

ALBERT GORZKOWSKI

Zbliżyć się, aby słuchać

(Koh 4, 17)

STUDIA • REWIZJE • GLOSZY BIBLIJNE



Zbliżyć się, aby słuchać

(Koh 4, 17)

STUDIA • REWIZJE • GŁOSY BIBLIJNE



*seria pod redakcją
Stanisława Śnieżewskiego*

Nr XIII

ALBERT GORZKOWSKI

Zbliżyć się, aby słuchać

(Koh 4, 17)

STUDIA • REWIZJE • GLOSZY BIBLIJNE



KRAKÓW

© Copyright by Albert Gorzkowski, 2021

🆔 <https://orcid.org/0000-0002-3991-3531>

✉ albert.gorzowski@uj.edu.pl

Recenzenci

prof. dr hab. Roman Mazurkiewicz

dr hab. Marcin Majewski

Opracowanie redakcyjne

Justyna Wójcik

Projekt okładki

Lesław Sławiński

ISBN 978-83-8138-425-4 (druk)

ISBN 978-83-8138-426-1 (on-line, pdf)

<https://doi.org/10.12797/9788381384261>

Na okładce wykorzystano zdjęcie autorstwa Altera Kacyznego (*Żyd uczy swojego wnuka czytać w towarzystwie babci*, Biała Podlaska, 1926), domena publiczna

Publikacja dofinansowana przez Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43

e-mail: publishing@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: <https://akademicka.com.pl>

Spis treści

I. <i>Nephalium sacrum philologorum</i> . Wprowadzenie do lektury	9
II. „Jakież to słowa wymieniacie między sobą w drodze?” (Łk 24, 17), czyli o problemach z humorem i ironią w księgach biblijnych	35
III. „Niech zaćmią się ich oczy, aby nie widzieli” (Ps 69, 24). Zagadnienie przemocy w Biblii	73
IV. „A ciało zawiesili na murach Bet-Szean” (1 Sm 31, 10). Problem samobójstwa w Starym Testamencie	137
V. „W Królestwie nie ma miejsca dla głupców”? Relektura przypowieści o nieuczciwym zarządcy (Łk 16, 1-13)	175
VI. „Milcz, takie jest moje postanowienie”. Problematyka milczenia w twórczości Abrahama Joshuy Heschela	225
VII. <i>Damnosa tarditas</i> . Ślady lektury Biblii w listach Fran- cesca Petrarki.....	251
VIII. O przykładaniu do nosa pachnącej gałązki, czyli nie- porozumienia wokół „nieprzyzwoitości” biblijnych	271
IX. Czy (Jak) Adam i Ewa mieli umierać? Kontrowersje wokół (nie)śmiertelności w Księdze Rodzaju	279

X. Epilepsja, malaria czy migrena? „Oścień” (?) św. Pawła a egzegetyczne curiosa	289
XI. „Dobrze nam tu być” (Mk 9, 5; Mt 17, 4; Łk 9, 33). Mię- dzy składnią a intuicją.....	299
XII. Paradoks Epimenidesa, czyli o paru śladach biblijnych w <i>Adagiach</i> Erazma z Rotterdamu.....	305
Wykaz skrótów.....	317
Nota od autora	321
Bibliografia	323
Summary. „Draw near to listen” (Ecclesiastes 4, 17). Revi- sions – studies – biblical voices.....	359
Indeks osobowy	363

ὄνειδιζόμενός ποτ' ἐπὶ τῷ πονηροῖς συγγενέσθαι, „καὶ οἱ ἱατροί,” φησί, „μετὰ τῶν νοσοῦντων εἰσίν, ἀλλ' οὐ πυρέττουσιν”.

Kiedy zarzucono mi, że przebywa wśród złych ludzi, odparł, że i lekarze, chociaż sami nie są chorzy, przebywają wśród chorych.

(Diogenes Laertios, *Żywoty: Antystenes*, 6, 6)

οὐ χρεῖαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἱατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες.

Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają.

(Ewangelia św. Marka 2, 17)

θύοιμ' ἂν αὐτῷ μᾶλλον ἢ θυμούμενος.

πρὸς κέντρα λακτίζοιμ θνητὸς ὢν θεῷ.

Złóż mu ofiarę, przeciw ościeniowi.

Nie wierzgaj w gniewie, człowiek przeciw bogu.

(Eurypides, *Bakchantki*, 794-795)

σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν.

Trudno ci wierzgać przeciwko ościeniowi.

(Dzieje Apostolskie 26, 14)

Πρὸς Κρήτα κρητίζειν.

Mówić jak Kreteńczyk z Kreteńczykiem.

(Epimenides z Knossos (?); Erazm z Rotterdamu, *Adagia* I, 2, 29)

Κρήτες ἀεὶ ψευῆσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί.

Kreteńczycy – to wieczni kłamcy, złe bestie, brzuchy leniwe.

(BPozn)

(św. Paweł, List do Tytusa 1, 12)

I

Nephalium sacrum philologorum

Wprowadzenie do lektury

Niemal dziesięć lat temu, poszukując w katalogach Instytutu Warburga prac na temat rozmaitych motywów midraszowych, natknąłem się na niepozorną książeczkę Jacoba Rosenberga *Lives and Embers*¹, która – przyznaję ze wstydem – choć przykuła moją uwagę zarówno przenikliwością myśli, jak i subtelnością dowcipu oraz ironii, nie zapadła mi naówczas jakoś szczególnie w pamięć. Powróciłem do niej dopiero przed czterema laty, kiedy rozpoczynałem badania nad problematyką ironii biblijnej; wtedy też przypomniałem sobie ze zdwojoną siłą przepiękny midrasz Rosenberga dotyczący odmiennych sposobów lektury Biblii: oto pewnego letniego popołudnia rozpoczęli ze sobą rozmowę Szymon – żarliwy, na wskroś dogmatyczny i religijny, ulubiony uczeń rabina, który potrafił udzielić wszystkich odpowiedzi, oraz Ezra – ironiczny i powściągliwy czytelnik Tory, którego nikt nie potrafił prześcignąć w niekończących się pytaniach. Kiedy pierwszy z nich czytał Księgę Rodzaju, popadał

¹ J.G. Rosenberg, *Lives and Embers*, Blackheath 2003 (wyd. pol.: *Midrasze i przypowieści*, przeł. S. Musielak, Warszawa 2008).

w zachwyty i wyznawał, że ma wrażenie, iż siedzi w kosmicznym teatrze, obserwując tajemniczy dramat Stworzenia: „zapiera mi dech w piersiach, jakbym latał”. Na takie stwierdzenia Ezra spokojnie odpowiadał, iż Pan nadzwyczaj inteligentnie obmyślił akt stworzenia, ale w dziele tym – nie było dobra. Szymon nie krył oburzenia: „Czy Dziesięcioro Przykazań i Wyjście z Egiptu nie wystarczą za wszystkie cuda Pana Zastępów?”. Odpowiedź Ezry ponownie była niezwykle spokojna, ale i sceptyczna: „W tym, co mówisz, jest wiele prawdy. Nie zapominajmy jednak o Inkwizycji, pogromach, Holokauście, o wymordowaniu milionów niewinnych mężczyzn i kobiet oraz półtora miliona małych dzieci”. Wyjaśnienie ze strony Szymona przyszło niemal natychmiast: „Wyobraźmy sobie, że w poczekalni u dentysty siedzi prosty człowiek, który słysząc docierające z gabinetu krzyki, podchodzi do drzwi i zagląda przez dziurkę od klucza. Widzi jedynie w płataninie dziwacznych instrumentów nieszczęsną ofiarę, nad którą pochyla się bezlitosny kat w białym kitlu. Czyż taki szczątkowy i w istocie wypaczony ogląd ma wiele wspólnego z obiektywną rzeczywistością? Czy taki człowiek może pojąć, że jest świadkiem aktu miłosierdzia, a dentysta nie jest zwykłym mordercą?”. Ezra ze spokojem i dziwnym uśmiechem odpowiedział: „Wybacz mi, Szymonie, głupiec ze mnie. Jakże mogłem zapomnieć, że nasz Król Królów ma dyplom stomatologa!”².

Kiedy odwoływałem się do tej opowieści w trakcie wykładu poświęconego Abrahamowi Heschelowi na jednym z międzynarodowych sympozjów, pomyślałem, że nigdy nie odważyłbym się go przytoczyć np. podczas polskiej konferencji biblistycznej, gdzie głos zabierają głównie (a może raczej – w przeważającej mierze) osoby duchowne. Nie wyobrażam też sobie, poza nie-

2 Idem, *Midrasze i przypowieści*, s. 138-139.

licznymi wyjątkami, sytuacji, kiedy midrasz ten mógłby posłużyć jako niebanalna, a przy tym asteiczna introdukcja do rozważań nad kwestiami przemocy czy ironii w Piśmie Świętym podczas typowej homilii w polskim kościele. Ale tak naprawdę – dlaczego? Czy wynika to jedynie z mojego, być może błędnego, poczucia, że cnota śmiałości (gr. παρρησία; nb. niezwykle istotna w dziełach św. Pawła, por. Ef 3, 12; Ga 4, 16; 1 Tes 2, 1-12; Rz 15, 14; Flm 8-9)³ została poczytana za nierozważną zuchwałość, która może wywołać poczucie nieestosowności, a nawet zgorszenie, zwłaszcza u słuchaczy nieobeznanych głębiej z Biblią?

Warto przypomnieć, iż już niemal ćwierć wieku temu jeden z najwybitniejszych polskich biblistów, ks. Julian Warzecha, napisał te słowa:

Wielu ludzi, którzy zabrali się do czytania Pisma św., przeżyło swoiste rozczarowanie; po krótkiej fascynacji niektórymi tekstami lub osobami napotkali różnorakie trudności, które ich zniechęciły do dalszej lektury. Odłożyli więc Księgę, która – paradoksalnie – zamiast budować, nierzadko ich gorszy⁴.

3 Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie polskie przekłady cytatów biblijnych podaję według Biblii Tysiąclecia (wyd. 5, Poznań 2000; dalej jako BT 5). Tekst grecki Nowego Testamentu według: *The Greek New Testament*, ed. by K. Aland et al., London 1966. Transliteracja i transkrypcja tekstu hebrajskiego według: S. Wronka, *Transliteracja i transkrypcja alfabetu hebrajskiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 57, 2004, z. 1, s. 45-58.

4 J. Warzecha, *Zgorszenie Biblią, czyli o niektórych trudnościach w jej czytaniu*, „Communio” 15, 1995, nr 2, s. 81.

Nic nie straciły one na aktualności, a raczej wprost przeciwnie – stały się jeszcze bardziej wymowne, zwłaszcza wobec nasilających się ostatnio, nie tylko zresztą w Polsce, przejawów manipulacji słowem biblijnym. Traktowanie Pisma Świętego, a przynajmniej wybranych z niego cytatów, jako oręża w wojnie ideologicznej bywa gorszące i skutecznie odstrasza od budowania z tą Księgą głębszej relacji⁵.

Często przeze mnie przywoływane, na poły tylko żartobliwe stwierdzenie Northropa Frye'a, iż we współczesnej kulturze europejskiej autorytet Biblii przypomina (czysto nominalną) pozycję cesarza Japonii w okresie szogunatu⁶, w swej prawdziwości bardziej dziś rani, niż wywołuje uśmiech. Książka wybitnej filozofki żydowskiego pochodzenia Heleny Eilstein *Biblia w ręku ateisty*, w której określa się Stary Testament jako ksenofobiczny wytwór „okrutników” i „kłamców” oraz przejaw prymitywizmu moralnego, jest przejmująca i powinna prowokować do poważnej, merytorycznej dyskusji. Jej autorka mierzyła się z Biblią wielokrotnie (choć przede wszystkim w przekładach), co więcej – podejmowała przez lata trud jej pogłębionej

5 Por. A. Gorzkowski, *Marzenia biblisty*, „Znak” 2020, nr 2, s. 70-71; J.A. Kłoczowski, *Odwaga ortodoksji*, Mateusz.pl, [on-line:] <http://mateusz.pl/czytelnia/jak-oo.htm> (dostęp: 30 X 2020); T. Jeloniek, *Kilka uwag potrzebnych przed lekturą Biblii*, [w:] idem, *Będziecie moimi świadkami. Księga pamiątkowa dla Księdza Józefa Kozyry, Profesora Uniwersytetu Śląskiego w 65. rocznicę urodzin*, red. M. Basiuk, A. Malina, Warszawa 2012, s. 109 i nn.

6 Zob. I. Piekarski, *Między retoryką a poezją. Northopa Frye'a rozumienie kerygmatu*, [w:] *Interpretacja kerygmatyczna. Doświadczenia, re-wizje, perspektywy*, red. J. Borowski, E. Fiała, I. Piekarski, Lublin 2014, s. 231.

lektury, zakończonej jednak rozgoryczeniem⁷. Jakże to jednak inna postawa niż wywołujące u nas jakiś czas temu ekscytację skandalizująca wypowiedź Dody o autorach Pismach Świętego jako pisarzach „naprutyh winem i palących jakieś zioła” czy zachowanie Nergala targającego publicznie karty Biblii⁸, rodzące jedynie smutek i zamyślenie. Trudno wobec takich zachowań pozostać, jak mawiali starożytni, *susque deque*⁹. Mówię tu nie tyle o zgorszeniu, ile o ignorancji. Czy pani Dorota Rabczewska lub pan Adam Darski przeczytali kiedykolwiek naprawdę uważnie i ze świadomością kontekstu historyczno-kulturowego, uwarunkowań literackich, specyfiki językowych niuansów oraz retorycznego wydźwięku tekstu bodaj jedną księgę biblijną? Wątpię. Pod tym właśnie względem w Polsce A.D. 2021 sytuacja (także medialnie) jawi się jeszcze boleśniej, tym bardziej że antyewangeliczne przesłania padają, niestety, również ze strony niektórych osób duchownych, od których oczekivalibysmy pogłębionej wrażliwości, a także, jeśli już nie rzetelnej, to bodaj rudymenatarnej wiedzy na temat biblijnej hermeneutyki, wolnej od niebezpiecznej ideologizacji¹⁰.

Wiadomo, że funkcjonujący w łacinie grecyzm *biblia*, *-ae* względnie *biblia*, *-orum* pojawił się obok formy *Scriptura* (*sacra*)

7 H. Eilstein, *Biblia w ręku ateisty*, Warszawa 2006, *passim*.

8 Notabene jakże byłoby pięknie, gdyby w Polsce chociaż część wielbicieli bądź antagonistów p. Adama Darskiego potrafiła rzeczowo objaśnić jego przydomek i odnieść go poprawnie do kultury sumeryjskiej.

9 Por. Gellius, *Noctes Atticae*, 16, 9, 3.

10 Zob. A. Gorzkowski, *op. cit.* Por. W.G. Jeanrond, *Hermeneutika teologiczna. Rozwój i znaczenie*, przeł. M. Borowska, Kraków 1999, *passim*.

dość późno, skoro nawet w *Sumie* Akwinaty jest hapaxem. Czyż to jednak nie znamienne, iż w XIII wieku pojawił się homonimiczny leksem *biblia*, *-ae* niemający nic wspólnego z Pismem Świętym, ale oznaczający... *machina iaculatoria* ‘miotacz pocisków’ (sic!)?¹¹ Nawet takiemu mediewiście jak Du Cange nie udało się przekonująco rozszyfrować genezy takiego znaczenia¹². Prawdopodobnie, przez skojarzenie Biblii z księgą, która nie tylko zawiera gros fragmentów eksponujących przemoc, lecz także – na płaszczyźnie literackiej – bogactwo argumentów pozwalających zaatakować i pokonać przeciwnika w religijnym agonie, stworzono homonim *biblia* w znaczeniu militarnym. Być może u genezy takiego znaczenia leży metaforyka walki duchowej, która pojawia się w Liście do Efezjan (zob. Ef 6, 11.13.16), a z której chętnie korzystali ojcowie Kościoła, m.in. Ewagriusz z Pontu w swoim dziele dotyczącym metody antyretycznej¹³.

Powtórzę słowa, które wypowiadałem niejednokrotnie podczas biblistycznych dysput i sympozjów: lektura Biblii, jak i dyskutowanie o jej kalejdoskopowych meandrach filologicznych, teologicznych oraz historyczno-kulturowych to nie tylko wrażliwe „stąpanie po jedwabiu” (*camminare sulla seta*), by posłużyć się określeniem Carla Marii Martiniego¹⁴; wymaga od odbiorcy także specyficznego, „heliotropicznego” aktu woli

¹¹ Zob. J.F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis lexicon minus*, Leiden 1976, s. 7.

¹² Zob. Ch. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, vol. 1, Niort 1883, s. 650.

¹³ Zob. *Biblia jak pocisk: jak walczyć z myślami? Metoda antyretyczna według Ewagriusza z Pontu*, przeł. B. Spieralska-Kasprzyk, L. Nieścior, Kraków 2018, s. 12 i nn.

¹⁴ Zob. C.M. Martini, *Stąpanie po jedwabiu. Proces komunikacji w działalności duszpasterskiej*, przeł. J. Miszańska, Kraków 1996,

i odwagi¹⁵, a co za tym idzie współlistnienia dwóch dyspozycji: ἐπιμέλεια (por. Dz 27, 3), czyli możliwie maksymalnej pieczołowitości i uważności połączonej z otwartością i autentycznym zaangażowaniem, oraz ταπεινοφροσύνη (por. Dz 20, 19; Ef 4, 2; Flp 2, 3; Kol 3, 12) – przyznania się w duchu pokory do braku, ułomności i ograniczeń jako mniej lub bardziej wytrawni egzegeci czy tłumacze, jako ludzie po prostu¹⁶. Definitywne, wszechwładne i nierzadkie antydialogiczne „wiem” i „rozumiem”, obarczone „nieomylną” wykładnią ekspertów, podążających niekiedy drogą „eizegezy”, a nie egzegezy wyrugowało niemal doszczętnie pokorne: „nie wiem”¹⁷. O wiele łatwiej (?) powiedzieć (co w narracjach homiletycznych stało się prawie żelaznym, obiegowym *leitmotivem*): „to Tajemnica” (koniecznie duże „T”, które iluzyjnie wzmacnia powagę, nimb i autorytet):

Takie podejście do tekstu biblijnego sprawia, że czytelnik traktuje go z wielkim pietyzmem, jako coś, co zawiera w swoim wnętrzu niezliczone tajemnice i duchową głębię.

passim. Por. L.A. Schökel, *Understanding Biblical Research*, transl. by P. McCord, New York 1968, s. 41 i nn.

- 15 Por. A. Gorzkowski, *Heliotropia humanistyki*, „Sprawozdania z Posiedzeń Komisji Historycznoliterackiej PAN” 2006, s. 189.
- 16 Zob. R.S. Briggs, *Words in Action. Speech Act Theory and Biblical Interpretation: Toward a Hermeneutics of Self-Involvement*, New York 2001, s. 29; L. Poland, *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics. A Critique of Formalist Approaches*, Chico, Calif. 1985, s. 23 i nn. Por. J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968, s. 7-16.
- 17 Zob. G. Ravasi, *Święte Księgi. Jak czytać i rozumieć Pismo Święte*, przeł. A. Zielińska, Kraków 2014, s. 54; R. Alter, *The Art of Bible Translation*, Princeton 2019, s. 46.

Owszem, postawa szacunku wobec Biblii jest czymś ze wszech miar pożądanym, lecz należy zastanowić się nad powodem owego szacunku. Jeżeli czytelnik traktuje Słowo Boże jak przedmiot magiczny, wówczas naraża się na niebezpieczeństwo mniej lub bardziej świadomego kształtowania swojego podejścia hermeneutycznego w duchu gnostyckim. Dalszą konsekwencją takiego podejścia może być wykształcenie się w świadomości czytelnika przekonania, jakoby posiadał w końcu prawdziwe rozumienie Biblii, którego pozbawieni są inni jej odbiorcy. Prowadzić to może do zgubnych skutków na płaszczyźnie eklezjologii, a mianowicie do takiego postrzegania struktury i przynależności do Kościoła, którego kryterium byłby stopień rzekomego wtajemniczenia w pojmowanie duchowego sensu Biblii¹⁸.

Czy może tedy dziwić, że nawet dziś dla niektórych Pismo Święte może stanowić swego rodzaju wyrocznie w takim sensie, w jakim praktykę *sortes Biblicae* stosowano z upodobaniem od wczesnego średniowiecza?¹⁹

Nie mylił się przed laty ks. prof. Jerzy Szymik, pisząc, że można odnieść wrażenie, iż polska koturnowa teologia biblijna wtłoczyła

samą siebie w językowe getto, którego mury są utworzone ze schematów (...), systemów opartych na myśleniu

¹⁸ K. Bardski, *Patrystyczna egzegeza alegoryczna – użycie czy nadużycie tekstu biblijnego?*, [on-line:] <http://pracownicy.uksw.edu.pl/KrzysztofBardski/publikacje/2003-2/06-patrystyczna-egzegeza/> (dostęp: 7 XII 2020).

¹⁹ Zob. K. Wojciechowska, *Słowo Boże w pieluchach*, „Znak” 2020, nr 2, s. 64-69.

spekulatywnym. Króluje w nim język zauroczony prerogatywą naukowości, bożkiem precyzji i podziału. Ograniczenie to powoduje, że teologia, „skrępowana” tego rodzaju językiem, nie potrafi sprostać ani swemu przedmiotowi, ani swym zadaniom wobec współczesnego człowieka²⁰.

Przytaczam tę surową opinię na temat polskiego teologicznego *hortus conclusus*²¹ (właściwie antytezy tego, co ongiś nazwałem „teologią otwartych dłoni”)²² nie po raz pierwszy w swoich studiach nad Biblią, albowiem w ostatnich latach nic nie straciła ona na aktualności. Myślę, że nieczęsto spotyka się (jeszcze) w polskiej biblistyce studia, które wyzyskiwałyby w sposób naprawdę odkrywczy np. hermeneutyczne badania Ricoeura i Lacocque’a²³ bądź studia narratologiczne Roberta

20 J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 2007, s. 14 (podkr. A.G.).

21 Czyż to nie fatalny zbieg okoliczności, że etymologicznie słowo „kościół” nie nawiązuje do tradycji hebrajskiego *qahal* czy greckiej *ekklesia*, oznaczających ‘zgromadzenie’, ale pochodzi od łacińskiego *castellum* – ‘twierdza’, ‘zamek’? Zob. T. Żychiewicz, *Zamknięty ogród braminów*, „Gazeta Wyborcza” 27 IV 1991, nr 568, s. 8; K. Stępnia, *W poszukiwaniu Kościoła idealnego. Życie i dzieło Tadeusza Żychiewicza (1922-1994)*, Olecko 2004, s. 207.

22 Zob. A. Gorzkowski, *Cóż stanie się, Panie, jeśli spytam? Studia i szkice o myśli i tradycji biblijnej*, Kraków 2012, s. 182-183.

23 Zob. P. Ricoeur, A. Lacocque, *Myśleć biblijnie*, przeł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003; P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, oprac. i wstęp S. Cichowicz, przeł. E. Bieńkowska et al., Warszawa 1986. Por. R. Oxenberg, *On the Meaning of Human Being. Heidegger and the Bible in Dialogue*, Toronto 2018, s. 17 i nn.

Altera²⁴, odczytując biblijne passusy przez wieloaspektowy, heteroglosyjny pryzmat antropologiczny i pogłębioną analizę retoryczną²⁵. Czytelnicza pokora i zgoda na niedomknięcie tekstu, a co za tym idzie pragnienie ciągłego poszukiwania prawdy bez autorytarnego przekonania o jej ostatecznym poznaniu – nie jest w przypadku lektury Pisma, a już w szczególności przy podejmowaniu zagadnień tak wieloaspektowych, jak np. przeemoc, cierpienie lub ironia, naiwną cnotą badacza czy gładkim ornamentem sprowadzonym do topiki *modestiae*.

Nadto, chyba zbyt często i pochopnie ulega się we współczesnych badaniach interpretacjom alegorycznym bądź symbolicznym, które w swym arbitralnym subiektywizmie mogą być tyleż cenne i uzasadnione, co filologicznie niebezpieczne²⁶. Eks-

²⁴ Chodzi tu szczególnie o trzy studia R. Altera: *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981; *The World of Biblical Literature*, New York 1985; *The Art of Bible Translation...*

²⁵ Niewątpliwie zdarzają pod tym względem w Polsce prace prawdziwie mistrzowskie, które mogą być wzorem do naśladowania dla młodszej generacji badaczy, np. rozprawy ks. Romana Pindla (*W obronie prawdy Ewangelii. Analiza literacko-retoryczna Ga 1, 11 – 2, 21*, Kraków 2001; *Mowy obronne św. Pawła w Dziejach Apostolskich. Analiza retoryczna Dz 24 i 26 w kontekście zastosowania retoryki w biblistyce*, Kraków 2012) czy Zdzisława Pawłowskiego (*Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3*, Warszawa 2003; *Narracja i egzystencja. Genesis w hermeneutyce opowieści*, Toruń 2013).

²⁶ Zwraca na to szczególną uwagę Zdzisław Pawłowski (*Narracja i egzystencja...*, s. 43), cytując m.in. stanowisko Papieskiej Komisji Biblijnej wobec wykładni alegorycznych Pisma Świętego: „Współczesna egzegeza nie może przyznać wartości interpretacyjnej takim próbom, choćby nie wiadomo jak duża była w przeszłości ich użyteczność duszpasterska” (*Interpretacja Biblii w Kościele. Do-*

trapolacja wykładni alegorycznych bądź symbolicznych, nawet najbardziej kunsztownych, niekoniecznie musi być konstruktywna i inspirująca. A jeśli dochodzi jeszcze do tego eksperckie przekonanie o poczuciu bycia mecenasem i dysponentem słowa, który jednoznacznie rozstrzyga o jego znaczeniu, wówczas dialog traci jakikolwiek sens²⁷, sama teologia zaś – nauka przecież tak potężna w swoich badawczych możliwościach – zaczyna jawić się paradoksalnie niczym *pomarius Hercules*, by posłużyć się określeniem ze słynnego Erazmiańskiego adagium²⁸.

Smutkiem napawa także zupełnie inny fakt: nie tylko dla biblisty, ale i dla każdego wykształconego humanistycznie odbiorcy oczywiste jest, jak mało uwagi poświęca się na wydziałach filologicznych polskich uniwersytetów lekturze tekstu biblijnego w świetle antropologii kultury, filozofii, etnologii, historii gatunków literackich, retoryki etc. Skutki są zatrważające. Kiedy parę lat temu podczas jednego z ogólnopolskich sympozjów literaturoznawczych wymusnęła mi się (proszę wybaczyć ten potocyzm) niefortunna podczas dyskusji panelowej uwaga, że Biblia zawiera na płaszczyźnie literackiej legendy, bajki, baśnie oraz mity²⁹ – zapadło kłopotliwe milczenie. Do

kument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 65). Por. K. Bardski, *Patrystyczna egzegeza alegoryczna...*; idem, *Chrześcijańska lektura Starego Testamentu w kluczu symboliki literackiej*, „Rocznik Teologiczny” 57, 2015, z. 4, s. 447-457.

27 Zob. G. Ravasi, *op. cit.*, s. 22.

28 Erazm z Rotterdamu, *Adag.* II, 7, 1 (zob. *Les Adages d'Érasme*, dir. J.-Ch. Saladin, Paris 2010; dalej numeracja oraz cytowanie adagiów wedle tej edycji).

29 Zob. J. Kudasiewicz, *Biblia, historia, nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1978, s. 199-219.

dziś pamiętam niedające się opisać, wymowne, nieco płochliwe spojrzenia moich rozmówców... I nie jest to, *experto credite*, przypadek odosobniony. Przywołam ks. Juliana Warzechę raz jeszcze: „Czytamy zwykle teksty biblijne zbyt poważnie, traktując je jako zamknięte, systematyczne wypowiedzi doktrynalne. Zapominamy natomiast o tym, iż są to teksty literackie, a jako takie mogą także zawierać elementy humoru i ironii”³⁰.

Pozwolę sobie na jedną osobistą dygresję, która ma dla mnie istotne znaczenie w odniesieniu do pragmatycznego sensu i celu zarówno naukowych badań nad literaturą starożytną, jak i uniwersyteckich wykładów, seminariów oraz konwersatoriów w dobie wszechwładnej technicyzacji, kakofonii, pseudoretorycznych wywodów przesyconych bełkotliwymi amalgamatami, zawiłą frazeologią i medialno-ideologicznymi hipostazami. Otóż we wrześniu 2016 roku, tuż przed rozpoczęciem drugiego dnia obrad sympozjum Stowarzyszenia Biblistów Polskich, miałem szczęście śniadać w towarzystwie starszego już kapłana, którego nazwiska nigdy nie poznałem (nie miał, jak to było w zwyczaju, plakietki identyfikacyjnej, którą zwykle nosili wszyscy uczestnicy konferencji). Przysiadłem się z pewną dozą niepewności, ale ze względu na to, iż siedział przy stoliku samotnie, przełamałem w sobie nieśmiałość. Chociaż nasza rozmowa trwała krótko, bo zaledwie kilkanaście minut, zapadła mi głęboko w pamięć. Kiedy nieznajomy usłyszał ode mnie podczas pierwszej grzecznościowej wymiany zdań, że od wielu lat prowadzę na uniwersytecie monograficzne wykłady poświęcone tradycji biblijnej, na jego twarzy pojawił się delikatny, otulony ciepłem półuśmiech, któremu towarzyszyło ciche pytanie:

³⁰ J. Warzecha, *op. cit.* (podkr. A.G.).

„Czy ci młodzi ludzie potrafią jeszcze coś z tego zrozumieć?”. Podzieliłem się z nim moją dość pesymistyczną wizją przyszłości filologii i wyznaniem, że często ogarnia mnie pedagogiczne zniechęcenie, kiedy dostrzegam u moich studentów brak nie tyle wiedzy, ile swego rodzaju wrażliwości oraz pragnienia otwarcia się na fenomen kultury starożytnej. Pamiętam, że w pewnej chwili sięgnął drżącą ręką po solniczkę, aby doprawić skromną potrawę; skierowawszy na mnie przenikliwe spojrzenie, jedno z tych, które serdecznością zmuszają do uważności, powiedział m.in. (cytuję niedokładnie z pamięci):

A może by tak najpierw opowiedzieć im coś o soli?... Pamiętam, że kiedy przed wielu laty zmuszano mnie w gimnazjum do wkuwania początku *Commentarii de Bello Gallico* Cezara, nikt nie uświadomił mi, że „Galia”, a później polska i hiszpańska „Galicja” mają swoje piękne źródło w greckim ἅλς, czyli „sól”. A czy, swoją drogą, można w ogóle komentować trudne ewangeliczne słowa: „każda ofiara solą będzie posolona”, nie uświadomiwszy uprzednio studentom wagi i symboliki znaczenia tej niepozornej przyprawy w całym Piśmie Świętym...?

Urwał na moment, a ja nie miałem ochoty przerywać milczenia. Po chwili bardzo cicho dorzucił: „Proszę, bez względu na głębię egzegezy, którą chce im Pan podarować, nie zapominać o prostocie i szczerości... Oni tego w gruncie rzeczy najbardziej łakną, chociaż może nigdy się do tego nie przyznają...”. Nie odważyłem się – czy tylko z powodu szczególnego wzruszenia? – mojemu współrozmówcy powiedzieć, jak bardzo czytał w moich myślach. Co gorsza, nie zdążyłem Mu też podziękować i źle się z tym czuję po dziś dzień...

W ciągu ostatnich piętnastu lat pracy dydaktycznej na uniwersytecie udało się nakłonić (?) trzech słuchaczy mojego

kursu do intensywnej nauki hebrajskiego i greki. To w istocie bardzo niewiele, ale daje nadzieję, że jeśli nawet jedna osoba po wysłuchaniu wykładu, który nierzadko ma swoją kontynuację w naznaczonych osobistą nutą dialogach ze studentami, zechce ponownie, tym razem samodzielnie, sięgnąć po analizowany wcześniej tekst biblijny, aby rozważyć na nowo daną perykopę i zadać kolejne pytania, moja ułomna praca filologiczna wciąż ma sens, zwłaszcza w dobie „cywilizacji niedorostków”³¹.

³¹ Zob. T. Żychiewicz, *Dom Ojca*, Kraków 1983, s. 402: „Kultura naszego wieku jest kulturą niedorostków (...). Paweł powiedział kiedyś: »Jeśli tedy nie będę wiedział, co znaczy słowo dla tego, do którego przemawiam, będę barbarzyńcą« [1 Kor 14, 11 – A.G.]. Dla nas odwrotnie: zrozumiałość jest podejrzana o prymitywizm i płytkość, zaś zawile bełkoty bywają synonimem głębi. Jeszcze nigdy dążenie do odkrytej jasności słowa nie było w takiej pogardzie”. Mam wrażenie, że filologia w Polsce cierpi dzisiaj na postępującą głuchotę ducha, której źródło tkwi zasadniczo w „pannaukowym” („eksperckim”) egocentryzmie. Większość fatalnych nieporozumień w filologicznym świecie, zwłaszcza w realizacji tzw. filologicznego powołania, polega nie na braku umiejętności lektury tekstów, nie na hermeneutycznych błędach, lecz na nieumiejętnym, *sc. niewrażliwościowym* słuchaniu tego, co wokół nas, i tego, co zostaje nam m.in. poprzez tekst – i poprzez człowieka – dane, darowane. Pewnego razu jeden z rabinów polecił swemu uczniowi, by przez trzy dni kontemplował słowa Pisma. Po paru dniach uczeń powrócił z wykonanym zadaniem: „Trzy razy przejrzałem Talmud” – powiedział. Odpowiedź była natychmiastowa: „Ale czy Talmud przejrzał ciebie?”. Filolog, który nie posiadał umiejętności słuchania, czy lepiej – nie otworzył się na dar słuchania, nigdy nie powinien nauczać sztuki czytania. *Ars audiendi* poprzedza tu sztukę *ars legendi*. „Baczenie więc, jak słuchacie. Bo kto ma, temu będzie dane,

Powyższe spostrzeżenia prowadzą do pozornie banalnej konkluzji: bez względu na to, jakie tabu w przestrzeni lektury biblijnej będziemy starali się odsłaniać czy niwelować, dociekając przy tym głębszego sensu oryginału, nasz wysiłek filologiczny nie przyniesie prawdziwych owoców, jeśli zapomnimy o koniecznym ich odniesieniu do kwestii autentyczności, szczerego poszukiwania prawdy i polifonicznego dialogu ukonstytuowanego na poszanowaniu godności każdego człowieka – bez patyny niepotrzebnej wzniosłości i powierzchownej ideologizacji, a także bez kamuflażu, pruderii i kamiennej powagi³².

Marzy mi się biblistyka, która zaufałaby ewangelicznej, zgrzebnej prostocie słów; prostocie, która byłaby swego rodzaju zarazem remedium i otuliną wobec zgiełku i bezhołowania krzykliwej ekspresji oraz zawłaszczającej, egocentrycznej postawy „uczonych tego świata”. Święty Piotr streścił życie Jezusa w trzech słowach: „Przeszedł, czyniąc dobrze” (Dz 10, 38: ὁς διήλθεν εὐεργετῶν). Tadeusz Żychiewicz – jak sądzę jeden z najwybitniejszych popularyzatorów Biblii w Polsce w ubiegłym wieku – skomentował je z właściwą sobie pokorą:

Mój Boże, jak to wspaniale, że Piotr nie był literatem, pisarzem, nauczycielem oraz koncesjonowanym, fachowym

a kto nie ma, temu odbiorą nawet i to, co mu się wydaje, że ma” (Łk 8, 18). Por. A. Gorzkowski, *Nauczyć słuchać, czyli czym jest naprawdę filologia?*, [w:] *Rzeczy minionych pamięć. Studia dedykowane Profesorowi Tadeuszowi Ulewiczowi w 90. rocznicę urodzin*, red. A. Borowski, J. Niedźwiedź, Kraków 2007, s. 223-224.

32 Por. A. Borowski, *Humanistyka, czyli co i po co?*, „PAUza Akademicka” 24 X 2013, nr 225, s. 1-2; idem, *Obyśmy się porozumieli*, [w:] *Oceny nauki: Tomaszowice 16-18 listopada 2013*, red. S. Biliński, Kraków 2014, s. 71-72.

moralistą religijnym. Gdyby był którymkolwiek z tych czcigodnych panów, jakże ozdobnych rzeczy nasłuchałibyśmy się przy takiej okazji. Że Jezus był tym, który walczył. Który się bezinteresownie poświęcał. Który zawsze. Który nigdy. Że była to indywidualność fascynująca (...). A także, że znak i symbol Dobra; obowiązkowo przez duże „D”, gdyż wszyscy zgodzimy się bez szemrania, że użycie dużej litery daje pojęciu nadzwyczajne Dostojeństwo i Sprawiedliwość oraz Miłość w tejże intersubiektywnej strukturze egzystencjalnej (...). A tu tak szaro, prawdziwie i zwyczajnie: „przeszedł, czyniąc dobrze”. I więcej nic³³.

Może dziś brakuje nam tej właśnie prostoty serca?³⁴

³³ T. Żychiewicz, *Dom Ojca...*, s. 393.

³⁴ Por. hebr. *be-tam lebab* (Rdz 20, 5.6; 1 Krl 9, 4; Ps 78, 72; 101, 2) i *be-joser lebab* (1 Krn 29, 17). Zob. też Mdr 1, 1 ἐν ἀπλότητι καρδίας. Odrębnym problemem jest pojęcie prostoty w pismach św. Pawła (2 Kor 1, 12; 8, 2; 9, 11.13; 11, 3; Ef 6, 5), gdzie ἀπλότης oznacza postawę, która nie dopuszcza żadnej dwuznaczności, względnie (2 Kor 9, 11.13) wskazuje na autentyczną szczodrość wobec bliźniego, zob. M.E. Thrall, *2 Corinthians 1, 12: [hagioteti] or [haploteti]?*, [w:] *Studies in New Testament Language and Text. Essays in Honour of George D. Kilpatrick on the Occasion of his 65. Birthday*, ed. by J.K. Elliott, Leiden 1976, s. 366-372. Jak trafnie zauważa Kalina Wojciechowska (*Niewinność i szczerłość czy słabość i zależność od innych? Istota tertium comparationis warunku „Jeśli nie staniecie się jak dzieci” w Mt 18, 3-5*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 6, 2012, s. 241-251), wbrew powszechnemu mniemaniu porównanie uczniów Jezusa do dzieci nie generuje takich cech, jak niewinność czy prostota, lecz oznacza „uznanie we wszystkim absolutnej i arbitralnej władzy Chrystusa, poddanie się tej władzy i porzucenie pokusy wpływania na suwerenną wolę Boga” (*ibidem*, s. 250).

Powyższe uwagi, choć naznaczone (może niepotrzebną) nutą melancholii i cierpkiej krytyki, nie mają w żadnym wypadku na celu zdyskredytowania dzisiejszych badań nad Biblią, lecz wynikają ze szczerzej troski o autentyczny – nacechowany otwartością i szacunkiem – równorzędny, konstruktywny dialog pomiędzy badaczami wielu odmiennych dziedzin i sfer: teologami, biblistami, historykami literatury dawnej, religioznawcami, filozofami czy etnologami. Dobrze przypomnieć w tym miejscu słynną, choć nieco tajemniczą paremię notowaną w *Księdze Suda*: "Ἐπὶς ἔριν τίκτουσα προσμῦνται λόγον („Spór, który rodzi spór, ożywia rozum")³⁵.

Nie ulega wątpliwości, że możemy z dumą mówić o prawdziwym rozkwicie poważnych studiów nad Biblią w Polsce w ciągu minionego ćwierćwiecza. Trudno np. wyobrazić dziś sobie stan polskiej biblistyki bez fundamentalnych dokonań oficyny wydawniczej Vocatio, studiów Rajmunda Pietkiewicza z zakresu historii tradycji edytorstwa biblijnego, prac bibliograficznych Piotra Ostańskiego, rozpraw egzegetycznych i teologicznych Krzysztofa Bardskiego, Waldemara Chrostowskiego, Janusza Czerskiego, Anny Kuśmirek, Janusza Lemańskiego, Marcina Majewskiego³⁶, Artura Maliny, Romana

35 Zob. 5. *Theban Palimpsests*, Center for Hellenic Studies – Harvard University, [on-line:] <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/7024.5-theban-palimpsests> (dostęp: 2 XII 2020).

36 Nie ulega wątpliwości, że rozprawa habilitacyjna Marcina Majewskiego (*Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018) jest jedną z najważniejszych nie tylko w Polsce, ale i na świecie publikacji na temat procesu powstawania Tory. Pomieszczone w niej, w znacznej mierze nowatorskie, passusy dotyczące kwestii „ciała Boga” w Biblii Hebrajskiej (bynajmniej nie tylko w sensie formuł

Mazura, Franciszka Mickiewicza, Antoniego Paciorka, Zdzisława Pawłowskiego, Wojciecha Pikora, śp. Bogdana Poniżego, Mariusza Rosika, Henryka Witczyka, Kaliny Wojciechowskiej, Michała Wojciechowskiego i wielu innych. Znakomite komentarze biblijne powstające z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła stanowią nieocenione uzupełnienie dawnej serii studiów do Pisma Świętego wydawanej przez KUL w Pallottinum.

Jakkolwiek w ciągu ostatnich kilkunastu lat można zauważyć w polskiej biblistyce ożywione zainteresowanie retoryką (zarówno semicką, jak i grecko-rzymską)³⁷ jako metodą interpretacji Pisma Świętego, to wciąż temat ten wymaga wielu szczegółowych studiów; pod tym względem w porównaniu z osiągnięciami biblistów zachodnich (m.in. kontynuatorów osiągnięć George'a Alexandra Kennedy'ego i Rolanda Meyneta) pozostajemy nieco zapóźnieni. Między innymi szczególnie ciekawa wydaje się kwestia analizy rozmaitych, dzisiaj właściwie zapomnianych, figur retorycznych i precyzyjne określenie ich funkcji w danym tekście biblijnym na płaszczyźnie inwencyjnej, dyspozycyjnej oraz elokucyjnej³⁸. Dość powiedzieć, że już

antropomorficznych) stanowią znakomite uzupełnienie teorii podnoszonych przez najwybitniejszych hebraistów, m.in. Ronalda A. Simkinsa, Thomasa Gudbergsena czy Annette Schellenberg.

³⁷ Por. *Interpretacja Biblii w Kościele...*, s. 34 i nn.; S. Hałas, *Analiza struktury literackiej drogą do lepszego zrozumienia tekstu biblijnego*, „Collectanea Theologica” 66, 1996, z. 1, s. 25-38; R. Pindel, *Mowy obronne św. Pawła...*, s. 32 i nn.; S. Szymik, *Współczesne modele egzegezy biblijnej*, Lublin 2013, *passim*; M. Kowalski, *Retoryka i socjoretoryka w lekturze tekstów Nowego Testamentu. Cz. 1: Retoryka i nowe podejście do tradycji ustnej*, „The Biblical Annals” 6, 2016, nr 4, s. 611-654 (tu także obszerna bibliografia).

³⁸ Zob. Erazm z Rotterdamu, *Metoda prawdziwej teologii*, [w:] idem, *Trzy rozprawy*, przeł. i oprac. J. Domański, Warszawa

Kasjodor w odniesieniu do Psalmów wyróżnił ponad sto *figurae verborum et sententiarum*, w tym – obco brzmiące pewnie nawet dla niektórych polskich biblistów – figury takie jak *cacozelon*, *epitrochasmos*, *hypexaeresis* czy *proanaphonesis*³⁹.

Pierwsze dwie dekady nowego tysiąclecia przyniosły również w Polsce ciekawe, a przede wszystkim wartościowe

1990, s. 88: „Poetyckich figur i tropów pełne są wszędzie pisma proroków. W parable wszystko niemal przybrał Chrystus – a parable to specjalność poetów. I bynajmniej nie za dziecinną igraszkę uważał Augustyn śledzenie schematów retorycznych, cezur i okresów krasomówczych u proroków i w listach Pawłowych”.

- 39 Z dokładnej lektury dzieła Kasjodora *Expositio Psalmorum* wynika, iż nawet u tego znakomitego polihistora zdarzają się, eufemistycznie mówiąc, retoryczne nieścisłości i „nieporozumienia”. Np. *cacozelon* (u Kwintyliana, *Inst. orat.* 8, 3, 56 traktowane jako *vitium*, a nie *virtus*; zob. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1960, s. 42-43) zostaje włączone do figur myśli w sensie sposobu mówienia wyrażającego *mala affectatio*, a przez podwojenie słowa (w postaci poliptotonu bądź figury etymologicznej) ujawniającego, zdaniem Kasjodora, gwałtowność i przesadność podmiotu, np. „Desiderio desideravi manducare vobis cum pascha” (Łk 22, 15) czy „Castigans castigavit me Dominus” (Ps 117, 18); zob. CCSL 98, 265-271, 275; K. Burczak, *Figury retoryczne i tropy w Psalmach na podstawie „Expositio Psalmorum” Kasjodora*, Lublin 2004, s. 41-42. Jest jednak oczywiste, iż zarówno w Biblii hebrajskiej, jak i w Ewangelii św. Łukasza (obfitującej w kalki semickie, np. Łk 2, 9; 8, 5; 22, 15 etc.) tego rodzaju powtórzenia (często pleonastyczne) są typowymi (a nie: *nietypowymi*, jak ma to miejsce w przypadku konkretnej figury retorycznej) konstrukcjami semickimi, np. *szamor jiszmor, ki warech awarechecha, sza'al sze'ela* etc. Wydaje się, że Kasjodor opierał się na Septuagincie i Wulgacie, a nie na tekście hebrajskim.

filologicznie, a co za tym idzie inspirujące do ożywczego dialogu przekłady albo całości Biblii, albo wybranych jej ksiąg (m.in. tzw. Biblia Paulistów, Nowy Przekład Dynamiczny, Biblia Ekumeniczna, dokonania Ewangelicznego Instytutu Biblijnego – w tym przekład Piotra Zaremby, Septuaginta w tłumaczeniu Remigiusza Popowskiego, Tora w przekładzie Sachy Pecarica (i wiele innych cennych publikacji wydanych przez Stowarzyszenie Pardes), projekt edycji Biblii Aramejskiej zainicjowany przez Mirosława Wróbla, hebrajska *Ewangelia Mateusza z dzieła Szem Toba* w translacji Piotra Goniszewskiego i in.)⁴⁰. Z wielką radością podjąłem się lektury (a później także recenzji wydawniczej) najnowszego przekładu Księgi Rodzaju na język polski autorstwa wybitnego polskiego hebraisty i arabisty prof. Marka Pieli⁴¹. Wreszcie, z utęsknieniem, jak pewnie wielu

⁴⁰ Niestety, zdarzają się edycje, które trudno określić inaczej niż kuriozalne, np. *Ewangelie dla badaczy. Przekład filologiczny z języka greckiego według XXVII edycji Nestle-Aland Novum Testamentum Graece. Opracowanie świeckie, wstęp, przekł., przypisy* S. Łuczkiwicz, Lublin 2010. Tłumacz nie tylko nie ma pojęcia o starożytnym języku greckim, ale również we wstępie kreśli wypowiedzi, które mogą przyprawić o przysłowiowy zawrót głowy, np. sugeruje możliwość pochodzenia nauki chrześcijańskiej od kosmitów (sic!), cały NT zaś „jest przesłaniem od zwierzęcych duchów, pragnących zainstalować się na człowieku” (*ibidem*, s. 7). Oto początek przekładu Ewangelii św. Marka (a raczej nie Ewangelii, ale – jak głosi tytuł: „W dół w Markosa”) wedle tejże edycji: „Prapoczątek nagrody za łatwą nowinę od Jezusa christosa. Z góry tak jak od przeszłości jest piśmie odwzorowane w Esaiasie proroku: »Oto odprawiam anioła mojego na przód doistotnego oblicza twego, który z góry sztucznie materialnie urządzi wiadomą drogę twoją«” (Mk 1, 1-2).

⁴¹ Zob. recenzję M. Majewskiego, „Biblical Annals” 2020, nr 4, s. 739-744.

pasjonatów filologii biblijnej, czekam na nową edycję Biblii Tysiąclecia, która uwzględni zarówno na polu krytyki tekstu biblijnego, jak i egzegetyki najnowsze światowe ustalenia i odkrycia.

Trudno jednak zrozumieć, dlaczego kolejne współczesne translacje biblijne w Polsce wciąż znamionuje (choć niewątpliwie w mniejszym stopniu niż miało to miejsce w pierwszych edycjach Biblii Tysiąclecia) bolesne piętno „grzechu dosłowności”⁴² w zakresie przekładu hebrajskiej idiomatyki starotestamentalnej. Posłużę się tylko jednym, lecz jakże znamionnym przykładem: hebrajski zwrot *szawar lew* ‘złamać serce’ nie oznacza u autorów biblijnych „zawodu miłosnego”, „sprawienia przykrości” czy „porzucenia”, ale „doznawanie udręki, strachu i rozpacz”. Tymczasem w Ps 34 (33), 19 oddaje się tę frazę w polskich XX- i XXI-wiecznych przekładach następująco:

Pan jest blisko skruszonych w sercu (BT 5)⁴³;
 Bliski jest Pan tym, których serce jest złamane (BW);
 Pan bliski jest ludziom skruszonego serca (BWPr);
 Blisko jest Jahwe dla skruszonych w sercu (STKUL);
 Pan jest blisko cierpiących udrękę (BPaul);

42 Zob. M. Piel, *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testamentu*, Kraków 2003, s. 10 i nn.

43 Kolejne nieporozumienie! We współczesnym języku polskim wyrażenie „skruszone serce” oznacza „żał, skrucę, *conversio*”, co ma niewiele wspólnego z analizowanym idiomem hebrajskim. Wprawdzie Szymon Budny (*Biblia. To jest księgi starego i nowego przymierza znowu z języka Ebreyskiego, Greckiego i Łacińskiego na Polski przełożone*, Nieśwież 1572, s. 298) przekłada interesujący nas werwet jako: „Blisko Jehowa (od) skruszonych (na) sercu”, ale staropolski czasownik *skruszyć* jest w tym przypadku odpowiednikiem łac. *destruere/violare*, a nie *poenitentiam efficere*.

Bóg jest bliski tym złamanym w sercu (NBG);
 Bliski jest Pan skruszonym w sercu (UBG);
 Bliski jest Jahwe tym, których serce jest złamane (BPozn);
 Jehowa jest blisko tych, którzy serce mają złamane (BNS);
 Pan jest blisko ludzi o skruszonym sercu (NPD);
 Pan jest blisko tych, których serce jest złamane (BEkum);
 Bliski jest Pan ludziom o złamanym sercu (Brandstaetter);
 Pan jest w pobliżu serc złamanych (Kamieńska);
 Pan jest blisko ludzi skruszonego serca (MiłoszPs);
 Pan jest blisko skruszonych w sercu (Paprocki);
 Pan jest bliski tym, których serce jest złamane (EIB).

Zdumiewające, że spośród wszystkich wymienionych przekładów jedynie tłumaczenie w tzw. Biblii Paulistów pozostaje bez zarzutu (*à propos* – pięknym przekładem, a raczej parafrazy, mógłby wielu zawstydić Jan Kochanowski: „Blisko Pana mają ludzie utraپieni”) ⁴⁴.

Niniejsza książka, adresowana nie tyle do biblistów (choć i oni znajdują tu, mam nadzieję, pole do przemyśleń i dyskusji), ile do szerokiego grona pasjonatów myśli i tradycji biblijnej, jest zbiorem sześciu studiów oraz pięciu przyczynkowych glos, które mają być swego rodzaju intelektualnym *nephalium sacrum* ⁴⁵ – skromnym zaproszeniem do krytycznego, filologicznego namysłu nad tekstem Starego i Nowego Przymierza. Wśród studiów, mających po części charakter rewizji rozmaitych badań oraz interpretacji biblistycznych i teologicznych, znalazły się kolejno: refleksje dotyczące przemocy w księgach

⁴⁴ Podobnie w przekładzie Jakuba Wujka: „Bliski jest Pan tym, którzy są utraپionego serca”.

⁴⁵ Por. Erazm z Rotterdamu, *Adag.* II, 9, 96.

Starego i Nowego Testamentu; analiza wszystkich fragmentów starotestamentowych zawierających motyw samobójstwa; próba nowej egzegezy tzw. przypowieści o nieuczciwym rządcy (Łk 16, 1-13), którą niegdyś Rudolf Bultmann chyba słusznie określił mianem „nierozwiązywalnej zagadki”; rozważania poświęcone ironii oraz humorowi biblijnemu (kwestia niemal nieobecna w polskiej biblistyce, a nawet poddawana swoistej tabuizacji)⁴⁶; przegląd motywów biblijnych w wybranych listach łacińskich Franciszka Petrarki (obszar *ubi leones* w europejskiej neolatynistyce); wreszcie studium na temat milczenia w twórczości wybitnego żydowskiego teologa Abrahama Joshuy Heschela. Z kolei w pomieszczonych głosach, które *a priori* mają przede wszystkim lapidarnie, na paru zaledwie stronach, zarysować określony problem i zachęcić czytelnika do dalszych, samodzielnych przemyśleń oraz badań, próbuję podjąć kilka niebanalnych, mam nadzieję, zagadnień biblijnych. Czy w świetle Księgi Rodzaju Adam i Ewa mieli nigdy nie starzeć się i nie umierać? Czy słynny „oścień szatana” w 2 Kor 12, 7 można zasadnie interpretować jako przejaw konkretnej fizycznej przypadłości, która dotknęła św. Pawła? Czy przekład Mk 9, 5a καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὥδε εἶναι jako „Panie, dobrze nam tu być”, proponowany przed laty przez Tadeusza Żychiewicza, a dziś przyjęty m.in. w edycjach Biblii Ekumenicznej i ewangelickiej, jest filologicznie uzasadniony? Dlaczego polskie przekłady biblijne

46 Niemal równolegle z edycją niniejszej książki ukaże się przygotowana przeze mnie jako publikacja internetowa (na www.academia.edu) pierwsza (o ile mi wiadomo) na świecie, w miarę pełna (choć na pewno niedoskonała) bibliografia dotycząca fenomenu humoru oraz ironii w Biblii, uwzględniająca prace na ten temat w języku angielskim, francuskim, hiszpańskim, niemieckim, polskim i włoskim (okres od drugiej połowy XIX wieku aż po 2019 rok).

nagminnie retuszują niektóre określenia dosadne, także ze sfery seksualnej, które istnieją *de facto* w oryginale? Dlaczego adagium Λεωφόρου μὴ βαδίσεις – „Nie przechadź się po publicznej/utartej drodze”, notowane u Diogeniana i Atenajosa, Erazm z Rotterdamu zestawia z Mt 7, 13-14?

Hoc libellum nie wyszło spod pióra kogoś, kto uważa się, jak dobroduszny Szymon z midraszu Jacoba Rosenberga, za znawcę Pisma, który dzierży w zanadrzu odpowiedź na wszelakie pytania. Jeśli będzie ono skromną forpocztą niepokornego filologa i skłoni kogokolwiek z ekspertów czy zwykłych zjadaczy chleba do codziennego, cierpliwego namysłu na Biblią⁴⁷, spełni aż nad-

⁴⁷ Cnota cierpliwości w studiach biblijnych okazuje się często bardzo przydatna i owocna. Przez ponad dwa lata poszukiwałem rozwiązania zagadki dotyczącej kielichów paschalnych. Ks. Jan Drozd w znanej i dość popularnej książeczce poświęconej Ostatniej Wieczery (*Ostatnia Wieczera nową Paschą*, Katowice 1977, s. 37) pisze, iż w starożytnym Izraelu podczas Paschy używano „czar lub zwykłych kielichów w kształcie orzecha ze złota, srebra lub ze szkła białego lub czarnego, ale nie zielonego”. Pojawia się zatem frapujące pytanie: Dlaczego nie wolno było nalewać wina do zielonych kielichów? Żaden polski biblista nie potrafił mi udzielić jasnej odpowiedzi; co więcej, zdaniem niektórych, taki zakaz nigdy nie istniał. Moje wątpliwości rozwiązał dopiero prof. Krzysztof Pilarczyk z Instytutu Religioznawstwa UJ, który wskazał mi źródło owego przepisu halachicznego w dawnych komentarzach do *Pesachim*. Ostatecznie moje informacje potwierdził i uzupełnił prof. Leszek Hońdo z Instytutu Judaistyki UJ (cytuje dalej fragment jego listownej wypowiedzi): „Rabbi Zabid stwierdził: szklane naczynia są dozwolone, jeżeli są białe lub czarne, ale zabronione, jeśli są zielone. Komentarz Rasziego: Zielony kielich jest zabroniony z powodu chamecu i strachu przed pogańskim winem. Zwykle jest to rozumiane jako odniesienie do glinianych naczyń. Prawdopodobnie zielona glazura

to swój cel. Wedle żydowskiej mądrości „Tora zostawia miejsce na wątpliwości i dyskusje, ponieważ Bóg chciał, by wszyscy szukali prawdy bez pewności, że ją znajdą. Tak jest, ponieważ Bóg kocha pragnienie i poszukiwanie prawdy bardziej niż jej poznanie”⁴⁸.

Pragnę złożyć gorące podziękowania moim przyjaciołom i kolegom, bez których pomocy, rady i wielorakich uwag krytycznych niniejsza publikacja byłaby niewątpliwie o wiele uboższa filologicznie: Prof. Prof. Andrzejowi Borowskiemu, Jerzemu Danielewiczowi, Leszkowi Hońdo, Marcinowi Majewskiemu, ks. Arturowi Malinie, Romanowi Mazurkiewiczowi, Krzysztofowi Pawłowskiemu, Markowi Pielu, Krzysztofowi Pilarczykowi, Emilianowi Ranocchiemu, ks. Antoniemu Troninie.

Cetero cursu lampada iuvenibus assiduisque trado.

pękała częściej niż inne szkliva. Pewna ilość napoju zawierającego zakwas lub wino do pogańskich rytuałów mogła pozostać w pęknięciach kubka z zielonym szklivem”. Warto zauważyć, że przepis ten pojawia się w XIV-wiecznym dziele Jaakowa ben Aszera *Arbaa Turim*. Zob. też www.sefaria.org.

⁴⁸ P. Śpiewak, *Dom, miejsce spotkania mędrców*, „Tygodnik Powszechny” 2019, nr 12, s. 20.

II

„Jakież to słowa wymieniacie między sobą w drodze?” (Łk 24, 17)¹,

czyli o problemach z humorem i ironią
w księgach biblijnych

Gdy dopełniał się czas Jego wzięcia [z tego świata], postanowił udać się do Jerozolimy i wysłał przed sobą posłańców. Ci wybrali się w drogę i przyszli do pewnego miasteczka samarytańskiego, by Mu przygotować pobyt. Nie przyjęto Go jednak, bo zmierzał do Jerozolimy. Widząc to, uczniowie Jakub i Jan rzekli: „Panie, czy chcesz, a powiemy, żeby ogień spadł z nieba i zniszczył ich?”². Lecz On odwróciwszy się, zabronił im. I udali się do innego miasteczka (Łk 9, 52-54)³.

To jeden z wielu passusów ewangelicznych, które unaoczniają, aż nadto dobitnie, całkowite niezrozumienie nauki Jezusa

1 τίνες οἱ λόγοι οὗτοι οὓς ἀντιβάλλετε πρὸς ἀλλήλους περιπατοῦντες; (Łk 24, 17, tłum. A.G.).

2 Por. 2 Krl 1, 10-14.

3 Łk 9, 55a: στραφεὶς δὲ ἐπετίμησεν αὐτοῖς (por. Łk 7, 9.44). G. Rossé, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 2001, s. 361-364.

przez najbliższych Mu uczniów. I chociaż trudno dopatrzeć się w tej perykopie jakiegokolwiek przejawu poczucia humoru ze strony narratora biblijnego, to ona właśnie, jak celnie zauważa Ezra Gould⁴, stała się zarzewiem ironicznego określenia (funkcjonującego później jako *cognomen*) skierowanego pod adresem apostołów (gr. Βοανηργές, być może tłumaczenie aram. *bene regesz*) – ‘synowie gromu’ (Mk 3, 17; por. Mk 9, 39; 10, 35-45)⁵. Cytowany wyżej przekład wprowadza polskiego czytelnika w błąd: pojawiający się w wersji 54 grecki czasownik ἐπιτιμείν nie oznacza ‘zabraniać’, lecz ‘ganić, karcić, gromić’ (tego błędu nie popełnia już szczęśliwie tłumacz w piątej edycji Biblii Tysiąclecia, który dodatkowo próbuje zręcznie nawiązać do greckiego przydomka: „Lecz On odwróciwszy się, zgromił ich”). Podany przykład jest jednym z wielu subtelnych aluzji i paronomazji, które pojawiają się na kartach nie tylko wszystkich Ewangelii, ale i całej Biblii.

