dla tej sceny pojęcia „słowo”: słowo Boga oznajmione przez Gabriela, słowo

¹⁸ W. Waśniowski, *Wielkiego Boga wielkiej Matki ogródek*, Kraków 1644 (*Ziółka* xxv).

¹⁹ W. Kochowski, *Różaniec Najświętszej Panny Maryjej*, Kraków 1668 (tajemnica Zwiastowania Naświętszej Panny Maryjej).

²⁰ W. Kochowski, *Ogród panieński pod sznur Pisma Świętego, doktorów kościelnych, kaznodziejów prawowiernych wymierzony a kwiatami tytułów Matki Boskiej wysadzony...*, Kraków 1681.

odpowiedzi Maryi, wreszcie Słowo Przedwieczne – Syn Boży, który mógł stać się człowiekiem dzięki doskonałemu zestrojeniu się słowa Boskiego i słowa ludzkiego. Przywołajmy fragment późnobarokowego wiersza Stanisława Dobińskiego *Na uroczystość Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny*, w którym podstawowy koncept, zawierający się w formule „Słowo za słowo”, uruchamia serię pokrewnych, podporządkowanych tu funkcji perswazyjnej skojarzeń: milczenie – mowa, pokora – śmiałość, doczesne – wieczne, otwarcie – zamknięcie:

Na jedno słowo twoje chce-ć się zaraz stawić.
 Któremuś się w milczeniu spodobała wiele,
 Bardziej mu się spodobaś mówiąc; tylko śmieje
 Rozmów się, Panno, z Bogiem, gdyżci to ty owa,
 Którą bardzo ukochał; niechże twoja mowa
 Bardziej go zdewinkuje, odpowiedz mu słowo,
 A przyjmi Słowo jego, święta Biała Głowo!
 Bierz dziś Słowo za słowo, wymów, Panno, twoje,
 A pocznij w sobie Boskie; tu doczesne swoje
 Wymów, otrzymaj wieczne, biorąc z nim przymierze,
 Naprzód usta wyznaniu, potym serce wierze,
 Dalej wnętrzości Bogu panięskie otwieraj,
 Słowo stanie się Ciałem, w sobie go zawieraj²¹.

Wspomniałem wcześniej, że w nurcie barokowej poezji konceptystycznej motyw zwiastowania pojawiał się najczęściej w epigramatach, których zwięzłość w sposób naturalny sprzyja konstruowaniu wyrazistej pointy. Epigramatyka rządzi się, jak wiadomo, zasadą *varietas*, toteż rozmaitych pomysłów na anegdotyczne zilustrowanie poselstwa Gabriela do Nazaretu można by podać o wiele więcej. Tutaj za przykład owej *varietas* niech wystarczą dwa epigramaty powstałe w XVII wieku. Pierwszy z nich, autorstwa cytowanego już Wojciecha Waśniowskiego, stanowi swego rodzaju wierszowaną instrukcję medytacji tajemnicy Zwiastowania w duchu ignacjańskim:

AVE

Kto posyła? Bóg w Trójcy. Kogo? Archaniola.
 Dokąd? Do Panny. Po co? W dziewosłęby zgoła.
 Cóż sprawił? Wołą zjawił. Cóż się zawiązało?

²¹ S. Dobiński, *Świt wierszów na święta Najświętszej Maryi Panny*, Kraków 1725.

Słowo Ciałem się w Matce z ciała Panny stało²².

Drugi epigram, z wyższego niż poprzedni rejestru artystycznego, jest dziełem Jana Gawińskiego, poety schyłku XVII stulecia:

O anielskim pozdrowieniu Bogarodzicy Panny

Twarzy poseł panińskiej gdy zjrzał skrzydlaty,
 Jakiej nikt nie obaczy, nie widział przed laty,
 Ku anielskim rzekł hufom: „Nieba i my wszyscy,
 Co czcić mamy, ma ziemia i mieszkańcy nisy”.

Gawiński skupił się tu tylko na jednym, z teologicznego punktu widzenia pobocznym i na dobrą sprawę czysto apokryficznym motywie – na urodzie, i to urodzie cielesnej („twarzy”) Panny Maryi, którą zachwyił się archanioł Gabryjel, komunikujący teraz swój zachwyt „anielskim hufom”. Bogatą gamę relacji pomiędzy archaniołem a Świętą Dziewicą wypracowała ikonografia zwiastowania, różnicując, niekiedy bardzo subtelnie, dystans i postawy obu postaci, ich ruchy, gesty, wyraz twarzy. Z podobnym zróżnicowaniem mamy do czynienia w dawnej poezji, która, co zrozumiałe, najwięcej uwagi poświęcała postaci Maryi oraz Jej reakcji na pojawienie się anioła i jego poselstwo. Przewaga obrazu literackiego nad malarskim polega na możliwości opisu uczuć w czasie, ich dynamiki, zmienności, falowania.

W poezji średniowiecznej reakcja Maryi na pojawienie się potężnego posłańca z nieba zarysowana jest jeszcze dyskretnie i konwencjonalnie zarazem. Autorzy ówczesni podkreślali zresztą, że Bóg nakazał Gabryjelowi pełne pokory i łagodności zachowanie wobec dziewczki: „Przystąp ku Pannie, | Pozdrow ją pokornie” (*Archanjoła posłał...*), „Pozdrowi ją łagodnie z wielką poczliwością” (*Pozdrowienie to jest pirwe...*) – i tak właśnie zachowuje się posłaniec: „Pozdrowił ją pokornie, | Mówił z nią wielmi śmiernie” (*Radości wam powiedam...*), „Pozdrowienie gdy jej dawał, | Śmiernie się z nią jest rozmawiał” (*Mocne Boskie tajemności...*), „Wszedszy sam do Panny, uczliwie się ukłonił” (*Pozdrowienie to jest pirwe...*).

O wiele plastyczniej przedstawiane są reakcje Maryi, wśród których dominuje przestrach, zawstydzienie i pokora:

²² W. Waśniowski, *Wielkiego Boga wielkiej Matki ogródek*, dz. cyt., s. 50.

Maryja, dziewczeczka śmierna,
 Stała jak róża czerwona,
 Lękała się tego pozdrowienia,
 Iże nie chciała mieć poznania
 Plemienia męskiego.
 (*Mocne Boskie tajemności...*)

Mówiłać z jim z pokorności,
 Chcąc dostać Boskiej Miłości...
 (*Pozdrowienie to jest pirwe...*)

W późnośredniowiecznych epickich pieśniach o zwiastowaniu, przeznaczonych głównie do medytacji panien zakonnych, reakcje Maryi ulegają wyraźnej dynamizacji, a jednocześnie zyskują motywację sytuacyjno-psychologiczną. W pieśni *Zbawienie człowieka wszelkiego...* z *Kancjonału kórnickiego* Maryja niemal mdleje na widok pięknego młodzieńca:

Panna, iż zawsze pokorna była,
 A w uciechach się świeckich nigdy nie ćwiczyła,
 Złęknęła się, aż prawie omgłała,
 Gdy przed sobą pięknego anjoła widziała.

W pieśni *W Nazaret Dziewica czysta...* z tego samego kancjonału przedstawienie reakcji Maryi na słowa Gabriela rozpisane zostało na całą gamę zachowań i uczuć:

Sromała się Panna z takiego pozdrowienia,
 Iż go nie słycała od swego narodzenia
 Ani też od żadnego stworzenia.

Gdy tak smętna była a barzo się lękała,
 Myśląc, co by jemu na to odpowiedziała,
 W sercu swym dobrze się rozmyślała.

Stała przed anjołem Panna, rączki słożyła,
 Oczy k ziemi swoje sromieżliwie spuściła,
 Z bacnością, co miała rzec, myśliła.

Kulminacja napięcia następuje w momencie zgody Maryi na przyjęcie Bożego Syna:

Poklęknęła Panna na swe święte kolana,
 Wzniósła w niebo oczy i ręce, zapłakała,
 Pokornie taką odpowiedź dała:

„Oto ja dziewczeczka Pana mego milego,
Stań mi się, anjele, podług słowa twojego,
A to tak, jeśli jest wola jego”.

Fiat wypowiada zatem Maryja na kłęczkach, co podkreśla brzemienność tego aktu. Dlaczego jednak płacze? Że nie jest to pomyłka autora lub kopisty, świadczy zapisana w tym samym zbiorze *Koronka Panny Maryjej*:

Coć gdy Panna usłyszała,
Pokłękawszy, zapłakała:
„Ja dziewczeczka Pana mego,
Stań mi się podług słowa twego”.
(*Późdzmy przed obraz Maryjej...*)

Co oznacza tutaj płacz Maryi? Dlaczego płacze, skoro archanioł Gabriel przynosi Jej radosną wieść, a zwiastowanie jest pierwszą z Jej radości? Można tylko przypuszczać, że płacz jest tu wyrazem najgłębszego wewnętrznego poruszenia, i że dla dawnego autora, z pewnością duchownego, radosne uniesienie Maryi kłóciłyby się z obrazem Jej doskonałej pokory.

Pokora, czystość, niewinność – to główne rysy duchowego piękna Maryi w scenie zwiastowania, które występują w harmonii z urodą fizyczną i skłaniają twórców do posłużenia się tradycyjną maryjną symboliką kwiatów: w swej czystości jest zatem Najświętsza Panna „cudniejsza niż lilija, | I owszem tysiackroć niżli lilija” (*W Nazaret Dziewica czysta...*), oblewa się wstydem niewinności niczym „róża czerwona” (*Mocne Boskie tajemności...*).

Dzieje tematu zwiastowania w dawnej poezji polskiej niech zamknie – przynajmniej symbolicznie – cytat z dzieła, które Wacław Borowy nazwał „najdziwniejszą może książką w literaturze polskiej XVIII wieku”²³. Pisał tak o zbiorze religijnych wierszy Konstancji Beniśławskiej pt. *Pieśni sobie śpiewane* (1776), zawierającym m.in. obszerny cykl poetycki poświęcony kolejnym zwrotom z modlitwy *Zdrowaś Maryja*. Brak tu co prawda całościowego obrazu zwiastowania, ale jego poszczególne motywy zawarte w słowach *Pozdrowienia anielskiego* rozpisane zostały na setki tytułów, pochwał, westchnień

²³ W. Borowy, *O poezji polskiej w wieku XVIII*, Warszawa 1978, s. 189.

i modlitw spływających z pióra osamotnionej w czasach „wieku światel” poetki maryjnej:

Zdrowaś, Maryja! Bądź po razy tyle,
Ile iskr, proszków, kropli, gwiazd, minut ile,
Ile drzew, liścia, kwiecica, fruktów, ziela,
Zbóż, kłosów, nasion, jagód, ości wiela.

Ile motylków, ziemiopłazów zgoła,
Ryb, ptastwa, zwierza, ludzi i anioła,
Ile liczb spisać rąk tysięcy tysięcy
Przez wieczność sprosta – bądź zdrowaś, i więcej!

ks. Marcin Godawa

Pozdrowienie Pozdrowionej. Szymona Starowolskiego retoryczna medytacja nad sceną zwiastowania

Sytuacja, w której przychodzi podjąć analizę znanego tematu w twórczości znanego pisarza, posiada tę atrakcyjną badawczo niedogodność, że należy przebijać się w poszukiwaniach głębiej, ku niewydożytym cechom, podobieństwom i konstatacjom. Z drugiej strony nie sposób nie zauważyć szansy na opisanie zjawiska, które może nosić na sobie znamię pewnej typowości. Jeśli kazania Szymona Starowolskiego były faktycznie wykorzystywane, to zawarte w nich ujęcie tematu miało swój udział w kształtowaniu duchowości wiernych kościoła krakowskiego w dobie potrydenckiej. I gdyby nawet założyć, że trudno ten fakt oddziaływania udokumentować, można przecież wykazać, jak skuteczne narzędzie udało się przygotować autorowi. Analiza teologiczna cyklu poświęconego świętu zwiastowania pozwala na wydobycie bogactwa wątków odnoszących się do Maryi, Matki Boga, Jej związku z Synem i z całym światem bytów stworzonych. Z kolei badania struktury retorycznej ukazują kwestie inwencji i elokucji dla osiągnięcia zamierzonego celu, który mieści się pomiędzy nauczaniem a wychwalaniem, pomiędzy celem mowy doradczej a celem mowy pokazowej. Stopień trafności artystycznych decyzji ma swój udział w nadaniu mowom spójności i konsekwencji oraz tej siły wyrazu, która jest potrzebna dla zrealizowania nadrzędnego zadania perswazji tj. duszpasterskiego oddziaływania na świadomość wiernych, aby

ją umocnić i skierować ku podjęciu zadania aktualizacji religijnej więzi poprzez modlitwę, zwłaszcza tę o charakterze pochwalnym.

Przedmiotem uwagi staną się tutaj kazania przeznaczone na „święto Zwiastowania Panny Maryjej” pomieszczone w zbiorze kazań pt. *Świątnica Pańska zamykająca w sobie kazania na uroczystości świąt całego roku przez x. Szymona Starowolskiego, kantora tarnowskiego, ku pożytkowi i zbudowaniu duchownemu nabożnym katolikom wystawiona w Krakowie, w drukarniej Krzysztofa Schedla, J. K. M. typogr[afa] Roku Pańskiego 1645*¹. Cykl tworzą trzy kazania, z których pierwsze dzieli się na trzy, a drugie na dwie części. W niniejszej prezentacji ukazana zostanie najpierw problematyka inwencji i dyspozycji odsłaniająca dominantę znaczeniową tj. osobę Matki Bożej i związaną z Nią teologię. W dalszej kolejności w oparciu o analizę innych elementów retorycznych przedstawiona będzie kwestia relacji Maryi do Boga oraz do innych stworzeń.

Tytuł *Pozdrowienie Pozdrowionej* sugeruje włączenie ludzkiej modlitwy w nurt łaski zstępującej na świat przez Najświętszą Pannę. Znakiem wypełniania się tego wydarzenia jest anielskie pozdrowienie Dziewicy w Nazarecie, gdyż w tym czasie dokonuje się cud wcielenia Syna Bożego złączony z całością porządku historiozbowczego. W tym centralnym punkcie spotykają się osoby, które uczestniczą w świętowanym wydarzeniu i tworzą podwójną strukturę komunikacyjną. W sensie wewnętrznym, rozpoczynając od Boga, należy wymienić Maryję a także duchy niebieskie oraz ludzi świętych i grzesznych. Natomiast w ujęciu zewnętrznym względem dzieła trzeba wskazać na postać autora, który jako kapłan nadaje wyraz głoszonym prawdom wiary, korzystając w tym celu z możliwości sztuki wymowy, a w dalszej kolejności – na słuchaczy oraz na wszystkich faktycznych i potencjalnych czytelników jego dzieła. Sztuka wymowy służy tu pomocą w zawiązaniu i podtrzymaniu więzi między dwiema grupami postaci.

¹ Cytowane jako: *Świątnica Pańska....* Zastosowano transkrypcję oraz uzupełnienia interpunkcyjne w miejscach, w których domagała się tego logika. Cytaty biblijne według autora z dodaniem odnośników do ksiąg biblijnych.

Ordo auctoris, czyli teologia maryjna

Podjmując analizę wybranych elementów retorycznych kazań Starowolskiego, należałoby najpierw wskazać na problematykę inwencji. Zwraca tu uwagę ilość i jakość *miejsc*, do których sięga, aby zebrać materiał potrzebny do skomponowania utworów. Dane pochodzą z trzech głównych źródeł. Pierwszym jest Pismo Święte w wersji łacińskiej, a zwłaszcza Ewangelia o zwiastowaniu oraz cytaty starotestamentalne i nauczanie świętego Pawła; drugim – nauka Kościoła, w tym dzieła takich autorów jak Hieronim, Ambroży, Epifaniusz, Hezychiusz Jerozolimski, Nisseniusz, Tertulian, Zenon, Paschazjusz, Mikołaj Liranius, Apomus, Chryzypiusz, Wincenty, Kasjodor oraz szczególnie ważnych mistrzów teologii średniowiecznej: Bernarda, Ryszarda i Hugona, Tomasza i Bonawentury. Trzecią grupę stanowią *exempla* zaczerpnięte z literatury, zwłaszcza zaś z pism Plutarcha i Seneki. Ten rzut oka daje wyobrażenie o erudycji i pracowitości autora, a z drugiej strony pozwala oczekiwać pogłębionego teologicznie ujęcia przedstawianej problematyki.

W procesie konstruowania mowy autor obiera za punkt wyjścia łaciński tekst Biblii. Jest to przede wszystkim wspólny dla całego cyklu opis zwiastowania (por. Łk 1, 26–38), a następnie wyjęte z niego słowa, związane z poszczególnymi jednostkami. I tak za motto pierwszego kazania służą następujące: „Et ingressus Angelus ad eam dixit. Ave gratia plena”; za motto drugiego: „Ave gratia plena, Dominus tecum”, zaś trzeciego: „Missus est Angelus Gabriel a Deo in civitatem Galileae, cui nomen Nazareth, ad Virginem”. Każdy z cytatów wydobywa pewien aspekt wydarzenia zharmonizowany z proponowanym przez autora porządkiem wykładu. Łącznikami pozostają polskie tytuły dookreślające temat. W pierwszym przypadku brzmią one: „O trojkiej nowinie, dzisiaj z nieba świata przyniesionej”. Cytowane słowa pozdrowienia anielskiego stanowią przecież reprezentatywną i istotną część tego właśnie objawienia pochodzącej od Boga nowości w dziejach świata. Byłby to zatem związek oparty na zasadzie *pars pro toto*. W drugim kazaniu autorski zamiar został wyrażony w słowach: „O pozdrawianiu codziennym Naświętszej Panny Maryjej”, zaś słowa łacińskie stanowią samą istotę tegoż pozdrowienia. Związek

dwoch tekstów jest tu zatem jeszcze bardziej wyrazisty. W mowie trzeciej łacińskie słowa stają się przedmiotem wykładu, który wnosi uzupełnienie tematyki całego cyklu. Znajduje się tu obszerna refleksja o udziale anioła w całym wydarzeniu, na co właśnie wskazuje polski tytuł: „O wesołej nowinie, dziś przez Anioła ludzkiemu narodowi oznajmionej”. W każdym przypadku umieszczone w nagłówku słowa poddawane są w tekście analizie i opracowaniu, które łączy elementy teologiczne z retorycznymi.

Kazanie pierwsze ze względu na najbardziej rozbudowaną dyspozycję niech posłuży za przykład sztuki budowania tekstu w związku z wybranym cytatem. W wypowiedzi anioła autor dostrzega obecność trzech teologicznych wymiarów:

Tej tedy rzeczy tak niesłychanej od początku świata przypatrując się, trzy osobliwe nowiny z słów Anielskich, które dzisiaj mówił do Naświętszej Panny: Ave gratia plena, uważać będziemy².

Sygnalizowana nowość Bożego dzieła pojmowana jest w związku z tekstem z księgi Jeremiasza: „Novum fecit Dominus super terram: faemina circumdabit virum” (por. Jr 31, 22), który to fragment stanowi uzupełnienie cytowanej Ewangelii, ponieważ kryje w sobie zapowiedź nowości zrealizowanej poprzez wcielenie Syna Bożego³. „Trzy osobliwe nowiny” oznaczają trzy aspekty teologiczne badanego faktu i jednocześnie na planie retorycznym – tematy trzech części pierwszego kazania.

Pierwsza część zbudowana została na sugerowanym już przez polski tytuł przeciwstawieniu grzesznego świata świętości Maryi:

A to jest pierwszy cud i pierwsza nowina na świecie, iż Panna Błogosławiona była pełna łaski Boskiej, gdy świat wszytek pełen był grzechów, pełen nieprawości⁴.

Zastosowanie przymiotnika „pełen” podkreśla paralelizm antyteiczny, ponieważ to samo słowo odnosi się do zjawisk przeciwstawnych, tj. do łaski i grzechu. Jest to zatem pozorne podobieństwo, które

² S. Starowolski, *Świątelnica Pańska...*, dz. cyt., s. 295.

³ Starowolski przyjmuje tu sens akomodowany zgodnie z pewnym nurtem tradycji – zob. przypis do Jr 31, 22 w *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (Biblia Tysiąclecia)*, wyd. 4, Poznań 1996.

⁴ S. Starowolski, *Świątelnica Pańska...*, dz. cyt., s. 297.

w istocie każe zatrzymać uwagę nad głęboką opozycją. Ta zasada organizuje zresztą w większym stopniu tok mowy Starowolskiego. Oto bowiem Maryja zostaje przeciwstawiona nie tylko światu w ramach relacji łaska – grzech, ale także aniołom i świętym na zasadzie posiadania wyjątkowej łaski. Od takiej właśnie *quaestio* rozpoczynają się rozważania: dlaczego mianowicie Kościół nazywa Maryję Królową aniołów, skoro oni przebywają w niebie („ojczyźnie”, czyli w stanie eschatologicznego spełnienia), a Ona ciągle pozostaje na ziemi (*in hac valle lachrymarum*). W odpowiedzi tarnowski kantor wskazuje na fakt obdarowania Jej wyjątkową łaską jeszcze w realiach ziemskich: „będąc tu, na ziemi, daleko większą łaskę miała niż najwyższy z Aniołów”⁵.

Wywód swój konstruuje autor, przytaczając zgromadzone w procesie inwencyjnym twierdzenia teologów. Po św. Tomaszu wymienia Epifaniusza, od którego czerpie tezę, iż łaska Maryi była „niezmierna i nieoszacowana” (*immensa*), zaś jej wyższość związana jest z momentem przyjęcia daru „zaraz przy poczęciu swoim”⁶. To stanowisko wzmacnia cytatem z Bonawentury, opartym o ten sam termin, użyty jednak w stopniu najwyższym: „Tu immensissima Mater capacior es caelo”⁷. Wyjątkowość i pełnia łaski Maryi zostaje teraz skonfrontowana z łaską udzielaną człowiekowi. O ile ta ostatnia ma służyć pomocą w procesie uświęcenia, o tyle stan Matki Boga oznacza już zrealizowanie tego zadania. Pełnia łaski, udzielona jej od momentu poczęcia, stanowi zbiór o jednym elemencie przeciwstawiony zbiorowi, w którym mieszczą się najpierw święci oczyszczeni z grzechu w łonie matki (Jeremiasz, Jan Chrzciciel) a także wszyscy święci „od początku świata”, nie wyłączając pierwszych rodziców, stworzonych w stanie sprawiedliwości pierwotnej.

Z punktu widzenia konstrukcji mowy ważne staje się użycie w dalszym ciągu wywodu motywu obuwia, zaczerpniętego z Pieśni nad Pieśniami: „Quam pulchri sunt gressus tui in calceamentis, filia Principis”⁸. W alegorycznej wykładni przedmiotem pochwały jest

⁵ Tamże, s. 296.

⁶ Tamże, s. 297.

⁷ Tamże.

⁸ Por. „Quam pulchri sunt pedes tui in calceamentis, filia principis” (Pnp 7, 2, [cyt. za:] *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio*, 1979). Na tej podstawie w cytowa-

tu cnotliwe życie Maryi, Jej czystość i pokora. Podobnie jak wyżej twierdzenie zostaje wzmocnione przywołaniem interpretacji dokonanej przez autorytet, tym razem Kasjodora. W dalszym ciągu zaś Starowolski wprowadza potrójny podział łaski, by wykazać, że Maryja cieszy się jej wyjątkowym rodzajem, sytuującym Ją pomiędzy Bogiem a ludźmi nie tylko jako szczerze obdarowaną, ale także jako udzielającą łask w jedność z Synem. W tym miejscu główna teza pierwszej części kazania (pierwsza „nowina”) zyskuje swoje uzasadnienie teologiczne, cała zaś mowa łączy te „katechizmowe” elementy z bardziej literackimi, gdy podejmowana jest alegoryczna interpretacja miejsc biblijnych. Konstrukcyjną konsekwencją tak opracowanego schematu będzie łańciski katalog tytułów nadawanych Matce Boga ze względu na Jej rolę w historii zbawienia⁹.

Druga część podnosi ten sam temat „nowości” dokonanej w osobie Maryi, przy czym akcent spoczywa na Jej wyjątkowej więzi z Bogiem, uobecnionej w wyznaniu anioła: „Dominus tecum” i w dalszych jego słowach, gdy nazywa Dziecię „synem Bożym”, nie zaś jedynie „synem Maryi”. Wybór określenia ma dowodzić szczególnej sytuacji Maryi, która staje się Matką Boga. Teza ta zostaje wzmocniona poprzez uwagę, iż Anioł powtórzył swą wypowiedź, a także poprzez przytoczenie słów Boga Ojca: „Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui” (por. Mt 3, 17)¹⁰. W dalszej kolejności autor kontynuuje swe rozmyślanie w oparciu o trzypunktową dyspozycję „katechizmową”. Najpierw rozważa niezwykłość postaci Maryi, przywołując wiele teologicznych etymologii Jej imienia, następnie – cudowny sposób poczęcia przy udziale Ducha Świętego i wreszcie – niepowtarzalny charakter Jej Syna. Interesująco posługuje się tutaj zaczerpniętym z dziedziny

nym tekście Starowolskiego zastosowano przecinek oddzielający vocativus. Słowo „in calceamentis” Biblia Wujka tłumaczy jako „w trzewikach”, a Biblia Brzeska „w trzewczkach”, natomiast *Hebrajsko-polski Stary Testament z Prymasowskiej Serii Bibliijnej* ma „sandały” (*Hebrajsko-polski Stary Testament. Pisma. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich i aramejskich*, oprac. A. Kuśmirek, Warszawa 2009). Sam Starowolski na marginesie notuje słowo „trzewiki” (S. Starowolski, *Świątница Pańska...*, dz. cyt., s. 297).

⁹ Zob. S. Starowolski, *Świątница Pańska...*, dz. cyt., s. 298.

¹⁰ Tamże, s. 299.

botaniki *exemplum* ziola, które „bez nasienia roście”, łącząc tę cechę ze zrodzeniem Jezusa bez udziału mężczyzny¹¹.

Z kolei w trzeciej części członem zestawienia odpowiadającym Maryi są kobiety jako nosicielki konieczności rodzenia w bólach na skutek grzechu pierworodnego. Jednym z wymiarów pełni błogosławieństwa właściwego Maryi, które zostało ukazane poprzez aluzję do błogosławieństwa Jakubowego z *Księgi Rodzaju* (por. Rdz 49, 1–28), jest jej panieństwo zachowane w macierzyństwie oraz bezbolesny sposób wydania na świat Jezusa. W tej partii stosuje autor *exemplum* – pełną uznania opinię Awerroesa o Arystotelesie, by odnieść ją na zasadzie argumentu *a fortiori* do Matki Boga. W dalszej kolejności pojawiają się natomiast kilkakrotne odwołania do wypowiedzi św. Bernarda z Clairvaux.

Jak łatwo zauważyć, w linii argumentacyjnej (*probatio*) Starowski z upodobaniem korzysta z argumentów z autorytetu (*ex autoritate*), przede wszystkim z Pisma Świętego odczytywanego wyłącznie w tradycji Kościoła. Stąd tekst kazania tworzą serie cytatów z dzieł mniej i bardziej znanych teologów, co dowodzi autorskiej erudycji. Na tej zasadzie pojawiają się też całości przytaczające kościelne nauczanie typu „katechizmowego”. Materiał podporządkowany jest wyznaczonej na początku tezie i pogrupowany według trzech teologicznych aspektów tematu. Natomiast inne środki, jak alegorie, *exempla* czy etymologie, dopełniają wywodu.

Kluczowym zabiegiem retoryczno-teologicznym jest wyeksponowanie postaci Maryi, tak że refleksja nad wcieleniem, fundamentalnym wydarzeniem z życia Syna Bożego i porządku zbawienia, staje się refleksją w istocie mariologiczną. Sam tytuł: „Na święto Zwiastowania Panny Maryjej” zawiera zresztą taki akcent, zaś przedstawione powyżej opozycje Maryi wobec grzeszników, kobiet, aniołów i świętych stanowią rozwinięcie tego zamiaru. Dla zrozumienia tak ukształtowanego porządku, który na gruncie retoryki można nazwać *ordo artificialis*, czy też *ordo auctoris*, należy uświadomić sobie podstawową strukturę relacji między uczestnikami historii zbawienia, zarysowaną najwyraźniej w drugiej części pierwszego kazania. Pomiędzy grzesznikami a Bogiem

¹¹ Zob. tamże, s. 299–300.

rozciga się *przestrzeń*, która jest konsekwencją grzechu pierworodnego i później popełnionych wykroczeń. Autor pisze o Stwórcy, że:

dla grzechów naszych daleko był oddalił się od nas. A z Aniołami jako z sługami swoimi poczynał sobie, a z Naświętszą Panną jako z Matką swoją kochaną. Cum Angelis tanquam Dominus, cum Maria tanquam Filius, mówi Tomasz ś.¹²

W tym stadium historii zbawienia Bóg przebywa w towarzystwie bezgrzesznych aniołów, ale także w obecności Maryi. Powstaje w ten sposób sugestia niejako czasowego oddzielenia relacji Maryi do Boga, rozumianej jako zażyłość (*familiaritas*) i jako związek macierzyński, od dynamiki porządku zbawienia. Objawienie Jej świętości byłoby zatem kolejnym etapem Bożego planu: Maryja najpierw jest *po stronie Boga*, a następnie zostaje ukazana światu. W owym przebywaniu Boga z Nią można by zatem widzieć zarówno Jego uprzedzający zamiar, aby uczynić Ją Matką swego Syna, jak też i Jej życie od poczęcia po zwiastowanie.

Można odnieść wrażenie, że ukazanie Maryi jako Matki Boga posłuży logicznemu wyeksponowaniu wątku soteriologicznego, dla którego Jej postać stanowiłaby reprezentację na zasadzie *pars pro toto*. Jednak bliższa analiza każe dostrzec interesujące zjawisko. Owszem, autor wspomina, że celem przyścia Chrystusa na świat było zaprowadzenie pokoju między Bogiem Ojcem a ludźmi i temu właśnie służyło dokonane mocą Ducha Świętego wcielenie, jednak wątek ten zostaje głęboko ukryty poza pochwałami skierowanymi do Matki Boga¹³. W tym samym miejscu wzmianka o cudownym sposobie poczęcia Syna zajmuje przynajmniej tyle samo miejsca, co wspomnienie celu Jezusowej misji. Zbawienie pozostaje zatem perspektywą teologicznie obecną, a jednak usuniętą w cień w porządku autorskim.

Można tę zależność zaobserwować uwzględniając fakt, iż wszystkie trzy wymiary „nowości”, będącej przedmiotem kazania, odnoszą się do świętości i nadprzyrodzonego obdarowania Maryi. Również nazwanie Jej Dziecka Synem Bożym, tak mocno akcentowane w kazaniu pierwszym, odsyła ostatecznie do postaci Panny. Autor pisze:

¹² Tamże, s. 298.

¹³ Zob. tamże, s. 300.

[Anioł] nie mówi, że będzie nazwany synem twoim, ale synem Bożym, aby pokazał, iż Panna Naświętsza jest *in familiaritate cum Deo* [...] ¹⁴.

Struktura zdania celowego dobitnie ukazuje autorski zamiar, by macierzyństwo Maryi uczynić argumentem na rzecz jej zażyłości z Bogiem bez eksponowania charakteru soteriologicznego. Cudowność związana z poczęciem Chrystusa służy podkreśleniu cudowności Jego Matki.

Również w innych miejscach potencjalna ekspozycja porządku zbawczego zostaje zastąpiona maryjną laudacją. Gdy Starowolski podejmuje ten punkt rozważań, jakim jest osoba zrodzona przez Maryję, koncentruje uwagę na poczęciu bez udziału mężczyzny i pozostaje zasadniczo w obrębie relacji Syna do Matki ¹⁵. Odpowiadając z kolei na pytanie, dlaczego wszystkie narody nazywają Maryję „błogosławioną”, zaznacza, że z wielu racji (a zatem zapewne także z powodu Jej udziału w soteriologii) wybiera jedną:

To jest, iż Panna Naświętsza była niebem, była domem, była tronem, była łożnicą, była od pocznieniem Pana Jezusowym ¹⁶.

Podobnie dzieje się, gdy przywołuje dwie nazwy święta: wcielenie i zwiastowanie. W pierwszym przypadku uwaga zostaje skierowana na okoliczności inkarnacji, tj. zachowanie Jej panieństwa oraz fakt natychmiastowego dokonania tego dzieła, natomiast w przypadku drugim oręduje zwiastowane przez anioła wyraża ukazany już związek Boskiego pochodzenia Jezusa z Jej osobistą świętością ¹⁷.

Rzecz jasna, wątek zbawienia pojawia się w rozważaniach Starowolskiego. W kazaniu drugim Jezus przedstawiony zostaje jako pełen łaski pośrednik, który oręduje za ludźmi u Ojca. Pełnia łaski, jaką cieszy się Dziewica z Nazaretu, jest uwarunkowana Jej związkiem z Synem i posiada znaczenie zbawcze ¹⁸. Jezus nazwany jest owocem,

¹⁴ Tamże, s. 299.

¹⁵ Zob. tamże, s. 299–300. Tu właśnie pojawia się omówiona powyżej krótka wzmianka o celu przyjścia Chrystusa na świat (por. przypis 11).

¹⁶ Tamże, s. 304.

¹⁷ Zob. tamże, s. 308. Święto zwiastowania należało w XVII wieku do zbioru 38 świąt Pańskich, w które obok uczestnictwa we mszy świętej obowiązywał nakaz powstrzymania się od pracy (zob. J. Kracik, G. Ryś, *Dziesięć wieków diecezji krakowskiej*, Kraków 1998, s. 119).

¹⁸ Zob. S. Starowolski, *Świątница Pańska...*, dz. cyt., s. 303.

przez który „stało się światu zbawienie”¹⁹, a cel Jego wcielenia polega na przyniesieniu zbawienia światu²⁰. Samo zaś wydarzenie inkarnacji związane jest z przepędzeniem czarta od człowieka²¹. Jezus przyjmujący ciało dla zbawienia świata ukazany jest w perspektywie eschatologicznego sądu; także o Maryi zostało powiedziane, iż była przeznaczona na „naprawę zbawienia naszego”²². Te wzmianki tworzą wyraźnie zarysowaną linię znaczeniową, pozostają jednak na drugim planie wobec pochwały osobistej świętości Maryi.

Święto zwiastowania staje się więc przede wszystkim świętem maryjnym. Spośród trzech głównych funkcji retoryki pierwsze miejsce zajmuje tu zadanie wychwalania Najświętszej Panny, aby wzbudzić podziw słuchaczy (*delectare*). Odmianą mowy, która z tej racji zajmuje pozycję dominującą, jest rodzaj pokazowy (*genus demonstrativum*). Zadania nauczycielskie (*docere*) właściwe mowie doradczej (*genus deliberativum*) czy także funkcja budzenia wzruszeń (*permovere*) są tu również realizowane, pełnią jednak raczej funkcję pomocniczą. Przywołanie dogmatu służy bowiem wychwalaniu zarysowanemu także poprzez użycie charakterystycznych słów związanych z pozdrawianiem, zwłaszcza w polskich i łacińskich nagłówkach kazań i ich części. Punktem wyjścia rozważań są przeciwieństwa pytania o racje, dla których Maryja była pozdrawiana przez anioła, Kościół i wszystkie narody. Po ukazaniu tej mariologicznej perspektywy w dalszym ciągu przedstawiony zostanie sposób prezentacji postaci Maryi w kazaniach Starowolskiego: najpierw w Jej relacji do Boga, a następnie w odniesieniu do aniołów i ludzi, aby wydobyc połączenie elementów retorycznych z teologicznymi.

Maryja w relacji do Boga

Ważnym wątkiem tematu jest kwestia łask, jakimi Maryja została obdarowana. W kazaniu pierwszym autor stwierdza, że cieszyła się Ona specjalnym typem ich pełni i w ślad za nauczaniem teologicznym

¹⁹ Tamże, s. 303.

²⁰ Zob. tamże, s. 306. Por. „Qui propter nos & propter nostram salutem descendit de caelis” (tamże, s. 308).

²¹ Zob. tamże, s. 307.

²² Tamże, s. 309.

wyróżnia trzy możliwe rozwiązania. Zupełną łaskę w wyjątkowym znaczeniu posiada najpierw Chrystus jako człowiek napełniony niebieskimi darami przez Ojca w konsekwencji wcielenia²³. Inny typ „pełności” łaski dany jest świętym dla spełnienia zadań wyznaczonych im przez Boga²⁴. Wreszcie Maryja ma jeszcze inną pełnię: „A tę zwiemy plenitudinem specialis praerogative”. Łaska ta została dana Jej ze względu na godność i zadanie Matki Boga. Ten ściśle teologiczny fragment rozważań uzasadniony został przez właściwy cytat z *Sumy teologicznej* św. Tomasza²⁵. Związek macierzyński Maryi z Synem stanowi o Jej nadprzyrodzonym bogactwie i roli w życiu Kościoła:

Abowiem miała w żywocie swoim źródło łaski wszelakiej – Chrystusa Jezusa, z którym jako z synem swoim kochanym w wspólnej miłości żyjąc, udziela wszystkim wiernym i wybranym Pańskim darów tych niebieskich i łaski jakoby zarówno z nim rozdając²⁶.

W kwestii dynamiki obdarowania Starowolski stwierdza, że już przy swym poczęciu Dziewica otrzymała „łaskę niezmierną, nieoszacowaną”, która ją wywyższa ponad aniołów i świętych²⁷. To stanowisko Epifaniusza uzupełnia jednak innym stwierdzeniem, z którego wynika, że ta pierwotna pełnia łaski została jeszcze dopełniona w momencie poczęcia Jezusa. Wyjaśnienie pozornej trudności kryje się w innym sposobie obdarowania:

Jako kiedy kto naleje szklenicą wina pełną, a może tam co jeszcze wlać w nią? Już nie może. Ale przecie może włożyć sto czerwonych i nadto jeszcze tam wnidzie promień słoneczny. Tak przy poczęciu Panny Maryjej była jej dusza ś. pełna łaski Bożej. Cóż jej przybyło po zwiastowaniu Anielskim tej łaski? *Fontem gratiae in se recipit*, ono złoto wybrantowane, miłość Pana Jezusowa

²³ Starowolski pisze, że Zbawiciel „miał w sobie plenitudinem gratiae summam intensive & extensive” (S. Starowolski, *Świątelnica Pańska...*, dz. cyt., s. 297).

²⁴ Święci mają „zupełność łaski Boskiej [...], którą zwiemy plenitudinem sufficientiae & abundantiae” (S. Starowolski, *Świątelnica Pańska...*, dz. cyt., s. 297).

²⁵ Zob. „Maria vero electa ad dignitatem Matris obtinuit tantam plenitudinem gratiae, ut esset propinquissima gratiae Auctoris, ita quod eum, qui est plenus omni gratia in se reciperet & eum pariendo quodammodo ad omnes derivaret” (Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, 3, q. 27, a. 5, [w:] S. Starowolski, *Świątelnica Pańska...*, dz. cyt., s. 298).

²⁶ S. Starowolski, *Świątelnica Pańska...*, dz. cyt., s. 298.

²⁷ Zob. tamże, s. 297.

przeciwko narodowi ludzkiemu. Przybyło jeszcze nadto Bóstwo jego święte jako promień słoneczny, który każdy likwor przenika²⁸.

Niezbyt obszerna alegoria służy tu lepszemu wyłożeniu nowej formy obdarowania Maryi. Posiadając pełnię otrzymanych darów, zyskała jeszcze obecność samego Boga w sobie, która porównana została do światła mającego zdolność zmieszczenia się w przestrzeni ilościowo wypełnionej²⁹. Różna natura światła i monet sugeruje także pobocznie różnicę, jaka zachodzi pomiędzy samym Bogiem a Jego darami (łaskami).