Trudno zrozumieć fakt, że tak ciekawy, dyskusyjny i wielopłaszczyznowy problem humoru i ironii, a zwłaszcza różnorodność ich funkcji w Starym i Nowym Testamencie, nie spotyka się niemal w ogóle z zainteresowaniem polskich teologów i homiletów. Kiedy sięgniemy po akrybiczną, nieocenioną *Bibliografię biblistyki polskiej* (za lata 1945-2017) Piotra Ostań-

4 Zob. E. Gould, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark*, Edinburgh 1912, s. 58. Por. *Ewangelia według św. Marka*, cz. 1: *Rozdziały 1, 1 – 8, 26*, wstęp, przekł. z oryg., koment. A. Malina, Częstochowa 2013, s. 237.

5 H. Clavier (*L'ironie dans l'enseignement de Jésus*, „Novum Testamentum” 1, 1956, fasc. 1, s. 8 i nn., <https://doi.org/10.2307/1560147>) określa tego typu sformułowania Jezusa wobec uczniów mianem *ironie familière* – „ironia poufała”.

skiego, w indeksie rzeczowym „Ironia” znajdziemy odsyłacze zaledwie do kilkunastu szkiców biblijnych⁶. A przecież przełomowe studium Terri Bednarz *Humor in the Gospels. A Source-*

-
- 6 Zob. P. Ostański, *Bibliografia biblistyki polskiej*, t. 1-7, Poznań 2002-2019, *passim*. Już sam wybór definicji ironii (klasyczne propozycje Cyserona i Kwintyliana oparte na teorii dysymulacji i antyfrazy okazują się nie do końca wystarczające, zob. W. Szturc, *Eironeia*, Kraków 2018, s. 87 i nn.) pozostaje odrębnym problemem w hermeneutyce biblijnej, zasługującym na opasłą rozprawę, por. np. J. Jónsson, *Humour and Irony in the New Testament. An Exegetic Study*, Lund 1961, s. 149-164; idem, *Humour and Irony in the New Testament. Illuminated by Parallels in Talmud and Midrash*, Leiden 1985, s. 16 i nn.; E.M. Good, *Irony in the Old Testament*, Sheffield 1998, s. 9-17; G.R. O'Day, *Revelation in the Fourth Gospel. Narrative Mode and Theological Claim*, Philadelphia 1986, s. 12-14; D.C. Muecke, *Ironia: podstawowe klasyfikacje*, [w:] *Ironia*, red. M. Głowiński, Gdańsk 2002, s. 43-74). Carolyn Sharp (*Irony and Meaning in the Hebrew Bible*, Bloomington 2009, s. 22-23) słusznie zwraca uwagę, że kluczowa dla zrozumienia ironii biblijnej jest dynamika interakcji między powiedzianym a niepowiedzianym. Opozycja między przekazem dosłownym (pozornym) a zamierzonym (rzeczywistym) nie sprowadza się, jej zdaniem, do prostej relacji przeciwieństwa, a tym samym do zwykłej antyfrazy, ale zasadza się na relacji między trzema elementami: (1) tym, co jest powiedziane, (2) tym, co jest milcząco stwierdzone przez odrzucenie tego, co powiedziane, i wreszcie (3) tym, co jest uczynione widzialnym za pomocą interakcji między powiedzianym a niepowiedzianym. W ten sposób nowe, ironiczne znaczenie rozpoznane przez czytelnika opiera się na tym, co powiedziane, a zarazem przekracza to, co powiedziane. Zob. też W. Pikor, *Ironia jako narzędzie narracji*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 11, 2018, no. 2, s. 219-220, <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2018.011>; D. Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Genève 1990, s. 218-222.

book for the Study of Humor in the New Testament, 1863-2014 omawia dziesiątki obszernych publikacji, które ukazały się na ten temat w ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu lat na całym świecie⁷. To poważne wyzwanie dla polskiego świata biblistów i filologów, aby podjąć to zagadnienie w badaniach nad retoryką literatury starożytnej, do czego zachęcają znawcy hermeneutyki biblijnej, jak Blayne Banting czy Carolyn Sharp⁸. Słowem: znakomity materiał na niejedną ambitną pracę doktorską!

7 Wydaje się, że odpowiednim kluczem metodologicznym przy analizie fragmentów, w których odnajdujemy humor biblijny, jest kryterium funkcjonalne, zob. T. Bednarz, *Humor in the Gospels. A Sourcebook for the Study of Humor in the New Testament, 1863-2014*, New York-London 2015, s. 9-12. Adolphe Gesché (*Chrystus*, przeł. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 135) wyraża przekonanie, że literacka egzegeza biblijna przede wszystkim uczy odczytywać tekst jako utwór naznaczony przez strategię autora i bada dzieło bardziej w jego funkcjach niż w historii, bardziej w jego stanie końcowym niż w genezie. Oczywiście pozostaje pytanie, na ile taka egzegeza dotycząca np. odczytywania ironii biblijnej jest dziś (w obliczu rozmaitych filtrów kulturowo-semiotycznych) naprawdę możliwa i uprawomocniona.

8 Zob. B. Banting, *Proclaiming the Messiah's Mirth. A Rhetorico-Contextual Model for the Interpretation and Proclamation of Humour in Selected Gospel Sayings*, Atlanta 1998, s. 7 i nn. Por. piękne, jakże celne i esencjalne spostrzeżenia C. Sharp, *op. cit.*, s. 241, 250: „Biblical ironists dramatize what is at stake in encountering the word of God, offering an alluring invitation to insiders and enacting a polemics against those who do not understand, those who are not positioned rightly with regard to the complicated truths of Torah, Prophets, and Writings. Ironic texts parody and mock what is inadequate, yet they allow for flexibility in reconstructing the unspoken and thereby tolerate the development of diverse commu-

Sądzę, że problem jest o wiele głębszy niż sam fakt (nie/świadomego) pomijania w fachowych komentarzach biblistów bądź w wypowiedziach homiletycznych zjawiska ironii biblijnej. Postrzeganie Biblii niemal wyłącznie przez pryzmat *odoris sanctitatis* oraz interpretowanie jej z kamienną powagą i nie-naruszalnym nimbem wzniosłości oznacza w istocie wyrugowanie z tekstu biblijnego naturalnego pierwiastka człowieczeństwa i prowadzi w konsekwencji do lekceważenia płaszczyzny literackiej oraz historyczno-krytycznej⁹. Porażająca przez wielki siłą „posągowej” tradycji lekturowej odzwierciedla się i dziś aż nadto wyraźnie w nierzadkim komentowaniu Biblii bez uwzględnienia bodaj cienia poczucia humoru¹⁰. *Vis consuetudinis* – moc przyzwyczajenia odbiera nam naturalność i mądrą wolność opartą na rzetelnej, pogłębionej filologicznie i kontekstualnie interpretacji. Tomáš Halík żartobliwie (?) zauważa, że współcześni egzegeci chyba zapomnieli o scenie z Dziejów

nal hermeneutics that are responsive to multiple aspects of scriptural signifying (...). Interpreters of irony know that in textual misdirection, evasiveness, and the play of indeterminacy, the holy word can show itself as exceedingly powerful, impossible to domesticate or fetishize. Its silences and unspoken truths invite readers beyond the limits of our own hermeneutical myopia (...). The ironies in Scripture invite us to turn away from our misunderstandings and our idolatries of the written. They call us to reform and renew our imaginative views of what is possible (...). We interpreters are urged to be fruitful and multiply, in hermeneutics as in life. Naive no longer, we go”.

9 Zob. D.A. Donaldson, *The Humor Jesus Used in His Teaching*, Lincoln 1993, s. 6 i nn.

10 Zob. J. Warzecha, *Zgorszenie Biblii, czyli o niektórych trudnościach w jej czytaniu*, „Communio” 15, 1995, nr 2, s. 100-101.

Apostolskich (Dz 1, 15-17.20-26), w której napełnieni Duchem uczniowie zachowywali się tak radośnie, że wielu poczytywało ich za odurzonych młodym winem¹¹.

Jak zwraca uwagę Benjamin Boisson¹², kiedy nawet dostrzegamy gdzieś na kartach Starego czy Nowego Testamentu ślady komizmu lub ironii, to wypowiadamy się o nich nadzwyczaj oszczędnie i powściągliwie, jakbyśmy stąpali po tafli lodu; spieszenie tłumimy nasze odczucia i przemyślenia, aby nie splamić obrazu dostojństwa niegodnym, „wulgarnym” (w etymologicznym tego słowa znaczeniu!) śmiechem. Dlaczego wewnątrz Kościoła humor traktowany jest często tak podejrzliwie i z wątpliwą aprobatą? Zwykle dla przeciwstawienia stawia się powagę. Ale to właśnie brak poczucia humoru zdradza brak powagi¹³. Niestety, w tradycji Kościoła zaważyła tu dość mocno postawa św. Tomasza z Akwinu, któremu śmiech wydawał się mocno podejrzany i niegodny prawdziwego chrześcijanina, ponieważ miał skłaniać człowieka do grzechu śmiertelnego,

¹¹ Zob. T. Halík, *Zacheuszu! Kazania na niedziele i święta*, przeł. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 205. Por. J. Jónsson, *Humour and Irony in the New Testament. Illuminated by Parallels...*, s. 189: „Like the rabbis, Jesus does not seem to have seen anything scandalous in speaking about divine worship in humorous or ironical tone. Praying aloud in the streets in order to become known as pious and »godfearing« people, or doing anything in ordinary sense, but comical (Matth. 6, 1-7)”.

¹² Zob. B. Boisson, *Uśmiech Pana Boga*, przeł. I. Radziejowska, Warszawa 2011, s. 62 i nn.; J. Martin, *Radość życia. Śmiech i humor ciesząc Boga*, przeł. A. Wawrzyniak-Kędziołek, Poznań 2017, s. 43 i nn.

¹³ Zob. A. Pronzato, *Humor i wiara. Anegdoty i historyjki*, przeł. J. Chapska, Kraków 2005, s. 14.

a tym samym – stać na drodze do zbawienia (*Suma teologiczna*, IIa-IIe, q. 47)¹⁴. W takim świetle słynna *Coena Cypriani* z V wieku czy obecny jeszcze w XIX wieku zwyczaj wielkanocny *risus paschalis* zdają się „błuźnierstwem”...

Czy naprawdę możemy z kamiennym obliczem studiować fragment Ewangelii św. Łukasza o spotkaniu Jezusa z Zacheuszem schodzącym spiesźnie z sykomory (Łk 19, 1-10)?¹⁵ Czy w słowach Boga skierowanych do Hioba: „Będę cię pytał, a ty Mnie pouczysz!” (Hi 38, 3) François Chirpaz błędnie dostrzega (niemalże ojcowską, choć szorstką) ironię?¹⁶ Czy przyrównania

14 Por. S. Awierincew, *Bachtin, śmiech i kultura chrześcijańska*, przeł. R. Mazurkiewicz, „Znak” 1994, nr 9, s. 86-99.

15 Por. H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, Bd. 2, München 1924, s. 250; J. Jónsson, *Humour and Irony in the New Testament. Illuminated by Parallels...*, s. 163-164; Z. Pawłowski, *Co robi Jezus w domu bogatego celnika (Łk 19, 1-10)? Analiza narracji w lekturze Biblii*, „Ateneum Kapłańskie” t. 154, 2010, z. 1 (605), s. 70-86.

16 Zob. F. Chirpaz, *Księga Hioba. Poemat o nadziei*, przeł. A. Merdas, Poznań 1999, s. 109-111. Notabene Czesław Miłosz (*Księga Hioba*, przeł. z hebr. C. Miłosz, Kraków 1998) przekłada ten werwet dokładniej niż BT 5: „Zapytam ciebie, a ty mów, niech wiem”, co w zestawieniu z Hi 42, 4 („Będę Ciebie pytał, a Ty mów, niech wiem”) mocno podkreśla ironiczne użycie hebr. *jada* w wypowiedzi Boga, zob. znakomite opracowanie monograficzne P. Ritter-Müller, *Kennst du die Welt? Gottes Antwort an Ijob. Eine sprachwissenschaftliche und exegetische Studie zur ersten Gottesrede Ijob 38 und 39*, Münster-Hamburg-London 2000. Por. też T. A. Re, Jr., *Job 38, 1-7*, „Interpretation: A Journal of Bible and Theology” 53, 1999, no. 3, s. 294-298, <https://doi.org/10.1177/002096439905300307>; L. Wilson, *Job 38-39 and Biblical Theology*, „Reformed Theological Review” 62, 2003, s. 121-138.

przez Jezusa ludzi Jego pokolenia do „dzieci przesiadujących na rynku, które głośno przymawiają jedne drugim: »Przygrywaliśmy wam, a nie tańczyliście, biadaliśmy, a wyście nie płakali«” (Łk 7, 32; por. Mt 11, 16) nie należy nazwać „gorzką parodią”?¹⁷ Czy św. Paweł nie wykazuje się czasem (nieco smutnym?) poczuciem humoru, kiedy z autoironią pisze w Liście do Filemona (Flm 8-10), że spłodził w podeszłym wieku, i to w więzieniu, dziecko, które nazywa Onezymem?¹⁸

Jak zauważa Terri Bednarz, wąska definicja humoru, obejmująca jedynie te formy, których efektem ma być śmiech, (raczej) życzliwy i wynikający z optymistycznej postawy wobec świata¹⁹, nie oddaje istoty poczucia humoru autorów biblijnych

17 Michał Wojciechowski (*Wpływy greckie w Biblii*, Kraków 2012, s. 186) zestawia Łk 7, 32 z podobnym motywem w bajce Ezopa nr 24 *Rybak grający na flecie* (wykorzystanej u Herodota, *Dzieje* I, 141). Zob. też W.J. Cotter, *The Parable of the Children in the Market Place*, Q (Lk) 7: 31-35: *An Examination of the Parable's Image and Significance*, „Novum Testamentum” 29, 1987, fasc. 4, s. 289-304, <https://doi.org/10.2307/1560776>; J. Jónsson, *Humour and Irony in the New Testament. An Exegetic Study...*, s. 139. Cytowany passus biblijny jest przykładem ironicznej mimezy (gr. μίμησις), tj. przywołania (naśladowania) czyichś słów dla ich ośmieszenia czy sparodiowania, zob. G. Vossius, *Commentariorum rhetoricorum, sive Oratoriarum institutionum libri sex*, Lugduni Batavorum 1643, s. 240-241; por. Ps 2, 3-4.

18 Zob. B. Adamczewski, *Stary Paweł i jego poczucie humoru*, [w:] „Żyjemy dla Pana” (Rz 14, 8). *Studia ofiarowane Siostrze Profesor Ewie J. Jezierskiej OSU*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 25-27.

19 Zob. T. Bednarz, *op. cit.*, s. 11. Por. J. Levinson, *Pojęcie humoru*, [w:] B. Dziemidok, *O komizmie. Od Arystotelesa do dzisiaj*, antologię oprac. M. Bokiniec, Gdańsk 2011, s. 220-226; D. Bertrand,

i wielorakich sposobów jego realizacji w tekstach staro- i nowotestamentowych, częstokroć skrajnie odmiennych genologicznie, stylistycznie i funkcjonalnie. Humor biblijny, także w kategoriach estetycznych, wykracza poza funkcję komiczną, jest wyrazem wyrafinowanego namysłu nad rzeczywistością i epistemologicznego dystansu²⁰, subtelnej psychiczno-intelektualnej dyspozycji, nakierowanej na odczucie niedorzeczności czy absurdalnej niestosowności/sprzeczności, a nawet na niemożność kognitywnej zdolności do rozpoznania prawdy²¹. Taki

Ironia i humor. Dyskurs wywracający, przeł. T. Stróżyński, [w:] *Humor europejski*, red. M. Abramowicz, D. Bertrand, T. Stróżyński, Lublin 1994, s. 125-141.

- 20 Zob. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. 3: *Die Lehre von der Schöpfung*, Teil 4, Zurich 1951, s. 765: „Humor ist das Gegenteil von aller Selbstbestaunung und Selbstbelobigung. Die Ehre des Menschen kommt von dem allein zu bewundernden und zu lobenden Gott. Wie sollte sie da anders als wirklich in freiem, Distanz nehmenden und währendem Humor erkannt, bejaht und ergriffen werden?”. Por. K.-J. Kuschel, *Laughter. A Theological Reflection*, transl. by J. Bowden, New York 1994, s. 18 i nn. Notabene trudno nie zauważyć epistemologicznego dystansu, a co za tym idzie gorzkiej ironii w przysłowiu Koheleta: „Lepszy jest żywy pies niż lew nieżywy” (Koh 9, 4), pojawiającym się w kontekście rozważań o wyższości nadziei związanej z życiem doczesnym nad stanem umarłych w szeolu, zob. J. Lemański, *Negatywny obraz psa w Biblii: przyczyny i konsekwencje*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2011, nr 1, s. 65-67.
- 21 Zob. Y.T. Radday, *On Missing the Humour in the Bible. An Introduction*, [w:] *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, ed. by Y.T. Radday, A. Brenner, Sheffield 1990, s. 21-38; J. Jónsson, *Humour and Irony in the New Testament. Illuminated by Parallels...*, s. 166 i nn.

rodzaj humoru, chętnie wykorzystujący poliwalentne formy asteizmu, (auto)ironii, parodii²², sarkazmu²³, satyry, paronomazji, kalamburu, zagadki²⁴, chrei, hiperboli, a nawet – groteski (np. w Księdze Estery)²⁵, wcale nie musi (choć może) prowadzić do śmiechu zabarwionego optymizmem²⁶. Swoistym tego

²² Zob. W. Kynes, *Beat Your Parodies into Swords, and Your Parodied Books into Spears: A New Paradigm for Parody in the Hebrew Bible*, „Biblical Interpretation” 19, 2011, no. 3, s. 276-310, <https://doi.org/10.1163/156851511X576900>.

²³ Sarkazm i satyra pojawiają się często w księgach prorockich, por. 1 Krl 18, 27 (tu rzadki w Biblii przykład charientyzmu); 1 Sm 5, 1-7; Iz 15-16; 40, 19; 41, 7; 46, 1-2; Jr 2, 27; 10, 3-5; Ez 36, 4; Am 4, 1-2; Ha 2, 18-21). Zob. też C. Sharp, *op. cit.*, s. 125 i nn.

²⁴ Zob. Mt 22, 44-45 (por. Mk 12, 35-37). Zadana faryzeuszom przez Chrystusa ironiczna *aenigma*, której wykładnia pozostaje dyskusyjna, zob. H. Clavier, *La méthode ironique dans l'enseignement de Jésus (suite et fin)*, „Études Théologiques et Religieuses” 5, 1930, no. 1, s. 61-62; J. Jónsson, *Humour and Irony in the New Testament. Illuminated by Parallels...*, s. 178; G. Schneider, *Die Davidssohnfrage (Mk 12, 35-37)*, „Biblica” 53, 1972, no. 1, s. 65-90.

²⁵ Zob. Y. Radday, *Esther with Humour*, [w:] *On Humour and the Comic...*, s. 295-314; C. Sharp, *op. cit.*, s. 65-83. Groteskowe zabarwienie można też dotrzeć np. w epizodzie dotyczącym łysiny proroka Elizeusza (2 Krl 2, 23-24), zob. M. Jasiński, *Posłannictwo proroka w cyklu Elizeusza. Studium egzegetyczno-teologiczne 1 Krl 19, 15 – 2 Krl 13, 21*, Poznań 2004, s. 50 i nn.; M. Waszak, *Humor w wybranych tekstach Starego Testamentu*, [w:] *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Ryszardowi Figłowi, Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Olczyk, P. Podeszwa, Gniezno 2010, s. 551.

²⁶ Zob. T. Bednarz, *op. cit.*, s. 2-4; W.F. Stinespring (*Humor*, [w:] *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. by G. Buttrick,

przykładem mogą być pierwsze wspomniane w Biblii (u)śmiechy – Abrahama i Sary, wynikające bardziej z ironicznego wątpliwania niż z wątpliej nadziei na spełnienie obietnicy Boga (nb. imię *Izaak* ‘(oby Bóg) się uśmiechnął’ jest pamiątką tego właśnie wydarzenia)²⁷.

New York 1964, s. 660-664) proponuje rozróżnianie trzech typów humoru biblijnego: fonetyczny, który polega na brzmieniowych grach słów, asonansach etc. (nb. większość z nich ginie w przekładzie); morfosyntaktyczny, odnoszący się do niejednoznaczności lub dwuznaczności słów; retoryczny (oparty na głębszych strukturach myślowych), nawiązujący do ironii lub form jej pokrewnych. Por. I.M. Casanowicz, *Paronomasia in the Old Testament*, Boston 1894; F. Bogaczewicz, *Paronomazja w Nowym Testamencie*, Kraków 1937, *passim*; J. Carmignac, *Początki Ewangelii synoptycznych*, przeł. W. Rapak, Kraków-Mogilany 2009, s. 41 i nn.

- 27 Rdz 17, 17a; 18, 12-15. Por. R. Bartelmus, *saḥaq*, [w:] *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 14, ed. by G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry, Grand Rapids 2004, s. 61-63; H.Ch. Brichto, *The Names of God. Poetic Readings in Biblical Beginnings*, New York 1998, s. 228; G. Hens-Piazza, *Why Did Sarah Laugh?*, [w:] *Distant Voices Drawing Near: Essays in Honor of Antoinette Clark Wire*, ed. by H.E. Heaton, Collegeville 2004, s. 57-68. Janusz Lemański (*Księga Rodzaju*, cz. 2: *Rozdziały 11, 27 – 36*, 43, wstęp, przekł. z oryg., koment. J. Lemański, Częstochowa 2013, s. 337-338) zwraca uwagę na dwa bardzo ważne aspekty: 1) Sara śmieje się w swoim duchowym wnętrzu, goście nie mogą więc słyszeć jej śmiechu; 2) nawet jeśli by irracjonalny śmiech Sary uznać za przejaw głębokiego sceptycyzmu albo nawet szyderstwa wobec Stwórcy bądź Jego posłańców, jej przerażenie jest całkowicie zrozumiałe. Zob. też L. Van Rensburg, *The Sense of Humor in Scripture, Theology, and Worship*, Lima, OH 1991, s. 17 i nn. Zabieg ironii ukryty jest w etymologii wielu imion biblijnych. Klasycznym

Humor biblijny (a więc *de facto* przede wszystkim żydowski) zrodził się, jak zauważają Jacob Jónsson i Yehuda Radday, „na szlifierce retoryki i logiki” (właściwych także Talmudowi)²⁸, wobec czego sięga nierzadko po przykłady sytuacji pa-

przykładem może być imię „Mojżesz” (hebr. *mōšeh*), które oznacza nie tyle ‘wydobytego’ (hebr. *māšuj*), jak tłumaczy sama Biblia (Wj 2, 10), ile ‘wydobywającego (z niewoli)’. Gra słów sprowadza się więc do następującego, aluzyjnego sensu: wydobyty (z wody) przez Egipcjan Mojżesz wydobywa naród Izraela z niewoli egipskiej, zob. M. Majewski, *W stronę Ziemi Obiecanej. Komentarz do Księgi Wyjścia*, Kraków 2011, s. 101-102. Por. hebr. *’āhitōfel* ‘moim bratem jest głupota’ – jest niemożliwością, aby pierwotnie tak właśnie brzmiało imię najmądrzejszego z doradców Dawida, Achitofela, zob. s. 163 w niniejszym tomie. Imię *Nābāl* ‘głupi’ (1 Sm 25, 25) jest nieprzypadkowo palindromem imienia *Lābān* ‘biały, chwalebny’ (Rdz 24, 29), zob. Y.T. Radday, *Humour in Names*, [w:] *On Humour and the Comic...*, s. 59-98.

- ²⁸ Zob. obszerne objaśnienia poparte egzemplifikacją w: J. Jónsson, *Humour and Irony in the New Testament. Illuminated by Parallels...*, s. 53: „The Hebrew don’t seem to have been afraid of dealing humorously with the Scriptures. The writings most frequently parodied in Jewish literature are in the Old Testament, the Talmud and various legal formulas (...). Rabbi Joshua and Rabbi Levi said: »When Moses went up to God he found God weaving crowns for the letters of the Law. God said to him: Do men give no greetings in your city? Moses said: Does a slave greet his master? God replied: You ought to have wished me success. Then Moses said: May the power of the Lord be great, according as *Thou* hast spoken« [por. *bSab* 89a – A.G.] (...). In a parable told by Bar Kahana, God is symbolized by a king who plays a trick on his workers, his slyness being motivated by the fact that if he had been able to acquire workers for his vineyard. Here the righteous God is »likened unto« a witty and sly capitalist who openly says to his workers: »Well, gentlemen,

radoksalnej lub komicznej oraz po ironiczne riposty²⁹, pełniąc swego rodzaju funkcję φάρμακον na polu zabiegów dydaktycznych i nauk moralnych³⁰. Ironia i satyra są narzędziami chętnie

if you had known that tilling the separate trees would mean different wages you would never have been so foolish as to work for me at all» [*Deut. Rabba, Ki Tese*, VI, 2 – A.G.]”. Por. H. Revel, *Wit and Humour*, [w:] *The Universal Jewish Encyclopedia*, vol. 10, ed. by I. Landmann, New York 1944, s. 545-548.

- 29 Por. J. Jónsson, *Humour and Irony in the New Testament. An Exegetic Study...*, s. 173-176, 183-187; H. Clavier, *La méthode ironique dans l'enseignement de Jésus (suite et fin)*..., s. 58-65. René Voeltzel (*Das Lachen des Herrn. Über die Ironie in der Bibel*, Hamburg-Bergstedt 1961, s. 57), cytując Pwt 7, 6-8, zwraca uwagę, że w starożytnej kulturze żydowskiej wysoko ceniono paradoksalną zdolność słabych do czynienia rzeczy wielkich. Alessandro Pronzato (którego nb. niepozorna książeczka *Humor i wiara* winna być swoistym „podręcznikiem fakultatywnym” dla wielu teologów) często podkreśla, iż w wydarzeniach zbawczych objawia się wyraźna tendencja do „dekomponowania logiki ludzkiej” oraz nieustannego wprawiania odbiorcy tekstu natchnionego w zakłopotanie: Boży wybór Izraela dotyczy najmniejszego z narodów; Mojżesz zostaje powołany na świadka Bożej woli, chociaż nie tylko nie posiada żadnych talentów oratorskich, ale ma również wadę wymowy; Jeremiasz, którego głos zapowiada upadek Izraela w przełomowym dla narodu momencie, tłumaczy się wcześniej, że nie potrafi przemawiać; prześladowca idei chrześcijaństwa Szaweł staje się jej filarem, a tchórzliwy Piotr – opoką Kościoła, zob. E. Fisher, *The Divine Comedy: Humor in the Bible*, „Religious Education” 72, 1977, no. 6, s. 571-579, <https://doi.org/10.1080/0034408770720602>.

- 30 A. Brenner, *On the Semantic Field of Humour, Laughter and the Comic in the Old Testament*, [w:] *On Humour and the Comic...*, s. 39-58.

wykorzystywanymi w humorze Starego i Nowego Testamentu i często zajmują miejsce krytyki³¹; służą napomniani, a nie powierzchownej deprecjacji; mają budować, a nie niszczyć³². W takim ujęciu stają się postawą i energią, w której objawia się całość podmiotu³³.

³¹ Mówimy oczywiście nie tylko o ironii werbalnej, ale także sytuacyjnej, por. Mk 3, 4-6 (uzdrowienie w szabat); 10, 46-52 (tylko ślepy Bartymeusz rozpoznaje Jezusa); Mt 9, 11-12; Mk 2, 16-17 (*quaestio*: kto jest naprawdę zdrowy?); J 1, 46-49 (spotkanie z Natanaelem); J 9, 1-41 (uzdrowienie ślepego od urodzenia) etc. Zob. też C. Sharp, *op. cit.*, s. 24: „Ironia biblijna jest przykładem odwrócenia uwagi, które generuje aporetyczne interakcje pomiędzy niewiarygodnym »powiedziane« a znacznie prawdziwszym »niewypowiedziane« w celu przekonania nas o czymś, co jest bardziej subtelne, bardziej złożone lub głębsze aniżeli oczywiste przesłanie. Taka ironia obala kulturowe założenia na temat spójności narracji, wywołując w nas poczucie *altérité*, co zmienia nasz paradygmat kognitywny poprzez problematyzację fałszywego rozumienia” (tłum. A.G.).

³² Zob. H. Loewe, *Alter jüdischer Volkshumor aus Talmud und Midrasch*, Frankfurt am Mein 1931, s. 13: „In einem gewissen Sinne ist auch die sogenannte talmudische Spitzfindigkeit nicht ohne Beziehung zum Humor. Denn um die neuen Rechtsgrundsätze mit den alten Überlieferungen in Einklang zu bringen, musste man oft geistreich und zuweilen sein”.

³³ Por. W. Szturc, *op. cit.*, s. 57. Por. H.C. Vedder, *The Fundamentals of Christianity. A Study of the Teaching of Jesus and Paul*, New York 1922, s. 37-39; H. Cormier, *The Humor of Jesus*, New York 1977, s. 8-12; M.C. Hyers, *And God Created Laughter. The Bible as Divine Comedy*, Atlanta 1987, s. 3-5; J. Ellington, *Wit and Humor in Bible Translation*, „The Bible Translator” 42, 1991, no. 3, s. 301-313, <https://doi.org/10.1177%2F026009359104200301>; F. Landy, *Humour as a Tool for Biblical Exegesis*, [w:] *On Humour and the Comic...*,

Jezus posiada dar przenikliwości, ale nie żartuje (...). Przemawiał on z głęboką wewnętrzną powagą, a przy tym inteligentnie i z dowcipem, który ukazuje przenikliwość jego umysłu, niemal zawsze z błyskotliwym humorem, który nadaje jego stwierdzeniom subtelność i przykuwa uwagę. Rozumiał, w przeciwieństwie do niektórych jego zwolenników, że poczucie humoru jest konieczne dla osiągnięcia prawdziwych wartości moralnych i że jest jednym z narzędzi wykorzystywanych przez nauczyciela.

s. 99 i nn; J. Jónsson, *Humour and Irony in the New Testament. Illuminated by Parallels...*, s. 88-89: „Aby znaleźć dowody na istnienie hebrajskiego humoru, najlepszą metodą jest unikanie segmentacji literatury talmudycznej i dokładnej analizy każdego fragmentu oddzielnie, nawet wówczas, jeśli konieczne jest egzegetyczne zbadanie pojedynczych passusów. To, co mnie uderza, kiedy czytam Gemarę, to właśnie atmosfera tej literatury. Można ją porównać do odpoczynku przy szerokiej, spokojnie i cicho płynącej rzece. Jej powierzchnia rzadko jest wzburzona, a fale nie przypominają otwartego oceanu ani też bystrzyn płynącego z wysokich gór potoku. Z początku znajdziemy tylko niewielkie różnorodności w barwie jej powierzchni. Ale stopniowo oko przyzwyczaja się do wychwytywania szybko zmieniających się odcieni światła i ciemności. Toteż pomimo poważnej i suchej tematyki, precyzyjnych i pedantycznych dyskusji, zawsze odnajdziemy pośród nich uśmiech, jak plamy światła słonecznych promieni. Literatura rabiniczna nie przejawia melancholijnego ani pesymistycznego stosunku do życia. Wygląda raczej na zainspirowaną pewną specyficzną radością i szczęściem. Nawet zajmując się najpoważniejszymi sprawami, figlarny umysł zawsze jest w stanie znaleźć coś zabawnego i dowcipnego. Humor dawnych Hebrajczyków był humorem religijnym i poważnym, lecz czasami trudno rozstrzygnąć, czy fragment talmudycznego tekstu jest rzeczywiście poważny czy humorystyczny, ponieważ jest *de facto* jednym i drugim jednocześnie” (tłum. A.G.).

Jego stwierdzenia często powodują, że widzi się prawdę z jaskrawością, która w innym przypadku byłaby niemożliwa. Bodaj najczęściej jego inteligentny dowcip przybiera formę uporządkowanych, lakonicznych i sugestywnych stwierdzeń³⁴.

Odnosząc się do problemu interpretacji przez współczesnych badaczy poczucia humoru Jezusa, Jakob Jónsson w swej funda-

34 H.C. Vedder, *op. cit.*, s. 39. Zob. też J 7, 3-6: „Rzekli więc Jego bracia do Niego: »Wyjdź stąd i udaj się do Judei, aby i twoi uczniowie ujrzeli czyny, których dokonujesz. Nikt bowiem nie dokonuje niczego w ukryciu, jeżeli chce się publicznie ujawnić. Skoro takich rzeczy dokonujesz, to pokaż się światu«. Bo nawet Jego bracia nie wierzyli w niego. Powiedział więc do nich Jezus: »Mój czas jeszcze nie nadszedł, ale dla was – zawsze jest odpowiedni«. Por. Łk 7, 24-25 (i Mt 11, 7-9): „»Coście wyszli oglądać na pustyni? Trzcinę kołyszącą się na wietrze? Ale coście wyszli zobaczyć? Człowieka w miękkiej szaty ubranego?«. Humphrey Palmer (*Just Married, Cannot Come*, „Novum Testamentum” 18, 1976, no. 4, s. 253, <https://doi.org/10.1163/156853676X00111>) określa ten fragment mianem dramatycznej drwiny, „wstrząsającego, szarpiącego humoru” (*jolting humour*). Michał Wojciechowski (*op. cit.*, s. 189) słusznie przywołuje podobny motyw w bajkach Ezopa (nr 143 *Dąb i trzcina* według edycji Chambry’ego oraz nr 359 *Drzewa i trzcina* według wydania Hausratha; identyczna numeracja w polskiej edycji Wojciechowskiego). Wedle Dudleya Zuvera (*Salvation by Laughter*, New York 1933, s. 119) Mateuszowa perykopa o podatku świątynnym (Mt 17, 24-27), opowiadająca o tym, jak Jezus poleca Piotrowi (Szymonowi) iść nad wodę i złowić rybę, w której apostoł ma znaleźć monetę (stater, w. 27), jest w istocie głęboko ironiczna, gdyż w wersecie poprzednim Chrystus wyraźnie sugeruje, że On i Jego uczniowie są – jako członkowie Izraela i dzieci Boga – zwolnieni z obowiązku płacenia podatku państwu.

mentalnej monografii *Humour and Irony in the New Testament. An Exegetic Study* stwierdził:

Nawet w bardzo poważnych sytuacjach Jezus wprowadzał do swojej prorockiej misji niektóre z rabinicznych metod, stąd trudno czasem rozstrzygnąć, czy powinien być rozumiany jako nauczyciel w szkole, czy jako prorok na pustyni. Jest to być może jeden z powodów, dla których słowa Jezusa często rozumiano i wyjaśniano na tak różne sposoby. Wszystko zależy od tego, czy słuchacze spodziewają się usłyszeć proroka, czy nauczyciela, ale nikt nie spodziewa się obydwu w jednej osobie, w tych samych słowach i wyrażeniach. Również od naszego usposobienia zależy, czy słyszymy srogi głos proroka³⁵ z jego ostrą ironią, czy

35 Nie brak badaczy, którzy analizują zagadnienie humoru także w księgach prorockich ST, zob. np. R. Carroll, *Is Humour also among the Prophets?*, [w:] *On Humour and the Comic...*, s. 188: „If humour is made an elastic term the nit may be stretched to include black and gallows humour, satire and parody, raging anger and kaleidoscopic irony, harangue and taunt, invective and cursing, and the whole panoply of derogatory attitudes displayed in the prophetic books”. Zob. też P. Waszak, *op. cit.*, s. 557-562. Jack R. Lundbom (*Jeremiah 21-36*, New York 2004, s. 334) odnajduje nawet ironiczną funkcję (na zasadzie figury *concessio*) partykuły afirmatywnej *amen* w wypowiedzi proroka Jeremiasza wobec decyzji króla Chananiaśa: *‘āmēn kēn ja’āšeh jhwh* ‘niech tak Pan uczyni’ (Jr 28, 6), jednak teza ta wydaje się bezpodstawna, zob. J. Lemański, *W poszukiwaniu źródeł i znaczenia liturgicznej afirmacji „amen”*, „Studia Paradyskie” 24, 2014, s. 178. Notabene jednym z najciekawszych i niezwykle wyrafinowanych językowo nowożytnych utworów europejskich wykorzystujących tradycję biblijną i księgi prorockie m.in. na płaszczyźnie ironicznej jest mało znane (i nigdy nie tłumaczone na język polski) opowiadanie Rudyarda Kiplinga

łagodny, tradycyjny humor, który jest jak nić wplatana w tkaninę przez liczne pokolenia rabinów i zwykłych ludzi należących do narodu, który często mówił o swojej powadze dowcipnie, a o swoim dowcipie poważnie³⁶.

Trudno nie zgodzić się z Benjaminem Boissonem, że autorzy/redaktorzy ksiąg Starego Testamentu nierzadko kpią z głupoty i nikczemności, prowokując nas do (u)śmiechu³⁷. Oto

Proofs of Holy Writ, skomponowane w postaci dialogu między Williamem Szekspirem i Benem Jonsonem na temat interpretacji Iz 60.

³⁶ J. Jónsson, *Humour and Irony in the New Testament. An Exegetic Study...*, s. 162-163 (tłum. A.G.). Por. też Łk 13, 33: „Jednak dziś, jutro i pojutrze muszę być w drodze, bo rzecz to niemożliwa, żeby prorok zginął poza Jeruzalem”. Giuseppe Ferraro (*Ogni, domani e il terzo dio*, „Rivista Biblica” 16, 1968, s. 297-307) przytacza te słowa jako przykład bolesnej, tragicznej ironii Jezusa graniczącej z sarkazmem; podobnie werset Mt 7, 16 (por. Łk 11, 6) Gary Webster (*Laughter in the Bible*, St Louis 1960, s. 114) opatruje następującym komentarzem: „Addressing men who had been familiar with vineyards since boyhood, He (i.e. Jesus) asked a question that can be only thinly veiled sarcasm: Are grapes gathered from thorns? He demanded, or figs from thistles?”. Zob. też H. Strack, P. Billerbeck, *op. cit.*, Bd. 1, München 1922, s. 467. Odrębną kwestią w biblistyce pozostaje pytanie, które z przekazanych przykładów poczucia humoru wynikają z *ipsissima verba Jesu*, a które są świadectwem modyfikacji stylistycznych i teologicznych wprowadzonych przez Ewangelistów bądź wczesną tradycję Kościoła, zob. E. Trueblood, *The Humour of Christ*, New York 1964, s. 10-19. Dotykamy tu tym samym zagadnienia tożsamości narracyjnej, zob. A. Gesché, *op. cit.*, s. 93 i nn.

³⁷ Por. M.D. Shutter, *The Element of Humor in the Bible*, „Baptist Quarterly Review” 7, 1885, no. 28, s. 445 i nn.; idem, *Wit and Humor in the Bible. A Literary Study*, Boston 1893, s. 192-198; G. Webster,

jeden z sugestywnych przykładów³⁸: Kiedy Balaam (hebr. *Bil'am* ‘pożeracz ludu’, ‘psujący lud’, względnie ‘pan ludu’), mezopotamski prorok i wróżbita zwabiony przez króla Balaka obietnicą nagrody w zamian za rzucenie przekleństwa na Izraelitów,

op. cit., s. 45-50; B. Boisson, *op. cit.*, s. 24-25. Hebrajszczyzna biblijna zna dwa podstawowe leksemy na określenie śmiechu: *sâchaq* ‘śmiać się’ oraz *la'ag* ‘drwić, szydzić’. Antropopatyczny motyw śmiechu Boga pojawia się w psalmach (Ps 2, 4; 37, 13; 59, 9), zob. R. Voeltzel, *op. cit.*, s. 68 i nn. Wyjątkowym werselem pozostaje Hi 9, 23, w którym zdruzgotany cierpieniem Hiob zarzuca w gorzkich słowach Bogu, że naśmiewa się także z niewinnych: „Gdy bicz zabija prostaczków / On wyśmiewa błaganie niewinnych”; oryginał hebrajski nie pozostawia tu żadnych wątpliwości co do sarkastycznego tonu wobec Stwórcy, por. F. Zimmermann, *Note on Job 9: 23*, „Journal of Theological Studies. New Series” 2, 1951, no. 2, s. 164-165. Zob. też W. Whedbee, *The Comedy of Job*, „Semeia” 7, 1970, s. 1-39.

- 38 Por. inne przykłady, które zdaniem Benjamina Boissona mają także charakter humorystyczny, lecz odróżnia je stopień tragicomicznego akcentu: Sdz 3, 15-25; 1 Sm 24, 1-11; 2 Sm 18, 9. Por. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981, s. 37-41 (passus o Egłonie i Ehudzie z Sdz 3 określony tu mianem „niskiej komedii”); *Tragedy and Comedy in the Bible*, ed. by J.Ch. Exum, Atlanta 1985, *passim*. Notabene Jakob Jónsson (*Humour and Irony in the New Testament. Illuminated by Parallels...*, s. 119) akcentu komicznego dopatruje się też w niektórych opowieściach Jezusa, np. w przypowieści o głupim bogaczu (Łk 12, 13-21), wskazując przy tym na analogie w Talmudzie i midraszach (np. bGittin 68a; Exodus Rabba 2 (68b): „Rabbi Simeon ben Halafta, returning one night from a circumcision party, met the angel of death, who was laughing. He explained to the rabbi that he was amused to hear human beings make plans for the future. The child who had been circumcised was destined to live only thirty days, yet his father told his guests that he was laying

wyrusza z poselstwem do Moabu, drogę zastępuje mu anioł Pański, którego jednak spostrzega nie prorok, ale ku zdziwieniu czytelnika (figura *aprosdokesis*) jego oślica (Lb 22, 22-35). Zwierzę, próbując ominąć anioła, trzykrotnie zbacza z drogi, ale obite kijem przez Balaama, na skutek boskiej interwencji przemawia ludzkim głosem: „Cóż ci uczyniłam, że zbiłeś mnie już trzy razy?” (Lb 22, 28). Znamienne, że prorok wcale nie wykazuje zdziwienia mówą oślicy i odpowiada jej tak, jakby rozmawiał z człowiekiem. Komizmowi całej sceny towarzyszy również ironia wyraźnie zasugerowana przez narratora: przecież to Balaam, uchodzący za tego, „który wzrok ma przenikliwy (...), który ogląda widzenie Wszechmocnego” (Lb 24, 3.4), nie zauważył grożącego mu niebezpieczeństwa, które w porę dostrzegło jego zwierzę. Słusznie tedy pisze Janusz Lemański, że „widzący widzi tylko tyle, ile Bóg sam mu pokaże”, przywołana narracja zaś ma charakter wybitnie dyfamacyjny i kłóci się z pozytywnym obrazem proroka w dalszej części opowiadania³⁹.

aside wine for his wedding days”; por. H. Strack, P. Billerbeck, *op. cit.*, Bd. 2, s. 209), chociaż np. Ronald Hock podobnego motywu doszukuje się w opowiadaniach greckich (R. Hock, *The Parable of the Foolish Rich Man (Luke 12: 16-20) and Graeco-Roman Connections of Thought and Behavior*, [w:] *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, ed. by J.T. Fitzgerald, T.H. Olbricht, L.M. White, Leiden-Boston 2003, s. 182 i nn.; J.D. Derrett, *The Rich Fool: A Parable of Jesus – Concerning Inheritance*, [w:] idem, *Studies in the New Testament*, vol. 2, Leiden 1978, s. 99-120; E.W. Seng, *Der Reiche Tor. Eine Untersuchung von Lk. xii, 16-21 unter besonderer Berücksichtigung form- und motivgeschichtlicher Aspekte*, „*Novum Testamentum*” 20, 1978, fasc. 2, s. 136-155, <https://doi.org/10.2307/1560469>).

³⁹ Zob. J. Lemański, *Balaam – pierwowzór proroka w Izraelu?*, „*Studia Paradyskie*” 25, 2015, s. 62 i nn.; B. Boisson, *op. cit.*, s. 25.

George Coats i Juliusz Synowiec zauważają, że mamy tu do czynienia z humorystyczno-dydaktyczną konstrukcją literacką zbliżoną do bajki pouczającej nie tylko o pierwszeństwie planów Boga nad zamierzeniami ludzkimi, ale także, a może przede wszystkim, przestrzegającej przed tym, aby nie dać się zwieść pysze i pozorom, które często przysłaniają nasze spojrzenie⁴⁰. To, czego w swej zarozumiałości (i *de facto* okrucieństwie wobec zwierząt!)⁴¹ nie widzi człowiek sławny i próżny, zauważa

40 Zob. G.W. Coats, *Balaam*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, przeł. G. Berny et al., Warszawa 1999, s. 80; J.S. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, s. 352. Zaskakujące, że jeszcze kilkadziesiąt lat temu część biblistów zupełnie ignorowała fabularny aspekt tej perykopy, starając się znaleźć dla niej wyłącznie (niekiedy kuriozalne) teologiczne wyjaśnienia (np. że oślica jedynie wydała ryk, zaś Balaam cudownie przetłumaczył go na ludzki język!), zob. *Księga Liczb*, wstęp, przekł. z oryg., koment., ekskursy S. Łach, Poznań–Warszawa 1970, s. 214. Smutne, że według tradycji rabinackiej oślica „umarła zaraz po tym, jak dokończyła swej wypowiedzi, żeby potem nikt nie mówił: »Oto zwierzę, które potrafi przemawiać ludzkim głosem«, i w ten sposób mogłaby się stać obiektem kultu (...). Święty – niech będzie błogosławiony – zatroszczył się o godność tego łajdaka i nie dopuścił do tego, by mówiono, że zwierzę zawstydziło Balaama” (*Numeri Rabba* 20, 14, tłum. A. Kuśmirek), zob. A. Kuśmirek, *Balaam i jego wyrocznie (Lb 22-24) w tradycji targumicznej*, Warszawa 2011, s. 198.

41 Na kartach Biblii osioł cieszy się wielkim szacunkiem, por. Rdz 32, 16; Pwt 22, 4.10; Hi 1, 3; J 12, 14-15. Zob. też Sdz 15, 15-16, gdzie Samson osłą szczęką zabił mnóstwo (tysiące) Filistynów (nb. w oryginale pojawia się wdzięczny, humorystyczny kalambur oparty na słowie *ħamor*, które może znaczyć zarówno „osła”, jak i „mnóstwo”, zob. J.J. Pilch, *Poczucie humoru Biblii*, przeł. B. Sawicki,

niepozorne stworzenie, które trudno posądzać o przenikliwość⁴². Być może nie przypadkiem prorok Izajasz pisał: „Wół rozpoznaje swego pana i osioł żłób swego właściciela; Izrael na niczym się nie zna, lud mój niczego nie rozumie” (Iz 1, 3)⁴³.

Jak dowodzi Edwin Good⁴⁴, w Księdze Jonasza (której nb. autor i tytułowy bohater nie ma nic wspólnego z prorokiem

„Ruch Biblijny i Liturgiczny” 49, 1996, z. 4, s. 256-257, <https://doi.org/10.21906/rbl.843>).

- ⁴² Por. R.T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, London 1903, s. 154; J. Jónsson, *Humour and Irony in the New Testament. Illuminated by Parallels...*, s. 83: „Talmud preserves one story which is humorous [por. *bSab* 116a, b – A.G.], not only because of the trick that is played upon a Christian philosopher, but also because of a competition between a brother and sister. The brother is rabbi Gamaliel. They wish to have their dispute settled by a Christian judge who was famous for not taking bribes. The sister sends him a lamp and he immediately declares that she is right and the brother wrong. The rabbi sends him an ass as a present and the judge then turns to his side. The former decision was made according to the Law of the Evangelion, as the Law of Moses had been abandoned. But when he gave the latter declaration he pretended to have read further in the book and found a passage that nihilated the first judgment. The sister says, when she hears the final decision: »Let your light shine as a lamp«, but the rabbi is a little proud because his present seems to have been accepted with a greater enthusiasm: »The ass has come and trodden out the lamp«. If the story is historically true, the brother and sister have actually been making fun of the »honest« judge, but the play of words and the symbolism of the presents seem also to mean that the ass is a more true symbol for the Christian than the light”.

- ⁴³ Zob. S. Musiał, *Także zwierzęta będą nas sądzić*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 1, s. 14.

- ⁴⁴ Zob. E.M. Good, *op. cit.*, s. 56 i nn. Por. W. Pikor, *op. cit.*, s. 209-225.

Jonaszem z VIII wieku p.n.e.!)⁴⁵ ironia staje się niezwykle istotnym narzędziem narracji (opartej w dużej mierze na *aprosdokesis*) i pełni w niej rozmaite funkcje, poczynawszy od dramatyzującej, poprzez dydaktyczną, na komicznej skończywszy⁴⁶. Paradoksalnie wyznanie wiary w miłosierdzie Boże prowadzi głównego bohatera do odrzucenia misji ocalenia Niniwy, a nawet w chwili oburzenia do powzięcia planu ucieczki w stronę Tarsisz (Jon 3, 7 – 4, 4): czytelnik może nie tylko odkryć sprzeczność między słowami Jonasa a jego postawą (sprzeczność, której bohater sobie nie uświadamia), lecz również może przyjąć odwrotną od proroka postawę wobec Niniwitów⁴⁷.

45 Zob. W. Chrostowski, *Wokół historyczności Księgi Jonasa: „kompozycja wyobrażona”?*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Bibliotekistów Polskich” 13, 2016, s. 314-316.

46 Na przykład komizm sytuacyjny w Jon 1, 5: gdy cała załoga walczy podczas burzy o uratowanie statku, zwracając się w modlitwach do swoich bóstw, Jonasz „schodzi w głąb wnętrza okrętu, kładzie się i głęboko zasypia”. Alphonse Maillot (*Jonas ou les farces de Dieu*, Paris 1984, s. 64-65) dostrzega ironię tragikomiczną w Jon 4, 6-8: krzew rycynowy, który dzięki mocy Boga wyrósł nad Jonaszem, aby dostarczyć mu cienia, „ująć jego gorzycy”, a nawet wywołać radość proroka, ku zaskoczeniu tak bohatera, jak i czytelnika ostatecznie usycha, co więcej – potęguje jeszcze cierpienia Jonasa. Najnowszym studium monograficznym poświęconym Księdze Jonasa w świetle problematyki ironii i satyry pozostaje znakomita filologicznie rozprawa doktorska: S.D. Cook, „Who knows?”. *Reading the Book of Jonah as a Satirical Challenge to Theodicy of the Exile*, The University of Sydney 2019, [on-line:] https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/handle/2123/20685/cook_sd_thesis.pdf;jsessionid=76A1BFCAA43619E68668F71FCF77BEF0?sequence=1 (dostęp: 10 XII 2020).

47 Zob. W. Pikor, *op. cit.*, s. 223.

Co więcej, cała opowieść o przygodach Jonasza, którą niektórzy określają mianem „arcydzieła biblijnego (tragi)komizmu”⁴⁸, parodiuje klasyczny scenariusz znany z innych ksiąg starotestamentalnych (por. np. zamknięcie Jonasza w momencie, gdy otrzymuje od Boga wezwanie, z Wj 4, 10; Sdz 6, 15; Jr 1, 6)⁴⁹.

Wedle Gary’ego Webstera⁵⁰ stopień rozpoznawalności humoru, wyrafinowanej gry słów oraz ironii w Biblii zależy w znacznej mierze od kompetencji czytelnika, jego wrażliwości lingwistycznej i historyczno-kulturowej, znajomości oryginału, etiologii danego motywu biblijnego, wyczucia artystycznego stylu i retorycznego wydźwięku tekstu, umiejętności dostrzegania presupozycji, wnikliwej analizy kontekstu etc.⁵¹ Kaziroduczy

⁴⁸ B. Boisson, *op. cit.*, s. 26.

⁴⁹ Zob. J. Miles, *Laughing at the Bible: Jonah as Parody*, [w:] *On Humour and the Comic...*, s. 203-216 (na s. 208 autor sugeruje nawet, że w Jon 2 mamy do czynienia z parodią Ps 130).

⁵⁰ Zob. G. Webster, *op. cit.*, s. 40 i nn; W. van Heerden, *Why the Humour in the Bible Plays Hide and Seek with Us*, „Social Identities” 7, 2001, no. 1, s. 85-87, <https://doi.org/10.1080/13504630120043530>.

⁵¹ Zob. np. J. Jónnson, *Humour and Irony in the New Testament. Illuminated by Parallels...*, s. 145, który słowa Jezusa: „Uczeń nie przewyższa nauczyciela, ani sługa swego pana” (Mt 10, 24) komentuje następująco: „Here Jesus is making use of a rabbinic proverb that is found in both humorous and serious contexts in Talmud and Midrash. When, for instance, God orders Moses to »get down« from the mountain (Ex 32, 7). Moses does not have any reason to complain, although he has to go down and look at the godless behaviour of the depraved people, just as God Himself several Times had to step down from his heaven in order to look at sinful human life. »It is enough for the servant, that he be as his master« [*Exodus Rabba* 42 – A.G.]. There is dry humour or rather irony in this saying”. Por. H. Strack, P. Billerbeck, *op. cit.*, Bd. 1, s. 578.

związek Lota z córkami narrator Księgi Rodzaju kończy następująco: „Starsza, urodziwszy potem syna, dała mu imię Moab. Ten był praojcem dzisiejszych Moabitów. Młodsza również urodziła syna i nazwała go Ben-Ammi. Ten zaś stał się praojcem dzisiejszych Ammonitów” (Rdz 19, 37-38). Dla dzisiejszego czytelnika tekst ten brzmi właściwie beznamiętnie, zupełnie inaczej niż dla ówczesnych Izraelitów: Moabici i Ammonici byli ich zajadłymi wrogami, stąd ukazanie pochodzenia tych narodów z obrzydliwego związku ojca z córkami miało na celu ich ośmieszenie i podkreślenie ich nikczemnego charakteru⁵².

Ciekawe przykłady ironii pejoratywnej znajdujemy zarówno w Ewangelii św. Marka (Mk 7, 24-30 uzdrowienie córki Syrofenicjanki/kobiety kananejskiej)⁵³, jak i w Ewangelii św. Jana

52 Zob. M. Majewski, *Jak przekłady zmieniają Biblię. O przekładach i przekładaniu Pisma Świętego raz jeszcze*, wyd. 2 zm. i popr., Kraków 2019, [on-line:] https://www.academia.edu/5331176/Jak_przek%C5%82ady_zmieniaj%C4%85_Bibli%C4%99_O_t%C5%82umaczeniu_Pisma_%C5%9Aw%C4%99tego_raz_jeszcze (dostęp: 30 XI 2020).

53 Zob. J. Camery-Hoggatt, *Irony in Mark's Gospel. Text and Subtext*, Cambridge 1992, s. 150: „The point of this discussion is that the saying is ironic. To read only what lies »on the surface of it« is to misread it. It is instead to be read as a bit of tongue-in-cheek. This is irony of a special kind. Clavier [*La méthode ironique dans l'enseignement de Jésus (suite et fin)*]..., s. 87 – A.G.] called it »ironie d'épreuve«. In English, it is peirastic irony. Peirastic irony – from *πειράζειν* – is a form of verbal challenge intended to test the other's response. It may in fact declare the oposite of the speaker's actual intention”; K. Wojciechowska, *Wbrew zwyczajom i tradycji. Interpretacja metafory „Nie jest dobrze zabierać chleb dzieci i rzucać pieskom” (Mk 7, 27b) z perspektywy Syrofenicjanki*, „Collectanea

(J 6, 5-6: „[Jezus] Rzekł do Filipa: gdzie kupimy chleba, aby oni się najedli? A mówił to, wystawiając go na próbę. Wiedział bowiem, co ma czynić”), natomiast Paul Duke i Lee Tat Yan zauważają subtelny ironię w scenie rozmowy Jezusa z Nikodemem (J 3, 1-21)⁵⁴: chodzi nie tyle o (w ogóle znamieny dla Ewangelii św. Jana) zabieg *qui pro quo*, w tym przypadku odnośnie do kwestii „powtórnego narodzenia się” (tu paronomazja oparta na dwuznaczności gr. ἀνωθεν ‘z góry; od początku, na nowo’ J 3, 3), ile o lapidarne, ale nader wymowne podkreślenie dystansu Jezusa wobec dostojnika żydowskiego uznawanego za rabinacki autorytet. Jeśli Nikodem (skądinąd prawdopo-

Theologica” 85, 2015, nr 3, s. 33-48. Camery-Hoggatt (*ibidem*) klasyczny przykład ironii pejoracyjnej dostrzega w Rdz 19, 2 (aniołowie najpierw odmawiają gościny u Lota, chcąc w istocie sprawdzić jego postawę; nie wiadomo jednak, czy nie chodzi tu *de facto* o semicki przykład „etykiety gościnności”, por. H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1977, s. 208; H. Seebass, *Genesis*, 2: *Vätergeschichte*, 1: (11, 27 – 22, 34), Neukirchen-Vluyn 1999, s. 141; J. Lemański, *Księga Rodzaju*, cz. 2, s. 373).

- ⁵⁴ Por. P.D. Duke, *Irony in the Fourth Gospel. The Shape and Function of a Literary Device*, Louisville 1982, s. 46; J.R. Michaels, *The Gospel of John*, Grand Rapids 2010, s. 190; L. Tat Yan, *Irony in the Gospel of John: Interpreting the Irony in the Nicodemus and the Samaritan Woman Episodes*, Trinity Theological College, Singapore 2012, s. 48, [on-line:] https://www.academia.edu/9808183/Irony_in_the_Gospel_of_John_Interpreting_the_Irony_in_the_Nicodemus_and_the_Samaritan_Woman_Episodes (dostęp: 26 XI 2020). Najnowszym studium na temat perykopy J 3, 1-21 w polskiej biblioteczce jest praca: Z. Grochowski, *Nicodemus. A Disciple Liberated by the Cross of the Christ from the Darkness of Fear and Disbelief*, „Biblical Annals” 10, 2020, nr 4, s. 637-676, <https://doi.org/10.31743/biban.8985>.

dobnie postać literacka stworzona przez ewangelistę dla celów teologicznych) wyznaje: ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος („Rabbi, wiemy, że od Boga przyszedłeś jako nauczyciel” J 3, 2), to Jezus – wobec całkowitego niezrozumienia następującej zaraz potem Jego odpowiedzi (J 3, 3-4) – wyraża ironiczne zdziwienie: σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις; („Ty jesteś [tym – A.G.] nauczycielem Izraela, a tego nie wiesz?” J 3, 10). Trudno się nie zgodzić z Walterem Bauerem, że rodzajnik ὁ przed διδάσκαλος pełni funkcję retoryczną: „ten znany (wyróżniony, wyjątkowy) nauczyciel”⁵⁵, a przydawka: „Izraela” zawiera dodatkową dozę ironii pod adresem Nikodema⁵⁶, chociaż Arend Remmers wyraża odmienną opinię, dostrzegając w zdaniu Jezusa nie tyle ironię, ile po prostu zabarwiony oburzeniem smutek prawdziwego nauczyciela Izraela:

Perhaps there is more of sadness than either of indignation or irony in the words. Is this the state of matters I have to confront? If the teacher is so obtuse what must the taught be? The presence of the article is usually taken

55 Por. W. Bauer, *Das Johannesevangelium erklärt*, Tübingen 1912, s. 33; R. Vignolo, *Personaggi del quarto vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Milano 2006, s. 102.

56 Por. J.N. Sanders, *A Commentary on the Gospel according to St. John*, London 1968, s. 126; B. Górka, *Nikodem i jego kwestia* (J 3, 1-21), „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 54, 2001, z. 3, s. 176, <http://dx.doi.org/10.21906/rbl.3592>. Zob. też M. de Jonge, *Nicodemus and Jesus: Some Observations on Misunderstanding and Understanding in the Fourth Gospel*, „Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester” 53, 1971, no. 2, s. 337 i nn.; I. de La Potterie, *Dialogus Jesu cum Nicodemo*, „Verbum Domini” 47, 1969, s. 141 i nn.

as indicating that Nicodemus was recognised as a great teacher, perhaps held the official position of Chakam in the Sanhedrim⁵⁷.

Nawet bardzo dobra znajomość tekstu biblijnego oraz realiów kulturowych nie wyklucza, rzecz jasna, w niektórych przypadkach wątpliwości, pytań i rozterek interpretacyjnych⁵⁸. Czy już pierwsze w Biblii pytanie skierowane do Adama:

57 *Expositor's Greek Testament*, ed. by W. Robertson Nicoll, Grand Rapids 1956, *ad locum*.

58 Por. bardzo trafne uwagi Roberta Carrolla, *op. cit.*, s. 188-189: „We bring to the biblical text our own values and judgments and combine these with our trawling of texts, in order to arrive at something approximating to an intelligent interpretation of the text. It cannot be otherwise. Ideally we attempt a ‘fusion of horizons’. That is, we allow for both the horizon of the text and our own horizon to come together to constitute the interpretation. Hence, in best reader-response terms we recognize where we are located in our own world and allow those values to shape how we read texts. Living in the late twentieth century we approach the Bible much informed by the long history of its interpretation, and from a culture where wit and comedy are important aspects of how we live now. Thus we inevitably read the Bible from a humorous viewpoint and our comedic horizon, fused with the humourless horizon of the prophets, permits us to find them not unfunny”. Zob. też J. Ratzinger, *Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today*, [w:] *Biblical Interpretation in Crisis. The Ratzinger Conference on Bible and Church*, ed. by R.J. Neuhaus, Grand Rapids 1989, s. 1-23; C.A. Moore, *Mark 4: 12: More Like the Irony of Micaiah than Isaiah*, [w:] *A Light unto My Path. Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers*, ed. by H.N. Bream, R.D. Heim, C.A. Moore, Philadelphia 1974, s. 335-336.

ájjekâ – „Gdzie jesteś?” (Rdz 3, 9) zawiera w sobie jedynie znamiona apelu odwołującego się do poczucia odpowiedzialności człowieka za swój czyn, czy jest również delikatnym, acz boleśnie ironicznym, pierwszym znakiem dystansu Boga wobec stworzenia?⁵⁹ Zdzisław Pawłowski, Julian Warzecha i John Sailhamer nie mają wątpliwości, że słowa Boga: „Oto człowiek stał się jak jeden z Nas: zna dobro i zło; niechaj teraz nie wyciągnie przypadkiem ręki, aby zerwać owoc także z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki” (Rdz 3, 22) mają wydźwięk głębokiego sarkazmu⁶⁰. Z kolei Janusz Lemański dostrzega w tym wersecie nie ironię, lecz troskę o człowieka i rzeczywistą obawę, że człowiek mógłby uczynić kolejny krok i sięgnąć po owoc z drzewa życia, co dałoby mu życie wieczne⁶¹. Który więc z badaczy ma rację?⁶²

Przykłady podobnie dyskusyjne można mnożyć: czy św. Marek posłużył się ironią, określając Heroda mianem „króla”, choć

59 Zob. F. Landy, *op. cit.*, s. 107-108; E.M. Good, *op. cit.*, s. 81 i nn.

60 Zob. Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3*, Warszawa 2003, s. 431; J. Warzecha, *op. cit.*, s. 100; J. Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative. A Biblical-Theological Commentary*, Grand Rapids 1992, s. 110.

61 Zob. *Księga Rodzaju*, cz. 1: *Rozdziały 1-11*, wstęp, przekł. z oryg., koment. J. Lemański, Częstochowa 2013, s. 258-259.

62 Problem interpretacji Rdz 3, 22 okazuje się jeszcze ciekawszy w świetle studium nestora polskiej biblistyki Waldemara Chrostowskiego, który w jednym ze studiów (*Czy Adam i Ewa mieli nie starzeć się i nie umierać? Egzegetyczny przyczynek do nauczania o nieśmiertelności pierwszych ludzi*, [w:] *Verbum caro factum est. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz, W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 151-179) podaje w wątpliwość, jakoby Adam i Ewa według zamysłu Boga mieli w raju wieść życie wieczne; zob. rozdział IX niniejszej książki.

ten był jedynie tetrarchą? Podobnie, czy ironiczne jest sformułowanie: ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ‘władca tego świata’ u Jana Ewangelisty (J 12, 31; 14, 30; 16, 11)?⁶³ Czy słowa Jezusa skierowane do Judasza: ἑταῖρε, ἐφ’ ὃ πάρει (Mt 26, 50) są przejawem smutnej ironii werbalnej, jak sądził już Beda Venerabilis⁶⁴, czy też, jak chce np. Frederick Bruner⁶⁵, wyrazem miłości Chrystusa do Judasza nawet w godzinie zdrady? (Notabene nie sposób jednoznacznie rozstrzygnąć, czy w tekście greckim ὃ jest zaimkiem względnym, czy wskazującym, wobec czego mamy teoretycznie aż trzy możliwości odczytania: „Po co przyszedłeś?”; „Po to przyszedłeś?”; „Po to przyszedłeś!”)⁶⁶. Czy słynne słowa Piłata: ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος „Oto człowiek” (J 19, 5) to wyraz sarkazmu i poniżenia⁶⁷, czy przeciwnie – jak sugerował m.in.

63 Por. A. Jankowski, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, s. 47; K. Kościelniak, *Sens ironiczny określenia „władca tego świata” w Ewangelii św. Jana*, „W Nurcie Franciszkańskim” 8, 1999, s. 47-57.

64 Por. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1960, s. 338.

65 Zob. F.D. Bruner, *Matthew: A Commentary*, vol. 2: *The Church-book: Matthew 13-28*, Dallas 1990, s. 668-669.

66 Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 3: XIX-XXVIII, Edinburgh 1997, s. 510. Por. *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 2: *Rozdziały 14-28*, wstęp, przekł. z oryg., koment. A. Paciorek, Częstochowa 2008, s. 585.

67 Zob. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, przeł. T. Bartoś, Kęty 2002, s. 1097-1098: „Jakby wzgardliwie pyta, czy ktoś tak poniżony chciałby uzurpować sobie królestwo. Oto, w jakiego człowieka wierzycie tutaj; jakby pasowały tu do Chrystusa słowa Ps 22 (21), 7: »Ja zaś jestem robak, a nie człowiek«. Jeśli więc

Marcin Luter – przejaw autentycznego podziwu dla wielkości człowieczeństwa i celowe podkreślenie królewskiej godności Chrystusa?⁶⁸ A może paradoksalnie wyznanie Piłata łączy w sobie obie te postawy (por. Łk 14, 11; J 3, 14-15)⁶⁹? Większość biblistów w pytaniu Jezusa: ἄρτι πιστεύετε; „Teraz wierzycie?” (J 16, 31) zauważa ironiczny wyrzut pod adresem uczniów, są jednak tacy, którzy uważają, że zdanie to nie ma w ogóle charakteru erotetycznego⁷⁰ i wyraża tylko uznanie Jezusa dla rodzącej się (choć słabej) wiary uczniów: „Teraz wierzycie!”.

jesteście zazdrośni o króla, to już możecie przestać, bo widzicie Go odrzuconego. »Wrze zhańbienie, stygnie zazdrość«, powiada Augustyn”.

⁶⁸ Por. F. Gryglewicz, *Jezus przed Piłatem*, [w:] *Męka Jezusa Chrystusa*, red. idem, Lublin 1980, s. 47-57; G. Johnston, *Ecce Homo. Irony in Christology of the Fourth Evangelist*, [w:] *The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology in memory of George Bradford Caird*, ed. by L.D. Hurst, N.T. Wright, Oxford 1987, s. 125-138. Zob. też B. Tabb, *Jesus's Thirst at the Cross: Irony and Intertextuality in John 19: 28*, „Evangelical Quarterly” 85, 2013, no. 4, s. 338-351.

⁶⁹ Por. A. Gesché, *op. cit.*, s. 115.

⁷⁰ Takie stanowisko zajmuje np. Maria Roeske, zob. eadem, *Zagadka dwóch mieczy. O perykopie Łk 22, 36-38 (cz. 2)*, Szkoła Teologii, [on-line:] http://www.szkolateologii.dominikanie.pl/nova_et_vetera/zagadka-dwoch-mieczow-o-perykopie-lk-22-36-38-cz-ii/ (dostęp: 10 VI 2019). Brak partykuł interrogatywnych pozwala (niekiedy) na tego rodzaju interpretację, zwłaszcza jeśli kontekst nie przynosi jednoznacznego rozstrzygnięcia, zob. A.T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, New York 1914, s. 1175. Por. propozycję na płaszczyźnie krytyki tekstu, a co za tym idzie samej egzegezy, Kazimierza Romaniuka

Jak interpretować lakoniczne: ἰκανόν ἐστιν „Wystarczy” w perykopie o dwóch mieczach (Łk 22, 36-38)? Gianfranco Ravasi w cierpkich słowach stwierdza:

Kiedy Jego słowa zostają źle zrozumiane, Jezus odpowiada smutnym i pełnym rezygnacji: „Wystarczy”, które nie odnosi się do liczby mieczy, lecz do tępoty Jego przyjaciół. Zgodnie z Ewangelią wg św. Łukasza ta scena powtórzy się w Getsemani w chwili zatrzymania Pana Jezusa, kiedy zapytają Go: „Panie, czy mamy uderzyć mieczem?” i kiedy, nie czekając na odpowiedź, jeden z nich wymierzy cios, który dosięgnie sługę najwyższego kapłana. Wtedy Jezus jeszcze raz wypowie ze smutkiem to samo zdanie: „Przeście, dosyć” (Łk 22, 49-51). Przesłania Jezusa spotykały się z takim niezrozumieniem nierzadko – i wówczas, i później. Wynika ono z dosłownego – czy jeśli wolimy: fundamentalistycznego – odczytywania Jego słów, przyjmowanych powierzchownie, tak jak brzmią, bez próby pojęcia ich głębokiego wewnętrznego sensu. I chociaż poniższa wypowiedź św. Pawła ma szersze znaczenie, można ją odnieść do takich wynaturzeń rozumienia prawdziwego sensu Chrystusowej nauki: „Litera zabija, Duch zaś ożywia” (2 Kor 3, 6)⁷¹.

Może to właśnie ironia jest kluczem do zrozumienia trudnej przypowieści o niegodziwym rządcy (Łk 16, 1-13), w której Jezus

(*Studia nie tylko nad św. Pawłem*, Poznań 1999, s. 26-29) odnośnie do wersetu Mk 4, 12.

⁷¹ G. Ravasi, *Kupowanie miecza*, „Przewodnik Katolicki” 2014, nr 46, [on-line:] <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2014/Przewodnik-Katolicki-46-2014/Przewodnik-liturgiczny/Kupowanie-miecza> (dostęp: 10 VI 2019).

wcale nie pochwalił fałszywej roztropności, lecz przed nią przestrzegał?⁷² Louis Kretz ironii dopatruje się – wbrew opinii większości biblistów – nawet w słynnej przypowieści o miłosiernym ojcu i jego dwóch synach (Łk 15, 11-32), ale czy słusznie?

Słowa Ojca są zagadkową ironią. W całkowitej poufności odrzuca skargi dobrego Syna o niesprawiedliwym traktowaniu; uspokaja go: „Moje dziecko – mówi – zawsze jesteś ze mną, a wszystko, co moje, jest i twoje”. Na początku jednak nie ma w tym jeszcze śladu ironii: słowa Ojca mają dokładnie takie znaczenie jak ich brzmienie; nie ma w tym nic prócz dobroci. A jednak – czy ton głosu nie jest odrobinę zbyt słodki? Co się dzieje? „Zawsze jesteś ze mną!” mówi Ojciec w przypowieści do dobrego Syna; i jednocześnie Jezus pozwolił Ojcu w Niebie powiedzieć Faryzeuszom: „Zawsze jesteście ze mną!”. To, co Ojciec mówi do dobrego Syna z całą swoją powagą, mógłby powiedzieć Ojciec w Niebie, ale już z ironią i kpiną, małodusznym Faryzeuszom; dodając w myślach: „Przynajmniej tak to sobie wyobrażacie!”. Bo w swojej arogancji myślą, że mają prawo do uprzywilejowanego miejsca blisko Boga – a jakże nieskończenie daleko od Niego są! Ojciec w przypowieści kontynuuje: „A wszystko, co moje, jest również twoje”; tak mówi Ojciec w Niebie do Faryzeuszy: „Co moje, jest też wasze” – brzmi to tak, jakby powiedział: „Królestwo moje jest i waszym królestwem”; i znowu dodałby: „Tak myślicie!”. Czy ci ludzie, którzy słuchali, zrozumieli ironię? Tymi właśnie słowami, które Ojciec wypowiada w przypowieści, Jezus

⁷² Zob. rozdział V niniejszego tomu. Por. J. Jónsson, *Humour and Irony in the New Testament. Illuminated by Parallels...*, s. 123-124.

tak wyraźnie zwrócił się ku Faryzeuszom stojącym przed Nim, że zarówno oni, jak i każdy inny słuchacz zauważyli, że pozwolił tutaj Ojcu w Niebie przemówić do nich. Wszyscy wiedzieli, że z całą pewnością nie przedstawił Faryzeuszy jako ulubieńców Boga⁷³. Niemniej jednak musiało się to wydać bardzo dziwne i oburzające dla ówczesnych ludzi, że pozwala On uczestniczyć Bogu w takiej grze i wypowiadać ironiczne słowa ubrane w formę przypowieści. Tylko jego swobodne pojmowanie i rozumienie Boga, coś niespotykanego w tamtych czasach, mogło uczynić taką śmiałość możliwą. Ale z jednym tchnieniem ironia zniknęła, kiedy to Ojciec mówi na koniec: „Bo twój brat był umarły, a ożył”. Teraz w oczach Jezusa pojawia się błysk entuzjazmu, dumy. Teraz mówi o swojej misji. Jego zadaniem jest mianowicie odnajdywanie zagubionych. A zagubiony to tak jakby umarły; a wszystko, co zostało znalezione, to tak jakby tchnięto w nie nowe życie⁷⁴.

73 Por. *A Rabbinic Anthology*, ed. by C.G. Montefiore, H.M.L. Loewe, London 1938, s. 485, gdzie pojawia się ciekawy przykład autoironii wobec faryzeuszy w samej tradycji żydowskiej: „Istnieje siedem kategorii faryzeuszy: 1. Faryzeusz »barkowy« (który ostentacyjnie obnosi swoje dobre uczynki na swych ramionach lub, zgodnie z inną interpretacją, próbuje pozbyć się przykazań). 2. Faryzeusz »zaczekaj chwilę« (który mówi: »Poczekaj, aż uczynię ten dobry uczynek«). 3. Faryzeusz »księgowy« (który oblicza wartość cnoty wobec występku lub grzeszy umyślnie, a następnie usiłuje zrekompensować swoje grzechy jakimś dobrym uczynkiem). 4. Faryzeusz »posiniaczony« (który rozbija głowę o ścianę, aby uniknąć patrzenia na kobietę). 5. Faryzeusz »tłuczek« (którego głowa pochyla się kpiąco w udawanej pokorze, jak tłuczek w móżdżierzu). 6. Bogobojny faryzeusz, który jest jak Hiob. 7. Kochający Boga faryzeusz, który jest jak Abraham”.

74 L. Kretz, *Witz, Humor und Ironie bei Jesus*, Freiburg 1981, s. 58-59.

A słynna scena spotkania Jezusa z uczniami podążającymi do Emaus (Łk 24, 13-35)? Czy i tę perykopę potraktujemy jedynie z koturnową, surową powagą?

Czytałem ostatnio taką bardzo pobożną interpretację tekstu, który dzisiaj słuchamy w Ewangelii, o tzw. uczniach z Emaus. Wracali oni do swoich rodzin, a w międzyczasie rozmawiali po drodze, zapewne dyskutowali o wszystkim, co się wydarzyło. Ma to być znakiem tego, że wcale nie byli w rozpacz, tylko, jak się to ładnie mówi, rozważali. Ja uważam, że wręcz przeciwnie... Nie wiem, na ile Łukasz rzeczywiście odnotowuje fakt, że oni ze sobą rozmawiali; wydaje mi się, że jeśli w ogóle rozmawiali, to bardziej na zasadzie mówienia o swoich żalach, co zdradza później to zdanie, które wypowiedzą: „A myśmy się spodziewali...”. Podejrzewam, że przez większość tej drogi przede wszystkim milczeli, bo ponieśli porażkę, bo ich mistrz został zamordowany i wszystko się rozpadło w ciągu paru godzin. Cała historia, którą zbudowali z Jezusem, po prostu przestała istnieć. Tam jest napisane, że byli oni w drodze z Jerozolimy. Przepraszam za to słowo, ale dla mnie to oni po prostu spieprzali z Jerozolimy... Uciekali od tego traumatycznego wydarzenia do swojego starego świata. Ale ta historia ukazuje nie tyle porażkę apostołów, ile pokazuje, jakie poczucie humoru ma Jezus Chrystus zmartwychwstały... Wyobraźcie sobie taką scenę: idzie dwóch panów z Jerozolimy do swoich domów, rozmawiają, przyjmując scenariusz Łukaszczy, ze sobą i w pewnym momencie dołącza do nich trzeci człowiek. To się czuje, kiedy ktoś za nami idzie, i myślę, że oni od pewnego czasu musieli czuć, że ktoś za nimi idzie. W końcu ich dogania i jak gdyby nigdy nic pyta ich: o czym to panowie ze sobą rozmawiacie? No to oni mówią: ty jesteś chyba jakiś dziwny,

chyba jedyny, który nie wie, co się w tym czasie stało w Jerozolimie. A on się dopytuje: cóż takiego się stało?... Tekst jest płaski, ale zobaczcie mimikę twarzy, szczególnie Jezusa, kiedy zadaje takie pytanie On – główny bohater tamtych wydarzeń... Naprawdę Jezus ma poczucie humoru. To jest ktoś, kto czasami potrafi sobie z nas może nie zaszydzić, ale trochę pośmiać, z naszej niewiary. Jesteście głupi, bo nic nie rozumiecie – tak do nich w istocie mówi. Tyle znaków dostaliście, czytaliście Pisma, i nic nie rozumiecie. Tak jest też z nami – bo my nic nie rozumiemy. Chodzimy na msze, do wspólnot, jesteśmy księżmi, siostrami zakonnymi, biskupami, jesteśmy wierzącymi, ochrzczonymi – i nic nie rozumiemy. Nie rozumiemy tego, o co Jezusowi chodziło. Bardzo często próbujemy go wcisnąć w nasze ludzkie myślenie: A myśmy się spodzie-

III

„Niech zaćmią się ich oczy, aby nie widzieli” (Ps 69, 24)

Zagadnienie przemocy w Biblii

I. *Primum humilitas lectoris...*

„Scriptura est fluvius in quo elephas natat, et agnus peditat, requirit itaque humilem lectorem”¹. Przytaczam te słowa już na samym początku szkicu bynajmniej nie ze względu na rangę ich autora, który zapisał się w dziejach patrologii jako twórca wielotomowego komentarza do Księgi Hioba i wywarł znaczący wpływ na kształt wczesnej myśli chrześcijańskiej, lecz z uwagi na wyjątkowo sugestywną, swego rodzaju nawet subtelną metaforę lektury Biblii, która się z owych słów wyłania. Grzegorz Wielki był, jak się zdaje, istotnie przekonany, iż Pismo Święte to źródło nigdy do końca niezgłębione, przypominające tajemną rzekę, w której z jednej strony może pływać słoń, z drugiej zaś baranek nie straci pod sobą gruntu. Niewyczerpane, polifoniczne bogactwo treści, a co za tym idzie paleta kwestii

1 S. Gregorius Magnus, *Epistola missoria ad Leandrum Hispalensem*, cap. IV (PL 75, 515).

i dylematów, które w sobie skrywa, mogą nie tylko stanowić wyzwanie dla archiczytelników obeznanych z filologią biblijną², ale też być ważnym, inspirującym doznaniem duchowym oraz estetycznym dla kogoś, kto, jak podkreślali Luis Alonso Schökel i Paul Ricoeur, obdarzony wrażliwością na słowo i ceniący w obliczu wolności bardziej pytanie niż ostateczną, autorytatywną odpowiedź – w zetknięciu z tekstem staje gotowy na zranienie i dręczącą niejasność, wobec której może – jeśli chce – zając określoną, dialogiczną postawę³. Może, ale nie musi. W Księdze Sędziów czytamy (12, 1-7), że kiedy w ręce żołnierza z Gileadu wpadał podejrzany uciekinier, otrzymywał pytanie: „Czy jesteś z Efraimu?”. Gdy zaprzeczał, Gileadczyk kazał mu wypowiedzieć słowo *szibbolet* (hebr. ‘kłos’). Efraimita nie mógł wymówić go inaczej niż niepoprawnie, gdyż w jego systemie językowym nie istniał fonem „sz”; w ten sposób nad brzegiem Jordanu wymordowano czterdzieści dwa tysiące mieszkańców Efraimu. Tymczasem lektura Biblii nie wymaga *szibbolet*, ale *timszol* (hebr. ‘możesz panować’). Nie przypadkiem właśnie to słowo staje się poniekąd kluczowe także dla problemu przemocy już w czwartym rozdziale Księgi Rodzaju, w którym Bóg mówi do Kaina: „Przecież, gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną; jeżeli zaś nie będziesz dobrze postępował, grzech leży u wrót i czyha na ciebie, a przecież ty masz nad nim panować” (Rdz 4, 7; podkr. A.G.). Przekład Biblii Tysiąclecia prowadzi tu do wypaczenia sensu oryginału,

2 Zob. P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, przeł. M. Drwięga, Kraków 2010, s. 75-87.

3 Por. L.A. Schökel, J.M. Bravo, *A Manual of Hermeneutics*, transl. by L.M. Rosa, Sheffield 1998, s. 169-171; P. Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wybór, oprac. i wstęp S. Cichowicz, przeł. S. Cichowicz et al., Warszawa 1991, s. 95 i nn.

gdyż hebrajskie wyrażenie *weatta timszol* oznacza: „a ty możesz nad nim panować”⁴.

W podejmowaniu zagadnienia tak wieloaspektowego i wielopłaszczyznowego jak przemoc w księgach biblijnych niewątpliwie punktem wyjścia winna być, jak wspominałem już we wprowadzeniu do niniejszej książki⁵, zwykła pokora badawcza (może właśnie jej brakło św. Grzegorzowi, gdy *ex cathedra* nazbyt spieszenie i niefortunnie utożsamiał w jednej z homilii postać Marii Magdaleny z nawróconą jawnogrzeznicą)⁶. Ogrom kompetencji, jakimi winni wykazać się współcześni badacze (znajomość języków oryginalnych to jedynie niewielka ich częśćka, osobnym problemem pozostaje przecież szczegółowa znajomość tzw. realiów, wiedza z zakresu starożytnej literatury, historii, geografii, architektury, muzyki, botaniki, zoologii etc.) i wynikające z noematyki oraz heurystyki *spectrum* interpretacyjne oraz analityczne Biblii⁷ skłaniają do poważnego namysłu

4 Zob. W. Chrostowski, „Gdzie jest brat twój, Abel?” (Rdz 4, 9). *Biblijne spojrzenie na przemoc i gwałt*, [w:] *Agresja i przemoc w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, red. M. Machinek, Olsztyn 2002, s. 199.

5 Por. uwagi na s. 15 w niniejszym tomie.

6 Zob. św. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, przeł. W. Szołdrski, oprac. M. Maliński, Warszawa 1970, s. 233. Dopiero w 1969 roku Paweł VI oficjalnie sprostował tę pomyłkę, w 1978 roku zaś z rzymskiego brewiarza usunięto bezpodstawne inwokacje o Marii Magdalenie jako jawnogrzeznicy. Por. R. Brownrigg, *Wszystkie postacie Nowego Testamentu*, przeł. R. Stiller, Warszawa 2003, s. 158 i nn.

7 Zob. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981, s. 12-13; *The Literary Guide to the Bible*, ed. by R. Alter, F. Kermode, London 1989, s. 2-5; J. Czerski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997, s. 31-33.

nawet tego, kto *a priori* występuje z perspektywy agnostyka lub ateisty:

W percepcji czytelnika, dla którego *Biblia* nie jest „pismem świętym”, np. w percepcji ateisty, może ona być uważana za skarb, który powinniśmy uczynić wkładem do globalnego dziedzictwa ludzkości (...)⁸. Szereg zawartych w niej narracji wzrusza nas, a nawet fascynuje (choć nie brak również w *Biblii* utworów będących kiczami [? – A.G.]). Inspiruje nas ona do wartościowych refleksji o charakterze ontologicznym, egzystencjalnym, moralnym⁹.

8 Por. N. Frye, *Spiritus Mundi. Essays on Literature, Myth and Society*, Bloomington 1976, s. 15 i nn.; idem, *Words with Power. Being a Second Study of the Bible and Literature*, San Diego–New York–London 1990, s. XVI–XVIII.

9 H. Eilstein, *Biblia w ręku ateisty*, Warszawa 2006, s. 58. Choć cytowana publikacja zasługuje na uwagę m.in. ze względu na ciekawą i dyskusyjną krytykę niektórych nadinterpretacji ksiąg biblijnych w dawnej i współczesnej teologii oraz humanistyce (autorka uważa je za błędy „defensywnego odczytania” i określa jako „otorbianie”, „filtrowanie” oraz „wczytywanie”, zob. *ibidem*, s. 355, 364 i 367), to jednak analiza i egzegeza wielu passusów Starego i Nowego Testamentu (np. traktowanie Księgi Daniela jako „nieskładnej składanki” (s. 487), Księgi Rut jako „idylli moralnej” (s. 463), Księgi Estery jako „kiczu”, nazywanie rytuału obrzezania pożałowania godnym reliktem barbarzyństwa i przejawem seksizmu charakterystycznego dla religii judaistycznej (s. 266–267) etc.) dowodzi braku u badaczki rzetelnych kompetencji z zakresu nauk biblijnych. Pomijam już fakt, że Helena Eilstein, która opiera się przede wszystkim na polskich bądź anglosaskich tłumaczeniach Pisma Świętego (nieznajomość oryginału uważa nawet za zaletę, zob. s. 38), odrzuca całkowicie możliwość wykładni alegorycznej bądź symbolicz-

Znajomość tekstu oryginalnego, jak zobaczymy na analizowanych niżej przykładach, okazuje się w wielu przypadkach walorem i dyspozycją, których wagę trudno przecenić¹⁰.

nej i pozostaje wyłącznie przy odczytywaniu „literalnym” (s. 17). W rezultacie Biblia jest dla niej fanatycznym i ksenofobicznym wytworem „okrutników” i „kłamców”, przejawem prymitywizmu moralnego, któremu należy się przeciwstawić, ponieważ gwałtem zdobywa ludzką wyobraźnię i godzi w poczucie moralne współczesnego człowieka. Zob. J. Hołowska, [rec.] *Błąd poznawczy i błąd moralny* (Helena Eilstein, „Biblia w ręku ateisty”), „Etyka” 40, 2007, s. 160-166, <https://doi.org/10.14394/etyka.1153>.

- ¹⁰ I w tym przypadku winna dojść do głosu pokora badawcza: cóż bowiem znaczy określenie „tekst oryginalny”? Nie zachował się przecież żaden autograf księgi biblijnej, istnieją natomiast setki odpisów, które różnią się formami morfologicznymi, całymi słowami, a nawet wersetami. Posiadamy ponad pięć tysięcy greckich manuskryptów Nowego Testamentu z okresu od II do XVI wieku, które obrazują większe lub mniejsze różnice treściowe (ogółem z ponad dwustu pięćdziesięciu tysięcy wariantów rękopiśmiennych około dwustu zmienia istotnie sens zdania). Który z nich jest oryginalny? W klasycznym wprowadzeniu do krytyki tekstu Nowego Testamentu Kurt i Barbara Alandowie dzielą warianty tekstowe, poczynszyszy do niemal pewnych (A), gdzie kolejne litery (B, C, D) oznaczają coraz mniejszy stopień pewności; tylko 9% uzyskało ocenę A. Gdzie zatem tak naprawdę jest wersja oryginalna? Kościół przecież nigdy nie orzekł, że ten lub inny manuskrypt, względnie ta lub inna edycja greckich tekstów są kanoniczne – pisze słusznie Marcin Majewski (*Jak przekłady zmieniają Biblię. O przekładach i przekładaniu Pisma Świętego raz jeszcze*, wyd. 2 zm. i popr., Kraków 2019, [on-line:] https://www.academia.edu/5331176/Jak_przek%C5%82ady_zmieniaj%C4%85_Bibli%C4%99_O_t%C5%82umaczeniu_Pisma_%C5%9Aw%C4%99tego_raz_jeszcze [dostęp: 30 XI 2020]), stwierdzając, iż nie mamy tekstu oryginalnego Biblii, tylko

W świetle hebrajskiego bądź greckiego tekstu Biblii przemoc (która nb. wcale nie musi wynikać z nienawiści ani też w ogóle się z nią łączyć)¹¹ nabiera niekiedy innego niż na pierwszy rzut oka znaczenia, zmienia się jej skala i etiologia, dochodzą do głosu niuanse, które giną bezpowrotnie w przekładzie. Jakkolwiek sama Biblia nie ma własnej definicji przemocy, to posługuje się wyraźnie dwoma leksemami, które mają ją określać: w Starym

ciągle go tworzymy i szukamy. Tekst oryginalny nie jest nam dany, lecz zadany (zob. *ibidem*, s. 94). Por. K. i B. Aland, *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, Grand Rapids 1995, *passim*; D. Instone-Brewer, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 BC*, Tübingen 1992, s. 210 i nn. Kwestie tekstologiczne w przypadku edycji i przekładów Starego Testamentu wydają się jeszcze bardziej skomplikowane, także w związku z zagadnieniem rytmu prozy i poezji hebrajskiej, zob. T. Stanek, *Poetycka narracja/Narratywna poezja w Biblii hebrajskiej*, [w:] *Potencjał wiersza*, red. W. Sadowski, Warszawa 2013, s. 174-194.

- ¹¹ Por. J. Williams, *The Bible, Violence, and the Sacred. Liberation from the Myth of Sanctioned Violence*, Valley Forge 1991, s. 27 i nn.; A. Venter, *Biblical Ethics and Christian Response to Violence*, „Theologia Evangelica” 24, 1991, no. 2, s. 25-39; W. Dietrich, Ch. Link, *Die dunklen Seiten Gottes*, Bd. 1: *Willkür und Gewalt*, Neukirchen-Vluyn 1995, s. 33 i nn.; G. Barbaglio, *Pace e violenza nella Bibbia*, Bologna 2012, *passim*; A. Gounelle, *Violence sacrée*, „Études Theologiques et Religieuses” 87, 2012, no. 4, s. 445-459, <https://doi.org/10.3917/etr.0874.0445>; D. Dziadosz, *Czy Bóg Starego Testamentu ma surowe oblicze? Hebrajska Biblia a przemoc*, „Ethos” 27, 2014, nr 2, s. 25-49, <https://doi.org/10.12887/27-2014-2-106-03>; B. Chyrowicz, *Przemoc bez nienawiści?*, „Ethos” 27, 2014, nr 2, s. 184-201, <https://doi.org/10.12887/27-2014-2-106-09>.

Testamencie jest nim hebr. *ḥāmās*, obejmujące swoim polem znaczeniowym ‘przemoc, siłę, okrucieństwo, nienawiść, gwałt, terror, bezprawie, niesprawiedliwość, anarchię’, w Nowym Testamencie zaś gr. βία ‘przemoc, siła, gwałt, napór’¹². Nie ulega wątpliwości, iż wiele tez formułowanych na temat biblijnej przemocy wynika li tylko (jeśli już) z mniej lub bardziej uważnej lektury danego przekładu, zazwyczaj pozbawionego solidnego komentarza. Czytelnik, nawet autentycznie rozmiłowany w Biblii i nieźle obeznany z jej wybraną wersją tłumaczenia, nie zrozumie problemu kompleksu literackiego określanego mianem „plag egipskich” bez znajomości analizy krytyczno-historycznej oryginału i uwzględnienia kontekstu środowiskowego (*Sitz im Leben*) właściwego dla konkretnej perykopy z Księgi Wyjścia. Dość niejasny (i pewnie odczytany jedynie metaforycznie) będzie dla niego fragment z Księgi Ezechiela, w którym Bóg grozi Izraelowi „złamaniem łaski chleba” (Ez 5, 16)¹³. Nie zetknie się właściwie z kwestią obecnych na kartach Starego Testamentu

¹² Zob. E. Haag, *Hms*, [w:] *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 5, ed. by J. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids 1997, s. 478-487; C. Kirk-Duggan, *Violence*, [w:] *Eerdmans Dictionary of the Bible*, ed. by D. Freedman, A. Myers, A. Beck, Grand Rapids 2000, s. 1358; *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, przeł. i oprac. K. Romaniuk, wyd. 3, Poznań 1990, s. 808-813.

¹³ W starożytnym Izraelu chleb był okrągły i miał w środku otwór, co pozwalało bochenki nanizac na kij (nazywany po hebr. *matte lahem* ‘podpora chleba’), który następnie opierano o ścianę. Por. Ps 105 (104), 16. Zob. też Z. Włodarczyk, *Symbolika siedmiu najważniejszych gatunków biblijnych*, [w:] *Symbolika roślin. Heraldyka i symbolika chrześcijańska*, red. J. Marecki, L. Rotter, Kraków 2007, s. 178.

niewybrednych wulgaryzmów (skierowanych nb. także do Boga), będących przejawem pogardy, poniżenia lub agresji (np. Ez 8, 17)¹⁴, gdyż w większości przypadków (chyba nie z powodu tabu?) w polskich przekładach zastępują je eufemizmy pozbawione stosownych przypisów. Szokować może passus z przypowieści Mt 24, 51, który zapowiada okrutną karę dla niewiernego sługi: καὶ διχοτομήσει αὐτὸν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν θήσει· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων („Każe go ćwiartować i z obłudnikami wyznaczy mu miejsce. Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów”)¹⁵. Wprawdzie przekład w najnowszej edycji Biblii Tysiąclecia nie mówi już o „ćwiartowaniu” sługi, lecz o poddaniu go „surowej karze”, ciągle jednak odbiorca ma do wyboru jedynie różne znaczenia czasownika διχοτομέω¹⁶. Nawet jeśli ma świadomość, że Ewangelia św. Mateusza była pisana przede wszystkim do i dla Żydów, to raczej nie wie, że jej pierwotna wersja skomponowana w języku aramejskim (albo hebrajskim)¹⁷ zawierała zapewne w tym miejscu słowo *nth*, które w zależności od wokalizacji może przybrać formę *nattah* ‘odłączyć’ albo *nittah* ‘ćwiartować’¹⁸.

¹⁴ Zob. M. Piel, *Jakiego przekładu Biblii Hebrajskiej brakuje w Polsce?*, „Studia Judaica” 10, 2007, nr 2, s. 246.

¹⁵ Tłum. za: *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz 1: *Rozdziały 1-13*, wstęp, przekł. z oryg., koment. A. Paciorek, Częstochowa 2008, s. 485.

¹⁶ Zob. F. Zorell, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Parisiis 1931, s. 325.

¹⁷ Zob. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 2006, s. 190-205; J. Carmignac, *Początki Ewangelii synoptycznych*, przeł. W. Rapak, Kraków-Mogilany 2009, s. 87 i nn.

¹⁸ Zob. Ch.H. Dodd, *Przypowieści o Królestwie*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1981, s. 119.

Warto też zwrócić uwagę, że w cytowanym wersecie gr. βρυμός może oznaczać zarówno ‘zgrzytanie’, jak i ‘szczekanie’ zębów, a to przecież wskazuje na dwa zupełnie różne rodzaje zachowań (złość albo strach)¹⁹. Z kolei napotykać inny, dość znany passus z tejże Ewangelii (Mt 5, 38-39): Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ὁφθαλμὸν ἀντὶ ὁφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ. („Słyszeliście, że powiedziano: *Oko za oko i ząb za ząb!* A ja wam powiadam: Nie stawiajcie oporu złemu”), czytelnik może odczuć właśnie ów „opór”, aby nie pozostawać biernym, zwłaszcza w obliczu gwałtu i zbrodni. Tymczasem pojawiający się w oryginale greckim zwrot μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ znaczy dokładnie: „nie rewanżujcie się złu”, czyli „na zło nie odpowiadajcie złem”, nie ma tu więc mowy o żadnej pasywności wobec przemocy²⁰. Gdy natrafiamy w Ewangelii św. Łukasza na fragment również ściśle związany z przemocą, bo dotyczący okrucieństwa wobec proroków i apostołów (Łk 11, 50-51: „Tak na to plemię spadnie kara za krew wszystkich proroków, która została przelana od

¹⁹ Zob. A. *Greek-English Lexicon*, comp. by H. Liddell, R. Scott, Oxford 1996, s. 331; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych, wyd. 4 popr., Warszawa 2006, s. 101; W. Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 2008, s. 141 i 148.

²⁰ Zob. W. Wink, *Neither Passivity nor Violence: Jesus' Third Way*, „Society of Biblical Literature” 27, 1988, s. 210-224; J. Łach, „Gdy cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu drugi” (Mt 5, 39), [w:] *Studium Scripturae anima Theologiae. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Grzybkowi*, red. J. Chmiel, T. Matras, Kraków 1991, s. 167-174.

stworzenia świata, od krwi Abła aż do krwi Zachariasza, który zginął między ołtarzem a przybytkiem”), to pojawia się oczywiście (?) pytanie, skąd takie przeciwstawienie zabójstwa Zachariasza, dokonanego około 790 roku przed Chrystusem²¹, zabójstwu człowieka z pradziejów biblijnych? Pierwsze jest początkiem serii, ale drugie – powie zapewne większość czytelników – serii tej przecież nie kończy. Istotnie, nie kończy, ale w Septuagincie albo w przyjętym do dzisiaj chrześcijańskim kanonie ksiąg Starego Testamentu, nie zaś w kanonie żydowskim. O ukamienowaniu Zachariasza wspomina Druga Księga Kronik (2 Krn 24, 21), czyli ostatnia księga Biblii hebrajskiej. Być może, jeśli przyjąć tezę Jeana Carmignaca, iż zachowana grecka Ewangelia św. Łukasza jest tłumaczeniem nieznanej nam wersji hebrajskiej, mamy tu do czynienia z klasycznym przykładem pięknego semityzmu kompozycyjnego²².

Przywołane tu przykłady ewokują bogactwo (niekiedy synergetycznych) sensów, kontekstów i (możliwych) filologicznych uwag, stanowią jednak drobiazgi w zestawieniu z fragmentami, które przynajmniej w ciągu ostatnich dwóch stuleci wywoływały oburzenie bądź konsternację wielu czytelników bez względu na ich profesję czy wyznanie.

Do innych zaś rzekł [Pan], tak iż słyszałem: „Idźcie za nim po mieście i zabijajcie! Niech oczy wasze nie znają współczucia ni litości! Starców, młodzieńców, panny, niemowlęta i kobiety wybijcie do szczętu!” (Ez 9, 5-6).

²¹ Tekst ewangeliczny (Mt 23, 35), być może z powodu błędu kopisty, nazywa owego Zachariasza synem Barachiasza, tym samym identyfikując go fałszywie z prorokiem Zachariaszem (VI wiek p.n.e.), o którego morderstwie Biblia nic nie wspomina.

²² Zob. J. Carmignac, *op. cit.*, s. 63-64.

Ciało twe rozrzucę po górach i wypełnię doliny twoją padliną. Ziemię napoję tym, co z ciebie wycieknie, twoją krwią aż po góry, i wąwozy się tym napelnia (Ez 32, 5-6).

To po lekturze tych m.in. wersetów Adolf Harnack, jeden z najwybitniejszych teologów europejskich przełomu XIX i XX wieku, uznał, iż nie sposób traktować Starego Testamentu jako zbioru „świętych pism” stanowiących kanoniczne źródło wiary²³. Czy istotnie miał ku temu podstawy?²⁴

Celem niniejszego artykułu jest – z konieczności jedynie szkicowe – przedstawienie niektórych interpretacji (tak w myśli chrześcijańskiej i żydowskiej, jak i w refleksji laickiej *sensu largo*)²⁵ problemu przemocy pojawiającej się na kartach Pisma,

23 Notabene niedawno część Księgi Ezechiela (np. Ez 16 i 23), poddana lekturze genderowej, została uznana za „prorocką pornografię”, w której przemoc Boga wobec Jerozolimy nie różni się niczym od przemocy domowej, zob. J.Ch. Exum, *Plotted, Shot, and Painted. Cultural Representation of Biblical Women*, Sheffield 1996, s. 108-112.

24 Sergio Quinzio (*Przegrana Boga*, przeł. M. Bielawski, Kraków 2008) „język Bożej przemocy” interpretuje jako Jego konieczność dostosowania się do grzesznego i niepokornego ludu, z którym „musi” rozmawiać, stąd poetyka gniewu, kary i apokalipsy.

25 Świadomie pomijam w moich rozważaniach teorie René Girarda (kulturotwórczy mechanizm „kozła ofiarnego”, „mimetyczna pożądliwość” etc.), którego fundamentalne prace doczekały się już licznych opracowań, ale wciąż zasługują na osobne studia. Z punktu widzenia hermeneutyki biblijnej o wiele ważniejsze niż klasyczna rozprawa *La violence et le sacré (Sacrum i przemoc*, cz. 1-2, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993-1994) wydają się trzy jego publikacje mniej dotąd w Polsce komentowane: *Des choses cachées depuis la fondation du monde* [Rzeczy ukryte od założenia świata],

zwłaszcza Starego Testamentu, a także – a może przede wszystkim, abstrahując od rozlicznych wykładni natury ściśle teologicznej i „obwarowań” konfesyjnych – przybliżenie kilku wybranych passusów biblijnych z punktu widzenia (zawsze jednak jakoś ułomnej) analizy filologicznej, która przy uwzględnieniu aspektów historyczno-krytycznych, literackich i antropologicznych może stać się inspirująca (bo nie odważyłbym się nigdy rzec: rozstrzygająca) w dyskusji nad omawianym tu zagadnieniem.

Paris 1978 (znana mi w całości jedynie w angielskim przekładzie: *Things Hidden since the Foundation of the World*, research undertaken in collaboration with J.-M. Oughourlian and G. Lefort, transl. by S. Bann, M. Metteer, Stanford 1987); *La route antique des hommes pervers*, Paris 1987 (*Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, przeł. M. Goszczyńska, Warszawa 1992), w której Girard interpretuje postać Hioba jako ofiarę przemocy ludzkiej, a nie boskiej, poddaną procesowi okrutnej, zbiorowej sprawiedliwości; *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris 1999 (*Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, przeł. E. Burska, Warszawa 2002), w której autor podkreśla, iż odkrywanie wszechogarniającej nas przemocy jako powszechnego składnika ładu społecznego może być źródłem wyzwalającej konwersji (por. J. Niewiadomski, *Dramat przemocy. Perspektywa religioznawcza i teologiczna*, [w:] *Dramat przemocy w historycznej perspektywie*, red. J. Chrobaczyński, W. Wrzesiński, Kraków 2004, s. 104-108; Z. Mikołajko, „Bóg to przemoc”, ze Z. Mikołajko o książce *W świecie wszechmogącym* rozmawia M. Larek, „Czas Kultury” 25, 2009, nr 6, s. 95-96).

II. „Albowiem zbyt wiele krwi wylałeś na ziemię wobec Mnie” (1 Krn 22, 9). Odpowiedzi teologii i rozterki filologa

Kiedy przed paroma laty spytałem podczas jednego z wykładów monograficznych, czy można wskazać bodaj jedną księgę Starego Testamentu, w której przemoc (pojęta szeroko zarówno jako akt przemocy, jak i działanie nacechowane przemocą, a więc nie tylko jako zbrodnia, zabójstwo, gwałt, grabież itp., lecz także, przypisywana też Bogu, surowa kara za grzechy, rozmaite rodzaje klątwy i przekleństw, wulgaryzmy nacechowane szczególnym stopniem agresji itp.)²⁶ nie pojawiałaby się w ogóle ani eksplicitnie jako element narracji, opisu, poetyckiej eksklamacji, sapiencjalnej przestrogi etc., ani implícitnie, sugerowana np. kontekstem, jeden tylko słuchacz, doktorant teologii, odpowiedział niepewnie: „Chyba Księga Rut”. Czy można się z nim zgodzić?

26 Zob. N. Lohfink, *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg im Breisgau 1983, s. 9 i nn.; E. Haag, *Le péché des origines et l'héritage de la violence à la lumière de l'histoire biblique des origines*, [w:] *Tradition et renouvellement en théologie. Actes du colloque organisé à Metz, 21 et 22 octobre 1988*, publ. par R. Gérard, Metz 1990, s. 13-31; T. Römer, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Genève 1996, *passim*. Por. J. Harris, *Violence and Responsibility*, London–Boston–Henley 1980, s. 11-15; W. Chrostowski, *Przemoc i gwałt w Piśmie Świętym*, [w:] *Przemoc i terror. Książka dedykowana Księdzu Profesorowi Stanisławowi Olejnikowi w 80. rocznicę urodzin i 50. rocznicę pracy naukowej*, red. P. Góralczyk, J. Sobkowiak, Warszawa 2001, s. 89-109.

Księgę Rut, zgodnie uważaną przez badaczy za „perłę literatury hebrajskiej”²⁷, określa się zwykle mianem dydaktycznej „noweli biblijnej”, chociaż jej struktura nosi wyraźnie znamiona dzieła dramatycznego: na osiemdziesiąt pięć wersetów pięćdziesiąt cztery to wyłącznie lub w większości dialogi²⁸, nic więc dziwnego, że często wystawiana jest w teatrze żydowskim. Tylko na pozór przypomina „idyllę”, w której tytułowa bohaterka, wrzucona w wir rodzinnej tragedii, dzięki łasce (*chesed*) Boga, spotkaniu na swej drodze Boaza i wyjątkowym cechom swego charakteru nie tylko ratuje bliską już rozpacz No’omi, ale i zostaje matką Obedy, którego wnukiem będzie przecież król Dawid. Już 1 rozdział księgi utkany jest wyraźnie z napięć i antytez: śmierć – życie, dostatek – głód, pełnia – pustka, ucieczka – powrót, samotność – wspólnota, przeszłość – przyszłość. Czy można doszukać się w nich śladów przemocy? Sam tekst (pozornie) na to nie wskazuje. Oto Elimelek i No’omi wraz z synami Machlonem i Kilionem udają się na pola Moabu, ponieważ Betlejem judzkie dotknęła klęska głodu. W Moabie synowie biorą za żony dwie Moabitki: Orpę i Rut. Wkrótce śmierć dotyka zarówno Elimeleka, jak i jego dzieci. Niektóre komentarze żydowskie i chrześcijańskie podają jasną tego przyczynę: ówczesne prawo nie dopuszczało małżeństw egzogamicznych

²⁷ Zob. E. Zenger, *Das Buch Rut*, [w:] *Einleitung in das Alte Testament*, hrsg. von Ch. Frevel, Stuttgart 2008, s. 222; *Księga Sędziów i Księga Rut. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, oprac. J.B. Łach, Poznań 2015, s. 312-313; J.S. Synowiec, *Księga Rut*, [w:] idem, *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1990, s. 201-209.

²⁸ Zob. Sz. Levy, *Teatr w Biblii*, przeł. W. Mond-Kozłowska, Kraków 2015, s. 149.

(Wj 34, 16; Pwt 7, 1.3-4; Lb 25, 1-9)²⁹, a już bezwzględnie zakazywało Izraelitom brać sobie za żony Moabitki (Pwt 23, 4)³⁰. Moab był po prostu dla Izraelitów miejscem przeklętym i znie-nawidzonym. Za naruszenie prawa Bóg wymierza Machlonowi (hebr. ‘choroba’) i Kilionowi (hebr. ‘zagłada’) karę najwyższą, a na taki los wskazywać ma etymologia (o charakterze etio-logicznym) ich imion, utworzonych *ad hoc* na potrzeby sym-boliczno-teologicznego przesłania³¹. Wedle egzegezy rabina Malbima Elimelek (hebr. ‘mój Bóg jest królem’) okazał się czło-wiekiem pysznym i skąpym: w obawie przed utratą bogactwa i natrętnym błaganiem biedaków (o czym jednak sam tekst nic nie mówi!) naprędce opuścił ziemię Izraela, aby przeczekać, aż miną kłopoty. Takie zachowanie miałoby być równoznaczne ze zbezczeszczeniem imienia Boga; midrasz *Rut Raba* (1, 4) sug-e-ruje więc, iż z tego właśnie powodu spadła na niego bezlitosna kara Stwórcy³². Jeśli nawet przyjmujemy tego rodzaju wykładnię, pojawia się pytanie o przewinienie czy grzech No’omi. Wyznaje

29 Wyjątkowo prawo (Pwt 21, 10-13) zezwalało na małżeństwa z bran-ką wojenną. Zob. M. Filipiak, *Biblijne podstawy teologii małżeń-stwa i rodziny w Starym Testamencie*, Lublin 1984, s. 16-18.

30 Chodzi tu o tzw. paragraf moabski: „Nie wejdzie Ammonita i Mo-abita do zgromadzenia Pana, nawet w dziesiątym pokoleniu; nie wejdzie do zgromadzenia Pana na wieki, za to, że nie wyszli oni ku wam na drogę z chlebem i wodą” (Pwt 23, 4-5). Zob. *Księga Sędziów i Księga Rut...*, s. 455-456.

31 Zob. J.S. Synowiec, *Księga Rut...*, s. 205.

32 Zob. *Księga Rut z komentarzem rabina Meira Lejbusza ben Jechie-la Michaela (Malbima) oraz esej o dziesięciu przykazaniach*, przeł. S. Pecaric, E. Gordon, M. Krawczyk, red. S. Pecaric, Kraków 2005, s. 14.

ona przecież nie tylko, iż Bóg ją doświadczył, ale że i źle się z nią obszedł: *kî jâc'a wî jaḏ Adōnāj* (Rt 1, 13) – „podniosła się przeciw mnie dłoń Pana” oraz *‘ānā wî* – „[Pan] wydał świadectwo przeciw mnie” (Rt 1, 21; trudno tu nie przypomnieć sobie słów Hioba, zob. Hi 10, 1.17). Ten dotkliwy, a jednocześnie swoiście zawołany dramat No’omi opisuje w przepięknym, subtelnie cieniowanym niuansami eseju Awiwa Zornberg, porównując jej los zarówno z doświadczeniem Hioba, jak i z Kafkowskim światem egzystencjalnej winy i rozpacz:

Jestem czemuś winna. [Bóg – A.G.] Świadczył przeciwko mnie, że jestem oskarżona o jakąś nieznaną zbrodnię. Potem Raszi przytacza inny sposób rozumienia tekstu. *Ana wi*: czyli doświadczył mnie *midat hadin* – boską mocą osądzania. Bóg wystąpił w roli sędziego wymierzającego karę i doświadczył mnie. Stąd *ana wi* oznacza: wywołać ból, zadać mi ból lub świadczyć przeciw mnie. Co świadczy o mojej winie? Sama kara. Chociaż Noomi stwierdza, że widocznie jest winna, najwyraźniej nie wie, czym naprawdę zawiniła (...) ³³.

Można by dodać: po tym, co uczynił Bóg, No’omi wygląda jak *szearej menachot* – ‘łupina pozbawiona życia, resztki ofiary pokarmowej’³⁴. „Pełna wyszłam, a pustą sprowadził mnie Pan” (Rt 1, 21). Czyżby No’omi była współwinna, bo podobnie jak jej mąż nie chciała dzielić się chlebem z biednymi, jak sugeruje Raszi w swoim komentarzu? Tekst ponownie pozostawia nas bez odpowiedzi, ból No’omi został zaś przysłonięty przez dalszy,

³³ A. Zornberg, *Ukryta alternatywa – rzecz o Księdze Rut*, „Midrasz” 1999, nr 5, s. 28.

³⁴ Zob. *ibidem*, s. 29.

szczęśliwy rozwój fabuły. Bóg jako *goel* (słowo to obejmuje swoim znaczeniem zarówno ‘wybawcę’, jak i ‘mściciela’)³⁵ niejako zawiesza swoje prawo i Rut, „patronka wyklętych”³⁶, zostaje żoną Izraelity, a No’omi – piastunką ich potomka. Nie zmienia to faktu, iż pytanie o przyczynę i sens kary (przemocy?) Boga pozostaje z punktu widzenia (nie tylko) filologicznego otwarte.

Zupełnie inna kwestia wyłania się podczas lektury niektórych psalmów, nazywanych często „złorzeczającymi”. Słusznie zauważa Wojciech Węgrzyniak, iż taki rodzaj psalmów jako gatunek literacki nie istnieje, nie znajdziemy też w Psalterzu utworu, który by od pierwszego do ostatniego wersetu zawierał tzw. imprecacje³⁷. Niemniej nie sposób zaprzeczyć, iż w blisko stu psalmach pada prośba o zniszczenie nieprzyjaciół i udzielenie im stosownej odpłaty, a dość rozległa stylistycznie skala stosowanych w nich inwektyw nie tylko rodziła i potęgowała czytelnicze wątpliwości, ale też prowokowała do szukania rozmaitych dróg interpretacyjnych.

Niektórzy Ojcowie Kościoła z wyjaśnieniem owych złorzeczeń nie mieli zbyt wielu problemów, np. Bazyli czy Kasjan uznali, iż *de facto* są one skierowane nie wobec bliźniego, lecz

35 Zob. G. Ryś, *Rut Moabitka – krewna Boga. Zapis konferencji wygłoszonych podczas XXXII Pieszej Pielgrzymki Krakowskiej 6-11 sierpnia 2012*, Kraków 2013, s. 45-46.

36 Zob. T. Żychiewicz, *Stare Przymierze*, Kraków 1986, s. 528-529.

37 Zob. W. Węgrzyniak, *Granica miłości i nienawiści w Psalmach*, „Życie Duchowe” 65, 2011, s. 22-29; M. Ejsmont, *Złorzeczenia w Psalmach (ich forma, treść, geneza)*, [w:] *Studia teologiczne*, red. L. Górka, J. Kras, S. Nagy, Lublin 1976, s. 17-40. Por. J. Day, *The Imprecatory Psalms and Christian Ethics*, „Bibliotheca Sacra” 159, 2002, no. 634, s. 166-186.

szatana, toteż drastyczne passusy np. z Psalmu 109 cytowano wręcz z upodobaniem. Przez wieki królowała bezsprzecznie wykładnia alegoryczno-duchowa, toteż we wrogach obecnych w Psalmie 139 św. Benedykt widział grzechy języka, a Doroteusz z Gazy namiętności; „Pachomiusz w komentarzu do Psalmu 68 odnosi złorzeczące słowa do Judasza, a Grzegorz z Nazjanzu mówi o tych, którzy są nieposłuszni i służą przyjemnościom brzucha”³⁸.

Pomijam fakt, iż w świetle (nie tylko przecież średniowiecznej) chrześcijańskiej egzegezy we wrogach przeklinanych przez psalmistę niejednokrotnie dostrzegano Żydów, piętnowanych jako „synagoga szatana”. Nawet – co może zdumiewać – Clive Staples Lewis nie oparł się wątpliwej wartości refleksji, iż „na pierwszy rzut oka Żydzi wydają się bardziej mściwi niż poganie. Gdybyśmy nie byli chrześcijanami, powinniśmy to zlekceważyć, dodając stare szyderstwo: »Jakie to dziwne, że Bóg wybrał właśnie Żydów«”³⁹.

Tego rodzaju eksplikacje były często zasadniczo motywowane założeniem, iż Psalterz mówi ostatecznie o Chrystusie, dlatego inkryminowani wrogowie to przede wszystkim nieprzyjaciele Syna Bożego. Niektórzy współcześni badacze za rzeczywistych adresatów wielu formuł imprekacyjnych uznają fałszywych oskarżycieli psalmisty, osoby uznawane za niebezpiecznych magów bądź nawet stronników Greków odrzucających tradycję Izraela, Othmar Keel dostrzega zaś w psalmach nawet psychologiczną projekcję lęku uciśnionego człowieka⁴⁰.

³⁸ W. Węgrzyniak, *op. cit.*, s. 24.

³⁹ C.S. Lewis, *Rozważania o psalmach*, przeł. A. Motyka, Kraków 2011, s. 40.

⁴⁰ Zob. W. Węgrzyniak, *op. cit.*, s. 25.

Zdaniem Józefa Archutowskiego gruntowna analiza literacka oryginału pozwala w pewnych przypadkach zaliczyć złorzeczenia do przykładów typowej hiperbolizacji, których nie można rozumieć dosłownie⁴¹; jedną z nich miałyby być najczęściej chyba cytowany z Psalmu 137 w. 9: „Szczęśliwy, kto schwyci i roztraska o skałę twoje dzieci”⁴². Tak czy inaczej, na mocy konstytucji apostolskiej Pawła VI *Laudis canticum* z 1970 roku usunięto z Liturgii Godzin sto dwadzieścia dwa wersety z Księgi Psalmów, co miało zapobiec „trudnościom natury psychologicznej”. Uznano bowiem, iż chociaż psalmista nie znał jeszcze w pełni Objawienia i złorzeczył realnym postaciom, to tego rodzaju fragmenty kłócą się ze współczesną mentalnością wierzącego i mogą powodować poważne nieporozumienia. Tymczasem nie brak i wśród biblistów osób, które powyższe wykreślenia z lekcjonarza traktują jako „kruszenie kopii” i pytają: „Czy nie lepiej zostawić złorzeczące wersety jako tylko historyczną pamiątkę po czasach, kiedy ostatnie słowo nie należało do miłości?”⁴³. Można nawet uznać, że ci, którzy jedynie nawołują do miłości nieprzyjaciół i darowania krzywd, lekceważą w pewnym sensie uciśnionych i pobożnych⁴⁴.

Panie, czyż nie mam nienawidzić tych, co nienawidzą Ciebie,

41 J. Archutowski, *Złorzeczenia w psalmach*, „Przegląd Powszechny” 162, 1924, s. 210-227.

42 Gianfranco Ravasi (*Psalmy, cz. 5: Psalmy 128-150 (wybór)*, przeł. K. Stopa, Kraków 2009, s. 191) uważa te słowa psalmisty za „znak skrajnego zniżenia się słowa Bożego ku człowieczeństwu”.

43 W. Węgrzyniak, *op. cit.*, s. 26.

44 *Ibidem*, s. 27.

i nie brzydzić się tymi, co przeciw Tobie powstają?
Nienawidzę ich pełnią nienawiści;
stali się moimi wrogami (Ps 139, 21-22).

Czy łatwo uwierzyć, że takie słowa padają w jednym z najpiękniejszych psalmów traktujących w pierwszych dwudziestu wersetach o miłości Boga do człowieka i będących pod względem artyzmu kunsztownym, poruszającym hymnem na cześć nieskończonego Stwórcy?⁴⁵ Rozbudowana w tym utworze refleksja nad wszechwiedzą Boga stanowi w istocie preludeum *šaddiq* ‘sprawiedliwego’ do prośby o interwencję w obliczu ucisku przez „ludzi krwi”, którzy dopuszczają się przemocy i prześladują psalmistę, próbując przeciągnąć na stronę bałwochwalstwa (por. Ps 5, 7; 26, 9), dlatego też trzykrotna, dramatyczna reduplikacja czasownika *sana* ‘nienawidzić’ współtworzy portret modlącego się. Zauważmy, iż akcentuje się tu nienawiść, która wychodzi od Boga (por. Ps 5, 6; 11, 5)⁴⁶. Ravasi słusznie pisze, iż termin „nienawidzić” jest w tym konkretnym przypadku słowem fachowym na określenie wyrzeczenia się bożków, dlatego potępienie musi być całkowite, a oddzielenie pełne⁴⁷. W Regule z Qumran znajdujemy zdanie: „Nie zaniecham mego gniewu na ludzi bezbożnych i nie przebaczę, dopóki nie dokona sądu” (1 QS X, 19-20)⁴⁸.

Z takiej właśnie perspektywy jeden ze współczesnych polskich teologów uznaje, że można „odmawiać złorzeczące wer-

⁴⁵ Zob. E. Peels, „*I hate them with perfect hatred*” (Psalm 139: 21-22), „Tyndale Bulletin” 59, 2008, no. 1, s. 35-51.

⁴⁶ Zob. też Jr 11, 20; 18, 21-23.

⁴⁷ Zob. G. Ravasi, *op. cit.*, s. 259.

⁴⁸ Cyt. za: *ibidem*, s. 260.

sety w sensie modlitwy w imieniu pokrzywdzonych i w ten sposób stawać się ustami milczących, wołaniem tych, z których głosem nikt się nie liczy”⁴⁹. Czy można albo lepiej: czy należy? Nie wiem. Poza tym swoistą „furtką” interpretacyjną staje się myśl tomistyczna. Akwinata wyraźnie precyzował, iż imprekacje, nawet jako wyraz doświadczenia ekstremalnego cierpienia, mające na celu sprowadzenie na kogoś nieszczęścia, są niedopuszczalne, ale jeśli pragniemy kary dla dobra drugiego, czyli koniecznego „oczyszczenia”, to nasze suplikacje stają się dopuszczalne⁵⁰ (nb. gdy autor Ps 94 zwraca się do „Boga mściciela” z prośbą o ratunek, nie domaga się zemsty na wrogu, lecz tego, by rozsądził ludzkie sprawy, objawiając się jako sprawiedliwy stróż praworządności⁵¹).

„On Egipcjanom pobił pierworodnych, bo Jego łaska na wieki” (Ps 136, 10). Nie zapominając o historycznym kontekście tych słów i zawartej w nich, pewnie autentycznej, radości psalmisty na wspomnienie wyjścia jego przodków z domu niewoli, warto mieć na uwadze jeszcze inną perspektywę, tak bliską przesłaniom ewangelicznym (por. Mt 5, 38-47):

Czytałem kiedyś pewien midrasz, który mówił, że gdy Żydzi przechodzili przez Morze Czerwone, a za nimi szli Egipcjanie, którzy później potonęli w morzu, to aniołowie w niebie zaczęli tańczyć z radości. Bóg wtedy popatrzył na nich i powiedział: moje dzieci utonęły w morzu, a wy

⁴⁹ W. Węgrzyniak, *op. cit.*

⁵⁰ Por. Ga 1, 8: „Ale gdybyśmy nawet my lub anioł z nieba głosił wam Ewangelię różną od tej, którą wam głosiliśmy – niech będzie przeklęty!”