Kontynuując wątek obdarowania Maryi, należy powrócić do sygnalizowanej już jako element dyspozycji alegorii o obuwiu na stopach córki króla³⁰. Ten werset z Pieśni nad Pieśniami, pochodzący z części zawierającej pochwałę Oblubienicy, zyskał w kazaniu szczególną wykładnię. „Stopy” zostały przeciwstawione „głowie” jako najbardziej odległa od niej część ciała, na dodatek wpisana w tradycyjnie nacechowaną znaczeniowo oś góra – dół. W ten sposób „głowa” oznacza fakt napełnienia Maryi darami Ducha Świętego, pochodzącymi właśnie z góry, natomiast „stopy” odnoszą się do Jej osobistej ascezy, czyli własnego wkładu w uświęcenie. Źródłem tej opozycji miałby być fakt, iż pochwała Oblubienicy w tej części księgi rozpoczyna się od nóg, a nie od głowy. Ów szczegół skrypturystyczny został tu podniesiony do rangi akcentu położonego na zaangażowanie Maryi w dzieło własnego uświęcenia. Oczywiście przedstawiona opozycja nie ma charakteru wykluczającego jeden z członów, ale służy jego podkreśleniu. W tym kontekście pojawia się także konkretna eksplikacja „trzewików”:

²⁸ Tamże, s. 308. Św. Tomasz mówi o potrójnej pełni łaski w Maryi: najpierw jest to pełnia uświęcenia przygotowująca („przysposabiająca”) Ją do misji macierzyństwa, która uwalnia od grzechu pierworodnego (Tomasz nie uznaje niepokalanego poczęcia), następnie – pełnia formy zyskana w momencie wcielenia, znosząca w Niej „zarzewie grzechu”, a wreszcie – pełnia kresu osiągnięta we wniebowzięciu związanym z uwolnieniem od cierpień, jakim wcześniej podlegała (zob. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, 3, q. 27, a. 5, [w:] tenże, *Suma teologiczna*, przeł. S. Piotrowicz, Londyn 1964).

²⁹ Owo „ilościowe wypełnienie” sugerowane przez alegorię oznacza oczywiście zrównanie wielkości łaski z możliwościami percepcyjnymi natury Maryi.

³⁰ Zob. przypis 8.

[Autor] Nie chwali od głowy, bo ta była napelniona darami Ducha ś., ale chwali od nóg, że nie chodziły po drogach nieprawości, że były przybrane *in calceamenta*, to jest w uśmierzenie wszystkich smysłów, w pokorę, w czystość, w skromność, w podle rozumienie o sobie³¹.

Cecha obuwia, jaką jest „izolacja stóp od podłoża”, odpowiada tu zespołowi cnót, które pozwalały Maryi na zachowanie czystości od grzechów w warunkach ziemskiego życia. Co więcej, w Jej osobie pojawia się pełna harmonia duchowości i cielesności, o czym świadczy fakt, że „z dusze jej przenaświętszej zlewały się dary niebieskie i na ciało”³². W pewnym sensie, w oparciu o motyw przenikliwości, to ujęcie wiąże się z obrazem przenikania promienia Bożej obecności przez wszystkie dary Dziewicy z Nazaretu.

Przedstawione wyżej rozwiązania ukazują także potrzebę zastosowania alegorii, która pojawia się obok czysto teologicznego wykładu, by pewne prawdy zostały żywiej przedstawione bądź poprzez odwołanie się do wybranych konotacji i podobieństwa (alegoria monet i promienia), bądź poprzez autorską wykładnię obrazowego elementu biblijnego w kategoriach pojęć teologii ascetycznej (alegoria obuwia). Ta potrzeba przenośnych znaczeń wyraźnie wzrasta przy próbie opisu relacji Maryi do Jezusa. Autor używa tu pięciu określeń, które łączy cecha „miejsca przebywania” i „spoczynku”. Są nimi: niebo, dom, tron, lektyka i łóżnica. Całe bogactwo znaczeń ma służyć pomocą w przybliżeniu relacji macierzyńskiej, która, jak nie omieszkał zauważyć, przekracza możliwości poznawcze człowieka, dlatego mówi się o niej „nie według wielkości rzeczy, ale według miążkości dowcipu ludzkiego”³³.

Eksponowaną cechą „nieba” jest fakt stanowienia przez nie zasłony rozciągającej się pomiędzy Bogiem a światem. Uzasadnienie pochodzi z żywej w piśmiennictwie łacińskim etymologii wywodzącej „niebo” od czynności „rzeźbienia, ozdabiania, malowania powierzchni” (*caelum a caelando est dictum*)³⁴. Połączenie to motywują także dwa cytaty z Psalmu 104 (103), 2: „Extendens caelum sicut pellem” oraz

³¹ S. Starowolski, *Świątynia Pańska...*, dz. cyt., s. 297.

³² Tamże, s. 297.

³³ Tamże, s. 296.

³⁴ Por. *Caelo*, [w:] *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, Warszawa 1959, t. 1, s. 396–397.

„Amictus lumine sicut vestimento”. Zwłaszcza pierwsze porównanie nieba do namiotu sugeruje ważną dla autora cechę „oddzielenia” i „zakrycia Świętego przed ludźmi”. Po tym przygotowaniu Starowolski aplikuje znaczenie „nieba” do Maryi i stwierdza, że:

zakryła była w żywocie swoim Boga i odziała go ciałem ze krwi swojej przez Ducha ś. zrobionym, i dlatego jest nazwana niebem i purpurą okrywającą króla niebieskiego³⁵.

Metafora nieba łączy się tu z metaforą szaty, zaś obydwie oznaczają ciało Maryi. Utożsamienie dokonuje się na podstawie wspólnej im cechy „okrywania”³⁶. Mniej czytelna, bo zapewne pośrednia jest tutaj analogia barw tj. czerwieni krwi Dziewicy do purpury królewskiej. Poprzez te relacje znaczeniowe ciało staje się przedmiotem najwyższej pochwały z racji wyjątkowej funkcji spełnianej wobec wcielonego Boga. *Exemplum* bogatej szaty Demetriusza, nad którą pracy żaden z możliwych królów po jego śmierci nie mógł dokończyć, podkreśla także wyjątkowość postaci Bogurodzicy i Jej rolę w planie zbawienia świata. Metafora ciała jako „nieba”-„szaty” posiada wszakże jeszcze jedną, ważną konotację. Jest nią „rozkosz”, jaką cieszy się Jezus okryty ciałem Matki. Doświadczenie to zostaje porównane do rozkoszy niebiańskiej. W tworzeniu motywacji tego tropu bierze udział od strony teologicznej przytoczone świadectwo św. Ryszarda, jednak z punktu widzenia stylistyki pojawia się też ważny, choć nie eksplikowany bezpośrednio motyw „ciepła”, „przytulności”, które są konsekwencją okrycia ciała płaszczem, zwłaszcza w ukazanym tu religijnym, przerośnym sensie³⁷.

Pojęcie „nieba” łączy się znaczeniowo z „domem” poprzez entymemat, którego przesłanką jest twierdzenie: „niebo jest mieszkaniem Boga”, zaś konkluzją: „Maryja jest domem”³⁸, przy pominięciu

³⁵ S. Starowolski, *Świątelnica Pańska...*, dz. cyt., s. 304–305.

³⁶ To rozumowanie zostaje niejako zakłócone włączeniem innej motywacji metafory ciała jako „nieba”. Miejsem przebywania Boga jest niebo, Maryja jest takim miejscem, zatem może być Ona nazwana niebem. W motywacji tropu występuje tu konotacja „miejsca przebywania” (zob. S. Starowolski, *Świątelnica Pańska...*, dz. cyt., s. 305).

³⁷ Zob. S. Starowolski, *Świątelnica Pańska...*, dz. cyt., s. 305.

³⁸ Zob. tamże, s. 305, por. tamże, s. 299.

wyrażonej uprzednio przesłanki: „Maryja jest niebem”. Wniosek rozszerza rozumienie metafory ciała jako „okrycia” o znaczenie „zamieszkania”, zaś w funkcji motywacji tropu występuje tu zarówno cytata z Pisma Świętego: „Sapientia aedificavit sibi domum” (por. Prz 9, 1) jak również zdanie św. Ryszarda: „Domus ista Beata virgo fuit”. Rzecz jasna autor zaznacza wyraźnie, iż określenie „Sapientia” odnosi się do Boga. W dalszej kolejności pojawia się *exemplum* przywołujące dom króla perskiego, Cyrusa, noszący na sobie wyobrażenie całego nieba. Istotna dla Starowolskiego pozostaje umowność tego przedstawienia, wyrażająca uniwersalistyczne aspiracje władcy. Tymczasem Maryja okazuje się domem, który *rzeczywiście* mieści w sobie „króla nad królmi”, a zatem Kogoś większego jeszcze od nieba. Gra znaczeń przybiera tu na moment postać: „dom obejmujący niebo”, jest bowiem Maryja „domem” dla Mądrości Bożej. Sens wyrażenia: „Maryja jest domem Boga” („Ty jesteś *Templum sanctae Trinitatis*”) jest tu wzmocniony poprzez przywołanie niemożliwości objęcia Boga przez niebo-Jego dzieło, podczas gdy Maryja obejmuje Go w sobie: „Quia quem caeli capere non poterant, tuo gremio contulisti”³⁹. Taki sens wnosi także antyfona *Regina caeli*. Dla dopełnienia należy dodać, że twórcą rzeczywistości określanej tu jako „dom” jest sam Bóg przygotowujący sobie godne mieszkanie⁴⁰.

Metaforę Maryi jako „tronu”, na którym zasiada Bóg, konstruuje polski pisarz na wzór poprzedniego rozwiązania. Jak tam punktem wyjścia było zaczerpnięte z potocznego doświadczenia stwierdzenie, że „niebo jest mieszkaniem”, tak tu jest nim pochodząca z tego samego źródła uwaga, że „każdy władca chce mieć tron jako znak swej władzy”, tym bardziej więc pragnie tego Chrystus jako najwyższy z królów⁴¹. Pojęcie tronu zostaje odniesione do dwóch natur Chrystusa: jako Bóg posiada swój tron w niebie, zaś jako człowiek ma swą stolicę w osobie

³⁹ *Świątynica Pańska...*, s. 305. Trzeba zauważyć, że „niebo” posiada w tym miejscu sens kosmiczny, który nakłada się na bardziej istotny – religijny.

⁴⁰ Zob. S. Starowolski, *Świątynica Pańska...*, dz. cyt., s. 305.

⁴¹ Pojawiającą się w tym rozumowaniu sprzeczność pomiędzy pragnieniem posiadania tronu a ziemską kenozą autor znosi poprzez konstrukcję zdania przyzwołonego: „[Jezus] nie chciał być bez tronu swego i tu na ziemi, lubo żył w pokorze i ubóstwie” (S. Starowolski, *Świątynica Pańska...*, dz. cyt., s. 306).

Matki. Podobnie jak wyżej, motywacja tego stwierdzenia odwołuje się do Biblii (*Caelum sedes mea*, por. Iz 66, 1) jak też i do nauczania teologicznego (*Maria est sedes Regnis magni*, św. Ryszard). Także w identycznej funkcji pojawia się tu bardzo podobne do poprzedniego *exemplum* innego króla perskiego, który posiadał tron przyozdobiony znakami ciał niebieskich. Stanowi ono pierwszą część analogii: jeżeli ziemski monarcha posiadał niebo jako tron, choć w sensie przenośnym, to tym bardziej stolicą Chrystusa jest niebo, w sensie dosłownym, oraz Maryja jako „niebo”⁴². Związek znaczeniowy Matki Boga z niebem, opisany powyżej i ciągle obecny, zostaje tu umocniony poprzez odwołanie do opisu Apokalipsy, który ukazuje Ją w otoczeniu ciał niebieskich (por. Ap 12, 1), oraz do opinii doktorów teologii⁴³. Do uprzednich znaczeń nieba jako „zasłony”, „szaty”, „domu” zostaje tu dodana konotacja „władzy”, co w odniesieniu do Maryi oznacza Jej udział w sprawowaniu królewskiej misji Syna.

Tworzenie znaczeń metaforycznych dokonuje się u Starowolskiego w obszarze pomiędzy elementami szeroko pojętego doświadczenia a zapleczem biblijno-teologicznym. Szczególnie staje się to widoczne w przypadku czwartej metafory Maryi jako lektyki królewskiej. Odwołanie do obyczajowości jest tu bardziej rozbudowane i to właśnie z niej autor zdaje się czerpać nowe określenie postaci:

Naświętsza Panna była lektyką Chrystusa Jezusa, kiedy się stał dla nas człowiekiem, bo jako się ludzie i dla rekreacji i dla uchronienia fatygi noszą w lektykach, tak Chrystus Pan, stawszy się człowiekiem, powiedział: „*Deliciae meae esse cum filiis hominum*” i dlatego był dziewięć miesięcy noszony w żywocie Panny Przenaświętszej jako w lektyce jakiej, a potem na ręku jej, gdy według człowieczeństwa fatygi chodzenia znieść nie mógł, dzieciątkiem małym będąc⁴⁴.

Z dużą przenikliwością autor wydobywa tu podobieństwo pomiędzy obyczajem noszenia władcy w lektyce dla jego odpoczynku a okresem spoczywania Jezusa w łonie Matki oraz Jego niemowlęcym wiekiem. Prawem gry znaczeń w metaforze dzieciństwu Jezusa zostaje przypisana cecha „odpoczynku”. Poza śladem prowadzącym do sfery

⁴² Zależność tę można wyrazić sylogizmem: jeżeli niebo jest tronem Boga, a Maryja jest niebem, to Maryja jest tronem Boga.

⁴³ Zob. S. Starowolski, *Świątynia Pańska...*, dz. cyt., s. 306.

⁴⁴ Tamże, s. 306.

zwyczajów obecna jest tu także motywacja teologiczna, przybierająca charakterystyczną dla autora postać odwołania do Biblii i do nauczania Kościoła. Zdanie „*Deliciae meae esse cum filiis hominum*” (por. Prz 8, 31) podkreślają znaczenie „odpoczynku”, natomiast przenośne utożsamienie Maryi z lektyką znajduje swe tło w alegorycznej interpretacji wersetu: „*Lectulum Salomonis sexaginta ambiunt ex fortissimis Israel*” (por. Pnp 3, 7). Maryja zostaje nazwana „lektyką” przygotowaną przez króla i obsługiwaną przez sześćdziesięciu aniołów⁴⁵. Można zatem zauważyć pewną regułę, że mianowicie w *ordo auctoris* element zaczerpnięty z dziedziny doświadczenia stanowi człon metaforyzującego stwierdzenia, które następnie jest motywowane poprzez podwójny kontekst, biblijny i kościelny, czyli odwołanie do dwu źródeł Objawienia w duchu teologii trydenckiej⁴⁶; dopełnieniem tej strategii są zaś pewne elementy retoryczne, zwłaszcza przykłady (*exempla*).

Ostatnia z metafor w tym cyklu – Maryi jako „łożnicy” wykazuje bardzo bliskie podobieństwo do poprzedniej – Maryi jako „lektyki”:

A że i w lektyce noszący się sfatyguje człowiek i musi koniecznie potrzebować odpoczynku, dlategoż Chrystus Pan, mając przyść na świat, pierwej sobie obrał za odpoczynek Naświętszą Pannę i przybrał ją we wszystkie dary niebieskie i we wszystkie cnoty świątobliwe, aby w niej miał przystojny odpoczynek swój, kiedy się wcieli dla zbawienia naszego⁴⁷.

W jednym i drugim wypadku orzekanie opiera się na konotacji „odpoczynku”, momentem odróżniającym jest natomiast obyczajowy szczegół. Człowiek noszony w lektyce po pewnym czasie się męczy, stąd potrzebuje innego, jeszcze spokojniejszego miejsca. W wypadku Matki Bożej problem leży jednak w tym, że obydwa określenia odnoszą się do tego samego okresu życia, który można nazwać po prostu dzieciństwem Jezusa. Ta zbieżność wydaje się poddawać w wątpliwość sens nowego tropu, a jednak autor przeprowadza pewien zabieg, który

⁴⁵ Zob. tamże, s. 306.

⁴⁶ W diecezji krakowskiej, a od 1607 roku w całej Polsce wyznacznikiem nauczania soborowego był list pasterski znany jako *Pastoralna*, który powstał pod kierownictwem bp. Bernarda Maciejowskiego. Nakazywał odwoływanie się w nauczaniu do Pisma świętego, Tradycji i ojców Kościoła (zob. J. Kracik, G. Ryś, *Dziesięć wieków...*, dz. cyt., s. 118, por. przypis 56).

⁴⁷ S. Starowski, *Świątynia Pańska...*, dz. cyt., s. 306, por. tamże, s. 299.

niebezpieczeństwo to oddala. Wskazuje mianowicie na inny *aspekt* teologicznego sensu. Jeżeli „lektyka” łączy się z czynnością „noszenia” Syna najpierw w łonie, a potem na rękę⁴⁸, to „łożnica” odnosi się do wyposażenia Matki przez samego Syna w „dary niebieskie” i „cnoty świątobliwe” które tworzą środowisko odpoczynku. Sprzeczność obecna w planie dosłownym („lektyka” z autorskiego założenia nie może być *równocześnie* „łożnicą”) zanika w planie znaczeń właściwych, gdy ten sam okres pobytu Jezusa w łonie Matki jest przeżywany pod pewnym względem jako „noszenie w lektyce” (fizyczna i duchowa obecność), zaś pod innym jako „spoczywanie w łożnicy” (obecność cnót i darów Maryi). Jeszcze inaczej można powiedzieć, że o ile pierwszy plan zorganizowany jest na zasadzie logicznej alternatywy: *aut...*, *aut...*, o tyle drugi ma już formę koniunkcji: *et...*, *et...*, dopuszczającej równoczesność.

Sięgając raz jeszcze do przedstawionych tu środków, tj. alegorezy „trzewików” z Pieśni nad Pieśniami oraz metafor maryjnych, należy zauważyć, że w ujęciu bardziej abstrakcyjnym cechą je łączącą jest para pojęć: „izolacja” – „kontakt”. „Calceamenta” i pierwsze ze znaczeń słowa „niebo”, tzn. „zasłona” wyrażają ideę nacechowanego pozytywnie oddzielenia, które pozwala na wyeksponowanie świętości. Natomiast pozostałe metafory: Maryi jako „domu”, „tronu”, „lektyki” i „łożnicy” eksponują Jej kontakt z Jezusem. W ten sposób świętość Matki Boga przedstawiana jest w obrębie mowy pochwalnej w kategorii oddzielenia od świata grzechu i zjednoczenia z Bogiem. Spostrzeżenie to wiele mówi o konsekwencji myślenia autora, który jednakże nie zawsze unika niebezpieczeństwa jednostajności wywodu.

Powyższa analiza ujawnia zatem fakt, że jakkolwiek Szymon Starowolski stosuje niekiedy formę bezpośredniego, katechizmowego nauczania, żywi jednak potrzebę stylistycznego wzbogacenia swego wywodu, co staje się wręcz konieczne dla zrealizowania nakreślonego sobie celu, tj. laudacji Matki Boga. Ważnym obszarem realizacji mowy pokazowej jest dziedzina biblijnej alegorezy, przytaczania przykładów oraz tworzenia tropów w oparciu o analogie sugerowane zarówno przez doświadczenie jak też i przez źródła Objawienia, zwłaszcza w następującym porządku: zaczerpnięty z doświadczenia punkt

⁴⁸ Por. tamże, s. 306.

wyjścia – metaforyzujące zestawienie – uzasadnienie teologiczne wraz z retorycznym dopełnieniem.

Matka Boga w relacji do stworzeń

Próbę opisu relacji Maryi do stworzeń można rozpocząć od Jej odniesienia do archanioła Gabriela i aniołów. Poza przywołanym już stwierdzeniem, że Matka Boga przewyższa swoimi łaskami duchy niebieskie⁴⁹ autor wiele uwagi poświęca wyjaśnieniom kwestii, dlaczego misja zwiastowania została powierzona właśnie aniołowi. W odpowiedzi mieści się kilka stwierdzeń żywych w głoszonej ówczesnie teologii. Pierwszy punkt w tym procesie stanowi odwołanie do zaczerpniętego od Pseudo-Dionizego prawa hierarchicznego przekazu Bożego objawienia, gdy duchy wyższe przekazują orędzie niższymi⁵⁰. Dopełnia je zasada naprawiania skutków grzechu przez zastosowanie adekwatnego środka (*omnis res per quas causas nascitur, per easdem dissolvitur*), zgodnie z którą grzech pierworodny, dokonany z pomocą upadłego anioła, może zostać naprawiony przy udziale któregoś z duchów niebieskich⁵¹. Trzecie twierdzenie, że wcielenie Syna Bożego miało na celu uzupełnienie ludźmi świętymi liczby upadłych aniołów, wydaje się odwoływać do teologii Anzelma z Canterbury⁵². Dowodzenie Starowolskiego zmierza do wydobycia charakterystycznych cech relacji łączącej ludzi z aniołami, gdyż czwarte wyjaśnienie ukazuje anioła jako tego, który poprzez akt służby człowiekowi ukazuje stopień wywyższenia ludzkiej natury założony przez samego Boga. Natomiast piąta teza opiera się znowu na przekonaniu o tym, co „wypadało” uczynić, a zatem na pewnej harmonii elementów konstytuujących wydarzenie zwiastowania. Wielkości nowiny proklamowanej czyste

⁴⁹ Zob. przypis 5.

⁵⁰ Zob. S. Starowolski, *Świątynia Pańska...*, dz. cyt., s. 308.

⁵¹ Zob. tamże, s. 308–309.

⁵² Zob. tamże, s. 309. Oczywiście Anzelm w *Cur Deus homo* omawia ten problem znacznie szerzej, poruszając drobiazgowo chociażby kwestię, czy liczba zbawionych może być równa liczbie upadłych duchów niebieskich (zob. Święty Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu. Wybór pism*, przeł. A. Roslan, Poznań [2006], s. 97–101).

Maryi odpowiadała więc bardziej natura anielska, której łatwiej zachować czystość, gdyż „krewkości nie czuje”⁵³.

Te rozważania dotyczące aniołów znajdują swą kontynuację w objaśnieniu obecności tego konkretnego ducha, jakim jest Gabriel. Autor czyni to poprzez podanie etymologii jego imienia. Najpierw imię tłumaczy je jako „Homo Deus”, potem jako „Vir meus Deus”, co ma się odnosić do faktu, iż Maryja jest Oblubienicą Boga, wreszcie trzecie wyjaśnienie podaje sens: „Fortitudo Dei” i wskazuje na Boską moc, której dziełem jest wcielenie. Cały ów teologiczny wywód, sięgający do różnych pokładów tradycji, stanowi pośrednią pochwałę Maryi, skoro jest Ona adresatem misji archanioła Gabriela, reprezentującego świat duchów niebieskich. Byłby to zatem przykład pochwały wyrażonej językiem teologii, który podobnie jak w przypadku relacji Maryi do Boga stanowi jeden z typów laudacji. Także i tutaj można zaobserwować przejście od argumentacji czysto teologicznej do tej łączącej prawdę wiary z elementami retoryki, co wynika z potrzeby bardziej sugestywnego wyrażenia prawdy. W ten sposób teologiczna teza wraz ze swoim uzasadnieniem zostaje wpisana w przestrzeń ludzkiej wrażliwości estetycznej i emocjonalnej, aby tym mocniej zakorzeniła się w świadomości wiernych.

Do tego nurtu można zaliczyć uwagi kończące cykl kazań Starowolskiego, zwłaszcza zaś wyjaśnienie pytania, dlaczego anioł nie wymienił przy pozdrowieniu imienia Maryi oraz z jakiej racji nie pożegnał Jej żadnym słowem. W pierwszej kwestii autor przytacza często stosowaną w łacińskiej literaturze teologicznej paronomazję, czyli odczytanie na wspak słowa „Ave”, które daje imię „Eva”, co pozwala stwierdzić: „Anioł pozdrawia Pannę Maryję mówiąc, iż ty jesteś drugą Ewą, ale pełną łaski Boskiej”⁵⁴, a zatem samo słowo „Ave” byłoby wymienieniem imienia określającego świętość i misję Maryi. Z drugiej strony anioł nie wypowiada słowa pożegnania (*Vale*), gdyż zachowuje się jak sługa, który obwieściwszy nadejście pana, usuwa się dyskretnie, a Maryja nosiła wówczas Boga, poczętego w momencie wypowiedzenia słowa „Fiat”⁵⁵. Obydwie odpowiedzi odwołują się

⁵³ S. Starowolski, *Świątynia Pańska...*, dz. cyt., s. 309.

⁵⁴ Tamże, s. 310.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 310.

oczywiście do łacińskiego tekstu, który nie jest językiem oryginalnym Biblii, ale za to zatwierdzonym jako obowiązkowy do użytku przez Stolicę Apostolską w konsekwencji nauczania soboru trydenckiego⁵⁶. W ten sposób szczególnie wyraźnie uwydatnia się związek teologii katolickiej reformy z retoryką, skoro wyjaśnienie kwestii staje się możliwe dopiero po zastosowaniu tekstu łacińskiego, a zatem wersji promowanej przez Kościół w opozycji do postulatów reformacji. Tym samym podobne operacje znaczeniowe zyskują praktyczną aprobatę Kościoła. Na ścisły *mariaż* kościelnego nauczania ze sztuką wymowy wskazuje też fakt, iż kontekstem objaśniającym rzeczywistość teologiczną jest retoryczne *exemplum* o zachowaniu sługi, co przecież nie musi być paradygmatem postępowania anioła.

W relacji Maryi do ludzi zaznaczony został znamieny dystans podkreślający uznanie dla Jej świętości. Opis wesela w Kanie Galilejskiej zawiera tę właśnie ideę wraz z jej istotnym rozwinięciem. Maryja jest tam obecna dla kilku powodów: jako krewna św. Jana, który według powszechnie przyjmowanej tradycji miał być oblubieńcem, następnie zaś jako gość przynoszący zaszczyt uczestnikom uroczystości ze względu na swą opinię świętości. Delikatnie zaznaczony dystans nie oznacza więc postulatów odseparowania Matki Jezusa od reszty ludzi, ale stanowi część relacji łączącej. Wyraźniej nieco widać tę zależność w spojrzeniu na więź między Maryją a Józefem:

Nawet i sam Józef, małżonek mniemany Naświętszej Panny, tak ją miał za świętą, iż nie śmiał i na twarz jej świętą bezpiecznie wejrzeć, w jednym domku z nią mieszkając⁵⁷.

⁵⁶ W nauczaniu Soboru Trydenckiego (dekret II z IV sesji) znajduje się decyzja o tym, aby wydanie zwane Wulgatą „było traktowane jako autentyczne w nauczaniu publicznym, w dysputach, kazaniach i wykładach”. Towarzyszy temu także przypomnienie przed dostosowywaniem znaczenia Pisma Świętego do własnych opinii „wbrew rozumieniu, które utrzymywała i utrzymuje święta Matka Kościół”, przed komentowaniem świętych ksiąg „jednomyślnie opinii ojców” oraz przed „profanacją” sensów biblijnych wskutek łączenia ich z takimi formami wypowiedzi jak żart, bajka, czcza gadanina, pochlebstwo, oszczerstwo, przesąd, bezbożna przyspiewka, przepowiednia, wróżba, paszkwil (Sobór Trydencki, *Przyjęcie wydania biblii zwanej Wulgatą oraz o sposobie interpretacji Pisma Świętego*, dekret II, sesja IV, [cyt. za:] *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. 4.1: (1511–1870). *Lateran V, Trydent, Watykan I*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 213–215). Analiza tekstów Starowolskiego ukazuje wielką dbałość o realizację tych zadań.

⁵⁷ S. Starowolski, *Świątnica Pańska...*, dz. cyt., s. 302–303.

Bliskości towarzyszy zatem dystans wyrażający uznanie dla Maryi. Ta interpretacja, śmiało wkraczająca w psychologię postaci zapewne w oparciu o regułę prawdopodobieństwa lub nawet o ulubioną zasadę teologicznego orzekania o tym, „co wypadalo” czynić osobom, stanowi także rodzaj argumentu pochwalnego, który można by ze względu na jego charakter nazwać teologiczno-egzegetycznym, jako że egzegeza pozostaje pod wyraźnym wpływem teologicznych przedzałożeń.

Należy zauważyć, że związek „bliskości” i „dystansu” odpowiada analizowanej uprzednio sktrukturze pojęć „izolacji” i „kontaktu”. Każda z par odnosi się do innej relacji, w jakiej znajduje się Maryja. Ostatnia z wymienionych charakteryzuje jej odniesienie do Boga, można powiedzieć znaczeniowy zwrot od świata (grzechu) do Świętego, uprzednia natomiast opisuje sposób zbliżenia się Maryi do stworzeń. W obydwu relacjach występują zatem motywy identyfikacji i oddzielenia, podkreślając zasadniczo związek Maryi z Bogiem i Jej różność wobec świata. Ta struktura teologiczno-retoryczna jest również częścią laudacji Matki Boga.

Synteza bliskości i dystansu stanowi ważną cechę charakteryzującą pośrednictwo Maryi w życiu Kościoła. Ukazuje to analiza znaczeń Jej imienia prezentowana, jak zazwyczaj u Starowolskiego, w oparciu o autorów cieszących się autorytetem. Przytoczonych wersji jest tutaj pięć. Pierwsza i trzecia kładą akcent na dystans w świętości:

Jedni mówią, że to słowo Maryja rozumie się z żydowskiego Sublimata i dlatego kościół o niej śpiewa: *Exaltata est sancta Dei Genitrix super choros Angelorum ad caelestia Regna* [...].

Święty Tomasz zaś powiada, że z syryjackiego języka Maryja znaczy Królowa. I dlatego ją kościół zowie *Regina Angelorum*⁵⁸.

Dwa inne określenia ukazują Maryję jako przewodniczkę na drodze nawrócenia i zbawienia:

Ś. Hieronim zaś powiada, że to słowo Maryja znaczy z etymologiję żydowskiej *Illuminans* [...], bo jako słońce promieniami łaski swojej oświeca dusze nabożne, aby powstały z grzechu, a nie leżały w ciemności śmierci. [...]

⁵⁸ Tamże, s. 299.

Ś. Bernat i *Venerabilis* Beda powiadają, że znaczy gwiazdę morską, a przeto jej Kościół śpiewa: *Ave maris stella*⁵⁹.

Ostatnie określenie jest metaforą łączącą termin teologiczny z obrazowym i poniekąd retorycznym:

Drudzy ją zaś zowią *Mare gratiarum*, iż w niej, jako w morzu nieprzebrana woda, tak nieprzeliczone łaski i dary Ducha ś. Skąd Albertus Magnus powiedział: *Congregationes aquarum appellavit Maria – Congregationes gratiarum appellavit Maria*. Co i święty Bonawentura potwierdził, mówiąc na one słowa Ecclesiastesowe: *Omnia flumina intrant in mare & mare non redundat* (por. Koh 1, 7), że też i na Pannę Naświętszą spływają łaski wszystkie niebieskie jako do morza rzeki, a Ona ich użycza za łaską syna swojego kochanego ludziom świętobliwym i grzesznikom uciekającym się do siebie⁶⁰.

Sama metafora „*Mare gratiarum*” zaopatrzona jest w podwójny komentarz, który wyjaśnia podobieństwo Maryi do „morza” poprzez wskazanie najpierw na cechę „wielkiej ilości”, a następnie na fakt „zatrzymywania wód w sobie”. W tym drugim wypadku metafora przechodzi w mini-alegorię, gdyż dołączony zostaje jeszcze inny składnik znaczeniowy: „rzeki” oznaczające „łaski”. Sam zaś fakt „pomieszczenia” w sobie wód przez morze (*mare non redundat*) stoi w pewnej sprzeczności z podkreślanym w komentarzu faktem użyczenia łask (czyli metaforycznie „wód”) przez Maryję. Ponieważ nie pojawiają się sygnały wskazujące na zjawisko parowania wody, należałoby przyjąć, że czasownik „non redundat” odnosi się do tego aspektu problematyki, jakim jest *zdolność przyjęcia* tyłu nadprzyrodzonych darów przez Dziewicę z Nazaretu.

W dziedzinie teologii obdarowanie Maryi łaskami, odwołując się do poprzednio badanego wątku, jest jednak zgodnie z wolą Boga ukierunkowane na kształtowanie życia duchowego wiernych. W ten sposób może być rozwinięta idea pośrednictwa Matki Boga. Jest ono nierozzerwalnie wpisane w jedyne pośrednictwo Chrystusa, bez którego imienia Kościół nie odważa się kończyć swoich modlitw. Obrazowo udział Maryi przedstawiony jest – znowu w obrębie jej podobieństwa do morza – najpierw jako gromadzenie w sobie wszelkich łask, jak

⁵⁹ Tamże. Motyw gwiazdy morskiej łączy się znaczeniowo ze sztuką dobrego życia w doczesności (por. tamże, s. 301).

⁶⁰ Tamże, s. 299.

wód w zbiorniku morskim, a następnie jako ich udzielanie ludziom, tu utożsamione z wydaniem Syna na świat, co nie mogło się zresztą dokonać bez woli Ojca⁶¹.

We wstępie do kazania trzeciego można odnaleźć dwa aspekty historiozbawczego sensu wcielenia, w którym Maryja ma swój udział. Punktem wyjścia jest biblijny tekst o oswobodzeniu Izraela z oblężenia Syryjczyków (por. 2 Krl 6, 24–7, 11). W zrelacjonowanym dość obszernie tekście biblijnym szczególnie ważne są dwa momenty, a mianowicie odstępianie wojsk syryjskich pod wpływem strachu, jaki rzucił na nie Bóg, oraz opowieść o tym, jak czterej trędowaci, przebywający z powodu choroby poza obozem, nie wiedząc nic o ucieczce wojsk, udali się do wrogów:

z taką rezolucją, że albo nas pozabijają, to jednoż uczyni jakobyśmy też i tu, pod murami od głodu pozdychali, albo też nas zachowają żywcem, to jednakowoż nam na wygnaniu mieszkać u nieprzyjaciela jako i tu, w polu, za miastem.

Gdy tedy do obozu nieprzyjacielskiego przyszli i nie zastali w namiotach nikogo, a wszystkiego dobra dostatek, najadszy się tedy i napiwszy się, nabrali srebra i złota i zakopali je w ziemi [...]. A potym też poszli pod mury miejskie i dali znać królowi, iż ustąpił nieprzyjaciel, wszystkiego odbieżawszy⁶².

Rozmiar przytoczonej narracji posiada znaczenie o tyle, o ile stanowi punkt wyjścia do poprowadzenia wątku teologicznego. W tym momencie ujawnia się jednak zadziwiający brak proporcji pomiędzy obydwoma planami znaczeń. Okazuje się bowiem, że znaczenia teologiczne pozostają w luźnym związku z opowieścią, czy też że zostały na niej swobodnie nadbudowane. W grę wchodzi dwa motywy. Pierwszym jest odstępianie szatana od ludzkości:

Czart przeklęty, przywiódłszy rodzice nasze do grzechu, obległ był świat wszystek i przywiódł do wielkiego głodu słowa Bożego, że niskąd ratunku mieć nie mógł. Ale dziś ustąpił od murów z swoimi Syryjczykami, skoro *Verbum aeternum* w żywot Naświętszej Panny wcielić się raczyło⁶³.

Ta analogia jest jeszcze dość wyraźna. Obydwa plany łączy motyw oblężenia, głodu oraz „ustąpienia” nieprzyjaciela, chociaż wątek wcielenia jako cudu odstraszącego złego ducha jest tu może zbyt

⁶¹ Zob. tamże, s. 303.

⁶² Tamże, s. 307.

⁶³ Tamże.

skromnie ukazany. Natomiast drugie ze znaczeń teologicznych, tj. motyw nasycenia prezentuje się następująco:

Dziś żywot Naświętszej Panny ostał się jako bróg pszenice lilijami obtoczony. *Venter tuus sicut acervus tritici vallatus liliis*. A sama P[anna] Naświętsza jako okręt kupiecki, który zza morza zboże do ojczyzny przynosi. *Quasi navis institoris de longe portans panem suum*.

Dziś abowiem [...] poczał się w żywocie jej chleb on niebieski, Chrystus Jezus⁶⁴.

Logika analogii między tym wywodem a opowiadaniem starotestamentalnym nakazywałaby widzieć w Maryi obóz pełen żywności z zastrzeżeniem jednak, że jest to obóz nieprzyjacielski. Tymczasem w wykładni teologicznej znajduje się Ona oczywiście *po stronie* Chrystusa i Kościoła, a całe podobieństwo dotyczy jedynie cechy „posiadania pełni bogactwa” z zupełnym pominięciem innych okoliczności jako nieprzydatnych w zamierzonym kierunku alegorezy. O wiele wyraźniejszy jest związek postaci Maryi z dołączonymi później elementami jak bróg pszenicy czy okręt wiozący zboże. Te porównania logicznie znacznie lepiej służą podkreśleniu (i wychwalaniu) roli Matki Boga w zbawieniu świata niż zajmujący tyle miejsca biblijny cytat. Trzeba zatem przypisać dokonaniom Starowolskiego także brak precyzji, możliwy jednak w obrębie praw, jakimi rządzi się formułowanie alegorycznego wyjaśnienia i autorska swoboda. Rola Matki Boga w historii zbawienia polega na stanowieniu wzoru postępowania. Dla tej prawdy Starowolski znajduje głębsze ujęcie poprzez odwołanie do opinii o Arystotelesie jako człowieku, który był miarą świata. Jeśli pogańskiemu filozofowi przysługiwał tak zaszczytny tytuł, to tym bardziej Maryja godna jest tego miana. Taka pochwała *a fortiori* przedstawia się ostatecznie następująco:

Naświętsza Panna, gdy była mieszkaniem Ducha ś., wszystkiej mądrości niebieskiej skarby nosiła w żywocie swoim – Chrystusa Jezusa; była tedy nie tylko regułą natury i doskonałością nauk, i mądrości świata tego, cudowiskiem niewidzianym między Aniołami, była egzemplarzem wszystkich cnót i pobożności na ziemi, była *Speculum iustitiae*, tak Duchom wszystkim błogosławionym, jako i nam, ludziom grzeszynom⁶⁵.

⁶⁴ Tamże, s. 308.

⁶⁵ Tamże, s. 301.

Maryja poprzez swój macierzyński związek z Synem Bożym staje się najwyższym wzorem dla całego uniwersum, zwłaszcza dla aniołów i ludzi. Stanowi punkt odniesienia zarówno dla bytów uświęconych jak też i dla tych, które znajdują się na drodze do doskonałości. Obok tego w pewnym sensie *statycznego* ujęcia wątek pełni łask przedstawiony jest także *dynamicznie*, gdy mowa jest o Jej pośrednictwie między ziemią a niebem. Co ciekawe perspektywa spojrzenia przebiega tu od człowieka ku Bogu:

Wielkiśmy upominek dali niebu – Matkę Boga najwyższego z natury naszej wybraną [...]. Na cożeśmy ją tam wyprawili? *Ut dando & accipendo copularentur humana divinis*, aby wzięwszy tak wiele łask z nieba, sama nam też jej użyczała potym i przyczyniała się za nami do syna swojego jedyne, i tak jakoby pakta jakie zawarzyć między Bogiem i rozróżnionym narodem ludzkim, złączyła łaskę niebieską z nami, a nas do chwały wiekuiestej swą intercesyją wprowadziła⁶⁶.

Pośrednictwo Maryi, porównane do umowy prawnej („pakta”), przedstawione jest tu ze swoistą symetrią. Najpierw metafora „upominku” równoważy tradycyjny ogląd sytuacji, w której postrzega się postać Dziewicy z Nazaretu jako zstępującą ku światu wraz z łaską niebieską, co znajduje uzasadnienie w teologii Jej boskiego i eklezjalnego macierzyństwa. W dalszej kolejności wątek zstępujący i wznoszący występują jako aspekty tej samej rzeczywistości ustanowionej przez wydarzenie wcielenia Syna Bożego. Temat napełnienia łaskami łączy się ściśle z użycaniem ich ludziom oraz ze wstawiennictwem w ich intencji u Syna. Ten mocny akcent spina ze sobą wątki rozważane w drugiej i trzeciej części tego artykułu.

*

Kazania Szymona Starowolskiego poświęcone uroczystości zwia-stowania stanowią ekspresję wybranych wątków bogatej teologii tego wydarzenia. Wyróżnione aspekty: nowość dzieła dokonanego przez Boga w Maryi, racje dla Jej pozdrawiania oraz udział anioła w całym dziele składają się na całość refleksji dokonanej w oparciu o łaciński tekst biblijny wykładany w kontekście nauczania Kościoła i Jego reguł interpretacyjnych. Porządek teologiczny łączy się ściśle z retorycznym w obszarze tak inwencji, jak też i dyspozycji oraz argumentacji.

⁶⁶ Tamże.