⁵¹ Zob. Ps 94, 1-6. Por. Ps 37, 7-10.

się cieszyć? (...) Dla Żydów Egipcjanie byli absolutnymi wrogami, tymi, którzy prześladowali i zabijali, skazywali na zagładę. A jednak midrasz stawia ich w samym środku tego doświadczenia Boga, który jest Ojcem. I wtedy nie możesz się cieszyć, kiedy Twój wróg ginie. Albo przynajmniej nie może powiedzieć Bogu, że to są Jego uczucia⁵².

Pojawiają się wszakże i takie interpretacje, w których łączenie teologii i psychologii oraz wyciąganie pochopnych analogii daje w rezultacie wykładnię co najmniej osobliwą, chociaż może to jedynie moje, wysoce arbitralne odczucie, wynikające z przesadnej nadwrażliwości „skostniałego” filologa. Jedną z nich pozwolę sobie przytoczyć:

W jaki sposób chwałą Boga prośby o to, żeby Pan rozbił o skałę główki niemowląt (por. Ps 137, 9)? Odpowiedź jest zgodna z wiedzą, której dostarcza nam współczesna psychoterapia. Otóż każdy człowiek ma w sobie pewną sferę ciemności, którą musi dopuścić do głosu, aby mogła ona zostać przemieniona. Jeśli będzie sobie wmawiał, że ta ciemność w nim nie istnieje, to ona nad nim zapanuje. Mądrzy rodzice wiedzą, że trzeba dziecku pozwolić wyrażać myśli, nawet jeśli one im się nie podobają. W przeciwnym razie tracą z nim kontakt. Gdy młodzieniec, który zwierza się rodzicom, że umówił się na pierwszą randkę, zostanie przez nich zignorowany lub, co gorsza, zbesztany, nigdy więcej się do randki nie przyzna. Ciemna strona człowieka jest takim właśnie dzieckiem, któremu trze-

⁵² *Kraków. Modlitwa o niemożliwe*, Franciszkanie.pl, 12 II 2016, [on-line:] <http://www.franciszkanie.pl/artykuly/krakow-modlitwa-o-niemozliwe> (dostęp: 23 X 2016).

ba pozwolić się wygadać. Nawet jeżeli mówi, że chce, by komuś, kto je zranił, też stała się krzywda. Jeśli Kościół, chcąc wychować człowieka Bożego, w imię tego wychowania nie pozwala przeżywać człowiekowi dzikiej części jego natury, działa jak zły wychowawca⁵³.

Nad kwestią nie tyle złorzeczeń, ile przekleństw biblijnych warto się wnikliwiej pochylić, także ze względów filologicznych. Pamiętajmy, iż semantyczna konwencja zawarta w biblijnych formułach błogosławieństwa lub przekleństwa opierała się na przekonaniu o realnej mocy oddziaływania tych słów⁵⁴. Ktoś, kto pada ofiarą przekleństwa, zostaje *nolens volens* zdegradowany społecznie, postawiony niżej w stosunku do reszty otoczenia, odarty z czci, a nawet skazany na wygnanie. Jednakże kiedy czytamy np. w Drugiej Księdze Samuela, iż Szimei

53 T. Kwiecień, *Złorzeczenia też są potrzebne*, Katolik.pl, [on-line:] <http://www.katolik.pl/zlorzeczenia-tez-sa-potrzebne,2418,416,cz.html?s=3> (dostęp: 26 X 2016). Por. H. Jauss, *Fluchpsalmen beten? Zum Problem der Feind- und Fluchpsalmen*, „Bibel und Kirche” 51, 1996, no. 3, s. 115: „Nie podzielamy przekonania, że nasi wrogowie są również wrogami Boga. Czy my sami nie znajdujemy się na liście przeciwników Boga? Czy przeklinanie nie dotyczy również nas? Co na przykład staje się z psalmami, które wznosiły się do nieba przeciwko nam i naszemu krajowi z obozów koncentracyjnych? Czy niektóre ze złorzeczeń przeciwko naszej niechlubnej przeszłości nie wydają się nam tak zawstydzająco współczesne?” (cyt. za: K.-S. Krieger, *Przemoc w Biblii*, przeł. A. Wałęcki, Kraków 2004, s. 57-58).

54 Zob. J.A. Aitken, *The Semantics of Blessing and Cursing in Ancient Hebrew*, Leuven 2008, s. 21; W. Schottroff, *Fluch*, [w:] *Neues Bibel-Lexikon*, Bd. 1, hrsg. von M. Görg, B. Lang, Zürich 1991, s. 683-685.

z rodu Gery przeklinał Dawida, ciskając kamieniami (2 Sml 16, 5-6), winniśmy zadać sobie pytanie, o jaki rodzaj przekleństwa chodzi, a co za tym idzie – jaki leksem kryje się za nim w tekście hebrajskim. W Starym Testamencie można wyróżnić trzy rodzaje przekleństw: *ala*, *arar* i *kalal*⁵⁵. Pierwsze z nich (rdzeń *'lh*) występuje najczęściej w kontekście prawnym i wiąże się z przysięgą oraz ochroną słusznie nabytych praw, a samo jego wypowiedzenie ma na celu osiągnięcie pożądanego skutku (np. modlitwa o ukaranie złoczyńcy)⁵⁶ lub zapobieżenie niepożądanemu (np. ochrona własności przed złodziejem, por. Sdz 17, 2). Termin drugi (rdzeń *'rr*) opisuje przekleństwo od strony jego działania, jako skutkujące klątwą bądź wykluczeniem i odgrywające rolę środka do utrzymywania porządku w danej społeczności; zwykle zaczyna się od słów: „Przeklęty, kto (...)” (por. Rdz 4, 11). Wreszcie termin *kalal* (rdzeń *'ql*) obejmuje różnego typu blasfemie, zniewagi, poniżenia i rażące lekceważenie, od obrazy słownej po wyrządzenie poważnej szkody materialnej (zob. Kpł 24, 15; 1 Slm 3, 13).

Przekleństwo znacznie częściej pojawia się w Biblii hebrajskiej jako środek odstraszący niż kara, a sam Bóg posługuje się nim (w formie participium passivum *'ārûrâ* w paradygmacie koniugacyjnym Qal) w Księdze Rodzaju tylko dwukrotnie

55 Zob. *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, przeł. G. Berny et al., Warszawa 1999, s. 1010-1111; *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsultacja wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. A. Karpowicz et al., Warszawa 2004, s. 632-633.

56 Uważano, że jeśli przekleństwo wypowiedziane nad osobą oskarżoną się spełni, to potwierdzi jej winę (Lb 5, 21-28; 1 Krl 8, 31). *Ala* odnosiło się również do wypowiedzenia zlorzeczenia nad kimś, kto mógłby złamać zawarty układ (por. Rdz 26, 28; Pwt 29, 18).

(Rdz 3, 14.17). A może – aż dwukrotnie. O wiele istotniejsze niż przekleństwo skierowane wobec węża (nb. omija ono *expressis verbis* Adama i Ewę) wydaje się przekleństwo całej ziemi (Rdz 3, 17: *’ārūrā ha’ādāmā*), która nie tylko będzie rodzić „cierń i oset” (por. opis doliny Jordanu w Rdz 19 przed zniszczeniem Sodomy), ale też bezpowrotnie utraci panującą w niej i na niej harmonię. Trafnie zwraca uwagę Janusz Lemański, iż po zakończeniu potopu Bóg obiecuje wprowadzić nigdy więcej nie przekląć ziemi i nie zniszczyć stworzeń (Rdz 8, 21), ale jednocześnie poprzedniego przekleństwa nie cofa, widzi bowiem nadal skłonność do zła (8, 21c)⁵⁷. Tym razem (w. 21) pojawia się w tekście nie rdzeń *’rr*, lecz *’qll* w sensie ‘czynić małym; ogałacać kogoś z czegoś’. Bóg nie rezygnuje z kary jako takiej, ale oświadcza, że nigdy nie zlekceważy (nie umniejszy) ziemi z powodu zła czynionego przez człowieka.

Parę rozdziałów później kwestia przekleństwa powraca raz jeszcze, tym razem w zestawieniu z błogosławieństwem. Bóg mówi do Abrahama: „Będę błogosławił tym, którzy tobie błogosławić będą, a tym, którzy tobie będą złorzeczyli, i ja będę złorzeczył” (Rdz 12, 3). Podany tu za Biblią Tysiąclecia przekład

⁵⁷ Zob. *Księga Rodzaju*, cz. 1: *Rozdziały 1-11*, wstęp, przekł. z oryg., koment. J. Lemański, Częstochowa 2013, s. 403. Decyzję o zgłaskaniu stworzenia poprzedza określenie antropopatyczne: Bóg „żałował” (hebr. *’asā*, także jako: ‘odczuwał ból’), że uczynił człowieka na ziemi (6, 6a), co wywoływało już we wczesnej tradycji egzegetycznej tego wersetu pewną konsternację, skoro nawet Septuaginta zmienia jego sens: καὶ ἐνεθυμήθη ὁ θεὸς ὅτι ἐποίησεν τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς (dosł. „rozważył [w sensie: zamyślił się na tym] Bóg, że uczynił człowieka”; tekst Septuaginty według: *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlf, Stuttgart 1979).

jest, niestety, niepoprawny. Werset ten, o ewidentnej strukturze chiazmu, winien po polsku brzmieć: „Chcę pobłogosławić tych, którzy ciebie błogosławią, a tego, kto cię przeklnie (*qll*), i ja przeklnę (*’rr*)”. Wzorowy komentarz biblijny nie pozostawia tu cienia wątpliwości: „Akcent, poprzez wolitywny *cohortativus*, pada na wolę udzielania powszechnego błogosławieństwa Abrama. W jednostkowych przypadkach (liczba pojedyncza rdzenia *’qll*) Bóg może jednak kogoś przekląć. Wybór należy do każdego z osobna”⁵⁸.

O początkach przemocy człowieka w związku z czynem Kaina powstały opasłe tomy teologicznych komentarzy⁵⁹. Mimo to

⁵⁸ *Księga Rodzaju*, cz. 2: *Rozdziały 11, 27 – 36, 43*, wstęp, przekł. z oryg., koment. J. Lemański, Częstochowa 2014, s. 110.

⁵⁹ Zob. W. Pikor, *Bóg wobec przemocy człowieka w Rdz 1-11*, „Colleganea Theologica” 73, 2003, nr 3, s. 11-31 (tu szczegółowa bibliografia); S. Jędrzejewski, *Przymierze a początek zła: Rdz 1-11*, „Zeszyty Naukowe KUL” 40, 1997, z. 1-2, s. 25-40; S. Łach, *Problemy w relacji biblijnej o Kainie i Ablu (Rdz 4, 1-17)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 7, 1960, nr 3, s. 13-38; M. Klinger, *Tajemnica Kaina. Próba umiejscowienia Kaina w tradycji mesjańskiej w związku z nowotestamentową rewolucją etyczną*, Warszawa 1981, *passim*. Edwin M. Good (*Irony in the Old Testament*, Sheffield 1981, s. 84-85) w micie o Kainie i Ablu dostrzega również subtelny ironię narratora biblijnego: „Cain, like Adam, is the »servant of the soil« (ch. 4: 2), but Yahweh’s failure to accept his offering (v. 5) raises Cain’s ire. Yet Yahweh disarmingly requires only »doing well«, or else sin well wait in ambush. But Cain’s action brings out the irony in both the promise and the threat of Yahweh. He takes the course of ambush, falling upon Abel in the field. He who has been exhorted to »do well« does, on the contrary, evil. When Yahweh asks, »Where is Abel your brother?« (v. 9), Cain’s famous answer carries a double irony. On the one hand, Cain does not admit that he is

wypada się przy nim zatrzymać – z jednego, i to filologicznego powodu. „Kain rzucił się na swego brata, Abła, i zabił go” (Rdz 4, 8)⁶⁰. Okrucieństwo tego czynu zostaje podkreślone przez użycie czasownika *hārag*, którym o że przyjmować konotacje: ‘zamordować’, ‘dokonać masakry’⁶¹. Jednak w Starym Testamencie

»brother’s keeper«, and the question implies his own ironic perception of the idea. On the other hand, the obvious answer to Cain’s question is affirmative, uncovering Cain’s ironic failure to perceive his true relationship to his brother. There may even be a third level of irony in Cain’s use of the term »keeper« (*shomer*), perhaps alluding to Abel’s vocation as shepherd, as the term is used several times of »keeping« sheep (cf. Gen. 30: 31; I Sam. 17: 20; Jer. 31: 10)”.

60 Ściślej – zgodnie z hebrajską terminologią – „zamordował go”. Tekst biblijny nie zawiera (poza stwierdzeniem, iż Bóg „na Kaina i jego ofiarę nie chciał patrzeć”) jasnego wyjaśnienia, które tłumaczyłoby ostatecznie morderczy czyn Kaina. Taką eksplikację znajdujemy dopiero w targumie, czyli aramejskiej parafrazie Księgi Rodzaju, w którym narrator przypisuje bratobójcy następujące słowa: „Widzę, że świat nie został stworzony w miłości ani nie jest kierowany według owoców dobrych czynów i że faworyzuje się osoby w sądzie (...). Nie ma sądu i nie ma sędziego, nie ma innego świata. Nie ma też nagrody dla sprawiedliwych i nie ma kary dla złych” (*Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju. Tekst aramejski – przekład – aparat krytyczny – przypisy*, przeł. i oprac. M.S. Wróbel, Lublin 2014, s. 72). Zob. też E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, Bd. 1: *Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*, Paderborn 1988, s. 123-124.

61 Por. W.R. Domeris, *Ršh*, [w:] *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3, ed. by W.A. VanGemeren, London 1997, s. 1189; F.L. Hossfeld, *rāṣaḥ*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 7, hrsg. von G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Stuttgart 1975, s. 654.

dotyczy to przede wszystkim wrogów na polu bitwy, przeciwników politycznych lub osobistych rywali. Kontekst tego słowa nieraz wskazuje, iż chodzi o akt kryminalny, uzasadnioną zemstę (zob. Rdz 34, 25) lub egzekucję wykonaną na mocy prawa⁶². W Starym Testamencie Kain podniósł rękę na kogoś, kto miał prawo czuć się bezpieczny w jego otoczeniu (por. Pwt 19, 11; Sdz 9, 18). Kiedy jednak sięgniemy po tekst Dekalogu w Księdze Wyjścia i Księdze Powtórzonego Prawa (Pwt 5, 6-21), to w odniesieniu do szóstego przykazania (Wj 20, 13) znajdziemy tam całkiem inny czasownik: *rāṣaḥ*, który, zdaniem wielu biblistów, należy konsekwentnie przekładać jako „mordowanie”, a nie „zabijanie” (gr. *πορεύω* w Septuagincie oraz łac. *occido* w Wulgacie mogą oznaczać zarówno morderstwo, jak i zabójstwo). *Lo tirṣaḥ* znaczy więc: „Nie popełnisz morderstwa”⁶³. *Rāṣaḥ* dotyczy zarówno przemyślanych, jak i nieprzemyślanych aktów pozbawienia kogoś życia, a jednocześnie jest rzadko stosowany

⁶² Por. Rdz 20, 4; Wj 23, 7; Lb 22, 33; 1 Krl 11, 24; 2 Krl 8, 12; Est 9, 10; Iz 22, 13; Ez 23, 10.

⁶³ Taki przekład piątego przykazania pojawia się np. w tzw. Biblii Paulistów (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008, s. 173) wraz z następującym komentarzem: „Należy odróżnić morderstwo od przypadkowego zabicia człowieka lub zabicia go w obronie własnej (np. walka z najeźdźcą). W pierwszym przypadku człowiek działa z premedytacją i ponosi całkowitą odpowiedzialność za swój czyn, w drugim odpowiedzialność człowieka może być częściowa lub nie ma jej wcale (KKK 2263-2267)”. Por. M. Filipiak, „Nie zabijaj” (Wj 20, 13; Pwt 5, 17). *Studium egzegetyczno-teologiczne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 30, 1983, nr 1, s. 5-14; P. Briks, *Czy Dekalog zabrania kary śmierci?*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2005, nr 1, s. 133-136.

przez autorów biblijnych (o wiele częściej używa się czasowników *hārag*, *nakah* lub *charam*). Zaciekawia też jego specyfika: nigdy nie odnosi się on do kary śmierci nakładanej w procesie sądowym (por. Wj 21, 12-17; wyjątkiem jest przykład w Lb 35, 30), do zabicia wroga podczas wojny (por. Pwt 7, 2; 20, 17; 1 Smł 15, 3), aborcji (Wj 21, 22) czy zabijania zwierząt⁶⁴ – zawsze

64 Nie ulega wątpliwości, że w świetle Biblii, „wszystkie stworzenia stanowią harmonijną całość, swoistą wspólnotę, której źródłem i przeznaczeniem jest Ten, który je powołał do istnienia. Wszystkie są wartościowe, bo jako takie zamierzył je Bóg i to On sprawił istnienie wszystkich”; co więcej – w perspektywie genezyjskiej harmonii, jakiej pragnął Stwórca, człowiek winien niby troskliwy ogrodnik pielegnować z najwyższą troską darowaną mu „we władanie” naturę, zaś „każdy gwałt i przemoc wobec zwierząt stanowią przejaw zepsucia traktowanego jako grzech i sprzeciwiają się zamysłowi, który znalazł wyraz w Bożym dziele stworzenia” (W. Chrostowski, *Miłość do stworzeń na kartach Biblii*, „Paedagogia Christiana” 28, 2011, nr 2, s. 67-68; por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991, s. 478-479, *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3; A. Linzey, *Teologia zwierząt*, przeł. W. Kostrzewski, Kraków 2010, s. 207 i nn.; K. Ward, *Rational Theology and the Creativity of God*, Oxford 1982, s. 201 i nn.; J. Suchy, *Czyńcie sobie ziemię poddaną i panujcie nad zwierzętami*, „Zeszyty Naukowe KUL” 36, 1993, nr 1-4, s. 13-23; T. Jaeschke, *Chrześcijaństwo versus obrona praw zwierząt. Wrogowie czy przyjaciele?*, „Edukacja Etyczna” 2018, nr 15, [on-line:] <https://edukacjaetyczna.pl/wp-content/uploads/2018/12/15Jaeschke-177-192.pdf> (dostęp: 4 XII 2020); M. Starowieyski, *Zapytaj zwierząt, pouczą, czyli opowiadania wczesnochrześcijańskich pisarzy o zwierzętach*, Kraków 2014, *passim*). Do czasu potopu ludzie nie spożywali mięsa (por. Rdz 1, 29-30), chociaż zabijano zwierzęta, aby je złożyć na ofiarę Bogu (por. Rdz 4, 4).

Niemniej, po pierwsze, w rzeczywistości już skażonej grzechem pierwotną harmonię zastąpił lęk zwierząt przed człowiekiem (Rdz 9, 2-3), dopuszczono też spożywanie mięsa, pojawiają się pierwsi myśliwi (por. Rdz 10, 9-10; nb. do dziś – inaczej niż w judaizmie, który już w Talmudzie nie tylko nakazywał nakarmić zwierzęta, zanim do posiłku zasiądą ich właściciele [*Berachot* 40a], ale także zabraniał polowania dla przyjemności, zob. np. *Avodah zara* 18b – w religiach chrześcijańskich myślistwo i zdobywanie „trofeów” nierzadko znajduje cichą aprobatę, a nawet niektórzy kapłani otwiercie je „błogosławią” [św. Franciszek Salezy w *Filotei* traktuje je jako „niewinną rozrywkę”], por. W. Chrostowski, *Miłość do stworzeń...*, s. 70; J. Tazbir, *Ludzie przeciwko zwierzętom*, „Znak” 2008, nr 6, s. 17 i nn.; A. Linzey, *op. cit.*, s. 192 i nn.), a zwierzęta – jak słusznie zaznacza Waldemar Chrostowski (*Miłość do stworzeń...*, s. 69) – „zapłaciły najwyższą cenę za nieposłuszeństwo wobec Boga oraz zło, jakiego dopuścili się ludzie”. Pytanie tylko – dlaczego, skoro w niczym nie zawiniły? I czy w istocie zabijanie innych stworzeń przez człowieka stało się dozwolone dlatego, ponieważ było „konieczne do przetrwania”? Po drugie, mimo paru biblijnych pasusów, które podkreślają szacunek dla zwierząt (Wj 22, 12; Pwt 11, 15; 25, 4; por. Łk 12, 6); nb. ewangeliczna scena oczyszczenia świątyni, ukazująca wzburzenie Chrystusa, który „powywracał stoły tych, którzy zmieniali pieniądze, oraz ławki sprzedawców gołębi”, jest niemal identyczna na kartach Ewangelii synoptycznych (por. Mt 21, 12-17; Mk 11, 15-19; Łk 19, 45 i nn.), ale u Jana Ewangelisty (J 2, 15-16) jeden szczegół tego dramatu przedstawia się zgoła inaczej: „Powypędział wszystkich ze świątyni, także baranki i woły, porozrzucił monety bankierów, a stoły powywracał. Do tych zaś, którzy sprzedawali gołębie, rzekł: »Zabierzcie to stąd«” (podkr. A.G.); zob. C.A. Evans, *Jesus and the „Cave of Robbers”: Toward a Jewish Context of the Temple Action*, „Bulletin for Biblical Research” 3, 1993, s. 93 i nn.), nie da się ukryć, że na kartach Starego Testamentu pojawiają się też fragmenty (np. Wj 21, 28), które dały fał-

szywą podstawę – już od wczesnego średniowiecza – do dręczenia i torturowania zwierząt, zob. J. Tazbir, *op. cit.*, s. 19: „(...) karanie zwierząt stało się normą zwyczajową prawa, i to nie tylko w wiekach średnich. Jeśli choroba umysłowa nie zwalniała człowieka od odpowiedzialności karnej, to i brak rozumu właściwego ludziom mógł tylko częściowo stanowić okoliczność łagodzącą dla zwierząt. Wprawdzie w XVI w. Bartłomiej Groicki pisał, że zwierzę nie może przestępstwa popełnić, »ponieważ rozumu nie ma«, to jednak praktyka sądowa pozostawała często w sprzeczności z tym przekonaniem. Kamienowano więc, jak to nakazywała *Księga Wyjścia* (21, 28), woły winne śmierci człowieka, zabijano za to samo konie oraz palono ule wraz z pszczołami, wieszano (względnie topiono) koty, które zjadały gołębie lub w inny sposób naraziły się ludziom, ekskomunikowano węże oraz szarańczę. Krowy czy kłaczce palono razem z ludźmi, którzy przy ich współudziale uprawiali grzech sodomii, już to aby zatrzeć wszelką pamięć po tak strasznym występku, już to w przekonaniu, iż zwierzę będące przedmiotem sodomii stało się nieczyste”. Zob. też W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo a świat przyrody*, „Znak” 2008, nr 6, s. 29-48 (tu na s. 39 odważne przywołanie wysoce dyskusyjnego sądu Leszka Kołakowskiego (*Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwie niach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 1988, s. 58): „Sam Jezus nie był, jak się zdaje, szczególnie zainteresowany pozaludzkimi formami życia; zwracał na nie uwagę tylko jako źródło pożywienia lub materiał do przypowieści; wyganiając diabły z opętanego wpędzał je w świny, ryby zaganiał do sieci rybaków, klątwę rzucił na bezpłodne drzewo figowe”. Pytanie, o ile wspomniane przez Kołakowskiego sceny ewangeliczne zdarzyły się *reapse*, o ile zaś (przynajmniej niektóre z nich) stanowią obrazy symboliczne i są konstrukcjami literackimi autorów/redaktorów biblijnych, jak np. perykopa o nieurodzajnej figdzie (Mt 21, 18-22; Mk 11, 12-14), zob. C.E.B. Cranfield, *The Gospel According to Saint Mark. An Introduction and Commentary*, Cambridge 1979, s. 356-358;

natomiast opisuje zabicie osobistego wroga⁶⁵. W tekstach kapłańskich pojawia się w kontekście prawa do azylu (tzw. miasta ucieczki, zob. Lb 35). Frank-Lothar Hossfeld i Janusz Lemański słusznie jednak podkreślają, iż kiedy odróżnimy wyrażenie działania intencjonalne, wynikające z nienawiści, od tych, które powodowane są odruchem i zachodzą bez premedytacji (zob. Pwt 19, 4.11), to *rāṣaḥ* wskazuje zazwyczaj na te drugie (por. Lb 35, 6.11.25-26; Joz 20, 3.5-6). Pojawia się więc pytanie:

Jak można zakazać czegoś, co nie jest efektem podjętego z premedytacją zamiaru? Być może chodzi o zakaz zabijania, który ogranicza pozasądową *vendettę* (Lb 35, 19.27) lub w ogóle zabójstwo poza przyjętymi realiami (wojna, wyrok sądowy). Podstawowy sens tego czasownika zamyka w sobie dużą dozę agresji⁶⁶.

Abstrahując od nieostrości znaczeniowej powyższych terminów, nie tylko zabójstwo czy morderstwo, ale również inne formy przemocy występują w Starym Testamencie nieustannie, a nawet można odnieść wrażenie, iż z każdą kolejną księgą zdają się one pojawiać z coraz to większą intensywnością, ilustrując destrukcyjną potęgę zła⁶⁷. Trudności ich interpretacji nie poko-

W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 3: XIX-XXVIII, Edinburgh 1997, s. 150-151).

65 Zob. *Księga Wyjścia*, wstęp, przekł. z oryg., koment. J. Lemański, Częstochowa 2009, s. 429.

66 *Ibidem*, s. 430.

67 Zob. W. Chrostowski, *Zjawiska przemocy i gwałtu w Starym Testamencie jako przejawy zapośredniczenia poznania Boga*, [w:] „Bóg jest miłością” (1 J 4, 16). *Studia dla Księdza Profesora Józefa Kuda-*

nuje na pewno, jak celnie zauważa Dariusz Dziadosz, stanowisko współczesnych teologów, którzy próbują rozwiązać problem poprzez rozdzielenie Starego i Nowego Przymierza, przypisując w sposób upraszczający czy nieuzasadniony Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba surowość i gniew w przeciwstawieniu do objawionego przez Chrystusa wizerunku miłosiernego Ojca Nowego Testamentu, dalekiego od jakiegokolwiek przemocy (por. Mt 5, 45; Łk 15, 1-32).

Teologia chrześcijańska na pierwszym miejscu akcentuje pychę i nieposłuszeństwo człowieka wobec Stwórcy, które pozostawiając głęboki ślad w jestestwie mężczyzny i kobiety i naczyniając je różnymi odcieniami dysharmonii i agresji, skutkują wszelkiego rodzaju przemocą w rodzinie i społeczności⁶⁸. Podporządkowanie kobiety mężczyźnie (Rdz 3, 16) stało się źródłem jej upokorzeń, cierpień i krzywd. Mimo jej niższego statusu społecznego (por. Koh 7, 28; Rdz 34, 1-2) dominuje wśród teologów pogląd, iż nie ma w Biblii żadnej wyraźnej tradycji, która nakazywałaby bądź pochwałała akty agresji i gwałtu wobec kobiet, zaś zawarte w niej teksty prawne zawsze biorą ją w obronę⁶⁹. Zalenie ziemi wodami potopu w świetle teologii

siewicza w 80. rocznicę urodzin, red. idem, Warszawa 2006, s. 89-102. Por. P. Ricoeur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, przeł. E. Burska, Warszawa 1992, *passim*.

68 Zob. D. Dziadosz, *Czy Bóg Starego Testamentu...*, s. 33-34.

69 Por. Rdz 34, 3-31; 38, 1-30; Wj 22, 15-16.21-23. Zob. też D. Dziadosz, *Czy Bóg Starego Testamentu...*, s. 31; B. Strzałkowska, *Przemoc wobec kobiety w świetle przepisów Tory?*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 8, 2015, no. 2, s. 9-29, <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2015.007>. Nie da się jednak ukryć, że na kartach Starego Testamentu w niektórych przypadkach gwałt na kobiecie nie tylko

chrześcijańskiej nie jest aktem przemocy, lecz sprawiedliwą, „przemysłaną i skuteczną [? – A.G.] próbą”⁷⁰ odnowy zdeprawowanego rodzaju ludzkiego. Potop nie wykorzenił jednak zła, którego przejawy w konkretnych działaniach ludzkich przybierają coraz bardziej wyrafinowaną postać.

Jest oczywiste, że analizując treść starotestamentowych przekazów historycznych odnoszących się do wydarzeń, które miały mieć miejsce parę tysięcy lat temu, nie możemy postrzegać ich, czy nawet oceniać, przez pryzmat współczesnych standardów społecznych oraz kulturowych. „Każdy, kto czyta i interpretuje teksty biblijne, winien uwzględnić historyczny, kulturowy i religijny kontekst epoki, której dotyczą analizowane przez niego tradycje, jak też epoki, w której tradycje te powstały”⁷¹. Biblia jest księgą pełną realizmu, a jej opowiadania, zdaniem Klaus-Stefana Kriegera, odzwierciedlają *psyche* człowieka albo dane struktury społeczne; skoro agresja i przemoc są nieuniknioną częścią „potarganej rzeczywistości”⁷² (a wiara biblijna bynajmniej tego nie łagodzi), to, jak pisze Sean McEvenue w ekumenicznym komentarzu do Pisma Świętego, „byłoby rzeczą nie do pojęcia, gdyby Bóg nie był obecny w przemocy i na różne sposoby nie był z nią związany lub się jej nie przeciwstawiał”⁷³.

nie spotyka się z obroną ofiary ze strony mężczyzny, ale wręcz ukazuje tolerancję wobec okrutnego sprawcy czynu (np. historia Tamar, córki Dawida, zob. 2 Sml 13, 1-22).

⁷⁰ Zob. D. Dziadosz, *Czy Bóg Starego Testamentu...*, s. 32.

⁷¹ *Ibidem*, s. 33.

⁷² K.-S. Krieger, *op. cit.*, s. 12.

⁷³ S. McEvenue, *Przemoc i zło w Piśmie Świętym*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekume-*

W dziesiątkach przypadków aktów przemocy obrazujących dramaty życia rodzinnego, konflikty w obrębie klanów czy pokoleń oraz deprawację władzy (por. Rdz 16, 1-16; 21, 1-21; 27, 41; 37, 18-28; Wj 2, 11-22; Sdz 9, 52-57; 11, 1-2; 1 Smł 16; 2 Smł 1-4; 18, 1-19, 11; 1 Krl 2, 12-25 etc.) narrator relacjonujący te zdarzenia pośrednio lub bezpośrednio wyraża krytykę postępowania, nie tuszując zła, bez względu na status społeczny sprawcy (zob. historię cudzołóstwa króla Dawida z Batszebą, 2 Sm 11-12)⁷⁴. Epilog Księgi Sędziów (Sdz 19-21) ukazuje „jeden z najbardziej niechlubnych etapów historii narodu izraelskiego, obfitujący w przemoc okres anarchii i chaosu w przedmonarchicznych dziejach Izraela”⁷⁵. Kryzys moralny i polityczny przepojony zbrodnią i bestialstwem, którego źródeł teologowie i religioznawcy próbują się dopatrzyć w akulturacji⁷⁶ poprzez przejmowanie zwyczajów pogańskich, zjawisko bałwochwalstwa, instrumentalny stosunek do powinności religijnych, a także

niczny na XXI wiek, red. nauk. wyd. oryg. W.R. Farmer, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 1714.

⁷⁴ Zob. R. Krawczyk, *Przemoc w Biblii. Z badań nad historią starożytnego Izraela prowadzonych w Instytucie Historii Akademii Podlaskiej*, „Szkice Podlaskie” 13, 2005, s. 141-154.

⁷⁵ D. Dziadosz, *Czy Bóg Starego Testamentu...*, s. 35. Zob. też J.A. Soggin, *Judges. A Commentary*, London 1981, s. 278-283; D. Friedmann, *To Kill and Take Possession. Law, Morality, and Society in Biblical Stories*, Peabody 2002, s. 17 i nn.

⁷⁶ Zob. D. Brzeziński, *Akultuacja jako źródło cierpień: desakralizacja sfery społecznej w Księdze Sędziów 17-21*, [w:] *Kultura i rozpacz. Analizy ekspresji rozpacz w tekstach kultury*, red. D. Brzeziński, A. Kapusta, Kraków 2009, s. 113-134. Por. C.H. Cosgrove, *Appealing to Scripture in Moral Debate. Five Hermeneutical Rules*, Grand Rapids 2002, *passim*.

sprzeniewierzenie się patriarchalnym tradycjom, ogarnął niemal każdą płaszczyznę życia Izraelitów, doprowadził do deskralizacji sfery społecznej, permissywizmu moralnego i w konsekwencji do chaosu aksjonormatywnego⁷⁷.

Wyjaśnienia takie są w znacznym stopniu przekonujące; nie zmienia to jednak faktu, iż np. w relacjonowaniu zdarzenia, właśnie pochodzącego z Księgi Sędziów (Sdz 19, 1-30), a opisującego brutalny atak mieszkańców Gibe'a na lewitę z pokolenia Efraima, który chcąc ocalić siebie i gospodarza udzielającego mu gościny, wystawia na okrucieństwo i gwałt „przez całą noc aż do świtu” bliskie im kobiety – narrator nie zajmuje żadnego stanowiska: po prostu wydaje się beznamytnie ukazywać przebieg wydarzeń. Co więcej, lewita w szczególny sposób dopełnia dzieła sprawców:

(...) wstawszy rano, otworzył drzwi domu i wyszedł, chcąc wyruszyć w dalszą drogę, i ujrzał kobietę, swoją żonę, leżącą u drzwi domu z rękami na progu. „Wstań, a pojedziemy!” – rzekł do niej, lecz ona nic nie odpowiedziała. Usadowiwszy ją przeto na osle, zabrał się ów człowiek i wracał do swego domu. Przybywszy do domu, wziął nóż i zdjąwszy żonę swoją, rozciął ją wraz z kośćmi na dwanaście sztuk i rozesłał po wszystkich granicach izraelskich. (...) A każdy, kto to zobaczył, mówił: „Nigdy podobnej rzeczy nie było i nie widziano, od kiedy Izraelici opuścili Egipt, aż do dnia dzisiejszego” (Sdz 19, 27-30)⁷⁸.

⁷⁷ Skądinąd Klaus-Stefan Krieger (*op. cit.*, s. 25-26) niektóre fabuły zawarte w Księdze Sędziów (np. Sdz 14; 16, 4-31) uważa za „fantazję, błazenadę i tragicomedie”.

⁷⁸ Rozcięcie ciała na dwanaście części symbolizuje „rozcłunkowanie samego Izraela”, w którym dokonuje się apogeum absurdałnej prze-

Kiedy lewita wraca do Izraelitów i donosi im o czynie mieszkańców Gibe'a, ci postanawiają niezwłocznie wyruszyć przeciwko Beniaminitom (w rezultacie pozbawiają życia niemal wszystkich członków ich plemienia, stosując taktykę „spalonej ziemi”), ale wobec sprawcy zabójstwa nie wypowiadają ani jednego słowa nagany. Chociaż dalej czytamy, iż lud izraelski, zalewając się łzami, mówił: „Panie, Boże Izraela, dlaczegóż zdarzyło się to w Izraelu, że dzisiaj ubyło nam jedno pokolenie?” (Sdz 21, 3), to ten wyraz żalu był chyba krótkotrwały, jeśli nie pozorny, ponieważ dokonany odwet nie kończy łańcucha okrucieństw, ale stanowi dopiero wstęp do kolejnych. Izraelici budują ołtarz w Betel i zobowiązują się zgładzić tych, którzy nie wzięli udziału w bratobójczej wojnie; wyrok, obejmujący także kobiety i dzieci, zostaje wykonany na mieszkańcach Jabesz-Gilead (Sdz 21, 8-14). Ukształtowanie fabuły poprzez synekdochiczny sposób obrazowania oraz anonimowość postaci służą unaocznieniu zależności między działaniami jednostkowymi a kondycją całego narodu, albowiem następstwem desakralizacji jest sprowadzenie zagrożenia na wszystkich członków narodu izraelskiego; „obrazy te mają na celu unaocznienie stanu, w którym *sacrum* uległo metamorfozie w *profanum*, a Boża opieka ustąpiła miejsca festiwalowi przemocy, cierpień i narastającej rozpacz”⁷⁹. Bardzo trafnie zauważa Dariusz Brzeziński⁸⁰, iż wydarzenia z ostatnich rozdziałów Księgi Sędziów przywodzą na myśl słowa z proroctwa Izajasza:

mocy, zob. D.M. Hudson, *Living in a Land of Epithets: Anonymity in Judges 19-21*, „Journal for the Study of the Old Testament” 19, 1994, no. 62, s. 62, <https://doi.org/10.1177/030908929401906204>; D. Brzeziński, *op. cit.*, s. 11.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 14.

⁸⁰ Zob. *ibidem*, s. 21.

Dlatego daleka jest od nas prawość
i nie dociera do nas sprawiedliwość.
Wyglądamy światła, a oto ciemności,
jasnych promieni, a chodzimy w mroku.
Jak niewidomi po omacku dotykamy ściany,
idziemy niepewnie jakby bez oczu,
w południe potykamy się, jakby było ciemno.
Zdrowi – a jakby umarli (Iz 59, 9-10; BPaul).

Dystans Boga wobec rozlewu krwi podkreśla dobitnie narrator Pierwszej Księgi Kronik, w której Dawid wyjaśnia swojemu synowi:

Ja sam zamierzałem zbudować świątynię dla imienia Pana, Boga Izraela. Ale Pan skierował do mnie takie słowa: „Przelałeś wiele krwi, prowadząc wielkie wojny, dlatego nie zbudujesz domu imieniu memu, albowiem zbyt wiele krwi wylałeś na ziemię wobec Mnie” (1 Krn 22, 7-8).

Przemoc, objawiającą się wszechwładnie w starciach militarnych, intrygach politycznych, skrytobójstwach, zamachach stanu itp. Biblia rysuje nieraz bardzo skrupulatnie, nie strojąc od scen drastycznych (zob. Wj 12, 29-30; Joz 6-12; 8, 20-30; 10, 16-27; Sdz 1, 6; 7, 25; 2 Sml 8, 2; 2 Krn 25, 12; 1-2 Mch; Iz 13-23). Teksty te należy odczytywać przede wszystkim jako historyczne świadectwo burzliwych i bolesnych dziejów Izraela oraz zapis dokumentujący realny obraz ludzkiego życia, mogą więc jedynie niepokoić tych, którzy szukają w Biblii wyidealizowanego obrazu świata, krystalicznie heroicznych czynów oraz wzorcowych norm prawnych⁸¹. Skrajne emocje u odbiorcy Bi-

⁸¹ Zob. D. Dziadosz, *Czy Bóg Starego Testamentu...*, s. 37. W cytowanym artykule (s. 43 i nn.) autor szczegółowo i przekonująco omawia

blii może budzić instytucja klątwy (hebr. *cherem*; por. Pwt 13, 17; Joz 8, 24-26; 1 Krl 20, 42)⁸², którą podczas wojny Izraelici nakładali na obce grupy etniczne, jak podczas wędrówki przez pustynię, w trakcie podboju Palestyny oraz w epoce sędziów

problem przemocy w prawodawstwie biblijnym (zob. Pwt 12-26), dowodząc, iż np. nawoływanie do brutalnego karania odstępców i innowierców było głęboko zakorzenione w bliskowschodnim prozelityzmie i rzadko stanowiło wezwanie do „stosowania bezdusznej i bezwzględnej przemocy”, poza tym surowa zasada *lex talionis* (zob. Kpł 24, 19 i nn.) może wydawać się niemal rewolucyjna wobec niepohamowanej żądzy zemsty, panującej przez Prawem Mojżeszowym. Niemniej jednak (nie posiadamy przecież wiedzy o tym, w jakim stopniu owe zasady prawne były wcielane w życie) prawo Deuteronomium (Pwt 20, 12-13) nakazywało zabić wszystkich mężczyzn miasta, które nie chciało się poddać. Zob. też Wj 21, 17: „A kto lekceważy swego ojca lub swoją matkę, powinien być ukarany śmiercią” (pojawiająca się tu w tekście hebrajskim formuła *môt jûmôt* nie musi oznaczać dosłownie kary śmierci, a jedynie „silną dezaprobatę i podkreślać pewien wymagany społecznie etos”). Por. B.N. Kaye, G.J. Wenham, *Law, Morality, and the Bible*, Downers Grove 1978, s. 27 i nn.; L. Stachowiak, *Rozwój norm moralnych w historii zbawienia Starego Testamentu*, „Ateneum Kapłańskie” 65, t. 81, 1973, z. 1 (387), s. 39-49.

- 82 Por. N. Lohfink, *Hāram*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 3, hrsg. von G. Kittel, O. Bauernfeind, G. Friedrich, Stuttgart-Berlin-Köln 1990, s. 206-207; W. Pikor, *Święta wojna w Biblii: ludzka ideologia czy Boża wola?*, „Studia Bobolanum” 2, 2005, s. 21-44; P. Briks, *Cherem – jako klątwa śmierci*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2005, nr 2, s. 6-16; T. Tulejski, *Wojny święte starożytnego Izraela. Konstrukcja teoretyczna i religijne uzasadnienie*, cz. 2, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 95, 2015, s. 117-135.

i królów. Klasycznym tego przykładem może być nakaz, przypisywany Bogu, obłożenia klątwą Amalekitów:

Tak mówi Pan Zastępów: Ukarzę Amaleka za to, co uczynił Izraelitom, jak stanął przeciw nim na drodze, gdy szli z Egiptu. Dlatego teraz idź, pobijesz Amaleka i obłożysz klątwą wszystko, co jest jego własnością: nie lituj się nad nim, lecz zabijaj tak mężczyzn, jak i kobiety, młodzież i dzieci, woły i owce, wielbłądy i osły (1 Sml 15, 2-3).

Cherem miał być wykonany z najwyższą surowością także wobec miasta izraelskiego, które by się wyparło Jahwe (Pwt 13, 13-18)⁸³. Okrucieństwo prawa klątwy trzeba zawsze interpretować w specyficznym kontekście historycznym, nie zapominając, że biblijne relacje o wojnach JHWH stanowią „wyjątkowe pod względem literackim przekazy posługujące się dużą dozą emocji i świadomie wyolbrzymiające opisywaną rzeczywistość dla osiągnięcia ściśle określonych celów ideologicznych i teologicznych”⁸⁴. Podkreślanie sakralnego wymiaru prowadzonych walk okazywało się dla Izraelitów niejednokrotnie warunkiem

⁸³ Zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1, przeł. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 276.

⁸⁴ D. Dziadosz, *Czy Bóg Starego Testamentu...*, s. 38. Zob. też N. Lohfink, „Święta wojna” i „klątwa” w Biblii, przeł. W. Chrostowski, „Communio” 9, 1989, z. 5 (53), s. 17-18. Notabene niektórzy uważają pojęcie świętej wojny za wytwór „ideologii deuteronomistycznej”, zob. S.J. de Vries, *Temporal Terms as Structural Elements in the Holy-War Tradition*, „Vetus Testamentum” 25, 1975, fasc. 1, s. 81-82, <https://doi.org/10.2307/1517373>; J.G. Lloyd, *Sacred Violence. The Dark Side of God*, „Journal of Beliefs and Values” 20, 1989, no. 2, s. 184-199, <https://doi.org/10.1080/1361767990200204>.

sine qua non w myśl prostego przeświadczenia: jeśli uznamy, iż kieruje nami sam Bóg, to nikt nie odbierze nam zwycięstwa⁸⁵. Stąd na kartach Księgi Sędziów to „duch Jahwe” daje Gedeonowi siły do walki z Madianitami (Sdz 6, 34-35) i ten sam „duch” owaładnął Jiftacha (Sdz 11, 29) oraz Samsona (Sdz 16, 6). Jak pisze Krieger, Pan Izraelitów był dla nich – w języku antropopatii – „potężnym Bogiem przemocy i Bogiem mocy” zarazem („der gewalttätige Gott ist ein gewaltiger und ein waltender Gott”)⁸⁶. Analogicznie, w takim ujęciu „spojrzenie na Boga oznacza dla nas udzielenie Mu absolutorium. Uwalnia nas to od współczesnej obsesji pozorów, która zmusza nas, abyśmy sami ciągle walczyli z każdym rodzajem przemocy i w ten sposób nieustannie podtrzymywali naszą oświeconą wolę przeciwko łańcuchowi przemocy”⁸⁷.

Być może Izraelici, wyobrażając sobie Boga jako swojego „wodza”, czynili tak na wzór władców Bliskiego Wschodu, którzy w prowadzonych wojnach kierowali się okrucieństwem, co potwierdzają liczne starożytne inskrypcje, np. króla Moabitów, Meszy (IX wiek p.n.e.), w której chęłpi się on, że po zdobyciu miasta Ataroth zgładził wszystkich jego mieszkańców, składając w ten sposób hołd bogu Kemoszowi. Z kolei przykład

85 Zob. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, przeł. B. Widła, Warszawa 1986, s. 267-268; S. McEvenue, *op. cit.*, s. 1717.

86 K.-S. Krieger, *op. cit.*, s. 38. Zob. też G. von Rad, *Holy War in Ancient Israel*, transl. by M.J. Dawn, Grand Rapids 1991, s. 46-49; K. Mielcarek, *Problematyka wojny w Biblii. Trudności w interpretacji Piśma Świętego*, [w:] *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. M.S. Wróbel, Lublin 2005, s. 247-256.

87 K.-S. Krieger, *op. cit.*, s. 94-95.

bezpardonowej konfrontacji proroka Eliasza z prorokami dworu Izebel i Achaba, zakończonej wymordowaniem czterystu pięćdziesięciu czcicieli Baala (1 Krl 18, 40), oddaje smutne, bo bezlitosne, ale pewnie prawdziwe realia przedmonarchicznego Izraela. Czy domniemanie o bezwzględnym prześladowaniu proroków i wyznawców Boga Izraela za czasów Eliasza oraz przekonanie o konieczności całkowitego zniszczenia idolatrii (por. Pwt 30, 15-20) może złagodzić wymowę takiego czynu, nawet jeśli uznamy ten passus za kolejny przykład hiperboli typowej dla ksiąg historycznych Starego Testamentu?

Przerazające, ogłaszane przez proroków zapowiedzi (nie-raz nieuchronnej) okrutnej kary dla Izraelitów za ich występki⁸⁸ Ralf Miggelbrink oraz Abraham Joshua Heschel odczytują nie tylko jako przejaw uzasadnionego „gniewu Boga”⁸⁹ wynikającego z Jego troski (*pathos*)⁹⁰ o naród wybrany, ale również jako wyraz nadziei samych proroków, iż Stwórca zmieni jednak swój wyrok. Pojawia się tym samym możliwość dwojakiego sensu:

⁸⁸ Por. Kpł 26, 29: „Będziecie jeść ciała waszych synów i córek”; Ez 4, 15: „Patrz, dałem ci nawóz bydlęcy zamiast odchodów ludzkich i chleb twój uczynisz sobie na nim”.

⁸⁹ Zob. R. Miggelbrink, *Gniew Boży. Znaczenie pewnej gorszącej tradycji biblijnej*, przeł. A. Wałęcki, Kraków 2005, s. 29-50; A.J. Heschel, *Prorocy*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2014, s. 375-392.

⁹⁰ Zob. A.J. Heschel, *Prorocy...*, s. 471-472: „*Pathos* nie jest personifikacją Boga, lecz egzemplifikacją boskiej rzeczywistości, odzwierciedleniem czy naświetleniem Jego troski. Nie oznacza substancji, lecz działanie lub postawę (...). Pan cierpi w milczeniu, współodczuwa, kocha i pozostaje wierny, ale jest również wymagający, natarczywy, groźny i niebezpieczny”. Por. C.J. Dempsey, *Hope Amid the Ruins. The Ethics of Israel's Prophets*, St. Louis 2000, s. 45 i nn.

Albo ci, których to dotyczy, zostają poinformowani o niemożliwości uniknięcia (...) oraz o nieuchronności kary, aby na tej podstawie się zniechęcili, albo stali się jeszcze bardziej zatwardziali⁹¹. Druga możliwość to przedstawienie im śmiertelnej powagi sytuacji, aby się przebudzili albo się przebudzili i nawrócili w ostatnim momencie. Przypuszczalnie prorocy (...) oczekiwali realizacji pierwszej możliwości, a mieli nadzieję, że druga się zrealizuje. Bowiem dlaczego nie miałby Bóg po prostu realizować ustalonego planu zniszczenia, zamiast wpierw go upowszechniać⁹².

Czy rzeź mieszkańców Kanaanu można w jakimkolwiek stopniu usprawiedliwiać twierdzeniem, że szerzyli oni wulgarną mitologię i oddawali orgiastyczną cześć naturze kultem płodności, dlatego też „zostali zastąpieni przez Izrael, który wniósł

91 Dariusz Dziadosz (*Czy Bóg Starego Testamentu...*, s. 48) wskazuje na teksty prorockie (por. Iz 49, 1-7; 52, 13 – 53, 12), które zapowiadają, iż Bóg wykorzysta przemoc jako narzędzie zbawienia wszystkich grzeszników, co przydaje wartość ekspiacyjną i uzdrawiającą niezawinionemu cierpieniu Jego sług.

92 K.-S. Krieger, *op. cit.*, s. 75. Por. A.J. Heschel, *Prorocy...*, s. 36-37: „Prorok to człowiek, którego przenika ból. Bóg narzucił jarzmo na jego duszę, on zaś jest skrępowany i ogłuszony bezwzględnością człowieczej chciwości. Przerażająca jest męka człowieka; żaden głos nie zdoła oddać pełni jej grozy. Prorokowanie to głos, którego Bóg użył milczącemu cierpieniu, głos w obliczu ograbionego nędzarza i sprofanowanego bogactwa tego świata (...). W proroczym przesłaniu nic, co dotyczy kwestii dobra i zła, nie jest małe i trywialne w oczach Boga (...). I jakkolwiek ohydne byłoby ludzkie zachowanie, to powrót człowieka do Stwórcy czyni z jego drogi boski gościniec”.

do Palestyny pasterską prostotę i czystość życia, wzniosły monotyzm i surowy kodeks moralny⁹³? Może lepiej wskazać na fakt, iż Księga Jozuego (około VII wieku p.n.e.) w znanej nam dziś wersji powstała mniej więcej pięćset lat po opisywanych w niej wydarzeniach⁹⁴, zatem pierwsi jej czytelnicy raczej nie odczytywali jej jako zachęty do mordowania innych społeczności. A może pójść śladem Orygenesu i zobaczyć w podboju Kanaanu nie tyle odprysk historii, ile alegorię własnych grzechów, które trzeba wykorzenić aż do końca? Tyle że ekstrapolacja wykładni symbolicznych, nawet najbardziej kunsztownych, niekoniecznie musi być inspirująca w badaniach naukowych. Może też nie od rzeczy (ale i swoiście niepokojąco w swej admonitoryjnej, quasi-infernalnej poetyce) brzmi refleksja jednego z uznanych polskich teologów:

Jeden Bóg wie, jaki jest los ostateczny tamtych Kananejczyków, którzy zginęli w czasach Jozuego. W Piśmie Świętym stali się oni symbolem odstępstwa i kary za nie. My natomiast bardzo uważajmy, aby przekleństwo, które spadło na nich w sferze symbolicznej, nie spotkało nas w wymiarze ostatecznym⁹⁵.

Ksiądz Tomasz Jelonek w opublikowanym niedawno studium *Biblia w świecie mitów* stwierdza dobitnie:

93 M. Filipiak, *Człowiek współczesny a Stary Testament*, Lublin 1983, s. 151.

94 Zob. J. Warzecha, *Dawny Izrael. Od Abrahama do Salomona*, Warszawa 1995, s. 77-83.

95 J. Salij, *Czy Bóg kazał wymordować narody Kanaanu?*, Pytania nieobojętne, [on-line:] http://mateusz.pl/ksiazki/js-pn/js-pn_14.htm (dostęp: 18 IV 2019).

Przez długi czas dążono do odczytania Biblii jako mowy realistycznej, zwłaszcza w opisach historii zbawienia, co nie pozwalało na prawdziwe poznanie przekazywanej prawdy, rodziło natomiast niekończące się trudności. Gdyby zdanie o zatrzymaniu Słońca przez Jozuego rozumiano na sposób mitu, wyrażającego wiarę w opiekę Bożą i dziękującego za zwycięstwo, nie mielibyśmy całej sprawy kopernikańskiej, procesu Galileusza i trzystu lat wojen pomiędzy naukami przyrodniczymi i Biblią ze stałym oskarżaniem Biblii o nienaukowość (...). Gdyby Księgę Jozuego potraktowano jako opowiadanie mityczne o darowaniu Izraelowi Ziemi Obiecanej przez Boga, nie mielibyśmy do dziś gorącego problemu, jak Bóg, który jest Miłością, dokonuje eksterminacji mieszkańców Kanaanu. Tę litanię trudności można przedłużać w nieskończoność (...)⁹⁶.

Gdyby powyższe słowa ukazały się drukiem na początku ubiegłego stulecia, uznano by je bez wątpienia za przejaw wysoce szkodliwej herezji. Dzisiaj rozważania nad mitem w kontekście nauk biblijnych uznaje się, jeśli nie za oczywiste, to przynajmniej za słuszne i pożyteczne. John W. Rogerson dostrzega w micie swego rodzaju wyznanie wiary i światopoglądu konkretnej społeczności, w którym wyraża się jej intuicja na temat rzeczywistości transcendentnej⁹⁷, G. Henton Davies zaś identyfikuje mit jako sposób myślenia i wyobrażania sobie tego,

96 T. Jelonek, *Biblia w świecie mitów*, Kraków 2015, s. 270 (w tymże studium bogata bibliografia dotycząca interpretacji pojęcia mitu w naukach biblijnych).

97 Zob. J.W. Rogerson, *Myth in Old Testament Interpretation*, Berlin 1974, s. 17 i nn.

co boskie⁹⁸. Pozwolę sobie na dłuższy cytat z rozprawy Janusza Lemańskiego będącej wstępem do problematyki historyczno-literackiej Starego Testamentu, gdyż bardzo trafnie oddaje istotę możliwego funkcjonowania mitu w tekście biblijnym:

Siłą rzeczy autorzy biblijni musieli znaleźć złoty środek między agnostycyzmem a antropomorfizmem. Udało im się tego dokonać za pomocą metafory i symbolu. Treści przekazane przy użyciu takich środków wyrazu są z zasady umiejscawiane *in illo tempore* i mają na celu podanie paradygmatu obowiązującego w każdym czasie i w każdym miejscu. Chodzi więc o wypowiedzi, w których – jak to określa L. Ruppert: „was immer ist und niemal war”⁹⁹ (co jest zawsze, a nigdy nie było). Biorąc pod uwagę funkcjonalny charakter tego rodzaju opowiadań, trzeba liczyć się z tym, że mają one na celu legitymizację aktualnych instytucji czy aktualnego stanu rzeczy w ogóle (...). W tym sensie zawierają w sobie również przesłanie stanowiące antytezę do aktualnych doświadczeń; są próbą zdefiniowania realiów i pokazania ideałów możliwych do osiągnięcia, przy akceptacji ludzkich ograniczeń¹⁰⁰.

98 Zob. G.H. Davies, *An Approach to the Problem of Old Testament Mythology*, „Palestine Exploration Quarterly” 88, 1956, no. 2, s. 87-91, <https://doi.org/10.1179/peq.1956.88.2.83>; A. Vergote, *Mit, wierzenie wyalienowane i wiara teologiczna*, przeł. K.T., „Znak” 1968, nr 10, s. 1279.

99 L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*, Bd. 1: *Gen 1, 1 – 11, 26*, Würzburg 2003, s. 45. Por. A. Fialkowski, *Paul Ricoeur i hermeneutyka mitów*, „Znak” 1968, nr 10, s. 1280-1294.

100 *Księga Rodzaju*, cz. 1, s. 108.

Uwzględnienie mitu w Biblii stwarza dla teologii, siłą rzeczy, zasadniczą trudność, gdyż wymaga umiejętności (i hermeneutycznej odwagi) odróżnienia go od elementów, które mitem nie są; *ergo* – wskazania tych komponentów bardzo skomplikowanej i wielopłaszczyznowej mozaiki narracyjnej konkretnej księgi, które decydujemy się uznać za mit w powyższym rozumieniu tego słowa, i oddzielenia ich od tego, co uznajemy za rzeczywistość historyczną czy też fakt na poziomie egzegezy teologicznej¹⁰¹. Potrzeba do tego, jak pisze ks. Jelonek, precyzyjnego klucza hermeneutycznego¹⁰². Pytanie, jak go znaleźć, pozostaje, moim zdaniem, (nie tylko) dla teologii wciąż otwarte, a powracająca dziś (w pewnej mierze słuszna) krytyka Bultmannowskiej teorii demitologizacji¹⁰³ problemu tego nie rozwiąże¹⁰⁴.

¹⁰¹ Zob. O. Fuchs, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift*, Stuttgart 2004, s. 204 i nn.

¹⁰² Zob. T. Jelonek, *op. cit.*, s. 271-272.

¹⁰³ Por. K. Jaspers, R. Bultmann, *Problem demitologizacji*, przeł. D. Kolasa, T. Kupś, M. Pawlicki, red. nauk. D. Kolasa, T. Kupś, Toruń 2015, *passim*; P. Ricoeur, *Preface to Bultmann*, [w:] idem, *Essays on Biblical Interpretation*, London 1981, s. 58-65; A. Pidel, *Ricoeur and Ratzinger on Biblical History and Hermeneutics*, „Journal on Theological Interpretation” 8, 2014, no. 2, s. 193-212. Zob. też W. Hładowski, *Początki chrześcijaństwa według egzystencjalnej interpretacji R. Bultmanna. Studium historyczno-krytyczne*, Poznań 1954, s. 19 i nn.; R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 2003, s. 85-103.

¹⁰⁴ Por. E.W. Davies, *Ethics of the Hebrew Bible: The Problem of Methodology*, „Semeia” 66, 1994, s. 43-53; idem, *The Morally Dubious Passages of the Hebrew Bible. An Examination of Some Proposed Solutions*, „Currents in Biblical Research” 3, 2005, no. 2, s. 197-228, <https://doi.org/10.1177/1476993X05052431>; W. Chrostowski,

Znamiennym przykładem egzegetycznej polaryzacji (symbolicznej bądź dosłownej) wykładni pism Starego Testamentu może być współczesna interpretacja w tradycji chrześcijańskiej Księgi Jonasza, która *de facto* nie jest księgą prorocką, lecz parenetycznym midraszem¹⁰⁵. Niedawny dokument Papieskiej Komisji Biblijnej nie rozstrzyga, czy i w jakim dokładnie stopniu owa księga ma podstawy historyczne, chociaż niewątpliwie cieszyła się przed wiekami niezwykle szacunkiem, a nawet

sam Jezus odsyła do najbardziej popularnego epizodu z historii proroka, czyli spędzenia trzech dni i trzech nocy we wnętrzu ryby, jako „znaku historycznego”, który zapowiada zmartwychwstanie Chrystusa (Mt 12, 39-41; Łk 11, 29-30; Mt 16, 4). (...) To skłania nas do interpretowania tekstu jako kompozycji wyobrażonej [*immaginaria*], zawierającej głębokie treści teologiczne¹⁰⁶.

Takie stanowisko nie jest niczym nowym ani odkrywczym, gdyż podobne poglądy można od lat odnaleźć w dysertacjach biblistów¹⁰⁷. Tym bardziej dziwi – zupełnie przeciwny –

Ambiwalencja darów Bożych. Przeto i Ja nadałem im prawa nie-dobre... (Ez 20, 25-26), „Przegląd Powszechny” 103, 1986, nr 1, s. 68-83.

¹⁰⁵ Zob. W. Chrostowski, *Wokół historyczności Księgi Jonasza: „kompozycja wyobrażona”?*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 13, 2016, s. 311-328.

¹⁰⁶ Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, przeł. H. Witczyk, Kielce 2014, nr 110.

¹⁰⁷ Por. J. Day, *Problems in the Interpretation of the Book of Jonah*, „Old Testament Studies” 26, 1990, s. 32-47; K.M. Craig, *Jonah in Recent*

sąd, który wyrażają autorzy (nb. *stricte* naukowego!) tomu pt. *Trudne fragmenty Biblii*, w którym czytamy:

Problem z traktowaniem tego tekstu jako przypowieści, alegorii lub mitu polega na tym, że każde z tych „rozwiązań” rodzi osobne trudności związane z gatunkiem literackim. Na przykład, przypowieści są zwykle proste [? – A.G.] i dotyczą jednego zagadnienia. Tymczasem Księga Jonasza składa się przynajmniej z dwóch części: historii ucieczki oraz głoszenia wezwania do nawrócenia (...). Sama wielość interpretacji wyraźnie świadczy o tym, że uznanie tej księgi za alegorię nie jest dobrym rozwiązaniem. Te same problemy dotyczą sugestii, że Księga Jonasza to przykład mitu (...). Wątpliwości co do autentyczności opisanych w Księdze Jonasza wydarzeń sprowadzają się do jednej kwestii: jest w niej za dużo cudów! Taki zarzut trudno jednak uznać za wystarczający powód do odrzucenia tego, o czym mówi sama księga (...). To wszystko wydarzyło się naprawdę!¹⁰⁸

Student, nie tylko teologii, może teraz zadać pytanie: Jak jest „naprawdę”?¹⁰⁹ Czy mamy tu do czynienia z „kompozycją

Research, „Currents in Research: Biblical Studies” 7, 1999, s. 97-118; B. Strzałkowska, *Księga Nahuma i Księga Jonasza – debata wewnątrz zbioru Dwunastu Proroków?*, „Collectanea Theologica” 81, 2011, nr 4, s. 29-46.

¹⁰⁸ W.C. Kaiser et al., *Trudne fragmenty Biblii*, konsultacja nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, przeł. L. Bigaj, T. Fortuna, G. Grygiel, Warszawa 2011, s. 255.

¹⁰⁹ Por. J. Ratzinger, *Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today*,

wyobrażoną”, z symbolem i alegorią, czy też to wszystko zdarzyło się naprawdę?¹¹⁰

Cytat pozostawiam bez komentarza. Bez względu na to, jak rozstrzygniemy kwestię historyczności Księgi Jonasza, unaocznia ona pewien paradoks wiary hebrajskiej: Bóg może zmienić słowo, które głosi, a człowiek może odmienić Jego postanowienie:

[w:] *Biblical Interpretation in Crisis. The Ratzinger Conference on Bible and Church*, ed. by R.J. Neuhaus, Grand Rapids 1989, s. 7-9. Zob. też Z. Pawłowski, *Narracja i egzystencja. Genesis w hermeneutyce opowieści*, Toruń 2013, s. 42: „Jaka (...) hermeneutyka potrafi zdefiniować i uzasadnić przejście od wyników badań historycznych do aktualnej interpretacji normatywno-teologicznej? Jak to, co według metody historyczno-krytycznej stanowi jednorazowe, niepowtarzalne wydarzenie, związane z konkretnym momentem w przeszłości, może być odniesione do ludzi współczesnych, żyjących w całkowicie odmiennym czasie, środowisku i kulturze? Innymi słowy, jak przejść od tego, co jednostkowe, do tego, co uniwersalne?”.

¹¹⁰ Z drugiej strony nie brak passusów starotestamentowych, które we współczesnej homiletyce oraz popularnonaukowych szkicach i studiach teologicznych interpretuje się w Polsce od lat szablonowo i jednoznacznie. Dobrym tego przykładem może być perykopa o wieży Babel (Rdz 11, 1-9), zazwyczaj bezdyskusyjnie streszczana jako oczywisty przykład boskiej kary za ludzką pychę i próbę życia z dala od Boga, zob. J.S. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, s. 283. A może warto w tej opowieści dostrzec także inne możliwości wykładni, np. zobaczyć w niej, jak rabbi Naftali Cwi Jehuda Berlin, przestrozę przed tyranią unifikacji i autorytarną jednomyślnością, od której już niedaleka droga do idei totalitaryzmu? (por. P. Śpiewak, *Tolerancja*, „Tygodnik Powszechny” 2019, nr 13, s. 20; R. Mazurkiewicz,

Zmiana postanowienia nie spodobała się Jonaszowi i wywołała jego oburzenie. Głosił przecież pewną zagładę Niniwy – w ściśle określonym czasie – jako nieubłagany wyrok niepodlegający dyskusji. Lecz to, co nastąpiło, przekonało go, że Boże słowo nie jest trwałe ani wierne. Proroka, który na szali wiarygodności i nieomyślności słowa Bożego stawia własne życie, taki obrót spraw prowadzi do rozpacz¹¹¹.

Odnosnie do kwestii „przemocy Boga” parę chwil warto poświęcić postawie Konstantego Geberta, autora znakomitej książki *54 komentarze do Tory* i redaktora naczelnego „Midrasza”, który w jednym z wywiadów, na naiwne pytanie redaktora: „Czy naprawdę żyjemy w świecie, w którym muszą być ofiary?”, odpowiedział ze spokojem:

Na to pytanie nie ma odpowiedzi. Z całą pewnością zdumiewające jest oburzenie na widok bezprawia na wojnie. Wojna jest bezprawiem, zalegalizowanym mordem. Czasami bywa konieczna, ale złudzenie, że na wojnie nie zabija się ludzi, a jeżeli się zabija, to tylko tych, których

Semiotyka wieży Babel, „Znak” 1982, nr 4, s. 277-283; A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, przeł. J. Zychowicz, wyd. 2, Kraków 1983, s. 138-139; D. Machiela, *Babel, Tower of*, [w:] *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, ed. by J. Collins, D. Harlow, Grand Rapids–Cambridge 2010, s. 409). Boga rozgniewała nie skala projektu budowniczych czy próżne ambicje, by sięgnąć niebios, ale fakt, że zawsze byli jednomyślni i uznali, że zabijają każdego, kto myśli samodzielnie; stąd słowa Boga: „Oto są jednym ludem i wszyscy mają jedną mowę, a to dopiero początek tego, co zamierzają zrobić” (Rdz 11, 6).

111 A.J. Heschel, *Prorocy...*, s. 474-475.

trzeba, jest złudzeniem nieodpowiedzialnym i tchórzliwym (...). Można i należy wierzyć w świat bez wojen. My, Żydzi, wierzymy, że poznamy Mesjasza po tym, że położy kres wojnom; to jedyne kryterium, co do którego jesteśmy pewni. Dla mnie to fundament naszej wiary. I przyjdzie On albo wtedy, kiedy już tak zabagnimy świat, że bez bezpośredniej Bożej interwencji nie uda się go uratować, albo wtedy, kiedy już tak blisko sami zbliżymy się do uratowania świata, że przyjdzie na potwierdzenie skuteczności naszych wysiłków. Boję się, że zmierzamy bardziej ku temu pierwszemu rozwiązaniu.

Co jednak rzec wobec twierdzenia, że naród żydowski zabił tysiącami, na bezpośrednie polecenie Boga? Czy Bóg, który ma zesłać Mesjasza, znak pokoju, wydawał polecenia, aby mordować innych ludzi...?

Nasi uczeni – mówi Gebert – interpretują to w ten sposób, iż była to sytuacja wyjątkowa, której nie wolno generalizować. Był taki okres, kiedy Bóg bezpośrednio dowodził sprawami ludzi i wydawał także polecenia straszliwe. (...) Jednorazowy był cud przejścia przez Morze Czerwone, podobnie jak zatrzymanie słońca nad Jerychem... Ale tradycja żydowska ma ogromny problem z tym, iż w ogóle Bóg mordować kazał. Dlatego to będzie pierwsze pytanie, które zadam [Bogu], jeśli będę miał taką możliwość, i bardzo zależy mi na tym, żeby usłyszeć odpowiedź¹¹².

Oto jakże rzadko dziś spotykana uczciwość człowieka wiary, który nie waha się powiedzieć: „Nie wiem, dlaczego...”.

¹¹² <http://wideo.onet.pl/religia-bog-w-wielkim-miescie-konstanty-gebert,7729,w.html> (dostęp: 24 X 2016).

Dramatyczna skłonność człowieka do zła (określana w Starym Testamencie hebr. *jəšer hara*, w Nowym zaś gr. ἀμαρτία) i drzemiące w nim nieustannie pragnienie odwetu, ale także naturalna potrzeba uzewnętrznienia i zwerbalizowania skrajnych emocji (zwłaszcza w obliczu niewyobrażalnego cierpienia) oraz odniesienia ich do Boga, w nadziei, iż to jedynie On okaże się sprawiedliwym „mścicielem” i wybawcą (*goel*) zarazem; problem akulturacji i odejścia od Prawa na rzecz bałwochwalstwa i lekceważenia tradycji mozaistycznej; skomplikowana, wieloaspektowa specyfika kontekstu historycznego i kulturowego; surowy realizm narracji Starego Testamentu, odsłaniający człowieka zdolnego zarówno do szlachetności, jak i bestialstwa; operowanie językiem antropopatii, symbolu i alegorii, metafory i hiperboli; niejasność czy wieloznaczność oryginału na płaszczyźnie redakcji i struktury tekstu, leksyki, składni etc.; wielość sensów poczynszy od literalnego, a skończywszy na anagogicznym; pedagogia kary. Czy takie wyjaśnienia wystarczą dzisiejszemu odbiorcy Biblii, bez względu na jego czytelnicze kompetencje?¹¹³ „Nie wiem” – może i taką odpowiedź, mam nadzieję, niekoniecznie świadczącą o bezradności i absolutnej ignorancji, warto by dołączyć do katalogu wielu uczonych eksplikacji¹¹⁴.

113 Zob. obszerne, wnikliwe objaśnienia na ten temat w: M. Wojciechowski, *Etyka Biblii*, Kraków 2009, s. 275-287 (nb. *ibidem*, s. 284, gdzie autor stoi na stanowisku, iż „(...) najlepszym wyjaśnieniem powyższych trudności [kontrowersyjnych fragmentów Biblii – A.G.] wydaje się widzenie Pisma Świętego i jego prawdy jako pewnej całości, w której Chrystus jest ostatecznym kryterium”).

114 Klasycznym przykładem swoistej „filologicznej aporii” może być problem interpretacji fragmentu Mt 11, 12: ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται

Niewiele jest chyba takich fragmentów Starego Testamentu, które z jednej strony łączono by nierozzerwalnie z problemem wiary wbrew nadziei, teleologicznym zawieszeniu etyki, okrucieństwem składania ofiar z ludzi, doświadczeniem cierpienia, grozy, szaleństwa oraz przemocy, a z drugiej opatrywano niezliczonymi, nierzadko przepojonymi emocjami komentarzami w historii teologii, religii, filozofii i antropologii kultury – jak ofiarowanie Izaaka (Rdz 22, 1-19). Ten, kto próbował kiedykolwiek ogarnąć jedynie bibliograficznie historię egzegezy tej perykopy w tradycji judeochrześcijańskiej, winien mieć świadomość, że przydawanie do niej kolejnych rozpraw i przyczynków jest nadzwyczaj ryzykowne. Można raz jeszcze glosować i wywracać na nice uwagi zawarte w midraszach, dziełach Sorena Kierkegaarda, Friedricha Nietzschego, Ludwiga Feuerbacha,

καὶ βιασταὶ ἀρπάξουσιν αὐτήν („A od czasu Jana Chrzciciela aż dotąd królestwo niebieskie doznaje gwałtu, a zdobywają je ludzie gwałtowni”). Nie wiadomo, czy czasownik βιάζομαι ‘zadawać gwałt, zdobywać przemocą’ należy tu rozumieć w sensie medialnym (i pozytywnie), czy też w sensie pasywnym (i negatywnie); podobna ambiwalencja dotyczy rzeczownika βιαστής ‘gwałtownik’. Istnieją więc dwie możliwości wykładni: albo królestwo Boże objawiające się od czasów Jana Chrzciciela zdobywane jest, mimo prześladowań, ogromnym wysiłkiem przez ludzi gorliwych i odważnych, albo też królestwo Boże doznaje gwałtu i przemocy ze strony prześladowców. Obie interpretacje są *de facto* równouprawnione. Por. uwagi w: G. Braumann, „*Dem Himmelreich wird Gewalt angetan*” (Mt 11, 12 par.), „*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*” 52, 1961, s. 104-109; D.R. Catchpole, *On Doing Violence to the Kingdom*, „*Irish Biblical Studies*” 3, 1981, no. 2, s. 77-91; *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, oprac. J. Homerski, Poznań 2004, s. 198-199; *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1, s. 467-468.

a nawet Jacka Mileśa. Można się spierać, czy Izaak uległ przemocy Abrahama, czy też, jak podają niektóre midrasze (np. *Genesis Rabba* 56, 8), sam chciał oddać życie w imię wiary i nie stawiał żadnego oporu. Tekst nic o tym nie mówi. Można zadowolić się twierdzeniem, iż Bóg poddał Abrahama próbie (hebr. *nasa*)¹¹⁵, aby ten odkrył na nowo swoją tożsamość, nauczył się ufać Bogu w sytuacjach, w których wydaje się On wymagać od człowieka tego, co przekracza ludzką logikę (wówczas słowa Boga: „Wiem teraz, że boisz się Boga” oznaczałyby: „teraz przede mną potwierdziłeś moją wiedzę”)¹¹⁶. Ale można też powiedzieć, jak np. Jan Andrzej Kłoczowski: nie wiadomo, dlaczego Bóg chce wypróbować wiarę Abrahama¹¹⁷. Można uważać, chyba nieco

¹¹⁵ Por. R. Kozłowski, *Droga na górę Moria. Dramatyczny wymiar dialogu* (Rdz 22, 1-19), „Filozofia Dialogu” 3, 2005, s. 131-138; D. Dziadosz, *Milcząca ufność Abrahama. Narracyjny dramat w Rdz 22, 1-19*, [w:] *Przybliżyło się Królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2008 s. 126-160; A. Chrostowska, *Będę Cię błogosławił, bo mnie posłuchałeś (analiza egzegetyczno-teologiczna Rdz 22, 1-19)*, [w:] „Potrzeba, by On wzrastał, a ja się umniejszał” (J 3, 30). *Księga pamiątkowa ku czci śp. księdza profesora Józefa Homerskiego*, red. G. i P. Pindurowie, Tarnów 2008, s. 59-70; I. Kalimi, „Weź twego syna, którego miłujesz, idź i złóż go w ofierze”. „Związanie” Izaaka w literaturze i myśli rabinicznej, przeł. M. Wiertelwska, „Poznańskie Studia Teologiczne” 24, 2010, s. 41-66; J. Lemański, *Motyw „próby” jako element procesu wychowywania w tekstach Pięcioksięgu*, „Verbum Vitae” 21, 2012, s. 19-38.

¹¹⁶ Zob. *Księga Rodzaju*, cz. 1, s. 498.

¹¹⁷ *O szalonym Bogu i równie szalonym Abrahamie*, z o. prof. J.A. Kłoczowskim OP wywiad przeprowadzili B. Legutko i S. Rusin,

bałamutnie, iż do ofiarowania doszło tak naprawdę wskutek nieporozumienia (sic!):

Abraham pozostawał pod wpływem kultury pogańskiej, z której się wywodził i z której usiłować się wyrwać. Ale zerwanie z pogaństwem, do którego należały ofiary z ludzi, nie przychodziło mu łatwo (...) Mogło mu się wydawać, że Bóg żądał od niego ofiary z syna, i został przez Opatrzność powstrzymany i pouczony [? – A.G.]¹¹⁸.

Niestety, nic takiego z tekstu biblijnego nie wynika¹¹⁹. Można iść za głosem Jana Grosfelda, który uważa, że Abraham otrzymał na górze Moria swego rodzaju nauczkę: „Tak się przywiązał do swego syna, że wyparł on Boga [? – A.G.] i zajął jego miejsce. Ludzka miłość pełna afektu nie pozwala dostrzec miłości Boga”¹²⁰. Nie wiem, czy tego rodzaju wnioski są trafne – w każdym razie żaden, nawet najdrobniejszy niuans tekstu oryginalnego na to nie wskazuje. Są i tacy, którzy dostrzegają kłamstwo

Stacja7, 18 X 2013, [on-line:] <http://stacja7.pl/wiara/o-szalonym-bogu-i-rownie-szalonym-abrahamie/> (dostęp: 30 XI 2016). Zob. też *Ofiarowanie Izaaka*, z G. Herlingiem - Grudzińskim rozmawia W. Bolecki, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 10, s. 9: „Uznałem, że bliższy ludziom jest Bóg cierpiący i bliższy Bogu cierpiącemu jest człowiek cierpiący. To jest według mnie istota Nowego Testamentu, a nie doświadczanie człowieka w wierności czy godności”.

¹¹⁸ A. Grzegorzczak, *Biblia i „błąd Abrahama”*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 17, s. 15.

¹¹⁹ Zob. R. de Vaux, *op. cit.*, s. 454.

¹²⁰ J. Grosfeld, *Pogańskie manowce religii. „Ofiarowanie Izaaka”: wokół interpretacji Herlinga-Grudzińskiego*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 13, s. 19.

Abrahama, którym miał się on posłużyć, gdy już zbliżał się do krainy Moria. Istotnie, jego słowa skierowane do sług: „Zostańcie tu z osłem, ja zaś i chłopiec pójdziemy tam, aby oddać pokłon Bogu, a potem wrócimy do was” (Rdz 22, 5) można uznać albo za stwierdzenie nieprawdy (Abraham nie zamierzał w tajemniczość sług w sprawy, które ich nie dotyczą, lub nie chciał zdradzić zawczasu Izaakowi tego, co ma się rzeczywiście wydarzyć), albo za wyraz niezwyklej nadziei, iż jednak do złożenia ofiary nie dojdzie¹²¹.

Bibliści z akrybią godną podziwu poddali preparacji już każde słowo pierwszych kilkunastu wersetów dwudziestego drugiego rozdziału Genesis, „przytwierdzając” do nich nieprawdopodobny aparat filologiczny, testując wszelkie możliwe sensory, konteksty i konwergencje. Niektóre z nich okazują się istotnie bardzo cenne, gdyż w tekście hebrajskim Akeda

121 Jeśli przyjmujemy ten ostatni sens, Abraham w tych słowach zawarłby ufność, iż Bóg ostatecznie nie zechce ofiary, którą nakazał mu złożyć. Por. B.K. Waltke, *Genesis. A Commentary*, Grand Rapids 2001, s. 307-308; I. Kalimi, *op. cit.*, s. 53; *Księga Rodzaju*, cz. 2, s. 494. Warto jednak zauważyć, iż zdaniem niektórych badaczy Biblia nie przedstawia Abrahama jako postaci „bez skazy”, np. Otto Procksch (*Kommentar zum Alten Testament*, Bd. 1: *Die Genesis*, Leipzig 1924, s. 139), Claus Westermann (*Genesis*, Bd. 2: *Genesis 12-36*, Neukirchen-Vluyn 1989, s. 191-193) oraz Janet E. Tollington (*Abraham and His Wives. Culture and Status*, [w:] *The Old Testament in Its World. Papers Read at the Winter Meeting, January 2003, the Society for Old Testament Study and at the Joint Meeting, July 2003, the Society for Old Testament Study and the Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België*, ed. by R.P. Gordon, J.C. de Moor, Leiden-Boston 2005, s. 185) we fragmentach Rdz 12, 11-13; 20, 2-5 dostrzegają ukrytą przemoc Abrahama wobec Sary, a nawet jego brak zaufania do Boga.

odslania się czytelnikowi odrobinę wyraźniej niż w jakimkolwiek przekładzie. Wystarczy więc odesłać zainteresowanych do miarodajnych analiz, zwłaszcza obcojęzycznych. I cóż z tego? Dziewiętnaście wersetów przytłoczonych setkami tysięcy słów interpretacji. To wystarczy, żeby zabić w tym tekście milczenie; wystarczy, żeby go nie usłyszeć podczas lektury.

W żadnym innym znanym mi fragmencie Starego Testamentu milczenie nie odgrywa tak fundamentalnej roli. Siła jego grozy jest co najmniej tak wielka, jak moc niewielu słów, które z nim w tych wersetach współlistnieją. Owe słowa, dalekie od wzniosłości, przypominają mi cięcie nożem naszej przytępionej nieraz wrażliwości: *Hinnēnî* („Oto jestem”) – *Qaḥ-nāʾ* („Weź”) – *Wēlek-lēkā* („Idź”) – *Wēhaʾlēhū* („Złóż w ofierze”). Wziął więc Abraham „ogień i nóż” i poszli „obaj razem”. Narracja jest do tego stopnia oszczędna i przejmująca zarazem¹²², iż niemal słysząc w niej układanie drew i przeciąganie sznura wokół ludzkiego ciała:

Ojciec i syn w najstraszniejszym momencie nie wypowiadają ani jednego słowa. Owo milczenie zda się być tym samym, co modlitwa, ale ma w sobie też coś demonicznego. Zawiera się między rozpaczą a zawierzeniem. Zresztą Biblia zabrania gadulstwa (...). Dlatego na niej można uczyć się poezji¹²³.

¹²² Zob. E. Kessler, *Bound by the Bible. Jews, Christians and the Sacrifice of Isaac*, Cambridge 2004, s. 30-31; A. Even-Chen, *ʿAḳadat Yitṣṭāḳ: ba-parshanut ha-miṣṭit yeha-filosofit shel ha-Miḳra*, Tel Aviv 2006, s. 9-16.

¹²³ P. Śpiewak, *O milczeniu*, „Tygodnik Powszechny” 2014, nr 12, s. 20.

Ta oszczędność słów skłania tym razem nie tylko do filologicznej analizy, lecz i do spojrzenia na to, co poza nią. Czy nie dziwi fakt, że po opisie związania Izaaka w dwudziestym drugim rozdziale Księgi Rodzaju nie ma już o Akedzie żadnej wzmianki w całej hebrajskiej Biblii? Dlaczego ani Dawid, ani prorocy nie wspominają o tej historii, pomimo że nawiązują do wielu innych wydarzeń z życia patriarchów? Może – jak uważa Shalom Spiegel, a za nim Bruce Feiler – wywoływała zakłopotanie i chciano odciąć się od aluzji do ofiar z dzieci¹²⁴?

Niemniej zakończenie biblijnego dramatu wydaje się jednoznaczne: Bóg powstrzymał rękę Abrahama, a Izaak nie zginął. Ale czy na pewno? Okazuje się bowiem, iż nie wszyscy tak myśleli lub chcieli myśleć. W XI wieku rozpoczęły się w Europie krwawe prześladowania Żydów, którzy m.in. w Moguncji, Wormacji czy Kolonii byli zmuszani do przyjęcia chrześcijaństwa: „Odmawiających poddawano torturom. Wielu wyznawców judaizmu zabijało siebie i własne dzieci, aby nie wypierać się wiary. Żydowskie modlitewniki z tego okresu zawierały nawet formuły, jakie należało odmawiać przed zabiciem dzieci i popełnieniem samobójstwa”¹²⁵. Jeden z kronikarzy z Moguncji pisał: „Komu mielibyśmy ofiarować życie, jeśli nie naszemu Bogu? Niech każdy, kto ma nóż, zbada, czy jest on w dobrym stanie. Niech wystąpi i przetnie nasze gardła dla uczczenia Tego, który sam tylko żyje wiecznie; a na koniec niech przetnie własne gardło”.

¹²⁴ Zob. S. Spiegel, *From the Aqedah Legends: A Piyyut on the Slaughtering of Isaac and his Resurrection by Rab Ephraim of Buna*, [w:] *The Alexander Marx Jubilee Volume*, New York 1950, s. 477-491; B. Feiler, *Abraham. Podróż do źródła trzech religii*, przeł. J. Włodarczyk, Wrocław 2005, s. 66-75.

¹²⁵ B. Feiler, *op. cit.*, s. 71.

Kiedy średniowieczni Żydzi pod wpływem straszliwych doświadczeń zaczęli postrzegać cierpienie jako objaw Bożej łaski i oznakę szlachetności, szukali pierwowzoru ofiary i znaleźli go – w Izaaku. Pogląd, iż zginął on na wzgórzu Moria, odnajdujemy w *Pirqe Rabbi Eliezer* (31, 3) z około IV wieku n.e., o „krwi związanego Izaaka” wspomina też *Mechilta Rabbi Ismael*, nawiązująca do opinii już z II wieku po Chrystusie¹²⁶. Niektórzy rabini (np. Efraim z Bonn, XII wiek)¹²⁷ wskazywali na fakt, iż w Rdz 22, 19 Izaak nie powraca ze wzgórza z ojcem (istotnie, tekst mówi jedynie, że „Abraham wrócił do swych sług i wyruszywszy razem z nimi w drogę, poszedł do Beer-Szeby”), a „oznaczające baranka słowo *hr* jest pokrewne wyrazowi *hryt*, oznaczającemu »koniec dni«, z czego Abraham miał wyciągnąć wniosek, że jego potomkowie będą do końca świata uwięzieni w gęstwinie”¹²⁸. Pojawia się oczywiste pytanie: jeśli Izaak zginął, to w jaki sposób pojawia się już w dwudziestym czwartym rozdziale Księgi Rodzaju i pojmuję za żonę Rebekę? Komentatorzy żydowscy uznali, iż Izaak odszedł na trzy dni do Boga, który następnie wskrzesił go z popiołów znajdujących się na ołtarzu wykonanym wcześniej przez Abrahama. Co więcej: „Pogląd o złożeniu Izaaka w ofierze i jego zmartwychwstaniu stał się tak rozpowszechniony, że dla upamiętnienia zabitego praprzodka średniowieczni Żydzi zaczęli znaczyć swoje czoła popiołem. Każdy Żyd, który miał zostać poddany próbie, stawał

¹²⁶ Zob. C.T.R. Hayward, *The Sacrifice of Isaac and Jewish Polemic against Christianity*, „Catholic Biblical Quarterly” 52, 1990, no. 2, s. 292-306; I. Kalimi, *op. cit.*, s. 59-63. Akeda pojawia się w żydowskiej liturgii około III wieku n.e.

¹²⁷ Zob. S. Spiegel, *op. cit.*, s. 474 i nn.

¹²⁸ B. Feiler, *op. cit.*, s. 72.

się następnym Izaakiem”¹²⁹. Elie Wiesel, interpretując Akedę w świetle dyskursu o Holokauście, obrazuje ją jako wyjątkową „historię przeżycia” i oddaje w swej książce głos samemu Abrahamowi, który zwraca się do Boga następującymi słowami:

Mogłem przecież wskazać na to, że Twój rozkaz spreczny jest z wcześniejszą obietnicą. Mogłem o tym powiedzieć, ale tego nie zrobiłem. Przyjąłem to nieszczęście i trzymałem język na wodzy. W zamian chciałbym Cię prosić o inną obietnicę: że jeśli w przyszłości moje dzieci, i dzieci ich dzieci, i następne ich pokolenia będą czynić coś wbrew Twojemu prawu i woli, też nic nie powiesz i wybaczysz im. Dobrze, niech będzie – zgodził się Bóg – lecz niech opowiadają wciąż tę historię, a będzie im przebaczone¹³⁰.

* * *

W jednym z wywiadów poświęconych książce *W świecie wszechmogącym*¹³¹ Zbigniew Mikołajko podzielił się osobistym wyznaniem, iż jednym z najbliższych mu pism Starego Testamentu jest Księga Koheleta, w której Bóg zdaje się być ukrytą mocą i przemocą zarazem:

Kohelet nie ma bowiem złudzeń co do natury Boga, który wszystkich nas gna jak zwierzęta do otchłani (...). Nie

¹²⁹ *Ibidem*, s. 73.

¹³⁰ E. Wiesel, *Messengers of God. Biblical Portraits and Legends*, New York 1976, s. 93 (cyt. za: J. Kanofsky, *Ofiara Abrahama, ofiara Izaaka*, „Teologia Polityczna” 2004-2005, nr 2, s. 185).

¹³¹ Zob. Z. Mikołajko, *W świecie wszechmogącym. O przemocy, śmierci i Bogu*, Warszawa 2009.

interesuje go więc, czy jesteśmy dobrzy, czy źli. Ma swoje plany, niepojęte dla nas. Nie karze bezbożnych i niesprawiedliwych, nie nagradza sprawiedliwych i bogobojnych. Jest w istocie niepoznawalny, niedostępny (...). A jego podstawowym, nieukrytym dziełem jest śmierć¹³².

Gianfranco Ravasi, który spędził nad swoim studium o Kohelecie niemal ćwierć wieku, pewnie nie do końca by się z powyższym sądem zgodził, ale i on stwierdza, iż przeszywająca czytelnika w tej księdze krytyczna moc zrównoważonego, ironicznego i dramatycznego nonkonformizmu oraz podawanego w wątpliwość tradycjonalizmu, spojrzenie na Boga i człowieka, a zwłaszcza na istotę relacji między nimi (czy też jej absolutny brak) w sposób całkowicie odmienny od wszystkich innych pism mądrościowych, czyni z Koheleta postać bardziej „niebezpieczną” od Hioba¹³³. Nieprzeniknione milczenie Boga i brak

¹³² Idem, „*Bóg to przemoc*”..., s. 97.

¹³³ Zob. G. Ravasi, *Kohelet. Najbardziej oryginalna i „skandaliczna” księga Starego Testamentu*, przeł. J. Skrzypnik, Kraków 2003, s. 307: „Mądrościowa propozycja Koheleta (...) wpisuje się w nurt pesymistyczny, posiadający obszerne świadectwa na terenach Żyźnego Półksiężycza. Lecz Eklezjastes uczestniczy w nim w sposób oryginalny: akceptuje optymistyczną doktrynę bardziej tradycyjnej mądrości, nie jest rozdarty i udręczony jak Hiob. Właśnie we wnętrzu oficjalnej mądrości realizuje swój krytyczny plan, który bez krzyków czy wielkich napięć sprawia, że eksploduje tradycyjny system, zredukowany do *hebel* »pustki«. To właśnie ta wyrafinowana dwuznaczność sprawia, że Kohelet staje się bardziej »niebezpieczny« od Hioba. To właśnie taka oscylacja powoduje błędne interpretacje niektórych współczesnych egzegetów, mało uważnych na umyślnie sprzeczności Koheleta i na jego prowokacyjną moc”. Por. cenne uwagi: M. Rosik, *Kohelet – piewca prostych przyjemności*,

jakiegokolwiek dialogu z własnym stworzeniem mogą komuś, zwłaszcza wątpiącym, wydać się bolesne, jeśli nie okrutne. W takim kontekście następujące słowa Heleny Eilstein są jak najbardziej zrozumiałe:

Jeśli za tekstem Koheleta ukrywa się jakaś koncepcja operującego w świecie Boga, to jest to Bóg kierujący się motywami najzupełniej dla ludzi niezrozumiałymi; Bóg, na którego zrządzenia nie można spolegliwie wpływać stosowaniem się do jakichś wydanych przez Niego dekretów, błaganiami czy ofiarami¹³⁴.

Mikołajko zauważa również, że w Biblii hebrajskiej Bóg – po przewinieniu pierwszych rodziców, morderstwie Kaina, czynach Sodomitów, a później grzechach kolejnych pokoleń (nie tylko) Izraelitów, mimo wierności zawartemu z narodem przymierzu – coraz bardziej się od człowieka oddala. Najpierw rozmawia z nim twarzą w twarz, potem Mojżesz widzi Go „z tyłu” (zob. Wj 33, 22-23)¹³⁵, a także w krzaku ognistym; następnie słycać tylko Jego głos; wreszcie przestaje mówić, a Jego

7 VI 2017, [on-line:] <http://www.mariuszrosik.pl/?p=5463> (dostęp: 4 XII 2020); trudno mi jednak zgodzić się ze stwierdzeniem polskiego biblisty, że Kohelet nie jest sceptykiem. Jak zwracają uwagę Roland E. Murphy (*The Forms of the Old Testament Literature*, vol. 13: *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther*, Grand Rapids 1981, *passim*) oraz Gianfranco Ravasi (*Kohelet...*, s. 36), sceptycyzm w Kohelecie nie jest nie do pogodzenia z wiarą w Boga.

¹³⁴ H. Eilstein, *op. cit.*, s. 525.

¹³⁵ Zob. L. Kushner, *Duchowość żydowska. Krótkie wprowadzenie dla chrześcijan*, przeł. A. Gicała, Poznań 2002, s. 68-69.

polecenia przekazują prorocy, którzy mówią, że są głosem Pana. „Sam Bóg już się nie pojawia. Ta destrukcja przypomina kamień wrzucony do wody: w ludzkim świecie rozchodzą się kręgi coraz dalsze od boskości”¹³⁶. Czy taka interpretacja jest bliska prawdy? Nie wiem. Mimo wszystko powraca do mnie myśl Koheleta, może wolna od wizji przemocy: „Nadmiar iluzji pomnaża puste słowa. Ty natomiast szanuj Boga” (Koh 5, 7). A nadto staram się mieć w pamięci fragment midrasza, który Abraham Joshua Heschel cytuje w niezapomnianej książce *Bóg szukający człowieka*:

Oto wzywam na świadka niebo i ziemię, że Pan nie powiedział Mojżeszowi tego, co Mojżesz rzekł u wrót obozu: „Kto jest za Panem, do mnie!... Tak mówi Pan, Bóg Izraela: Każdy z was niech przypasze miecz do boku” (Wj 32, 27). Lecz Mojżesz, człowiek pobożny, wywiódł te słowa z własnego rozumu. Myślał: jeśli rozkażę ludziom – „Niech każdy zabije swego brata, swego towarzysza, swego sąsiada” – naród sprzeciwi się: „Czy sam nie uczyłeś nas, że sąd, który skazuje na śmierć nawet jednego, siedemdziesięcioletniego człowieka, ma być uznany za żądny krwi? Jak więc możesz rozkazać zabić trzy tysiące ludzi w ciągu jednego dnia?” – Dlatego Mojżesz przypisał swój rozkaz Bogu i powiedział: „Tak rzekł Pan”. I w istocie, stwierdzając, że lewici wykonali rozkaz, Pismo mówi: „a synowie lewitów uczynili to zgodnie ze słowami Mojżesza”¹³⁷.

¹³⁶ Z. Mikołejko, *„Bóg to przemoc”...*, s. 103. Zob. też J. Miles, *Bóg. Biografia*, przeł. A. Grabowski, Warszawa 1998, s. 17 i nn.

¹³⁷ *Seder Elijahu Rabba* 4; zob. też A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 335.

IV

„A ciało zawiesili na murach Bet-Szean” (1 Sm 31, 10)

Problem samobójstwa w Starym Testamencie

Wola moja nie brała udziału w moim stworzeniu.

John Milton, *Raj utracony*

Kwestią samobójstwa w Biblii zajmowano się dotąd w polskiej literaturze przedmiotu przede wszystkim w związku z czynem Judasza (Mt 27, 5¹; odmiennie: Dz 1, 18)²; nieliczne tego typu przypadki odnotowane w Starym Testamencie zwykle traktowano w badaniach marginalnie, zadowalając się mglistym stwierdzeniem, że *de facto* nie wiadomo, jak Izraelici za czasów Dawida czy Machabeuszy zapatrywali się na samobójstwo, gdyż jeszcze w pierwszych wiekach naszej ery trwały wśród

1 Por. *Ewangelia św. Mateusza po hebrajsku*, przeł. E. Ben Miqra, Kraków 2017, s. 147.

2 Zob. opracowanie monograficzne: E. Drzewiecka, *Śmierć Judasza w Biblii i tradycji chrześcijańskiej*, Warszawa 2012. Poza przypadkiem Judasza Nowy Testament wspomina jeszcze o próbie samobójstwa (Dz 16, 27, postać strażnika pilnującego apostołów).

Żydów ożywione dyskusje o godziwości odebrania sobie życia. Z jednej strony zarówno tradycja żydowska, jak i chrześcijańska surowo potępiają akty samobójcze i wskazują wiele passusów biblijnych, które mają sankcjonować takie stanowisko: „Nie będziesz zabijał” (Wj 20, 13)³; „Upomnę się o waszą krew przez wzgląd na wasze życie – upomnę się o nią u każdego zwierzęcia. Upomnę się też u człowieka o życie człowieka i u każdego – o życie brata” (Rdz 9, 5)⁴; „Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo” (Pwt 30, 19); „Ja zabijam i Ja sam ożywiam” (Pwt 32, 39); „To Pan daje śmierć i życie” (1 Sm 2, 6)⁵. Z drugiej

3 A właściwie: „Nie popełnisz morderstwa” (hebr. *lo tiršah*), jak słusznie podaje tzw. Biblia Paulistów (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008, s. 173), zob. P. Briks, *Czy Dekalog zabrania kary śmierci?*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2005, nr 1, s. 133-136. Na temat biblijnej różnicy między „mordowaniem” a „zabijaniem” zob. A. Gorzkowski, „Niech zaćmią się ich oczy, aby nie widzieli” (Ps 69, 24). *Problem przemocy w Biblii*, [w:] *Crudelitas. Okrucieństwo w literaturze i kulturze europejskiej*, red. E. Weśółowska, W. Szturc, Poznań 2017, s. 56-58. Jerzy Haszczyński (*Wiara i samobójstwo*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2, 1993, nr 1, s. 7-8) polemizuje z tezą, że piąte przykazanie należy odnosić także do samobójstwa.

4 Kontrowersje wokół interpretacji tego wersetu podnosi J. Haszczyński, *op. cit.*, s. 11-12.

5 Zob. A. Roth, *Eine Studie über den Selbstmord: vom jüdischen Standpunkte*, Budapest 1878, s. 18 i nn., 61-75; L.I. Rabinowitz, *Suicide*, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, vol. 15, Jerusalem 1974, s. 489; J. Dietrich, *Der Tod von eigener Hand. Studien zum Suizid im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient*, Leipzig 2017, s. 3 i nn. (praca przynosi też cenne uwagi porównawcze na temat zjawiska

jednak tak znaczący autorytet rabinacki, jak Jakub ben Meir (Rabejnu Tam, XII wiek) dopuszczał odebranie sobie życia, jeśli tylko taki czyn pozwalał uniknąć konwersji, św. Augustyn zaś, o czym jeszcze wspomnimy, usprawiedliwiał tragiczny czyn Samsona, ponieważ miał być dokonany z nakazu Boga.

Ponadto, jak zauważają David Daube i Ron Brown, trudno sformułować bezdyskusyjną definicję samobójstwa, która wykluczałaby wszystkie niejasności⁶; co więcej, ambiwalentna

samobójstwa w Asyrii, Mezopotamii oraz Egipcie, zob. *ibidem*, s. 82-96, 160-181); A.J. Droge, J.D. Tabor, *A Noble Death. Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco 1992, *passim*; *Sacrificing the Self. Perspectives on Martyrdom and Religion*, ed. by M. Cormack, Oxford 2001, s. 4-21; J. Warzecha, *Problematyka życia ludzkiego w Biblii. Aspekty antropologiczne i etyczne*, „Ateneum Kapłańskie” 86, t. 123, 1994, z. 1 (512), s. 47-57; J. Haszczyński, *op. cit.*, s. 6-12. Według prawa judaizmu samobójców nie chowa się obok innych Żydów (choć mogą być pochowani na cmentarzu żydowskim) i nie stosuje się do nich rytuału żałobnego *szivy*, zob. I. Breitowitz, *Samobójstwo z asystą medyczną a Halacha*, „Midrasz” 2006, nr 3 (107), s. 46-47; idem, *The Right to Die: A Halachic Approach*, [on-line:] <https://www.jlaw.com/Articles/right.html> (dostęp: 2 IX 2018); A. Ben Zimra, *Kedushat ha-Hayyim u-Messirut Nefesh bi-Ymei ha-Shoah al-piha-Halakha*, „Sinai” 80, 1977, s. 151-185. Zob. też traktat posttalmudyczny *Se-machot* 2, 4-5.

- 6 Zob. D. Daube, *The Linguistics of Suicide*, „Philosophy and Public Affairs” 1, 1972, no. 4, s. 387-437; R.M. Brown, *The Art of Suicide*, London 2001, s. 6-9; J.D. Douglas, *Social Meanings of Suicide*, Princeton 1967, s. 80-82; P. Badham, *Making Sense of Death and Immortality*, Oxford 2013, s. 7 i nn. Por. też J. Marx, *Idea samobójstwa w filozofii od antyku do współczesności*, Warszawa 2003, s. 7 i nn.; A. Alvarez, *Bóg bestia. Studium samobójstwa*,

konotacja jest *a priori* wpisana w historię tego pojęcia. Całkiem słuszenie twierdzi Stefan Chwin, że „heroizująca polityka symboliczna zachowanie uchodzące za samobójstwo może »przekształcić« w samo poświęcenie, a więc »przenieść« je do »wyższej« kategorii zjawisk”⁷.

Wydaje się więc, iż warto, chociażby szkicowo, podjąć analizę wszystkich przypadków samobójstw opisanych w księgach starotestamentowych, zwracając szczególną uwagę na ich zróżnicowaną genezę, funkcjonalność na płaszczyźnie motywu literackiego, a także możliwą interpretację w kontekście filologii i aksjologii biblijnej oraz zagadnienia tchórzostwa i heroizmu w kulturze dawnej.

Znamienne, że w Piśmie Świętym nie tylko nie ma eksplcytnie jednoznacznego potępienia idei samobójstwa (można o tym wnioskować jedynie pośrednio na podstawie rozmaitych wersetów biblijnych dotyczących wartości życia, zakazu mordowania etc.) ani konkretnych samobójców, ale również brak leksemu „samobójstwo” (hebr. *hitabdut* ‘samobójstwo’ oraz *hitabed* (w koniugacji *hitpael*) ‘zabić się’ pojawiają się dopiero w pismach rabinicznych)⁸. Niemniej – w prze-

przeł. Ł. Sommer, Warszawa 1997, s. 12 i nn.; P.-L. Landsberg, *The Experience of Death. The Moral Problem of Suicide*, Oxford 2002, s. 8-21.

7 S. Chwin, *Samobójstwo jako doświadczenie wyobraźni*, Gdańsk 2016, s. 79.

8 Zob. A. Perls, *Der Selbstmord nach der Halacha*, „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums” 55 (N. F. 19), 1911, H. 5/6, s. 287-295; J. Dietrich, *op. cit.*, s. 9-12. Biblia posługuje się jednak leksemami określającymi dany rodzaj samobójstwa (np. hebr. *chanaq* ‘powiesić się’, 2 Sm 17, 23; por. gr. ἀπάγχωμαι, Mt 27, 5); zob. też 2 Mch 10, 13 φαρμακεύσας ἑαυτὸν ‘otruł się’

ciwieństwie do starożytnej myśli grecko-rzymskiej (zwłaszcza: rzymskiej), w której aprobata samouśmiercenia (koronny przykład Hegezjasza) nie należała do wyjątków⁹ (nie pochwalano go jednak wtedy, gdy miało ono np. niskie pobudki lub stanowiło, jak w przekonaniu Arystotelesa (*Etyka nikomachejska* V,

(o czynie Ptolemeusza Makrona), nb. *hapax legomenon* Septuaginty. Ciekawe, że łaciński neologizm *suicida* ‘samobójca’ pojawia się dopiero w tekstach średniowiecznych, po raz pierwszy prawdopodobnie w XII-wiecznym dziele Thomasa Browne’a *Religio Medici*, łac. *suicidium* ‘samobójstwo’ zaś stało się powszechne w literaturze europejskiej dopiero od XVII wieku (zob. J. Dietrich, *op. cit.*, s. 8; A. Murray, *Suicide in the Middle Ages*, vol. 1, Oxford–New York 1998, s. 38-39; N.L. Farberow, *Cultural History of Suicide*, [w:] *Suicide in Different Cultures*, ed. by idem, Baltimore–London–Tokyo 1975, s. 2-3). Por. gr. αὐτόχειρ ‘samobójca’ (dosł. ‘własnoręczny’, zob. Dz 27, 19) u Sofoklesa (*Antyгона* 1175) oraz αὐτοχειρία ‘samobójstwo’ u Platona (*Prawa* 872b), zob. H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s. 284.

- 9 Por. m.in. A.J.L. van Hooff, *From Autothanasia to Suicide. Self-Killing in Classical Antiquity*, London 1990, s. 17 i nn.; E.P. Garrison, *Some Contexts of Suicide in Greek Tragedy*, Ann Arbor 1987, s. 7-38; eadem, *Groaning Tears. Ethical and Dramatical Aspects of Suicide in Greek Tragedy*, Leiden–New York–Koln 1995, s. 13 i nn.; P.W. Van Der Horst, *A Pagan Platonist and a Christian Platonist on Suicide*, „*Vigiliae Christianae*” 25, 1971, no. 4, s. 282-288, <https://doi.org/10.2307/1583047>; C. Bryant, *Handbook of Death and Dying*, vol. 1, London 2003, s. 457-460; Y. Gris , *Le suicide dans la Rome antique*, Montréal–Paris 1982, s. 200-206; J. Marx, *op. cit.*, *passim*; T. Sapota, *Rzymska idea samobójstwa*, „*Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae*” 19, 2009, s. 281-287; P. Skowroński, *Samobójstwo jako problem etyczny w filozofii starożytnej*, [w:] * mier  w antycznej kulturze śródziemnomorskiej*,

2, 3), ewidentny czyn antypaństwowy w aspekcie socjologiczno-moralnym)¹⁰, a sama polimorficzna ewolucja antycznej refleksji nad samobójstwem zakorzeniona była przede wszystkim w perspektywie filozofii wolności i autonomii duchowej człowieka¹¹ – myśl biblijna bardzo rzadko ukazuje skrajną niechęć

red. A. Kucz, P. Matusiak, Katowice 2015, s. 11-18, *Szkice o Antyku*, t. 2; E. Gryksa, *General Remarks on the Issue of Suicide in Antiquity versus Modern Times*, „Littera Antiqua” 2017, nr 12, s. 4-17; M.J. Kempys, *Samobójstwo u starożytnych Rzymian na podstawie pism moralnych Lucjusza Anneusza Seneki*, „Polonia Sacra” 30, 2008, nr 23, s. 213-223. Seneka w *Liście do Lucyliusza* (LVIII) wygłasza zdecydowaną aprobatę wobec aktów samobójstwa osób starych, które nie mogą się uwolnić od bóleści ciała i duszy. Należy podkreślić, iż w Biblii starcza uciążliwość nigdy nie staje się pretekstem do aprobaty samobójstwa, zob. P. Ostąński, *Historiozbawcza wizja starości w Piśmie Świętym. Studium egzegetyczno-teologiczne*, Poznań 2007, s. 497 i nn.

¹⁰ Zob. A. Zwoliński, *Prawo o samobójstwie*, [w:] *Servabo legem tuam in toto corde meo. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Józefowi Krzywdzie CM, dyrektorowi Instytutu Prawa Kanonicznego UPJPII z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. A. Zakręta, A. Sosnowski, Kraków 2013, s. 601 i nn. Por. zdanie św. Tomasza z Akwinu (*Suma teologiczna*, t. 18: *Sprawiedliwość* (2-2, *qu.* 57-80), przeł. F.W. Bednarski, Londyn 1970, s. 114): „(...) każdy człowiek jest częścią społeczności. Do niej więc należy tym wszystkim, czym jest. Popołniając więc samobójstwo, czyni się krzywdę społeczności”.

¹¹ Zob. A.J.L. van Hooff, *op. cit.*, s. 180-185; J. Warren, *Socratic Suicide*, „The Journal of Hellenic Studies” 121, 2001, s. 91-106, <https://doi.org/10.2307/631830>; P. Skowroński, *op. cit.*; S. Chwin, *Samobójstwo i „grzech istnienia”*, Gdańsk 2012, s. 25-26. Notabene według Platona samobójcę należy pochować „bez rozgłosu i ani

do życia i tego, co ono oferuje¹². Pragnienie własnej śmierci dotyka wszakże w Starym Testamencie wielkie, przełomowe dla dziejów biblijnych postaci: Mojżesza (Lb 11, 15: „Skoro tak ze mną postępujesz, to raczej mnie zabij, jeśli darzysz mnie życzliwością, abym nie patrzył na swoje nieszczęście”), Eliasza (1 Krl 19, 4: „Przyszedłszy, usiadł pod jednym z janowców i pragnąc umrzeć, powiedział: »Wielki już czas, o Panie! Zabierz moje życie, bo nie jestem lepszy od moich przodków«”), Hioba (Hi 17, 13-14: „Szeol mym domem, w ciemności rozścielę swe łożo. Grobowi powiem: Tyś moim ojcem, moja matko i siostró – ro-bactwu”)¹³, Jeremiasza (Jr 20, 14: „Niech będzie przeklęty dzień,

kamień grobowy, ani napis nie będą wskazywać miejsca, gdzie spoczywa” (*Prawa* 873d, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 419-420); por. Ajschines, *Przeciw Ktezyfontowi*, [w:] idem, *Mowy*, przeł. i oprac. W. Lengauer, Warszawa 2004, s. 257.

¹² Zob. J. Warzecha, *op. cit.*; G. Ravasi, *Kohelet. Najbardziej oryginalna i „skandaliczna” księga Starego Testamentu*, przeł. J. Skrzypnik, Kraków 2003, s. 107 i nn.; P.S. Johnston, *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, przeł. P. Sajdek, Kraków 2010, s. 47 i nn.; K.J. Kaplan, M.B. Schwartz, *A Biblical Approach to Suicide Prevention: Where Did the Greeks Go Wrong?*, „The Other Journal” 2009, no. 14, [on-line:] <https://theotherjournal.com/2009/03/23/a-biblical-approach-to-suicide-prevention-where-did-the-greeks-go-wrong/> (dostęp: 3 IX 2018); M. Majewski, *Nieczystość śmierci w Torze. Śmierć jako antytabu*, [w:] *Śmierć w antycznej kulturze...*, s. 31-62.

¹³ Por. Hi 3, 20-26; 10, 18-19. Zob. D.J.A. Clines, *Job 1-20*, Grand Rapids 1989, s. 97-99; J. Ślawik, *Hiob przed Bogiem. Studium egzegetyczne prologu i epilogu Księgi Hioba oraz Mów Hioba*, Warszawa 2010, s. 282-283; G. Ravasi, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, t. 2, przeł. K. Stopa, Kraków 2005, s. 65. Notabene Sofokles w *Filoktecie* (w. 1348-1349) mówi: „Obmierzłe życie, czemu do Hadesu / mnie

w którym się urodziłem!”), Jonasza (Jon 4, 8: „Życzyl więc sobie śmierci i mówił: »Lepiej dla mnie umrzeć, aniżeli żyć«”). Wszyscy oni jednak potrafią nad owym *desiderium mortis* (czy też – używając określenia bliższemu literackiej topice – *taedium vitae*)¹⁴ zapanować, nie ulegając mu ostatecznie; historia Sary, protagonistki Księgi Tobiasza, jest najlepszym tego dowodem:

Tego dnia była ona bardzo zmartwiona i zaczęła płakać. Poszła do górnej izby swego ojca, chcąc się powiesić. Jednak zaraz opamiętała się i rzekła: „Niechaj nie szczydzą z mego ojca, mówiąc do niego: »Miałeś jedną umiłowaną córkę i ona z powodu nieszczęść się powiesiła«. Nie mogę w smutku doprowadzać do Otchłani starości ojca mego. Lepiej dla mnie będzie nie wieszać się, lecz błagać Pana o śmierć” (Tb 3, 10).

Jedynym biblijnym dziełem (nie bez powodu przez wieki określanym mianem „skandalicznego”¹⁵), które podważając radykalnie sens życia jako takiego, godzi w aksjologiczne funda-

nie odsyłasz, lecz trzymasz tu w górze?” (Sofokles, *Tragedie*, t. 1: *Ajas. Trachinki. Filoktet. Edyp w Kolonos*, przeł. R. Chodkowski, Lublin 2009, s. 372).

¹⁴ Zob. P. Prioreschi, *A History of Human Responses to Death: Mythologies, Rituals, and Ethics*, New York 1990, s. 343-346. Topos *taedium vitae* odnajdujemy także w starożytnych utworach egipskich: *Dialogu samobójcy z samym sobą* (około 2200 roku p.n.e., tzw. Papiirus Babiloński 3024) oraz w *Pieśni harfiarza* (około 2000 roku p.n.e.), zob. J. Dietrich, *op. cit.*, s. 178-181.

¹⁵ Zob. G. Ravasi, *Kohelet...*, s. 5-7; L. Harris, *Ecclesiastes: Solomon – the divine philosopher*, „Presbyterion: Covenant Seminary Review” 7, 1981, s. 115-119.

menty kondycji ludzkiej, jest Księga Koheleta¹⁶: „Więc za szczęśliwszych uznałem martwych, którzy dawno już zmarli, od żyjących, których życie jeszcze trwa. Za szczęśliwszego zaś od jednych i drugich uznałem tego, co jeszcze wcale nie istnieje” (Koh 4, 2-3); „Szczęśliwszy od niego nieżywy płód, bo przyszedł jako nicość i odchodzi w mroku, a imię jego mrokiem zakryte” (6, 3-4); „Lepszy jest dzień śmierci niż dzień urodzenia” (7, 1). Mimo iż Kohelet (tak przynajmniej można by mniemać z samej treści przypisywanej mu księgi) nie przeszedł, jak inni bohaterowie starotestamentowi, przez pełne grozy plagi i udręczenia ani nie jest moralnie upokorzony – nie pragnie bardziej życia niż śmierci¹⁷. Nie bez racji pisze André Neher, że dla Koheleta śmierć jest jedynym pewnym elementem istnienia i „osiąga nieproporcjonalną wartość w porównaniu z życiem, które to staje się dłużnikiem jedynego własnego zysku, jedynego autorytetu. I tak, atrakcyjność śmierci staje się silniejsza, kiedy osłabia się przywiązanie do życia”¹⁸. Kohelet nie popełnia wprawdzie samobójstwa ani nie namawia do odebrania sobie życia¹⁹, lecz, jak twierdzi Gianfranco Ravasi, przerażająco

16 Pamiętajmy, że dość „optimistyczny” epilog księgi pochodzi od późniejszego redaktora, a nie samego Koheleta, por. G. Ravasi, *Kohelet...*, s. 28-29, 314; *Ecclesiaste*, a cura di L. Di Fonzo, Torino 1967, s. 29-33, *La Sacra Bibbia*. Zob. też E. Podechard, *L'Ecclésiaste*, Paris 1912, s. 12 i nn.

17 Zob. A. Neher, *Notes sur Qohélét (L'Ecclésiaste)*, Paris 1951, s. 25-26.

18 *Ibidem*, s. 26 (tłum. J. Skrzypnik, podkr. A.G.).

19 Por. Koh 9, 4: „Wszyscy żyjący mogą jeszcze mieć nadzieję – bo lepszy jest żywy pies niż lew nieżywy”; Cyceron, *Listy do Attika* IX, 10, 3: „Dum anima est, spes esse dicitur” („Powiada się, że

intensywnie, odczuwając „posmak popiołu”, rysuje absurdalność ludzkiego losu²⁰.

W Starym Testamencie odnajdujemy jedynie/aż osiem, opisanych przeważnie lakonicznie, przypadków samobójstwa (pierwsze sześć zawiera Biblia hebrajska, kolejne dwa występują w księgach deuterokanonicznych): Abimeleka (Sdz 9, 50-54), Samsona/Szimszona (Sdz 16, 28-30), Saula i jego giermka (1 Sm 31, 3-6; por. 2 Sm 1, 1-12), Achitofela (2 Sm 17, 23), Zimriego (1 Krl 16, 15-20), Ptolemeusza Makrona (2 Mch 10, 12-13) i Razisa (2 Mch 14, 37-46)²¹.

Uważna lektura owych fragmentów, uwzględniająca zarówno ich płaszczyznę teologiczną, jak i kompozycję literacką oraz problemy morfokrytyki tekstu, dowodzi, że zawsze mają one charakter wybitnie interakcyjny oraz głęboko emocjonalny, wynikający z dramatycznych uwikłań określonej jednostki w przesiąkniętej przemocą historii Izraela i służący danemu autorowi przede wszystkim – jako konkretne egzemplia – religijno-parenetycznym przesłaniom (według Marie-Josepha

jest nadzieja, dopóki trwa życie”). Zob. też N. Lohfink, *Kohelet*, Würzburg 1980, s. 66-67.

²⁰ Zob. G. Ravasi, *Kohelet...*, s. 109: „Istnieją wewnętrzne śmierci i żywe trupy, takie jak ów starzec w końcowej części, który wobec lat, które ma jeszcze do dyspozycji, oświadcza: »Budzą we mnie obrzydzenie« (12, 1)”.

²¹ Pamiętajmy jednak, że nie wszyscy odbierają sobie życie własnoręcznie – Abimelek na własną prośbę zostaje dobity przez giermka, ciężko ranny Saul być może (jeśli wierzyć wersji z 2 Sm) ginie z ręki Amalekity, Samson zaś w scenerii niemal tragicomiczno-baśniowej (K.-S. Krieger, *Przemoc w Biblii*, przeł. A. Wałęcki, Kraków 2004, s. 25-26) prowokuje własną śmierć, rzucając się na trzy tysiące Filistynów.

Lagrange’a skoncentrowanym zwykle wokół czterech fundamentalnych kategorii: *infidelitas* ‘niewierność’ – *punitio* ‘kara’ – *poenitentia* ‘żał, skrucha’ – *liberatio* ‘wyzwolenie’)²², które przyobleczono w szaty mniej lub bardziej kunsztownej narracji. Nie ma tu mowy, jak zauważa Jan Dietrich, na „samobójstwo egzystencjalne” wynikające ze skrajnie negatywnej refleksji nad ontologicznymi podstawami bytu ludzkiego, dokonane w alienacji, powodowane poczuciem bezsensu istnienia, utratą wiary w Boga czy obawą o los bliskich²³.

Dwa pierwsze opisane w Biblii przypadki samobójstwa pochodzą z Księgi Sędziów, w której deuteronomiczni redaktorzy, posługując się bogatą paletą gatunkową (pieśń, bajka, zagadka, saga etiologiczna, „opowiadanie-narracja”, opowieść bohater-ska)²⁴, pragnęli zilustrować sytuację społeczno-polityczną plemion izraelskich w czasach poprzedzających powstanie królestwa „w pierwszym Izraelu”²⁵. Należy pamiętać, że w ujęciu ówczesnych autorów biblijnych „sędziowie” (hebr. *sofetim*)

22 Zob. M.-J. Lagrange, *Introduction au livre des Juges*, „Revue Biblique” 11, 1902, no. 1, s. 5-30.

23 Zob. J. Dietrich, *op. cit.*, s. 60 i nn. Inaczej jest w przypadku bohaterów biblijnych w poematach Johna Milтона; w *Raju utraconym* (X, 1239 i nn.) Ewa nakłania Adama, by jako bezdzietni popełnili samobójstwo, gdyż w ten sposób oszczędzą milionom potomnych bólu i cierpienia; zob. świetne komparatystyczne studium A.D. Nuttall, *The Alternative Trinity. Gnostic Heresy in Marlowe, Milton, and Blake*, Oxford 1998, s. 71 i nn.

24 Zob. J. Łach, *Wstęp historyczno-krytyczny*, [w:] *Księga Sędziów i Księga Rut. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, oprac. idem, Poznań 2015, s. 47-53.

25 Zob. *ibidem*, s. 27-28.

oznaczyli nie tylko (lub nawet: nie tyle) jurystów w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, lecz także charyzmatyczno-profetycznych wybawicieli, powołanych przez Boga dla wyzwolenia narodu wybranego „z mocy różnych ciemżycieli” (por. Sdz 2, 16). Nierzadko jednak owi „herosi swoich czasów”, jak określa ich Oskar Grether, byli w istocie tyranami, których działalność naznaczona była piętnem barbarzyństwa i akulturacją prowadzącą do aksjonormatywnego chaosu²⁶.

Klasycznym tego przykładem jest postać Abimeleka (Sdz 9, 1-57), syna sędziego Jerubbaala-Gedeona i jego konkubiny z Sychem. Po śmierci Gedeona Abimelek udał się do posiadłości ojca w Ofra, gdzie przy pomocy gwardii złożonej z *rêqim ûpôhazim* („zuchwałych awanturników”, zob. Sdz 9, 4) zamordował siedemdziesięciu swoich przyrodnych braci i ogłosił się królem. Ocalał jedynie najmłodszy syn Jerubbaala, Jotam, który chcąc nakłonić mieszkańców Sychem do buntu przeciwko nowemu tyranowi, wygłosił ostrzegawczą mowę – bajkę (Sdz 9, 8-15; Martin Buber nazwał ją „najmocniejszym poematem antymonarchistycznym w literaturze światowej”²⁷) o współzawodniczących ze sobą drzewach, które chciały sobie wybrać króla; pod obrazem „krzewu cierniowego” ukrył on wyraźną aluzję do absolutnej władzy Abimeleka nieliczącego się z władzą Boga

²⁶ Zob. O. Grether, *Die Bezeichnung „Richter” für die charismatischen Helden der vorstaatlichen Zeit*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft und Kunde des nachbiblischen Judentums” 57, 1939, no. 1-2, s. 112-118, <https://doi.org/10.1515/zatw.1939.57.1-2.110>.

²⁷ M. Buber, *Königtum Gottes*, Heidelberg 1956, s. 24. Zob. też J.S. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, s. 351-352.

i nieuwzględniającego w swych rządach boskich praw, co nie mogło być zaakceptowane w teokratycznej społeczności ludu Jahwe²⁸. Według redaktora Księgi Sędziów uniknięcie śmierci przez Jotama (kreowanego w Biblii wyraźnie na proroka ostrzegającego całą społeczność przed konsekwencjami gwałtu i okrucieństwa, zob. Sdz 9, 55-57) w czasie rzezi przyrodnych braci było zamierzone przez Boga, który „zesłał ducha niezgody między Abimelekiem a mieszkańcami z Sychem” (Sdz 9, 23)²⁹. Mieszkańcy Sychem podnoszą bunt, który zostaje jednak krwawo stłumiony (Sdz 9, 42-45).