Przygotowany materiał prezentowany jest konsekwentnie w ramach autorskiego wykładu (*ordo auctoris*). Pozwala to na wyekspozowanie postaci Maryi, do tego stopnia, iż święto zwiastowania jest traktowane przede wszystkim jako święto maryjne. Boże macierzyństwo bywa rozumiane jako argument na rzecz istnienia wyjątkowej zażyłości z Bogiem Dziewicy z Nazaretu przeciwstawionej prawem kontrastu takim grupom postaci jak aniołowie, ludzie święci i grzeszni oraz specjalnie wyróżnione kobiety jako nosicielki skutków grzechu pierworodnego. Soteriologia obecna jest w tekstach na drugim planie jako kontekst prowadzonych rozważań. Funkcji wychwalania Matki Bożej (*delectare*) w ramach mowy pokazowej (*genus demonstrativum*) służy konstrukcja mów zawierająca rozwinięcie sygnalizowanej na początku tezy, jak również zastosowana argumentacja z upodobaniem do argumentów *ab auctoritatis* oraz *a fortiori*. W warstwie stylistycznej, wspierającej realizację przyjętych zasad, uwidacznia się rola alegorycznego wykładu Pisma Świętego, a także przykładów, metafor i etymologii, które rozwijają i pogłębiają myślenie czysto teologiczne.

W porządku teologicznym wyraźnie wyodrębnia się wątek relacji Maryi do Boga związany z tematem obdarowania Jej łaskami. Dwa momenty tej ingerencji tj. Jej własne poczęcie oraz poczęcie Jezusa łączy autor odpowiednio najpierw z otrzymaniem pełni łaski a następnie ze wzbogaceniem tego stanu o obecność Syna Bożego w Jej ciele. Alegoryczna wykładnia fragmentu *Pieśni* nad Pieśniami podkreśla osobiste zaangażowanie Maryi w swe uświęcenie oraz harmonię Jej duchowości i cielesności. Seria metafor odnoszących się do Matki Bożej, a zwłaszcza do Jej ciała, ukazuje wiele teologicznych niuansów. Określenia takie jak „niebo”, „dom”, „tron”, „lektyka” i „łożnica” poprzez bogactwo wyzyskanych konotacji tworzą szerokie pole znaczeniowe. Ciało Maryi postrzegane jest jako zasłona oddzielająca Święte od grzesznego, szata, której purpura sugeruje królewską godność, dalej – znak udziału we władzy Syna, a wreszcie odpoczynek, jakim dla Syna Bożego był pobyt w łonie Matki i na Jej ręku w okresie niemowlęctwa. Konotacje badanych tu tropów i figur grupują się wokół opozycji pojęć izolacji i kontaktu, co w warstwie teologicznej wyraża ideę oddzielenia Maryi od świata i ścisłego zjednoczenia

z Bogiem. Tworzenie tych rozwiązań stylistycznych przebiega według schematu, dla którego punktem wyjścia jest szczegół obyczajowy, zaś następujące po nim stwierdzenie budujące metaforę jest motywowane poprzez odwołania do kontekstu biblijnego i kościelnego nauczania. W ten sposób tropy otrzymują znaczenie regulowane przez autorską wykładnię, służąc pomocą w prezentacji treści teologicznych.

W relacji Maryi do stworzeń pojawia się dalszy ciąg laudacji operującej zarówno tekstami o charakterze katechizmowym jak też i retoryczno-teologicznym. Zwłaszcza zestawienie Jej z aniołem wydobycia niezwykłą godność Matki Boga. W Jej odniesieniu do świata widoczna jest obecność dwu aspektów: dystansu, będącego znakiem świętości oraz zjednoczenia z Kościołem. Różne etymologie imienia podkreślają te wątki, przy czym szczególne znaczenie posiada metafora „morza łask” wskazująca na ogrom otrzymanych darów, zdolność do ich percepcji oraz na wydanie ich światu poprzez zrodzenie Jezusa. Analiza alegorezy sceny ocalenia Izraelitów z oblężenia syryjskiego ujawnia autorską swobodę w traktowaniu logicznych więzi planu dosłownego w formułowaniu znaczeń przenośnych. Maryja jawi się jako posiadająca pokarm potrzebny ludziom, czyli swego Syna. W ten sposób można zauważyć, że w głębszej strukturze znaczeniowej Starowolski z upodobaniem sięga do rozwiązań stylistycznych opierających się na opozycji dystansu i połączenia oraz na motywie obfitości. Z kolei w porządku ściśle teologicznym ukazuje więź Maryi z Bogiem jako Jej osobiste wywyższenie wpisane w misję spełnianą wobec Kościoła, zwłaszcza w funkcji stanowienia wzoru właściwego postępowania jak też i swego pośrednictwa, które należy do pośrednictwa Jezusa Chrystusa.

Cykl mów polskiego kaznodziei stanowi pochwalny wykład nauczania Kościoła katolickiego w dziedzinie mariologii i maryjności, sięga bowiem do praktycznych konsekwencji głoszonych idei. Postulatem żywo propagowanym staje się modlitewne pozdrowienie tej, która została Matką Boga i dlatego sama została pozdrowiona przez anioła, tzn. obdarowana całą pełnią potrzebnych łask. Wezwanie do modlitwy staje się konsekwencją i przewidywanym przez autora owocem retorycznie opracowanych medytacji.

Część czwarta



Passio Christi.
Motyw „Boże mój, Boże mój,
czemuś mnie opuścił”

ks. Tadeusz Dola

Krzyż jako kulminacja Bosko-ludzkiego dramatu

Przedstawianie dziejów zbawienia w kategoriach dramatu to głównie dzieło zmarłego w 1988 r. znanego teologa szwajcarskiego Hansa Ursa von Balthasara¹. Po nim wielu teologów podjęło przyjętą i opracowaną przez niego metodę badań teologicznych, twórczo ją rozwijając. W Polsce należą do nich m.in. Waław Hryniewicz, Stanisław Budzik, Zdzisław Kijas, Eligiusz Piotrowski, Ignacy Bokwa, Marek Pyc. Niektóre ich prace zostaną wykorzystane w poniższym przedłożeniu. Rozumienie ludzkich dziejów jako Bosko-ludzkiego dramatu widzi w śmierci Chrystusa ich kulminację. Trzy pierwsze punkty artykułu są niezbędnym – jak się wydaje – wprowadzeniem do kwestii zasadniczej, czyli refleksji nad Bosko-ludzkim dramatem krzyża.

Instrumentarium literackie

Teologiczne próby interpretacji dziejów zbawienia w kategoriach dramatu poprzedzane są zwykle uzasadnieniem użycia tego właśnie rodzaju literackiego w opisie Bosko-ludzkich relacji oraz wyjaśnieniem, w jakim sensie i w jakiej mierze elementy dramatu mogą być zastosowane w teologii.

W uzasadnianiu możliwości wykorzystania dramatycznego rodzaju literackiego w przedstawianiu i wyjaśnianiu dziejów zbawienia teologowie odwołują się do faktu, że Objawienie Boże miało zawsze

¹ *Theodramatik*, t. 1–4, Einsiedeln 1973–1983.

formę dramatyczną². Za szczególnie przydatny w badaniach teologicznych uznają ten typ twórczości dramatycznej, który uprawiany był w starożytnej Grecji. Wskazują tu zwłaszcza na udział bóstw w wydarzeniach rozgrywających się na scenie. Bogowie są głównie widzami przedstawianego na scenie dramatu, bywa jednak, że włączają się aktywnie w akcję. Taka koncepcja dramatu dostarcza odpowiedniego instrumentarium dla dramatycznego przedstawienia chrześcijańskiego widzenia dziejów zbawienia człowieka, w których zaangażowany jest Bóg, szczególnie od momentu wcielenia Jego Syna³.

Zastanawiając się nad zastosowaniem owego instrumentarium do odtworzenia rozgrywającego się na scenie świata Bosko-ludzkiego dramatu, teologowie wskazują najpierw na znaczenie autora, aktora i reżysera sztuki teatralnej. Autor stoi u początku całego dzieła. Jako twórca jest obecny w dramacie, ale jednocześnie jest ponad nim. On kreuje postacie, określa przestrzeń ich wolności, życia i działania. Stworzona przez autora sztuka nie zaistniałaby jako dramat na scenie teatru bez aktora. Twórca dzieła jest właściwie w teatrze jedynie gościem, ponieważ oddał swoje dzieło w ręce aktora. Nie jest jednak tak, że aktor tworzy na scenie nowe, własne dzieło. Trzeba powiedzieć, że autor i aktor są od siebie ściśle uzależnieni. Choć koncepcje rozgrywającego się na scenie dramatu nie muszą być u autora i aktora identyczne, to jednak w swej zasadniczej treści nie mogą być rozbieżne. Można przyjąć, że aktor w sposób twórczy urzeczywistnia na scenie myśl dramaturga. W procesie przenoszenia dramatycznej sztuki na teatralną scenę uczestniczy też reżyser. Pełni on funkcję pośrednika pomiędzy autorem a aktorem. Wnika w intencje autora dramatu, dokonuje aktualizacji treści dzieła sztuki, przekazując wiernie, a czasem wyjaśniając zamysł twórcy dramatu. Realizacja tych zadań reżysera spełnia się dzięki aktorom. Reżyser nie traktuje ich instrumentalnie i nie usiłuje dopasować do nakreślonych przez siebie ram interpretacji sztuki, ale otwiera przed nimi przestrzeń, w której mogą wykorzystać własną twórczą inwencję w przeniesieniu na scenę zamysłu autora. Dramat przyjmuje w teatrze doskonały

² E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Urso von Balthasara*, Kraków 1999, s. 34n.

³ Tamże, 32n.

kształt, jeśli zaistnieje harmonijna współpraca między autorem, reżyserem i aktorami. W Boskim dramacie Autorem jest Bóg Ojciec, Aktorem protagonistą Syn Boży, a Reżyserem Duch Święty. Syn Boży jest Aktorem głównym, ale nie jedynym⁴.

Zastosowanie metafory dramatu do dziejów zbawienia nakazuje też uwzględnienie w nim miejsca publiczności. Nie może ona odgrywać roli biernego widza. Zamyśl autora urzeczywistnia się dopiero w momencie, kiedy w dziejącej się na scenie akcji uczestniczą widzowie. Ich aktywny udział w sztuce sprawia, że stają się współaktorami. Przez swoje oczekiwanie na pytania stawiane przez autora, gotowość pójścia wraz z reżyserem, aktorem protagonistą i innymi aktorami w trudne obszary poszukiwania na nie odpowiedzi i aktywne reagowanie na przedstawione w teatralnym spektaklu propozycje publiczność współtworzy sztukę. Dramat dotyka człowieka w jego ziemskiej egzystencji, rozgrywany jest jednak w horyzoncie wieczności, stawia mu bowiem pytania ponadczasowe i skłania do decyzji o charakterze ostatecznym. Bez wymiaru transcendentnego dramat przestaje być prawdziwą sztuką⁵.

Ukazanie zbawczych dziejów świata w kategoriach dramatu wydobywa w refleksji teologicznej na plan pierwszy dwa ważne czynniki. Dramat zbawienia rozgrywa się pomiędzy Bogiem a człowiekiem w pełnym napięciu spotkaniu dwóch wolnych istot. Bóg jest Autorem, Reżyserem i głównym Aktorem tego dramatu. Człowiek zaś jest jego uczestnikiem jako istota wolna. Może więc cały dramat rozumieć na swój sposób, także powierzoną rolę odegrać po swojemu albo nawet ją odrzucić. Drugim bardzo znaczącym czynnikiem w zbawczym dramacie jest jego zanurzenie w tajemnicy życia trynitarnego. Próba wejścia w wewnątrzboskie relacje przybliży chrześcijańskie rozumienie świata i losów człowieka.

⁴ M. Pyc, *Chrystus. Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002, s. 234.

⁵ S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997, s. 186–189.

Dramat w tajemnicy trójjedynego Boga

Pierwszy Akt bosko-ludzkiego dramatu rozgrywa się w Bogu pomiędzy osobami Ojca, Syna i Ducha Świętego. W refleksji nad trynitarnymi relacjami ważną rolę odgrywają teksty Janowe o bliskości Boskich osób Ojca i Syna (por. J 17, 10nn), jak też hymn o kenozie z Pawłowego Listu do Filipian (2, 5–11). Opisane w hymnie pokorne uniżenie się Syna Bożego, wyrażające się w „ogółoceniu” samego siebie, czyli wyrzeczeniu się postaci Boskiej, a przyjęciu postaci ludzkiej, dało podstawę do wnikania w tajemnicze relacje Ojca i Syna w ich trynitarnej egzystencji. Trzeba też na wstępie zauważyć, że rozpatrywanie tych relacji za pomocą instrumentarium dramatycznego graniczy niejednokrotnie z antropomorfizmem. Jest to jednak zawsze w teologii bardzo trudne do uniknięcia.

Treścią Boskiego dramatu jest odwieczne dawanie się Ojca Synowi. Ojciec, który jest źródłem boskości, przekazuje ją Synowi. Na podstawie słów z Ewangelii Janowej można powiedzieć, że Ojciec wszystko oddaje Synowi (J 17, 10). W akcie zrodzenia Ojciec dzieli się z Synem wszystkim, co posiada. Oddaje mu całą swoje istotę, całe swoje bóstwo. Ojciec, wypowiadając się w odwiecznym akcie zrodzenia, niczego nie pozostawia dla siebie, ale wszystko przekazuje Synowi (Mt 11, 27), dlatego Syn może powiedzieć, „wszystko Twoje jest moje” (J 17, 10). To całkowite oddanie siebie nie oznacza jednak unicestwienia, ponieważ istotę Ojca stanowi ów akt nieustannej rezygnacji z siebie, wyzbywania się siebie i udzielania siebie Synowi. W wywłaszczającym siebie czynie Ojca objawia się Bóg, który nie jest Bogiem dla siebie, ale odwiecznie i na zawsze Bogiem dla innych.

Z kolei istotą Syna jest nieustanna gotowość przyjmowania wszystkiego od Ojca. Jeśli Syn przyjmuje wszystko od Ojca, to znaczy, że uczestniczy w pełni w tym samym bóstwie, które jest udziałem Ojca. Ojciec posiada bóstwo jako ten, który wszystko przekazuje Synowi, Syn zaś jest Bogiem, ponieważ przyjmuje wszystko od Ojca. Syn posiada wszystko to, co ma Ojciec, jest więc doskonałym obrazem Ojca. To podobieństwo ujawnia się w postawie Syna, który na wzór Ojca nie pozostawia niczego dla siebie, ale wszystko na powrót oddaje

Ojcu w geście niekończącego się dziękczynienia. Ojciec i Syn istnieją w całkowitym wzajemnym byciu dla siebie⁶.

Ta odwieczna dynamiczna postawa wzajemnego istnienia dla siebie stanowi fundament dla obecności Ducha Świętego, który pochodzi od Ojca i Syna. Udzielanie się Ojca Synowi i Syna Ojcu przyjmuje w Duchu Świętym postać osobową. Osoba Ducha jest darem, którym obdarzają się Ojciec i Syn. On jest uosobieniem miłości, która leży u podstaw ojcowskiego wyzbycia się siebie dla Syna i synowskiego przyjmowania wszystkiego od Ojca. Duch jako miłość przekracza różnice pomiędzy Ojcem i Synem i jest sprawcą trynitarnej jedności, jest osobowym „My” Ojca i Syna. Duch jest też w Bogu najwyższą wolnością. On sprawia, że mimo całkowitego oddania się Ojca Synowi i Syna Ojcu zostaje między nimi zachowana odrębność⁷.

Owa odrębność – jako odwieczny dramat Ojca wyrzekającego się siebie i oddającego wszystko Synowi w przekraczającej to rozdzielenie obecności Ducha – otwiera przestrzeń, w której rozegrać się mogą inne dramaty, także dramat człowieka w świecie. Możliwość zaistnienia sytuacji dramatycznej pojawia się wtedy, gdy spotykają się z sobą istoty wolne, tak jak jest w Trójcy Świętej. Stwarzając człowieka jako istotę wolną Bóg zapoczątkował dzieje bosko-ludzkiego dramatu. Jego sceną jest świat powołany przez Stwórcę do istnienia.

Dramatyczny dialog dwu wolności

Rozgrywające się na scenie świata dzieje człowieka zanurzone są w Bogu. Opisane wyżej relacje pomiędzy osobami w Trójcy Świętej wskazują na możliwość pojawiania się za sprawą Boga odrębnych od Niego rzeczywistości, istniejących jednak zawsze w obszarze naznaczonego miłością i wolnością oddziaływania trójjedynego Boga. Wszystko, co istnieje, pozostaje w nieustannym odniesieniu do Boga. Może to być odniesienie, które polega na rezygnacji z Boga, oddzieleniu się od Niego, a nawet zanegowaniu Boga, albo też pełnym i posłusznym akceptowaniu wszystkiego, co Boskie. Przyjmowanie takich

⁶ T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994, s. 42–46.

⁷ H. U. v. Balthasar, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 265–270.

postaw wobec Boga nie będzie tworzeniem jakiegś całkowicie nowej rzeczywistości. Zawierają się one poniekąd w relacjach trynitarnych, w wyzbywaniu się boskości przez Ojca, gotowości jej przyjmowania przez Syna i wolności Ducha, leżącej u podstaw takich decyzji. Dramatyczne dzieje obdarzonych wolnością istot odrębnych od Boga rozgrywają się zawsze w przestrzeni trynitarnych relacji Boskich osób. Ta przestrzeń wyznacza także granice ludzkich działań, które nigdy nie będą neutralne wobec Boga, ale zawsze będą się w jakiś sposób do Niego odnosiły. Tak opisana rzeczywistość Bosko-ludzkiego świata stwarza ramy dramatu, w którym spotyka się nieskończona wolność Boska ze stworzoną wolnością ludzką⁸.

Spotkanie w dramacie jest zawsze dialogiem dwóch wolnych podmiotów. Będzie to przede wszystkim dialog pojmowany jako rozmowa. Słowo jest podstawowym sposobem kontaktu pomiędzy istotami rozumnymi i wolnymi. W nim najpełniej można wyrazić swoją myśl, całe osobowe wnętrze. Dialog Bosko-ludzki nie ogranicza się jednak tylko do wymiany słów. Obejmuje on także wszelkie gesty, postawy składające się kształt Bosko-ludzkich dziejów.

W kontekście stwierdzeń o zanurzeniu człowieka w obszarze Boskiego świata, prowadzenia przez niego wielostronnego dialogu z Bogiem pojawia się pytanie o rozumienie wolności. Czy można mówić, że stworzona przez Boga ludzka wolność jest wolnością prawdziwą? Czy człowiek może stawać wobec Boga jako autonomiczny podmiot, który suwerennie podejmuje decyzje dotyczące samych podstaw jego egzystencji? Czy pozostając w przestrzeni Bożego oddziaływania, nie jest ograniczany w swej wolności?

W poszukiwaniu odpowiedzi na te pytania trzeba sięgnąć zamysłu samego Boga jako Autora i Reżysera Bosko-ludzkiego dramatu. Autor napisał dzieło, w którym zaplanował dla ludzkich aktorów różne role do odegrania na scenie świata. Każda z tych ról prowadzi jednak ostatecznie do wspólnego finału, którym jest szczęśliwe spotkanie wszystkich aktorów z Autorem dramatycznego dzieła. W stwórczym zamysle Boskiego Autora i Reżysera człowiek osiąga bowiem pełnię swego istnienia, staje się szczęśliwy, gdy dochodzi do całkowitej

⁸ S. Budzik, *Dramat odkupienia...*, dz. cyt., s. 197–202.

jedności ze swym Stwórcą. Udział w życiu trójjedynego Boga stanowi ostateczny cel jego egzystencji. Tak rozumiany cel nakreśla horyzont ludzkiej wolności. W jego kręgu wolność jest widziana nie tylko jako niezeterminowana możliwość wyboru; wolność posiada charakter dynamiczny w sensie dokonywania takich wyborów, które zbliżałyby człowieka do osiągnięcia zamierzonego przez Stwórcę celu. Ludzka istota skierowana jest w swym istnieniu ku udziałowi w życiu Bożym. Tak została stworzona przez Boga. Człowiek w swej wolności może podejmować wybory przeciw Bogu, ale będą to jednocześnie wybory przeciwne człowiekowi, kwestionujące sens jego istnienia. O ile decyzje zgodne z zamysłem Boga zbliżają człowieka do Niego jako nieskończonej wolności i tym samym poszerzają obszar jego własnej stworzonej wolności, o tyle wybory wbrew Bogu uderzają w ludzką wolność, zacieśniając jej granice, doprowadzając czasem do zniewolenia i całkowitego zanegowania własnej tożsamości.

Dramatyczny dialog wolności skończonej i nieskończonej trzeba jeszcze rozważyć z innej perspektywy. Spotkanie człowieka z Bogiem ograniczałoby jego wolność, gdyby Bóg ukazywał się człowiekowi w pełni swej doskonałości i chwały. Człowiek nie oparłby się wtedy przyciągającemu pięknu swego Stwórcy. Tymczasem Bóg chce, by na Jego stwórczą miłość człowiek odpowiedział miłością stworzenia, które nie jest zniewolone wielkością Boga, ale jest w stanie pójść za Stwórcą w wolnym, kierującym się miłością wyborze. Stąd Bóg prowadzi dialog z człowiekiem niejako z ukrycia, pozostaje dla niego tajemnicą, odsłaniającą się człowiekowi na tyle, by mógł Boga poznać, a jednocześnie zakrywającą wspaniałość Boskiego oblicza, by nie było ono dla niego zniewalające. Taka sytuacja rodzi niebezpieczeństwo błędzenia człowieka w odkrywaniu Boga, będącego jego przeznaczeniem. W napisanym przez Boskiego Autora dramacie człowiek nie zawsze odnajduje tę rolę, która została mu zaproponowana jako najlepsza w jego życiowej sytuacji. Bywa, że błądzi, oddalając się niebezpiecznie od wyznaczonego mu celu. Na scenę teatru świata wchodzi wtedy dyskretnie Boski Reżyser i wprowadza Aktora protagonistę w Bosko-ludzki dramat. Jego zadaniem jest odszukanie człowieka, by wyprowadzić go z zagubienia. Ponieważ Boski Aktor

kieruje się miłością nieskończoną, gotów jest na poświęcenie samego siebie, by znaleźć zagubionego; ratuje go, ryzykując własne zatracenie. Moment poświęcenia przez niego życia dla ratowania człowieka jest kulminacyjnym punktem całych Bosko-ludzkich dziejów⁹.

Wejście Syna Bożego na scenę świata

Wkroczenie Syna Bożego w ludzką historię jest centralnym momentem dziejów zbawienia, a ich szczytem stała się Jego śmierć na krzyżu. Ku tym wydarzeniom zmierzało wszystko, co je poprzedzało, z nich też czerpie sens cała przyszłość aż po koniec czasów. O ukierunkowaniu ludzkich losów w stronę przyjścia Syna Bożego świadczy zwłaszcza historia narodu wybranego. W niej zaś wydarzeniem, które w sposób bardzo wyrazisty zwraca się w stronę wcielenia odwiecznego Boskiego Słowa jest zawarcie Przymierza. W akcie tym wyrażona zostaje Boża troska o człowieka. Bóg przedstawia człowiekowi propozycję drogi życiowej, która powiedzie go niezawodnie do zamierzonego przez Stwórcę celu. Boskie zatroskanie o człowieka jest dalekim tłem, na którym pojawia się osoba Boskiego Zbawiciela. Jej zarysem staje się Mojżesz, kiedy reprezentuje wobec Boga naród wybrany, wstawia się za nim i odwraca od niego słuszny gniew Boga. Opis zawarcia Przymierza pod Synajem i towarzyszące temu aktowi wydarzenia są bardzo widocznym przykładem z jednej strony troski Boga o człowieka, a z drugiej odchodzenia człowieka od Boga aż po całkowite odwrócenie się od Niego. Bóg powodowany miłością podejmuje ciągle próby nakłonienia Izraela do wierności Przymierzowi, jednak wybrany przez Niego lud pozostaje często obojętny na Boskie inicjatywy.

Postacią wyjątkową w poprzedzających przyjście Syna Bożego dziejach Izraela jest opisany przez Izajasza Sługa Jahwe. W nim ucieleśnia się w sposób niezwykle postawa, w której człowiek oddaje siebie całkowicie do dyspozycji innych. Gotów jest na przyjęcie nawet największego poniżenia, a jednocześnie oddania innym wszystkiego, nawet życia, jeśli ma to służyć dobru drugiego człowieka. Sługa Pański pragnie „pomóc strudzonemu krzepiącym słowem”. Mówi też o sobie:

⁹ Por. M. Pyc, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 245–255.

„Pan Bóg otworzył mi ucho, a ja się nie oparłem ani się nie cofnąłem. Podałem grzbiet mój bijącym i policzki moje rwącym mi brodę. Nie zasłoniłem mojej twarzy przed zniewagami i opluciem” (Iz 50, 4–6). Z gotowością pomocy potrzebującemu Sługa Pański łączy zupełne poddanie się Bogu i ludziom, mając świadomość, że może się ono wiązać z cierpieniem, pogardą i odrzuceniem. Postawa otwartości na przyjęcie wszystkiego, co pochodzi od Boga, może prowadzić wbrew ludzkim oczekiwaniom nie do sukcesu, awansu i tryumfu, ale do wzgardzenia, zdruzgotania i zdeptania. W tym bolesnym doświadczeniu najbardziej dotkliwe jest przeświadczenie, że „chłosta”, „zdeptanie” i „odrzucenie” to nie tylko sprawa człowieka, ale i Boga. Nie tylko ludziom, ale i Panu „spodobało się [...] zmiażdżyć go cierpieniem” (Iz 53, 10). Taka była „wola Pańska”, by oddał „swe życie na ofiarę za grzechy” (Iz 53, 10). Bolesna droga, którą przechodzi Sługa Pański, nie wiezie jednak ku całkowitemu zatraceniu. Po doświadczeniu wszystkich „udręk” Sługa „ujrzy światło i nim się nasyci” (Iz 53, 11). Nagrodę od Pana otrzyma nie tylko on, ale także ci wszyscy, za których cierpiał i oddał życie. Izajaszowa wizja Sługi Jahwe jest najbardziej czytelną zapowiedzią tego, czego doświadczył Jezus Syn Boży¹⁰.

Bliski bolesnym przeżyciom Chrystusa jest też stan ducha Hioba, który przekonany o swej sprawiedliwości i wierności Bogu nie rozumie, dlaczego dotyka go cierpienie. Nie wie, czemu Bóg „zaprzedał go niegodziwemu, oddał w ręce zbrodniarzy”, mimo iż nie zmazał się występkiem, a modlitwa jego była czysta (Hi 16, 11. 17). Nawet w największym cierpieniu Hiob zachowuje ufność w Bogu gotowy na przyjęcie wszystkiego z Jego rąk, także bólu i nieszczęścia.

Sam Jezus widzi siebie w gronie posłanych do Izraela proroków, którzy byli przez naród prześladowani, odrzuceni, kamienowani i zabici (Mt 23, 34–39). Życie Jezusa wpisuje się w ich los.

Interpretacja wystąpienia Jezusa w kategoriach dramatu uwypukla zaangażowanie pozostałych osób Trójcy Świętej w Jego posłannictwo. Widzi też życie Jezusa jako drogę zmierzającą nieuchronnie w stronę krzyża. Krzyż jest tajemniczą „godziną”, do której Jezus

¹⁰ Por. W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, t. 1, Opole 1989, s. 52nn.

przykłada szczególną wagę (J 2, 4; 12, 22; 17, 1); to godzina, w której jego wrogowie zapanują nad Nim (Łk 22, 53), której się obawia (J 12, 27), ale jednocześnie godzina Jego chwały (J 17, 1; 12, 22). W obliczu tej tajemniczej „godziny” – jako czasu napawającego lękiem, bo czasu panowania złych mocy, ale też czasu chwalebного – życie Jezusa nabiera szczególnego dramatyzmu.

Jezus doświadcza we wszystkim, co czyni, niezwyklej bliskości Boga. Dojrzewając w swej ludzkiej świadomości, dostrzega coraz wyraźniej jedność z Bogiem, który jest dla Niego Ojcem w sensie wyjątkowym. Głębią tej więzi jest Duch, który uosabia miłość między Ojcem i Synem. Towarzyszy On stale Jezusowi: od poczęcia aż po krzyż. Całkowite zaufanie Ojcu zakotwiczone w Duchu sprawia, że Jezus jest przekonany o słuszności podejmowanych przez siebie działań; są one wypełnianiem woli Ojca. Sięgając do metafory dramatu, można powiedzieć, że Jezus chce jak najdosłowniej odegrać swą rolę na scenie świata, ponieważ wie, że Ojciec jako Autor dramatu nie mógł się pomylić w napisanym przez siebie scenariuszu. Zdaje sobie też sprawę z nieustannej obecności na scenie Reżysera, który czuwa nad losami spektaklu, nawet jeśli inni aktorzy odgrywają role nie całkiem zgodnie z wizją Autora albo nawet ją kwestionują.

Dramatyczne napięcie pomiędzy zamierzonym przez Autora scenariuszem a współtworzonym przez ludzi rozwojem wydarzeń na scenie świata uwidacznia się już u samych początków życia Jezusa. Jego najbliżsi, matka i Józef, mimo że nie rozumieją tajemnicy Jego przyjścia na świat, ufają do końca Bogu, wypełniając Jego wolę. Sygnałem niepokojącym może być postawa mieszkańców Betlejem, którzy nie znajdują dla Niego miejsca w swych domach. Wyraźną zapowiedzią tragicznego losu Jezusa była reakcja Heroda na wieść o Jego przyjściu na świat. Panujący władca spodziewa się, że zabijając dzieci w wieku Jezusa, pozbędzie się też jego samego jako konkurenta do tronu (Mt 2, 16–18).

Jak w początkach ziemskiego życia, tak też i po latach – w trakcie publicznej działalności – Jezus miał wokół siebie ludzi, którzy podobnie jak On wsłuchiwali się w głos Boga, usiłując wiernie wypełniać Jego wolę. W pierwszych miesiącach głoszenia orędzia o nastaniu królestwa

Bożego Jezus traktowany był przez słuchających Go przychylnie, a nawet z entuzjazmem. Całe tłumy chodziły za Nim, podziwiały Jego czyny i wsłuchiwały się w nauczanie. Za Jego pośrednictwem ludzie odkrywali na nowo Boga jako Tego, który przez Mojżesza i proroków wyznaczył im drogę życia. Próbowali być razem z Jezusem aktorami, którzy wypełniają w świecie rolę przewidzianą dla nich przez Boga, jako Autora ogólnoświatowego dramatu. Z czasem jednak zawęży się grono zwolenników Jezusa, a rośnie obojętność, a nawet sprzeciw wobec Jego nauki i osoby. Jezus widzi dystans i coraz wyraźniejszą wrogość przywódców religijnych. Pojawiają się oskarżenia o łamanie prawa szabatu, naruszanie szacunku do świątyni czy bluźniercze przypisywanie sobie Boskich prerogatyw. Odrzucenie przez Starszych Izraela i przez naród, a nawet groźba śmierci stają się coraz bardziej realne. Kurczy się liczba tych, którzy wsłuchani w orędzie Jezusa chcą wprowadzać w tym świecie królestwo Boże, naśladować Jezusa w całkowitym zawierzeniu Bogu i pokornym przyjmowaniu Jego woli.

W obliczu tej narastającej niechęci Jezus opowiada przypowieść o przewrotnych rolnikach (Mt 21, 33–46 i par.). Obraz winnicy, jej właściciela wysyłającego swe sługi a na końcu syna oraz dzierżawców, jest dla słuchaczy bardzo czytelny. Ewangelie odnotowują, że po wysłuchaniu przypowieści „uczni w Piśmie i arcykapłani zapragnęli dostać Go w swoje ręce”. Przypowieść ta jednoznacznie potwierdza, że Jezus stawia siebie w jednej linii z prorokami posyłanymi przez Boga do narodu wybranego. Przypomina, że byli niechętnie przyjmowani, a niejednokrotnie odrzucani i prześladowani. Siebie, jako Syna właściciela winnicy, przedstawia jako najgorzej potraktowanego. Dzierżawcy wyrzucili go z winnicy i zabili. Słowa Jezusa są też wyrazem narastającej w Nim świadomości o groźbie tragicznego końca Jego misji. Taka ich interpretacja wydaje się uzasadniona, jeśli się je sytuuje w kontekście przypowieści o pasterzu, który oddaje życie za swe owce (J 10, 11–18) oraz deklaracji o gotowości służenia, a nawet oddania życia „za wielu” (Mk 10, 45).

Rozgrywany na jerozolimskiej scenie dramat zaczyna coraz wyraźniej zmierzać do tragicznego finału. Bóg od początku stworzenia daje sobie człowiekowi w nieskończonej wolności i miłości. Od człowieka

oczekuje odpowiedzi, która byłaby podjęta również w wolności i miłości. Odpowiedzią człowieka miało być przyjęcie woli Boga, zgoda na wszystko, czym Bóg go obdarowuje. W swych dziejach człowiek wyposażony przez Boga w wolność odrzucał jednak wielokrotnie Bożą propozycję. Rodziło się coraz silniejsze napięcie pomiędzy wolnością Boga a wolnością człowieka. W Jerozolimie nabrało ono szczególnego dramatyzmu. Człowiek sprzeciwia się bowiem nie tylko skierowanemu do niego orędziu Bożemu, ignoruje nie tylko jednego z wielu pośredników wysłanych do niego przez Boga, ale kwestionuje odwieczne Słowo Boże, odrzuca samego Boga¹¹.

Wydarzeniem, które bezpośrednio poprzedza kulminację Bosko-ludzkiego dramatu na krzyżu, jest Ostatnia Wieczerza. Wypowiedziane przez Jezusa słowa i wykonywane gesty jednoznacznie wyrażają Jego gotowość poświęcenia życia za ludzi. Jezus oddaje swe życie, samego siebie do całkowitej dyspozycji innych. Zgadza się, by ludzie mogli nim rozporządzać. Jego słowa i gesty z wieczernika mógłby ktoś uznawać za symboliczne, gdyby nie nastąpiło to wszystko, co wydarzyło się w Wielki Piątek. W perspektywie Golgoty tragicznej dosłowności nabierają znaki, w których Jezus daje uczniom chleb mówiąc, bierzcie, to jest moje ciało, a następnie podaje im kielich ze słowami, to jest krew moja za wielu wylana. Można powiedzieć, że w ten ostatni wieczór Jezus nie ma już wątpliwości, jaki będzie kres Jego życia¹².

Krzyż na Golgocie jest szczytem Bosko-ludzkiego dramatu. Pokazuje w sposób wstrząsający „zmagania” Boga z człowiekiem, wolności i miłości Boga z wolnością człowieka. W śmierci Chrystusa widać, że wolność człowieka wykracza właściwie poza horyzont skończoności. Uderza w samego Boga. W krzyżu wyszło na jaw, że w swej wolności człowiek może wydać niesprawiedliwy wyrok, może akceptować najokrutniejsze cierpienia zadawane drugiemu człowiekowi, wreszcie skazać go na śmierć; na krzyżu dokonało się jeszcze coś więcej, człowiek w Jezusie Chrystusie zadał śmierć Synowi Bożemu, ukrzyżował samego Boga. Ujawniła się na nim najgłębsza

¹¹ Por. W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia wszystkich. Od eschatologii lęku ku eschatologii nadziei*, Warszawa 1989, s. 89–91.

¹² H. U. v. Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 212–216.

istota zła. Sięgnęło ono samego Boga. Tak można rozpatrywać krzyż z perspektywy człowieka, jego wolności uśmiercającej Boga.

Syn Boży prowadzony na śmierć widzi krzyż inaczej. Przepowiedane przez niego orędzie miało doprowadzić naród do nawrócenia i przyjęcia królestwa Bożego. Tymczasem zamiast panowania Boga tryumfuje zło w najbardziej drastycznej postaci. Nie skłania to jednak Jezusa do odejścia od głoszonej wcześniej nauki. Jezus jest do końca wierny swej misji, której treścią jest walka ze złem, a w tej walce głównym narzędziem jest bezgraniczna miłość, posiadająca moc przemiany największego nawet zła w dobro. Gotowa na przyjęcie cierpienia pokorna i posłuszna postawa Jezusa od pojmania aż po śmierć są tego potwierdzeniem¹³.

Pewnym zakłóceniem w takim pojmowaniu postawy Jezusa wobec krzyża są wypowiedziane krótko przed śmiercią słowa: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Mk 15, 34). To tajemnicze wołanie wyraża doświadczenie człowieka opuszczonego przez wszystkich, nawet przez Boga. Jezus na krzyżu dotknięty zostaje przez zło w najgłębszym jego wymiarze. Wchodzi w stan całkowitego osamotnienia, który jest losem grzesznika. Jezus, który grzechu nie popełnił, bierze na siebie winy innych, czego konsekwencją jest zejście na samo dno grzesznej sytuacji, której istotą jest odrzucenie przez ludzi i opuszczenie przez Boga. Całkowita samotność jest konsekwencją grzesznej decyzji człowieka, który przyjmuje postawę skrajnej negacji wszystkich i wszystkiego. Na krzyżu to doświadczenie stało się udziałem Jezusa, który schodzi w swej śmierci do otchłani grzechu.

Jezus przeżył na Golgocie do ostatnich granic to wszystko, czego doświadcza człowiek pogrążony w grzechu, mimo iż sam grzechu nie popełnił. On był doświadczony „we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4, 15). Dlatego zło i grzech nie mogły nad Nim zapanować. Jezus choć opuszczony przez wszystkich, także przez Boga, nie sprzeciwia się Mu, ale pozostaje posłuszny Jego woli do końca. W postawie pokornego posłuszeństwa przyjmuje wszystko

¹³ Por. T. Dola, *Krzyż Chrystusa warunkiem zbawienia?*, [w:] *Crux Christi – spes nostra. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Janowi Kopcowi z okazji 60-lecia urodzin, 35-lecia prezbiteratu, 15-lecia sakry biskupiej i 25-lecia pracy naukowej*, red. K. Dola, N. Widok, Opole 2007, s. 80–86.

od Ojca i cały oddaje siebie do dyspozycji Ojca, wszystko, co otrzymał od Ojca, zwraca na powrót: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego”. Po tych słowach oddał ducha – zanotują ewangeliści. Tą sceną kończy się kulminacyjny akt Bosko-ludzkiego dramatu. Wielkanoc jest już nową rzeczywistością. Jest kolejnym aktem dramatu, który rozgrywa się w tajemnicy trójjedynego Boga, mimo iż posiada istotne znaczenie dla ludzi w ich rozumieniu osoby Jezusa Chrystusa i jego misji w świecie. Jezus po śmierci jest nadal obecny na scenie świata, jednak już w inny sposób niż za swego ziemskiego życia¹⁴.

Kontynuacją Bosko-ludzkich dziejów zbawienia jest w szczególności sposób Kościoła narodzony „z boku umierającego na krzyżu Chrystusa” (KL 5; por. KK 3). Jak w dziejach ludu Bożego pierwszego Przymierza odnaleźć można obrazy zapowiadające krzyż, tak wśród ludu Bożego nowego Przymierza obecny jest ciągle dramat Golgoty. W szczególności staje się rzeczywisty w Eucharystii, ale jest także obecny tam, gdzie wypełniają się zapowiedzi Ukrzyżowanego, że Jego wyznawcy będą prześladowani, więzieni (Dz 5, 18nn), biczowani (5, 40), kamienowani (2 Kor 11, 25), krzyżowani (J 21, 19).

Krzyż należy do najtrudniejszych prawd chrześcijańskiej wiary. Nie bez powodu Paweł mówił o nim, że jest zgorzeniem dla Żydów i głupstwem dla Greków (por. 1 Kor 1, 21nn). Rozumienie krzyża w kategoriach dramatu jest jedną z prób przybliżenia się do tej tajemnicy, w której w sposób wstrząsający spotyka się wolność i miłość Boga z wolnością człowieka zdolną do sprzeciwu wobec Boga dotykającego granic nieskończoności, bo sprzeciwu, który jest zadaniem Bogu śmierci. Paradoxem jest chrześcijańskie przekonanie, że w tym błuznierczym akcie dokonało się zbawienie świata. Paradoxs śmierci Boga, rozumianej jako wybawienie człowieka, pozostanie zapewne nieustannym pytaniem dla wierzącego chrześcijanina.