Kiedy Abimelek umacnia swoją pozycję, podpalając świątynię Baal-Berita (Sdz 6, 46), a następnie zdobywając miasto Tebes (Sdz 9, 50), dochodzi do niespodziewanej zmiany narracji i opisu zaskakującej śmierci tyrana:

Kiedy Abimelek zbliżył się do bram twierdzy, chcąc podłożyć pod nią ogień, pewna kobieta zrzuciła na głowę Abimeleka kamień od żaren i rozbiła mu czaszkę. Natychmiast przywołał on swego giermka i rzekł: „Dobądź miecza i zabij mnie, aby nie mówiono o mnie: Kobieta go zabiła”. Przebił go więc giermek mieczem, tak iż umarł (Sdz 9, 52-54).

Cios, niemal śmiertelny, zadany przez kobietę uchodził u starożytnych Semitów za hańbę (por. 2 Sm 11, 21), niewątpliwie więc taki obraz dobrze wkomponowuje się w negatywny wizerunek Abimeleka, który jednak ciężko ranny nie odbiera sobie życia sam (być może, jak sugeruje Dietrich, z tchórzo-

28 Zob. W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, Bonn 1963, s. 283-285.

29 Zob. J. Dietrich, *op. cit.*, s. 78-80.

stwa³⁰), lecz prosi o to swego sługę (składiną scenę z giermkim dobijającym swego pana można by traktować również jako konstrukcję literacką, por. 1 Sm 31, 4-5). Trudno orzec, czy sam akt samobójstwa miał w zamysle narratora służyć jako „hańbiące apogeum”³¹, ostateczne dopełnienie obrazu okrutnego życia tyra-
rana, który w swej autokracji i kulcie dla bożka Baala sprzeciwił się przymierzowi z Bogiem na górze Synaj, prowadząc do braku jedności, niesprawiedliwości i śmierci³².

W Księdze Sędziów napotykamy jeszcze inną postać samobójcy, która stanowi swoiste przeciwieństwo Abimeleka – Szimszona³³ (Sdz 13, 1 – 16, 50). Dysponując wątpliwymi danymi na temat morfokrytyki tej księgi, nie możemy wszakże ustalić, czy obie postacie miały stanowić w ostatecznej redakcji deutoronomicznej konstrukcje analogiczne, oparte na antytetycznej typologii: wzór (samobójca-heros) – antywzór (samobójca-tyran)³⁴. W przypadku opowieści o Szimszonie mamy do czynienia nie z tyle z prostą, jednorodną narracją historyczną, ile z wyrafinowanym literacko cyklem opowiadań legendarnych³⁵. Jednak

³⁰ Zob. *ibidem*, s. 79-80.

³¹ *Ibidem*, s. 80-81.

³² Zob. J.A. Soggin, *Judges. A Commentary*, London 1981, s. 277 i nn.; L. Stachowiak, *Królestwo Boże w najstarszych tradycjach Starego Testamentu*, [w:] *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976, s. 11-16.

³³ Tu i dalej posługuję się tą właśnie, a nie bardziej tradycyjną (Samson) formą imienia bohatera, ponieważ jest ona bliższa oryginałowi (hebr. *szimszon* ‘słoneczko’), zob. J. Łach, *op. cit.*, s. 201 i nn.

³⁴ Zob. J. Dietrich, *op. cit.*, s. 222 i nn.; J. Łach, *Wstęp...*, s. 43 i nn.

³⁵ Zob. H. Höpfl, A. Miller, A. Metzinger, *Introductio specialis in Vetus Testamentum*, Romae 1946, s. 144-145; J. Dietrich, *op. cit.*, s. 223-224; J. Łach, *Wstęp...*, s. 73.

niektórzy bibliści, opierając się zwłaszcza na ustaleniach Williama Albrighta, nie uważają tej postaci za „całkowicie zmyśloną” [!? – A.G.]³⁶.

Jeśli w relacji o rządach Abimeleka ingerencja Boga zaznaczona była jedynie zdawkowo, to w przypadku losów Szimszona, mocno ubogaconych w biblijnej narracji elementami tragikomicznego heroizmu³⁷, pojawia się ona nieustannie, poczynawszy od cudownego poczęcia bohatera (zgodnie z obietnicą anioła pogromcy Filistynów rodzi się wybraniec Bożym i zostaje ofiarowany Bogu na służbę jako nazirejczyk, zob. Sdz 13, 1-24), aż po jego śmierć. Szimшон sprawował sprawiedliwe sądy przez dwadzieścia lat i wspierany „duchem Boga” (Sdz 15, 16.18-19)³⁸ zdołał pokonać zastępy filistyńskie, lecz wiedziony słabością do kobiet uległ ich zwyczajom i złamał zobowiązania nazireatu, czym zasłużył na boską karę (Sdz 16, 20b: „Nie

36 Zob. J.S. Synowiec, *op. cit.*, s. 298; W.F. Albright, *L'archeologie de la Palestine*, Paris 1955, s. 127-128.

37 Zob. K.-S. Krieger, *op. cit.*, s. 25: „Opowiadania o Samsonie mają bez wątpienia charakter legendarny. Posługują się one fantazją, błazenadą i tragikomedią. Nie tylko treść, ale również sama technika opowiadania – akcja, łatwo podlegająca zmianom, powtarzana jest trzykrotnie, co jest charakterystyczne dla bajek i dowcipów – uderza nas, ponieważ aż tętni przyjemnością fabularyzowania”. Z kolei w nowszych publikacjach z pogranicza psychologii, medycyny oraz historii idei zachowanie Samsona analizuje się, dość kuriozalnie, jako ewidentny przykład... zaburzeń psychopatologicznych (sic!), zob. N. Shoenfeld, R.D. Strous, *Samson's Suicide: Psychopathology (Grossman) vs. Heroism (Jabotinsky)*, „The Israel Medical Association Journal” 10, 2008, no. 3, s. 196-201.

38 Zob. J. Łach, *Wstęp...*, s. 216-217.

wiedział jednak, że Jahwe go opuścił”³⁹. Jego niewierność przyrzeczeniu, lekceważący i nieroztropny sposób życia (por. działania Jeftego, Sdz 11, 30-31.34-35), jak również przesycione przemocą (przypomnijmy choćby rzeź w Timnie, Sdz 15, 1-8) i – nie sposób uniknąć tego słowa – egoistyczne kierowanie się zasadą odpłaty (*ius talionis*) prowadzą do eskalacji zła i tragicznego końca (Sdz 16, 22-31)⁴⁰.

Nie da się jednak zaprzeczyć, że w świetle kulminacyjnej sceny finalnej narracji Bóg wysłuchuje błagania Szimszona, pomagając (pozwalając?) mu dokonać pomsty na wrogu i odnieść największy sukces „militarno-religijny”: „A tych, których wówczas on zabił, sam ginąc, było więcej aniżeli tych, których pozabijał w ciągu całego swego życia” (Sdz 16, 30). Jak pisze jeden z biblistów, w ten sposób biblijny narrator sugeruje, iż „mimo tragicznej śmierci tego herosa zwycięski charakter jego życia pobudził następne pokolenia do patriotycznej i narodowowyzwoleńczej walki”⁴¹.

Czy na pewno pobudził? I czy sam Szimszon uważał się za samobójcę? Biblia nic o tym nie wspomina, podobnie jak nie ocenia w tym przypadku aktu samopoświęcenia dla osobistej zemsty. Tradycja żydowska, sławiąc nadludzką siłę Szimszona (wedle przekazów hagadycznych miał mieć w ramionach aż

39 Analogia między osobistymi przewinieniami Szimszona a niewiernością Izraela wobec Boga jest dla narratora księgi oczywista: kochanek Dalili zostaje skazany na ciężką pracę, podobnie jak stało się to z Izraelem w czasie niewoli asyryjskiej, a później babilońskiej, zob. J.A. Wharton, *The Secret of Yahweh: Story and Affirmation in Judges 13-16*, „The Interpreter's Bible” 27, 1973, s. 54-65.

40 Por. J. Dietrich, *op. cit.*, s. 226-229; J. Łach, *Wstęp...*, s. 39-40.

41 J. Łach, *Wstęp...*, s. 225.

sześćdziesiąt łokci szerokości), nie zawsze widziała w nim samobójcę; zdaniem niektórych rabinów jego śmierć to „ostatnie starcie wojownika, któremu wolno wszak oddać swe życie w walce”⁴². Z kolei autor Listu do Hebrajczyków zaliczył Szimszon do heroldów wiary (Hbr 11, 32), co zapewne dodatkowo sankcjonowało przekonanie św. Augustyna: Szimszon zabił się przede wszystkim z nakazu Boga, trudno więc potępić jego czyn⁴³.

Choć Augustyn dopuszczał jedynie naturalną śmierć człowieka, zadaną albo przez innych ludzi, albo przez przyrodę, i wykluczał – bez względu na okoliczności losu – możliwość odebrania sobie życia⁴⁴, uwzględniał jeden wyjątek – samobójstwo dokonane z woli Boga. Warto tu przywołać fragment z *Państwa Bożego* – tyleż jasny, co kontrowersyjny:

42 K. Gebert, *Uświęcając imię*, „Midrasz” 2000, nr 5, s. 18.

43 Zob. św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 47: „Samson nie byłby też wytłumaczony, że sobie wraz z nieprzyjaciółmi śmierć zgotował, rozwaliwszy dom, chyba że mu to po cichu Duch Święty rozkazał, przez którego czynił cuda”.

44 Augustyn, przeciwstawiając heroicznej śmierci Katona cierpienie udręczonego Hioba, uważał samobójstwo za grzech śmiertelny, będący swoistą dezercją chrześcijanina: „Przyznać musimy, że powiedzenie: »Nie zabijaj« dotyczy zabijania człowieka: ani innego człowieka, ani siebie. Bo i ten, co siebie zabija, nie co innego zabija, jeno też człowieka (...). Skąd się tedy wzięło tak niedorzeczne a zgubne mniemanie, by się człowiek miał zabijać dlatego, iż ktoś, wrogi mu, na osobie jego gwałt popełnił, albo dlatego, żeby go nie popełnił, skoro nie wolno zabijać nawet nieprzyjaciela grzeszącego lub mającego grzeszyć?” (*op. cit.*, s. 46, 50). Por. też S. Chwini, *Samobójstwo i „grzech istnienia”...*, s. 32-37; T. Sahaj, *Poglądy św. Augustyna na temat śmierci*, „Lingua ac Communitas” 1999, nr 9, s. 211-221.

Ta sama Boska powaga, co zakazuje zabijania człowieka, zrobiła pewne wyjątki. Poza tymi jednak wyjątkami, kiedy Bóg sam prawem przez siebie danym albo osobnym rozkazaniem pewne osoby zabić każe (...) – poza wyjątkiem więc tych, których bądź sprawiedliwe prawo w ogóle zabić nakazuje, bądź też tych, których z osobna Bóg, samo źródło sprawiedliwości, na śmierć przeznacza, ktobykolwiek człowieka zabił, bądź siebie samego, bądź innego, wikła się w zbrodnię zabójstwa⁴⁵.

Augustyn miał jednak świadomość, że jeżeli Abraham czy Szimszon działali z nakazu Boga, to nikt tego nie może udowodnić, intuicyjne rozpoznanie samobójstwa „z woli Boga” jest zaś kłopotliwe⁴⁶, dlatego, posiłkując się myślą św. Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian (1 Kor 2, 11), przestrzegał: „Przetóż kto wie, że nie wolno samobójstwa popełniać, ma je jednakże popełnić, jeśli tak rozkazał ten, którego rozkazu nie wolno zlekceważyć; baczyć ma jednak, czy aby ten rozkaz żadnej wątpliwości nie ulega”⁴⁷.

Trudno orzec, na ile ta właśnie przestroga Ojca Kościoła stała się dla wiernych przydatna pragmatycznie. Znamienne jednak, że wedle autora *Wyznań* zachowanie Regulusa, który powrócił do Kartaginy i dobrowolnie wszedł do nabitej gwoździami skrzyni przygotowanej przez oprawców, nie miało wiele wspólnego z samobójstwem; najwyraźniej pojęcie „altruistycznego samobójstwa dokonanego cudzymi rękoma” nie mieściło się w systemie jego wartości⁴⁸. Regulus po prostu wypełnił wolę bogów:

⁴⁵ Św. Augustyn, *op. cit.*, s. 46-47.

⁴⁶ Zob. J. Haszczyński, *op. cit.*, s. 21.

⁴⁷ Św. Augustyn, *op. cit.*, s. 52.

⁴⁸ Zob. S. Chwin, *Samobójstwo i „grzech istnienia”...*, s. 33-34.

Ten więc, co tak mało ważył sobie życie doczesne, skoro wolał jednakże stracić to życie wśród najwyszukańszych mąk, zadawanych mu przez pełnych okrucieństwa nieprzyjaciół, niż je samemu dobie odebrać, musiał z całą pewnością w tym być przekonany, że zbrodnią jest wielką życie sobie samemu skracać⁴⁹.

Zarówno w tradycji żydowskiej, jak i chrześcijańskiej problem z interpretacją aktu samobójczego napotykaemy także w związku z historią Saula⁵⁰. Podobnie jak w przypadku Szimszona, narrator biblijny przyczyny upadku i śmierci (nie samego samobójstwa!) bohatera wiąże z jego niewiernością wobec Boga, która w konsekwencji doprowadziła do odrzucenia pierwszego pomazańca Izraela. W czasie konfliktu z Amalekitami Saul narusza prawa cheremu (‘świętej wojny’)⁵¹ i buduje pomnik zwycięstwa na swoją cześć, zapominając, że sukces militarny odniósł nie dzięki swojej mocy, lecz ingerencji

49 Św. Augustyn, *op. cit.*, s. 50. Co więcej, zdaniem Augustyna sam cierpiący w pokorze Chrystus łączył w sobie cechy Hioba i Regulusa. Niemniej już we wczesnym chrześcijaństwie (Tertulian, Orygenes, Klemens Aleksandryjski, Beda Venerabilis) pojawiły się rozważania, czy Chrystus był samobójcą, zob. A. Mazrui, *Sacred Suicide*, „Transition” 1965, no. 21, s. 11-14, <https://doi.org/10.2307/2934092>; D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Warszawa 2007, s. 212 i nn.

50 Zob. D. Dziadosz, *Monarcha odrzucony przez Boga i lud. Proces redakcji biblijnych tradycji o Saulu*, Przemyśl 2006, s. 10 i nn.; J. Dietrich, *op. cit.*, s. 60-76.

51 Zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1, przeł. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 276-278.

Boga⁵²: „Saula opuścił duch Pański, a opętał go zły duch, zesłany przez Pana” (1 Sm 16, 14; por. Sdz 9, 23; 1 Krl 22, 23; Iz 19, 14; 29, 10)⁵³. Pogromca Amalekitów zostaje uznany za przestępcę w oczach Boga, dla którego „lepsze jest posłuszeństwo od ofiary, uległość od tłuszczu baranów” (1 Sm 15, 22). Przygnębianie Saula narasta po opuszczeniu go przez Samuela (1 Sm 13, 9-11) i po wizycie u wróżki z Endor (1 Sm 18, 1-25). Kres jego życiu przynosi bitwa z Filistynami na górze Gilboa:

Filistyni rozpoczęli natarcie na Saula i na jego synów, zabijając Jonatana, Abinadaba i Malkiszuę – synów Saula. W końcu walka srożyła się tylko wokół Saula. Wytropili go łucznicy, a on zadrżał na widok łuczników. I odezwał się Saul do swego giermka: „Dobądź swego miecza i przebij mnie nim, aby nie przyszli ci nieobrzezańcy i nie przebili mnie sami, i nie naigrywali się ze mnie”. Lecz giermek nie chciał tego uczynić, gdyż bardzo się bał. Saul więc dobył miecza i sam rzucił się na niego. Gdy giermek

52 Zob. *Księgi historyczne Starego Testamentu, cz. 1: Dziejopisarstwo izraelskie: Księgi Jozuego, Sędziów, Samuela, Królów*, oprac. T. Brzegowy, J. Łach, S. Wypych, Warszawa 2006, s. 140-141.

53 Domniemanie, że Bóg posłużył się w tym przypadku szatanem, Jan Łach (*Księgi Samuela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, oprac. J. Łach, Poznań–Warszawa 1973, s. 207) uważa za tezę „teologicznie nie do przyjęcia” (czy zasadnie?; por. 2 Sm 24, 1; Hi 2, 3), dlatego interpretuje tę scenę jako obraz skrajnej depresji Saula. Faktem jest, że w czasach redakcji Ksiąg Samuela nauka o „złym duchu” (hebr. *ra'ah ruach*) nie była jeszcze skryształizowana, zob. L. Schmidt, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative. Studien zur Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David*, Berlin 1970, s. 38 i nn. Por. też 1 Sm 16, 16.23; 18, 5-10; 19, 20-24; 20, 30-33; 28, 5; 31, 3.

zobaczył, że Saul umarł, sam też rzucił się na swój miecz i umarł razem z nim⁵⁴.

Powyższy fragment wydaje się jednoznaczny, niestety, tylko w polskim przekładzie, albowiem na podstawie hebrajskiego oryginału nie można rozstrzygnąć, czy Saul popełnił samobójstwo jedynie z obawy, że jako jeniec zostanie wystawiony na pośmiewisko i okrutnie zgładzony, co uwłaczałoby godności władcy Izraela, czy także – z tchórzostwa. To, co w wersecie trzecim wersja masorecka podaje jako *wajjāhel* ‘zadrzał/bał się’, niektóre rękopisy odczytują (przy innej wokalizacji) jako *wajjēhāl* ‘został zraniony’⁵⁵. Trudno też stwierdzić, czym powodował się giermek, odmawiając wykonania królewskiego polecenia (być może obawiał się podnieść rękę na pomazańca Boga). Z kolei wedle przekazu z Drugiej Księgi Samuela (2 Sm 1, 7-16), ostateczny cios (hebr. *wa’amōttēhū*) zadał królowi jakiś Amalekita (stracony później z rozkazu Dawida, zob. 2 Sm 1, 14-16) na jego wyraźną prośbę: „Rzekł mi: »Podejdź, proszę, i dobij mnie, gdyż czuję zawroty głowy [podkr. A.G.], chociaż jeszcze jest we mnie całe życie«. Podszedłem więc i dobiłem go, bo wiedziałem, że nie będzie żył po swoim upadku” (2 Sm 1, 9-10)⁵⁶. Obie rela-

54 Kiedy Filistyni znaleźli martwego króla, sprofanowali jego ciało, ucinając mu głowę, lecz następnej nocy mieszkańcy Gileadu zabrali zwłoki, spalili je i prochy pogrzebali w Jabesz. Później jednak, gdy w kraju nastał głód, Dawid polecił pogrzebać szczątki Saula w krainie Beniamina w Sela (2 Sm 21, 14).

55 Zob. *Księgi Samuela...*, s. 309.

56 Określeniem „zawroty głowy” Biblia Tysiąclecia próbuje oddać hebr. *šābās*; problem w tym, że nie wiadomo, jak naprawdę rozumieć ten biblijny *hapax legomenon* (Septuaginta tłumaczy go przez

cje próbował już w starożytności pogodzić Józef Flawiusz: jego zdaniem, gdy giermek Saula odmówił zabicia go, król próbował sam odebrać sobie życie, lecz był na to za słaby. Wówczas zobaczył „przypadkiem” (hebr. *niqrō’niqrēti* w 2 Sm 1, 6 nastrożona osobnych trudności filologicznych)⁵⁷ nieznanego Amalekitę, który zgodził się spełnić jego prośbę, widząc, że Saul już opiera się na swoim mieczu. Widząc to, giermek z rozpacz i przerażenia popełnił samobójstwo⁵⁸. Mimo że interpretacja Flawiusza może wydawać się przekonująca, nie sposób jej zweryfikować⁵⁹.

Jakkolwiek autor biblijny nigdzie wprost nie potępia samobójstwa Saula, uczeni żydowscy mieli przez wieki kłopot z oceną jego tragicznego postępu⁶⁰. Konstanty Gebert słusznie

σκότος ‘ciemność, mrok, zawrót głowy’, Wulgata zaś poprzez *angustiae* ‘zły stan, ucisk’). Być może dobrym rozwiązaniem, bo wynikającym ściśle z kontekstu (Saul ranił siebie/swoje wewnętrzności (?) mieczem) jest tłumaczenie w tzw. Biblii Paulistów (s. 595) – „rwące skurcze”.

⁵⁷ Na temat niejasności wersetu 1 Sm 1, 6 zob. F. Hummelauer, *Commentarius in libros Samuelis, seu I et II Regum*, Paris 1886, s. 265-266, *Cursus Scripturae Sacrae*.

⁵⁸ Józef Flawiusz, *Starożytności żydowskie* VI, 370-372. Walter Kaiser uznaje za nieprawdopodobne, aby Amalekita znalazł Saula opierającego się na własnym mieczu wskutek nieudanej próby samobójstwa, zob. W.C. Kaiser et al., *Trudne fragmenty Biblii*, konsultacja nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, przeł. L. Bigaj, T. Fortuna, G. Grygiel, Warszawa 2011, s. 135.

⁵⁹ Zob. J. Dietrich, *op. cit.*, s. 72 i nn.

⁶⁰ Znamienne, że mimo samobójstwa w przekazach hagadycznych Saul jest przedstawiony o wiele korzystniej niż w samej Biblii czy w późniejszej tradycji chrześcijańskiej, zob. J. Dietrich, *op. cit.*, s. 73-74; M. Bocian, współpr. U. Kraut, I. Lenz, *Leksykon posta-*

zwrócił uwagę na fakt, że komentarze rabinackie niemal zawsze pomijają (ewentualny) aspekt przerażenia króla na widok łuczników (tym samym nie dopuszczają interpretacji, jakoby strach był w tym przypadku powodem targnięcia się na swoje życie)⁶¹. A może to w istocie grzech pychy skłonił Saula do takiego czynu?

Czyżby pierwszy król Izraela uważał, że nakazy Tory się do niego nie stosują? Możliwe. Naszym królom wszak nie raz się to zdarzało, i zawarte w Piśmie opisy ich uczynków bynajmniej nie są wyłącznie pochlebne, co zresztą zwiększa ich wiarygodność⁶².

Rozmaicie też w tradycji żydowskiej postępek Saula usprawiedliwiano. Na przykład Rabejnu Tam (XII wiek) uważał, że w przypadku niewoli filistyńskiej Saulowi groziła przymusowa konwersja, Rabi Szlomo Luria (XVI wiek) sądził zaś, że gdyby Saul został pojmany i poddany torturom, mógłby ujawnić tajemnice wojskowe, a tym samym narazić życie innych⁶³. XVIII-wieczny zbiór responsów *Besamim Rosz* Saula Berlina interpretuje położenie Saula jako sytuację ostateczną, w której człowiek może spodziewać się skrajnego cierpienia i upokorzenia, a w takiej sytuacji ma prawo odebrać sobie życie. Z takim przekonaniem nie zgadza się jednak większość znawców halachy: „Samo

ci biblijnych. Ich dalsze losy w judaizmie, chrześcijaństwie, islamie oraz w literaturze, muzyce i sztukach plastycznych, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 482-483.

61 Zob. K. Gebert, *op. cit.*, s. 18.

62 *Ibidem*.

63 Zob. J. Dietrich, *op. cit.*, s. 73 i nn.

cierpienie i ból, niezależnie od tego, jak bardzo głębokie, nie stanowią usprawiedliwienia dla samobójstwa, chyba że chodzi o »zagrożenie wiary« lub okoliczności związane z koniecznością walki»⁶⁴. Nie brak też w tradycji żydowskiej opinii, że Saul w obliczu uchybienia jego godności (co było za czasów Dawida równoznaczne z uwłaczaniem czci Pana Izraela⁶⁵) popełnił po prostu samobójstwo *kidusz ha-Szem*, czyli dla uświęcenia Bożego imienia, co niektórzy rabini poczytywali za wzniosłe samopoświęcenie⁶⁶.

Z kolei ukazana w Drugiej Księdze Samuela śmierć Achitofela rysuje się, przynajmniej pod jednym względem, dość wyjątkowo na tle wszystkich starotestamentowych przypadków samobójstwa. Oto bowiem słynny radca (hebr. *jo'es*)⁶⁷ Dawida, a później Absaloma, w udramatyzowanej lakonizmem narracji, odbiera sobie życie bez wyrażonych eksplicytnie oznak emocji i – co ważniejsze – w samotności. Niejednokrotnie (tylko czy trafnie?) porównuje się tę postać w nowożytniej teologii chrześcijańskiej z Judaszem, co ma pewne uzasadnienie formalne (*comparatio per analogiam*: zdrada zaufanej osoby, która w konsekwencji prowadzi do jej samobójstwa przez powieszenie)⁶⁸, aczkolwiek utożsamianie postaci „przyjaciela” w Ps 41, 10 („Nawet mój przyjaciel, któremu ufałem / i który chleb mój jadł,

64 I. Breitowitz, *Samobójstwo z asystą medyczną...*, s. 46.

65 Zob. R. de Vaux, *op. cit.*, s. 398-399.

66 Zob. J. Dietrich, *op. cit.*, s. 74 i nn.

67 Zob. R. de Vaux, *op. cit.*, s. 134.

68 Zob. A. Murray, *op. cit.*, vol. 2, s. 324-326.; M. Rosik, *Judasz – motywy zdrady i bezdroża żalu*, 4 VI 2017, [on-line:] <http://www.mariuszrosik.pl/?p=4804> (dostęp: 3 IX 2018).

podniósł na mnie piętę”; nb. werseł cytowany w J 13, 18) właśnie z Achitofelem budzi spore wątpliwości filologiczne⁶⁹.

W odróżnieniu od autorów opisujących losy Abimeleka, Szimszona czy Saula narrator-deuteronomista, kreśląc (dość zresztą wyrywkowo i oszczędnie) historię życia Achitofela, nie stwierdza w niej dobitnie negatywnej ingerencji Boga (poza jednym werselem, zob. 2 Sm 17, 14), ale przede wszystkim ją sugeruje poprzez odpowiedni obraz rozwoju wydarzeń. Achitofel musiał być osobistością wybitną i postrzeganą jako uosobienie mądrości danej od Boga, skoro napisano: „Rada Achitofela, której on udzielał, w tym czasie znaczyła tyle, co słowo Boże. Tyle znaczyła każda rada Achitofela zarówno dla Dawida, jak i dla Absaloma” (2 Sm 16, 23)⁷⁰.

Nie wiadomo, dlaczego zdradził on Dawida i przeszedł na stronę zbuntowanego Absaloma (2 Sm 15, 12.31-35); być może stało się tak z powodu jego wnuczki Batszeby, którą Dawid uwiódł, przyczyniając się też do śmierci jej męża, Uriasza. Za radą Achitofela Absalom wszedł do namiotu nałożnic Dawida (2 Sm 16, 15-23), co miało być znakiem całkowitego przejęcia władzy ojcowskiej. Decyzja ta, mająca na uwadze przede wszystkim względy polityczne, była jednak naruszeniem praw dotyczących rodziny w ogóle (zob. Kpł 20, 11)⁷¹. Wobec

69 Zob. np. 2 *Samuel 15: 12 Commentaries*, Bible Hub, [on-line:] https://biblehub.com/commentaries/2_samuel/15-12.htm (dostęp: 2 IX 2018).

70 Według niektórych biblistów (zob. J. Dietrich, *op. cit.*, s. 148-149) Achitofel odczytywał wolę Boga, posługując się *urim* i *tummin*, a więc stosując praktykę powszechną aż do zburzenia Pierwszej Świątyni Jerozolimskiej w 586 roku p.n.e., zob. R. de Vaux, *op. cit.*, s. 367-368.

71 Zob. *Księgi Samuela...*, s. 435.

rozpaczliwej sytuacji Dawid zwraca się do Stwórcy o pomoc w krótkiej *lamentatio poenitentis*: „O Panie! Racz udaremnić plany Achitofela!” (2 Sm 15, 31). Bóg wysłuchuje królewskiego błagania. Absalom zlekceważył radę Achitofela, aby z dwunastotysięczną armią uderzyć na Dawida, a przychylił się do pomysłu Chuszaja, który odradzał natychmiastowy atak i proponował najpierw zebrać większe siły w kraju. Ta zwłoka pozwoliła Dawidowi wycofać się poza Jordan (2 Sm 17, 1-24). „Achitofel widząc, że jego rada nie została spełniona, osiodłał swojego osła i wrócił do domu. Wydawszy zarządzenia odnoszące się do swego domu, powiesił się [hebr. *wajjēhānēq* – A.G.] i umarł. Pochowano go w grobie jego ojca” (2 Sm 17, 23).

Nie wiadomo, co naprawdę skłoniło go podjęcia takiej decyzji. Urażona ambicja? Lęk przed tym, że jako niepotrzebny już doradca zostanie zgładzony przez Absaloma? Wyrzuty sumienia z powodu nielojalności i popełnionej zdrady?⁷² A może, jak przypuszczają niektórzy bibliści, jeśli miał dar odczytywania woli Boga poprzez *urim* i *tummim*, wiedział, że Pan Izraela go opuścił? Deuteronomista nie komentuje jednak czynu Achitofela ani jednym słowem, co James Wharton uważa za celowy zabieg narracyjny potęgujący dramatyzm całej historii⁷³. Niezwykłe dyskusyjna wydaje się opinia jednego z teologów, że wzmianka o uporządkowaniu przez Achitofela spraw domowych jest świadectwem człowieka „zimnego i wyrachowanego oraz nie znajdującego przeszkód”⁷⁴. Istotny pozostaje

⁷² Zob. J. Dietrich, *op. cit.*, s. 152-154.

⁷³ Zob. J.A. Wharton, *A Plausible Tale. Story and Theology in II Samuel 9-20, I Kings 1-2*, „Interpretation: A Journal of Bible and Theology” 35, 1981, no. 4, s. 343 i nn., <https://doi.org/10.1177/002096438103500402>.

⁷⁴ Zob. *Księgi Samuela...*, s. 448.

fakt, że ani samobójstwo bohatera, ani jego zdrada wobec króla nie były naówczas przeszkodą, by pochować go z godnością w grobie ojca (2 Sm 17, 23). Być może zaważył na tym ogromny szacunek, jakim darzono tę postać w całej społeczności Izraela; nadto Biblia w żadnym miejscu nie nakazuje degradacji obowiązkowego rytuału grzebania ciała samobójcy, jak miało to miejsce już w kulturze wczesnego średniowiecza⁷⁵. W tradycji hagadycznej Achitofel jest uważany za największego mędrca w historii Izraela, jego śmierć zaś tłumaczona jest jako kara za niewdzięczność wobec Boga, który obdarzył go mądrością⁷⁶.

Swoistą zagadką, co zazwyczaj pomija się w studiach biblijnych, pozostaje samo imię bohatera: hebr. *ăhitôfel* znaczy bowiem ‘moim bratem jest głupota’. Jest niemożliwością, aby pierwotnie tak właśnie brzmiało imię najmądrzejszego z doradców Dawida⁷⁷. Nie wiadomo, kto i kiedy (być może jeszcze w X wieku, czyli daleko przed ostatecznym zredagowaniem Ksiąg Samuela⁷⁸), powodowany zapewne ironiczną intencją, dokonał takiego zniekształcenia⁷⁹. Achitofel pozostaje zatem postacią,

75 Zob. J. Dietrich, *op. cit.*, s. 153-154. Por. A. Murray, *op. cit.*, vol. 2, s. 39 i nn.; J.C. Schmitt, *Samobójstwo w średniowieczu*, [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, przeł. S. Cichowicz, J. Godzimirski, Warszawa 1993, s. 202-210.

76 Zob. *Pirke Awot* 6, 3.

77 Zob. J. Dietrich, *op. cit.*, s. 148-149; *Księgi Samuela...*, s. 434.

78 Zob. T. Römer, *The Current Discussion on the so-called Deuteronomistic History. Literary Criticism and Theological Consequences*, „Humanities” 46, 2015, s. 43 i nn.

79 Zabieg ironii ukryty w etymologii imion biblijnych nie jest czymś wyjątkowym. Klasycznym przykładem może być imię „Mojżesz” (hebr. *môšeh*), które oznacza nie tyle ‘wydobytego’ (hebr. *măšuj*), jak tłumaczy sama Biblia (Wj 2, 10), ile ‘wydobywającego (z nie-

która z filologicznego punktu widzenia kryje w sobie więcej pytań niż odpowiedzi.

Postacią samobójcy przedstawioną w Pierwszej Księdze Królewskiej wybitnie pejoratywnie, choć niezwykle lapidarnie, bo w narracji zajmującej zaledwie sześć wersetów (1 Krl 16, 15-20), jest Zimri, wódz Państwa Północnego za króla Eli (885-884 p.n.e.), który w czasie oblężenia filistyńskiego miasta Gibbeton zorganizował bunt i w Tirsie zamordował władcę, po czym ogłosił się królem. Na wieść o tym znaczna część armii ogłosiła królem innego wodza, Omriego (884-873 p.n.e.), który wkroczył do Tirsy i rozpoczął oblężenie miasta: „Niebawem, kiedy Zimri zobaczył, że miasto zostało zdobyte, wówczas wszedł do baszty pałacu królewskiego i podpalił nad sobą pałac królewski, i wskutek tego zmarł z powodu swoich grzechów, których się dopuścił, czyniąc to, co złe w oczach Pana” (1 Krl 16, 18-19). Autor biblijny ocenia zatem jednoznacznie czyny Zimriego i postrzega jego śmierć jako konsekwencję grzechu wobec Boga, lecz nie potępia *explicite* samego samobójstwa⁸⁰. I tym razem w obliczu braku takiej oceny ze strony narratora teza o negatywnym traktowaniu aktów suicydalnych w ówczesnym Izraelu

woli)’. Gra słów sprowadza się więc do następującego, aluzyjnego sensu: wydobyty (z wody) przez Egipcjan Mojżesz wydobywa naród Izraela z niewoli egipskiej. Zob. B. Jacob, *The Childhood and Youth of Moses, the Messenger of God*, [w:] *Essays in Honour of Very Rev. Dr. J.H. Hertz, Chief Rabbi on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. by I. Epstein, E. Levine, C. Roth, London 1942, s. 253; M. Buber, *Mojżesz*, przeł. R. Wojnakowski, Warszawa 1998, s. 30; M. Majewski, *W stronę Ziemi Obiecanej. Komentarz do Księgi Wyjścia*, Kraków 2011, s. 101-102.

⁸⁰ Zob. J. Dietrich, *op. cit.*, s. 124-126.

musi być podana w wątpliwość i uczciwie – z naukowego punktu widzenia – zdana na aporię⁸¹.

Ostatnie dwa przypadki samobójstwa pojawiają się już w księgach deuterokanonicznych, a więc poza kanonem żydowskim; zwłaszcza drugi z nich skłania do refleksji, zapewne nie tylko aksjologicznej, nad subtelną granicą pomiędzy samozniszczeniem/samopoświęceniem a „śmiercią sprowokowaną” i męczeństwem w tradycji biblijnej⁸². Obydwie historie pochodzą z Drugiej Księgi Machabejskiej, która jest dziełem o charakterze nie tyle historyczno-politycznym, ile *stricte* religijnym, a w centrum zainteresowania narratora stoją losy Świątyni Jerozolimskiej związane z postępowaniem narodu wybranego⁸³, który za odstępstwo od wiary spotyka boska kara (*punitio Dei*); jej narzędziem stają się poganie, m.in. król Antioch IV Epifanes dokonujący zbezczerzce Świątyni (2 Mch 4, 20-22; 5, 15-24). Opamiętanie się upadłego moralnie narodu, jak również przykłady męczeńskiej postawy tych, którzy żądając od prześladowców całkowitej wolności słowa (gr. *παρρησία*, por. 4 Mch 10, 5), odważyli się oddać życie za Prawo⁸⁴, przynoszą dzięki ingerencji Boga kres profanacji sanktuarium, jego oczyszczenie i ustanowienie święta, które miało je upamiętnić.

⁸¹ Zob. *ibidem*, s. 125-126.

⁸² Zob. M.-F. Baslez, *Prześladowania w starożytności. Ofiary – bohaterowie – męczennicy*, przeł. E. Łukaszyk, Kraków 2009, s. 209 i nn.

⁸³ Zob. *Księgi Machabejskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, oprac. F. Gryglewicz, Poznań 1961, s. 257-259.

⁸⁴ Zdaniem Marie-Françoise Baslez (*op. cit.*, s. 192) gotowość oddania życia za Prawo przez zhellenizowanych Żydów była ekwiwalentem „pięknej śmierci” u Greków, zob. też Filon Aleksandryjski, *Prawa szczególne* 209; Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi* I, 42.

Od rozdziału dziesiątego narrator przenosi nas w okres wojen Judy z Idumejczykami za panowania Antiocha V Eupatora, nie mniej okrutnego niż jego ojciec (2 Mch 10, 10). Odkład w 190 roku p.n.e. Palestyna przeszła pod władzę syryjską, najważniejsze i najtrudniejsze sprawy relacji z Żydami zlecano Ptolemeuszowi zwanemu Makronem, synowi Dorymenesa (por. 1 Mch 3, 38-40; 2 Mch 8, 8-11)⁸⁵. Miał on opinię znawcy mentalności żydowskiej, a ponieważ sądził, że „wobec Żydów należy zachować to, co słuszne, ze względu na krzywdy, które im były wyrządzone, próbował pokojowo załatwić te sprawy, które ich dotyczyły” (2 Mch 10, 12).

Słowa te można by poczytywać za zgrabną laudację, ale czy tak jest istotnie? Ponieważ w czasie konfliktu pomiędzy Antiochem IV Epifaneselem a Ptolemeuszem VI Filometorem Makron przeszedł na stronę syryjską i pozwolił na stacjonowanie wojsk syryjskich na Cyprze, mianowano go zarządcą Celesyrii i Fenicji⁸⁶. Po śmierci Antiocha IV zaczęto uważać syna Dorymenesa za jawnego zdrajcę i tak uprzykrzano mu życie, że popełnił samobójstwo: „Nie przyniósłszy zaszczytu swemu stanowisku, pozbawił się życia przez zażycie trucizny” (2 Mch 10, 13). W następnych wersetach autor biblijny nie komentuje wprowadzie tego tragicznego wyboru, lecz wcześniejszy kontekst pozwala domniemywać (wbrew 2 Mch 10, 12), że nie uważa on bynajmniej Makrona za bohatera godnego pochwały. Albowiem jeszcze za panowania Antiocha IV brał on udział w procesie o świętokradztwo słusznie wytyczonym przez członków Sanhedrynu jednemu z przełożonych Świątyni, Menelaosowi, bratu Szymona z rodu Bilgi; za pomoc w jego uniewinnieniu obiecano Pto-

⁸⁵ Zob. J. Dietrich, *op. cit.*, s. 188 i nn.

⁸⁶ Zob. *ibidem*.

lemeuszowi wielką sumę pieniędzy (2 Mch 4, 1.45-46.50). Makron przekonał wówczas króla o niewinności Menelaosa i o jego znaczącym zaangażowaniu w hellenizację. Proces zakończył się skazaniem na śmierć niewinnych przedstawicieli Sanhedrynu, Menelaos zaś, „winny wszystkiego zła, o które był oskarżony” (2 Mch 4, 47), „pozostał na stanowisku dzięki chciwości tych, którzy mieli władzę, będąc zaś głównym prześladowcą [swych] rodaków, umacniał się w złym” (2 Mch 4, 50).

Z filologicznego punktu widzenia zdumiewa więc rozbieżność przekazów narratora (a może należałoby mówić w liczbie mnogiej o „redaktorach”?) w 2 Mch 4 i 2 Mch 10, chyba że w obu tych passusach mowa jest o zupełnie różnych postaciach, co jednak mało prawdopodobne⁸⁷. Czy Makron istotnie sprzyjał Żydom, czy też wykorzystywał pozorne oznaki przyjaźni do pomnażania własnych wpływów, nie cofając się nawet przed okrucieństwem? Ponownie więc nie tylko nie dowiadujemy się, jak autor biblijnej księgi ocenia samobójczy czyn, ale dodatkowo napotykaemy trudności natury filologicznej (niejasności w zakresie egzegezy czy nawet morfokrytyki tekstu), których nie sposób zlekceważyć, ale wobec których pozostajemy bezradni⁸⁸.

Przykład samobójstwa kolejnej postaci z Drugiej Księgi Machabejskiej wywołuje inne pytania. Za panowania Demeetriusza I, w 161 roku, „przyjaciół króla” (2 Mch 8, 9) Nikanor postanowił zorganizować kolejną wyprawę przeciw Judzie

87 Por. *ibidem*, s. 192-194; *Księgi historyczne Starego Testamentu*, cz. 2: *Dziejopisarstwo okresu judaistycznego: Księgi Kronik, Ezdrasza, Nehemiasza, Machabejskie, opowiadania historyczne*, oprac. P. Briks et al., Warszawa 2007, s. 324-325; P.C. Bosak, *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015, s. 1246-1247.

88 Zob. J. Dietrich, *op. cit.*, s. 194.

Machabeuszowi (2 Mch 14, 12-13). Gotując się do ostatecznego rozstrzygnięcia, postanowił zgładzić jednego z najważniejszych przywódców żydowskich, Razisa, członka Rady Starszych w Jerozolimie (2 Mch 1, 10; 11, 27; 13, 13), zwanego „ojcem Żydów” (2 Mch 14, 37), prześladowanego za judaizm i narażającego za niego „ciało i duszę” z nieustanną gotowością (zob. 2 Mch 14, 38). Aby go pochwycić, Nikanor wysłał aż pięciuset żołnierzy (taka liczba jest najpewniej literacką hiperbolą, podobnie jak sam opis śmierci bohatera, noszący znamiona opowiadania hagiograficznego, być może autorstwa Jazona z Cyreny)⁸⁹. Nie mając żadnych realnych szans na ocalenie, Razis postanowił odebrać sobie życie:

Gdy żołnierze mieli już zdobyć wieżę i usiłovali wyważyć drzwi do atrium, gdy nadto wydany był rozkaz, aby ogień podłożyć i drzwi spalić, [Razis] osaczony ze wszystkich stron, przeciwko sobie samemu skierował miecz. Wolał bowiem w szlachetny sposób umrzeć, aniżeli złoczyńcom wpaść w ręce i być przedmiotem zniewag wymierzonych przeciwko jego szlachetnemu pochodzeniu. W zapale walki chybił jednak ciosu, a wielu żołnierzy już wpadło przez drzwi. Wybiegł więc odważnie na mur i mężnie sam zeskoczył na żołnierzy. Kiedy zaś oni szybko cofnęli się i powstała [wolna] przestrzeń, spadł na środek pustego miejsca. Żył jednak jeszcze i płonął gniewem. Podniósł się, choć krew z niego płynęła i rany były bolesne, a biegnąc, minął żołnierzy. Stał wreszcie na jakiejś urwistej skale. Całkowicie już wykrwawiony, wyrwał wnętrzności, a wzięwszy je obydwoma rękami, rzucił na tłum. A prosił Władcę życia i ducha, aby mu je ponownie oddał. W ten sposób zakończył życie (2 Mch 14, 41-46).

⁸⁹ Zob. *ibidem*, s. 104-105.

Widać więc, że Razis nie tylko przyjmuje śmierć z honorem, mając przy tym nadzieję na życie wieczne, ale również staje się wzorem męczennika za święte prawa (zob. 2 Mch 6, 27)⁹⁰. W jego postępowaniu nie ma nawet śladu wątpliwości co do tego, czy wolno mu odebrać sobie życie; co więcej: po raz pierwszy w biblijnej narracji samobójstwo (z religijnego punktu widzenia – altruistyczne i z akcentem eschatologicznym), ukazane w dość makabrycznej (i spektakularnej)⁹¹ wersji, uzyskuje znamiona aprobaty⁹².

Poniżająca wizja ciała okaleczonego „ojca narodu” (por. cierpienia Eleazara, 2 Mch 6, 19-28) nie jest przypadkowa, cała bowiem Druga Księga Machabejska akcentuje cielesny charakter zbawienia: sprofanowane ciała odnajdą kiedyś swoją pełnię, tak jak to ogłasza trzeci brat w historii o siedmiu męczennikach (2 Mch 7, 1-41)⁹³, ciała prześladowców zaś rozpadną się na

⁹⁰ Zob. *ibidem*, s. 106-107.

⁹¹ Zob. M.-F. Baslez, *op. cit.*, s. 191: „Zarówno w martyrologii żydowskiej, jak i aleksandryjskiej, które mają wiele punktów wspólnych w kwestii etyki i sposobie przedstawienia, męczeństwo w sensie publicznego świadectwa nabiera także, podobnie jak w Rzymie, coraz bardziej spektakularnego charakteru, tym razem nie w ramach igrzysk cyrkowych, ale w bardziej tradycyjnym kadrze gimnazjonu i teatru”.

⁹² Wiadomo, że heroiczne śmierci przedstawione w Drugiej Księdze Machabejskiej już w III wieku traktowano jako wzorce męczeństwa we wspólnocie chrześcijańskiej w Aleksandrii, zob. np. Orygenes, *Zachęta do męczeństwa* 22.

⁹³ Zob. M.-F. Baslez, *op. cit.*, s. 220 i nn.; J. Dietrich, *op. cit.*, s. 247 i nn. Notabene w najpóźniejszej (pochodzącej z epoki Cesarstwa) wersji machabejskiej historii o siedmiu braciach i ich matce, najmłodszy z braci i matka zadają sobie śmierć, skacząc w żar, zob.

strzępy⁹⁴. Przekonanie to jest zapewne echem greckiej interpretacji Księgi Daniela (Dn 7, 13; 12, 2.12) łączącej zmartwychwstanie z prześladowaniem i męczeństwem poprzez wypełnienie proroctwa Izajasza⁹⁵.

Możliwe, że dzieje Razisa były wynikiem inspiracji aleksandryjskiego autora historią syna króla Kleomenesa (zob. Plutarch, *Żywot Kleomenesa* 38, 3), który „by uniknąć egzekucji i umrzeć wolno, rzucił się na głowę z dachu, przeżył i wybuchł gniewem na tych, którzy go podnieśli z ziemi, gdyż nie pozwalali mu umrzeć”⁹⁶. Pamiętajmy też, że w 70 i 135 roku n.e. kapłani żydowscy dokonywali „ucieczki w samobójstwo”⁹⁷, skacząc w płomienie pożaru Świątyni lub rzucając się na miecze atakujących⁹⁸; nierzadkie było też w II wieku n.e. przekonanie, że w czasie religijnych prześladowań i groźby apostazji lepiej odebrać sobie życie, niż patrzeć na profanację Świątyni⁹⁹.

4 Mch 12, 1; 17, 1 (ta adaptacja znajduje później wyraz w tradycji rabinicznej).

⁹⁴ Por. 2 Mch 1, 10-16; 9, 1-18; Polibiusz, *Dzieje* XXXI, 9; Józef Flawiusz, *Starożytności żydowskie* XII, 255 i 354; XVII, 168.

⁹⁵ Zob. M.-F. Baslez, *op. cit.*, s. 165-166.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 161.

⁹⁷ Zob. *ibidem*, s. 222.

⁹⁸ Zob. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska* I, 148 i 150; III, 359-390; VI, 280; Filon Aleksandryjski, *Poselstwo do Gajusza* 233-235. Glen Bowersock (*Rome et le martyre*, trad. par P.-E. Dauzat, Paris 2002, s. 93-98) oraz Cinzia Vismara (*Il supplizio come spettacolo*, Roma 1990, s. 34 i nn.) ewolucję idei męczeństwa w II i III wieku tłumaczą nie tylko kontynuacją myśli judaistycznej, lecz także (a może przede wszystkim) wpływem rzymskiej tradycji samobójstwa.

⁹⁹ Zob. Filon Aleksandryjski, *Poselstwo do Gajusza* 580-581; Józef Flawiusz, *Wojna żydowska* III, 8, 5.

Donatyści sądzili jednak, że *exemplum* Razisa, jako swoista „ikona” samobójstwa heroicznego, może stanowić niebezpieczną zachętę do podejmowania sprzecznego z prawem Bożym działania. Takiemu pogładowi ostro sprzeciwił się św. Augustyn, który uznał, że autor natchniony jedynie opowiada o czynie żydowskiego przywódcy, ale w żadnym wypadku go nie pochwała ani nie poleca naśladować¹⁰⁰; co więcej – Razis, wybierając tego rodzaju śmierć, nie wykazał się bynajmniej mądrością, lecz raczej brakiem wytrzymałości w znoszeniu swego poniżenia („non ergo fuit iste vir eligendae mortis sapiens, sed ferendae humilitatis impatiens”), dlatego zaprzeczył słowom biblijnego mędrca: „Przyjmij wszystko, co przyjdzie na ciebie, a w zmiennych losach poniżenia bądź wytrzymały” (Syr 2, 4)¹⁰¹.

Mimo niezłomnego przekonania funkcjonującego w tradycji żydowskiej, że ten, kto świadomie odbiera sobie życie, nie zasługuje na życie przyszłe, zaś obowiązek ratowania życia ludzkiego (*pikuach nefesz*) zaś ma pierwszeństwo nad wszystkimi innymi nakazami Tory, trudno zaprzeczyć, że Talmud bardzo rzadko wypowiada się na temat samobójstwa i śmierci męczeńskiej¹⁰²; z niezrozumiałych powodów milczeniem pomija

¹⁰⁰ Zob. św. Augustyn, *Przeciw Gaudencjuszowi* I, 26-31.

¹⁰¹ Św. Augustyn, *Listy* CCIV, 7. Por. św. Tomasz z Akwinu, *op. cit.*, II, 2, q. 62, a. 5.

¹⁰² Por. *Pesachim* 53b (opowieść o trzech młodzieńcach w piecu, por. 3 Mch 6, 6); *Gittin* 57b (przykład zbiorowego samobójstwa grupy dzieci żydowskich porwanych przez Rzymian podczas podboju Jerozolimy, uznany przez rabinów za czyn święty). Zgodnie z halachicznymi rozstrzygnięciami podanymi w *Sanhedrin* 74a samobójstwo jest akceptowalne, gdy pozostaje jedynym wyjściem z sytuacji, w której jest się zmuszonym do popełnienia morderstwa, kazirodztwa lub bałwochwalstwa, zob. F. Rosner, *Suicide in*

nawet najgłośniejsze zbiorowe samobójstwo czasów poświętych (a jednocześnie symbol żydowskiego bohaterstwa), czyli tragedię w Masadzie (2 maja 73 roku n.e.)¹⁰³. Z jednej strony według przekazu Flawiusza obrońcy twierdzy dokonali samounicestwienia nie tylko dlatego, że obawiali się okrucieństwa Rzymian, lecz również z tego względu, iż pragnęli umrzeć jako ludzie wolni, którzy świadomi swoich grzechów wobec Boga uznali za słusne wymierzyć sobie, zgodnie z Jego wolą, karę za moralne przewinienia¹⁰⁴; z drugiej zaś zdaniem współczesnego komentatora rabina Icchoka Breitowitza, nie wiedząc, czy i jakie autorytety halachiczne doradzały zelotom, nie możemy mieć w tej sprawie rozstrzygającej pewności:

Nieodłączną częścią żydowskiego światopoglądu była zawsze afirmacja życia i szukanie nadziei w momentach najgłębszego smutku. Chociaż nikt z nas nie odważy się osądzać tych, którzy nie byli w stanie znieść ciosów losu, nie wolno nam akceptować ani popierać tego, co uważamy za wystąpienie przeciw Boskim prawom¹⁰⁵.

Biblical, Talmudic and Rabbinic Writings, „Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought” 11, 1970, no. 2, s. 28 i nn.

¹⁰³ Zob. H.R. Goren, *Geruvat Metsada le-Or ha-Halakhah*, „Mahanayim” 87 (1964), s. 7-12; L. Rabinowitz, *The Masada Martyrs according to the Halakhah*, „Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought” 11, 1970, no. 3, s. 31-37. O wątpliwościach dotyczących samobójstwa w Masadzie w związku z odkryciami archeologicznymi zob. J. Zias, A. Gorski, *Capturing a Beautiful Woman at Masada*, „Near Eastern Archaeology” 69, 2006, no. 1, s. 45-47, <https://doi.org/10.1086/NEA25067643>.

¹⁰⁴ Józef Flawiusz, *Wojna żydowska* VII, 310-316.

¹⁰⁵ I. Breitowitz, *Samobójstwo z asystą medyczną...*, s. 47. Podczas trzeciej krucjaty (1189-1192), kiedy wielu Żydów m.in. w niemiec-

W świetle poczynionych refleksji wypada zadać pytanie, czy w starożytnym Izraelu samobójstwo postrzegano jako zjawisko naturalne czy jako *sui generis* aberrację? Niestety, nie da się udzielić na nie obiektywnie jednoznacznej odpowiedzi. Po pierwsze, liczba opisanych przypadków samobójstw w Starym Testamencie jest bardzo niewielka. Po drugie, w tekstach biblijnych brak klarownej, jednoznacznej oceny konkretnych aktów suicydalnych; co najwyżej potępia się naganne postępowanie jednostki, które prowadzi (zazwyczaj przy ingerencji Boga) do jej bolesnego upadku, względnie akcentuje się heroiczną postawę bohatera w obliczu śmierci, nigdy jednak autor wyraźnie nie gani ani też nie pochwała (może z wyjątkiem heroizmu Razisa) samej decyzji o samouśmierceniu. Po trzecie, opisywane przypadki mają różną, często nie do końca jasną etiologię (strach przed zniewagami, torturami czy haniebną śmiercią z ręki nieprzyjaciela, lęk przed narażeniem swej osoby na pośmiewisko, obawa przed odpowiedzialnością za popełnione zbrodnie, urażona duma, groźba przymusowej konwersji, a może również wyrzuty sumienia). Jedyne, co łączy wszystkie biblijne akty samobójstw (poza odosobnionym przypadkiem Achitofela), to podejmowanie głęboko emocjonalnych decyzji w sytuacjach zazwyczaj granicznych, w kontekście konfliktów wojennych i w interakcji z otoczeniem. Trudno więc zgodzić się z tezą Arthura Droge’a i Jamesa Tabora, że samobójstwo było w dawnym Izraelu czymś naturalnym i powszechnie akceptowanym, a nawet zasługującym na pochwałę i upamiętnienie¹⁰⁶. Raczej

kiej Nadrenii zmuszano do przyjmowania chrztu, setki osób odbierało sobie bez wahania życie, kierując się doktryną *kidusz ha-Szem*, zob. A. Gorzkowski, *op. cit.*, s. 73.

¹⁰⁶ Zob. A.J. Droge, J.D. Tabor, *op. cit.*, s. 52-55.

należałoby przychylić się do opinii Philipa Johnstona, że ponieważ życie miało dla ludzi Biblii wartość najwyższą¹⁰⁷, tak tragiczny wybór podejmowano sporadycznie, tylko w okolicznościach ekstremalnych, naznaczonych piętnem cierpienia, poniżenia i hańby. Ostatnie zdanie należy jednak opatrzyć kwantyfikatorem domniemania, a nie udowodnionej hipotezy.

Pytanie o rozumienie samobójstwa w kulturze biblijnej, bez względu na to, jak oceniali je starożytni i jak wartościujemy je dzisiaj, wciąż pozostaje otwarte. Zresztą, owa niejednoznaczność dotyczy nie tylko tekstów Starego Przymierza. Jak bowiem naprawdę rozumieć słowa św. Pawła, o które toczy po dziś dzień spór wielu biblistów: „I gdybym rozdał na jałmużnę całą majątność moją, a ciało wystawił na spalenie, lecz miłości bym nie miał, nic mi nie pomoże” (1 Kor 13, 3; podkr. A.G.)?¹⁰⁸

¹⁰⁷ Zob. P. Johnston, *op. cit.*, s. 45-46.

¹⁰⁸ Nie wiadomo, czy w cytowanym wersecie poprawna lekcja brzmi καυθήσωμαι ‘zostałbym spalony’ czy też καυχῆσωμαι ‘chełpiłbym się’, rękopisy są bowiem w tej mierze sprzeczne. Notabene w kulturze i filozofii antycznej idea dobrowolnej śmierci przez spalenie nie była czymś nadzwyczajnym, wspominają o niej Diodor z Sycylii, Plutarch, Lukian z Samosat, Cyceon, a także Filon Aleksandryjski. Zob. C.C. Caragounis, „To Boast” or „To Be Burned”? *The Crux of 1 Cor 13: 3*, „Svensk Exegetisk Årsbok” 60, 1995, s. 115-127; H.J. Petzer, *A Contextual Evidence in Favour, of ΚΑΥΧΗΣΩΜΑΙ in Corinthians 13, 3*, „New Testament Studies” 35, 1989, no. 2, s. 229-253, <https://doi.org/10.1017/S0028688500024632>.

V

„W Królestwie nie ma miejsca dla głupców”?

Relektura przypowieści o nieuczciwym zarządcy
(Łk 16, 1-13)

Charles Harold Dodd w jednym ze studiów poświęconych parabolom Nowego Testamentu stwierdził nie bez racji, iż przypowieści utrwalone w Ewangeliach, które mogłyby stać się zaczątkiem niejednego traktatu czy enchirydionu poświęconego ideałowi życia *militis Christiani*, wydają się najbardziej charakterystycznym elementem nauki Jezusa, a zawarte w nich przesłania służyły przez wieki chrześcijańskiej teologii, znajdując egzemplifikacyjne zastosowanie w przebogatej literaturze parenetycznej i tym samym podlegając rozmaitym, popartym mniej lub bardziej rzetelną filologią, wykładniom¹.

Καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ εἶπαν αὐτῷ· διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς („Przystąpili do Niego uczniowie i zapytali: »Dlaczego mówisz do nich w przypowieściach?«” [Mt 13, 10]). Odpowiedź na to pytanie, które nurtowało niektórych słuchaczy

1 Zob. Ch.H. Dodd, *Przypowieści o Królestwie*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1981, s. 9-10.

Chrystusa w pierwszym wieku naszej ery, także dziś, nawet dla biblistów, nie stanowi oczywistości, podobnie jak sama definicja greckiego pojęcia παραβολή².

-
- ² Ne temat różnych definicji paraboli zob. R. Bartnicki, *Współczesna interpretacja przypowieści Jezusa Chrystusa*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 22, 2010, z. 2, s. 225-240; E. Rau, *Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1990, s. 73-83; A.T. Cadoux, *The Parables of Jesus. Their Art and Use*, New York 1931, s. 5-14; J.D. Crossan, *Cliffs of Fall. Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus*, New York 1980, s. 3 i nn.; R. Meynet, *Język przypowieści biblijnych*, przeł. A. Wałęcki, Kraków 2005, s. 79 i nn. Ruben Zimmermann (*Eine Leseanleitung zum Kompendium*, [w:] *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, hrsg. von idem et al., Gütersloh 2007, s. 25) nazywa parabolą „krótki, narracyjny zmyślony tekst, który w opowiadającym świecie odniesiony jest do znanej rzeczywistości, ale poprzez pośrednie lub wyraźne sygnały przekazu pozwala rozpoznać, że znaczenie opowiadanego tekstu należy odróżnić od jego dosłownego brzmienia. W swojej strukturze apelacyjnej tekst ten wzywa czytelnika lub czytelniczkę do dokonania metaforycznego transferu znaczenia, który sterowany jest przez informacje kontekstualne” [przeł. K. Bartnicki]. Wprawdzie Adolf Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, Bd. 1, Tübingen 1910, s. 24 i nn.) dokonał podziału przypowieści (które wyraźnie odróżniał od alegorii) na „przypowieści właściwe”, „parabole” i „pouczające przykłady”, a Rudolf Bultmann (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 10. Aufl, Göttingen 1995, s. 182 i nn.) dodał do nich „obrazowe słowa”, ale taki podział wydaje się dość „nieostry”, stąd najnowsze opracowania (m.in. R. Zimmermann, *op. cit.*, s. 17-21; C. Rose, *Gleichnis*, [w:] *Calwer Bibellexikon*, Bd. 1, hrsg. von O. Betz, B. Ego, W. Grimm, Stuttgart 2003, s. 450; J.R. Donahue, *Przypowieści Jezusa*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1108) przyjmu-

Należy uczciwie przyznać, iż nie potrafimy wskazać najbardziej istotnego celu głoszenia przypowieści przez Jezusa. Czy wynikało ono, jak chce np. Edward Szymanek, wprost z *misericordiae Dei*, aby „za pomocą metaforycznego obrazu przybliżyć trudną prawdę duchową i przygotowywać dzięki temu ludzkie serca na przyjęcia Ewangelii”?³. A może, jak sugeruje Robert H. Stein, Jezus posługiwał się zagadkami⁴,

ją tradycyjne pojęcie przypowieści jako nadrzędny termin obejmujący wszystkie formy mowy obrazowej Jezusa. Zazwyczaj wyróżnia się siedem najważniejszych cech przypowieści nowotestamentowych: fikcyjność, narracyjność, realizm, apelacyjność, metaforyczność, lapidarność i związek z kontekstem; za Johnem D. Crossanem (*op. cit.*, s. 12 i nn.) dodałbym jeszcze – poliwalentność. Na potrzeby niniejszego szkicu pojęcie paraboli i przypowieści używam jako równoważne synonimy.