¹⁴ Por. S. Budzik, *Dramat odkupienia...*, dz. cyt., s. 219–223.

Agnieszka Ziółowicz

Dramat pasyjny w twórczości Cypriana Norwida

Wśród badaczy religijnych aspektów dzieła Norwida mocno utrwalone, bo zarazem poparte stosownymi interpretacjami zarówno literaturoznawczymi jak i teologicznymi, jest przekonanie o chrystocentryzmie wyobraźni twórczej i myśli pisarza. W świetle dotychczasowych badawczych ustaleń można bez cienia wątpliwości stwierdzić, iż: „Chrystus przenika całe życie i cały dorobek literacki i artystyczny Norwida”¹. Przyjęło się uznawać, że jest to rezultat swoistej formacji religijnej poety, na którą wpłynęło m.in. źródłowe obcowanie z przekazem biblijnym, staro- i nowotestamentalnym, gruntowna znajomość wczesnochrześcijańskiej myśli teologicznej Ojców Kościoła, ale także refleksja religijna wieku XIX, w tym idee odrodzenia religijnego rozwijające się w porewolucyjnej Francji, poetycka teologia polskich romantyków, ożywione kontakty towarzyskie i duchowe ze środowiskiem zakonu zmartwychwstańców, do którego Norwid bezskutecznie próbował wstąpić na wiosnę roku 1852. Niebagatelne znaczenie miał tu również znamieny rys pobożności artysty, w której ważne miejsce zajmowało ascetyczne dziełko Tomasza a Kempisa *O naśladowaniu Chrystusa* (przetłumaczone na język polski przez jednego ze zmartwychwstańców, ks. Aleksandra Jełowickiego i wydane w Berlinie w 1850 roku), dziełko skądinąd chętnie czytane w czasach Norwida właśnie przez artystów: przez Mickiewicza, Beethovena,

¹ J. Fert, *Chrystus Norwida. Ku odrodzeniu kontemplacji*, [w:] *Chrystus w literaturze polskiej*, red. P. Nowaczyński, Lublin 2001, s. 256.

Manzoniego, a stawiające osobę Jezusa Chrystusa jako najwyższy ideał w dążeniu człowieka-chrześcjanina do doskonałości².

W dziełach Norwida, nie wyłączając prywatnej korespondencji poety, postać Jezusa jest przywoływana szczególnie często, najczęściej z Osób Trójcy Świętej³. Pisarz odnotowuje i nierzadko głęboko, oryginalnie interpretuje wszystkie ważniejsze wydarzenia z życia Jezusa w Palestynie: Jego przyście na świat, spotkania z ludźmi, nauczanie, kuszenie na pustyni, cuda, aż po wyjątkowo przez twórcę wyeksponowaną sekwencję wypadków: mękę, śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie. Wyeksponowanie zwłaszcza Chrystusowej Męki, o której poszczególnych etapach – od modlitwy w Getsemani po konanie na krzyżu – poeta jakże często wspomina, jest oczywistym świadectwem tego, że pasyjny wymiar ziemskiej misji Jezusa miał dlań znaczenie pierwszorzędne. Irena Sławińska, zastanawiając się niegdyś nad religijnością Norwida, stwierdziła, że już sama analiza języka poety, a przede wszystkim hasła słownikowego k r z y ż , ujawnia, „jak wiele spraw i problemów ogląda Norwid poprzez krzyż, jak bardzo zanurzona jest jego poezja w tajemnicę Męki i Odkupienia”⁴. Właśnie męki i odkupienia zarazem, bo choć męce twórca przypisuje znaczenie kulminacji ziemskiej drogi Jezusa, to nie jest to w jego rozumieniu znaczenie autonomiczne – Norwid konsekwentnie dopełnia je bowiem o wymiar paschalny. Ten,

² Chrześcijaństwo Norwida to zagadnienie zajmujące szczególnie ważne miejsce w badaniach nad spuścizną poety. Spośród prac, które osiągnęły rozmiar autorskiej książki, a podejmują tę problematykę, przywołać należy: A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Norwida*, Lublin 1985; tenże, *Najstarszy po Kościele obywatel. Zarys Norwidowej teologii narodu*, Pelplin 1996; tenże, *Słowo stało się siłą. Zarys Norwidowej teologii słowa*, Pelplin 1996; W. Kudyba, „Aby mowę chrześcijańską odtworzyć na nowo...”. *Norwida mówienie o Bogu*, Lublin 2000; A. Merdas, *Luk przymierza. Biblia w poezji Norwida*, Lublin 1983; też, *Ocalony wieniec. Chrześcijaństwo Norwida na tle odrodzenia religijnego w porewolucyjnej Francji*, Warszawa 1995; R. Zajączkowski, „Głos prawdy i sumienie”. *Kościół w pismach Cypriana Norwida*, Wrocław 1998.

³ A. Kadyjewska, „TEN, który jest wszystko, jest wszędzie”. *O Bogu w pismach Cypriana Norwida*, [w:] *Norwid a chrześcijaństwo*, red. J. Fert, P. Chlebowski, Lublin 2002, s. 416.

⁴ I. Sławińska, „Ci git l'artiste religieux...”, „Znak” 1960 nr 73–74, s. 919.

który „ludzkie wycierpiał męczeństwo” (PW I, 95⁵), to dłoń jednocześnie „Zbawiciel i oswobodziciel” (PW VIII, 158). Tak więc, sięgając po motywy pasyjne, ma stale na horyzoncie myśli zbawczy sens Golgoty, Chrystusowe zmartwychwstanie i wniebowstąpienie.

Na wyjątkową rangę tematu pasyjnego w myśli i twórczości poetyckiej Norwida warto spojrzeć przez pryzmat relacji pozwalających określić charakter jego prywatnej religijności jako najwyraźniej skupionej na kontemplacji krzyża. Oto np. relacja Józefa Ignacego Kraszewskiego z pobytu w pokoju, zamieszkanym przez Norwida: „Nad łóżkiem wisiał biały krzyż z drzewa, bez Chrystusowego wizerunku, ale z bardzo starannie odmalowanymi, z pewnym obrachowaniem prawdy, znakami krwi, kędy były przybite ręce, nogi i zraniona głowa. Nigdy podobnego nie widziałem krucyfiksu, a ten zrobił na mnie może większe wrażenie, niż najpiękniejsza figura. Pomysł takiego krzyża należy Cyprianowi”⁶. A oto słowa samego Norwida z listu do Józefa Bohdana Zaleskiego ze stycznia 1851 roku, świadczące o próbie niuansowania i pogłębiania idei naśladowania Chrystusowej drogi na Golgotę: „gdyby to nie z krzyżem Zbawiciela z a s o b ą , ale z swoim za Zbawicielem szło się... [...] Ale gdzież to dziś uczą, że połowa umiejętności k r z y ż a s w o j e g o s z u k a ć , a druga połowa n i e ś ć g o z a Z b a w i c i e l e m i n a g r o b i e s w y m s t a w i ć ? ” (PW VIII, 121). W *Promethidionie* powyższa refleksja przybiera formę otwierającej dialog *Bogumił* i kończącej *Epilog*, a więc i cały poemat, dewizy chrześcijańskiego postępowania: „Nie z krzyżem Zbawiciela za sobą – ale z krzyżem swoim za Zbawicielem” (PW III, 431, 471). Myśla ta pozwala wedle Norwida nawet na swego rodzaju dopełnienie naczelną ideę *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza a Kempis, którego dzieło, mimo niezwyklej siły inspiracji, „mimo świętości ducha – jak

⁵ Wszystkie teksty Norwida cytuję według wydania: C. Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki, t. 1–11, Warszawa 1971–1976 (skrót: PW, liczby rzymskie oznaczają tomy, arabskie – strony).

⁶ J. I. Kraszewski, *Kartki z podróży 1858–1864*, Warszawa 1866. Cyt. za: *Norwid. Z dziejów recepcji twórczości*, oprac. M. Inglot, Warszawa 1983, s. 53. O krucyfiksie bez wizerunku Chrystusa Norwid pisał, iż: „przypomina Katakumby, gdzie nie malowano na krzyżu rozpiętej postaci, ale Krzyż Sam, a w sercu było dalsze Krzyża widzenie... żywe” (List do Aleksandra Jełowickiego z 1861 roku, PW VIII, 452).

pisał w swej religijnej żarliwości poeta – jest jeszcze tylko i m i t o - w a n i e m Chrystusa, ale nie w y z n a w a n i e m Chrystusa”⁷.

Ślady Chrystusa dźwigającego krzyż na Golgotę rozsiane są po całym dziele Norwida. Można jednak podjąć próbę zakreslenia ram czasowych, również na potrzeby tego szkicu, szczególnie intensywnej obecności motywiki pasyjnej w poezji autora *Vade-mecum*. Niewątpliwie stanowi ona semantycznie wyróżniony element konstrukcyjny jego utworów zwłaszcza w twórczości młodzieńczej⁸, ale apogeum osiąga na przełomie lat 40. i 50, przed wyjazdem poety do Ameryki, a więc w czasie powstawania monologii *Zwolon*, *Promethidiona*, drugiej wersji *Wandy* i *Krakusa* (ostatecznie ukończonego w 1861 roku). Po sformowaniu cyklu *Vade-mecum* (lata 1865–1866) liczba nawiązań do Chrystusowej Pasji, a także w ogóle do motywów o proveniencji religijnej, istotnie się zmniejsza, lecz bynajmniej nie traci ona swego pierwotnego znaczenia⁹. Przykładowo: temat ten pojawia się w *Rzeczy o wolności słowa* z roku 1869, zaś w roku 1872 w *Pierścieniu Wielkiej-Damy* przybiera postać motywu Golgoty Anty-Chrystusowej, a i w ostatnich utworach lirycznych poety, choćby w liście poetyckim *Do Bronisława Z.*, wciąż można odnaleźć aluzje do tego faktu z historii zbawienia. Z pewnością jednak to twórczość z lat 40. i 50. przynosi szczególnie bogaty i ciekawy materiał do rozważań nad obecnością tematu Chrystusowej

⁷ List do Józefa Bohdana Zaleskiego z maja 1851 roku (PW VIII, 133). Warto przypomnieć, że w *O naśladowaniu Chrystusa* znajdziemy rozdziały pt. *O małej liczbie miłośników krzyża* i *O królewskiej drodze krzyża*. Trzeba też zaakcentować, że Norwidowa wykładnia naśladowania Jezusa bliska jest rozumieniu tego zjawiska przez współczesną teologię, skoro w haśle słownikowym znajdujemy następujące objaśnienie: „Naśladowanie Jezusa jako wymaganie skierowane przez Jezusa do wierzącego [...] nie oznacza ani zwykłego naśladowania przykładu Jezusa, ani „kopiowania” życia Jezusa, ani [...] stosunku [...] w stylu ówczesnej relacji „mistrz–uczeń”, ale oznacza obecną w wierze gotowość do najbardziej radykalnego, posuniętego aż do samowyrzeczenia i przyjęcia na siebie krzyża, podporządkowania się władzy królestwa Bożego, które jest w Jezusie”. Zob. K. Rahner, H. Vorgrimler, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 261.

⁸ Pisał na ten temat S. Cywiński w artykule: *Religijność w utworach młodzieńczych Norwida*, „Tęcza” 1928 z. 3.

⁹ Jest to prawidłowość, którą w swych analizach przejawów chrześcijańskiego sacrum w poezji lirycznej Norwida stwierdził S. Sawicki (*Religijność liryki Norwida*, [w:] tenże, *Norwida walka z formą*, Warszawa 1986, s. 74).

Pasji w myśli i wyobraźni pisarza. Tak więc, siłą rzeczy, w niniejszym rekonesansie badawczym w centrum uwagi znajdują się przede wszystkim dzieła literackie Norwida pochodzące z tego właśnie okresu jego życia. Utwory późniejsze będą traktowane na ogół jako tło porównawcze lub obszar kontynuacji utrwalonych już wątków.

Należy podkreślić, iż pasyjne nawiązania mają w poezji Norwida charakter dość specyficzny. Znamienne, że w żadnym utworze pisarza Chrystus nie zostaje uobecniowany jako bohater dzieła, a też żadne z dzieł nie zawiera przywołań rozbudowanych fragmentów pasyjnej narracji ewangelicznej. Męka Pańska, podobnie jak i inne motywy o charakterze religijnym, stanowią u Norwida na ogół element subtelnych asocjacji, będących – jak stwierdza badacz Norwidowej liryki Stefan Sawicki – „dyskretnym, ale i wyrafinowanym sposobem zbliżania różnych płaszczyzn znaczeniowych i różnych sfer rzeczywistości”¹⁰, co owocuje oryginalnością poetyckich porównań, metafor, stylizacji, symboli. Pomimo braku bezpośredniości, dosłowności obrazowania, pomimo tych swego rodzaju przemilczeń, Chrystus i Jego Pasja stanowią zasadniczy układ odniesienia dla świata przedstawionego utworów Norwida, nie tylko ów świat modelują, ale i „jak gdyby weń wchodzi”¹¹, tworząc jego podstawę ontologiczną, epistemologiczną, aksjologiczną. Norwid bowiem „patrzy i rozumie poprzez *sacrum*. Widzi w sakralnej perspektywie. [...] Wszystko przekodowuje na język *sacrum*”¹². Można powiedzieć też inaczej: w jego dziele wartości estetyczne współistnieją z wartościami nadestetycznymi, których źródłem jest chrześcijaństwo, a zatem i misterium Golgoty. Dotyczy to nawet utworów z pozoru neutralnych światopoglądowo, bo i w nich religijny punkt widzenia poety tworzy – jak dowodził z kolei Zdzisław Łapiński – strukturę głęboką, spoiwo całości. Utwory ewidentnie poświęcone problematyce religijnej stanowią wedle badacza „doraźne ujawnienia owego wewnętrznego wiązadła, które gdzie indziej odsłania się tylko ułamkowo, poprzez mniej lub bardziej wyraźne napomknienia, a jeszcze gdzie indziej pozostaje w ukryciu, rozpoznawalne zaś staje się dopiero przez zestawienie [...] z tekstami

¹⁰ Tamże, s. 44.

¹¹ Tamże, s. 49.

¹² Tamże, s. 45.

będącymi ich tłem”¹³. Ten sposób oglądu rzeczywistości i w rezultacie również typ obranej poetyki wypowiedzi ma u swych podwalin przekonanie, że generalnym celem sztuki jest: „Przypadkowe odgarnąć, wyświecić, co Boże” (*Aktor*; PW IV, 370). Trzeba więc: „tak kształcić swój wzrok, a że byśmy mogli odgadywać sprawy Boże pod powłoką spraw ziemskich, zbliżając się tym sposobem coraz bezpośrednio do nieustannie pracującej woli Opatrzności Boga naszego” (PW IX, 65). Słowa te, skierowane przez Norwida do Konstancji Górskiej w przeznaczonych dla niej rozważaniach *O modlitwie*, określają tyleż chrześcijańską postawę artysty, co i obraną przezeń strategię kreowania świata przedstawionego w sztuce i właściwą strategię jej percepcji.

Dla doboru i semantyki motywów pasyjnych w twórczości Norwida nie ma właściwie większego znaczenia rodzajowa czy gatunkowa atrybucja dzieł. Ten typ motywiki znajdziemy zarówno w poezji Norwida, lirycznej i epickiej, jak i w prozie artystycznej oraz w dramaturgii. Jednak, moim zdaniem, zwłaszcza utwory liryczne i dramatyczne pozwalają dostrzec najbardziej znamienne cechy pasyjnej wyobraźni poety. Ich łączne potraktowanie w tym wystąpieniu jest nadto podyktowane estetyczno-genologiczną bliskością: liryczności, upodmiotowieniu dramatu towarzyszy bowiem w dziele Norwida dialogiczność, dramatyczność jego liryki¹⁴. Przy tym jednoczesne spojrzenie na Norwidowy obraz Męki Chrystusa przez pryzmat liryki i dramaturgii gwarantuje uwzględnienie dwu perspektyw przedstawienia i interpretacji zjawiska, co pozostaje w zgodzie z predylekcją poety do oglądu wieloperspektywicznego, który cenił tak bardzo, że pisał: „Co do mnie jestem najszczęśliwszy, ilekroć widzę wielostronnie, choćby nieharmonijne jeszcze głosy – Pan Bóg jest nad tym wszystkim, który założył wód granice i przepaści kołem pozataczał”¹⁵. Tak więc wypowiedź liryczna eksponuje pod-

¹³ Z. Łapiński, *Norwid*, Kraków 1971, s. 105.

¹⁴ Zob. np. J. Fert, *Norwid – poeta dialogu*, Wrocław 1982; M. Głowiński, *Norwidowska druga osoba*, [w:] tenże, *Prace wybrane*, t. 5, Kraków 2000; A. Ziółowicz, *Norwidowski dramat wieloperspektywiczny*, [w:] tenże, *Dramat i romantyczne „Ja”*. *Studium podmiotowości w dramaturgii polskiej doby romantyzmu*, Kraków 2002.

¹⁵ List do Józefa Bohdana Zaleskiego z grudnia 1847 roku (PW VIII, 55).

miotowe przeżywanie Pasji, oddaje dynamizm życia wewnętrznego „Ja”, wyraźnie widoczny w jego dążeniu do zgłębienia sensu i wartości cierpienia Chrystusa i zarazem do oglądu samego siebie w świetle odnalezionej Prawdy. Zobrazowany w liryce Norwida ów karkołomny, nierzadko dramatyczny w wyrazie akt poznania i samopoznania zawiera w sobie formę medytacji nad ofiarą Chrystusa, modlitewnej adoracji Chrystusa ukrzyżowanego¹⁶. Daje przy tym asumpt do analizy świadomości człowieka XIX stulecia, zwłaszcza pod kątem miejsca, jakie w niej zajmuje pamięć Męki Pańskiej. Wszak podmiot liryczny wierszy Norwida bywa często figurą teźże świadomości lub równie często, uciekając się do formy paraboli, poddaje dziewiętnastowieczne „Ja” analizie i waloryzacji z perspektywy tego, kto jest niezłomnym depozytariuszem Chrystusowego przesłania. Z kolei dramat umożliwia przedstawienie drogi krzyżowej w szerokiej perspektywie ludzkich dziejów, których ośrodek i kanwę stanowi w rozumieniu Norwida-chrześcijanina historia zbawienia z kulminacją na Golgocie. Tu należy podkreślić, iż Norwid nierzadko dawał wyraz przekonaniu o dramatyczności historii, postrzeganej *sub specie* historii zbawienia, widząc w niej „miłości wielkiej cało-dramat” (*Krytycy i artyści*; PW VI, 596), rozgrywany na scenie *theatrum mundi*, którego reżyserem jest oczywiście Bóg¹⁷. Łączne rozpatrywanie liryki i dramaturgii w niniejszym szkicu stworzy też – jak sądzę – podstawy do uchwycenia podzielanego przez poetę przeświadczenia o komplementarności, o krzyżowaniu się zstępującej i wstępującej linii zbawienia, wertykalnej i horyzontalnej linii czasu¹⁸. Jak ważne to dla Norwida zagadnienie, przekonuje fragment *Promethidiona*, w którym poeta przedstawia

¹⁶ J. Fert uznaje poetycką adorację krzyża w liryce Norwida za wyraz „kontemplacji misterium spotkania Boga z Człowiekiem w Chrystusie i poprzez Chrystusa” (zob. *Chrystus Norwida. Ku odrodzeniu kontemplacji*, s. 265).

¹⁷ Na temat roli metaforyki teatralnej w twórczości Norwida pisano wielokrotnie. Zob. np. I. Sławińska, *Reżyserska ręka Norwida*, Kraków 1971; S. Świontek, *Norwidowski teatr świata*, Łódź 1983; A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Norwida*, dz. cyt., s. 111–121.

¹⁸ Por. F. J. Corliss, *Czas i ukrzyżowanie w Norwidowskim „Vade-mecum”*, „Poezja” 1971 nr 9. Autor tej pracy, stosując terminologię E. Auerbacha, jako pierwszy opisał zjawisko przecinania się w świecie poezji Norwida dwóch linii, dwóch wymiarów rzeczywistości: horyzontalno-czasowego i wertykalno-figuralnego.

następującą definicję uczestniczenia poprzez sztukę w Chrystusie: „Chryścianizm [dochodzi do tego uczestnictwa, jak pisze] – przez przecięcie linii *ziemskiej* horyzontalnej i linii *nadziemskiej* *prostopadłej* – *z nieba padłej*, czyli przez znalezienie *środk*a, to jest przez tajemnicę krzyża (*środek* po polsku znaczy zarazem *sposób*)” (PW III, 464)¹⁹.

W liryce Norwida odnajdujemy aluzje do większości ważniejszych sytuacji, gestów, słów, symboli składających się na ewangeliczny obraz przebiegu Pasji. Oto garść przykładów. Samotność i smutek Jezusa modlącego się w Getsemani tuż przed pojmaniem zostają przywołane bezpośrednio w formie apostrofy, skierowanej do Niego w modlitewnej medytacji *Monologu*, a pośrednio w wierszu [*Ty mnie do pieśni pokornej nie wołaj*] jako kluczowy element obrazowania sytuacji emocjonalnej i egzystencjalnej podmiotu utworu. W strofie:

Gdy w głębi serca purpurę okrutną
Wyrabia prządka cierpienia,
Smutni – lecz smutni, że aż Bogu smutno –
Królewskie mają milczenia.
(PW I, 231)

ewangeliczny obraz Chrystusa smutnego „aż do śmierci” (Mt 26, 38; Mk 14, 34) zostaje oryginalnie skontaminowany z mową milczenia, którą Zbawiciel posługiwał się podczas procesu przed Piłatem (tu ewokowanego dodatkowo przez purpurę płaszcza wyszydzonego króla²⁰). Wydarzenia tego procesu, znamienne dlań symbole powracają w poezji Norwida wielokrotnie. Uwaga pisarza koncentruje się przede wszystkim na dialogu o prawdzie (J 18, 37–38), jaki Piłat toczy z Podśądnym (nb. dialog ten stanowi ośrodek myślowy Norwidowej koncepcji prawdy w ogóle, koncepcji polegającej na świadczeniu o prawdzie, na byciu kimś, „kto jest z prawdy”), skupia się też na słowach: *ecce homo* („Oto

¹⁹ W rozprawce *Pół-listu* (1851) Norwid napisze: „środek znaczy po polsku sposób, a krzyż to przecięcie ziemskiej i nadziemskiej linii i znalezienie przeto *środk*a” (PW VI, 382).

²⁰ Oczywiście Norwid w ślad za św. Janem ewangelistą ma świadomość różnicy między królewską godnością w znaczeniu politycznym, a godnością duchową, którą sobie przypisuje Jezus: „namiastka królewskich insygniów i z maltretowaniem Jezusa uwydatnia nie polityczny, pełen chwały, ale duchowy, naznaczony cierpieniem, królewski Jego charakter” (zob. F. Gryglewicz, *Chrystus Król w „Ewangelii św. Jana”*, [w:] *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 145).

człowiek” – J, 19, 5), będących w ujęciu poety zarazem znakiem kenozy Jezusa – Króla i Syna Bożego jak i syntetycznym określeniem istoty człowieczeństwa, której nieodłącznym aspektem jest spowodowane grzechem pierwotnym cierpienie, ale i godność dziecka Bożego, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Właśnie w tym dwojakim sensie Norwid posługuje się frazą Piłata w poetyckiej legendzie *Dwa męczeństwa*, obrazującej martyrologiczny etap biografii św. Pawła, a spuentowanej słowami:

Więc był Apostoł Paweł pętany jak z wierzę,
I jako Bóg obwołan – a wytrwał przy wierze,
Że człekiem był. – Albowiem stało się wiadomo,
Że człowiek zwierzał bogiem, gdy Bóg: *ecce homo*.
(PW I, 121)

W wierszu *Idee i prawda* powyższe słowa Piłata zostają użyte w innym znaczeniu – jako synonim człowieka, zawieszono go między niebem a ziemią, „czystą” myślą a cielesnością, idealizmem a realizmem, ale jednocześnie w wyraźną sugestią, że ukrzyżowany Chrystus przynosi rozwiązanie tych dylematów.

Sama droga Jezusa na Golgotę wprowadzona zostaje w pole poetyckich asocjacji Norwida m.in. stwierdzeniami na temat zachowań kobiet jerozolimskich, które pisarz zawsze konfrontuje z kobietami współczesnymi, np. w wierszach: [*Do Marii Trębickiej*], *Fraszka (!) [III]*, *Człowiek, Litość*. W ostatnim z nich czytamy:

Gdy płyną łzy, chustką je ocierają;
Gdy krew płynie, z gąbkami pospieszają;
Ale gdy duch wycieka pod uciskiem,
Nie nadbiegną [...]
(PW II, 32)²¹

Aluzyjnie wspomniane w cytacie różne formy maltretowania Jezusa stanowią przedmiot poetyckich przywołań Norwida stosunkowo często, zwłaszcza za pośrednictwem nazw narzędzi męki: gwoździ, włóczni,

²¹ Analogiczne obrazowanie pojawia się w wierszu *Człowiek*: „Dziewice piękne i bardzo rzewliwe, | Z których nie była żadna na Golgocie, | Wymówki będą ci posyłać tkliwe, | Kabalistyczne rzucać w twarz stokrocie. | Nogi ci włosom obetrze – kto? – strumień! | Kto ci obetrze pot z bladego czoła? | Jeśli nie Prawda, Weronika sumień, | Stojąca z chustą swą w progach kościoła?! –” (PW I, 273–274).

gąbki, cierniowej korony (*Dumanie II, Do Józefa Bohdana Zaleskiego w Rzymie 1847-0, Psalm wigilii, Do Najświętszej Panny Marii. Litania, Do Walentego Pomiana Z., Do zeszej..., Cnót-oblicze, Obojętność, Larwa, Do Wielmożnej Pani I.*). Nie zawsze jednak są one wzmiankowane w celu odtworzenia realiów historycznej Pasji Jezusa Chrystusa, bywa bowiem, że funkcjonują w wierszach poety jako atrybuty cierpienia doznawanego przez człowieka współczesnego, przez podmiot liryczny utworów, który własny ból postrzega i rozumie w analogii do bólu Zbawiciela. Dotyczy to również cierpienia powiązanego z kondycją poety, dla którego, tak jak w utworze *Duch Adama i skandal*, „laur – to ciernie” (PW I, 237)²². Z kolei na przykład w wierszu *Na pokładzie Marii-Stelli* pogarda prześladowców i męka biczowania, a także gest wybaczenia oprawcom, zasugerowane słowami:

Ty, który w rym, ty który w rym
Obracasz sterem od r a n a,
Błogosław im,
Błogosław im,
Gdy w oczy pluje ci... piana...

Był taki tam, był taki tam,
którego zbito kijami...
(PW I, 207)

równocześnie określają sytuację historycznego Jezusa i podmiotu lirycznego, tu bardzo bliskiego podmiotowi autorskiemu ze względu na nieskrywane reminiscencje z morskiej podróży poety do Ameryki²³.

Wreszcie finałowa sekwencja pasywnych zdarzeń, prowadząca do śmierci Jezusa, uobecnia się w poezji Norwida za pośrednictwem napomknień o „otwartym boku” Ukrzyżowanego (*List*), „pięciu ranach Chrystusowych” (ogniwo LXXVII. *Vade-mecum*), grze o Jego szatę,

²² Ten rodzaj poetyckiego obrazowania prowadzący do utożsamienia wieńca laurowego i korony cierniowej przeanalizowała S. Skwarczyńska w artykule: *Ideowo-artystyczne konstrukcje obrazowe Norwida na bazie lauru i korony cierniowej*, „Przegląd Humanistyczny” 1986 z. 3–4.

²³ Jednak nie bez znaczenia dla wymowy wiersza są także nawiązania do biografii Kościuszki, srodze obitego kijami w trakcie starań o rękę wysoko urodzonej panny (zob. J. Trznadel, *Czytanie Norwida. Próby*, Warszawa 1978, s. 294–295). Widoczne w tym przypadku nawarstwienie aluzji dobrze obrazuje poetycką metodę Norwida w ogóle, a w szczególności sposób korzystania przezeń z motywów pasywnych.

następnie rozrywając (*Do Najświętszej Marii Panny. Litania, Duchów – walka*), a także poprzez przytoczenia ostatnich słów Chrystusa na krzyżu. Słowa psalmu 22 (21): „Eloi, Eloi, lamma Sabachtani”, którymi według ewangelistów (Mt 27, 47; Mk 15, 34) Jezus dał wyraz swemu opuszczeniu²⁴, przywołane zostają w kontekście zbiorowej modlitwy błagalnej narodu w wierszach [*Maryjo, Pani Aniołów*] oraz *Do Najświętszej Panny Marii. Litania*, a kiedy indziej, w wierszu *Wczora-i-ja*, podane w ramie zaprzeczenia:

I nie chcesz krzyknąć: „Eli... Eli...” – czemu?

– Ach, Boże!...

(PW I, 334)

stanową pasyjny kontekst dla sytuacji duchowej podmiotu utworu, osamotnionego w swym rozumieniu świata przez pryzmat Boskiego Logosu. Dodajmy, że to nie jedyny w poezji Norwida przypadek posługiwania się ostatnimi słowami Zbawiciela, wypowiedzianymi z krzyża. W utworze *Na ostatnie cztery wiersze odpowiedź* Norwid cytuje słowo: „Pragnę” (J 19, 28), zaś fraza: „Niech się stanie”, zamieszczona w wierszach *List* oraz *Fiat i vivat*, będąc pośrednim nawiązaniem do modlitwy Jezusa w Ogrodzie Oliwnym, wydaje się zarazem zapowiedzią logionu: „Wykonało się” (J 19, 30).

Szczególnie wiele miejsca zajmują w liryce Norwida aluzje do zachowań oprawców Jezusa: oskarżycieli, oszczerców, szyderców, obojętnych świadków Męki, których poeta postrzega nie tylko jako postaci historyczne, ale także jako uniwersalne typy człowieczych postaw, znajdujące wcielenie również we współczesności. W cywilizacji wieku XIX obserwuje więc ludzkie reakcje na ukrzyżowanie Jezusa, które jako centralne wydarzenie historii ludzkości, kulminacja i wypełnienie całości dziejów, uznaje za wydarzenie równoczesne dla każdego i zawsze. Zwłaszcza wiersze z cyklu *Vade-mecum*, tak znane jak *Nerwy*, *Larwa*, *Stolica*, *Grzeczność*, utwór LXVIII o incipicie *Niewiasta igłą krzyż na piersiach kole*, rozwijają temat Chrystusowego

²⁴ „Jest to krzyk poniewieranej i doszczętnie wyczerpanej męką i cierpieniem ludzkiej natury, która wypowiada swoje rozpaczliwe «dlaczego?», pytając o straszną konieczność tego, co się dzieje. Jednocześnie jednak Jezus oddaje się dobrowolnie i z pełnym zaufaniem woli Bożej, która spełnia się na nim”. Zob. H. Langkammer, *Jezusowe słowa z krzyża*, [w:] *Męka Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 178.

ukrzyżowania w perspektywie jego zapoznanej w świecie obecności. „Tu, mimo mnogości znaków krzyża, w rzeczywistości wypełnionej wieczną obecnością Chrystusa, ów znak, historyczny fakt ukrzyżowania i jego znaczenie są zapomniane”²⁵. Nawet wśród „Chrześcijan natłoku” (*Grzeczność*; PW II, 104) Chrystus przechodzi w tle niezauważony bądź opacznie zrozumiany. A bywa też, że następuje powtórzenie faryzejskich zachowań i pasywnych gestów prześladowców. O tej formie aktualizacji drogi krzyżowej mowa we fraszce *Pascha*:

Gdzie miłości tak mało, że się nie jednocy,
 Tam trzeba w nienawiści trzeciego człowieka
 Połączyć się – tam w krwi się jednej pierwej broczą,
 Tam choć w ciosaniu krzyża i wbijaniu ćwieka
 W całość się złać fatalnie kłótne muszą wole.
 Stąd jest ofiara ciągła i Pascha na stole...
 (PW I, 176)

Męka Golgoty nie ma bowiem końca. Norwid pisze o Golgocie wtórej i setnej, splatając „zbawczy czyn Jezusa z historycznymi dokonaniem ludzkości”²⁶. W liście do Marii Trębickiej powie dobitnie: „[...] jako Zbawiciel raz się narodził, tak nie raz, ale milion razy krzyżowany jest w każdym zbawicielstwie [...]. Tak samo wszelka bezinteresowna prawda ukrzyżowana jest [...]. Tak ukrzyżowany jest każdy moment Zbawicielski w każdym, co bezinteresownie krok postępu uczynił” (PW VIII, 212).

Analizując twórczość liryczną Norwida, choćby i w oparciu o wąską grupę tekstów, bez trudu dostrzegamy, jak nawarstwiają się w jego wierszach różne aspekty symboliki Chrystusowego krzyża. Jest on tu zarazem objawieniem Bosko-ludzkiej natury Jezusa, synonimem cierpienia, poniżenia, pohańbienia, ale równocześnie stanowi „j a k w a g a ... przewidziany | Od wszech-sumień wstęp do Boga...” (*Nie-*

²⁵ F. J. Corliss, *Czas i ukrzyżowanie w Norwidowskim „Vade-mecum”*, dz. cyt., s. 75. Podsumowanie tych rozważań przynosi *Rzecz o wolności słowa*: „A teraz co?... czy tylko cień Jego korony, | Czy tylko wstydem słońca horyzont przyćmiony, | Czy tylko szrama wielka na skale rozdartej, | Grób pusty – kamień ziemi-trzęsieniem wyparty – | I rozetkniętych krzyżów tysiące-tysięcy, | I wieków dziewiętnaście... i cóż?... czy – nic więcej?...” (III, 587).

²⁶ A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, dz. cyt., s. 131.

skończony; PW I, 202), okazuje się budulcem „poręczy” sięgających do nieba (*Do Panny Józefy z Korczewa*; PW I, 354), a także „bramą”, czyli drogą zmartwychwstania (*Krzyż i dziecko*; PW II, 96). Zatknięty na grobie, ma sens chwalebny jako znak zwycięstwa nad śmiercią i szatanem, jako znak prawdziwie chrześcijańskiego zgonu (*[Na zgon Józefa Zaleskiego]*). Wyposaża go Norwid również w konotacje historiozobawcze, widząc w krzyżu symbol odkupicielskiej ofiary, miłości Boga do człowieka, odnowionego przymierza, kosmicznej harmonii czy po prostu życia: „Albowiem k r z y ż j e s t ż y c i e już wiek dziewiętnasty” (*[Do Stanisławy Hornowskiej]*; PW I, 266). W liryce doby Wiosny Ludów poeta zaakcentuje eklezjalny wymiar Męki Pańskiej (*List*), zaś w wierszach młodzieńczych, pochodzących jeszcze z okresu warszawskiego, krzyż – „Sprzęt domowy – i grobowy” należy do pola semantycznego domu rodzinnego, okazuje się źródłem duchowej pociechy i życiowym drogowskazem dla dziecka-sieroty wyruszającego w wielki świat (*Pożegnanie*; PW I, 51). Bywa również narzędziem obrony, tarczą osłaniającą przed złem tego świata, skoro człowiek – mowa o tym w wierszu *Dumanie [II]* – „zbawion ludzkich ułomności, | Mnóstwo szyderstw i wściekłych utyskiwań mnóstwo | Odepchnął znakiem krzyża” (PW I, 41).

Tym różnorodnym znaczeniom krzyżowej męki towarzyszą różne oblicza ukrzyżowanego Chrystusa. W poetyckich aluzjach jawi się nam jako Mąż Boleści, Pokorny Sługa, Wcielenie cnoty heroizmu, Król, Kapłan, Odkupiciel, Nauczyciel prawdy i miłości, Mistrz miłczenia i dobrej śmierci. Dla poety ważny jest i historyczny, i wieczny aspekt Pasji. „On krzyżowany wciąż, On w Górze Żywy...” – napisze w *Rzeczywistości i marzeniach* (I, 226), widząc w męce Chrystusa nie tylko zamkniętą sekwencję zdarzeń z odległej przeszłości, lecz fakt zawsze aktualny, będący miarą rzeczywistości, wyzwaniem dla każdego, a w szczególności dla chrześcijanina, wszak zobowiązanego do dania świadectwa, do naśladowania.

Właśnie wokół tematu kontynuowania drogi krzyżowej Chrystusa, jej aktualizowania w różnych fazach ludzkiej historii, uczestniczenia człowieka w dziejach przez Chrystusowy krzyż osnuta jest znaczna część dorobku dramaturgicznego Norwida. Dramat okazuje się szczególnie

adekwatną wobec tej problematyki formą wyrazu. W przypadku Norwida mamy bowiem do czynienia ze specyficzną świadomością dramatyczno-teatralną twórcy, który zwykł był dramatyczność, teatralność traktować jako immanentną cechę świata. Dlatego w literackich interpretacjach rzeczywistości posługiwał się chętnie metaforą *theatrum mundi*, życie społeczne przedstawiał w kategoriach dramatu i teatru, w człowieku zaś dostrzegał aktora odgrywającego na scenie tegoż teatru dramat swego indywidualnego losu i historii cywilizacji. Warto zauważyć, że metafora teatralna stosowana była przez poetę w obu jej zasadniczych wersjach: *Dei theatrum mundi* i *hominis theatrum mundi*. Pierwsza wersja pojawia się w pismach Norwida jako ideał, postulat lub nie zawsze dostrzegane przez bohaterów tło zdarzeń, a druga funkcjonuje w obrębie Norwidowskiej krytyki cywilizacji współczesnej. To jednak nie wyczerpuje dramatyczno-teatralnych skojarzeń poety. Dramatyzmem naznaczone było według niego również życie wewnętrzne człowieka, każdy proces poznania, każde dochodzenie do prawdy. Za dramatyczne uznawał stosunki między ludźmi, już choćby z tego powodu, że to język, z natury rzeczy dramatyczny, pełni w nich rolę medium. Ta istotowa dramatyczność mowy znajduje odzwierciedlenie również w toku dziejów ludzkości, których przebieg wyznacza dramat wcielania się Słowa Bożego. A zatem kategorie dramatyczno-teatralne okazują się nieodzowne w rekonstrukcji chrześcijańskiej refleksji Norwida, jego wizji historii zbawienia, w tym kulminacyjnego jej aktu, jakim jest Męka Chrystusa – dramat Golgoty. Wykazał to w swych pracach ks. Antoni Dunajski²⁷. Można więc powiedzieć, że w tekstach poety pojęcie dramatu łączy w sobie szereg znaczeń: funkcjonuje równocześnie w aspekcie genologicznym, antropologicznym, epistemologicznym, historiozoficznym, teologicznym, co sprawia, że Norwidowa teoria dramatu staje się „w jakimś stopniu teorią rzeczywistości, wyrazem

²⁷ Tamże, s. 119. Mówiąc dramatyczno-teatralnym językiem Norwida, badacz tak relacjonuje przebieg tego dramatu: „wzgardzony i odepchnięty przez ludzi» (Iz 53, 3. Por. Mt 27, 15–26 i par.) «nad-kompletowy» Aktor wziął na siebie ciężar głównej roli, za «kulisami» (murami Jerozolimy) rozegrał się właściwy dramat, krzyż – znak hańby – okazał się «maską» zwycięstwa, a «antrakt» Wielkiej Nocy stał się kluczowym momentem «spektaklu».

światopoglądu pisarza, jego [...] filozofią życia i metodą opisu pojmowania świata, swoistą artystyczną «ontologią» i «epistemologią» zarazem”²⁸.

Dramat nowożytny, rozumiany jako kategoria estetyczna, ma wedle Norwida źródło w chrześcijańskiej obrzędowości, kultuwowanej m.in. przez Bractwo Męki Pańskiej, które przedstawiając „najwyższą tragedię chrześcijańską męki Zbawiciela świata” (PW VI, 393), dało początek zasadniczej formie nowej sztuki dramatycznej, tzn. „dramie chrześcijańskiej”, posiadającej rozmaite odmiany gatunkowe i historyczne²⁹. Jak można wywnioskować z rozprawy poety *Widowiska w ogóle uważane* (1852), każda forma dramatu nowożytnego jest jakąś postacią „dramy chrześcijańskiej”, każda zawiera w sobie odniesienie do dramatu historii zbawienia, każda kryje w sobie zrąb dramatu pasyjnego³⁰. Dotyczy to także tragedii, komedii, misteriów samego Norwida. Chrześcijańskie, pasyjne residuum jego dramatu sytuuje się zawsze w tle akcji. Podobnie jak w liryce, choć utajone, determinuje jednak misteryjną formę dramatu³¹, koncepcję bohatera, charakter konfliktu dramatycznego, globalny sens danego utworu. Słusznie zatem Irena Sławińska upatrywała w pojęciu „chrześcijańskiej dramy” określenia najgłębszej istoty Norwidowskiej dramaturgii, jądra jego dramatycznych parabol³².

W dramatach Norwida scenariusz pasyjny realizowany jest w różnych obszarach ludzkiej aktywności historiotwórczej. W *Zwolonie* przeciwstawiony zostaje tyranii władzy, idei zemsty rządzącej życiem spiskowców oraz mechanizmom rewolucji społecznej. Utwór ten, uważany za pokoleniowy manifest, głęboko uwikłany w polemikę

²⁸ S. Świontek, *Wstęp*, [w:] C. Norwid, *Pierścień Wielkiej-Damy czyli Ex-machina-Durejko*, oprac. S. Świontek, Wrocław 1990, s. xv.

²⁹ Według Norwida uprawiali ją Szekspir, Calderon (*Nabożeństwo krzyża*), a także Goethe i Schiller.

³⁰ Jest to czynnik zespalający np. tragedię i komedię, gdyż w opinii Norwida „jedną i tę samą prawdę tragedia i drama przedstawiały w jej charakterze mistycznym, a komedia w jej stronie obyczajowej. Pierwsza – ideał, druga – realizację ideału i jej zdrożności krzywe” (PW VI, 394).

³¹ Kwestii tej poświęciłam więcej uwagi w książce: „*Misteria polskie*”. *Z problemów misteryjności w dramacie romantycznym i młodopolskim*, Kraków 1996.

³² I. Sławińska, „*Chrześcijańska drama*” Norwida, [w:] *Dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991.

z wielkimi romantykami (zarówno z Mickiewiczem, Słowackim jak i Krasińskim) i w bieżące wypadki Wiosny Ludów, przynosi apologię postawy pełnego zespolenia, współpracy człowieka z odwiecznymi planami Boga, postawy zwolonia, którą autor identyfikuje z prawdziwą wolnością i której ideę wyprowadza z *Bogurodzicy* i z Chrystusowego krzyża. Okoliczności śmierci Zwolona, wystylizowane na początek Dziejów Apostolskich, na scenę ukamienowania św. Szczepana, kryją w sobie oczywistą paralełę również do ukrzyżowania Jezusa³³. Wstąpienie bohatera dramatu do grobu, wyraz cichej i dobrowolnej ofiary, stanowi przejaw nie tylko jednostkowej postawy moralnej, to również testament pozostawiony następcom. Jest to bowiem przykład czynnego naśladowania Jezusa, unaocznienie aktu wcielania w życie lekcji Golgoty, adresowanej, jak sugeruje autor dzieła, zarówno do każdego człowieka z osobna, jak i do grupy pokoleniowej czy zbiorowości narodowej.

W *Wandzie* i *Krakusie*, dramatach opartych na motywach legend krakowskich, prowadząca do śmierci ofiara tytułowych bohaterów, rozumiana jako akt wolności i zwycięstwa nad złem, staje się integralnym elementem Norwidowej refleksji na temat początków narodu. Chrystusowy krzyż okazuje się tu też „krzyżem narodowym”³⁴ – ośrodkiem zbiorowej tożsamości i poczucia wspólnoty, manifestowanego w obu utworach za pośrednictwem obrzędowych chórów, procesji z darami, pogrzebowych lamentacji. Ofiara Wandy, cichej, pokornej, czystej, została przez Norwida zsynchronizowana z ofiarą Chrystusa na Golgocie, który w chwili śmierci, wedle słów pieśni z klasztoru na Świętym Krzyżu, pełniącej w dramacie rolę motta, „skłaniał rękę | Ku – PÓŁNOCNYM LUDZIOM...” (PW IV, 129). Obraz Jego przebitej dłoni staje się następnie treścią wizji Wandy:

Dobrzy ludzie!... widziałam cień ogromny Boga,
Przechodzący po polach jak szeroka droga,
A to był tylko ręki jednej cień – ta ręka
Jakby przebitą była, bo słońce padało

³³ Zob. M. Grzędzińska, *Symbolika „Zwolona”*, „Pamiętnik Literacki” 1968 z. 4, s. 93.

³⁴ O „tajemnicy krzyża narodowego” Norwid pisał w *Słowie zgody* z roku 1851 (PW VII, 44).

Przez wnętrze dłoni, na wskroś, jak przez wypaść sęka.

Ja stałam – i patrzyłam w to rozdarte ciało,

Jak ptak z ciemności w jasną pogłoda szczelinę,

I dano mi jest widzieć – to...

Bierze gromnicę zapaloną z rąk Piasta i wchodzi na stos – potem, ciszej, kończy
... że dla was zginę...

(PW IV, 155–156)

Śmierć królowej „wszczepia” zatem dzieje Polski w historię zbawienia. W warstwie obrazowej dramatu wyraża to opis składanego w ofierze ciała władczyni, które „w Wisłę przelało się”, połączyło się z jej nurtem na znak, że idea Chrystusowej ofiary przeniknęła polską ziemię i nadała nowe znaczenie dziejom zamieszkującego ją narodu, czego świadectwem ma być ofiarny stos królowej, który jako mogiła-kopiec Wandy (to jemu Norwid dedykuje swój dramat) stanie się w przyszłości ośrodkiem zbiorowej pamięci o tym wydarzeniu. Również śmierć Krakusa nosi wszelkie znamiona ofiary. Bohater zostaje wtajemniczony w jej sens w scenie w Grocie Szmaragdowej, wypełnionej symbolami ofiary eucharystycznej³⁵, by w finale dzieła, podejmując rolę nieznanego, poniżonego zbawcy ludu, odnieść okupione życiem zwycięstwo nad smokiem i własnym bratem, sprzymierzonym z siłami zła. Także z ofiary Krakusa wyrośnie *tumulus*, „symbol wiecznej pamięci ludu, mocny fundament tradycji narodowej i wezwanie do walki ze złem”³⁶. Oba dramaty realizują model „misterium polskiego”, ujawniającego głębokie powiązanie historii Polski i historii świętej, wskazującego na zakorzenienie narodowego ładu w transcendentnych podstawach istnienia, albowiem – jak twierdził Norwid – byt narodu „równocześnie i bliźnięco z Chrześcijaństwem się rozpoczął, jego historyczność i chrześcijaństwo jedno – promiennie wzeszły i wzrosły”³⁷. Objawienie tajem-

³⁵ Symbolikę tej sceny rozważałam w książce: „*Misteria polskie*”. *Z problemów misteryjności w dramacie romantycznym i młodopolskim*, dz. cyt., s. 57. Należy przypomnieć, że wśród Norwidowskich parabol dziejów znajduje się „Msza Dziejów”, zwana także „Mszą-wieczną”, będąca modyfikacją paraboli krzyża dziejów. Zob. A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, dz. cyt., s. 137–141.

³⁶ I. Sławińska, „*Chrześcijańska drama*” Norwida, dz. cyt., s. 221.

³⁷ List do Aleksandra Jełowickiego z lutego 1862 roku (PW IX, 14).

nicy życia człowieka jako członka polskiej społeczności narodowej to w rozumieniu autora *Wandy* i *Krakusa* zarazem moment dotarcia do racji bytu całego świata. Wtajemniczenie w polskość odbywa się tu równocześnie z wtajemniczeniem w dzieje zbawienia, bo w obu przypadkach istotą misteryjnej inicjacji jest ofiara³⁸.

Temat chrześcijańskiej gotowości do złożenia ofiary z życia znajduje w twórczości Norwida jeszcze jedną dramaturgiczną realizację, tym razem odbiegającą od problematyki pokoleniowej czy narodowej. Tragedia *Słodycz* powiązana jest bowiem bardzo ściśle z zainteresowaniami Norwida epoką rzymskich prześladowań chrześcijan i samym fenomenem wczesnochrześcijańskiego naśladowania męczeńskiej śmierci Chrystusa. Zagadnienia te stanowią temat wielu utworów poety, takich jak np. wspomniane już *Dwa męczeństwa*. *Legenda*, a także *Amen (Legenda)*, *Spowiedź*, w pewnym stopniu *Quidam*. Bohaterka *Słodyczy*, Julia Murcja, choć zupełnie bezbronna i milcząca, a wręcz nieobecna w przestrzeni scenicznej, nosi w sobie tajemnicę niezwyklej mocy duchowej, jaką daje udział w Chrystusowym krzyżu. Jednak w miniaturze dramatycznej Norwida to nie męczeństwo chrześcijanki, lecz stan świadomości jej prześladowcy Kajusa Veletriusa, arcykapłana Jowisza wyznacza właściwą akcję utworu. Niezdolny do zaakceptowania chrześcijańskiej idei zwycięstwa przez śmierć, do zrozumienia, że męczeństwo to śmierć w wolności wiary, wyraz działania łaski Bożej w człowieku, arcykapłan nie dostąpi udziału w mocy, której – jak słyszy z ust objawiającego mu się we śnie św. Pawła – „nie przesilą | Katownie” (PW IV, 277). Świat chrześcijańskiego misterium pasywnego, wyraźnie przeciwstawiany przez Norwida

³⁸ Tak silne wyekspozowanie przez Norwida roli ofiary w życiu indywidualnym i zbiorowym nie prowadzi jednak myśli poety w rejony romantycznego mesjanizmu, który – jak wiadomo – zdecydowanie odrzucał, krytykując przejawy narodowej martyrologii oraz wszelkie formy chrześcijańskiego doloryzmu w przekonaniu, iż „cała tajemnica postępu ludzkości zależy na tym, aby coraz więcej stanowczo, przez wcielanie dobra i rozjaśnianie prawd, broń największa, jedyna, ostateczna, to jest męczeństwo, uniepotrzebniało się na ziemi” (*Promethidion*; PW III, 466). Zob. G. Halkiewicz-Sojak, *Spór o mesjanizm Norwida*, „Studia Norwidiana” 2 (1884); J. Salij, *Problem męczeństwa u Norwida*, [w:] *Norwid a chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 31–51.

rzeczywistości antycznej tragedii jako formy ekspresji świadomości tragicznej, pozostanie więc dlań nieosiągalny³⁹.

Wreszcie ważką i niekonwencjonalną rolę motywy pasyjne odgrywają we dramatach współczesnych Norwida, gdzie jako element metapoetyckiego dyskursu bohaterów-poetów współtworzą zarówno autotematyczny wątek dzieł Norwida jak i parable przeciwchrześcijańskiej cywilizacji XIX wieku. W *Chwili myśli* protagonista utworu, pełen rozterek Poeta od ubożego Dziecka odbiera lekcję ewangelicznej pokory i zrozumienia sensu życia. Dziecko uświadamia mu bowiem niezbywalność cierpienia, ułatwia mu jego akceptację w świetle Chrystusowej Męki, wskazuje też na Chrystusa jako zobowiązujący i chrześcijanina, i artystę wzór postawy uczestnictwa w cierpieniu bliźniego. Ta niejako mimochodem odbyta inicjacja w naczelną tajemnicę chrześcijaństwa – w tajemnicę krzyża – stanowi punkt zwrotny w myśleniu Młodzieńca. Umieszczając w centrum swej myśli Chrystusowy krzyż, bohater dramatu znajduje rozwiązanie nieprzewycięzalnych wcześniej aporii, które wynikały z podzielanej przezeń antynomijnej wizji człowieka – rozpiętego między duszą a ciałem, potrzebami własnego Ja a głębokim poczuciem powinności wobec bliźnich, między artystyczną kreacją świata pozorów a prawdą rzeczywistości. Z afirmacji krzyża scalającego te, wydawałoby się, przeciwstawne porządki świata i rozbieżne dążenia ludzkiej duszy wyłoni się w jego wypowiedzi pragnienie sztuki autentycznie zakorzenionej w egzystencjalnym doświadczeniu człowieka i wyrażającej pełnię rzeczywistości, sztuki właściwie nieodróżnialnej od po chrze-

³⁹ Z analogicznym budowaniem świata dramatu na opozycji świadomość tragiczna–misteryjne wtajemniczenie mamy do czynienia w *Krakusie*. W ten sposób Norwid, jak można sądzić, daje do zrozumienia, że: „W świecie nawiedzonym przez Chrystusa nie ma już miejsca na tragedię w pełnym tego słowa znaczeniu. [...] Dlatego tragedia nie jest czymś, co leży w porządku rzeczy. Może być «piorunem niebios», ale nie prawem dziejów. Nie jest kreacją Bożą, lecz Boga odrzuceniem” (zob. A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Norwida*, dz. cyt., s. 114). Trzeba też zauważyć, że pisarza wyraźnie nurtuje problem sposobu postrzegania męczeństwa chrześcijan przez niechrześcijan. Świadczy o tym m.in. cytowany powyżej utwór *Dwa męczeństwa*, konfrontujący różne niechrześcijańskie wykładnie męczeństwa św. Pawła.

ścijańsku pojętej sztuki życia⁴⁰. W zakończeniu utworu odczytujemy sentencjonalnie brzmiące słowa Młodzieńca – rezultat dramatycznego dochodzenia do prawdy:

bo dopóki skrycie,
 Cicho a dzielnie, myślą, nie zaś krzykiem,
 Boleść zakwita – i ciernistym smykiem,
 Gra nam po sercach, póty nasze życie!
 (PW IV, 15)

Tak więc poezja powstaje na fundamencie cierpienia twórcy i w odpowiedzi na cierpienie bliźnich. Nie jest aktywnością, która izoluje artystę od rzeczywistości. Przeciwnie, pomaga mu ją poznawczo ogarnąć. Nie izoluje go również od innych ludzi, skoro ból istnienia jest synonimem człowieczeństwa, a sztuka to czyn charytatywny, który buduje międzyludzką więź, ustanawia wspólnotę. Ostatecznie, postrzegana w perspektywie Chrystusowego cierpienia symbolizowanego przez krzyż, ma w rozumieniu Norwida sens poniekąd soteriologiczny.

Zainicjowana *Chwilą myśli* kreacja postaci poety odnajdującego zrozumienie źródeł i celu swej twórczości w Chrystusowej Pasji, jeszcze niejednokrotnie pojawi się w dramaturgii Norwida, nigdy jednak nie przybierze formy tak jawnie deklaratywnej jak w młodzieńczej jednoaktówce. Artyści, poeci – bohaterowie *Aktora*, *Tyrteja*, *Za kulisami*, *Pierścienia Wielkiej-Damy* w swym starciu z siłami nowoczesnego świata będą poddawani doświadczeniu cierpienia, a przez to i w pewnym stopniu próbie Golgoty. Aluzje do obrazowania pasyjnego pojawią się więc, acz bardzo dyskretnie dawkowane, w ich autoprezentacyjnych wypowiedziach, co z pewnością zbliża te postacie do osoby samego autora, każe widzieć w nich jakiś aspekt udratyzowanego autoportretu Norwida. Potwierdza to również zgromadzony i wstępnie skomentowany w tym szkicu materiał literacki. W jego kontekście Norwid okazuje się bowiem – tu użyję jego własnych poetyckich określeń – „chłopięciem z dróg krzyżowych” (*Do Józefa Bohdana Zaleskiego w Rzymie 1847-0*; PW I, 86), pisarzem „treści, co jest krzy-

⁴⁰ W znacznie późniejszym poemacie *Wita-Stosa pamięci estetycznych zarysów siedem* (1856) w części zatytułowanej *Męczennik* Norwid znajduje dla tej idei adekwatny wyraz, przedstawiając historię malarza ikon Mnicha Łazarza, którego największym dziełem sztuki była jego własna męczeńska śmierć (PW III, 529–530).

żem przemazaną” (*Epimenides. Przypowieść*; PW III, 64), „W sobie i w dziejach ja ukrzyżowanym” (*Niewola*; PW III, 382). A więc prezentuje się nam jako twórca mocno osadzony w pasyjnych wątkach chrześcijaństwa, postrzegający zagadnienia swej epoki przez pryzmat krzyża, widzący w Chrystusowej Męce parenetyczny wzór dla postawy jednostek i zbiorowości, których przeznaczeniem, w myśl logiki historii ludzkiego upadku i odkupienia, jest cierpienie, na Golgocie mocą miłości przemienione jednak w znak zbawienia. Partycypowanie w Pasji Jezusa Chrystusa jest wedle poety zadaniem każdego chrześcijanina bez wyjątku, a więc także chrześcijańskiego artysty, dla którego krzyż powinien być niewyczerpanym ośrodkiem inspiracji, zarazem zachętą do twórczego działania jak i nadrzędnym probierzem wartości stworzonych dzieł, oczywiście jeśli akt artystycznej kreacji pojmować w perspektywie idei naśladowania Jezusa i chrześcijańskiego świadectwa.

Marek Skrukwa

Passio Christi w muzyce. Relacja słowo–dźwięk na przykładzie polskiej XVIII-wiecznej twórczości pasyjnej

Tematyka pasyjna odzwierciedlająca cierpienie i zbawczą śmierć Chrystusa od wieków kształtowała duchowość chrześcijańskiej Europy. Była żywo obecna w twórczości muzycznej, przyjmując różnorodne formy: od prostych śpiewów liturgicznych, różnego rodzaju pieśni czy lamentacji aż po coraz bardziej rozbudowane utwory. Reprezentatywnym gatunkiem muzycznym o tej tematyce jest pasja, czyli słowno-muzyczny opis męki i śmierci Chrystusa opracowany na podstawie relacji jednego z czterech Ewangelistów¹. W miarę rozwoju tego gatunku powstawało wiele jego odmian.

W moich rozważaniach chciałbym skoncentrować się na polskich osiemnastowiecznych kompozycjach pasyjnych. Wybór epoki nie jest przypadkowy, ponieważ w okresie, kiedy powstawały omawiane przeze mnie utwory, barokowe zależności słowno-muzyczne znajdowały nadal odzwierciedlenie w twórczości ówczesnych kompozytorów. Mam na myśli powszechną praktykę zaopatrywania tekstu w adekwatne do jego treści figury retoryczno-muzyczne podkreślające znaczenie słów.

Centralnym miejscem mojej prezentacji będzie analiza fragmentu wybranego utworu. Na jego przykładzie przedstawię przede wszystkim sposób przekazywania treści, zwracając uwagę na zastosowane w tym celu różnego rodzaju zabiegi retoryczne. W szczególności zależy mi na

¹ Por. *Pasja*, [w:] *Encyklopedia muzyki*, pod red. A. Chodkowskiego, Warszawa 1995, s. 675.

tym, aby ukazać, w jaki sposób polscy kompozytorzy XVIII wieku, mniej lub bardziej świadomie, posługiwali się ówczesnymi środkami w celu wzbudzenia określonych afektów dla głębszego przedstawienia męki i śmierci Chrystusa.

Tradycja wykonywania dzieł o tematyce pasyjnej stanowi ciekawe zjawisko w kulturze naszego kraju. Z udokumentowanymi praktykami wykonywania pasji wokalno-instrumentalnych spotykamy się m.in. w kościele Franciszkanów w Krakowie, gdzie znajdujemy wzmiankę o wykonaniu pasji na zlecenie Bractwa Męki Pańskiej już w 1607 roku². Zwyczaj ten utrzymywał się jeszcze niemal przez cały XVIII wiek. Cieszył się on wielkim powodzeniem, o czym świadczy fakt, że np. kapela mariacka w Krakowie była zobowiązana do prezentowania tego typu utworów w większość niedziel i świąt całego roku³. Podobna sytuacja miała miejsce we wszystkich większych ośrodkach, których możliwości finansowe pozwalały na utrzymanie zespołu mogącego sprostać takim zadaniom.

Materiały nutowe

Wiadomości na temat polskich pasji z XVIII wieku czerpiemy z zachowanych materiałów nutowych. Spośród około 30 rękopisów zawierających przykłady takich kompozycji udało się wyodrębnić 22 dzieła, z których tylko część zachowała się w całości lub w postaci materiału nadającego się do rekonstrukcji⁴. W większości przypadków są to utwory anonimowe, z nazwiska znamy jedynie kilku autorów, np. Kotowicza⁵, Karola Loosa, Leopolda Pycha (kapelmistrza u dominikanów

² Por. K. Mrowiec, *Pasje wielogłosowe w muzyce polskiej XVIII wieku*, Kraków 1972, s. 31.

³ Por. tamże, s. 34.

⁴ Por. tamże, s. 42; K. Mrowiec, *Tematyka pasyjna w muzyce polskiej*, [w:] *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, pod red. H. D. Wojtyłki, J. J. Kopcina, Lublin 1981, s. 155.

⁵ Pasja tego autora została wydana drukiem w 1998 roku: Kotowicz, *Passio ex D*, Kraków 1998. Materiał krytyczny na temat tego wydania: T. Jasiński, *Kotowicz: „Passio ex D”*, [w:] „Muzyka. Kwartalnik Instytutu Sztuki Polskiej Akademii Nauk” 47 (2002) nr 2 (185), s. 124–127.

we Lwowie), Waclawa Wagnera oraz Simona Ferdinada Lechleitnera, którego pasję odnaleziono dopiero w 1972 roku w Staniątkach⁶.

Wszystkie wyżej wymienione pasje przeznaczone były do użytku liturgicznego Kościoła katolickiego i wykorzystywały fragmenty zaczerpnięte z Pisma Świętego w języku łacińskim. Pod względem opracowania tekstowego na tle ówczesnej zachodnioeuropejskiej twórczości wyróżniały się one tym, że większość z nich posiadała kompilację tekstów pochodzących z różnych Ewangelii, w przeciwieństwie do powszechnej tendencji komponowania pasji do relacji tylko jednego Ewangelisty.

W polskich utworach można wyodrębnić trzy warianty ujęcia tekstu pasyjnego. Pierwszy schemat – umownie określane jako A – stanowi tzw. „harmonię pasyjną” zestawiającą fragmenty wszystkich czterech Ewangelii z przewagą relacji według św. Mateusza. Schemat B, cieszący się mniejszą popularnością, opiera się wyłącznie na Ewangelii według św. Jana i zawiera skrócony opis męki Chrystusa. Natomiast schemat C odzwierciedla – podobnie jak w pierwszym przypadku – „harmonię pasyjną” opartą jednak w przeważającej części na relacji według św. Jana.

Schemat A – cz. I: Mt 26, 1–7; Mt 26, 5; Mk 14, 2; Mt 26, 15; Łk 22, 48; Mt 26, 63–64; cz. II: J 19, 1–2; J 19, 14–15; Mk 15, 12; J 19, 15; Mt 27, 23; J 19, 15; J 19, 18; Mt 27, 39–40; cz. III: Łk 23, 34; Łk 23, 42–43; J 19, 26–27; Mt 27, 46–47; Mt 27, 49; J 19, 28; Mt 27, 34; J 19, 30.

Schemat B – cz. I: J 18, 1–5; cz. II: J 18, 19–24; cz. III: J 19, 16–20.

Schemat C – cz. I: Mt 26, 1–4; J 18, 4–5; cz. II: J 19, 1–2; J 19, 5; J 19, 14; J 19, 19; cz. III: J 19, 25–28; J 19, 30⁷.

Po przeanalizowaniu zaprezentowanych schematów przekonujemy się, że zachowane utwory zawierają skrócony tekst z Pisma Świętego. Każdy z nich posiada trzy części. Pomimo problemów z jasnym wyszczególnieniem ich w strukturze całego dzieła – ze względu na brak

⁶ Por. K. Mrowiec, „*Dialogus de Passione*” S. F. Lechleitnera i jego znaczenie dla poznania struktury polskich pasji wielogłosowych XVIII wieku, [w:] *Dzieło muzyczne. Teoria, historia, interpretacja*, red. I. Poniatowska, Kraków 1984, s. 283–289.

⁷ Por. K. Mrowiec, *Pasje wielogłosowe w muzyce polskiej XVIII wieku*, dz. cyt., s. 43–46.

w niektórych przypadkach typowych określeń: *pars prima*, *secunda* i *tertia* – dają się one wyodrębnić za sprawą układu tekstu słownego⁸.

Polskie pasje z XVIII wieku stanowią kompozycje na cztery, rzadziej trzy albo dwa głosy mieszane lub męskie z towarzyszeniem zespołu instrumentalnego. Typowe instrumentarium to: dwoje skrzypiec, dwa rogi oraz *basso continuo*, które niekiedy obsadzano dodatkowo przez fagot lub *violone*.

Pod względem konstrukcji utwory te wymykają się ówczesnie panującej konwencji kompozytorskiej. Niektóre źródła określają je (np. *Passio ex D* wspomnianego już Kotowicza) mianem wczesnej pasji oratoryjno-kantatowej⁹. Wprawdzie wykazują one tylko pewne podobieństwa do tego typu pasji, to jednak są jej najbliższe, dlatego będąc się do niej odnosił jako do swego rodzaju wzoru.

Pasja oratoryjno-kantatowa

Pasja oratoryjno-kantatowa powstała na gruncie protestanckiej muzyki niemieckiej. Stanowiła kulminacyjną fazę wielowiekowej tradycji rozwoju różnych form pasyjnych. Jej rozkwit przypadał na pierwszą połowę XVIII wieku, a szczytowe osiągnięcie reprezentowały przede wszystkim pasje J. S. Bacha. Skupiała w sobie cechy stylistyczne zarówno kantaty, jak i oratorium. Połączenie tych dwóch gatunków umożliwiło stworzenie nowego, w skład którego wchodziły recytatywy, arie i chorały wcześniej przypisywane oratorium lub kantacie. W rezultacie otrzymano nowy sposób wyrażania męki i śmierci Chrystusa: „Zdarzenie pasyjne przedstawia się tak [...], by można je było rozważać, przemyśleć i przeżyć”¹⁰.

Pasje oratoryjno-kantatowe przeznaczone są do wykonywania przez liczny zespół, w którym istotne miejsce zajmują soliści śpiewający arie oraz występujący w rolach: Ewangelisty (tenor), Chrystusa (bas, baryton) i innych postaci, np. Piotra czy Judasza. Ponadto oprócz partii solowych w tego typu pasjach występuje chór. Ma on

⁸ Por. tamże, s. 76–77.

⁹ Por. A. Nowak-Romanowicz, *Kotowicz*, [w:] *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, pod red. E. Dziębowskiej, t. v, Kraków 2004, s. 178.

¹⁰ W. Lisecki, *Vademecum Passionis*, „Canor” 3 (1993) nr 2 (5), s. 17.

podwójne zadanie: komentuje przebieg wydarzeń w chorałach oraz pojawia się jako chór-turba w partiach zbiorowych (Żydzi, słudzy arcykapłana, żołnierze), czynnie uczestnicząc w akcji i wzbogacając ją dramatycznie. Całej tej obsadzie wokalne towarzyszy rozbudowany zespół instrumentalny.

Trzeba pamiętać, że właściwa akcja pasyjna rozgrywa się wyłącznie w partii Ewangelisty i chóru występującego w roli podmiotu zbiorowego, czyli turby. Narracja Ewangelisty (tzw. *testo*) zostaje podana w formie recytatywu i jest stosunkowo krótka, natomiast znaczna część kompozycji przypada ariom i chorałom, posiadającym funkcję czysto kontemplacyjną. Zatrzymując tok wydarzeń, pozwalają skupić w danej chwili uwagę na przedstawianej sytuacji, przeżyć ją refleksyjnie czy rozwinąć w modlitwę.

Struktura polskich pasji z XVIII wieku

W przeciwieństwie do typowej pasji oratoryjno-kantatowej, w polskich pasjach osiemnastowiecznych partię *testo* wykonuje najczęściej cały zespół wokalny, co powoduje, że ma ona charakter recytatywu zespołowego. Odczuwalne jest tu dążenie do podkreślenia treści emocjonalnej za pomocą figur retoryczno-muzycznych. Niestety brak indywidualnego traktowania partii Ewangelisty, stosunkowo niewielkie wykorzystanie zasobu figur retorycznych albo nadużywanie figur należących do tej samej grupy sprawiają, że nie są to wypowiedzi nacechowane szczególnie mocną ekspresją¹¹.

W większości polskich pasji partię Chrystusa wykonuje część zespołu (niekiedy nawet cały), a nie konkretny głos solowy – w przeciwieństwie do założeń, z jakimi spotykamy się w pasjach oratoryjno-kantatowych, gdzie partia Chrystusa powierzona zostaje głosowi najniższemu. Taki zabieg świadczy o tym, że twórcy rodzimych kompozycji nie przywiązywali większego znaczenia do psychologizowania postaci, a nawet do kontynuowania tradycji.

¹¹ Por. K. Mrowiec, *Pasje wielogłosowe w muzyce polskiej XVIII wieku*, dz. cyt., s. 143.

Kwestie pięciu różnych osób: Judasza, Kajfasza, Piłata, *Latro* (Łotra) i Sługi Arcykapłana określano mianem *soliloquentes*. Byli one powierzane jednemu głosowi lub zespołowi solistów.

Polskie pasje zazwyczaj posiadają po sześć odcinków *turba*, czyli wypowiedzi tłumu. Z punktu widzenia obsady stanowią one formę *tutti* wokalnego. Cechuje je zwięzłość, brak zbędnego powtarzania słów. Jeśli występują inne opracowania, to podporządkowane są podkreśleniu walorów emocjonalnych tekstu¹².

Szczególną cechą polskich pasji była praktyka wplatania między fragmenty Pisma Świętego tzw. planktów (łac. *planctus* – skarga, narzekanie), które pełniły funkcję intermediów. Posiadały one na ogół tekst w języku narodowym, zaczerpnięty z liryki barokowej o tematyce pasyjnej. Odgrywały rolę podobną do tej, jaką pełniły arie w typowej pasji oratoryjno-kantatowej. Za przykład może posłużyć jeden z osiemnastowiecznych anonimowych planktów¹³:

Ach, Królu mój nad królami,
okrutnie między łotrami
na krzyżu zamordowany,
witam Cię, Jezu Jezu kochany.

Witam Cię, głowo skłoniona,
cierniem dokoła zraniona,
głowo najwyższej godności,
pełna krwawych krwawych zelżywości.

O Jezu ukrzyżowany
głowy Twej, Królu mój, rany
niech w sercu mojem uczuję,
niech grzechów moich moich żałuję.

Część analityczna

Obecnie przejdę do prezentacji fragmentu utworu, na którego przykładzie pokażę cechy charakterystyczne dla polskiej twórczości

¹² Por. tamże, s. 155–156.

¹³ Por. *Plankty polskie na zespoły wokально-instrumentalne*. 1, przygot. do wyd. i bas cyfrowany zrealizował K. Mrowiec, Kraków 1968, s. 15–18 (Źródła do Historii Muzyki Polskiej, 15).

Ach, Królu mój nad królami

Symphonia
Adagio

The musical score is written for Violino I, Violino II, and B.c. (Cello/Double Bass). It is in the key of B-flat major and 3/4 time. The tempo is Adagio. The score is divided into five systems, each starting with a measure number (7, 14, 21, 26). The first system (measures 1-6) shows the beginning of the piece. The second system (measures 7-13) includes fingerings such as 43, 6 5, and 67 43. The third system (measures 14-20) includes fingerings like 5 6, 3 4, 6 5, and 4 3. The fourth system (measures 21-25) includes fingerings like 76, 6 5, 3 4, and 5 6. The fifth system (measures 26-30) includes fingerings like 5 6, 3 4, 6 5, 4 3, 76, and 4 3. The score concludes with a double bar line and a repeat sign.

Anonimowy plankt *Ach, Królu mój nad królami*

3/

Canto I

1. Ach, Kró - lu mój nad kró - la - mi, o - krut - nie mię - dzy ło - tra -
 2. Wi - tam Cię glo - wo skło - nio - na, cier - niem do - ko - ła zra - nio -
 3. O Je - zu u - krzy - żo - wa - ny glo - wy Twej, Kró - lu mój, ra -

Canto II

1. Ach, Kró - lu mój nad kró - la - mi, o - krut - nie mię - dzy ło - tra -
 2. Wi - tam Cię glo - wo skło - nio - na, cier - niem do - ko - ła zra - nio -
 3. O Je - zu u - krzy - żo - wa - ny glo - wy Twej Kró - lu mój, ra -

B.c.

6 6 3 6 43

38

Canto I

mi na krzy - żu za - mor - do - wa - ny,
 na, glo - wo naj - wyż - szej god - no - ści,
 ny niech w ser - cu mo - jem u - czu - ję,

Canto II

mi na krzy - żu za - mor - do - wa - ny,
 na, glo - wo naj - wyż - szej god - no - ści,
 ny niech w ser - cu mo - jem u - czu - ję,

B.c.

6 5 † 43 67 43 †

44

Canto I

wi - tam Cię, Je - zu Je - zu ko - cha - ny,
 peł - na krwa - wych krwa - wych zel - ży - wo - ści,
 niech grze - chów mo - ich mo - ich za - lu - ję.

Canto II

wi - tam Cię, Je - zu ko - cha - ny,
 peł - na krwa - wych zel - ży - wo - ści,
 niech grze - chów mo - ich za - lu - ję.

B.c.

5 6 5 6 6.5 4.3
 3 † 4 3 † 4

Symphonia ut supra

Anonimowy plankt *Ach, Królu mój nad królami*

pasyjnej XVIII wieku. W tym celu wybrałem krótki odcinek z *Passio a Canto, Alto, Tenore et Basso* anonimowego autora z 1746 roku. Zachowany rękopis pochodzi z Wiśnicza i przechowywany jest w Mogile (sygn. 1015).

Anonim *Passio a Canto, Alto, Tenore et Basso* z 1746 roku, t. 119-121

Powyższy fragment wykorzystuje tekst z Ewangelii według św. Jana (19, 30). Są to słowa wypowiedziane przez Chrystusa przed śmiercią, reprezentujące kluczowy moment w relacji pasyjnej: „wykonało się”. Cały utwór skomponowany został w oparciu o schemat tekstowy typu A. Wypowiedź *consummatum est* znajduje się w jego III części.

Z katolickiej perspektywy te ostatnie słowa Chrystusa interpretowane są jako poświęcenie samego siebie w ofierze. Jezus oddaje swoje życie, „aby je znów odzyskać” (J 10, 17), a przez to doprowadzić objawienie Ojca do pełni doskonałości¹⁴. Należy zwrócić uwagę, że słowa „wykonało się” występują tylko w relacji Jana. Ewangelie synoptyczne mówią o tym, że Jezus umarł, wydając wielki okrzyk (por. Mt 27, 50; Mk 15, 37; Łk 23, 46). Natomiast u św. Jana nie ma wzmianki na ten temat. Wyjaśnieniem tej różnicy może być fakt, że wielki okrzyk ze słowami „wykonało się” stanowi w języku greckim jedno określenie *τετέλεσται*¹⁵. Tym wyrażeniem posługiwano się w różnych sytuacjach.

¹⁴ Por. S. Mędała, *Ewangelia według Świętego Jana*, cz. 2: Rozdz. 13–21, wstęp, przekład z oryg., koment. S. Mędała, Częstochowa 2010, s. 248.

¹⁵ Por. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1995, s. 493.

Wypowiadali je np. kupcy po dokonaniu dobrej transakcji albo artyści, gdy ukończyli swoje dzieło i uważali je za doskonałe. Dlatego w tym kontekście ostatnie słowa Jezusa na krzyżu należałoby rozumieć w sensie: „wszystko się wypełniło”, oznaczają więc zakończenie Jego ziemskiego życia, ale i dopełnienie całego Jego dzieła¹⁶. Chrystus umiera „wolny i pełen majestatu, bo to nie Jego klęska, ale zwycięstwo. Śmierć to oddanie się w ręce Ojca i wypełnienie dzieła, które Mu zlecił. Życie kończy triumfalnym i majestatycznym okrzykiem: «Wykonało się»”¹⁷.

Św. Tomasz z Akwinu w swoim komentarzu do Ewangelii według św. Jana interpretuje słowa „wykonało się” w trojaki sposób. Pierwsze znaczenie odnosi się do momentu przekroczenia granicy życia i śmierci. Chrystusowe „przejście” otwiera przed człowiekiem nową perspektywę eschatologiczną: „Przystało, żeby przez mękę wykonało się to, że był sprawcą ich zbawienia i doprowadził ich do chwały”¹⁸ (por. Hbr 2, 10). W drugim znaczeniu Tomasz akcentuje ofiarę Jezusa, w którą wpisana była Jego męka i śmierć na krzyżu: „Jedną bowiem ofiarą wykonał na wieki to, że są uświęceni”¹⁹ (por. Hbr 10, 14). Trzecia wykładnia Tomasza nawiązuje do realizowania się starotestamentalnych zapowiedzi: „Wykonało się wszystko, co napisali prorocy o Synu Człowieczym”²⁰ (por. Łk 18, 31).

Spośród różnorodnych komentarzy, które nawiązywałyby do omawianego passusu, warto przytoczyć fragment pochodzący z literatury barokowej. Słowa siedemnastowiecznego rozważania pasyjnego stanowią ciekawą interpretację analizowanego wersetu z Pisma Świętego. Również w tym przypadku akcent położony jest na odkupienie człowieka przez Chrystusa:

Już człowiecze raduj się. Już się wypełniło:
Już się twoje stracone wesele wróciło²¹.

¹⁶ Por. *Ewangelia według św. Jana*, tł., wstęp i koment. A. Paciorek, Lublin 2000, s. 16 (Biblia Lubelska. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu).

¹⁷ T. Loska, *Ewangelie z komentarzem duszpasterskim*, Kraków 2009, s. 943.

¹⁸ Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tł. z łac. T. Bartoś, Kęty 2002, s. 1121.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ A. Roźniatowski, *Pamiętka krwawey ofiary Pana Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa: Wedle mieysc Hierozolimskich nad Zebrzydowicami wykonterfetowanych*,

W prezentowanym powyżej przykładzie nutowym widzimy czterogłos wokalny wsparty skromnym instrumentarium. Wypowiedź *consummatum est* opracowana jest tutaj czterogłosowo, a przecież są to słowa Chrystusa, więc należałoby się spodziewać, że zostaną przyporządkowane głosowi solowemu. Tak dzieje się w typowej pasji oratoryjno-kantatowej, gdzie partia Jezusa powierzona jest najczęściej basowi i przybiera formę recytatywu monodycznego. W polskiej twórczości opracowanie wielogłosowe tej roli – o czym już wcześniej wspominałem – można uznać za pewną normę. Powoduje to zdecydowane odrealnienie postaci, co w konsekwencji ogranicza dramatyczne walory dzieła, a przez to – jego emocjonalne oddziaływanie na słuchacza.

Wracając do analizy omawianego fragmentu, pod względem rytmicznym dominuje tutaj prostota, zwłaszcza w czterech głosach wokalnych, poprzez zastosowanie techniki *nota contra notam*. Zauważalna jest samodzielność partii skrzypiec wyrażająca się w stosowaniu rytmów uzupełniających. Tak jak w większości tego rodzaju kompozycji, *basso continuo* (realizowane przez organy) dubluje linię najniższego głosu wraz z fagotem i *violone*. Odcinek ten, pomimo zastosowania techniki akordowej, odznacza się wybitnie śpiewnym sposobem prowadzenia głosów, a rytm półnutowy nadaje spokojny i majestatyczny charakter. Dostrzegalne są cechy techniki *fauxbourdon*, co wskazuje na oddziaływanie jeszcze renesansowej polifonii. W harmonii pojawia się tutaj pochod kadencyjny zaczynający się w tonacji zasadniczej d-moll, zmierzający poprzez A-dur septymowe bez prymy, d-moll, G-dur do dominanty A-dur w pozycji tercji, na której, co ciekawe, następuje zawieszenie.

Przyjrzyjmy się teraz relacjom słowno-muzycznym, jakie występują w zamieszczonym powyżej materiale nutowym. Najbardziej wyrazistym zabiegiem retorycznym jest samo zakończenie w postaci zawieszenia na dominancie (A-dur). Takie rozwiązanie w tonacji d-moll jest czymś nieoczekiwanym. Pomimo ogólnego nastroju przygnębienia, do jakiego odnosi nas treść, odczuwa się dzięki temu wybawiające, majestatyczne zwieńczenie. Linia melodyczna partii skrzypiec przypomina krążenie, co z kolei nawiązuje do figury retoryczno-muzycznej *circulatio* ilustrującej tutaj pewnego rodzaju podskórnie wyczuwalny

ruch, który można łączyć z teologiczną wymową spełniania się proctw z Pisma Świętego. Linia najniższego głosu posiada znamiona figury retoryczno-muzycznej *anabasis* wyrażającej najczęściej treści związane ze wznoszeniem się, wstępowaniem itp. W tym wypadku przyjmuje ona postać półnutowego pochodu w górę podkreślającego pozytywny (zbawczy) aspekt realizujących się starotestamentalnych zapowiedzi. Sopran natomiast nakłania do przeżywania bólu przez przeciwny kierunek linii melodycznej nawiązującej do figury *catabasis* ilustrującej zazwyczaj poníženie, śmierć czy depresję.