- 3 E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 109-110.
- 4 Zob. R.H. Stein, *Przypowieści*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsultacja wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. A. Karpowicz et al., Warszawa 1996, s. 669-670. Skądinąd kontekst cytowanego Mt 13, 10 wskazuje, że gr. παραβολή należałoby w tym przypadku rozumieć nie jako „przypowieść”, lecz „mowę zagadkową” (stąd np. *New Testament in Modern Speech* Richarda Weymoutha tłumaczy ten werset jako: „Why do you speak to them in figurative language?”, a Biblia Bayarda: „Pourquoi leur parles-tu de façon imagée?”); pytanie uczniów odnosi się bowiem nie tylko do konkretnego sposobu mówienia, lecz także do tajemniczego charakteru głoszenia Królestwa. Ponieważ w określeniu „mówisz do nich” pojawia się kwestia faryzeuszy i ich ewentualnej „zatwardziałości serc”, powraca dylemat interpretacji słynnego passusu Mk 4, 10-12, zob. *Ewangelia według św. Marka*, cz. 1: *Rozdziały 1, 1 – 8, 26*, wstęp, przekł. z oryg.,

ponieważ taki sposób wypowiedzi był odpowiedni dla ukrytego charakteru królestwa Bożego? W takim wypadku przypowieści miałyby służyć jako retoryczne *integumentum* – „zasłonę” prawdziwego orędzia Jezusa przed Jego wrogami: dzięki mowie parabolicznej „mógł On publicznie głosić swoją naukę, a przedstawiciele cesarstwa rzymskiego oraz niektórzy żydowscy uczeni w Piśmie nie byli w stanie w Jego słowach znaleźć niczego wywrotowego lub bluźnierczego”⁵.

Sądzę, że nie mniej ważne było również pragnienie Chrystusa (a być może także Ewangelistów oraz redaktorów formułujących Jego pierwotny przekaz), aby skłonić uczniów do samodzielnej, głębszej refleksji nad konkretnymi, choć fikcyjnymi opowieściami, do odkrywania w nich prawdy o sobie samych i kształtowania osobistej postawy, zgodnie zresztą z Jego fundamentalnym pytaniem (Mt 16, 15): ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; („A wy za kogo mnie uważacie?”)⁶.

W poszukiwaniach powodów przekazywania przypowieści nie należy też zapominać o czterech fundamentalnych cechach, które odnoszą się do hebrajskiego terminu i gatunku

koment. A. Malina, Częstochowa 2013, s. 279-287; H. Langhammer, *Jezus naucza w przypowieściach. Mk 4, 1-34*, [w:] *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 1, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1975, s. 223-250; K. Romaniuk, *Studia nie tylko nad św. Pawłem*, Poznań 1999, s. 26-30; S. Wronka, *Dlaczego w przypowieściach?*, [w:] „Utwierdzaj twoich braci” (Łk 22, 32), red. T.M. Dąbek, Kraków 2003, s. 245-261.

5 Zob. R.H. Stein, *Przypowieści...*, s. 668.

6 Zob. R. Bultmann, *Die Geschichte...*, s. 194-195; A.T. Cadoux, *op. cit.*, s. 133-135; Ch.H. Dodd, *op. cit.*, s. 12-18. Zapewne nie bez znaczenia był też aspekt mnemotechniczny.

maszal (lm. *meszolim* ‘rady mądrościowe, instrukcje, zbiory przysłów’), będącego w pewnym stopniu źródłem i wzorem paraboli nowotestamentowej⁷. *Maszal* miał być, po pierwsze, słowem skutecznym: jego celem nie była informacja, lecz działanie; to słowo przeznaczone do tego, aby czegoś dokonać⁸. Po drugie, był środkiem tworzącym relacje, a nie środkiem abstrakcyjnego przekazu intelektualnego; tym samym – służył nie tyle przekazywaniu idei, ile stworzeniu czy też przywróceniu relacji między osobami. Po trzecie, był sam w sobie narzędziem dobra, mając na względzie dobro zarówno tego, kto go wypowiadał, jak i tego, który go słuchał. Po czwarte wreszcie, pojmowano go jako *verbum sapientiae*, którym posłużyć się może jedynie mędrzec, inaczej – w ustach głupca – staje się niebezpieczną, obosieczną bronią⁹.

Pomieszczona w szesnastym rozdziale Łukaszej Ewangelii perykopa, tradycyjnie określana jako przypowieść o nieuczciwym (nieprawym *vel* – „obrotnym”)¹⁰ zarządcy, jest w zgodnej opinii współczesnych badaczy jedną z najtrudniejszych parabol nowotestamentowych¹¹, której Rudolf Bultmann przydał

7 Zob. D. Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, Bern 1981, s. 23-28; J. Trela, *Przypowieści Jezusa a starotestamentalne i rabinackie meszolim*, Lublin 1997, *passim*; J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, New York 1972, s. 12 i nn.

8 Zob. R. Meynet, *Język przypowieści...*, s. 32.

9 Zob. *ibidem*, s. 33.

10 Polskie przekłady i rozprawy biblijne w odniesieniu do zarządcy posługują się rozmaitymi epitetami: „przewrotny”, „niesprawiedliwy”, „obrotny”, „zapobiegliwy”, „sprytny” etc.

11 Zob. J.D. Derrett, *Law in the New Testament*, London 1970, s. 48; A. Jülicher, *op. cit.*, Bd. 2, s. 495; R.G. Lunt, *Towards an Interpre-*

miano „nierozwiązywalnej zagadki”¹². Jak podkreśla Kenneth Bailey, „pozorna absurdalność opowiadania, w którym pochwała się łajdaka, była niezręczna dla Kościoła, co najmniej od czasu, kiedy Julian Apostata wyzyskał tę przypowieść, żeby wykazać niższość wiary chrześcijańskiej i jej założyciela”¹³. Mimo iż doczekała się ona licznych opracowań w światowej bibliście¹⁴, a na gruncie polskim nawet obszernego studium eg-

tation of the Parable of the Unjust Steward (Luke xvi. 1-18), „The Expository Times Guild of Bible Study” 66, 1955, no. 11, s. 335, <https://doi.org/10.1177/001452465506601105>; D.I. Ireland, *Stewardship and the Kingdom of God. An Historical, Exegetical, and Contextual Study of the Parable of the Unjust Steward in Luke 16: 1-13*, Leiden 1992, s. 29-30, *Novum Testamentum. Supplements*, t. 70, https://doi.org/10.1163/9789004267046_003.

12 Zob. R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, transl. by J. Marsh, Oxford 1972, s. 199-200. Por. W.L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels*, vol. 2, Cambridge 1957, s. 93-94; J.D. Crossan, *In Parables. The Challenge of the Historical Jesus*, Sonoma 1992, s. 66-67, 108-111; K.R. Snodgrass, *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids 2008, s. 406-409; *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 5: *Probing the Authenticity of the Parables*, ed. by J.P. Meier, New Haven 2016, s. 228.

13 K.E. Bailey, *Poet and Peasant. A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke*, Grand Rapids 1976, s. 86.

14 Wnikliwy przegląd bibliografii dotyczący historii interpretacji Łk 16, 1-13 przynoszą: B.C. Dennert, *A Survey of the Interpretative History of the Parable of the Dishonest Steward (Luke 16: 1-9)*, [w:] *From Judaism to Christianity. Tradition and Transition. A Festschrift for Thomas H. Tobin, S.J., on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, ed. by P. Walters, Leiden-Boston 2010, s. 145 i nn.; D.J. Ireland, *op. cit.*, *passim*; K.E. Bailey, *Jesus through Middle*

zegetycznego¹⁵, to wciąż może (i powinna) stanowić przedmiotżywionej dyskusji, zarówno teo-, jak i filologicznej. Ponieważ kwestia jej wykładni wiąże się z niuansami analizy poszczególnych wersetów, nieodzowne jest przytoczenie pełnego tekstu perykopy.

1 Ἐλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς· ἄνθρωπός τις ἦν πλούσιος ὃς εἶχεν οἰκονόμον, καὶ οὗτος διεβλήθη αὐτῷ ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ. 2 καὶ φωνήσας αὐτὸν εἶπεν αὐτῷ· τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ; ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου, οὐ γὰρ δύνη ἔτι οἰκονομεῖν. 3 εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ ὁ οἰκονόμος· τί ποιήσω, ὅτι ὁ κύριός μου ἀφαιρεῖται τὴν οἰκονομίαν ἀπ’ ἐμοῦ; σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι. 4 ἔγνων τί ποιήσω, ἵνα ὅταν μετασταθῶ ἐκ τῆς οἰκονομίας δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν. 5 καὶ προσκαλεσάμενος ἕνα ἕκαστον τῶν χρεοφειλετῶν τοῦ κυρίου ἑαυτοῦ ἔλεγεν τῷ πρώτῳ· πόσον ὀφείλεις τῷ κυρίῳ μου; 6 ὁ δὲ εἶπεν· ἑκατὸν βάτους ἐλαίου. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ καθίσας ταχέως γράψον πεντήκοντα. 7 ἔπειτα ἑτέρῳ εἶπεν· σὺ δὲ πόσον ὀφείλεις; ὁ δὲ εἶπεν· ἑκατὸν κόρους σίτου. λέγει αὐτῷ· δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ γράψον ὀγδοήκοντα. 8 καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας ὅτι φρονίμως ἐποίησεν· ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτός εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσιν. 9 Καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω,

Eastern Eyes. Cultural Studies in the Gospels, Downers Grove, IL 2008, s. 332-342; A. Dynak, „Kopać nie jestem w stanie, żebrać się wstydzę” – dylemat zarządcy w perykopie Łk 16, 1-13. Analiza egzegetyczno-teologiczna, Tarnów 2011, s. 20-21.

¹⁵ Zob. A. Dynak, *op. cit.*

ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ἵνα ὅταν ἐκλίπη δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς. **10** Ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστὸς ἐστίν, καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν. **11** εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾶ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει; **12** καὶ εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ὑμέτερον τίς ὑμῖν δώσει; **13** Οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶν κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἓνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἐνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾶ.

1 Powiedział też **do uczniów**: «Pewien **bogaty człowiek** miał **rzādcę**, którego **oskarżono** przed nim, że **trwoni** jego majątek. **2** Przywołał go do siebie i rzekł mu: „Cóż to słyszę o tobie? **Zdaj sprawę** z twego zarządu, bo już nie będziesz mógł być **rzādcą**”. **3** Na to **rzādcą** **rzekł sam do siebie**: Co ja pocznę, skoro mój **pan** pozbawia mię zarządu? **Kopać nie mogę, żebrać się wstydzę**. **4** Wiem, co uczynię, żeby mię ludzie **przyjęli do swoich domów**, gdy będę usunięty z zarządu. **5** **Przywołał** więc do siebie każdego z dłużników swego pana i zapytał pierwszego: „Ile jesteś winien mojemu panu?”. **6** Ten odpowiedział: „Sto beczek oliwy”. On mu rzekł: „Weź swoje zobowiązanie, siadaj **prędko i napisz**: pięćdziesiąt”. **7** Następnie pytał drugiego: „A ty ile jesteś winien?”. Ten odrzekł: „Sto korcy pszenicy”. Mówi mu: „Weź swoje zobowiązanie i napisz: osiemdziesiąt”. **8** **Pan pochwalił nieuczciwego rzādcę, że roztropnie postąpił**. Bo synowie tego **świata** rozrotpniejsi są w stosunkach z ludźmi **podobnymi sobie** niż **synowie światłości**. **9** Ja też wam powiadam: Pozyskujcie sobie **przyjaciół niegodziwą mamoną**, aby gdy [wszystko] się skończy, przyjęto was do **wiecznych**

przybytków. 10 Kto w **drobnej rzeczy jest wierny**, ten i w wielkiej będzie wierny; a kto w drobnej rzeczy jest **nieuczciwy**, ten i w wielkiej nieuczciwy będzie. **11** Jeśli więc w zarządzie niegodziwą mamoną nie okazaliście się wierni, **prawdziwe dobro** kto wam powierzy? **12** Jeśli w zarządzie cudzym dobrem nie okazaliście się wierni, kto wam da wasze? **13** Żaden sługa nie może dwom panom służyć. Gdyż **albo** jednego będzie nienawidził, a drugiego miłował; **albo** z tamtym będzie trzymał, a tym wzgardzi. Nie możecie służyć Bogu i Mamonie»¹⁶.

Już sama delimitacja tekstu przypowieści stanowi istotny problem na płaszczyźnie *Redaktionsgeschichte*¹⁷ i unaocznia aż nazbyt wyraźnie skalę trudności w ewentualnym rozstrzygnięciu sporów pomiędzy egzegetami. Najczęściej przyjmuje się, że osiem pierwszych wersetów (w tym ostatni dwusegmentowy 8a-8b, pełniący funkcję epimythionu) tworzą całość właściwego opowiadania, kolejne zaś (ww. 9-13) stanowią odrębne, dołączone później (albo jako autentyczne słowa Jezusa – wypowiedziane jednak w innym niż poprzednie wersety kontekście, albo jako komentarz pierwotnego Kościoła lub redakcyjny

16 Podkreślenia słów w oryginale i przekładzie szczególnie istotnych dla analizy – A.G. Wersja tekstu greckiego podana w 28. edycji Nestle’a-Alanda zachowała się we wszystkich najstarszych i najważniejszych rękopisach oraz starożytnych lekcjonarzach, z wyjątkiem w. 5, który ma pięć lekcji odnośnie do słowa ὑμῖν, co jest jednak mało istotne dla *clou* niniejszej interpretacji, zob. *Evangelia według św. Łukasza*, cz. 2: *Rozdziały 12-24*, wstęp, przekł. z oryg., koment. F. Mickiewicz, Częstochowa 2011, s. 177.

17 Zob. K. Romaniuk, *Morfokrytyka i historia redakcji, czyli Form-i Redaktionsgeschichte*, Warszawa 1983, s. 125 i nn.

dodatek Łukasza) logia, których celem jest wyjaśnienie teologicznego przesłania (orędzia)¹⁸. Jednak zdaniem Joachima Jeremiasa właściwa przypowieść kończy się na Łk 16, 7 i pochodzi od samego Jezusa, natomiast cała reszta to dzieło Ewangelisty lub tradycji go poprzedzającej¹⁹.

Teorie te można określić tylko jako hipotezy mniej lub bardziej prawdopodobne, zważywszy na fakt, iż nie znamy źródeł, z których Łukasz przejął przypowieść, ani pierwotnego kontekstu, w którym została ona przez Jezusa wygłoszona²⁰. Co więcej, brak jej nie tylko w innych Ewangeliach synoptycznych, lecz także w Ewangeliu Tomasza. Z kolei w niektórych najnowszych studiach nad omawianą perykopą zaczyna dominować

18 Franciszek Mickiewicz (*Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 178) zauważa, że „najprawdopodobniej logia te zostały wypowiedziane w jakimś innym kontekście”, gdyż ww. 10-13 „tylko bardzo ogólnie łączą się z poprzednim tekstem tematem zarządzania dobrami”. Trudno jednak zgodzić się z tym sądem, ponieważ kwestia wierności i uczciwości, podniesiona w owych wersetach w kontekście „mamony”, stanowi wyraźny, logiczny komentarz do opowiadania w ww. 1-8. Istotnie, nie da się ustalić i potwierdzić niezbieżności ich pierwotnego, rzeczywistego kontekstu. Mówiąc na poły żartobliwie, gdyby partykuły podlegały w języku polskim stopniowaniu, to słowem „może” należałoby opatrywać większość komentarzy do Łukaszowej perykopy, i to w superlatywie...

19 Zob. J. Jeremias, *The Parables...*, s. 45-46.

20 „Bardzo wcześnie w Kościele pierwotnym zapomniano, jaki był oryginalny kontekst, w którym Jezus opowiedział tę przypowieść, a który w sposób istotny wpływał na jej rozumienie. Przede wszystkim nie było do końca wiadomo, jakie zachowanie opowieść pochwała i ukazuje jako wzór do naśladowania” (*Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 178).

stanowisko, aby jako spójną całość traktować Łk 16, 1-9 (przy czym w. 9 ma być już pouczeniem eschatologicznym Jezusa), kolejne zaś cztery wersety (Łk 16, 10-13) miałyby stanowić odrębny komentarz, który nie jest wytworem Łukasza, ale adaptacją treści (luźnych logionów w postaci aforyzmów o charakterze sapiencjalnym) przejętych z tradycji²¹:

mimo że Łk 16, 8b i Łk 16, 9 różnią się między sobą tematycznie, wydają się w naturalny sposób [? – A.G.] pasować do przypowieści i nie ma powodów, aby odmawiać Jezusowi autorstwa tych wersetów, przyjmując jednocześnie, że zostały one wygłoszone w jedność z nią samą. Są to autentyczne słowa Jezusa, być może [! – A.G.] wypowiedziane w trakcie dyskusji, jaka wywiązała się bezpośrednio po wysłuchaniu przez uczniów przypowieści. (...) sekcja Łk 16, 10-12 nie posiada ściślejszego związku [? – A.G.] z przypowieścią²².

Jak łatwo zauważyć, hipotetyczność i dyskusyjność sądów przeważa tu wyrażnie nad niepodważalnym dowodzeniem. Tym bardziej warto przyrzeć się uważniej kolejnym wersetom zarówno od strony możliwego – opartego przede wszystkim na tekście, a nie na wątplych domysłach i przypuszczeniach – teologicznego przesłania, jak i z punktu widzenia literackiej kompozycji²³.

21 Zob. A. Dynak, *op. cit.*, s. 38. Por. A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków 1997, s. 144; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, 6. überarb. Aufl, Leipzig 1993, s. 348.

22 A. Dynak, *op. cit.*

23 Zob. niezwykle trafną uwagę Rolanda Meyneta (*Język przypowieści...*, s. 74): „Chcąc ukazać obecne tendencje w egzegezie przypo-

Wedle Roberta Funka i Janusza Czerskiego opowieść o nieprawym zarządcy jest przykładem scenicznej narracji w trzech odsłonach (scena wprowadzająca, centralna i końcowa), w której dramatyzacja i dynamika akcji (wydarzenie – decydujący zwrot – rozwiązanie) wiążą się z konkretną „konfiguracją aktorów”, która przybiera postać trójkąta²⁴. We

wieści, o wiele lepiej jest je analizować, jak to robią różni komentatorzy, niż studiować rozwijane przez nich teorie. Komentatorami nie są jedynie autorzy »naukowych« komentarzy, ale również ci, którzy katechizują i głoszą słowo. Pierwsi, zmuszeni wykazać się stanem swych badań, łączą egzegezę historyczno-krytyczną z późniejszymi tendencjami. Ci drudzy – przeciwnie – niezbyt przejmują się rezultatami egzegezy historyczno-krytycznej, która w rzeczywistości wydaje się dziedziną zarezerwowaną jedynie dla specjalistów, bez większego wpływu na rzeczywiste oddziaływanie tekstu wśród chrześcijan. I nie jest to proste opóźnienie: istotnie trzeba czasu, aby rezultaty naukowych poszukiwań dotarły do odbiorców. Ma się wrażenie, że badania pozostają na boku, ponieważ nie widać z nich żadnej korzyści. Nie analizuje się w ten sposób przypowieści; podobnie jak w przypadku teatru i kina, pozwala się im po prostu funkcjonować!”

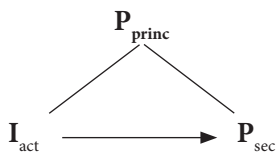
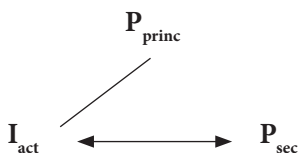
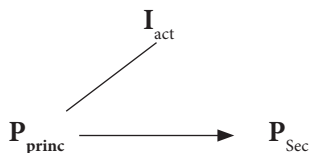
²⁴ Zob. J. Czerski, *Przypowieści*, [on-line:] <http://www.xczerski.pl/files/Parabola.pdf> (dostęp: 18 IV 2019); R. Funk, *Die Struktur der erzählenden Gleichnisse Jesu*, [w:] *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, hrsg. von W. Harnisch, Darmstadt 1982, s. 228-229. Pojęcie konfiguracji „trójkąta dramatycznego” w odniesieniu do kompozycji paraboli nowotestamentowych zastosował już w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia Gerhard Sellin (*Lukas als Gleichniserzähler: die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25-37)*), „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 65, 1974, s. 180-183, <https://doi.org/10.1515/zntw.1974.65.3-4.166>), który nb. w swej dysertacji doktorskiej jako jeden z pierwszych zasugerował

wszystkich przypowieściach zawartych w Ewangelii św. Łukasza (w tym perykop istotnych porównawczo dla naszej analizy: Łk 10, 30-37; 12, 16-21; 16, 19-31; 19, 11-27) można wyróżnić trzy formy relacji: 1. albo osoba główna (P_{princ} – *persona princeps*) bezpośrednio komunikuje się z pozostałymi postaciami opowiadania, pomiędzy którymi nie ma bezpośredniej relacji (Łk 10, 30-37; 15, 1-32; 19, 11-27); 2. albo osoba główna ma bezpośrednią relację z jednym aktorem, natomiast pomiędzy pozostałymi osobami dochodzi do kontaktu, który wskazuje na opozycje między nimi (Łk 16, 19-31); 3. albo przypowieść ukazuje dwie odrębne relacje: między a) osobą główną a inicjatorem akcji (I_{act} – *impulsor actionis*) oraz b) osobą główną a osobą drugorzędną (P_{sec} – *persona secunda*) (Łk 16, 1-8)²⁵. W obrębie owych trzech odsłon/aktów przypowieści Hans Klein wyodrębnia osiem elementów: 1. exordialne przedstawienie postaci i zależności między nimi (Łk 16, 1b); 2. reakcję właściciela na oskarżenia pod adresem rządcy (Łk 16, 2); 3. przemyślenia (*soliloquium*) rządcy (Łk 3); 4. plan działania (Łk 16, 4); 5. wykonanie planu (Łk 16, 5-7); 6. reakcję właściciela na nową sytuację (Łk 16, 8a); 7. uzasadnienie (Łk 16, 8b); 8. trzy wypowiedzi Jezusa o charakterze przesłania (Łk 16, 9-13)²⁶.

koncepcję ironii w interpretacji Łk 16, 1-13 (*Studien zu den grossen Gleichniserzählungen des Lukas-Sonderguts. Die ἀνθρωπίνης Erzählungen des Lukas-Sonderguts, besonders am Beispiel von Lk 10, 25-37 und 16, 14-31 untersucht*, Münster 1974, s. 293-299).

²⁵ Zob. graf poniżej. Por. J. Czerski, *op. cit.*, s. 12 (tu drobny błąd: w relacji typu III nie ma dwóch „osób głównych”, jak podaje autor). Specyfika konfiguracji osób-aktorów nie dotyczy, rzecz jasna, przypowieści, które przyjmują formę tzw. miniatur literackich (np. Mt 13, 45-46; 47-50 etc.).

²⁶ Zob. H. Klein, *Das Lukasevangelium*, Göttingen 2006, s. 536.

Typ I (Łk 19, 11-27)**Typ II (Łk 16, 19-31)****Typ III (Łk 16, 1-13)**

Jeśli przypowieści z Łk 15 (w. 4, 7 – o zabłąkanej owcy; ww. 8-10 – o zagubionej drachmie; ww. 11-32 – o miłosiernym ojcu²⁷) były skierowane do faryzeuszów i uczonych w Piśmie,

²⁷ Opowiadanie Łk 15, 11-32, znane tradycyjnie jako „przypowieść o synu marnotrawnym”, w dzisiejszej literaturze przedmiotu częściej określane jest jako przypowieść „o miłosiernym ojcu”, „o ojcu

to opowiadanie otwierające kolejny rozdział Ewangelii Jezus adresuje przede wszystkim do uczniów (16, 1a: πρὸς τοὺς μαθητάς)²⁸. Adam Dynak wskazuje na to, iż zarówno Łk 15, 11-32, jak i Łk 16, 1-13 rozpoczynają się określeniem „pewien człowiek” (ἄνθρωπός τις), co może świadczyć o tym, że należą one do jednej, dłuższej wypowiedzi Jezusa²⁹. Hipoteza ta jest jednak dość ryzykowna, co więcej – na tle całej Ewangelii zbieżność ta wydaje się bardziej zabiegiem elokucyjnym i wynikiem celowej konstrukcji literackiej niż świadectwem odwzorowania rzeczywistego, długiego toku wypowiedzi. Z kolei wysunięta w ostatnich latach przez Richarda Dormandy’ego teoria, jakoby przypowieść była zakamuflowanym pytaniem skierowanym do Teofila, czy będzie on gotów rozdać swój majątek i powierzyć swoje życie służbie Bogu³⁰, jest już nawet nie tyle mało prawdopodobną hipotezą, ile swobodną grą wyobraźni. W świetle owej teorii bogaty właściciel z przypowieści był początkowo, podobnie jak zarządca, zniewolony niegodziwą mamoną, lecz ostatecznie nawrócił się (!) i dostrzegając w podległym mu słudze roztropnego człowieka, pochwalił go i zyskał w nim przyjaciela; z surowego pana, który karał, stał się tym, który nagradza. Pomijając fakt, iż tekst o żadnym „nawróceniu” nie mówi ani go w żaden sposób nie sugeruje, łączenie – na zasadzie domnie-

i dwóch synach” lub „o odnalezionym synu”, zob. *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 158 i nn.

28 Zob. J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke. Introduction, Translation and Notes (X-XXIV)*, New York–Auckland 1985, s. 1099; A. Dynak, *op. cit.*, s. 65.

29 Zob. *ibidem*, s. 45.

30 Zob. R. Dormandy, *Unjust Steward or Converted Master?*, „Revue Biblique” 109, 2002, no. 4, s. 516 i nn.

manej aluzji – postaci bogacza z Teofilem, któremu Łukasz miał dedykować swoje dzieło, jest całkowicie bezzasadne. O samej postaci „najdostojniejszego Teofila” (κράτιστος Θεόφιλος, Łk 1, 3) nie wiemy właściwie nic pewnego, co więcej – nie da się *de facto* udowodnić ani nawet uznać za wysoce prawdopodobne, iż mamy tu do czynienia z konkretną osobą historyczną, a nie postacią fikcyjną i symboliczną, oznaczającą (na zasadzie wyrafinowanej literackiej paronomazji wprowadzonej w *dedicatio operis*) „przyjaciela Boga” i chrześcijanina³¹.

Nie ulega wątpliwości, iż już w introdukcji przypowieści słuchacze poznają problem, który staje się zarzewiem i wątkiem opowiadania. Oto bogaty (πλούσιος) właściciel zatrudnia zarządcę (οἰκονόμος), którego oskarżono (διεβλήθη), iż trwoni (ὡς διασκορπίζων) majątek swojego pana (Łk 16, 1b-1c). Po pierwsze, przymiotnik πλούσιος, który pojawia się na kartach Ewangelii św. Łukasza (aż/jedynie) dwanaście razy, zawsze zawiera w sobie odcień pejoratywny. Chociaż w obrazach ewangelicznych bogactwo niekoniecznie łączy się z bezwzględny potępieniem ludzi bogatych (np. Zacheusz – Łk 19, 1-10; Józef z Arymatei – Łk 23, 50)³², to jednak bez wątpienia

³¹ Zob. S. Mędala, *Czas Jezusa (Ewangelia według św. Łukasza)*, [w:] *Ewangelie synoptyczne*, oprac. idem, Warszawa 2006, s. 281, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, red. J. Frankowski, t. 8; P.M. Mucha, *Kto był „dostojnym Teofilem”?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 61, 2008, nr 4, s. 253.

³² Łukasz nigdzie nie podaje, że dobra materialne są złe same w sobie, lecz że stają się złem w rękach człowieka. Co więcej, jak zauważył Étienne Perrot (*Między Bogiem a Mamona: pieniądz w Piśmie Świętym*, przeł. F. Mickiewicz, „Communio” 17, 1997, nr 6, s. 71-72) pieniądz w Ewangeliach może być alegorycznym znakiem nieobecnego Chrystusa, jak np. w przypowieści o talentach (Mt 25, 14-30;

stanowi przeszkodę i niebezpieczeństwo na drodze do osiągnięcia Królestwa Bożego; nie przypadkiem to nad bogatymi Jezus w Kazaniu na Równinie (Łk 6, 20-26) wypowiada słowo „biada” (Łk 6, 24: Πλὴν οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν – „Biada wam, bogaczom, bo odebraliście już pociechę waszą”). Trudno nie zauważyć u Łukasza radykalizmu w odniesieniu do dóbr materialnych, zwłaszcza jeśli jego postawę porównamy z innymi Ewangelistami³³.

Jeśli Łukasz był niewolnikiem, mogłoby to wyjaśniać jego zaskakująco bezlitosne przedstawienie nauki Jezusa o niebezpieczeństwach bogactwa. Dla Łukasza bieda była cnotą; tam, gdzie Mateusz przytacza słowa Jezusa: „Błogosławieni ubodzy duchem”, Łukasz cytuje go jednoznacznie: „Błogosławieni jesteście wy, ubodzy”. Gdzie Mateusz zapisał: „Błogosławieni ci, którzy głodują i łakną dla słusznej sprawy”, Łukasz pisze: „Błogosławieni jesteście wy, którzy teraz łakniecie”. A nawet zaznacza, że Jezus żądał całkowitego wyrzeczenia się rodziny, czyniąc z tego warunek bycia jego uczniem³⁴.

Łk 19, 12-27). Samarytanin (Łk 10, 35) – który nb. daleki jest od bogactwa! – daje właścicielowi gospody dwa denary w miejsce swej obecności, gdyż musi kontynuować podróż. Powstaje pytanie, na ile tego rodzaju interpretacje miały wpływ np. na Mikołaja z Kuzy, który przypisywał hostii charakter niemal numizmatyczny.

33 Por. O. Cullmann, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit. Gottesdienst, Gesellschaft, Politik*, Tübingen 1970, s. 45; M. Bednarz, *Ewangelie synoptyczne*, Tarnów 1994, s. 271; J. Kudasiwicz, *Ewangelia historii zbawienia*, [w:] idem, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 2006, s. 266-268.

34 R. Brownrigg, *Łukasz*, [w:] idem, *Wszystkie postacie Nowego Testamentu*, przeł. R. Stiller, Warszawa 2003, s. 151.

Trudno stwierdzić, czy rozpoczęcie przypowieści od wzmianki o bogatym człowieku miało na celu – jak zakładają niektórzy³⁵ – wzbudzić u odbiorcy sympatię do postaci zarządcy. Można by natomiast pokusić się o stwierdzenie, iż interesująca nas opowieść jest jedną z literackich odsłon parabolicznego quasi-traktatu, rozproszonego, a raczej zręcznie skomponowanego w różnych rozdziałach Ewangelii, będącego zarówno przestrogą przed bogactwem, jak i pouczeniem, jaką postawę zająć w życiu, w którym „mamona” zamiast odgrywać rolę symboliczną, zaczyna pełnić funkcję diaboliczną³⁶.

Po drugie, nie sposób ustalić, czy οικονόμος z przypowieści jest niewolnikiem, czy człowiekiem wolnym. Greckie κύριος mogłoby wskazywać na właściciela niewolnika, ale bardziej prawdopodobne, że gdyby Łukasz chciał wyraźnie utożsamić zarządcę z niewolnikiem, posłużyłby się słowem δοῦλος (por. Łk 12, 42-46)³⁷. Ciekawym tropem badawczym są próby wykazania zależności struktury i fabuły Łk 16, 1-13 od antycznych opowieści o niewolnikach, a w szczególności od dramatów Plauta i bajek Ezopa³⁸. Pomijając fakt, iż nie sposób dowieść filiacji tekstów Plauta z Ewangelią św. Łukasza, należy podkreś-

³⁵ Zob. A. Dynak, *op. cit.*, s. 68.

³⁶ Zob. É. Perrot, *op. cit.*, s. 73.

³⁷ Zob. M. Wojciechowski, *Wady jako zalety. Trzy trudne przypowieści Jezusa (Łk 16, 1-8a; 18, 1-8a; 11, 5-8)*, „Ateneum Kapłańskie” t. 145, 2005, z. 1 (578), s. 118, przyp. 4.

³⁸ Zob. M.A. Beavis, *Ancient Slavery as an Interpretive Context for the New Testament Servant Parables with Special Reference to the Unjust Steward (Luke 16: 1-8)*, „The Journal of Biblical Literature” 111, 1992, no. 1, s. 37-54, <https://doi.org/10.2307/3267508>. Por. R.H. Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus*, Philadel-

lić, iż nawet jako możliwa konwergencja nie wyjaśnia ona kontrowersyjnej pochwały zarządcy w w. 8 ani też nie wpływa na istotę przesłania przypowieści³⁹.

Po trzecie, trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie o zasadność wspomnianego w przypowieści oskarżenia. Aoryst διεβλήθη (od czasownika διαβάλλω, nb. *hapax* w Nowym Testamencie) nie musi wcale wskazywać na „oczernianie”, jak twierdzą np. Bernard B. Scott i Fritz Rienecker⁴⁰, lecz może mieć po prostu wydźwięk neutralny⁴¹; oskarżenie mogło więc być zarówno słuszne, jak i niesłuszne. Za tą pierwszą możliwością przemawia postawa samego zarządcy i charakter jego rozważań po usłyszeniu decyzji właściciela (ww. 3-4), do czego wrócimy za chwilę. Z kolei participium διασκορπίζων (od czasownika διασκορπίζω ‘trwonić, rozpraszać, marnować, szafować, niszczyć’)⁴² może wskazywać na wiele przyczyn

phia 1981, s. 110 (tu porównanie przypowieści z motywami komedii Arystofanesa).

³⁹ Zob. A. Dynak, *op. cit.*, s. 101. Michał Wojciechowski (*Wpływy greckie w Biblii*, Kraków 2012, s. 183 i nn.) wskazuje na wiele konwergencji między przypowieściami Nowego Testamentu a literaturą grecko-rzymską (np. przypowieść o natrętnej wdowie często kojarzono z anegdotą o Filipie Macedońskim, przekazaną w *Moraliach* (179C) Plutarcha, opowieść o głupim bogaczu zaś (Łk 12, 15-21) pod względem gatunku ewidentnie przypomina opowiadania greckie etc.).

⁴⁰ Zob. B.B. Scott, *A Master's Praise. Luke 16, 1-8a*, „Biblica” 64, 1983, no. 2, s. 181; F. Rienecker, *Das Evangelium des Lukas*, Wuppertal 1976, s. 382.

⁴¹ Zob. F. Zorell, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Parisiis 1961, s. 191.

⁴² Zob. *ibidem*, s. 303-304.

oskarżenia: od przekroczenia posiadanych kompetencji i niedbałości w pełnieniu obowiązków aż po rozrzutność, niewłaściwe nadzorowanie służby i złe prowadzenie dokumentacji⁴³. Czasownik ten pojawia się również w przypowieści o miłosiernym ojcu (Łk 15, 11-32) dla opisanego postępowania młodszego syna (Łk 15, 13), co może (ale wcale nie musi) wskazywać na pewien związek między obiema przypowieściami. Między nieprawym rządcą a marnotrawnym synem zachodzi diametralna różnica: młodszy syn pobłądził bardziej z lekkomyślności i głupoty niż ze złej woli i czystego wyrachowania, a gdy osiągnął dno moralne i społeczne – zastanowił się nad sobą (Łk 15, 17: εἰς ἑαυτὸν ἐλθὼν, dosł. ‘przyszedł do siebie’, w sensie: ‘zaczął myśleć rozsądnie’), zdobył się na trzeźwą refleksję i uznał swoją winę, którą postanowił wyznać przed ojcem (Łk 15, 18: πάτερ, ἡμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου – „ojcze, zgrzeszyłem przeciwko niebu i względem ciebie”); nic nie wskazuje na to, aby jego wyznanie miało być przebiegłym fortelem, mającym na celu udobruchanie rozgniewanego rodzica⁴⁴. Natomiast wynikiem *soliloquium* – autorefleksji rządcy okazuje się decyzja, by posłużyć się sprytem ufundowanym na nieuczciwości

⁴³ Adam Dynak (*op. cit.*, s. 74), podobnie jak John S. Kloppenborg (*The Dishonoured Master* (Luke 16, 1-8a), „Biblica” 70, 1989, no. 4, s. 478), twierdzi, że gdyby donosy dotyczyły rażącej nieuczciwości, to późniejsze zamiary zarządcy, aby pozyskać przyjaciół, byłoby nierealne, gdyż „nikt z pewnością nie chciałby zatrudnić oszusta”.

⁴⁴ Por. *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 166; M. Wojciechowski, *Błąd porządnego syna. Przypowieść o synu marnotrawnym* (Łk 15, 11-32), „Ateneum Kapłańskie” t. 146, 2006, z. 1 (584), s. 77-83; D. Nowak, *Łukaszcza teologia Boga poszukującego człowieka w świetle przypowieści o odnalezionym synu* (Łk 15, 11-32), „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 28, 2008, s. 183-215.

w celu zapewnienia sobie bezpiecznej przyszłości i osiągnięcia wymiernych, egoistycznych korzyści⁴⁵.

Introdukcja przypowieści przechodzi płynnie w przedstawienie wydarzenia-konfliktu, które sprowadza się do zdecydowanej reakcji bogacza; przyzywa on zarządcę i mówi (Łk 16, 2b-2d): τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ; ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου, οὐ γὰρ δύνη ἔτι οἰκονομεῖν („Cóż to słyszę o tobie? Zдай sprawę z twojej działalności, bo już nie będziesz dłużej zarządzał” [BPozn]). Żądanie gospodarza, który w wyniku zaistniałej sytuacji być może „stracił twarz tak przed domownikami, jak i na zewnątrz”⁴⁶, wskazuje na to, iż oczekuje on od swego podwładnego przedstawienia dokumentów (rachunków) czy też sprawozdania z odpowiedniego zarządzania majątkiem. Jak zauważają Paul Trudinger i Adam Dynak, postrzeganie κύριός przez niektórych egzegetów jako bezwzględnego i nielitościwego nie znajduje uzasadnienia w tekście: ostatecznie zarządca nie od razu stracił pracę, lecz jego los został uzależniony od przedłożonego sprawozdania⁴⁷: „w rzeczywistości słowa pana z wersetu Łk 16, 2d należy rozumieć warunkowo, to znaczy, że jego decyzja stanie

45 Niestety, często we współczesnej katechezie nie dostrzega się różnicy między tymi postawami, zob. np. D. Piórkowski, *Znaleźć nadzieję na dzień – Łk 16, 1-13*, Deon, 23 IX 2013, [on-line:] <http://www.deon.pl/religia/duchowosc-i-wiara/pismo-swiete-rozwazania/art,1666,znalezcz-nadzieje-na-dnie-lk-16-1-13.html> (dostęp: 10 II 2017).

46 A. Dynak, *op. cit.*, s. 75.

47 Zob. P. Trudinger, *Ire or Irony? The Enigmatical Character of the Parable of the Dishonest Steward (Luke 16: 1-13)*, „The Downside Review. A Quarterly of Catholic Thought and Monastic History”

się obowiązująca, jeśli zarzuty się potwierdzą. Zachowanie zarządcy po oświadczeniu na to wskazuje⁴⁸. Istotnie, brak jakiegokolwiek reakcji rządcy na słowa właściciela (mógł przecież zaprzeczać, usprawiedliwiać się albo prosić o wybaczenie) może dowodzić, że uznaje on swoją winę i akceptuje bolesną dlań decyzję. Można rzec, iż pomijanie *resp.* przemilczanie jest w tej przypowieści dość istotnym zabiegiem retorycznym: właśnie to, że o pewnych okolicznościach narrator nie wspomina, staje się szczególnie wymowne, zwłaszcza gdy wszelkie przesłanki, które można wywieść z tekstu, przemawiają na niekorzyść zarządcy⁴⁹.

Zaciekawia fakt, iż św. Łukasz, który zazwyczaj przykładał wielką wagę do harmonii i subtelności swoich narracji, starając się posługiwać kilkoma synonimicznymi terminami na określenie tej samej rzeczywistości⁵⁰, używa tu prostej figury etymologicznej (οἰκονομία – οἰκονομεῖν), jakby chciał tym razem prosto, lecz dobitnie podkreślić wymowę owych słów, już

116, 1998, no. 403, s. 96, <https://doi.org/10.1177/001258069811640302>.

⁴⁸ A. Dynak, *op. cit.*, s. 77.

⁴⁹ Zob. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas. Übersetzt und erklärt*, Göttingen 2000, s. 167-168; G. Sellin, *Studien zu den grossen Gleichniserzählungen...*

⁵⁰ Por. S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, wyd. 2 popr. i uzup., Gniezno 1999, s. 108-109; J. Kudasiewicz, *Św. Łukasz ewangelista jako pisarz i teolog*, [w:] *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 2, red. S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer, Lublin 1977, s. 204 i nn.; *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 1: *Rozdziały 1-11*, wstęp, przekł. z oryg., koment. F. Mickiewicz, Częstochowa 2011, s. 48-49. Zob. też R. Meynet, *L'Évangile de Luc*, Paris 2005, s. 17 i nn., *Rhétorique sémitique*, 8.

wcześniej niejako zapowiedzianych rzeczownikiem οἰκονόμος (nb. oznaczającym nie tylko „rządcę”, ale również „powiernika” i „zaufanego” (por. 1 Kor 4, 1; Tt 1, 7; 1 P 4, 10)⁵¹, co pozwala powiązać go, także *stricte* semantycznie, z kwestią „wierności” podniesioną w w. 10). W obrębie Ewangelii synoptycznych triada: οἰκονόμος – οἰκονομία – οἰκονομεῖν stanowi swoisty *hapax legomenon*, tylko św. Łukasz posługuje się tą rodziną wyrazów. Czy to przypadek, iż wszystkie trzy słowa mają źródło w substantiwum οἶκος ‘dom’, które pojawia się później w w. 5?

Kolejna scena to pomost (a zarazem zwrot akcji) między zarysowanym zdarzeniem a rozwiązaniem problematycznej sytuacji. Przyjmuje ona formę *soliloquium* (ww. 3-4), które z jednej strony unaocznia rzeczywisty charakter i osobowość postaci, z drugiej zaś na płaszczyźnie retorycznej w pewnym stopniu potęguje dramatyzację bez konieczności operowania dłuższymi opisami⁵². Widać tu, na pewno nieprzypadkową, konstrukcję literacką analogiczną jak w wersecie poprzednim: pytanie retoryczne (tym razem w formie *subiectio*, a nie *communicatio*, jak w w. 2)⁵³ oraz następujące po nim wyrażenie decyzji. Elementy te zostają jednak wzbogacone o *confessio*, która wyraża (jak sądzę, tylko pozorną) bezradność rządcy: σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι (Łk 16, 3c: „Kopać nie mogę, żebrać się wstydzę”). Nawet biorąc pod uwagę ówczesne kulturowe uwarunkowania (żebractwo w czasach Jezusa było profesją powszechną na całym Bliskim Wschodzie, niemniej wielu

51 Por. R. Kratz, *Oikónómos*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2, hrsg. von G. Schneider, Stuttgart 1992, s. 1218.

52 Zob. A. Dynak, *op. cit.*, s. 79.

53 Por. R.A. Young, *Intermediate New Testament Greek. A Linguistic and Exegetical Approach*, Nashville 1994, s. 221 i nn.

bliska była myśl Syracha (Syr 40, 28): „Dziecko, nie prowadź życia żebraczego, / lepiej umrzeć niż żebrać”⁵⁴, trudno się nie uśmiechnąć z nutą ironii, czytając te słowa. Ten człowiek wstydzi się żebrać, ale nie wstydzi się nieuczciwości. Należałoby zadać pytanie: Czy w świetle Ewangelii lepiej być zawstydzonym przez ludzi jako żebrak czy też być zawstydzonym przez Boga z powodu swojej nieprawości? Zapewne nie jest to łatwy wybór, ale przecież Ewangelie nie proponują drogi łatwej, przyjemnej i – dwuznacznej: σκληρός ἐστὶν ὁ λόγος οὗτος τίς δύναται αὐτοῦ ἀκοῦειν („Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?” [J 6, 60b]).

Poczucie własnej wartości, także z tytułu piastowanej dotąd funkcji, nie pozwalało zarządcy wybrać takiej formy egzystowania jak jałmużna czy „kopanie” (σκάπτειν nie musi od razu sugerować kamieniołomów, lecz oznacza ogólnie ciężką pracę fizyczną, do której używano np. najemników nieposiadających konkretnych kwalifikacji)⁵⁵. Z punktu widzenia honoru rządcą „nie mógł” zniżyć się do wykonywania tego rodzaju pracy⁵⁶: „jako że zawsze kierował innymi, nie potrafi

⁵⁴ Zob. J.G. Lygre, *Of What Charges? (Luke 16: 1-2)*, „Biblical Theology Bulletin” 32, 2002, no. 1, s. 26-27, <https://doi.org/10.1177/014610790203200105>.

⁵⁵ Por. M.A. Beavis, *op. cit.*, s. 49; A. Dynak, *op. cit.*, s. 80-83; P. Trudinger, *op. cit.*, s. 95.

⁵⁶ Wiadomo, że wedle przekazów Ewangelii Chrystus w swoim nauczaniu często podnosił wartość pracy ludzkiej, szczególnie tej uciążliwej fizycznie. Zob. M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 73 i nn.; J. Kudasiewicz, *Nowotestamentalne rozumienie pracy na tle ówczesnych poglądów*, [w:] *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, s. 43-56;

wyobrazić sobie siebie samego w ich roli, nie tyle z tego powodu, że brakuje mu sił do pracy fizycznej, ile z poczucia wartości własnej osoby”⁵⁷.

Nagle ἔγνων τί ποιήσω („wiem, co uczynię”; w przekładzie interlinearnym: „A!!! Już wiem, co zrobić” [Popowski]) brzmi niby Archimedesowe wykrzyknienie. Zdaniem Stuhlmüllera i Dynaka aoryst ἔγνων należy tu pojmować w sensie: „zawsze wiedziałem, co powinienem zrobić w takiej sytuacji (i właśnie to sobie uświadomiłem)”⁵⁸. Rządca zrozumiał, że jego przyszłość rozstrzyga się tu i teraz: „Nie chodzi o działanie doraźne, ale o strategię [! – A.G.] obliczoną na osiągnięcie celów gwarantujących rzeczywistą pomyślność”⁵⁹. Sytuacja krytyczna, w której się znalazł, nie wywołała w nim żadnej duchowej przemiany (*metanoia*): „zawsze taki był, zawsze potrafił dbać o własne interesy”; w tej chwili ma na uwadze jedynie własne dobro.

Daleko mu do postawy Zacheusza, który całkowicie zmienia swoje postępowanie – nawet więcej, niż wymagało tego Prawo (Łk 19, 8: ἀποδίδωμι τετραπλοῦν – „zwracam poczwórnienie”); można by stwierdzić, iż obie te postaci stanowią u Łukasza nader wymowny, oparty na celowej polaryzacji, antropologiczny obraz dwóch skrajnie odmiennych postaw wobec bogactwa i „mamony”. Rządca żyje już niemal marzeniami o domach,

H. Daniel-Rops, *Życie w Palestynie w czasach Chrystusa*, przeł. J. Lasocka, Warszawa 2001, s. 206-221.

⁵⁷ A. Dynak, *op. cit.*, s. 80.

⁵⁸ Por. C. Stuhlmüller, *The Gospel According to Luke*, [w:] *Jerome Biblical Commentary*, ed. by R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, London 1968, s. 149-150; A. Dynak, *op. cit.*, s. 84.

⁵⁹ W. Pikor, *Przypowieści Jezusa. Narracyjny klucz lektury*, Kielce 2011, s. 187.

w których zostanie przyjęty, być może w aurze zachwyty nad jego sprytem i pomysłowością; Zacheusz ma w perspektywie zamieszkanie „w domostwach wiekuistych” (Łk 16, 9: εἰς τὰς αἰώνιους σκηνάς; tłum. BEkum), w „domu Ojca” (por. J 14, 2).

Nasuwa się jeszcze inna, chyba warta namysłu analogia: nieuczciwy szafarz przypomina po trosze niewiernego sługę z przypowieści Łk 12, 42-48, który „poznał wolę swego pana, a nic nie przygotował i nie uczynił zgodnie z jego wolą” (Łk 12, 47). Zarządca okazał „czujność”, lecz w sensie zupełnie odwrotnym niż ów wierny „sługa roztropny, którego pan ustanowił nad swoją służbą, żeby rozdawał jej żywność we właściwej porze” (Łk 12, 42: **ὁ πιστὸς οἰκονόμος ὁ φρόνιμος**, ὃν καταστήσει ὁ κύριος ἐπὶ τῆς θεραπείας αὐτοῦ τοῦ διδόναι ἐν καιρῷ [τὸ] σιτομέτριον).

Rządca, odkrywszy swoje prawdziwe „powołanie” (*resp.* umiejętność wychodzenia z opresji dzięki przebiegłości), zwywa (a może nawet – „zaprasza”, gdyż takie znaczenie dopuszcza czasownik προσκαλέομαι⁶⁰) dłużników swego pana i odpowiednio zmniejsza zobowiązania, by zaskarbić sobie ich wdzięczność (Łk 16, 5). Jednak, przynajmy, sam fakt istnienia dłużników (a może to oni byli oskarżycielami rządcy, o których mówi w. 1?)⁶¹ niekoniecznie musiał obciążać zarządcę:

Nie jest wykluczone, że udzielał on różnego rodzaju pożyczek za wiedzą i zgodą swego pana. Dlatego też powinien działać w jego interesie. Pewne natomiast pozostaje to, że pan nie znał rzeczywistej wielkości udzielonych pożyczek.

⁶⁰ Zob. F. Zorell, *op. cit.*, s. 1140-1141.

⁶¹ Tak sugeruje np. William Barclay (*Gospel of Luke*, Philadelphia 1976, s. 208), ale nie sposób tego udowodnić.

Należy również wziąć pod uwagę i to, że owi dłużnicy mogli być stałymi kontrahentami gospodarza, oddającymi mu raty zaciągniętych kredytów regularnie w ustalonym czasie, najprawdopodobniej po zakończeniu żniw. Wcale więc nie musieli w tym momencie regulować swoich powinności. Przyczyna pośpiechu [w. 6 ταχέως – A.G.] leży w sytuacji, w jakiej znalazł się zarządca, i w celach, jakie mu przyświecały⁶².

Jak zgodnie stwierdzają bibliści, wysokość sum wskazuje na to, iż dłużnicy byli zamożnymi ludźmi. Pierwszemu, który jest winien 100 beczek oliwy o pojemności jednego *bat* (około 39,3 litra, czyli w sumie prawie 4 tysiące litrów), zmniejsza dług o połowę. Drugiemu, który jest dłużny 100 korców (hebr. *kor*) pszenicy (przeliczając jeden *kor* na dziesięć *bat* otrzymujemy blisko 40 tysięcy litrów zboża), pomniejsza zobowiązanie o jedną piątą. Jeśli weźmiemy pod uwagę ceny tych produktów znane nam z Talmudu⁶³, to dług pierwszego wynosił około 1000 denarów, a drugiego około 2500 denarów. Obaj więc dostąpili poważnej redukcji długu (około 500 denarów; dla porównania jeden denar równał się dniówce niewykwalifikowanego robotnika)⁶⁴. Nie ulega wątpliwości, iż działanie głównego bohatera powieści jest dokładnie przemyślane; aby ukryć sfalszowanie kwitów dłużnych, poleca dłużnikom, by własnym pismem poczynili korektę swoich zobowiązań. Tym samym czyni

62 A. Dynak, *op. cit.*, s. 87.

63 Zob. H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, Bd. 2, s. 218.

64 Por. A. Jankowski, *op. cit.*, s. 141; W. Pikor, *op. cit.*, s. 185; A. Dynak, *op. cit.*, s. 88-89.

potrójnie niegodziwie: wobec swego pana, wobec dłużników, których nakłania do złożenia oświadczenia nieprawdy, oraz *de facto* – względem samego siebie.

Znamienne, iż w historii egzegezy tej perykopy (zwłaszcza w minionym stuleciu) niejednokrotnie próbowano oczyścić rządcę w zarzutów nieuczciwości. Twierdzono (ponoć hipoteza ta zyskuje coraz więcej zwolenników wśród uczonych), że nie dokonał on malwersacji, ponieważ obniżając zadłużenie, zrezygnował jedynie z należnej mu prowizji⁶⁵. Taka presumpcja, tyleż zaskakująca, co bezpodstawna, nie znajduje żadnego uzasadnienia w tekście. Nic dziwnego, iż co rozważniejsi (i ostrożniejsi w stawianiu hipotez) bibliści szybko przeciwstawili się tego rodzaju argumentom. Przytoczę tylko jedną, ale wystarczająco adekwatną ripostę polskiego badacza:

Po pierwsze, przypowieść mówi wyraźnie, że chodzi o należność wobec pana. Po drugie, pożyczki produktów żywnościowych (zboże, wino, oliwa itd.) były zawsze obłożone wysokim procentem, ale nieznane są przypadki sięgające 50% (najwyższy dopuszczalny procent w Rzymie

⁶⁵ Tak też w komentarzu do Łk 16, 8 w Biblii Jerozolimskiej (Poznań 2006, *ad locum*): „Według zwyczaju, tolerowanego wówczas w Palestynie, rządca miał prawo udzielać pożyczek z dóbr swego pana, a ponieważ nie był opłacany, rekompensował to sobie, zawyżając na pokwitowaniu ich wysokość, aby w chwili zwrotu nadwyżka stanowiła jego zysk (...). Zmieniając zapis, pozbawiał się tylko zysku, zresztą lichwiarskiego, którego osiągnięcie przewidywał”. Czytając tego rodzaju eksplikacje, można odnieść wrażenie, że uczniowie słuchający Jezusa musieliby dysponować niegorszą wiedzą ekonomiczną, aby wykoncypować właściwy sens przypowieści. Por. *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 183; A. Jankowski, *op. cit.*, s. 142.

w pierwszym wieku po Chr. wynosił 12% w skali roku). Poza tym, jak wytłumaczyć powód, dla którego rządca udzielił dwóch różnych procentowo obniżek długu. Po trzecie, rządca działa w pośpiechu, ponagłając dłużników do zmiany zapisu swoich długów w kwitach, zanim jeszcze dotrze do nich wiadomość o tym, że nie ma już odpowiednich pełnomocnictw. Ma zatem świadomość, że jego działania są sprzeczne z prawem⁶⁶.

To prawda, jak zauważa Anna Wierzbicka, Ewangelie rzadko ukazują postaci „krystaliczne” jako wzory do naśladowania⁶⁷.

66 W. Pikor, *op. cit.*, s. 185-186. Por. S. Fausti, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Łukasza*, przeł. K. Kozak, Częstochowa 2006, s. 602; A. Dynak, *op. cit.*, s. 99-100. Notabene Jakob Jónsson (*Humour and Irony in the New Testament. Illuminated by Parallels in Talmud and Midrash*, Leiden 1985, s. 123-124) dostrzega w Łukaszej przypowieści akcenty humorystyczne: „The parable about the unjust steward no doubt provoked humorous feelings among those who heard it and were acquainted with the behaviour of some of the tax collectors, stewards and businessmen in general. The system itself was bound to tempt those who had neither a strong character nor moral conviction. Obviously the steward is an *entrepreneur* who is running the rich man's farm according to a definite contract, and the payment to him depends on the production. With the help of false bookkeeping he might, therefore, be able to convince the owner of the farm that he has not received as much money as he actually had done. By bribing those who bought the production, he is making friends, whose *renommé* as honest businessmen will be dependent on him”.

67 Zob. A. Wierzbicka, *Co mówi Jezus? Objąśnianie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*, przeł. I. Duraj-Nowosielska, Warszawa 2002, s. 213.

Nierzadko osoby z przypowieści, które w jakiś sposób mają symbolizować Boga, są całkiem zwyczajne, jak kobieta szukająca zgubionej monety (Łk 15, 8-10) lub kobieta wypiekająca chleb (Łk 13, 18-21). Kiedy jednak przypowieści rysują bohaterów dalekich od doskonałości, a odnoszą je w jakiś sposób do działań Boga, czynią to zazwyczaj na płaszczyźnie ironii oraz satyry, jak w przypadku niesprawiedliwego sędziego (Łk 18, 1-8) czy natrętnego przyjaciela (Łk 11, 5-8). Zauważmy, iż sens przypowieści o niesprawiedliwym sędzi nie polega na tym, że „jeżeli Bóg nie da człowiekowi natychmiast tego, o co ten go prosi, to człowiek powinien prosić o tę rzecz dotąd, aż Bóg ulegnie, tak jak uległ w końcu sędzia w opowieści”⁶⁸; chodzi tu przecież o wytrwałość w wierze i inspirowany nią sens modlitwy bez względu na okoliczności. Co więcej, jeżeli porównanie Boga do niesprawiedliwego sędziego może być zdumiewające, to dlatego, że ów sędzia nie jest jak Bóg: „przypowieść pokazuje różnice, a nie podobieństwa między postawą Boga a postawą sędziego (...). W przeciwieństwie do niesprawiedliwego sędziego, Bóg odpowiada nie na uporczywe prośby, lecz na niezachwianą pewność”⁶⁹. Właśnie przede wszystkim o różnice, a nie o podobieństwo chodzi też w przypowieści o przebiegłym rządcy.

Dochodzimy do miejsca, gdzie w Łukaszowej perykopie pojawia się werset (8a-8b), który sprawia egzegetom najwięcej trudności⁷⁰: καὶ ἐπῆνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς

⁶⁸ *Ibidem*, s. 220.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 222. Por. W. Barclay, *op. cit.*, s. 222.

⁷⁰ Douglas M. Parrott (*The Dishonest Steward (Luke 16, 1-8a) and Luke's Special Parable Collection*, „New Testament Studies” 37, 1991, no. 4, s. 513-514, <https://doi.org/10.1017/S0028688500021925>) wy-

ἀδικίας ὅτι φρονίμως ἐποίησεν· ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτὸς εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσιν („I pochwalił pan nieuczciwego rządcę za to, że rozsądnie postąpił. Bo synowie tego świata roztropniejsi są wśród podobnych sobie niż synowie światłości” [BWPr])⁷¹.

suwa tezę, że w. 8a ma *de facto* charakter erotetyczny („Czy pan pochwalił nieuczciwego zarządcę, że roztropnie uczynił?”), czego nie można do końca wykluczyć, pamiętając o tym, iż niektórych pytań biblijnych (w przypadku braku jasnych wskaźników interrogatywnych) możemy się domyślić jedynie na podstawie kontekstu (zob. A.T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, New York 1914, s. 1175; A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, Lublin 2016, s. 450). Zdaniem Parrotta sens pytajny zawierał już oryginał aramejski, z którego, jak przypuszczają niektórzy, dokonano przekładu na język grecki Ewangelii św. Łukasza. Z kolei Christopher S. Mann (*Unjust Steward or Prudent Manager?*, „The Expository Times Guild of Bible Study” 102, 1992, no. 8, s. 234-235) uważa, że określenie οἰκονόμος τῆς ἀδικίας brzmiało pierwotnie: οἰκονόμος τῆς ἀλικίας ‘doświadczony zarządca’, lecz skutek błędu kopisty utracił prawdziwy sens. Teoria ta wydaje się jednak mało prawdopodobna (nb. błąd musiałyby zawierać/powielać wszystkie znane nam odpisy rękopiśmienne, w których zachowała się przypowieść), biorąc pod uwagę kontekst całego opowiadania oraz przesłanie ww. 9-10. Na temat innych hipotez sugerujących możliwe błędy językowe w przypowieści zob. H.F.B. Compston, *Friendship without Mammon*, „The Expository Times Guild of Bible Study” 31, 1919-1920, s. 282-283; G. Schwarz, „...lobte den betrügerischen Verwalter” (*Lukas 16, 8a*), „Biblische Zeitschrift” 18, 1974, Ausg. 1, s. 94-95, <https://doi.org/10.30965/25890468-01801007>.

⁷¹ Por. BEkum: „I pochwalił pan niesprawiedliwego zarządcę, że przemysłnie uczynił. Albowiem synowie tego świata przemysłniejsi

Wyraźnie zarysowuje się tu aż potrójna kwestia: *quis – quid – cur (laudavit)* – kto, co i dlaczego pochwalił nieuczciwego zarządcę? Słowa pochwały miały ponoć szokować i wzbudzić konsternację wśród słuchaczy – tylko w jakim celu? Rozpatrzmy po kolei poszczególne kwestie.

1. *Quis laudavit?*

Można tu wyróżnić trzy stanowiska:

- A. Część egzegetów uważa, że kupić w Łk 16, 8a to sam Jezus; ich zdaniem przemawia za tym kontekst oraz analogia z konstrukcją Łk 18, 6 i z innymi fragmentami trzeciej Ewangelii (np. Łk 7, 3; 10, 39; 13, 15)⁷².
- B. Inni utożsamiają „pana” z właścicielem majątku, wskazując, że tak właśnie jest on określony w ww. 3 i 5; Jezus na zakończenie przypowieści przedstawia stanowisko samego pana majątku, a potem (od w. 9, gdzie pojawia się zaimek *ἐγώ* w pozycji emfaticznej)⁷³ podaje jej moralne i duchowe zastosowanie⁷⁴.

są od synów światłości w swoim pokoleniu”; Bayard: „La maîtrise a félicité l’intendant malhonnête pour l’habileté de sa manoeuvre”; Chouraqui: „L’Adôn louange le gérant d’iniquité d’avoir agi avec sagacité” (podkr. A.G.).