W opisywanym fragmencie można odnaleźć jedynie pewne cechy myślenia retorycznego, wpisujące się tylko częściowo w konwencję barokowej estetyki muzycznej. Można je rozumieć jako pewnego rodzaju pozostałości po kończącej się epoce. Wprawdzie występują podobieństwa do podstawowych figur, ale trudno jednoznacznie stwierdzić, czy mamy tu do czynienia ze świadomym ich zastosowaniem, czy też intuicyjnym podążaniem za wcześniejszą konwencją.

Z podobną sytuacją spotykamy się w większości polskich osiemnastowiecznych pasji. Odczuwalna jest w nich tendencja do powolnych przemian w kierunku już nowego obszaru stylistycznego, charakterystycznego dla prądów oświeceniowych. W utworach tych występują tylko elementarne zabiegi retoryczne, dlatego trudno jest mówić w tym przypadku o świadomym posługiwaniu się całym ich bogactwem, jak to miało miejsce w twórczości zachodnioeuropejskiej.

Spadek popularności pasji wokalnie-instrumentalnych

Chociaż praktyka częstego wykonywania pasji wokalnie-instrumentalnych utrzymywała się przynajmniej do połowy XVIII wieku, to wówczas zaczęto coraz bardziej uskarżać się na związane z tym trudności finansowe. Nie były to jednak jedyne przyczyny upadku pasji tego typu w Polsce. Stan taki łączył się z kryzysem, jaki pod wpływem epoki oświecenia ogarnął uprawiane wówczas formy kultu liturgicznego. W tym czasie teolodzy ulegali silnym wpływom prądów racjonalistyczno-deistycznych mających swoje źródła w filozofii G. W. Leibniza, Ch. Wolffa oraz I. Kanta, dlatego też postrzegali liturgię nie

jako środek pomnożenia łaski Bożej w życiu religijnym wierzących, ale raczej jako metodę wychowawczą służącą do pouczenia wiernych i formowania ich postaw. Stąd wykształcone w duchu racjonalizmu duchowieństwo i radykalnie nastawieni liturgiści domagali się zastąpienia zbyt rozbudowanych ich zdaniem form kultu znacznie prostszymi, wzorowanymi na liturgii wczesnego chrześcijaństwa. Zgodnie z tymi nowymi postulatami dążono do ograniczenia stosowania w liturgii muzyki wielogłosowej. W związku z tym zaczęły dominować inne formy muzycznej ekspresji, m.in. ludowe śpiewy jednogłosowe w języku narodowym²².

Konsekwencją takich dążeń była popularyzacja np. *Gorzkich żali*, wprowadzonych po raz pierwszy przez księży misjonarzy w 1707 roku w kościele św. Krzyża w Warszawie. Użycie w tych i innych utworach jednogłosowych języka narodowego przyczyniło się do ich niezwyklej popularności, co z czasem pomogło im skutecznie konkurować z pasjami wielogłosowymi w języku łacińskim, a następnie – wyeliminować je całkowicie²³.

*

Większość zachowanych polskich pasji XVIII wieku reprezentuje stosunkowo mało zaawansowany warsztat kompozytorski. Próbując wyjaśnić taki stan rzeczy, można przypuszczać, że był on wynikiem oddziaływania poglądów epoki oświecenia, zgodnie z którymi muzyka kościelna miała służyć umocnieniu wiernych i dostarczać podniety dla pobożnych uczuć ogółu, a nie – budzić tylko intelektualną ciekawość znawców.

Reasumując, polskie pasje na tle osiemnastowiecznej twórczości tego rodzaju wyróżnia przede wszystkim:

– brak konsekwentnego podziału ról oraz występowania typowego recytatywu monodycznego, tak wyraźnie eksponowanego w pasjach oratoryjno-kantatowych, zwłaszcza J. S. Bacha;

²² Por. K. Mrowiec, *Pasje wielogłosowe w muzyce polskiej XVIII wieku*, dz. cyt., s. 39–40.

²³ Por. tamże, s. 40–41.

– częste wykorzystywanie kompilacji tekstu z różnych Ewangelii, w przeciwieństwie do powszechnej praktyki posługiwania się relacją jednego z Ewangelistów;

– trzyczęściowa budowa stosowana niezależnie od schematu słownego, w odróżnieniu od zazwyczaj dwuczęściowych pasji protestanckich;

– używanie planktów jako intermediiów pełniących podobną funkcję jak arie w kompozycjach zachodnioeuropejskich;

– niewielka obsada wykonawcza w stosunku do rozbudowanego zespołu typowych pasji oratoryjno-kantatowych.

Wprawdzie scharakteryzowaną przeze mnie twórczość pasyjną można określić jako peryferyjną, z czym należy się liczyć przy ocenie jej wartości artystycznej²⁴, to jednak stanowi ona w pewnym sensie odzwierciedlenie polskiej osiemnastowiecznej religijności oraz reprezentuje w dziejach kultury muzycznej udokumentowane potwierdzenie uprawiania w naszym kraju formy nawiązującej do pasji oratoryjno-kantatowej. Warto pamiętać, że w rodzimej twórczości posiada ona pewne elementy oryginalne, jak np. plankty, które wyróżniają ją spośród pozostałej spuścizny pasyjnej osiemnastowiecznej Europy.

²⁴ Por. tamże, s. 181.

Część piąta



Zmartwychwstanie Chrystusa

ks. Roman Pindel

„Zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem” (1 Kor 15, 4). Perswazyjny charakter tekstów o zmartwychwstaniu na przykładzie 1 Kor 15

Zmartwychwstanie Chrystusa jest po prostu sercem wiary chrześcijańskiej. Chodzi tu o pewnego rodzaju duchowy punkt zapalny, w którym skupiają się promienie boskiego światła w tym celu, by życie wiary było wypełnione Duchem i ogniem (L. Scheffczyk)¹.

Cała Biblia ma charakter retoryczny, najpierw z tego powodu, że stanowi wypowiedź, a ta – według zasad nowej retoryki – zawsze łączy się z zamiarem, by przekonać do treści w niej zawartej. Wystąpienia proroków i zapis ksiąg biblijnych zostały uznane za przekonujące i nadające się do perswazyjnego przekazu wiary w łonie wspólnot, w których powstawały, w pierw judaizmu a następnie chrześcijaństwa. Do tego trzeba dodać fakt, iż prorocy i autorzy ksiąg biblijnych oraz ich redaktorzy, choć pisali pod natchnieniem Ducha Świętego, to stosowali przy tym różne techniki kompozycji oraz perswazji, właściwe dla ich środowiska a im osobiście znane.

Jeżeli w ten sposób wszystkie księgi Biblii mają charakter perswazyjny, to tym bardziej takimi są teksty traktujące o zmartwychwstaniu Chrystusa, i to niezależnie od tego, czy są to hymny chrystologiczne, czy wyznania wiary, czy ewangeliczne narracje o pustym grobie i ukazywaniu się Zmartwychwstałego.

¹ L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie Jezusa – fundamentalna prawda wiary*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 26 (1985) nr 2, s. 11.

W niniejszym opracowaniu pragniemy ukazać perswazyjny charakter najstarszego tekstu o zmartwychwstaniu Chrystusa a zawartego w rozdziale 15. Pierwszego Listu do Koryntian. Pragniemy przy tym odwołać się do metody analizy retorycznej (*rhetorical criticism*), wypracowanej przez G. A. Kennedy'ego², a częściowo i do elementów nowej retoryki³.

1 Kor 15 jako jednostka retoryczna

W metodologii wypracowanej przez G. A. Kennedy'ego zwraca się uwagę na konieczność ustalenia granic tekstu przeznaczonego do analizy, a określanego jako jednostka retoryczna. Może nią być jakaś całość perswazji, a więc na przykład mowa w obrębie większego tekstu, fragment listu, czy wręcz cała księga biblijna⁴. Przyjmujemy, że interesująca nas jednostka retoryczna mieści się w granicach rozdziału 15. Pierwszego Listu do Koryntian. Wskazują na to kryteria literackie, a przede wszystkim słownictwo specyficzne dla interesującej nas tematyki, które dominuje w całym tym rozdziale⁵. Za przyjęciem

² Jego dzieło *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* (London 1984) stało się powszechnie przyjętym podręcznikiem metodologicznym dla wielu egzegetów. W języku polskim o tej odmianie analizy retorycznej, a zwłaszcza jej pięciu krokach, traktują m.in. R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 1996², s. 314; G. Rafiński, *Metoda retoryczna we współczesnej biblistyce*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 46 (1993) nr 3–4, s. 144–145. Niezastąpioną pomoc w stosowaniu tej metodologii stanowi klasyczne już dzieło H. Lausberga, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München 1960, t. 1–2 (tłum. polskie: tenże, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przeł., oprac. i wstępem poprzedził A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002).

³ Korzystamy przede wszystkim z myśli Ch. Perelmana, która zawarta jest w takich dziełach jak: *Traité de l'Argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris 1958 (napisane wraz z L. Olbrechts-Tyteca); *L'empire rhétorique. Rhétorique et l'argumentation*, Paris 1977 (tłum. polskie: *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, przeł. M. Chomicz, red. nauk. R. Kleszcz, Warszawa 2002); *Logique juridique. Nouvelle Rhétorique*, Paris 1979 (tłum. polskie: *Logika prawnicza. Nowa retoryka*, przeł. T. Pajor, Warszawa 1983).

⁴ Por. H.-J. Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Paderborn 1998, s. 178 (Uni-Taschenbücher, 2022).

⁵ Terminologię charakterystyczną dla poszczególnych partii 1 Kor 15 wyczerpująco omawia: G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento*, Bologna 1995, s. 782–794 (Scritti Delle Origini Cristiane, 16).

jednostki retorycznej w takich właśnie granicach przemawia także spójna oraz dobrze zorganizowana perswazja, wyczerpująca się w tym jednym rozdziale. Ów rozdział 15 tak bardzo różni się od pozostałych, że niektórzy egzegeci wysunęli przypuszczenie, iż mógł on stanowić wręcz osobne pismo, sformułowane i posłane przez Pawła jeszcze przed napisaniem całego listu⁶.

Rozdział 14 kończą dwa wersety, które zawierają podsumowanie wcześniejszych wywodów, obejmujących rozdziały 12, 13 i 14⁷. Zakończenie to brzmi: „Tak więc, bracia moi, troszczcie się o łaskę prorokowania i nie przeszkadzajcie w korzystaniu z daru języków! Lecz wszystko niech się odbywa godnie i w należyтым porządku!” (1 Kor 14, 39–40; tłum. BT). Z jednej strony typowe dla wprowadzenia stwierdzeń o charakterze podsumowującym i konkludującym Ὅστε, ἀδελφοί („tak więc, bracia”)⁸, z drugiej faktyczne posumowanie całej odpowiedzi na pytanie korynckich chrześcijan o ocenę glosolalii w kontekście prorocstwa: „troszczcie się”, a nawet lepiej byłoby oddać przez: „pragnijcie” lub „zabiegajcie” (ζηλώω w *imper.*) o to, by „prorokować” (προφητεύειν). W odniesieniu do intrygującego Koryntian daru języków, polecenie jest inne: jeżeli ktoś chce „mówić w językach” (λαλεῖν γλώσσαις), to nie należy mu tego zabraniać (κωλύω w *imper.*). Całość pouczenia Pawła o darach Ducha Świętego w Kościele rozumianym jako Ciało Chrystusa kończy werset 40. zawierający normę ogólną oraz przywołującą wcześniejsze ustalenia Apostoła, które można oddać słowami: „wszystko ma się dokonywać” (πάντα... γινέσθω) „odpowiednio” (εὐσχημόνως) „i według porządku” (κατὰ τάξιν)⁹.

⁶ Pogląd ten wyraża m.in. R. Pesch. Por. tenże, *Paulus ringt um die Lebensform der Kirche. Vier Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth. Paulus – neu gesehen*, Freiburg 1986, s. 95–97. Faktycznie jednak takich tekstów, które nie wpisują się w przenikającą cały list myśl o jedności wspólnoty, a także wyraźnie wyodrębnionych od reszty pisma jest więcej (np. 1 Kor 7).

⁷ Jedność literacką tych trzech rozdziałów szczegółowo uzasadnia A. Vanhoye, wskazując na fakt, iż tworzą one symetrię koncentryczną typu A B A'. Por. A. Vanhoye, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma 1994², s. 32–34.

⁸ Por. Rz 7, 4; 13, 2; 1 Kor 3, 21; 4, 5; 8, 7, 38; 11, 33; 15, 58 i in.

⁹ Wcześniej (1 Kor 13, 5a) to miłość „nie zachowuje się” nieodpowiednio (οὐκ ἄσχημονεῖ), ów należyty porządek zaś w czasie zgromadzeń został bliżej opisany

Przyjętą przez nas delimitację potwierdzają kryteria literackie, przede wszystkim słownictwo charakterystyczne w rozdziale 15, różne od tego w rozdziale 14. Nowe terminy znaczące, zwłaszcza dotyczące zmartwychwstania i śmierci, głoszenia ewangelii i wiary, wreszcie liczne określenia odnoszące się do ciała, a także słownictwo dotyczące paruzji, nie występują także w rozdziale 16, w którym dominuje tematyka składki na rzecz ubogich oraz planów podróży Apostoła, na końcu zaś rozbudowane pozdrowienia. Także zwrócenie się w wersecie 15, 1 bezpośrednio do adresatów (ἀδελφοί) z zapowiedzią przekazania im jakiejś wiedzy (Γνωρίζω δὲ ὑμῖν) wskazuje na początek nowej partii w tym miejscu. W podobny sposób autor rozpoczyna nowe zagadnienie w tym samym liście już wcześniej, zwracając się także bezpośrednio do adresatów jako „braci” (ἀδελφοί) i zapowiadając przewyciężenie ich niewiedzy. Zarówno w 10, 1 jak i 12, 1 Paweł używa zwrotu: Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν („nie chciałbym, byście nie wiedzieli...”).

W podobny sposób można uzasadnić, iż końcowa granica jednostki retorycznej przebiega pomiędzy rozdziałem 15 i 16. O zmianie tematyki i terminologii już wspomnieliśmy przed chwilą. Do tego trzeba dodać charakterystyczne sformułowanie dla zakończenia jednej partii tekstu w wersecie 15, 58, a także typowe dla tego listu rozpoczęcie nowego zagadnienia w 16, 1. Interesujący nas rozdział 15. kończy zdanie rozpoczynające się dokładnie tak samo jak ostatnie poprzedniego rozdziału 14. Gdy bowiem długie pouczenia o roli charyzmatów w Kościele kończy zdanie mające na początku zwrócenie się do adresatów: Ὡστε, ἀδελφοί (14, 39), to również argumentacja koncentrująca się na temacie *zmartwychwstanie umarłych* jest podsumowana zdaniem zaczynającym się od słów: Ὡστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί (15, 58). Początek obu zdań możemy przełożyć: „Tak więc bracia...”. Jeszcze bardziej wyraźnie początek nowego rozdziału sygnalizuje werse 16, 1: Περὶ δὲ τῆς λογείας („gdy idzie o zbiórkę...”). W tym samym liście zwrotem περὶ δέ... („gdy idzie o...”) rozpoczyna się nowy temat, w pierw w 7, 1, gdy w taki sposób Apostoł zaczyna odpowiedź na pytania skierowane do niego na piśmie (γράφω), w tym

w werse 14, 27–33. Por. J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian*, Wrocław 2009, s. 648 (Biblioteka Biblica).

i dotyczące dziewic (7, 25), następnie w wersecie 8, 1, gdy podejmuje nowe zagadnienie, jakim jest możliwość spożywania pokarmu składanego bożkom (Περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων), wreszcie na początku rozdziału 12, gdy w podobny sposób zaczyna się odpowiedź na pytanie o dary pochodzące z natchnienia (Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν)¹⁰. Do tego, już w ostatnim rozdziale listu (16, 12), Apostoł podobnie rozpoczyna wyjaśnienie sytuacji Apollosa, brata (Περὶ δὲ Ἀπολλῶ τοῦ ἀδελφοῦ).

Tak więc względy literackie, w tym występowanie terminów znaczących dla podejmowanej tematyki oraz charakterystyczny sposób rozpoczynania nowych partii pozwalają przyjąć, że całość jednostki retorycznej w rozumieniu *rhetorical criticism* zawarta jest w granicach rozdziału 15. Pierwszego Listu do Koryntian.

Istniejąca bogata już literatura podejmująca próbę określenia *dispositio*, która by obejmowała całość rozdziału 15, z jednej strony stanowi kolejny argument na rzecz jednostki retorycznej w takich granicach (kryterium retoryczne), z drugiej zaś – niezależnie od różnych postaci proponowanych *dispositiones* – wskazuje, że mamy do czynienia z argumentacją, która w jakiś sposób wpisuje się w grecko-rzymską tradycję retoryczną¹¹. Nie podejmując dyskusji na temat identyfikacji *partes* tej argumentacji, przyjmujemy jako roboczą następującą *dispositio* dla perswazji w ramach 1 Kor 15:

<i>Exordium</i>	15, 1–2
<i>Narratio</i>	15, 3–11
<i>Propositio</i>	15, 12
<i>Probatio</i>	15, 13–32
człon A	15, 13–19
człon B	15, 20–28
człon A'	15, 29–32
<i>Peroratio</i>	15, 33–34
<i>Subpropositio</i>	15, 35

¹⁰ Na temat uzasadnienia takiego określenia w tym miejscu terminu πνευματικά (dary natchnione), w opozycji do χαρίσματα (dary duchowe, charyzmaty) zob. F. A. Sullivan, *Charyzmaty i odnowa charyzmatyczna. Studium biblijne i teologiczne*, przeł. T. M. Micewicz, Warszawa 1986, s. 17–19.

¹¹ Różne *dispositiones* w ramach 1 Kor 15 m.in. w: J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt., s. 658–662.

<i>Probatio</i>	15, 36–57
człon A	15, 36–44a
człon B	15, 44b–49
człon A'	15, 50–57
<i>Peroratio</i>	15, 58

Przyjęcie roboczej *dispositio* pozwoli nam znaleźć odpowiednie dane potrzebne do ustalenia sytuacji argumentacyjnej¹² oraz określenia problemu retorycznego dla całej jednostki, jaką stanowi 1 Kor 15, 1–58¹³.

W ramach ustalania granic jednostki retorycznej należałoby jeszcze wspomnieć o tekście wyjątkowym w tej całości, a jaki stanowi – z punktu widzenia metody historyczno-krytycznej – wcześniejszy materiał stanowiący tradycję przedpawłową, a wyróżniający się także innego rodzaju retoryką. Idzie o wersety 15, 3b–5a, które tworzą paralelizm typu *a b a' b'*, a więc strukturę właściwą dla tekstów semickich:

[153a] παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὁ καὶ παρέλαβον,

(a) 3b ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς

(b) 4 καὶ ὅτι ἐτάφη

(a') καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς

(b') 5 καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ [εἶτα τοῖς δώδεκα.]

Niezależnie od granic tej najbardziej pierwotnej tradycji o zmartwychwstaniu Chrystusa oraz możliwego miejsca powstania i języka oryginału¹⁴, niech to wystarczy, że w argumentacji, której elementy można uporządkować według *dispositio* mowy greckiej, pojawia się i element, który zaliczyć trzeba do tego, co od niedawna bywa określane w biblistyce jako *retoryka hebrajska*¹⁵. Nie jest to jedyny tego rodzaju

¹² Szczególnie pomocne są *exordium*, *propositio* oraz *peroratio*.

¹³ Po nieznacznych zmianach przyjęte za: A. Posadzy, *Widzenie Zmartwychwstałego. Interpretacja 1 Kor 15, 3b–8, „Verbum vitae”* 16 (lipiec–grudzień 2009), s. 164–165 oraz przypis 6.

¹⁴ Krótkie omówienie dyskusji na ten temat w: J. A. Fitzmyer, *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 2008, s. 541–542 (The Anchor Bible, 32).

¹⁵ Wprowadził ją przede wszystkim R. Meynet, a następnie dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele*. Na temat problematyczności tego określenia w: S. Hałas, *Analiza struktury literackiej drogą do lepszego zrozumienia tekstu biblijnego*, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji*

element interesującej nas jednostki retorycznej, bo przecież do ulubionych sposobów kompozycji semickich tekstów zalicza się i symetrię koncentryczną (najprostsza typu $A B A'$), ta zaś – jak widać to choćby w przyjętej przez nas roboczej *dispositio* – pojawia się dwukrotnie w partii argumentacyjnej (15, 13–32 oraz 15, 36–57). Idąc zaś – nie tylko za klasyfikacją przyjętą przez dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele*, ale i za autorami zajmującymi się tekstami biblijnymi – trzeba i owe semickie sposoby kompozycji uznać za specyficzny sposób perswazji¹⁶, który musimy uwzględnić, gdy mówimy o charakterze perswazyjnym tekstów o zmartwychwstaniu.

Sytuacja argumentacyjna i problem retoryczny 1 Kor 15

Przez określenie „sytuacja argumentacyjna” rozumiemy próbę określenia okoliczności, w których została sformułowana badana perswazja. Wykorzystujemy przy tym jedynie te dane, które pochodzą z dostępnej nam wypowiedzi (całość 1 Kor). Na ich podstawie usiłujemy odtworzyć stan audytorium, które – zapoznając się z tekstem listu czytany od początku – rozpoczyna lekturę rozdziału 15.

Jak można wnioskować z tekstu, audytorium stanowią wierzący członkowie wspólnoty Kościoła w Koryncie, zarówno ci, którzy uwierzyli dzięki kerygmatowi głoszonemu przez Pawła, jak i wyznawcy Chrystusa podkreślający swoją przynależność do Apollosa czy Kefasa (por. 1 Kor 1, 12; 3, 4). Na to wskazuje początek perswazji, zarówno w partii, która bywa identyfikowana jako *exordium* (1 Kor 15, 1–2), jak i w następnej *pars* (15, 3–11), którą określa się jako *narratio*¹⁷. Powtarza się wręcz, że adresaci słyszeli głoszoną przez Pawła ewangelię, przyjęli ją i trwają w niej, a będą zbawieni, jeżeli nadal ją zachowają, i to

Biblijnej z komentarzem biblistów polskich, przekład i redakcja R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 127.

¹⁶ Wymiarem literackim (zwłaszcza *decorum*) tekstów biblijnych zajmował się L. Alonso-Schökel, wielkie zasługi dla wypracowania metody analizy struktury literackiej położył A. Vanhoye, zaś samo określenie „retoryka hebrajska” to konsekwencja znawcy struktur semickich, R. Meyneta.

¹⁷ Tak m.in. R. Pesch, D. F. Watson, A. Posadzy. *Exordium* w granicach 15, 1–3a przyjmują m.in. H. Probst, M. Bünker.

zgodnie z wcześniejszym przekazem głosiciela (por. 15, 1–2). Wstępną część perswazji (*narratio*) Apostoł kończy słowami, które winny zintegrować audytorium wokół głoszonej ewangelii i faktu przyjęcia jej przez adresatów: „Tak więc czy to ja, czy inni, tak nauczamy i tak wyście uwierzyli” (15, 11).

Do tych, którzy zapoznali się z kolejnymi pouczeniami, napomnieniami oraz odpowiedziami zawartymi w rozdziałach od 1–14 tego listu, Paweł zwraca się, używając na początku apostrofy ἀδελφοί (*bracia*). W całym liście w taki sposób używa tej formy wymownego co do treści rzeczownika w odniesieniu do adresatów aż 21 razy¹⁸, w całej zaś badanej przez nas jednostce na pewno 3 razy, zarówno na początku (15, 1), jak i na końcu (15, 58) a także w trakcie prowadzenia wywodu (15, 50)¹⁹. Adresatem perswazji jest więc cała wspólnota, której członkowie dzielą tę samą wiarę, a do której weszli poprzez przyjęcie usłyszonej kiedyś tej samej ewangelii, choć mogło się to dokonać za sprawą różnych jej głosicieli i w różnym czasie, skoncentrowane na pewno na proklamowaniu Chrystusa i zbawienia przez przyjęcie i wytrwanie w wierze²⁰. Od strony gramatycznej owi ἀδελφοί (*bracia*) to mianownik liczby mnogiej, pełniący jednak funkcję wołacza²¹. W ten sposób w trakcie prowadzonej perswazji autor wzmacnia więź z adresatami, odwołując się do wspólnej wiary a wykorzystując element emocjonalny (*patos*).

Jeżeli autor wydziela w tym momencie jakąś grupę, to nie po to, by do niej się zwrócić bezpośrednio, czy zastosować wobec niej adekwatną perswazję, ale przeciwnie, by tego typu część audytorium negatywnie wyróżnić, a wręcz napiętnować jako „jakichś” albo „niektórych”,

¹⁸ Tylko raz termin ἀδελφοί w liście nie jest użyty w funkcji poza *apostrofa* (w 1 Kor 9, 5 dla określenia „braci Pana”).

¹⁹ Raz termin ἀδελφοί występuje w jednym z wariantów tekstowych (15, 31). Komitet opracowujący wydanie krytyczne zdecydował się umieścić termin ἀδελφοί w nawiasie kwadratowym jako bardzo wątpliwy, nadając takiej lekcji stopień pewności {C}. Por. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the UBS Greek New Testament*, 3rd ed., Stuttgart 1975, s. 508.

²⁰ Na temat znaczenia ewangelii w Kor 15 w: A. Lindemann, *Der erste Korintherbrief*, Tübingen 2000, s. 328–330 (Handbuch zum Neuen Testament, 9.1).

²¹ O występowaniu mianownika w funkcji wołacza: F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1990⁷, § 147.

którzy mają twierdzić, że „nie ma zmartwychwstania” (15, 12). Apostoł dyskredytuje przy tym wyznawców takiego poglądu, gdy pisze: „Jeżeli Chrystusa się głosi, że z martwych powstał, jak mogą mówić niektórzy wśród was (ἐν ὑμῖν τινες), że nie ma zmartwychwstania umarłych?” (15, 12). Najlepszymi kandydatami do grona owych „niektórych” byłiby poganie z pochodzenia, jako że to im jest najtrudniej przyjąć prawdę o zmartwychwstaniu ciała²².

Na korzyść tezy, że to właśnie poganie z pochodzenia mogą kwestionować zmartwychwstanie umarłych, przemawia surowa ocena wystawiona części audytorium: „Ocknijcie się we właściwy sposób i nie grzeszcie! Bo niektórzy (τινες) nie znają Boga. Dla waszego zawstydzenia to mówię” (15, 34). Owa „nieznajomość Boga” (ἀγνωσία θεοῦ) jest przypisywana w Biblii poganom (por. Mdr 13, 1), w Koryncie będą to ci spośród chrześcijan, którzy przeszli z pogaństwa do wiary w Jezusa Chrystusa. Wezwanie do „bycia świadomym” (ἐκνήψατε)²³, adresowane do całego audytorium, poprzedza maksyma, zapewne rozpowszechniona w środowisku pogańskim, a wzięta ze sztuki Menadra pt. *Thais* (frg. 218; LCL, Menander, 1, 356). W przywołaniu Pawłowym to przez „złe rozmowy” (ὄμιλῳιαι κακαί) ale możliwe także: „złe towarzystwa” mają psuć się „dobre obyczaje” (15, 33b). Zapewne więc niewłaściwe rozmowy czy dopuszczanie do nich we wspólnocie, mogą wpływać negatywnie na morale tych, którzy dotąd nie ulegli błędnym poglądom²⁴. Nie idzie więc o to, by we wspólnocie wierzących

²² Właśnie głoszone przez Pawła na Areopagu zmartwychwstanie ukazane jest jako przyczyna odrzucenia kerygmatu (por. Dz 17, 32), co odpowiada mentalności greckiej inspirowanej wpływami platońskimi, według której ciało stanowi więzienie dla duszy. Dyskusja na temat zakończenia mowy: J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, Regensburg 1994, s. 646–647 (Regensburger Neues Testament). Zdaniem niektórych egzegetów owi „niektórzy” to koryncy chrześcijanie określani jako „duchowi”, którzy – być może „pod wpływem spekulacji mądrościowej Filona”, czyli Żydzi – żyją w przekonaniu, że „posiadają już życie wieczne”. Por. J. Murphy-O'Connor, *Pierwszy List do Koryntian*; [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. nauk. wyd. oryg. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1343.

²³ Za takim tłumaczeniem: W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther. 1 Kor 15, 1–16, 24*, Zürich 2001, s. 248–250 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 7.4).

²⁴ Por. J. A. Fitzmyer, *First Corinthians*, dz. cyt., s. 583.

w Koryncie byli tacy, którzy by nie znali Boga w znaczeniu mocnym (ateizm, nieznany w starożytności, lub nieznanomość Boga jedynego), ani nawet – jak chce tłumaczenie BT – „nie uznawali Boga”. Raczej Apostoł zdaje sobie sprawę, że niektórzy członkowie wspólnoty wierzących w Koryncie „nie znają Boga” w tym sensie, że nie przyjmują tego nauczania, które w Jego imieniu jest głoszone w Kościele na temat zmartwychwstania²⁵. W poprzedzającym rozdziale 14. w podobny sposób Paweł przekazuje prorokom pouczenie, które jest Pana (κυρίου ἐστὶν ἐντολή), by następnie stwierdzić, że „kto by tego nie uznał” (εἰ δὲ τις ἀγνοεῖ), „sam też nie będzie uznany” (ἀγνοεῖται), zapewne w Kościele jako autentyczny prorok budujący wspólnotę, równocześnie jednak i przez Dawcę wszystkich darów (14, 38).

Audytorium został uświadomiony fakt istnienia grupy określonej jako „przyjmujący chrzest za zmarłych” (οἱ βαπτίζομενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν). Niezależnie od tego, na czym by miała polegać taka praktyka „zastępczego” (ὑπὲρ) przyjmowania chrztu za kogoś, kto jest określony jako νεκρός („zmarły, martwy”)²⁶, to na pewno wiąże się z nadzieją na zmartwychwstanie umarłych. Dlatego Paweł, przywołując ten fakt jako argument na rzecz tezy, którą uzasadnia, pyta audytorium: „Jeżeli umarli w ogóle nie zmartwychwstają, to czemuż za nich chrzest przyjmują?” (15, 29b).

Adresaci perswazji są wrażliwi zarówno na argumenty właściwe dla środowiska judaizmu²⁷, jak i świata pogańskiego. Audytorium stanowić

²⁵ Przyjmowane są różne hipotezy na temat przyczyn kwestionowania wiary w zmartwychwstanie umarłych w Koryncie. Najbardziej prawdopodobna wydaje się ta, która upatruje przyczynę w mentalności greckiej, w której ciało uważane było za więzienie dla duszy. Inne możliwe przyczyny, to przekonanie, że nie ma w ogóle życia po śmierci, albo że zmartwychwstanie już nastąpiło, albo trudność w zrozumieniu natury owego zmartwychwstania. Tak aktualne podsumowanie dyskusji w: M. Rosik, „Dlaczego twierdzą niektórzy z was, że nie ma zmartwychwstania?”. *Przyczyny odrzucenia wiary w zmartwychwstanie w Kościele korynckim*, [w:] *Zmartwychwstał prawdziwie*, Lublin 2010, s. 233–246 (Scripturae Lumen. Biblia i Jej Oddziaływanie).

²⁶ Omówienie możliwych hipotez w: W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*. 1 Kor 15, 1–16, 24, dz. cyt., s. 237–240.

²⁷ W całym wywodzie, obejmującym rozdział 15, przywołano sześć miejsc ze Starego Testamentu jako argument skrypturystyczny: Ps 110, 1; Ps 8, 7; Iz 22, 13; Rdz 2, 7; Iz 25, 8; Oz 13, 14. Szersze omówienie w: *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. by G. K. Beale, D. A. Carson, Grand Rapids 2009, s. 743–748.

więc będą zarówno Żydzi z pochodzenia, zapewne znający zarówno Pisma jak literaturę grecką w porównywalnym stopniu co Paweł, jak i poganie, którzy przyjmując wiarę w jedyne Boga i wzbudzonego z martwych Jego Syna²⁸, powinni by akceptować także perswazję opartą o aktualizację wydarzeń z dziejów zbawienia (por. 1 Kor 10)²⁹ i argument z wypełnienia się Pism w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa (por. 15, 3–4). Wszak sentencja porównywalna do słynnej *carpe diem*, a której by mogli hołdować ci, którzy nie uznają zmartwychwstania³⁰, została poprzedzona oceną takiej właśnie postawy wziętą wprost z Pism właśnie: „Skoro zmarli nie zmartwychwstają, to jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy” (15, 33; por. Iz 22, 13)³¹.

Przy pobieżnej lekturze tekstu 1 Kor 15 może się wydawać, że „problem retoryczny” stanowi sprawa zmartwychwstania Chrystusa, jednakże w całym tym rozdziale brak jest wskazania odnośnie do tego, by ten fakt był przez adresatów wprost kwestionowany³², a wręcz przeciwnie, cała argumentacja w 1 Kor 15 zakłada przyjęcie tej prawdy, i to niejako w punkcie wyjścia³³, nawet, gdy trzeba przywołać jeszcze raz głoszony już wcześniej kerygmat. Całość perswazji zmierza do uzasadnienia tezy, iż umarli zmartwychwstają, a co wskazuje na to, iż sprawą (*quaestio*)

²⁸ Skrót kerygmatu do pogan, zawierającego wezwanie do przyjęcia jedyne Boga i zbawienia w Jezusie Chrystusie w 1 Tes 1, 9–10: *Albowiem oni sami opowiadają o nas, jakiego to przyjęcia doznaliśmy od was i jak nawróciliście się od bożków do Boga, by służyć Bogu żywemu i prawdziwemu i oczekiwać z niebios Jego Syna, którego wzbudził z martwych, Jezusa, naszego wybawcę od nadchodzącego gniewu.*

²⁹ Po przywołaniu wybranych wydarzeń z wędrowki przez pustynię w 1 Kor 10, 1–10 Paweł daje klucz do ich zrozumienia dla korynckich chrześcijan: „A wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych, spisane zaś zostało ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów” (1 Kor 10, 11). Izraelici z pokolenia Mojżesza i Jozuego, o których mowa w tym tekście, są nazwani „naszymi ojcami” – οἱ πατέρες ἡμῶν (10, 1), a więc przodkami wszystkich adresatów w Koryncie, niezależnie od ich etnicznego pochodzenia i przeszłości religijnej.

³⁰ Por. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*. 1 Kor 15, 1–16, 24, dz. cyt., s. 245.

³¹ NT: εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν; LXX: φάγωμεν καὶ πίωμεν αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν („jedźmy i pijmy, bowiem pomrzemy”).

³² Por. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1981², s. 302 (Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 5).

³³ Por. J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, Stuttgart 1966, s. 13–14 (Stuttgarter Bibelstudien, 17).

dyskutowaną jest zmartwychwstanie umarłych. Dlatego *propositio* argumentacji obejmującej cały rozdział 1 Kor 15 zawarte jest w zdaniu: „Jeżeli zatem głosi się, że Chrystus zmartwychwstał, to dlaczego twierdzą niektórzy spośród was, że nie ma zmartwychwstania?” (15, 12). Takie umiejscowienie *propositio* (15, 12), przy końcu *narratio* (15, 3–11) a przed rozpoczęciem *argumentatio* (od 15, 13), odpowiada wskazaniom retoryki antycznej³⁴. Po uzasadnieniu zaś tezy, iż należy spodziewać się zmartwychwstania umarłych (15, 13–34), uprzedzając ewentualne fałszywe wyobrażenia odnośnie do owego ciała zmartwychwstałego, autor perswazji przywołuje m.in. szereg porównań, które mają przekonać audytorium, iż na pewno nie idzie o prosty powrót do dotychczasowego sposobu życia człowieka. Z tego powodu dla partii tekstu obejmującej wersety 15, 36–49 można wskazać jako *subpropositio*, podporządkowaną wskazanej tezie głównej: „Lecz powie ktoś: A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciele?” (15, 35)³⁵.

1 Kor 15, 3b–7 z punktu widzenia *inventio*

Według metodologii G. A. Kennedy’ego w ramach analizy retorycznej należy także odwołać się do etapu wyszukiwania „materiału” właściwego dla planowanej argumentacji (*inventio*). W przypadku badanej przez nas jednostki retorycznej (1 Kor 15) najważniejszy element strategii dla uzasadnienia zmartwychwstania umarłych stanowi zmartwychwstanie Chrystusa. Na początku bowiem całej jednostki (15, 1–11) Apostoł przywołuje i jeszcze raz czyni wiarygodnym to, co stanowi rdzeń apostołskiego kerygmatu³⁶, jaki on sam głosił w Koryncie, a zawierający temat zbawczej śmierci i zmartwychwsta-

³⁴ Por. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, dz. cyt., s. 205–206 (§ 346).

³⁵ Osobną partię argumentacji w granicach 1 Kor 15, 35–49 (z *propositio* w 15, 35) wymienia m.in. M. Bünker, *Briefformular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief*, Göttingen 1984, s. 70–71. W. Schrage wskazuje jeszcze jedną *propositio* (w 15, 50) dla *argumentatio* w 15, 51–57. Por. tenże, *Der erste Brief an die Korinther*, 1 Kor 15, 1–16, 24, dz. cyt., s. 272.

³⁶ Por. J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, dz. cyt., s. 25.

nia Chrystusa³⁷. Także w dalszej części argumentacji Paweł będzie nawiązywać do tego, co G. Barbaglio określa wprost jako *la base argomentativa* (15, 1–11)³⁸. W tejże partii początkowej perswazji zawarta jest *pars*, którą autorzy odwołujący się do retoryki grecko-rzymskiej identyfikują z *narratio* (15, 3–11). Z punktu widzenia zaś metody historyczno-krytycznej w tej części znajdujemy najstarszy znany nam zapis wyznania wiary w zmartwychwstanie Chrystusa, którego datowanie przesuwa się nawet na okres „drugiej połowy lat trzydziestych”³⁹. Rdzeń tej – zapewne przedpawłowej⁴⁰ – tradycji obejmuje najprawdopodobniej następujący tekst:

Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, ⁴ [że] został pogrzebany, [że] zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem: ⁵ i [że] ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu, ⁶ później zjawił się więcej niż pięciuset braciom równocześnie; większość z nich żyje dotąd, niektórzy zaś pomarli. ⁷ Potem ukazał się Jakubowi, później wszystkim apostołom (1 Kor 15, 3b–7; tłum. BT)⁴¹.

Sam tekst ma ogromny ciężar gatunkowy, bo zawiera dwa ważne uzasadnienia dla wiary w zmartwychwstanie Chrystusa. Po pierwsze, co jest szczególnie ważne dla żydowskiego adresata, argument skrypturystyczny, i to powtórzony dwukrotnie: że Chrystus umarł za nasze grzechy κατὰ τὰς γράφας, a więc nie z powodu spisku ludzi Mu nieprzyjanych, ale według tego, co zapowiadały Pisma (15, 3b), ale i według Pism (κατὰ τὰς γράφας) zmartwychwstał trzeciego dnia (15, 4b)⁴². Użycie liczby mnogiej (αἱ γράφαι) sprawia, że tekst

³⁷ Werset 1 Kor 15, 4 należy do jednego z trzech schematów literackich wyrażania wiary w zmartwychwstanie Chrystusa, określane jako „schemat zmartwychwskrzeszenia”. Pozostałe dwa noszą nazwy: „schemat wywyższenia” oraz „powrotu do życia”. Por. K. Romaniuk, *Wiara w zmartwychwstanie, pusty grób i pojawienie się zmartwychwstałego Chrystusa*, Katowice 1981, s. 17–19 (Attende Lectioni, 6).

³⁸ Por. G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, dz. cyt., s. 80z.

³⁹ Por. A. Gieniusz, *Najstarszy przekaz o zmartwychwstaniu*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne Zmartwychwstańców” 3 (1997), s. 75.

⁴⁰ Cechy tego tekstu, wskazujące na jego przedpawłowe pochodzenie w: J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, dz. cyt., s. 25–27.

⁴¹ Niektórzy autorzy ograniczają przedpawłowe wyznanie do wersetów 1 Kor 15, 3b–5 (H.-J. Klauck), inni zaś poszerzają do 3b–8. Por. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther. 1 Kor 15, 1–16, 24*, dz. cyt., s. 18–26.

⁴² Określenie κατὰ τὰς γράφας należy odnosić „zmartwychwstał”, nie zaś do „trzeciego dnia”. Por. J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*,

kerygmatu nie wskazuje konkretnych ksiąg czy miejsc, lecz całość Pism Pierwszego Przymierza⁴³.

Drugim zaś uzasadnieniem głoszonej przez Pawła, a przyjętej przez korynckich chrześcijan wiary jest fakt ukazywania się osobom obdarzonym najwyższym autorytetem w Kościele: Kefasowi (na pierwszym miejscu) oraz Dwunastu (wraz z Kefasem), więcej niż pięciuset braciom (z dodaniem: równocześnie), a następnie – jeszcze inna ważna grupa – Jakubowi i wszystkim apostołom. Niezależnie od rezultatów badań historyczno-krytycznych cel perswazyjny jest jasny: nagromadzenie pod względem różnorodności i liczby świadków tego ukazywania się zmartwychwstałego Chrystusa⁴⁴. Uwiarygodnieniu samych świadectw służy liczba i okoliczności chrystofanii („więcej niż pięciuset równocześnie”) natomiast samych świadków, choćby to, że niektórzy z nich pomarli, inni zaś jeszcze żyją (15, 6)⁴⁵. Topos ilości został wzmocniony przez „rozciągnięcie w czasie” kolejnych ukazowań się Chrystusa, co osiągnął autor perswazji wprowadzając: przysłówkę εἴτα pomiędzy Kefasem a Dwunastu (15, 5), ἔπειτα przed wyliczeniem więcej niż pięciuset braci (15, 6), ἔπειτα przed wymianieniem Jakuba (15, 7a) oraz znów εἴτα przed przywołaniem wszystkich apostołów (15, 7b)⁴⁶. Na cel perswazyjny, nie zaś chronologiczno-kronikarski, wskazuje także i to, że pojawia się określenie Dwunastu (δώδεκα) już jako zinstytucjonalizowana grupa, choć Ewangelię i Dzieje mówią wprost

dz. cyt., s. 35. 49.

⁴³ Całość Biblii hebrajskiej jako klucz do zrozumienia męki, śmierci i zmartwychwstania zostaje przywołana przez Łukasza w momencie, gdy Chrystus – idąc z dwoma uczniami do Emaus – „zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykładał im, co we wszystkich Pismach (ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς) odnosiło się do Niego” (Łk 24, 27). Por. J. A. Fitzmyer, *First Corinthians*, dz. cyt., s. 546.

⁴⁴ Por. J. Lambrecht, *Pierwszy List do Koryntian*, [w:] *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. nauk. wyd. oryg. W. R. Farmer, współred. S. McEvenue, A. J. Levoratti, D. L. Dungan, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, współred. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2000, s. 1482.

⁴⁵ Możliwe interpretacje tej wzmianki, zapewne dodanej przez Pawła, omawia: G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids 1987, s. 730 (*The New International Commentary on the New Testament*).

⁴⁶ Por. A. Gieniusz, *Najstarszy przekaz o zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 75.

o tym, że Pan ukazał się Jedenastu⁴⁷, zaś Maciej, który zastąpił Judasza, został dołączony dopiero po Wniebowstąpieniu, a więc po ostatnim ukazaniu się im Chrystusa (Dz 1, 26). Ostatecznie całe to poświadczenie faktu ukazywania się Chrystusa poprzez takie przywołanie świadków bywa identyfikowane z retorycznymi κρίσεις lub łacińskimi *iudicia aut iudicationes*⁴⁸. Ta konkretna kwestia (*iudicatio*)⁴⁹, odpowiednia jest do *status coniecturae*, czyli ustalania stanu faktycznego⁵⁰, w tym przypadku faktu, że Chrystus zmartwychwstał, stąd zaś, że istnieje zmartwychwstanie umarłych. Te i inne względy każą uznać ten rodzaj argumentacji właściwy dla sporu sądowego (*genus iudiciale*)⁵¹.

Wcześniejszy przekaz (15, 3b–7) zostaje przez Pawła opracowany w „ramy”, które stanowią wersety 1–3a oraz 8–11⁵². Wpierw (w. 1), Apostoł nawiązuje kontakt z adresatami poprzez wymowne ἀδελφοί („bracia”), a co zwykle zapowiada przekaz jakichś istotnych treści, które mają zmienić myślenie lub postępowanie⁵³. Tak określönemu adresatowi Paweł „przypomina”, a więc „na nowo oznajmia”, jak należałoby oddać czasownik γνωρίζω, otwierając interesującą nas jednostkę retoryczną, to co już wcześniej proklamował (εὐηγγελισάμην) jako „faktycznie dobrą nowinę” o zbawieniu (τὸ εὐαγγέλιον)⁵⁴. „Dobrą nowiną” jest to, co rozpoczyna całą jednostkę retoryczną (15, 1–11). Zanim jednak Paweł przywoła jej istotną treść, wpierw uświadomi znaczenie ewangelii dla adresatów, zwracając uwagę na to, co przez nią już się dokonało w ich życiu (15, 1). Po pierwsze, że on ją im właśnie głosił (εὐαγγελίζω w *aor.*), następnie, że oni ją przyjęli (παραλαμβάνω w *aor.*) oraz że kiedyś ją przyjęli i nadal w niej „trwają”, jak można

⁴⁷ O οἱ ἑνδεκα wprost w: Mt 28, 16; Mk 16, 14; Łk 24, 9. 33; Dz 1, 2–3.

⁴⁸ Por. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther. 1 Kor 15, 1–16, 24*, dz. cyt., s. 17, z przypis 24.

⁴⁹ Por. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, dz. cyt., s. 71–72 (§ 92).

⁵⁰ Por. tamże, s. 73–74 (§ 99).

⁵¹ Por. tamże, s. 56–57 (§ 61).

⁵² Por. J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt., s. 666–667. Autor dzieła wyraźnie wyodrębniony odcinek tekstu (15, 1–11) – ze względu na formy gramatyczne czasowników oraz tematy – na cztery fragmenty: 1–3a + 3b–8 + 9–10 + 11.

⁵³ Por. J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, dz. cyt., s. 15.

⁵⁴ Por. J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt., s. 667.

by opisać czasownik ἵστημι użyty w *perf.* (albo: przy niej „stanęli” i przy niej „stoją nadal” jako efekt niegdyśjęcej decyzji)⁵⁵. Następnie Paweł uświadamia adresatom kapitalne znaczenie „dobrej nowiny” dla ich życia. Trzymanie się jej mocno (κατέχω), i to dokładnie w takiej postaci, w jakiej była ona głoszona przez Apostoła (15, 2), daje zbawienie (σώζω)⁵⁶. Byłoby inaczej, gdyby uwierzyli (πιστεύω) w ewangelię w taki sposób, że to okazywałoby się „na darmo”, jak należałoby przetłumaczyć termin εἰκῆ (inna możliwość: „bez właściwej podstawy”). „Na darmo” byłaby zaś ich wiara, gdyby była pozbawiona tej treści, którą Paweł właśnie przywołuje, w zgodzie ze wszystkimi jej autentycznymi głosicielami w Kościele⁵⁷.

Z punktu widzenia retoryki klasycznej owe pierwsze dwa wersety (15, 1–2), poprzedzające przywołanie najstarszego *credo*, bywają identyfikowane z *exordium*⁵⁸. Zwraca uwagę element *captatio benevolentiae*, ważny w tego typu *pars* mowy, realizowany przez potwierdzenie trwania w wierze adresatów perswazji („Przypominam Ewangelię [...], którąście przyjęli i w której też trwacie”) oraz przez przypomnienie obietnicy zbawienia związanej bezpośrednio z przyjętą ewangelią („Przez nią również będziecie zbawieni, jeżeli ją zachowacie co do słowa tak, jak wam proklamowałem”)⁵⁹. Dwuznaczne zaś w wymowie zakończenie *exordium* („chyba, żebyście uwierzyli na darmo” lub też: „bezpodstawnie”) może tym bardziej sprawić, że adresat perswazji będzie uważny (*attentum*) w przyjmowaniu dalszych jej elementów, gdyż sprawa jest egzystencjalnie ważna (zbawienie) i dotyczy go osobiście (*tua res agitur*)⁶⁰.

Podkreślenie faktu, że przekaz o zmartwychwstaniu Chrystusa to „dosłowny” przekaz, a nawet „w tym samym słowie” lub „sformułowaniu” (τίμι λόγω εὐηγγελισάμην ὑμῖν), ma miejsce w pierw w wersecie bezpośrednio poprzedzającym kluczowy tekst (15, 2b), a następnie

⁵⁵ Por. J. A. Fitzmyer, *First Corinthians*, dz. cyt., s. 544.

⁵⁶ Por. J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, dz. cyt., s. 18–19.

⁵⁷ Por. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther. 1 Kor 15, 1–16, 24*, dz. cyt., s. 31.

⁵⁸ Tak czynią to niemal wszyscy autorzy przykładający *dispositio* grecko-rzymskiej retoryki do 1 Kor 15. Por. J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt., s. 659.

⁵⁹ Dyskusja na temat znaczenia frazy τίμι λόγω εὐηγγελισάμην ὑμῖν w: J. A. Fitzmyer, *First Corinthians*, dz. cyt., s. 545.

⁶⁰ Por. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, dz. cyt., s. 162 (§ 271 γ).

powtórzone, już po przywołaniu owego przekazu (15, 3–7) wraz ze świadectwem samego Pawła (15, 8) oraz odwołaniem się do (zgodnego co do treści) nauczania innych głosicieli ewangelii: „Czy to więc ja, czy inni, tak proklamujemy (κηρύσσω w praes.) i tak uwierzyliście” (15, 11).

Cały przywołany „materiał dowodowy” odnośnie do zmartwychwstania Chrystusa Paweł poprzedza frazą, która jest szczególnie przekonująca i nadająca odpowiednie znaczenie temu, co dalej będzie przekazywane, dla adresata o formacji judaistycznej, a zwłaszcza proveniencji faryzejskiej. Zanim bowiem zostanie wymieniony szereg upoważnionych oraz wiarygodnych świadków chrystofanii mających miejsce już po śmierci i pogrzebaniu Jezusa, pojawia się para słów stanowiących tłumaczenie technicznych słów wziętych z terminologii rabinizmu, a odnoszących się do przekazu uprawnionego do tego „nośnika” tradycji. Są to παραδίδωμι („przekazuję, daję dalej”) i παραλαμβάνω („otrzymuję, przyjmuję”)⁶¹. W ten sposób to, co Paweł przekazał adresatom „przede wszystkim” (15, 3a)⁶², zostaje teraz uwiarygodnione w sposób najbardziej odpowiedni dla środowiska Kościoła, który wciąż jeszcze wiele przejmuje ze sposobów nauczania i argumentowania z judaizmu faryzejskiego⁶³. Ten sposób przekazu jednak nie był także zupełnie obcy i w środowisku greckim oraz hellenistycznym, z którego rekrutowała się część adresatów⁶⁴.

Po przywołaniu „kwalifikowanych świadków”, którym ukazał się Zmartwychwstały, Paweł dołącza własne świadectwo (15, 8) i to w taki sposób, że czytelnik czy słuchacz ma wrażenie, że i temu apostołowi ukazał się Chrystus w podobny sposób co Kefasowi i Dwunastu (15, 5), pięciuset braciom (15, 6), Jakubowi i pozostałym apostołom (15, 7). Choć Paweł

⁶¹ Na rabinistyczny sposób przekazu tradycji wskazuje przede wszystkim złożenie και παρελάβετε (15, 1) oraz και παρέλαβον (15, 3). Por. O. Cullmann, *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, Zürich 1954, s. 13. A. Geniesz, *Najstarszy przekaz o zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 74.

⁶² A nie „na początku” swojego głoszenia, bo tak należałoby oddać ἐν πρώτοις. Por. J. A. Fitzmyer, *First Corinthians*, dz. cyt., s. 545.

⁶³ Cechy znamienne żydowskiej metody przekazywania żydowskiej tradycji w: K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*, Neukirchen 1962, s. 30.

⁶⁴ Por. J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, dz. cyt., s. 17 wraz z przypisem 17.

mógłby w tym miejscu ująć swoje spotkanie z Chrystusem w znanych skądinąd barwach, jak choćby z Ga 1, 15–16⁶⁵, to jednak dostosowuje ujęcie tego wydarzenia (Damaszek) do wcześniej już sformułowanego schematu, używając w odniesieniu do własnego świadectwa tego samego czasownika w identycznej formie: ὄφθη (ὄραω w *aor. pass.*).

Pawłowe świadectwo o ukazaniu się mu Zmartwychwstałego – w porównaniu do wcześniej przywołanych – jest poszerzone o kilka istotnych elementów, uwarunkowanych sytuacją argumentacyjną. Wpierw więc (15, 8a) określa przeżyte przez siebie ukazanie Chrystusa jako „ostatnie ze wszystkich” (ἔσχατον πάντων), co służy przede wszystkim legitymizacji jego tytułu apostoła⁶⁶, a więc wzmocnienia autorytetu (*etos*), w początkach perswazji⁶⁷. Ambiwalentne w wymowie porównanie siebie do „płodu poronionego” (ἔκτρωμα)⁶⁸ wyszukuje Paweł przede wszystkim dla podkreślenia faktu wybrania go przez samego Boga na apostoła (emfaza na κάμοι w 15, 8b). To porównanie należy najpewniej rozumieć w ten sposób, że Paweł był do pewnego momentu podobny do płodu, który powinien urodzić się martwy (ἔκτρωμα), a jednak urodził się żywym⁶⁹. Na takie rozumienie tego porównania wskazuje wspomniana w najbliższym kontekście (15, 9b) jego przeszłość (prześladowca Kościoła), która została przezwyciężona przez łaskę od Boga („ukazał się także i mnie”) i przez współpracę z nią („pracowałem więcej od nich wszystkich”). Nie jest wykluczone, że obraźliwe określenie („płód poroniony”) mogło być używane przez przeciwników Pawła w celu jego dyskredytacji, zostało jednak podjęte przez niego w początkowym etapie całej perswazji (15, 8) w taki sposób, że wzmocniło jego autorytet jako apostoła wybranego przez Boga⁷⁰,

⁶⁵ Choć idzie w tym tekście (Ga 1, 15–16) także o uwiarygodnienie swojego powołania na głosiciela ewangelii, to jednak używa Paweł „barw” prorockich: ἀφορίσας με ἐκ κοιτίας μητρὸς μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ (Ga 1, 15) i apokaliptyczno-objawieniowych: ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί (1, 16a).

⁶⁶ W krótkim odcinku tekstu (wersety 7–9) termin ἀπόστολος pojawia się aż 3 razy, w tym dwukrotnie w odniesieniu do Pawła (15, 9, 9).

⁶⁷ Por. J. A. Fitzmyer, *First Corinthians*, dz. cyt., s. 551.

⁶⁸ Obszerna dyskusja na temat możliwych interpretacji terminu ἔκτρωμα w: W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther. 1 Kor 15, 1–16, 24*, dz. cyt., s. 62–65.

⁶⁹ Por. A. Lindemann, *Der erste Korintherbrief*, dz. cyt., s. 334.

⁷⁰ Por. J. Murphy-O'Connor, *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt., s. 1343.

co można postrzeżać jako *retorsio argumenti*. Ponieważ Apostoł nie może przemilczeć swojej znanej powszechnie prześladowczej przeszłości, więc przyznaje, że zasługuje na określenie „najmniejszy z apostołów” (ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων), a nawet „niegodzien być nazywanym apostołem” (ὄς οὐκ εἰμι ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος). Takie samo-określenia, ale ostatecznie prowadzące do podkreślenia, że jednak jest apostołem, służą nie tyle wyrażeniu pokory Pawła, jak to podkreśla się niekiedy w egzegezie⁷¹, ile raczej wzmocnieniu autorytetu wobec audytorium, i to zanim jeszcze zacznie się właściwa argumentacja.

Już sam początek perswazji, której celem jest uzasadnienie wiary w zmartwychwstanie umarłych, pokazuje wyraźnie zróżnicowanie środków, jakimi posługuje się Apostoł. Owszem, dominuje argumentacja odwołująca się do rozumu (*logos*) ale nie brak i elementów perswazji wyzyskujących autorytet określonych osób czy uwiarygodnienia samego autora perswazji (*etos*), czy też odwołujących się do emocji (*patos*). Niezależnie jednak od tego, na czym opierać się będzie siła przekonywania, to wciąż znajdować będziemy nawiązywanie do pierwszego kroku w argumentacji, jakim jest przypomnienie i krótkie powtórzenie uzasadnienia faktu zmartwychwstania Pana (15, 1–11).

Z punktu widzenia zorganizowania materiału

Po ukazaniu z punktu widzenia *inventio* najstarszej tradycji o zmartwychwstaniu Chrystusa zwrócimy uwagę na zawartą w niej treść teologiczną, by następnie osadzić ją w całości perswazji (robocza *dispositio*) obejmującej 1 Kor 15, wskazując w tak określonej jednostce retorycznej jedynie niektóre elementy perswazyjne.

Treść przywołanego przez Pawła przekazu tradycji (15, 3b–7) została ujęta w schemat party o cztery czasowniki, które wymieniają cztery istotne fakty oraz ich interpretację teologiczną. Pierwsze stwierdzenie, „Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy” (15, 3b), zawiera czasownik ἀποθνήσκω („umrzeć”) w *aor.*, a więc wskazującym na zaistniały kiedyś fakt śmierci. Przez frazę ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν („za nasze grzechy”) zostaje wskazany sens niezawinionej śmierci

⁷¹ Por. J. A. Fitzmyer, *First Corinthians*, dz. cyt., s. 552.

Chrystusa, zaś przez κατὰ τὰς γραφὰς śmierć ta i jej zadośćuczynny wymiar zyskuje najważniejsze uzasadnienie, bo „według Pism”, w których zawarta jest hermeneutyka wydarzeń mających miejsce w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa (por. Łk 24, 27).

Drugi fakt jest wyraźnie oddzielony od pierwszego: καὶ ὅτι ἐτάφη („i [że] został pogrzebany”), podobnie jak i trzeci: καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ („i [że] zmartwychwstał trzeciego dnia”) a także czwarty: καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ („i [że] ukazał się Kefasowi”). Kolejne oddzielają określenia, które „rozciągają” czas ukazywania się Chrystusa różnym osobom i grupom: εἶτα τοῖς δώδεκα („następnie Dwunastu”), itd. Stwierdzenie faktu pogrzebania (czasownik θάπτω w *aor. pass.*) ma podkreślić realizm śmierci Ukrzyżowanego a w kontekście świadków – znów widzących Go po uprzednim pogrzebaniu Jego ciała – uwyraźnia prawdę o Jego zmartwychwstaniu. Nie ma więc mowy wprost o pustym grobie, a jeżeli, to co najwyżej na sposób wnioskowania typu: skoro ukazywał się wielu jako żywy, to grób musi być pusty⁷².

Fakt trzeci, wyrażony frazą ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (15, 4b) a więc: „zmartwychwstał trzeciego dnia”, zawiera czasownik⁷³ ἐγείρω, oznaczający w formie przechodniej: „budzić, ściągnąć kogoś z łoża, pobudzić, podnieść, wznosić, rozpocząć”; w formie nieprzechodniej zaś: „wstać, czuwać, ocknąć się”; w Nowym Testamencie zaś – w złożeniu z ἐκ νεκρῶν – także: „wskrzesić, wydobyć, wyrwać, odwołać ze stanu śmierci”⁷⁴.

⁷² Por. J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, dz. cyt., s. 25. A. Gieniusz, *Najstarszy przekaz o zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 77.

⁷³ Forma rzeczownikowa ἔγερσις w NT występuje tylko w Mt 27, 53. Inny czasownik ἀνίστημι (forma rzeczownikowa: ἀνάστασις) w formie przechodniej oznacza: „wzniesić, postawić, wyprostować”; zaś nieprzechodniej: „powstać, podnieść się” (ekwiwalent hebr. קָם) pojawia się w listach uznawanych za autentyczne Pawła jedynie w 1 Tes 4, 14. 16 (poza tym w: Ef 5, 14). Por. J. Łach, *Problem interpretacji pojęć określających zmartwychwstanie*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 26 (1985) nr 2, s. 43. Na temat terminów donoszących się do zmartwychwstania traktuje także J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, dz. cyt., s. 40–45.

⁷⁴ Por. J. Łach, *Problem interpretacji pojęć określających zmartwychwstanie*, dz. cyt., s. 44.

Forma pasywna może wskazywać na *passivum theologicum* (domyślnie: Bóg Go „wskrzesił”), ale gramatycznie możliwa jest także interpretacja tej formy jako medialnej (Chrystus „sam siebie wskrzesił”). Możliwe jest także, że autor używa tej ambiwalentnej formy gramatycznej, by wskazać podwójne działanie w wydarzeniu zmartwychwstania: Boga-Stwórcy, który w ten sposób inauguruje nowe stworzenie we wskrzeszeniu z martwych Jezusa, ale także samego Jezusa, który przecież jest Panem⁷⁵. Na pewno zaś istotne jest, że – w odróżnieniu do formy aorystowej w odniesieniu do śmierci i pogrzebania Jezusa – fakt zmartwychwstania wyrażony jest formą *perfectum*, a więc taką, która kładzie nacisk bardziej na trwałe skutki niż na samo wydarzenie w przeszłości. Mało tego, w ten sposób przejęta przez Pawła i przywołana w argumentacji tradycja podkreśla fakt, że Chrystus aktualnie żyje innym życiem niż przed śmiercią na krzyżu i że jest obecny w Kościele⁷⁶.

Należy podkreślić, że to śmierć i zmartwychwstanie zostały związane z formułą „według Pism”, co wskazuje na absolutne pierwszeństwo tych dwóch faktów oraz ich nierozdzielną łączność z perspektywy zbawczych zamiarów Boga, realizowanych właśnie „według Pism”. Dla adresatów perswazji winno być czytelnym, że nie można przyjmować z wiarą tylko sensu zbawczego śmierci Jezusa bez Jego zmartwychwstania. To też winno wzmocnić przyjmowane przecież przez adresatów przekonanie odnośnie do zmartwychwstania Chrystusa. Nieco dalej bowiem Paweł stwierdzi: „Jeżeli nie ma zmartwychwstania umarłych, to i Chrystus nie zmartwychwstał” (15, 13). Takie zaś zdanie służy uzasadnieniu *propositio* (należy spodziewać się wskrzeszenia umarłych) tylko wtedy, gdy adresaci odrzucą jako absurdalne stwierdzenie: „Chrystus nie zmartwychwstał”.

Formuła „trzeciego dnia” (τῆς ἡμέρας τῆς τρίτης)⁷⁷, występująca bezpośrednio po czasowniku stwierdzającym fakt zmartwychwstania (15, 4b) a przed formułą oznaczającą zgodność z normą zawartą w „Pismach”

⁷⁵ Por. J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, dz. cyt., s. 43–44.

⁷⁶ Por. A. Gieniusz, *Najstarszy przekaz o zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 78.

⁷⁷ Różne interpretacje tej formuły omawia: W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther. 1 Kor 15, 1–16, 24*, dz. cyt., s. 39–41.

(κατὰ τὰς γραφὰς), przywołuje liczne odniesienia ze Starego Testamentu⁷⁸, najwyraźniejsze do Oz 6, 2⁷⁹. Jednakże w 1 Kor 15, 4 τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ ma aktualizować pewność co do zbawczej przemiany dokonanej przez Boga⁸⁰ nie zaś (przede wszystkim) temporalne określenie momentu tego typu interwencji⁸¹. Choć bowiem pierwotny kerygmat powtarza, iż Chrystus zmartwychwstał „trzeciego dnia”, to jednak „moment” owego zmartwychwstania ani nie został określony na osi czasu, ani nawet nie znalazł się w żadnym z narracyjnych tekstów pism kanonicznych⁸². Dopiero bowiem apokryficzna *Ewangelia Piotra* zawiera tego typu relację, bardzo powściągliwą w szczegółach, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę charakter tego typu literatury (EwPt 9, 35–10, 42)⁸³.

Do tego uzasadnienia z Pism odnośnie do zmartwychwstania Chrystusa – podobnie jak i w odniesieniu do sensu śmierci – Apostoł dodaje wykaz osób, którym Zmartwychwstały się ukazał. Za każdym razem użyty jest czasownik ὁράω (widzieć) w formie gramatycznej *aor. pass.* (ᾤφθη), która może być rozumiana jako *passivum theologicum*, a więc w sensie: „był widziany” lub: „został ukazany” (sprawcą owego widzenia byłby Bóg). Jednak w znaczeniu przechodnim czasownik ten może być tłumaczony przez „stał się widzialnym” albo „ukazał się”. Zwłaszcza, że ὁράω w tym zdaniu łączy się z celownikiem określającym osoby, którym się ukazał: τοῖς δώδεκα· [...] πεντακοσίοις ἀδελφοῖς. [...] Ἰακώβῳ εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν (15, 5–7). Ostatecznie można powiedzieć, że taka konstrukcja wskazuje na potrójne działanie: (1) Boga, który czyni Chrystusa zmartwychwstałego widzialnym;

⁷⁸ Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt., s. 473–474.

⁷⁹ Por. Oz 6, 2: Po dwu dniach przywróci nam życie, a dnia trzeciego nas dźwignie i żyć będziemy w Jego obecności (ὕγιασει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ ἀναστησόμεθα καὶ ζήσομεθα ἐνώπιον αὐτοῦ). Por. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, dz. cyt., s. 311.

⁸⁰ Por. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther. 1 Kor 15, 1–16, 24*, dz. cyt., s. 42.

⁸¹ Nie od rzeczy będzie dodać, że późna tradycja żydowska widzi właśnie trzeci dzień jako porę interwencji zbawczej. Por. J. Murphy-O'Connor, *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt., s. 1343.

⁸² Por. J. A. Fitzmyer, *First Corinthians*, dz. cyt., s. 547–548.

⁸³ Powstała prawdopodobnie w Azji Mniejszej w połowie II wieku po Chrystusie. Tekst polski w: *Ewangelie apokryficzne*, cz. 2: Św. Józef i św. Jan Chrzyciel, Męka i zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi, pod red. M. Starowieyskiego, współpr. W. Appel, Lublin 1986, s. 416–417 (Apokryfy Nowego Testamentu, 1).

(2) Chrystusa, który ukazuje się wybranym świadkom; (3) samych świadków, którzy Go widzą⁸⁴.

Po przywołaniu tego najważniejszego świadectwa odnośnie do zmartwychwstania Chrystusa (15, 3–7) i po uwiarygodnieniu siebie jako głosiciela jedynej ewangelii (15, 8–11) Paweł formułuje *propositio* dla całej *argumentatio* obejmującej rozdział 15: „Jeżeli zatem głosi się, że Chrystus zmartwychwstał, to dlaczego twierdzą niektórzy spośród was, że nie ma zmartwychwstania?” (15, 12). Dalsza argumentacja wychodzi od przywołania treści kerygmatu (15, 1–11), które będą użyteczne dla dalszej perswazji, by z *credo* tej wspólnoty a zarazem całego Kościoła wyprowadzić konsekwencje w odniesieniu do zmartwychwstania umarłych. Nie znajdujemy w 1 Kor 15 stylu ani argumentacji właściwych dla apologetyki, lecz takie prowadzenie myśli, by adresat perswazji niejako sam doszedł do przyjęcia konsekwencji, które winien był wyprowadzić z zasad tej wiary, którą kiedyś przyjął i w której wciąż trwa⁸⁵. Wychodząc od przypomnianego i przyjmowanego przez audytorium przekonania, iż Chrystus powstał z martwych, będzie Paweł usiłował zintegrować wspólnotę wokół takich wartości jak wiara, że Bóg wskrzesi także umarłych, a ostateczne zwycięstwo nad śmiercią objawi się w dniu paruzji (15, 20–28). Będzie przy tym usiłował przekonać do niedocenionej więzi oczekiwania zmartwychwstania umarłych ze zbawieniem oraz zmartwychwstaniem Tego, który zmartwychwstał jako pierwszy (15, 13–20). Niejako uprzedzając ewentualne pytania o to, jak zmartwychwstają umarli (*anteoccupatio*)⁸⁶ – w dalszym wywodzie – będzie Apostoł odrzucał „cielesne” rozumienie zmartwychwstania, czyli takie wyobrażenie, jakoby polegało ono jedynie na powrocie do poprzedniego sposobu egzystencji⁸⁷. Zamiast tego – przez porównanie do ziarna zasianego

⁸⁴ Por. A. Gieniusz, *Najstarszy przekaz o zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 79.

⁸⁵ Por. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, dz. cyt., s. 303.

⁸⁶ Problem ten jest już żywo dyskutowany w szkołach Hillela i Szammaja. Por. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 3: *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, München 1926, s. 473–474.

⁸⁷ Obszerne potraktowanie tego zagadnienia w języku polskim w: T. M. Dąbek, *Biblijna rzeczywistość ciała po zmartwychwstaniu*, „Analecta Cracoviensia” 16 (1984), s. 395–407.

w ziemię i do rośliny z niego wyrastającej (15, 35–38) – będzie wskazywał na pewien rodzaj kontynuacji egzystencji ludzkiej po śmierci dzięki zmartwychwstaniu, zaś poprzez szereg przeciwieństw – przybliżał charakter owego ciała zmartwychwstałego (15, 42–44)⁸⁸.

Nie ulega wątpliwości, że cały rozdział 1 Kor 15 stanowi przemyślaną argumentację, choć poszczególne egzegezy zajmujący się wymiarem perswazyjnym tego tekstu dochodzą do nieco różnych wniosków szczegółowych⁸⁹. Nie inaczej jest i z próbą odtworzenia *dispositio* dla całości perswazji czy identyfikacją poszczególnych *partes* według podręczników retoryki antycznej⁹⁰. Ramy niniejszej publikacji nie pozwalają na podjęcie dyskusji wobec różnych rezultatów metody *rhetorical criticism*, a tym bardziej na wyczerpującą analizę literacko-retoryczną, która to – naszym zdaniem – winna przynieść jeszcze bardziej przekonujące uzasadnienie perswazyjnego charakteru 1 Kor 15.

Perswazyjny charakter interesującego nas rozdziału 15. uwypuklają także zastosowane środki retoryczne, wskazywane jedynie po części, zwłaszcza w odniesieniu do partii 15, 1–11. Zwrócimy jeszcze uwagę na kolejną partię (15, 12–19), gdzie bez trudu można zauważyć powtarzanie zwrotu „Chrystus nie zmartwychwstał” w sąsiadujących wersetach 13. 14. 16. 17, i to bezpośrednio po *propositio*, w której występuje pozytywne sformułowanie tej tezy, jaka jest dowodzona: „Jeżeli zatem głosi się, że Chrystus zmartwychwstał, to dlaczego twierdzą niektórzy spośród was, że nie ma zmartwychwstania?” (15, 12). W tych samych wersetach 15, 12–19 można wskazać również *reductio*

⁸⁸ Najdokładniejszy opis tego, w jakim ciele zmartwychwstają umarli, daje *Apokalipsa Barucha syryjska*, księga powstała prawdopodobnie w języku hebrajskim (początek II wieku po Chrystusie), przetłumaczona na grecki, zachowana zaś w syryjskim i arabskim (ten ostatni jeszcze nieopublikowany). Objawienie dane Baruchowi na temat zmartwychwstania umarłych, w tym i bezbożnych zawarte jest w partii ApBarsyr 50, 1–51, 10. Tekst polski w: *Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. i wstęp R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 425–426.

⁸⁹ Omówienie kolejnych partii 1 Kor 15 ze względu na przebieg argumentacji znaleźć można m.in. w: J. Lambrecht, *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt., s. 1481–1485, oraz w: A. Lindemann, *Der erste Korintherbrief*, dz. cyt., s. 324–325.

⁹⁰ Omówienie częściowe niektórych z prób w: J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt., s. 658–662. Dyskusję taką podejmuje także W. Schrage przy szczegółowej egzegezie poszczególnych partii tekstu w swoim obszernym komentarzu.

ad absurdum, czy – w ramach partii, która może być zidentyfikowana jako *refutatio* – argumenty klasyfikowane jako *ab inconsequente* oraz *ab incommodo*, a które winny osłabić argumenty adwersarza. W tejże partii argumentacji wskazuje się zastosowanie *entymematu* oraz argumentów *ad hominem*⁹¹.

Nie można zapomnieć wreszcie i o specyficznym dla środowiska semickiego sposobie kompozycji, obecnym w całym rozdziale 15, a w sposób szczególny w rdzeniu kerygmatu apostoelskiego (15, 3b–7). Idzie przy tym nie tylko o piękno, sposób komponowania mający ułatwiać memoryzację czy ślady oralnego przekazu, ale i o sposób perswazji, skuteczny i rozpoznawalny przede wszystkim w semickiej części audytorium, choć niektóre elementy retoryki hebrajskiej znane były także w środowisku greckim.

Podsumowanie i perspektywy

Podtytuł naszego opracowania brzmi *Perswazyjny charakter tekstów o zmartwychwstaniu na przykładzie 1 Kor 15*, jednak faktycznie ukazany został ów charakter przede wszystkim w odniesieniu do początku argumentacji obejmującej przecież cały rozdział 15. Zwróciliśmy przy tym uwagę, że przejęty przez Pawła wcześniejszy materiał (15, 3b–7) nosi ślady także retoryki, tyle, że określanej dziś w biblistyce jako hebrajska. Ten przedpawłowy materiał o zmartwychwstaniu Chrystusa został przez Apostoła wybrany (*inventio*) i wykorzystany do argumentacji na rzecz tezy, iż umarli rzeczywiście zmartwychwstają (*propositio*). Zarówno w pierwszej partii całej *dispositio* (15, 1–11), a stanowiącej według kryteriów retoryki grecko-rzymskiej *exordium* oraz *narratio*, jak i w dalszych krokach argumentacji zidentyfikować można liczne środki retoryczne, które – jak mogłaby to wykazać analiza według nowej retoryki – zapewne w sposób spójny służą centralnej strategii perswazji. Będą to zarówno środki właściwe dla środowiska judaizmu (w tym i greckojęzycznej diaspory) jak i dla świata pogańskiego, które było wręcz nasycone myślą retoryczną, zwłaszcza w spopularyzowanej formie.

⁹¹ Por. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther. 1 Kor 15, 1–16, 24*, dz. cyt., s. 109–111.

Zupełnie nową perspektywę badawczą otwiera możliwość prześledzenia innych tekstów o zmartwychwstaniu Chrystusa pod względem zawartej w nich perswazji. Znajdziemy w nich inne *propositiones* ze względu na inną sytuację argumentacyjną, ale i inne formy literackie, w tym i narracyjne, w tym i specyficzny gatunek, jaki stanowi chrystofania. Można spodziewać się znaleźć środki perswazji adekwatne do audytorium i jego sytuacji⁹². Badanie tego typu może być pouczające dla wszystkich, którzy szukają dziś sposobu proklamowania centralnej prawdy chrześcijaństwa, jaką jest zmartwychwstanie Chrystusa. Nie mniej pouczające może być prześledzenie w kulturze europejskiej, w tym i polskiej, z jakim trudem borykają się twórcy na przestrzeni wieków, by wyrazić elementy wiary związane ze zmartwychwstaniem Chrystusa i ze zmartwychwstaniem umarłych⁹³. Porównanie z bogatą ikonografią Bożego Narodzenia, czy Pasji, pokaże, że tylko niektóre tematy związane ze zmartwychwstaniem są podejmowane na przestrzeni wieków przez twórców obrazów, czy malowideł naściennych, a które łatwo jest zidentyfikować dzięki intrygującej fabule w ich zapisie u ewangelistów czy takiej narracji, która okazywała się przydatna w przekazie obrazowym prawd wiary i zasad życia chrześcijańskiego. Niektóre z tych ostatnich wręcz należą do kanonu przedstawień od pierwszych wieków⁹⁴. Do takich tekstów jednak na pewno nie należy najstarszy znany nam zapis o zmartwychwstaniu Chrystusa i zmarłych (1 Kor 15), pomimo tego iż jest małym arcydziełem, gdy idzie o sztukę perswazji, przynajmniej werbalnej.

⁹² Przykład dostosowania terminologii oraz akcentów teologicznych do odbiorcy wskazuje J. Łach, omawiając terminy techniczne na temat do zmartwychwstania. Por. tenże, *Problem interpretacji pojęć określających zmartwychwstanie*, dz. cyt., s. 48 i 50.

⁹³ Świadczy o tym choćby bardzo skromna liczba takich przedstawień, przynajmniej w porównaniu do tych, które przynależą do pasyjnych. Wyraźnie pokazuje to badający ikonografię obu typów Z. Kliś (pasyjne i zmartwychwstanie Chrystusa), por. Z. Kliś, *Wielkanoc. Cykle wielkanocne Chrystusa w średniowiecznym malarstwie ściennym Europy Środkowej*, Kraków 2009, s. 7–8.

⁹⁴ Tak jest w przypadku np. narracji o dwóch uczniach idących do Emaus (Łk 24). Por. K. Lehmann, *Dojście do wiary w zmartwychwstałego Chrystusa dzisiaj na przykładzie opowiadania o Emaus*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 26 (1985) nr 2, s. 25.

Elwira Buszewicz

Obraz Chrystusa Zmartwychwstałego w polskiej poezji nowołacińskiej

I

Badania historyczno- i krytycznoliterackie dotyczące motywów i wątków biblijnych w poezji nowołacińskiej mają już w Polsce pewną tradycję. Z rzeczy stosunkowo nowych wymienić tu trzeba przede wszystkim komparatystyczne ujęcie Andrzeja Budzisz¹ czy zatrącającą o to zagadnienie rozprawę Krystyny Staweckiej², a zwłaszcza nowszą publikację tejże autorki *Inspiracje biblijne łacińskiej poezji wczesnego chrześcijaństwa a tradycja literacka nowołacińskich poetów religijnych renesansu*³. Badaczka podkreśla tu m.in., że „w zakresie wątków nowotestamentowych w poezji renesansu wyraźnie położony jest nacisk na tajemnicę zmartwychwstania Chrystusa”⁴. Jest ona inspiracją niejednego utworu dramatycznego, jak *Christus redivivus* Mikołaja Grimaldusa (1543) czy *Christus triumphans* Johna Foxe’a (1551). Jednakże – jak zauważa Stawecka:

¹ A. Budzisz, *Biblia i tradycja antyczna. Motywy analogiczne w łacińskiej poezji biblijnej renesansu* (Polska, Niemcy, Niderlandy, Wyspy Brytyjskie), Lublin 1995.

² K. Stawecka, *Religijna poezja łacińska XVI wieku w Polsce*, Lublin 1964.

³ *Inspiracje biblijne łacińskiej poezji wczesnego chrześcijaństwa a tradycja literacka nowołacińskich poetów religijnych Renesansu*, [w:] *Biblia a literatura*, red. S. Sawicki, J. Gotfryd, Lublin 1986, s. 111–130.

⁴ Tamże, s. 121.

[...] ten biblijny motyw tematyczny powraca wielokrotnie w różnych gatunkach utworów [...]. Jedną cechą jest im wspólna – tendencja do rozbudowywania, rozwinięcia dostarczonych przez tekst objawiony informacji. [...] W utworach lirycznych często spotykamy bądźmiemy mniej lub więcej udany opis wiosny, wiersze epiczne obrastają w komentarze odnoszące się do ofiary zbawczej Chrystusa. Szczególne upodobanie wykazują poeci renesansu w nakreślaniu wizji [...] otchłani, do której miał zstąpić Chrystus przed powrotem na ziemię⁵.

Jakie przyczyny każą autorom zastosować tego typu rozwiązania poetyckie? Badaczka przypuszcza, że mają one charakter, który można by nazwać ornamentacyjno-erudycyjnym. Scena *De inferorum vastatione* bowiem z jednej strony rodzi możliwość przypomnienia wielu postaci ze Starego Testamentu, z drugiej zaś – otwiera przestrzeń literackiej stylizacji nadającej podziemnej otchłani kształt mitycznej krainy zmarłych⁶. Stawecka zwraca uwagę m.in. na poemat Erazma *Carmen heroicum de sollemnitate Paschali atque de triumphali Christi resurgentis pompa et descensu eius ad inferos* (ok. 1489) czy Heliusa Eobana Hessusa *Victoria Christi ab inferis* (1517). Rozbudowanie takie, jak sugeruje ona w swym studium, wydaje się charakterystyczne dla poetyki renesansu, gdyż „dostarczało możliwości dla jakiejś formy zbliżenia motywów biblijnych i mitologicznych”⁷.

Napotykałyśmy tu na jedno z najpowszechniejszych stereotypów towarzyszących interpretacji chrześcijańskiej poezji humanistycznej. Wkracza ona często na ślepe tory, wychodząc od cennych spostrzeżeń i inspiracji, a rozmywając się w mechanicznym rejestrowaniu cytatów i similiów z Wergiliusza czy Owidiusza, ewidencjonowaniu ornamentów mitologicznych i całego antycznego rekwizytorium albo dawaniu wyrazu zdumieniu, że obok Chrystusa pojawiają się (jak w poemacie Jacopo Sannazara *De partu Virginis*) Nereidy i Neptun⁸.

⁵ Tamże, s. 121–122.

⁶ Por. tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Por. C. P. E. Springer, *The Gospel as Epic in Late Antiquity. The “Paschale carmen” of Sedulius*, Leiden 1988, s. 141.

II

Dostrzeżenie ważności tajemnicy zmartwychwstania w chrześcijańskiej poezji nowołacińskiej wydaje się cenne. Trudno się wszakże temu dziwić, a nawet dziwić by się należało, gdyby było inaczej. Zmartwychwstanie Chrystusa jest bowiem – jak to z genialną prostotą ujął Northrop Frye, zdarzeniem, „wokół którego obraca się Nowy Testament”⁹, analogicznie do Exodusu, o którym z mitycznego punktu widzenia można powiedzieć, że jest jedynym wydarzeniem Starego Testamentu. Warto jednakże rozpatrywać utwory poetyckie podejmujące temat chrześcijańskiej Paschy nie tylko pod kątem mody czy gustu, sprzyjających imitacji *antiquorum*, erudycyjnym popisom, mitologicznym sztafażom, pogańskiemu kodowi onomastycznemu. Chciałabym tutaj zaproponować lekturę odmienną, choć wcale nie pomijając ani nie ignorując wspomnianych zjawisk. Pragnę wpisać je głębiej i szerzej w przestrzeń symboliczną, pokazując, że niezależnie od zastosowanej ornamentyki osadzone są one w głównym nurcie chrześcijańskiej tradycji i nie są wcale, jak niektórzy próbowali dowodzić, ani relikdami teocentrycznego średniowiecza w królestwie humanistycznego neopoganizmu, ani rezultatem niestosownego mieszania pogańskiego antyku z chrześcijańskim przesłaniem, ani niczym podobnym. Słuszna uwaga Staweckiej, iż „renesans, odradzając niejako poezję wczesnochrześcijańską, podporządkował tak istotne dla niej inspiracje biblijne swojej zasadzie naśladownictwa starożytnych”¹⁰, domaga się rozwinięcia sięgającego poza wskazanie, iż np. w jednym z hymnów z *Cathemerinon* Prudencjusza otchłań została nazwana Flegetonem¹¹. Znaki te, występujące zarówno w poezji wczesnochrześcijańskiej, jak i w renesansowej i barokowej, domagają się wpisania w świat symboliki chrześcijańskiej.

Aby nasza lektura przyniosła należyty owoc, potrzebny będzie krótki przegląd symboliki wielkanocnej w odniesieniu do tradycji

⁹ N. Frye, *Wielki kod. Biblia i literatura*, przeł. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998, s. 176.

¹⁰ K. Stawecka, *Inspiracje...*, s. 128.

¹¹ „De Phlegethonte gradu facili | ad superos remeasse Deum” (*Hymn III*, w. 198); por. tamże, s. 125.

patrystycznej. Ponieważ temat jest bardzo szeroki, posłużę się tu użytecznym kompendium zamieszczonym w książce Jeana Danielou¹².

Symbolika czasu ma fundamentalne znaczenie dla świąt liturgicznych powtarzających się w cyklu rocznym. W ten sposób tajemnica Chrystusa łączy się z cyklem przemian kosmicznych, który można uznać za pierwszą prefigurację tego misterium¹³. Pascha przypada w pierwszym miesiącu roku, którym dla Żydów był kwiecień, miesiąc wiosenny. Nie pomijają tego Ojcowie Kościoła w swych alegorycznych interpretacjach, mając zresztą na gruncie żydowskim swego poprzednika i inspiratora w Filonie z Aleksandrii. Pisze on (*De specialibus legibus*, ks. III):

Miesiąc Przaśników, jakkolwiek siódmy, jest w odniesieniu do cyklu solarnego pierwszy co do liczby, rangi i godności. Dlatego jest pierwszy w Piśmie Świętym. Zaprawdę, wydaje się, że wiosenne zrównanie dnia z nocą jest figurą i obrazem początku, na którym świat został stworzony. Bóg, aby co roku przypominać nam o stworzeniu świata, uczynił wiosnę, podczas której wszystko pączkuje i kwitnie¹⁴.

Ojcowie Kościoła posługiwali się taką figurą, pokazując, że wiosna jest obrazem „drugiego stworzenia”, jakie dokonało się dzięki Zmartwychwstaniu Chrystusa. Hipolit pisze zatem: „Dlaczego miesiąc Paschy to pierwszy miesiąc roku? Tajemna nauka Żydów mówi, że jest to czas, gdy pasterz zbiera tłuste mleko, pszczoła gromadzi słodki miód i produkuje wosk, a żeglarz ośmiela się stawić czoło morzu”¹⁵. Pascha duchowa, czyli Wielkanoc, jest zatem nowym początkiem, którego figurą jest wiosna, a jej prymat wiąże się z faktem, że od zarania dziejów miała się wiązać z miesiącem, w którym Pan czasu złoży swą ofiarę¹⁶.

Euzebiusz w traktacie poświęconym świętom Wielkanocy podkreśla rangę wiosny, stwierdzając, że ta promienna pora roku tak się ma do jego całości, jak głowa do ciała. Słońce rozpoczyna wówczas swój obieg, a księżyc w pełni blasku zmienia całą noc w jasny dzień. Kończą się zimowe burze, długie noce, powodzie. Ziemia rodzi kłosy pełne ziarna i drzewa pełne owoców, odpłacając robotnikom za ich

¹² J. Danielou, *The Bible and the Liturgy*, Nowy Jork 1956.

¹³ Tamże, s. 288.

¹⁴ Cyt. za: tamże. Wszystkie przekłady i spolszczenia, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autorki.

¹⁵ Hipolit, *O święcie Paschy*, 145. Cyt. za: tamże.

¹⁶ Por. tamże, s. 289.

pracę. Ważna jest nie tylko uroda wiosny, „zasługującej” na status czasu paschalnego. Jest to również pamiątka czasu stworzenia, uświęcona przez Pana podczas Jego święta, podczas którego oświecił cały świat blaskiem religii. „Pierwsze poranne słońce” jest zatem znakiem drugiego stworzenia i (ponownego) wschodu Słońca Sprawiedliwości, oświecającego nowy kosmos Kościoła. Jezus jest Słońcem Sprawiedliwości. Jego Boska wiosna i zbawcza przemiana pozwoliła życiu ludzi przejść od zła ku dobru. Złe duchy, które spowodowały ludzkie zbłądzenie, straciły swą groźną moc, podobnie jak niedole zimy. Pola serc ludzkich, przeorane (w sensie duchowym) przez Słowo, wydały piękne kwiaty świętości etc.¹⁷ Grzegorz z Nazjanzu tak zaczyna swe kazanie na oktawę Wielkiej Nocy:

Wszystko przyczynia się do piękności i radości święta. Królowa pór roku przygotowuje święto dla królowej dni i ofiarowuje jej wszystko, co posiada najpiękniejszego i najprzyjemniejszego. Niebo jest najpogodniejsze, słońce najjaśniejsze i najwyżej stojące, bieg księżycy najwspanialszy, a chór gwiazd nieskazitelny. Źródła są najprzezroczystsze, rzeki najobfitsze i wolne od lodu; niwy wypełnia słodki aromat, zieloność strzela w górę, baranki pasą się na zielonej trawie, statki wyruszają z portów, [...] delfiny im towarzyszą [...]. Pasterze i wolarze grają melodie na swych dudach i piszczałkach¹⁸.

Warte podkreślenia jest tu spostrzeżenie Danielou, że podstawowe elementy opisów wiosny powiązanych przez autorów patrystycznych z Wielkanocą (słońce, księżyc, gwiazdy, żeglarze, pasterze, rolnicy) pochodzą ze spetryfikowanych przez zasady retoryki konwencji i każdy z autorów dysponuje jedynie nieznacznie modyfikowalnym ich zasobem; różnić się mogą głównie ich interpretacje. Dla Grzegorza opis wiosny jest przede wszystkim ilustracją święta, dla Cyryla z Aleksandrii (który napisał nb. trzydzieści homilii paschalnych) – stanowi punkt wyjścia dla figury Zmartwychwstania – pejzaż wiosenny jest obrazem prawdy, że natura ludzka musi pokusić się o współzawodnictwo z kwitnącymi łąkami i okryć się kwieciem cnoty. Zima jest przeciwieństwem figurą grzechu, wiosenne wiatry – obrazem Ducha

¹⁷ Tamże, 289–290. Niekiedy też, jak u Cyryla z Aleksandrii oraz św. Augustyna, wjeście Słońca Sprawiedliwości w czasie paschalnym łączy się z pokonaniem księżycy, który postrzegany jest jako alegoria sił zła (poprzez oddziaływanie skojarzeń z mitycznym wizerunkiem bogini Hekate) albo świata iluzji (por. tamże, s. 300–301).

¹⁸ Tamże, s. 291.

Świętego, a aromaty kwiatów – woń cnót. Nową wiosną okazuje się więc Zmartwychwstanie Pana, który, uchodząc skażeniu śmierci, „uczynił wszystko nowym”¹⁹.

Należy też zwrócić uwagę na symbolikę równonocy wiosennej, widzianej jako obraz tryumfu Chrystusa. W tymże czasie, jak zauważa Euzebiusz, pełny blask księżycy „zamienia całą noc w jasny dzień”²⁰. Rysuje się tu figura Nocy Paschalnej (utożsamionej z ową „nocą jaśniejącą jak dzień” z Psalmu 139), która została pochwalona w przypisywanym św. Ambrożemu, lecz zapewne późniejszym, hymnie *Exsultet*:

O vere beata nox,
 quae sola meruit scire tempus et horam,
 in qua Christus ab inferis resurrexit!
 Haec nox est, de qua scriptum est:
 Et nox sicut dies illuminabitur,
 et nox illuminatio mea in deliciis meis²¹.

Interpretacja prawd biblijnych dokonuje się u Ojców Kościoła poprzez prawidła kosmiczne, poprzez rzeczywistość naturalną. Pojmuje się nawet tę naturalną „religię kosmiczną” nie jako pogańską, lecz jako wypaczoną przez pogan, a przez chrześcijaństwo oczyszczoną z błędów i uznaną za prefigurację zbawczego misterium Chrystusa²².

III

Motywy, które zostały powyżej scharakteryzowane jako składniki chrześcijańskiej symboliki paschalnej – wiosenna sceneria, Słońce Sprawiedliwości, Chrystus-Triumfator – zostały wykorzystane przez autorów trzech wierszy łacińskich, które zostaną tu omówione. We wszystkich trzech daje się także bardzo wyraźnie zaobserwować

¹⁹ Tamże, s. 291–292.

²⁰ Tamże, s. 298.

²¹ Fragment ten w tłumaczeniu hymnu *Exsultet* śpiewanym podczas Wigilii Paschalnej w Kościele katolickim brzmi: „O, zaiste błogosławiona noc, jedyna, która była godna poznać czas i godzinę zmartwychwstania Chrystusa. O tej to nocy napisano: a noc jako dzień zajaśnieje, oraz: noc będzie mi światłem i radością”.

²² J. Danielou, *The Bible and the Liturgy*, dz. cyt., s. 302; por. H. Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery*, Nowy Jork 1971, s. 324.

nacisk położony na topos *vicissitudo rerum*²³, który również wpisuje się w rzeczywistość *sacrum*.

Zacznę od najkrótszego, najbardziej znanego i najpóźniejszego z wybranych utworów (pochodzącego z pierwszej połowy XVII wieku): *Ad Divam Magdalenam* (Lyr III 2) Macieja Kazimierza Sarbiewskiego (1595–1640). Zmartwychwstanie Pana przedstawia się tu jako argument konsolacyjny w formie zapowiedzi, dotyczącej jakoby przyszłości; jednakże podmiot udzielający lirycznej adresatce pociechy to osoba, dla której historyczny moment Zmartwychwstania stanowi już odległą przeszłość, a pokutna rzeczywistość Wielkiego Piątku jest jednym z misteriów cyklu liturgicznego. Rolę kośćca strukturalnego utworu pełni tu oda Horacego (I 13) ukazująca patografię miłości (*Cum tu Lydia Telephi...*). Już Wiktor Weintraub zwrócił uwagę, że poetyckim tworzycem religijnego wiersza Sarbiewskiego stał się „jeden z najśmielszych i najbardziej zmysłowych liryków Horacego”²⁴ i że jest to typowe dla poetów barokowych „uchrześcijanianie topiki klasycznej poezji miłosnej, i to nieraz zuchwale erotycznej”²⁵. Zwłaszcza poeci jezuitcy z ich *theologia fabulosa* i *applicatio sensuum* mieli tu swoje wyższe cele, etyczne i estetyczne, nad którymi nie będą się teraz szerzej rozwodzić²⁶. Ważne jest teraz jedynie, że Sarbiewski oparł swą poetycką konstrukcję na motywie *vicissitudo*, osadzonym w miłości świętej. Śmierć Jezusa odciska swe piętno na obliczu Magdaleny, tak, że nie jest już ona tą, którą była:

Cum tu, Magdala, lividam
Christi caesariem, cum male pendula
Spectas bracchia, pro! tibi
Pectus non solitis fervet amoribus.

²³ Na temat tego toposu por. A. Borowski, *Vicissitudo albo zmienność rzeczy*, [w:] *Rzeczy minionych pamięć. Studia dedykowane Profesorowi Tadeuszowi Ulewiczowi w 90. rocznicę urodzin*, pod red. A. Borowskiego, J. Niedźwiedzia, Kraków 2007, s. 87–100.

²⁴ W. Weintraub, *Do charakterystyki stylu Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*, [w:] *tenże, Od Reja do Boya*, Warszawa 1977, s. 56.

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. E. Buszewicz, *Sarmacki Horacy i jego liryka. Imitacja – gatunek – styl. Rzecz o poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*, Kraków 2006, s. 278–320.

Non es, qualis eras; tibi
 Non mens semianimis restat in artubus:
 Non fronti tenerae nives,
 Non vivax roseis purpura vultibus,
 Non notus superest color,
 Sed mors marmoreis pingitur in genis²⁷.

Gdy ty widzisz, Magdalo, że
 Chrystus siłą ma skroń, zwisły Mu też bez sił
 Już ramiona, ach, biada! bo
 Miłość wielka bez miar aż w twojej piersi wrze.
 Już nie jesteś, czym byłaś; wszak
 Myśl odbiegła już z twych członków umarłych w pół
 Zniknęła z czoła powabny śnieg
 I opuścił twą twarz wdzięk purpurowych róż.
 Sławnych barw także na niej brak,
 Lecz odciska się śmierć na twych marmurze lic;

Przemiana Magdaleny w osobę pokutującą dokonała się wprawdzie (według dyskusyjnego nurtu tradycji chrześcijańskiej utożsamiającego tę Marię z nawróconą nierządnicą) już dawniej, ale dopiero czas śmierci Zbawiciela wydaje się Sarbiewskiemu stosownym momentem dla ukazania patograficznych rysów miłości świętej – Magdalena staje się niemal śmiercią samą (znakomicie oddał taki jej wizerunek Donatello, tworząc sugestywną rzeźbę kobiety wyniszczzonej pokutą, która znajduje się dziś w Museo del Opera del Duomo we Florencji).

Jednak metamorfoza Magdaleny wiąże się tu nierozzerwalnie z motywem *vicissitudo* w naturze i z obrazem Chrystusa jako Słońca Sprawiedliwości. Rzeczywistość Wielkiego Piątku to czas bez słońca. Wówczas gwiazda ta „zaszła podwójnie”, co ukazał m.in. Pierre Abelard w hymnie wielkopiątkowym:

Dum cruce[m] sustinens Sol verus patitur
 Sol insensibilis illi compatitur²⁸.

Gdy Słońce prawdziwe na krzyżu już mdleje
 Słońce, choć bez czucia, współczując ciemnieje.

Święto Wielkiej Nocy to z kolei moment, w którym wschód słońca dokona się podwójnie i w ten sposób poeta może „pocieszać” Magdalenę:

²⁷ Tu i dalej M. K. Sarbiewski, *Poemata omnia*, wyd. T. Wall, Stara Wieś 1896, s. 86.

²⁸ H. Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery*, dz. cyt., s. 117.

Non, me si satis audias,
Plores perpetuum tristia: tertia
Cum lucem revehet dies,
Mutati referet munera gaudii.
Nam quae sole caret duplex,
Ridebit geminis tertia solibus.

Gdy posłuchasz choć trochę mnie,
Płakać nie będziesz strat na wieki swych, bo gdy
Trzeci dzień swój przyniesie świt,
Wówczas odda ci dar zmiany szczęśliwej. Choć
Słońce kryło się przez dwa dni,
Trzeci dzień blaskiem dwóch wnet zajaśnieje słońc.

Dlatego Niedziela Wielkanocna – jak każda niedziela – może być dniem Słońca, jak była w rzeczywistości pogańskiej. Jak mówi św. Hieronim w komentarzu do Ewangelii Mateusza, dni powszednie mogą należeć do Żydów, heretyków czy pogan, ale Dzień Pański, Dzień Zmartwychwstania to szczególnie dzień chrześcijan; może jednak być określany pogańskim imieniem Dnia Słońca, bo tego dnia zajaśniało Słońce Sprawiedliwości²⁹. To wykorzystanie mitu solarnego nie powinno służyć jako argument dla tezy, że chrześcijaństwo jest jakimś derywatem kultów pogańskich. Zapożyczyło ono po prostu symbole i obrazy ze świata antycznego, w łonie którego powstało i wpisało je w służbę precyzyjnie określonej biblijnej i tradycyjnej wiary³⁰.

Z tego też względu, przedstawiając zarówno poprzedni, jak i kolejne dwa teksty, pragnę nie tyle ukazać w nich powierzchowną antyczną ornamentykę, lecz podkreślić, że wykorzystują one symbole i obrazy głęboko zakorzenione w najdawniejszej chrześcijańskiej tradycji, a obecne w nich formuły zaczerpnięte czy imitowane z poezji pogańskiej służą celom bardziej złożonym, niż erudycyjny popis.

²⁹ Tamże, s. 108.

³⁰ Tamże, s. 118.

IV

Przyjrzyjmy się teraz utworowi Pawła z Krosna (1470–1517), *Hymnus in Diem Paschalem continens verni temporis descriptionem*³¹. Jak zauważył Albert Gorzkowski, jest to utwór dopełniający niejako obszerny poemat Krośnianina *Sapphicon de inferorum vastatione et triumpho Christi*³², zawierający zatem elementy, których w katabazie nie ma. Jest to m.in. opis wiosny, który znalazł się w znanych poematach Erazma czy Macariusza Mutiusa. Jak już pokazałam wcześniej, topika wiosenna obecna była silnie w prozie patrystycznej, ale przeniknęła również do wczesnochrześcijańskiej poezji. Za jeden ze wzorców Krośnianina uważany jest wiersz Wenancjusza Fortunata *Ad Felicem episcopum de Pascha*³³. Fragment tego dłuższego dzieła jest dziś znanym hymnem wchodzącym w skład liturgii jutrzni wielkanocnej:

Salve festa dies toto venerabilis aevo,
 Qua Deus infernum vicit et astra tenet
 Ecce renascentis testatur gratia mundi
 Omnia cum Domino dona redisse suo
 Namque triumphanti post tristia tartara Christo
 Undique fronde nemus gramina flore favent.
 Legibus inferni opressis super astra meantem
 Laudant rite Deum lux, polus, arva, fretum [...] ³⁴

Witaj, dniu uroczysty! Najbogatszy w nieśmiertelną sławę,
 W którym Bóg zgromił piekło, wziął niebo w dzierżawę.
 To głosi z grobu wiosną zbudzony świat cały,
 Zmartwychwstałego Pana wita zmartwychwstały.

³¹ Tekst cytuję za: Paweł z Krosna, *Carmina*, wyd. M. Cytowska, Warszawa 1962, s. 181–182.

³² A. Gorzkowski, *Paweł z Krosna*, Kraków 2000, s. 251. Na temat *Sapphicon* jako renesansowej chrześcijańskiej katabazy por. s. 243–250.

³³ Por. tamże, s. 251. Maria Cytowska wskazuje ponadto trzynastowieczne pieśni wielkanocne: *Ecce tempus est vernale* oraz *Cedit hiems eminus*, zwracając zresztą za R. Gansiniec uwagę, że połączenie Zmartwychwstania Pańskiego z budzącą się na wiosnę przyrodą jest charakterystyczne dla niemal wszystkich hymnów wielkanocnych – por. M. Cytowska, *Twórczość Pawła z Krosna na tle ówczesnej literatury humanistycznej*, „Meander” 16 (1961), s. 511. R. Gansiniec, *Jan Dantyszek. Księga hymnów*, Lwów 1934, s. xxxiv–xxxvii.

³⁴ Wenancjusz Fortunat, *Salve festa dies...*, cyt. za: *Sacred Latin Poetry, Chiefly Lyrical*, ed. R. Chenevix Trench, London 1869, s. 135.

W triumfie Zbawiciela wdział weselne szaty
Przyniósł różdżki zielone, różnobarwne kwiaty.
Wchodzącego na gwiazdy po zdeptaniu wroga,
Niebo, ziemia i morza wielbią swego Boga³⁵.

Są tu zawarte *in nuce* wszystkie niemal elementy, na których opiera się hymn Krośnianina; on także opiewa zwycięstwo nad władcą piekieł (*Tartari saevo domito tyranno*), tryumf nieba cieszącego się z powrotu Stwórcy (*Iam creatorem rediisse... astra testantur*) i udział żywiołów w powszechnej radości i chwaleniu Boga. Motyw *vicissitudo* i wiążącej się z nim metamorfozy akcentowany jest raz po raz: obraz zmartwychwstania poprzedzony został obrazem męki, jaśniejące swymi ogniami niebo okryte było wcześniej żałobną szatą (*Cuncta quae mortis tenere pullum tempore vultum*), ziemia odmienia swą szatę. Całe stworzenie śpiewa pieśń triumfalną:

Unde congaudent Domino creata
Cuncta surgenti et regimen tenenti
Caelicum, laetaque canunt ubique
Voce triumphum. [ww. 9–12]

Dlatego wszelkie cieszy się stworzenie
Ze zmartwychwstałym Panem, który trzyma
Berło niebieskie; zewsząd brzmi radośnie
Hymn tryumfalny.

Wszystkie światła na niebie (słońce, księżyc, gwiazdy) uczestniczą w tryumfalnym widowisku. Zwycięstwo Boga ładu odzwierciedla harmonia żywiołów:

Pace concordant elementa firma:
Ignis extrema regione fulgens
Aerem claudit tepidum, sed undas
Terra coercet. [ww. 29–32]

Żywioły w trwałym łączą się pokoju:
Ogień, w najwyższych płonąc nieba sferach
Ciepłe zamyka powietrze, a ziemia
Wody powściąga.

³⁵ Przekład według: *Msza niedzielny i świąteczny*, oprac. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1954, s. 273.

Najpiękniej został jednak zrealizowany topos przemiany ziemi, wpisany w Horacjański paradygmat *mutat terra vices* (C IV 7):

Ecce quae turpi iacuit colore
Terra, nunc fructus recreat virentes,
Sponte producens foliis honorem
Gramina campis.

Silva crinitis redimita ramis
Perditum rursus revocat decorem
Et gelu nuper glaciali abacta
Tecta resumit.

Prata mirando renitent nitore
Floribus passim graphice refecta,
Et velut picti variata lucent
Sidera caeli. [ww. 37–46]

Ziemia, co przedtem w szpetne się spowiła
Barwy, dziś płody wydaje zielone
Kraszając ochoczko liście piękną barwą,
Łąki trawami.

Las stroi głowę w liściaste gałęzie
Znów utraconą odzyskuje piękność
Niedawno śnieżną przykryty był czapą
Teraz ją zrzuca

Łąki perliste przedziwnie jaśnieją
Pomalowane rozmaitym kwieciami,
Skrzą się jak gwiazdy na złocistym niebie
Wyhaftowane.

Osadzenie tego obrazu w świecie poetyckim pieśni Horacego (*Diffugere nives, redeunt iam gramina campis...*) i rozbudowanie go nie jest chyba czystym zabiegiem erudycyjnym. Można powiedzieć, że jest to swoista polemika z Wenuzyjczykiem. Jego oda rozpoczyna się od entuzjastycznej, lecz krótkiej pochwały czasu wiosennego, by zaraz przejść do ostrzeżeń: „Nie licz na nieśmiertelność”; „Kiedy zstąpimy tam, gdzie pobożny Eneasz, bogaty Tullus i Ankus, prochem jesteśmy i cieniem”. W tekście Krośnianina radosna przemiana ziemi przynosi większą radość, bo wiosna oglądana w perspektywie zmar-

tychwstania ma większą wartość niż wiosna pogańska – upewnia nas o istnieniu Życia, nad którym śmierć nie ma władzy.

V

Ostatni z wybranych przeze mnie, najmniej znany wiersz polskolaciński również pochodzi z epoki renesansu, a jego autorem jest znany raczej z prozy Marcin Kromer (1512–1589). Trzydziestojednoletni autor wydał ten utwór u Wietora, a potem przedrukował z drobnymi zmianami w 1566 roku³⁶.

Ważność motywu *vicissitudo rerum* ujawnia się w tym tekście na wielu planach, przede wszystkim zaś w wykorzystaniu jako modelu epickiej narracji *Metamorfoz* Owidiusza. Widać to już w inwokacyjnym fragmencie wstępnym, proszącym o natchnienie bohatera poematu:

Christe, salus mundi, rerum Moderator et Auctor
Quo sine mens friget caecis adoperta tenebris,
Da facilem cursum, coeptis felicibus adsis,
Nam tua facta cano celebremque ex hoste triumphum³⁷. [ww. 1–4]

Chryste, świata zbawienie, Rządco wszystkiego i Stwórco,
Bez którego skostniałą duszę okrywa mrok ślepy,
Daj mi łatwość śpiewania, pomóż szczęśliwym zamiarom,
Twoje wszak czyny opiewam i sławny tryumf nad wrogiem.

Narracja o Zmartwychwstaniu Pańskim będzie zatem „świętą metamorfozą”, rozpatrywaną na różnych planach. Najpierw mowa o bezbożnych uczestnikach kaźni, którzy zakończywszy haniebną egzekucję, napawają się satysfakcją, jednak nie potrwa ona długo i stanie się przyczyną wiekuistej męczarni:

Iam scelerata cohors, trucibus satiata benigni
Supplicii Christi et sacro polluta cruore,

³⁶ W tomie: *Martini Cromeri sermones tres synodici cum adiunctis aliquot aliis et Carmine iuvenili de resurrectione Christi*, [Coloniae] Apud Maternum Cholinum 1566. Por. komentarz w: *Martini Cromeri Carmina Latina*, ediderunt, praefatione instruxerunt, annotationibus illustraverunt G. Starnawski, R. Turasiewicz, Kraków 2003, s. 3. Tamże edycja utworu na s. 3–8, według której cytuję jego tekst.

³⁷ Por. *Ov Met 1–4*: „In nova fert animus mutatas dicere formas | corpora; di, coeptis (nam vos mutastis et illas) | adspirate meis primaque ab origine mundi | ad mea perpetuum deducite tempora carmen!”. Wszystkie podkreślenia E. B.

Servatore suo crudeli morte perempto,
Mutanda aeterno peragebant gaudia luctu. [ww. 5–8]

Już nasycała się zgraja zbrodnicza swymi srogimi
Zniewagami Chrystusa i świętą krwią się zbrukała,
Zbawcę swego zgładziwszy srogiej śmierci zadaniem.
Już się pławią w radościach, co wieczną staną się męką.

„Antyfigurą” barbarzyńskich oprawców są tu niewinni ludzie złotego wieku, których los również miał się wkrótce zmienić na gorsze, chociaż byli niewinni, dobrzy i oddający się zajęciom (czy raczej „wczasom”) pozbawionym agresji (*mollia securae peragebant otia gentes*).

Metamorfoza dokona się także w naturze i tu zostaje wprowadzona nie poprzez Owidiuszowski, lecz poprzez Horacjański dyskurs, mianowicie za pośrednictwem intertekstualnego przywołania incipitu *Epody* 15 (*Nox erat et caelo fulgebat Luna sereno*), epody wpisanej we frywolną tematykę miłosną, bo zmienność natury odpowiada tu niestałości kobiety. Kromer nieznacznie tylko zmienia wers Horacego:

Nox erat et caelo radiabant fusca sereno
Sidera... [ww. 13–14]

Noc panowała i ciemne na niebie pogodnym świeciły
Gwiazdy...

Vicissitudo, jaką zamierza opiewać, nie ma jednak nic wspólnego ze świeckimi miłostkami. Zostaje tu szeroko rozwinięta symbolika Wielkopiątkowej, pozbawionej słońca nocy, by potem tym pełniej ukazać metamorfozę w postaci ponownego wzejścia Chrystusa-Słońca Sprawiedliwości:

Cum subito placidus roseo fulgore coruscans
Extulit e tenebris faciem sol aureus aliam,
Sol qui sidereis cursum lumenque ministrat
Ignibus et mentes superumque hominumque benigno
Lumine collustrat, vitamque et tempora donat.
Qui nova fert miseris amissae munera vitae,
Victor adest Erebi, devicta morte triumphans,
Laetiamque ferens vultu, quo cuncta serenat. [ww. 21–28]

Wówczas nagle łaskawe Słońce, różaną jaśniejąc
Zorzą, wznosi ożywcze złociste oblicze z ciemności.
Słońce, które zarządza blaskiem i biegiem niebieskich
Ogni i swoim życzliwym światłem ludzi i niebian

Serca oświeca, głosząc, że oto nastał czas życia.
Ten, co nędznikom przywraca utracony dar życia,
Idzie, Piekieł zwycięzca; śmierć pokonawszy, triumfuje,
Swym radosnym obliczem uweselając świat cały [...].

Obrazowanie solarne wiąże się tu z nawiązaniami do antycznego pochodu triumfalnego, którego wyobrażenie wiązało się najczęściej z motywem katabazy i wyprowadzenia Ojców z Otchłani, ale odnosiło się też w sensie szerszym do tematyki zmartwychwstania w literaturze i sztuce³⁸. Czas zmartwychwstania jest czasem życia, światła i triumfu. Aby się jednak mógł objawić w całej chwale, potrzebny był czas śmierci, który przyniósł z sobą również metamorfozę całej natury, odwrotną niż w *Przemianach* Owidiusza: od kosmicznego ładu niemal do pierwotnego chaosu:

Squalebant elementa suum lugentia Regem
Inque Chaos priscum commixta redire parabant. [ww. 19–20]

Wszelkie żywioły w żalobie swego Króla płakały,
Tak się zmieszały, że omal chaos nie wrócił pierwotny.

Dlatego w tekście Kromera pojawiają się też tony pochwały nocy paschalnej, przywodzącej na pamięć *Exsultet*: „O nox alma...”, „O nox laetifica...”, „O nox sollemni cultu celebranda”..., najważniejsza jest jednak pieśń chwały, jaką śpiewa Zmartwychwstałemu całe stworzenie.

³⁸ Por. np. obraz Andrei Mantegna *Risurrezione* pochodzący z predelli poliptyku San Zeno, znajdujący się obecnie w Muzeum Sztuk Pięknych w Tours. Obraz tryumfalnego pochodu Zmartwychwstałego Chrystusa zarysował Jacopo Sannazaro jako część wizji Dawida w *De partu Virginis*. W polskim swobodnym przekładzie z początku XVII wieku fragment ten brzmi: „Teraz dosyć będziemy mieć, gdy mocne fortece | Tartarowe przełomi on król, a w swe ręce | Odbierze łupy święte, Awern poburzywszy. | Eumeńskie twarzy, na zad węże zarzuciwszy, | Ucieką w dymne gaje w tym Flegietontowe, | W tym szkaradna gadzina, larwy Plutonowe, | Centaury i Gorgony, Scylle i Chimery, | Hydry, Bryjarów szaniec, piekielny jad szczery, | Sam Pluton okiełznany łańcuchem ognistym | Będzie wprowadzon z gminem w wietszą kaźń, nieczystym. | A my wesołe skronie wieńcy bobkowymi | Obtoczmy, śpiewając głosy radosnymi | «Ijo, zwyciężco, ijo! Tyś włości głębokie | I Erebowe państwa poburzył szerokie!» | On na jasnowysokim wozie siedząc, czwornym | Sprzęgiem szańnym pojedzie i kształtem pozornym”; por. G. Czaradzki, *Rytmy o porodzeniu przenaczystym Bogarodzice Panny Maryje*, oprac. R. Mazurkiewicz i E. Buszewicz, Warszawa 2009, s. 75.

Pieśń zaś tryumfu, którą wykonuje zastęp duchów niebieskich, nie może się równać z żadnym osiągnięciem tradycji antycznej:

Illustrat placideque canens concentibus auras
 Nectareis mulcet, quos non Rhodopeius Orpheus,
 Nec Thamyras, nec saxa movens testudine blanda
 Fingeret Amphion, cithaa nec clarus Apollo
 Non Heliconiades doctae cantare sorores,
 Utlibet adsciscant Veneres Charitasque decoras. [ww. 31–36]

A śpiewając radośnie, tak słodkimi powietrze
 Głaszczcie śpiewami, że nawet żaden tracki Orfeusz,
 Ani żaden Tamiras, ni Amfion, co ruszał kamienie
 Wdzięczną lirą, ni sławny ze swej kitary Apollo
 Nie ułoży, ni helikońskie siostry, co w śpiewie uczone
 Swoją poezją zjednują Wenery i wdzięczne Charyty.

Tu właśnie zaczynamy dotykać esencji religijnej poezji humanistycznej: choć jej autorzy posługują się bogactwem środków wyrazu ukształtowanych przez tradycję antyczną, nie zapominają nigdy, co leży w centrum ich duchowości.

VI

Obraz zmartwychwstania jako tryumfu Chrystusa znajduje się w tekście Nowego Testamentu. Znajdujemy go w Liście do Kolosan: „Baczie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie. W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała, bo zostaliście napełnieni w Nim, który jest Głową wszelkiej Zwierzchności i Władzy. I w Nim też otrzymaliście obrzezanie, nie z ręki ludzkiej, lecz Chrystusowe obrzezanie, polegające na zupełnym wyzuciu się z ciała grzesznego, jako razem z Nim pogrzebani w chrzcie, w którym też razem zostaliście wskrzeszeni przez wiarę w moc Boga, który Go wskrzesił. I was, umarłych na skutek występków i «nieobrzezania» waszego [grzesznego] ciała, razem z Nim przywrócił do życia. Darował nam wszystkie występki, skreślił zapis dłużny obciążający nas nakazami. To właśnie, co było naszym przeciwnikiem, usunął z drogi, przywoździwszy do krzyża. Po roz-

brojeniu Zwierzchności i Władz, jawnie wystawił [je] na widowisko, powiódłszy je dzięki Niemu w triumfie” (Kol 2, 9–15).

Można próbować „oskarżać” poetów nowołacińskich, że posługują się pogańskim obrazowaniem, opartym, jak widzieliśmy, „na żywiołach świata”. Ale przecież sam Paweł użył obrazu zakorzenionego w tradycji antycznej. Nie chodzi przecież o samo wprowadzanie pojęć i konstrukcji słownych. Paweł przestrzega Kolosan, by „żywioły świata” (*ta stoicheia tou kosmou*) nie stały się dla nich fundamentem wiary. Jak widzieliśmy, nie pełnią one tej funkcji, ani u Ojców Kościoła, z których pism zostały przejęte, ani u poetów renesansowych i barokowych. U tych ostatnich ani one, ani reminiscencje z poetów antycznych nie są jednak również tylko powierzchownymi, erudycyjnymi ornamentami. Czym są zatem? Symbolicznymi obrazami, pozwalającymi ludziom wykształconym lepiej wejść w hermeneutykę Zbawczego Misterium.

Spis treści

Wprowadzenie	5
ks. Tomasz Jelonek Biblijny obraz ofiary Abrahama – kilka pytań.....	11
Józef Wróbel W imię syna. Prawo i przekroczenie w <i>Ofiarowaniu Izaaka</i> Adolfa Rudnickiego.....	53
ks. Tadeusz Brzegowy Psałterz – księga ludzkiej tęsknoty za Bogiem	67
Andrzej Borowski Psałm jako elegia	85
Janusz S. Gruchała Grzesznik przed Bogiem. Wyznania pokutne w polskich tłumaczeniach <i>Psałterza</i> w XVI wieku.....	95
ks. Wojciech Życiński SDB Zwiastowanie Maryi. Legenda czy wydarzenie zbawcze w kontekście literackiego schematu objawieniowego.....	117
Roman Mazurkiewicz „EVA, AVE – para słów, lecz nad tysiąc waży”. Zwiastowanie w dawnej polskiej poezji.....	127

ks. Marcin Godawa Pozdrowienie Pozdrowionej. Szymona Starowolskiego retoryczna medytacja nad sceną zwiastowania	151
ks. Tadeusz Dola Krzyż jako kulminacja Bosko-ludzkiego dramatu.....	181
Agnieszka Ziółowicz Dramat pasyjny w twórczości Cypriana Norwida.....	195
Marek Skrukwa <i>Passio Christi</i> w muzyce. Relacja słowo–dźwięk na przykładzie polskiej XVIII-wiecznej twórczości pasyjnej	217
ks. Roman Pindel „Zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem” (1 Kor 15, 4). Perswazyjny charakter tekstów o zmartwychwstaniu na przykładzie 1 Kor 15.....	233
Elwira Buszewicz Obraz Chrystusa Zmartwychwstałego w polskiej poezji nowołacińskiej	259

VIA PULCHRITUDINIS

WĄTKI BIBLIJNE W LITERATURZE
I KULTURZE POLSKIEJ

Niniejszy tom zawiera materiały ogólnopolskiej konferencji naukowej *Via pulchritudinis. Wątki biblijne w literaturze i kulturze polskiej* (Kraków, 16–18 XI 2010) zorganizowanej przez Komitet Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk w ramach cyklu *Wkład chrześcijaństwa w kulturę polską* tym razem na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II przy współpracy Polskiego Towarzystwa Teologicznego i Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Skoncentrowano się na pięciu zagadnieniach znajdujących swe źródło w konkretnych perykopcach: (1) Recepta psalmów starotestamentowych w literaturze staropolskiej ze szczególnym uwzględnieniem filologicznych translacji i parafraz w dobie polskiego renesansu. (2) Motyw *aqedah* (Rdz 22) – jego funkcjonowanie w myśli chrześcijańskiej, interpretacje oraz transpozycje w wybranych dziełach literatury polskiej (szczególnie w dwudziestym wieku). (3) Ewangeliczny obraz Zwiastowania i jego echa w rozmaitych gatunkach literatury doby nowożytnej. (4) Perykopa Mt 27, 45–50 (Mk 15, 34): „Eli, Eli lema sabachthani” – źródła, echa, transpozycje w literaturze polskiej różnych epok. (5) Biblijny obraz Zmartwychwstania, zwłaszcza w kontekście 1 Kor 15 – literackie odniesienia i nawiązania.

wydawnictwo
UNUM

ISBN 978-83-7643-064-5