⁷² Precyzyjnie objaśnia to Franciszek Mickiewicz w: *Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 178-179. Zob. też A. Dynak, *op. cit.*, s. 94-95 (tu szczegółowa analiza sporu biblistów).

⁷³ Z tego względu *καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω* można oddać jako: „Ja też wam powiadam”, niemniej spójnik *καὶ* może w w. 9 pełnić po prostu funkcję dopełniającą-wyjaśniającą (por. A. Piwowar, *op. cit.*, s. 528-529), stąd możliwy przekład: „A ja wam mówię” (BWPr); nb. BPaul w ogóle pomija go w tłumaczeniu: „Mówię wam”.

⁷⁴ Zob. J.A. Fitzmyer, *op. cit.*, s. 1101.

C. Istnieje też rozwiązanie kompromisowe, które proponuje np. Wilfried Eckey: oto na płaszczyźnie świata przedstawionego kúpioś to gospodarz wygłaszający pochwałę sprytu, na płaszczyźnie narracji „pan” zaś to sam Jezus, który pragnie pouczyć uczniów, jaką postawę należy zająć w obliczu czasów ostatecznych⁷⁵.

Każda z tych możliwości jest prawdopodobna; również ta, iż wskazywana niejednoznaczność jest celowym zabiegiem Ewangelisty na płaszczyźnie konstrukcji literackiej.

2-3. *Quid atque cur laudavit?*

Jednym z najczęściej spotykanych wyjaśnień tej kwestii we współczesnej teologii jest przekonanie, że kúpioś pochwalił rządcę nie za jego nieuczciwość, lecz jedynie za jego roztropność, pomysłowość i zdecydowane działanie w krytycznej sytuacji, którą

Jezus stawia jako wzór [sic! – A.G.] do naśladowania swoim wyznawcom, którzy są opieszali [?! – A.G.] i powinni uczyć się zaangażowania od „synów doczesności” (Łk 16, 8)⁷⁶.

Cytaty podobnego rodzaju można mnożyć:

[Rządca] jest wzorem roztropności – **co prawda** światowej [? – A.G.], **ale jednak** jest to roztropność. Nieuczciwy

⁷⁵ Zob. A. Dynak, *op. cit.*, s. 95; M. Ball, *The Parables of the Unjust Steward and the Rich Man and Lazarus*, „The Expository Times Guild of Bible Study” 106, 1995, no. 11, s. 329, <https://doi.org/10.1177/001452469510601103>.

⁷⁶ A. Dynak, *op. cit.*, s. 29.

zarządca umiał do końca wykorzystać możliwości, którymi dysponował. Palił mu się grunt pod nogami, ale i wtedy trzeźwo widział, że przez pewien czas ma jeszcze pole manewru. Korzystał z tego śmiało i konsekwentnie zabezpieczał swoją przyszłość (...). Był on (swoiście) [?! – A.G.] roztropny, gdy robił przekręty. Był też roztropny „po wpadce”⁷⁷.

Bardziej dociekliwi egzegeci wykryli, że określenie „nieuczciwy” miało być jakby dodatkiem, rodzajem osobistego poglądu Łukasza-moralisty, ale że okazało się rzekomo zupełnie obce duchowi przypowieści [?! – A.G.] (...). Używanie inteligencji przez chrześcijanina zostało podniesione do rangi cnoty [? – A.G.] i staje się dla nas obligacją, nałożoną przez Pana, niczym niezbywalny imperatyw [?! – A.G.]: myśl! Ten wyostrzony obraz nieuczciwego, ale inteligentnego, myślącego rządcy, szukającego rozwiązań w sprawach małych, pozostaje dobitnym wezwaniem do gorliwości⁷⁸.

Słowem – jak pisze jeden z teologów – gdyby wyrazić tę pochwałę dzisiejszym językiem, brzmiałaby ona: „Ten to zawsze umie się ustawić”⁷⁹. Przysłówek „roztropnie” (φρονίμως, por.

77 K. Osuch, *Jaka wolność? Prowokująca roztropność synów tego świata*, Deon, [on-line:] <http://www.deon.pl/religia/duchowosc-i-wiara/pismo-swiete-rozwazania/art,14,prowokujaca-roztropnosc-synow-tego-swiata.html> (dostęp: 10 XI 2019).

78 A. Sekściński, *Pochwała (?) nieuczciwości*, Biblia.wiara.pl, 30 października 2011, [on-line:] <http://biblia.wiara.pl/doc/996875.Pochwala-nieuczciwosci> (dostęp: 10 III 2019).

79 M. Warowny, *Lectio divina na XXV ndz. zw. „C”*: *Pochwała nieuczciwości?*, Szkoła Formacji Duchowej – Lublin, [on-line:] <http://>

Łk 1, 17) pojmuje się tu bardziej chyba jako dyspozycję niż cnotę, byłby on więc tożsamy z przebiegłością, sprytem i zaradnością (odpowiednik hebr. *sechel* ‘zdrowy rozsądek’)⁸⁰, które nie tylko pomagają wyjść obronną ręką z dramatycznych sytuacji, ale stają się wręcz *Lebensphilosophie*, służąc jako cenne narzędzia w zręcznym „prześlizgiwaniu się przez szczeliny życia”, jak pisał ongiś z gorzką ironią Aleksander Świętochowski.

Problemem jest jednak nie tylko fakt, iż tego rodzaju aprobata cwaniactwa (przepraszam za to prostolinijne określenie, ale antycypuję poetykę homiletyki Alessandra Pronzatta, która pojawi się za moment) byłaby całkowicie sprzeczna z nauczaniem Jezusa przekazanym w Ewangeliach. „Swoiste” oddzielanie, rzekłbym: kazuistyczne „rafinowanie” (błędnie pojętej!) roztropności od nieprawości i nieuczciwości, które legły u jej podstaw, wydaje się iście „przebiegłym” (choć pewnie w dobrych intencjach) zabiegiem kaznodziejskim, mającym na celu sprokurowanie pozornie jasnej i wzniosłej nauki moralnej dla wiernych⁸¹. Przypomina mi to egzegezę, która sprowadza się ostatecznie do pracy nad tekstem z niemalże gotowymi już tezami dogmatycznymi, kerygmatycznymi

www.sfd.kuria.lublin.pl/index.php/slowo-na-niedziele/33-sowo-na-dzi/2187-lectio-divina-na-xxv-ndzzwqcq-pochwaa-nieuczciwoci (dostęp: 12 X 2019).

80 Zob. *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, przekł. Nowego Testamentu dokonał i komentarzem opatrzył D.H. Stern, przeł. A. Czwojdrak, wyd. 2, Warszawa 2005, s. 230.

81 Zob. J.R. Donahue, *The Gospel in Parable. Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels*, Philadelphia 1990, s. 164-165; J. Breech, *The Silence of Jesus. The Authentic Voice of the Historical Man*, Philadelphia 1987, s. 109 i nn.

i moralnymi⁸²: „Takie duszpasterstwo biblijne jest zwykłym nauczaniem katechizmu na kanwie Biblii, a nie otwieraniem przed wiernymi samej Biblii”⁸³.

Alessandro Pronzato, skądinąd autor wielu cenionych przez mnie publikacji (zwłaszcza tych, które dotyczą wartości życia nomadycznego), posuwa się nawet do stwierdzeń, które trudno nazwać inaczej niż osobliwe:

W Królestwie nie ma miejsca dla głupców (...). Jezus powiedział nam, że mamy być dobrzy. Ale nie głupi. Abyśmy nie mieli w tym względzie żadnych złudzeń, wprowadza na katedrę (lub – dlaczego nie – na ambonę) tego, który nie dysponuje świadectwem dobrego postępowania i którego działalność nie jest zbyt ortodoksyjna. On jednak posługuje się swoim rozumem. Czy w końcu czegoś się od niego nauczymy? (...) „Gwałtownicy zdobywają Królestwo Boże” – powiedział Pan (por. Mt 11, 12)⁸⁴. Po

⁸² W jednym z komentarzy biblijnych odnajdujemy tak sformułowany aspekt kerygmaticzny: „Zarządca z przypowieści został uznany za nieuczciwego, ponieważ trwonił majątek swego pana, czyli używał go lekkomyślnie, dla czysto ziemskich, egoistycznych celów. W końcu jednak zwyciężyła w nim roztropność: użył tego właśnie majątku z myślą o swym życiu przyszłym oraz dla dobra innych [? – A.G.]. Zdobyta w ten sposób wdzięczność ludzi staje się wielką wartością duchową [?! – A.G.], która w chwili śmierci umożliwi mu osiągnięcie dóbr wiecznych” (*Ewangelia według św. Łukasza*, cz. 2, s. 188).

⁸³ J. Kudasiewicz, *Proforystyka pastoralna. Pismo Święte jako księga ludu Bożego*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, oprac. J. Homerski et al., Poznań–Warszawa 1986, s. 245.

⁸⁴ Notabene werset Mt 11, 12 (ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἔως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασται

lekcji, jakiej nam udzielił ten oszust, możemy dodać: także ludzie inteligentni i sprytni zdobywają królestwo Boże [?! – A.G.]. Nie ma tam miejsca tylko dla głupców (...). Umiejętność modlitwy, dobre relacje z Bogiem nie usprawiedliwiają lekceważenia gramatyki, logiki i zdrowego rozsądku. Nazbyt wiele „pobożnych” osób wpada – często i z upodobaniem – w tę niebezpieczną pułapkę. Przyznajmy się: rozumowi sprytnego rządcy potrafimy często przeciwstawić jedynie porządną dawkę głupoty⁸⁵.

Powyższe słowa pozostawiam bez komentarza. Wyzyskując poetykę Pronzato, można sobie wyobrazić scenę, w której

ἀρπάζουσιν αὐτὴν – „A od czasu Jana Chrzciciela aż dotąd królestwo niebieskie doznaje gwałtu, a zdobywają je ludzie gwałtowni”) może być klasycznym przykładem filologicznej aporii interpretacyjnej. Nie wiadomo bowiem, czy czasownik βιάζομαι ‘zadawać gwałt, zdobywać przemocą’ należy tu rozumieć w sensie medialnym (i pozytywnie), czy też w sensie pasywnym (i negatywnie); podobna ambiwalencja dotyczy rzeczownika βιαστής ‘gwałtownik’. Istnieją więc dwie możliwości wykładni: albo królestwo Boże objawiające się od czasów Jana Chrzciciela zdobywane jest, mimo prześladowań, ogromnym wysiłkiem przez ludzi gorliwych i odważnych, albo też królestwo Boże doznaje gwałtu i przemocy ze strony prześladowców. Obie interpretacje są równouprawnione. Por. uwagi w: G. Braumann, „*Dem Himmelreich wird Gewalt angetan*” (Mt 11, 12 par.), „*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*” 52, 1961, s. 104-109; D.R. Catchpole, „*On Doing Violence to the Kingdom*”, „*Irish Biblical Studies*” 3, 1981, s. 77-91; *Ewangelia według św. Mateusza*, wstęp, przekł. z oryg., koment. oprac. J. Homerski, Poznań 2004, s. 198-199.

85 A. Pronzato, *Przypowieści Jezusa*, t. 2: „Każdy bowiem, kto prosi, otrzymuje; kto szuka, znajduje; a kołaczącemu zostanie otworzone”, przeł. J. Merecki, Kraków 2004, s. 284-286.

uczniowie, traktując pochwałę Pana z całkowitą powagą, nie tyle czują się zaszokowani, ile snują po cichu taką oto refleksję: „Może istotnie, w tak przepełnionym trudami i wątpliwościami życiu, warto wziąć przykład z tego, »nie do końca« wiernego swemu panu, zarządcy i iść jego śladem? Może warto przymknąć oko na niektóre »drobne«, nieczne sprawki? Któż wszak jest bez winy? W końcu Jakub to właśnie dzięki przebiegłości zdobył pierworództwo i otrzymał błogosławieństwo ojca, a Abraham, zasłaniając się Sarą, zadbał o swoje bezpieczeństwo. Jeśli oni mogli, to dlaczego nie ja?”. No właśnie: „co prawda... ale jednak...”.

Nowy Testament nie pozostawia wątpliwości: prawdziwa roztropność winna towarzyszyć uczciwości i czystości serca: γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστέραι (Mt 10, 16: „Bądźcie więc roztropni jak węże, a nieskazitelni jak gołębie” (nb. BPaul przekłada tu φρόνιμοι jako „przezorni”, czyli jako odpowiednik łac. *providi*)⁸⁶. Gdzie nie ma miejsca na uczciwość, tam panuje odstępstwo od Prawa, zepsucie i bezkarność – mówili już starotestamentowi prorocy; tam nie ma miejsca nie tylko na Prawo, ale i na prawdę (por. Iz 59, 14). Trzeba być odważnym, by wybrać uczciwość (por. Hbr 13, 18). Czasami jest to wybór dramatyczny, bolesny i ryzykowny, ale jednak zawsze pozostaje możliwość wyboru. Chodzi tu o trudną odwagę dnia codziennego, która nadaje naszemu życiu szlachetność oraz znajomość prawdziwości i wieczności (τό ἀληθινόν, por. Łk 16, 11).

Bóg chce, byśmy byli ubodzy, to znaczy nieustannie gotowi porzucić wszystko, co zostało nam dane, po to, byśmy

⁸⁶ Zob. C. Porter, „Wise as Serpents: Innocent as Doves”. *How Shall We Live?*, „Encounter” 48, 1987, s. 15-26.

mogli otrzymać to z powrotem, powiększone i pomnożone. Jeśli nie potrafimy grać według tych zasad, ryzykując utratę wszystkiego, nawet to, co uważamy za swoją własność, zostanie nam prędzej czy później odebrane⁸⁷.

Wydaje mi się, iż św. Tomasz rozumiał tę niełatwą naukę dość dobrze, dlatego pisząc w *Sumie teologicznej* o prawdziwej i pozornej „roztropności”, a także o niebezpieczeństwach i pokusach „przebiegłości”, odniósł się do naszej przypowieści. Może warto przypomnieć jego słowa (świetnie przecież teologom znane) i uczynić myślą przewodnią rzetelnej refleksji nad Biblią? Akwinata zadaje pytanie: „Czy roztropność może być w grzeszniku?” i odpowiada na nie następująco:

Wydaje się, że tak. Mówi bowiem Pan Jezus: „Synowie tego świata roztrośniejsi są w rodzaju swoim niż synowie światłości” (...). Wszystko zależy od tego, jak pojmuje się roztropność. Jest bowiem roztropność fałszywa, czyli cecha zła podobna do roztropności. Roztropnym jest człowiek, który dobrze stosuje czynności dla osiągnięcia dobrego celu. Jeśli zatem ktoś ma na oku cel zły i dla jego osiągnięcia używa środków, którymi może go osiągnąć, jego roztropność jest fałszywa, jako że to, co sobie założył jako cel, nie jest dobrym prawdziwie, lecz tylko wydaje się dobrym. Tak na przykład mówimy, że jakiś złoczyńca jest „dobrym” złoczyńcą, np. złodziejem, ponieważ przez podobieństwo do dobrych ludzi jest on roztropnym w stosowaniu dróg do celu, ale złego. O takiej roztropności wyraża się Apostoł: „Roz-

87 S. Tugwell, *Osiem błogosławieństw. Rozważania nad tradycją chrześcijańską*, przeł. W. Unolt, Poznań 1986, s. 30.

trotność ciała to śmierć”. Jest też roztropność prawdziwa, ale niepełna. Jest prawdziwa, bo wynajduje właściwe drogi do celu rzeczywiście dobrego. Jest jednak niepełna z dwóch powodów. 1. Jeśli dobro, jakie przyjmuje za cel, nie jest wspólnym celem całości ludzkiego życia, lecz jakiegoś działu życia. Np. gdy ktoś wynajduje drogi stosowne w kupiectwie lub żeglarsztwie, jest roztroptym kupcem lub żeglarzem. 2. Jeśli zawodzi w swym głównym akcie, np. gdy kto dobrze radzi i poprawnie rozsądza, nawet w tym, co dotyczy całości życia, ale zawodzi w skuteczności nakazu. Trzecia roztropność jest zarówno prawdziwa, jak i pełna, bo poprawnie radzi i nakazuje w tym, co dotyczy celu całości życia. I ta tylko jest wprost roztropnością. Otóż taka roztropność nie może mieć miejsca w grzesznikach. Pierwsza, fałszywa, jest tylko u grzeszników (...). Te słowa Pana Jezusa odnoszą się do pierwszego typu roztropności. Dlatego nie powiedział po prostu, że są roztroptni, lecz że są roztroptni „w rodzaju swoim”⁸⁸.

Czy więc kúpioç naprawdę pochwalił swego zarządcę? Czasownika ἐπαίνειν ‘pochwalić’ Łukasz używa poza tą perykopą tylko jeden raz, i to nb. w negatywnym znaczeniu (Łk 6, 26:

⁸⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* 2-2 q. 47 a. 13 ad 1 (przeł. S. Bełch, cyt. za: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 17: *Roztropność* (2-2, 45-56), [on-line:] http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_17.pdf [dostęp: 12 II 2017], podkr. A.G.). Zob. *ibidem*, q. 100 a. 3 ad 2. Por. wypowiedzi Ojców Kościoła (zwłaszcza św. Augustyna i Orygenes) przytaczane w: św. Tomasz z Akwinu, *Złoty łańcuch. Catena aurea*, przeł. L. Szynkler, wstęp P. Milcarek, Dębogóra-Poznań 2007, s. 415-418.

οὐαὶ ὅταν ὑμᾶς καλῶς εἴπωσιν πάντες οἱ ἄνθρωποι – „Biada wam, gdy wszyscy ludzie chwalić was będą”). Sądzę, podobnie jak Henri Clavier⁸⁹, Gerhard Sellin czy Paul Trudinger, że werseł Łk 16, 8 należy pojmować jako smutną ironię (a może nawet jako sarkazm), wymierzoną nie przeciwko leniwym „synom światłości”⁹⁰, jak chce Pronzato, którzy nie umieją „sprytnie” odnaleźć się wśród „synów tego świata”, lecz przeciwko tym, którzy wybrali drogę zakłamania, bardzo wygodną i niezwykle potrzebną, aby odpowiednio – τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι (Łk 9, 24: „życie swoje zachować”).

Rządca okazuje się nie wzorem, lecz jego zaprzeczeniem, wyrazistym, wręcz – mówiąc paradoksalnie – „wzorcowym antyprzykładem”⁹¹. Zamiast doszukiwać się w przypowieści *argumentum a similitudine*⁹², a może nawet *argumentum a fortiori* (jeśli rządca wykazał się roztropnością dla osobistych korzyści, to tym bardziej chrześcijanin powinien się nią wykazać dla

89 Zob. H. Clavier, *L'ironie dans l'enseignement de Jesus*, „Novum Testamentum” 1, 1956, fasc. 1, s. 4-5, 16-17, <https://doi.org/10.2307/1560147>. Por. też J.A. Fitzmyer, *op. cit.*, s. 1101; J. Jónsson, *op. cit.*, s. 123-125; B.B. Scott, *op. cit.*, s. 178-179, 187-188.

90 Określenie spotykane wyłącznie w pismach z Qumran, por. J.A. Fitzmyer, *op. cit.*, s. 1105-1106; J. Jeremias, *Oryginalność orędzia Nowego Testamentu. Qumran a teologia*, [w:] *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiwicz, Kraków 1969, s. 182 i nn.; W. Eckey, *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen*, Neukirchen 2004, s. 700-701. Zob. też X. Léon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, przeł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 962.

91 Por. E. Schweizer, *op. cit.*, s. 169; H. Clavier, *op. cit.*; M. Wolter, *Das Lukasevangelium*, Tübingen 2008, s. 549-550; A. Dynak, *op. cit.*, s. 117, 202.

92 Zob. A. Jankowski, *op. cit.*, s. 141.

zdobycia życia wiecznego)⁹³, stosowniej byłoby wskazać *resp.* wywnioskować *argumentum a contrario*: jeśli nieuczciwy rządca posłużył się fałszywą roztropnością, to (tym bardziej) nie powinien się nią posłużyć uczeń Chrystusa; tylko w tym sensie można się zgodzić z sądem Fritza Rieneckera, że nauka Jezusa w Łk 16, 8 odwołuje się do zasady: „ze złych przykładów należy uczyć się dobrze postępować”⁹⁴. Przypowieść nie jest prostą wskazówką i zachętą, ale przede wszystkim *viā exempli negativi* ukrytym odradzaniem (ww. 1-8 jako paraboliczna *dissuasio*), obrazową i ironiczną przestrogą przed tym, jak nie postępować, a dopiero potem – parenetycznym zaleceniem (ww. 9-13 aforystyczna *suasio*), jaką, jedynie właściwą, drogę wybrać.

Obecność ironii w Łk 16, 1-13 wskazywał już przed laty Joachim Jeremias⁹⁵, ale dopiero nowsze i gruntowne studia filologiczne niepoślednich biblistów (z którymi nb. nikt w Polsce, o ile wiem, nie podjął dotąd rzeczowej polemiki): Paula Bretschera, Henry’ego Claviera, Donalda Fletchera, Jacoba Jónssona, Johanna Du Plessis’a, Stanleya Portera, Gerharda Sellina czy Paula Trudingera pozwoliły spojrzeć na przypowieść w innym niż „tradycyjnym” dotąd świetle⁹⁶. Dave L. Mathewson swój

⁹³ A. Wierzbicka, *op. cit.*, s. 212.

⁹⁴ Zob. F. Rienecker, *op. cit.*, s. 335.

⁹⁵ Zob. J. Jeremias, *The Parables...*, s. 47.

⁹⁶ Zob. P. Bretscher, *The Parable of the Unjust Steward – A New Approach to Luke 16: 1-9*, „Concordia Theological Monthly” 22, 1951, s. 756-762; D. Fletcher, *The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key?*, „Journal of Biblical Literature” 82, 1963, no. 1, s. 15-30, <https://doi.org/10.2307/3263987>; J. Du Plessis, *Philanthropy or Sarcasm? – Another Look at the Parable of the Dishonest Manager*

sceptycyzm wobec interpretacji ironicznej w. 8 argumentuje tym, że ironia nie jest wcześniej sygnalizowana ani nie narzuca się w sposób oczywisty⁹⁷. Może jednak da się ją dostrzec już w w. 3, jak wspominaliśmy? Ale czy ironia biblijna musi być do tego stopnia wyraźna, jak np. w Łk 7, 31-35 (por. Mt 11, 16-19), kiedy to przyjmuje postać niemal klasycznej parodii?⁹⁸

Oczywiście, nierzadko poddawano Łukaszową przypowieść lekturze alegorycznej⁹⁹, która wdzięcznie rozwiązuje problem przebiegłości i nieuczciwości, a i dzisiaj można spotkać się ze stwierdzeniem, iż

mamy do czynienia z obrazem zamierzonym już przez Jezusa jako alegoryczny, a nie „klasyczną” przypowieścią

(Luke 16: 1-13), „Neotestamentica” 24, 1990, no. 1, s. 1-20; S.E. Porter, *The Parable of the Unjust Steward (Luke 16, 1-13)*, [w:] *The Bible in Three Dimensions. Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield*, ed. by D.J.A. Clines, S.E. Fowl, S.E. Porter, Sheffield 1990, s. 127-155; B.A. Banting, *Proclaiming the Messiah's Mirth. A Rhetorico-Contextual Model for the Interpretation and Proclamation of Humour in Selected Gospel Sayings*, Ottawa 1998, s. 217-222.

97 Zob. D.L. Mathewson, *The Parable of the Unjust Steward (Luke 16: 1-13): A Reexamination of the Traditional View in Light of Recent Challenges*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 38, 1995, no. 1, s. 38.

98 Zob. W.J. Cotter, *The Parable of the Children in the Market Place, Q (Lk) 7: 31-35: An Examination of the Parable's Image and Significance*, „Novum Testamentum” 29, 1987, fasc. 4, s. 289 i nn., <https://doi.org/10.2307/1560776>.

99 Zob. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, Bd. 3: *Lk 15, 1 – 19, 27*), Düsseldorf–Zürich 2001, s. 82 i nn.

(...). Postać pana oznacza Boga, jak zwykle w przypowieściach. Rozrachunek należy rozumieć jako sąd nad człowiekiem, jak np. w przypowieści o talentach (Mt 25, 14-30; Mt 18, 24.28; Łk 7, 41). Dysponowanie majątkiem pana przez zarządcę należy pojmować jako pewną interpretację posiadania dóbr ziemskich: zostały one powierzone człowiekowi przez Boga. Wobec innych ludzi nie należy być zatem wymagającym wierzycielem (por. Mt 18, 28)¹⁰⁰.

Można iść w tego typu wykładniach jeszcze dalej i uznać, że „Bóg Ojciec jest panem domu. Jezus Chrystus jest zarządcą. Człowiek jest dłużnikiem Boga. Zaciągnięty dług jest tak duży, że jego spłata nie jest możliwa. Technicznym słowem, które reguluje relacje między osobami, jest sprawiedliwość – dopóki człowiek nie odda Bogu długu, dopóty nie jest wobec niego sprawiedliwy” etc.¹⁰¹ Wykładnia alegoryczna, przy wielu swoich zaletach, pozwala nieraz łatwo zagubić istotę przesłania, które kryje się (już/także) na płaszczyźnie literalnej¹⁰².

W świetle powyższych rozważań kolejne wersety-logiony (Łk 16, 10-13) stają się logicznym (a nawet dość spójnym – wbrew temu, co twierdzi część biblistów) komentarzem do Łk 16, 1-8 (choć można się nieustannie spierać o autorstwo i niejasną historię redakcji jego poszczególnych części), ukierunkowanym eschatologicznie i skomponowanym na przejrzystych, podstawowych dla Ewangelii św. Łukasza polaryzacjach: „drob-

¹⁰⁰ M. Wojciechowski, *Wady jako zalety...*, s. 114.

¹⁰¹ <http://www.orygenes.pl/przypowiesc-o-nieuczciwym-zarzadcylk-16-1-13/> (dostęp: 10 II 2017).

¹⁰² Zob. R. Meynet, *Język przypowieści...*, s. 54-62.

ny” – wielki”, „wierny/uczciwy” – „niewierny/nieuczciwy”, „cudzy” – „wasz”, „mamona” – „Bóg”. Καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω, ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ἵνα ὅταν ἐκλίπη δέξωνται ὑμεῖς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς („Zjednujcie sobie przyjaciół [nawet] przez niegodziwe pieniądze, aby przyjęto was do wiecznych przybytków, kiedy już wszystko opuścicie” [Łk 16, 9; BWPr]). To wymóg trudny, ale możliwy do spełnienia: żyć sprawiedliwie w otoczeniu „mamony”, a nawet, jeśli zachodzi taka potrzeba lub konieczność, uczynić ją (wyłącznie) narzędziem (a nie celem, jak w przypowieści) podporządkowanym pomocy bliźniemu i nieprzemijalnemu dobru¹⁰³. Zagadnienie właściwego używania dóbr pozostaje tu w ścisłym związku z przestrzeganiem wartości etycznych – ἀδικός i πιστός. Jest kwestią sporną, czy w sformułowaniu ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας „przyjaciele” oznaczają wszystkich, którym czyni się dobro przy pomocy posiadanych środków, czy też – co zmienia nieco postać rzeczy – chodzi tu o metonimiczne określenie Boga i aniołów (osobiście godziłbym obie te interpretacje)¹⁰⁴.

Można niekiedy spotkać się z uwagą, że ewidentny semityzm (tzw. *genetivus hebraicus*) μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας (dosł. ‘mamona niesprawiedliwości’), w sensie: ‘niegodziwa, niebezpieczna mamona’; podobnie jak w w. 8a οἰκονόμος τῆς ἀδικίας (dosł. ‘zarządca nieuczciwości’, w sensie: „nieuczciwy zarządca”) zdradza styl obcy Łukaszowi: „Jest mało prawdopodobne, by Łukasz, pisząc dla czytelników hellenistycznych, swą własną refleksję sformułował w stylu typowo semickim. Raczej przejął to zdanie z tradycji ustnej, gdzie było ono integralną częścią

¹⁰³ Zob. J.A. Fitzmyer, *op. cit.*, s. 1111.

¹⁰⁴ Zob. A. Dynak, *op. cit.*, s. 56 i nn.

przypowieści Jezusa”¹⁰⁵. Polemizowałbym nieśmiało z takim stwierdzeniem, tym bardziej że wnikliwa analiza semityzmów (dokonana m.in. przez Marie-Josepha Lagrange’a i H.F.D. Sparksa)¹⁰⁶ występujących w trzeciej Ewangelii dowodzi, iż pojawiają się one zarówno w słowach Jezusa przejętych z tradycji, jak i w opisach już zredagowanych przez Łukasza (dlatego nazywa się go czasami autorem „bardziej semityzującym niż Marek”)¹⁰⁷. Ponadto bardzo możliwe, iż św. Łukasz wcale nie był Grekiem ani nawet prozelitą, lecz Żydem z diaspory, znakomicie obeznanym z kulturą grecką, i adresował Ewangelię nie tylko do pogan, lecz także do chrześcijan pochodzenia żydowskiego¹⁰⁸.

Odrębna kwestia dotyczy samego leksemu μαμωνᾶς, który doczekał się gros opracowań; by nie powielać opinii i sądów dobrze już w badaniach naukowych ugruntowanych, można jedynie spytać, dlaczego Łukasz (albo późniejsi redaktorzy) zdecy-

¹⁰⁵ Por. J. Jeremias, *The Parables...*, s. 46; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1974, s. 332; A. Dynak, *op. cit.*, s. 113.

¹⁰⁶ Zob. M.-J. Lagrange, *Evangile selon S. Luc*, Paris 1941, s. XCVII-CIII; D. Sparks, *The Semitisms of St. Luke's Gospel*, [w:] *Studies in the Septuagint. Origins, Recensions, and Interpretations*, ed. by S. Jellicoe, New York 1974, s. 498 i nn. Badając semityzmy u św. Łukasza, należy też mieć na uwadze hipotezę, iż zachowana grecka wersja jego Ewangelii może być przekładem nieznanego nam oryginału hebrajskiego, zob. J. Carmignac, *Początki Ewangelii synoptycznych*, przeł. W. Rapak, Kraków–Mogilany 2009, s. 41-65.

¹⁰⁷ J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj...*, s. 240.

¹⁰⁸ Zob. P. Pokorný, *Theologie der lukanischen Schriften*, Göttingen 1998, s. 18 i nn.

dował się zachować ten arameizm (względnie hebraizm)? Miał przecież do dyspozycji różne greckie określenia, np. *πλοῦτος* (zob. Łk 8,14) czy *χρῆμα* (zob. Łk 18, 24). Może odpowiedź kryje się w ciekawej (acz domniemanej) etymologii (od aramejskiego rdzenia *ʿmn* oznaczającego ‘to, czemu można zaufać’ lub od hebr. *aman* ‘mieć zaufanie’ = gr. *πίστις*), skłaniającej do gry słownej i aluzji (niewierny zarządca okazał wierność mamonie)?¹⁰⁹ Logion Łk 16, 10-12 jest oczywistym i kategorycznym wezwaniem do wierności i wiarygodności, której nie sposób przypisać naszemu zarządcy. Logion Łk 16, 13 występuje także w Mt 6, 24 w Kazaniu na Górze, można więc z dużym prawdopodobieństwem założyć, iż pochodzi on z Q¹¹⁰. Radykalność zawartego w nim pouczenia („albo..., albo...” nie pozostawia żadnych wątpliwości, że fałszywa roztropność – tożsama z wyrafinowaną przebiegłością – a wierność to wartości całkowicie przeciwstawne.

Οὐκ οἶδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γινώσθε; (Mk 4, 13: „Nie rozumiecie tej przypowieści? To jakże zrozumiecie inne przypowieści?”) – pytał uczniów z ironią (czy zbyt mało oczywistą?) Jezus w odniesieniu do opowieści o siewcy. Czy dzisiaj padłyby te same słowa wobec nas jako czytelników Łukaszej przypowieści?¹¹¹

¹⁰⁹ Zob. A. Stöger, *Das Evangelium nach Lukas*, Bd. 2, Leipzig 1966, s. 83; W. Eckey, *op. cit.*, s. 702.

¹¹⁰ Por. M. Wolter, *op. cit.*, s. 544; A. Jankowski, *op. cit.*, s. 144; A. Dynak, *op. cit.*, s. 123.

¹¹¹ Wobec lektury Mk 4, 33-34 („W wielu takich przypowieściach głosił im naukę, o ile mogli [ją] zrozumieć, a bez przypowieści nie przemawiał do nich. Osobno zaś objaśniał wszystko swoim uczniom”) Kazimierz Romaniuk (*Studia nie tylko nad św. Pawłem...*, s. 30)

Propozycja, aby ironię uczynić retorycznym kluczem w procesie lektury analizowanej przypowieści, nie zmienia faktu, iż perykopa ta wciąż pozostaje bardziej nurtującym pytaniem niż jasnym, pozbawionym wątpliwości interpretacyjnych pouczeniem, które łatwo zastosować w jednoznacznej katechezie. Emmanuel Carrère, tłumacz fragmentów Nowego Testamentu w słynnej edycji Bayarda, na przekór tradycyjnym egzegezom pisał z nutą gorzkiej ironii:

Nie zapominajmy: ten miniseriał osnuty wokół hojnego, lecz kapryśnego przedsiębiorcy, te opowiadki o wynagrodzeniu, o zyskach z inwestycji, o przekrętach w księgowości i zaproszeniach na kolację są najwyraźniej odpowiedziami na pytanie: „Jakie jest to Królestwo?”. Niektóre pochodzą od samego Jezusa: przypowieść o minach znajduje się już w Q. Ale większość wymyślił Łukasz, który wykazał swoisty geniusz, każąc Jezusowi wypowiadać się na ten temat. Chociaż Łukasz był człowiekiem nieposzlakowane uczciwym i od nikogo nie wyciągnął ani grosza, odczuwa radość, wkładając Mesjaszowi w usta zupeł-

poczynił taką glosę: „Nie rozmijałby się chyba z prawdą ktoś, kto by utrzymywał, że owo »objaśnianie wszystkim uczniom na osobności« ma na celu przede wszystkim korygowanie ich błędnego partykularyzmu, a konkretnie mówiąc – ich przeświadczenia, że tylko oni mogą mieć dostęp do skutków zbawienia. To między innymi właśnie dlatego Jezus nie nauczał inaczej, jak tylko w przypowieściach. Z drugiej strony Chrystus Pan daje do zrozumienia, że od Jego uczniów powinno się wymagać więcej. Oni powinni rozumieć sens przypowieści Jezusa bez dodatkowych wyjaśnień”. Może istotnie warto – i należy – wymagać więcej przede wszystkim od siebie, także będąc filologiem...

ne przeciwieństwo tego, co większość ludzi określa jako „moralność”. Prawa Królestwa nie są i nigdy nie będą moralne. To są prawa rządzące życiem, prawa karmiczne. Jezus mówi: tak się to wszystko odbywa. Mówi, że dzieci wiedzą o tym znacznie więcej od mędrców, a cwaniacy lepiej sobie radzą niż ludzie uczciwi. Mówi, że bogactwo to tylko zbędne obciążenie. Zaliczają się do nich: cnota, mądrość, zasługa, duma z wykonanej pracy¹¹².

Wypowiedź Carrère’a to w pewnym stopniu wyraz prowokacyjnego, a przy tym smutnego resentymentu wobec Ewangelii w obliczu osobistego dramatu francuskiego autora – utraty wiary. Na przeciwnym biegunie pozostaje postawa współczesnego polskiego biblisty, Wojciecha Węgrzyniaka, którego komentarz do przypowieści o niewiernym rządcy, daleki zarówno od prowokacji, jak i szafowania teologicznymi pewnikami oraz zawiłą kazuistyką, jest mi bardzo bliski, także w swym dialogicznym przesłaniu, ufundowanym w perspektywie otwartości i pokory wobec tekstu:

Dziś rano rozmawiałem z kolegą księdzem godzinę na temat tej Ewangelii. Dla niego była ona zrozumiała. Dla mnie nie. Ani jego argumenty nie przekonały mnie, ani moje niezrozumienie nie udzieliło się jemu. Skoro jednak ja dzisiaj czegoś nie rozumiem, co inni rozumieją, to muszę przyjąć, że będą sytuacje, w których inni nie będą rozumieli tego, co dla mnie będzie jasne. Muszę zgodzić się na ich niezrozumienie i nie dziwić się (...). Niezrozumienie stawia pytanie: a dlaczego masz rozumieć? Co

112 E. Carrère, *Królestwo*, przeł. K. Arustowicz, Kraków 2016, s. 492.

było dało, gdybyś zrozumiał? Jest tyle miejsc w Ewangelii, które rozumiesz i się nimi nie przejmujesz albo nie wprowadzasz ich w życie, to dlaczego Bóg miałby dać ci dar zrozumienia tej Ewangelii? Po to, żebyś się pochwalił swoim intelektem? Albo po to, żebyś odznaczył kolejny fragment załatwiony raz na zawsze? To niezrozumienie drażni we mnie pytanie: po co w ogóle ja czytam Ewangelię? Po co w ogóle ja chcę zrozumieć? Jakie są prawdziwe intencje mojego dochodzenia do prawdy? Nie rozumiem dzisiejszej Ewangelii. Nie rozumiem do końca¹¹³.

¹¹³ W. Węgrzyniak, *Nie rozumiem dzisiejszej Ewangelii*, O co właściwie nam chodzi?, 19 IX 2010, [on-line:] <http://wegrzyniak.com/989-nie-rozumiem-dzisiejszej-ewangelii> (dostęp: 10 XII 2020).

VI

„Milcz, takie jest moje postanowienie”

Problematyka milczenia
w twórczości Abrahama Joshuy Heschela¹

Berlin, jesień 1929 roku. Po skończonych wykładach uniwersyteckich z filozofii (na temat uwielbianych zresztą przez niego Kanta i Leibniza) dwudziestodwuletni młodzieniec odczuwa trudną do opisanego gorycz². Oto na berlińskiej wszechnicy Abraham Heschel szukał harmonijnego systemu myśli i znaczenia egzystencji. Profesorowie pełni erudycji udzielali mu lekcji z logiki, estetyki, etyki i metafizyki. Jednak wbrew intelektualnej sile i rzetelności ich wywodów stawał się coraz bardziej świadom przepaści, która oddzielała jego poglądy od akademickich twierdzeń. Dla nich religia była uczuciem; dla niego – religia zawierała intuicje Tory, która jest wizją człowieka

-
- 1 Najważniejsze tezy niniejszego szkicu zostały przedstawione podczas wystąpienia na posiedzeniu naukowym Wydziału I Filologicznego PAU 17 marca 2017 roku. Wszystkie podkreślenia w tekście pochodzą od autora, A.G.
 - 2 Zob. A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, przeł. V. Reder, Kraków 2008, s. 137-138.

z punktu widzenia Boga. Dla nich Bóg był ideą, postulatem rozumu; badali jego status jako logiczną możliwość. Dla niego Bóg był Tym, który transcenduje wszelkie przeciwieństwa i sprzeczności oraz daje nam szansę otworzyć się na to, co niewysłowione; wobec Niego pozostaje nade wszystko milczeć w radykalnym zdumieniu, kiedy uświadomimy sobie cudowność istnienia świata i drugiego człowieka³.

Przechadzałem się samotnie wieczorami po wspaniałych ulicach Berlina. Podziwiałem jego solidną architekturę, oszałamiający pęd i moc dynamicznej cywilizacji. Były tam koncerty, teatry, wykłady słynnych uczonych na temat najnowszych teorii i wynalazków i zastanawiałem się, czy iść na nową sztukę Maksa Reinhardta czy na wykład o teorii względności. Nagle zauważyłem, że zaszło słońce i nadszedł wieczór⁴.

Heschel uzmysłowił sobie, że tak naprawdę zapomniał o Bogu i Synaju, o tym, że także zachód słońca należy do jego powołania. Wtedy zaczął się modlić słowami modlitwy wieczornej: „Błogosławiony jesteś Ty, Pan, Bóg nasz, Król wszechświata, który swoim słowem sprowadza wieczory”. Z drugiej strony przypomniał mu się początek słynnego wiersza Goethego, *Ein gleiches* (*Śpiew nocny wędrowca*): „Über allen Gipfeln ist Ruh” – „Ponad szczytami gór jest cisza”⁵. To nieprawda, powie Heschel: ponad szczytami gór jest słowo Boże i Jego miłość do człowieka.

3 Zob. idem, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, przeł. K. Wojtkowska, Kraków 2008, s. 19 i nn., 61-62, 112-113.

4 Idem, *Człowiek szukający Boga...*, s. 138.

5 J.W. Goethe, *Wybór poezji*, oprac. Z. Ciechanowska, Wrocław 1955, s. 59 (przeł. L. Staff).

Abraham Joshua Heschel (ur. 1907, Warszawa – zm. 1972, Nowy Jork), którego rodzice byli potomkami XVIII-wiecznych chasydów, m.in. Lewiego Izaaka z Berdyczowa, jest bezsprzecznie uznawany za jednego z największych myślicieli żydowskich XX wieku⁶; swym geniuszem obejmował wiele dziedzin: pisał inspirujące rozprawy na temat Tanachu, Talmudu, profetyzmu biblijnego, filozofii średniowiecznej, historii chasydyzmu, dialogu żydowsko-chrześcijańskiego oraz współczesnych problemów moralnych (m.in. *Maimonides*, Berlin 1935; *Die Prophetie*, Berlin 1936/*The Prophets*, New York 1962; *Don Jizchak Abravanel*, Berlin 1937; *The Earth Is the Lord's. The Inner World of Jew in Eastern Europe*, New York 1950; *The Sabbath. Its Meaning for Modern Man*, New York 1951; *Man's Quest for God. Studies in Prayer and Symbolism*, New York 1954; *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*, New York 1955; *Who Is Man?*, Stanford 1965; Kotzk: *In gerangl far emesdikkeit*, Tel Aviv 1973). Jego dzieła, dobrze znane i szeroko komentowane w Stanach Zjednoczonych oraz całej Europie Zachodniej, w Polsce spotkały się z uznaniem bardzo późno, bo dopiero ponad dwadzieścia lat temu za sprawą nieocenionego Henryka Halkowskiego⁷.

6 Zob. E.K. Kaplan, S.H. Dresner, *Abraham Joshua Heschel. Prophetic Witness*, New Haven 1998, s. VII-VIII; B.L. Sherwin, *Abraham Joshua Heschel*, Atlanta 1979, s. 3 i nn.; S. Heschel, *Wstęp*, [w:] A.J. Heschel, *Prorocy*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2014, s. 9-18; W. Szczerciński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Lublin 2000, s. 45 i nn.; S. Krajewski, *Abraham Joshua Heschel – prorok na nasze czasy*, [w:] A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 5-10.

7 Zob. A.J. Heschel, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, przeł. H. Halkowski, Gdańsk 1994; idem, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*,

Doniosłość problematyki milczenia w twórczości Heschela należy rozpatrywać ściśle w powiązaniu z jego koncepcją filozofii człowieka oraz wynikającymi z niej konsekwencjami. Po pierwsze, Abraham Heschel był pewien, że dany nam jest tylko jeden aspekt istnienia Boga: Jego troska o człowieka⁸. „Ten, kto kieruje się myśleniem proroków, powiedziałby: obecność Boga jest moją pierwszą myślą, a Jego jedność i transcendencja – drugą; Jego troska i zaangażowanie (sprawiedliwość i miłosierdzie) – trzecią”⁹. Po głębszej refleksji zdaje sobie jednak sprawę, że wszystkie trzy myśli są jedną. Bliska obecność Boga w świecie (*Szechina*) jest w istocie Jego troską o świat¹⁰. Boża jedność zakłada troskę. Podstawową ideą Biblii jest nie fakt stworzenia, ale troska Boga o Jego stworzenie. Poczucie zachwytu nad Jego stworzeniem pozostaje wspólne dla wszystkich ludzi i niejednokrotnie, wobec ułomności słowa, przejawia się w pokornym milczeniu wynikającym

przeł. H. Halkowski, Warszawa 1996. Kolejne przekłady prac Heschela na język polski ujrzały światło dzienne dopiero w XXI wieku. Obecnie trwają prace nad edycją korespondencji Heschela z członkami PAU, Prof. Tadeuszem Kowalskim i Prof. Stanisławem Kutrzebą, prowadzonej nb. głównie w języku polskim.

8 Zob. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 122; idem, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 511-512.

9 Zob. idem, *Prorocy...* Por. idem, *Bóg szukający człowieka...*, s. 334: „Stan rezygnacji i akceptacja nieprzeniknionej woli Boga są wyrazem zwykłej pobożności. Naprzeciwko, chociaż nie w sprzeczności, stoją prorocy, którzy zamiast milczenia i całkowitego posłuszeństwa w obliczu Boga, ośmielają się podać w wątpliwość Jego wyrok, przypominając Mu o Jego przymierzu i błagając o miłosierdzie”.

10 Zob. idem, *Człowiek nie jest sam...*, s. 121 i nn.

z absolutnego zdumienia i zachwyty¹¹. Poczucie troski o Jego troskę¹² jest warunkiem wstępnym bycia prorokiem. Ludzie troszczą się o świat, lecz prorok troszczy się o Bożą troskę. Współodczuwanie otwiera człowieka na Boga żywego. „Jeśli nie dzielimy Jego troski, nic nie wiemy o Bogu żywym”¹³. Tak pojmowany Bóg nie jest Arystotelesowskim Nieporuszonym Poruszycielem, lecz Najbardziej Poruszonym Poruszycielem¹⁴: „Dla Arystotelesa, koncepcja Boga pojawiła się wraz pojęciem kosmosu, a pytaniem zasadniczym nie było *dlaczego* wszechświat istnieje, ale *jak* on funkcjonuje”¹⁵. Dla myśli biblijnej reprezentowanej przez Heschela koncepcja bytu jako stworzenia wyraża prawdę, że świat jest wynikiem boskiego aktu wolności i transcendentnej troski¹⁶.

Po drugie, u Heschela, u którego problem bytu nigdy nie jest traktowany w oderwaniu, lecz tylko w relacji do Boga, nieustannie pojawia się, znamienna dla judaizmu, idea bieguności w odniesieniu do żydowskiego życia i myślenia: idea –

¹¹ Zob. idem, *Bóg szukający człowieka...*, s. 51 i nn.

¹² *Ibidem*, s. 247: „Równie istotny, jak problem źródła, czyli bezpośredniego autorstwa, jest problem doniosłości znaczenia Biblii: czy zasady, które reprezentuje, są troską jedynie człowieka, czy także Boga? Objawienie oznacza, że głuche milczenie, które wypełnia nieskończoną odległość między Bogiem a umysłem ludzkim, zostało przerwane, a człowiek usłyszał, iż Bóg troszczy się o jego sprawy; że nie tylko człowiek potrzebuje Boga, lecz również Bóg potrzebuje człowieka”.

¹³ Zob. A.J. Heschel, *Prorocy...*, s. 775.

¹⁴ Zob. S. Heschel, *op. cit.*, s. 15.

¹⁵ W. Szczerciński, *op. cit.*, s. 114.

¹⁶ Zob. A.J. Heschel, *Prorocy...*, s. 774-775.

wydarzenie, micwa – grzech, kawana – czyn, Halacha – hagada, porządek zewnętrzny – porządek wewnętrzny, jawność – skrytość, mowa – milczenie, bezruch ustalonego tekstu (*kewa*) – siła wewnętrznej pobożności (*kawana*), miłość – trwoga, zrozumienie – posłuszeństwo, radość – dyscyplina, czas – wieczność, ten świat – świat przyszły, transcendencja i immanencja Boga, człowiecze poszukiwanie Boga – Boże poszukiwania człowieka. Nawet odniesienie Boga do świata jest scharakteryzowane przez polaryzację sprawiedliwości i miłosierdzia, obietnicy nagrody i zadania służenia Mu¹⁷. Tylko pojęcie Boga nie podlega polaryzacji. W książce *Kim jest człowiek?* Heschel podkreśla fakt, iż Bóg i świat nie są przeciwnymi biegunami, a ciało i dusza nie są w stanie wzajemnej niezgody. Czyniąc aluzję do myśli Kierkegaarda, Heschel mówi, że nie jesteśmy postawieni w sytuacji wyboru „albo – albo”: albo świat – albo Bóg, albo ten świat – albo ten, który ma przyjść. Zostało nam dane zaakceptować to i tamto. To do nas należy staranie się, aby mieć udział w tym świecie, jak również pozwolić Bogu mieć udział w tym świecie¹⁸.

Po trzecie – co wysoce istotne dla naszych rozważań – pytanie o Biblię jest pytaniem o świat, jest „świętością w słowach”, lecz dla człowieka naszych czasów nic nie jest tak wytarte i banalne jak słowa¹⁹.

17 Zob. *Between God and Man. An Interpretation of Judaism. From the Writings of Abraham J. Heschel*, ed. by F.A. Rothschild, New York 1975, s. 99 i nn. Por. W. Szczerbiński, *op. cit.*, s. 132 i nn.

18 Zob. A.J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Łódź 2014, *passim*; *Between God and Man...*, s. 66-67.

19 A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka...*, s. 296-297, 305.

Spośród wszystkich rzeczy to słowa są najbardziej pospolite, najbardziej nadużywane i najmniej szanowane jako przedmiot nieustannej profanacji. A przecież wśród nich żyjemy, odczuwamy i myślimy; lecz gdy nie strzeżemy ich niezawisłej godności, nie respektujemy ich mocy ani wagi, stają się bezdomne i ulotne – jak tuman kurzu. Kiedy stajemy przed Biblią, której słowa są jak domostwa zbudowane ze skały, nie wiemy, jak odnaleźć drzwi²⁰.

Biblia daje nam zaproszenie, szansę na otwarcie się na to, co tak naprawdę niewysłowione. To niełatwe, ale jakże wspaniałe dostrzegać niezwykłość w zdarzeniach codziennych, w każdym drobiazgu, dzień po dniu, godzina po godzinie. Najzwyklejsze rzeczy: kawałek papieru, okruszyna chleba, płomień świecy ukrywają i strzegą nigdy niegasnącej tajemnicy: przeblysku Boga²¹. Poczucie tego, co niewysłowione, może spowodować zmianę naszej wewnętrznej postawy, swego rodzaju „odwrotność kantowskiej rewolucji kopernikańskiej”, która jest warunkiem wstępnym zrozumienia Boga²². Z takiej perspektywy milczenie okazuje się ontologicznie składową towarzyszącą wszystkim doświadczeniom tego, co egzystencjalnie istotne²³: „Człowieka charakteryzuje nie tylko umiejętność tworzenia słów i symboli, ale również i to, że musi odróżniać to, co da się wypowiedzieć, od tego, czego

²⁰ *Ibidem*, s. 305.

²¹ Zob. *ibidem*, s. 66-67.

²² Zob. *Between God and Man...*, s. 14-15.

²³ Zob. K. Stachewicz, *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, Poznań 2012, s. 574.

wypowiedzieć się nie da, że ulega olśnieniu tym, co jest, a co nie może być ukazane w słowach”²⁴.

Wiara okazuje się zatem odpowiedzią człowieka na tajemnicę, aktem człowieka, który transcendując siebie, odpowiada temu, który transcenduje świat²⁵. By odczuć obecność Boga w Biblii, najpierw musimy się nauczyć być obecni wobec Boga w Biblii. Obecność nie jest pojęciem, lecz sytuacją²⁶. Heschel nazywa Biblię duchowym pograniczem, w którym musimy żyć, aby odkrywać i badać. Otwiera się ona przed tym, kto się jej powierza. „To Biblia pozwala nam poznać Biblię. Jeżeli nie konfrontujemy się z jej słowami i nie trwamy w dialogu z nią, przestaje być Pismem świętym”²⁷. Nie można inaczej odczuć obecności Boga w Biblii, jak tylko otwierając się na nią; jedynie życie wedle jej słów i współodczuwanie otworzy nasze uszy na jej głos. Jeśli otworzymy Biblię tak, jakby była ona zwykłą książką, dziełem literackim, nawet o niezwykłym stopniu artyzmu, kiedy będzie nami kierować intelektualna próżność – napotkamy milczenie²⁸. Heschel uwielbiał przywoływać fragment *Zoharu*, w którym Tora porównana jest do przepięknej panny ukrywającej się w zacisznym pałacowym pokoju i mającej ukochanego, o którym nikt nie wie, tylko ona. Z tęsknoty ukochany mija ciągle drzwi jej pokoju, próbując ją odnaleźć; ona zaś otwiera na moment drzwi, w milczeniu odsłania twarz i znowu się ukrywa. Słowem: Tora odsłania się w miłości dla swych

²⁴ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 13-14. Por. H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 166inn.

²⁵ Zob. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 84 i nn.

²⁶ Zob. idem, *Bóg szukający człowieka...*, s. 315.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Zob. *ibidem*, s. 317.

ukochanych, aby tym rozbudzić w nich miłość na nowo²⁹. Dro-
gą do zrozumienia sensu *Tora min ha-szamajim* („Tora która
pochodzi z nieba”) jest zrozumienie znaczenia *ha-szamajim
min Tora* („niebo, które pochodzi od Biblii”). Jedyny przedsmak
„nieba”, jaki poznajemy na ziemi, znajduje się w Biblii³⁰.

W świetle powyższego znamienne są rozważania Abrahama Heschela o potrzebie zrozumienia i poszanowania ciszy wszechrzeczy jako daru, ciszy, która unosi się nad „rozgorączkowaniem i lękiem towarzyszącym życiu”, „ciszy tajemnej, która była przed naszymi narodzinami i będzie po naszej śmierci”³¹. Pozwolę sobie na dłuższy cytat, który pojawia się w pracach poświęconych Heschelowi niezwykle rzadko, a przecież pięknie i adekwatnie zarysowuje sens problematyki sygetycznej w przestrzeni antropologicznej w ogóle:

Czy dla samego faktu, iż możemy wyczuć puls cudu, nie warto milczeć i powstrzymać się od ciągłego potwierdzania siebie? Dlaczego nie wydzielimy z naszego życia jednej godziny na to, by poddając się ciszy, wielbić Boga? Przemieszkujemy na krawędzi tajemnicy, ignorując ją zupełnie, marnotrawiąc bogactwo własnej duszy, ryzykując utratę udziału w radości Boga. Czerpiemy z Niego bezustannie nasze wewnętrzne światło, równocześnie rozciągając między Nim a nami grubą zasłonę naszego „ja” i dodając jeszcze więcej cienia do ciemności, która

²⁹ Zob. *ibidem*.

³⁰ Zob. *ibidem*, s. 319.

³¹ Idem, *Prosiłem o cud. Antologia duchowej mądrości*, przeł. A. Gomała, Poznań 2000, s. 36. Por. Lb 13, 30; Am 6, 10; Ha 2, 20; Za 2, 17.

zawisła między Nim a naszym krnąbrnym rozumem. (...) Poganiani batem wścieklej ambicji, trzeźwiejemy jedynie wtedy, gdy dopadnie nas strach lub przygniecie smutek. Wówczas, błędząc w ciemnościach, staramy się znaleźć gdzieś pocieszenie, sens, słowa modlitwy³².

Problem milczenia przenika całą twórczość autora *Boga szukającego człowieka*, począwszy od jego młodzieńczych prób poetyckich.

Na naszą tęsknotę do Ciebie – odpowiedz nam, Boże!
Przerwij milczenie, Panie słów wszelkich!
Bezsilne tysiąclecia błagają Cię: – odsłoń się!
Nie chcemy tej gadki-zagadki! (...)
Zaprawdę ukrywasz się przed naszym pragnieniem.

O, zobacz:

Nasze cierpienia wyrosły z tęsknoty za Tobą,
Nasze grzechy – z oszalałego pragnienia Ciebie,
A Tve milczenie – gehenna na ziemi – – (...)
I wtedy nie mam komu mych bezsłownych słów
powiedzieć.

Silniejsza od mojej wiary jest rozpacz świata.
Oddałbym wszystkie zaszczyty i Tve dary
Za jedno tylko jasne słowo od Ciebie.

(*Prośba*)³³

³² A.J. Heschel, *Prosiłem o cud...*, s. 37. Por. idem, *Bóg szukający człowieka...*, s. 78-79.

³³ Por. *ibidem*, s. 197: „Któż jest podobny do Ciebie w Twoim milczeniu! Któż milczy jak Ty, który widzisz zniewagi spadające na Twoje dzieci, a jednak zachowujesz milczenie!” (Heschel cytuje *Mechilę do Księgi Wyjścia* 15, 11 rabina Izmaela. Por. *Gittin* 56b; *Arugat Ha-bosem* I, 26).

Te słowa Abraham Heschel napisał, kiedy miał niespełna siedemnaście lat; stanowią fragment wiersza, który znalazł się w tomiku poetyckim opublikowanym w jidysz dużo później, bo dopiero w 1933 roku, przez warszawskie wydawnictwo Indzl, jako zbiór pt. *Der Shem ha-meforash: Mentsh – Niewypowiedziane imię Boga: Człowiek*³⁴. Wyjątkowa wrażliwość autora przebijająca z tego zbioru, wyczulenie na troskę o własną relację z Bogiem i na kondycję drugiego człowieka legły u podstaw pracy Heschela nad Biblią i tradycją żydowską. Ten zbiór to pokłosie jego doświadczeń i studiów w gimnazjum wileńskim, wtedy też zrodziło się jego zainteresowanie Mendlem z Kocka, o którym miał już jako dojrzały człowiek napisać pasjonującą książkę. Niewątpliwie na kształt takiej wrażliwości mieli wpływ jego wileńscy, zapomniani dziś w Europie nauczyciele: Max Erik oraz Mosze Kulbak³⁵.

Wzniosłość (której nb. Heschel nie pojmuje li tylko jako kategorii estetycznej)³⁶ jest tym, co widzimy, a czego nie jesteśmy zdolni wyrazić, wobec czego niejednokrotnie najślusniejszą postawą pozostaje zamilknięcie: „Podnieście oczy w górę

³⁴ A.J. Heschel, *Prośba*, [w:] *Der Shem ha-meforash: Mentsh. Lider, Varshe* 1933 (wyd. pol.: *Niewypowiedziane imię Boga: Człowiek. Wiersze*, przeł. P. Piekarski, Kraków 2009, s. 218.

³⁵ Zob. E.K. Kaplan, S.H. Dresner, *op. cit.*, s. 82 i nn. Mosze Kulbak (1896 – ok. 1940) jest postacią w Polsce niemal całkowicie nieznaną, chociaż jego twórczość poetycką (zbiór poematów pt. *Szirim*) mógł znać m.in. Czesław Miłosz (przyjaźniący się z Abrahamem Sutzkeverem (Sucwekerem), związanym z wileńską grupą literacką Jung Wilne). Zob. K. Czyżewski, *Słowo o Mosze Kulbaku*, [w:] M. Kulbak, *Mesjasz z rodu Efraima*, przeł. K. Czyżewski, Sejny 2016, s. 133-153.

³⁶ Zob. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka...*, s. 55.

i patrzcie: Kto stworzył te gwiazdy?” (Iz 40, 26)³⁷. „Żyć tylko tym, co da się powiedzieć, to tarzać się w pyłe, zamiast przekopywać grunt”³⁸. Wzniosłość jest milczącą aluzją rzeczy wobec znaczenia większego niż one same, dzięki czemu wszystkie rzeczy uzyskują znaczenie ostateczne: „Zakorzenione milczenie świata, które opiera się wścibstwu i dociekliwości, jak odległe w ciemnościach listowie”³⁹. Majmonides (do którego Heschel odwołuje się często, zwłaszcza odnośnie do tzw. 13 artykułów wiary) w *Przewodniku błędzących* zachęca czytelnika, aby stał się jednym z tych, którzy wiedzą o prawdzie i pojmują ją, chociaż nie wyrażają jej słowem, jak zaleca się to osobom pobożnym: „Rozważcie w sercach waszych i na łożach waszych, a zamilknięcie” (Ps 4, 5; MiłoszPs). Dlaczego należy „zamilknąć”? Milczenie⁴⁰ okazuje się o wiele bardziej adekwatne niż

³⁷ Zob. *ibidem*, s. 124 (por s. 126: „Musimy uczyć się, jak wznosić nasze oczy tak, by zobaczyć, iż świat jest raczej zapytaniem niż odpowiedzią”).

³⁸ Idem, *Człowiek nie jest sam...*, s. 23.

³⁹ Idem, *Bóg szukający człowieka...*, s. 54. Zob. też (*ibidem*, s. 134) niezwykle trafną uwagę antropologiczną, jednocześnie obrazującą subtelność poetyki Heschelowskiej prozy: „Zamknięci w czterech ścianach naukowych gabinetów, możemy brać pod uwagę każdą ideę, jaka przyjdzie nam do głowy. W takich warunkach brzmią nawet przekonująco słowa, iż świat jest pozbawiony wartości, a jakiegokolwiek nadawanie mu znaczenia jest mrzonką albo fikcją. Jednak nikt nie może szydzić z gwiazd, kpić ze świtu, naśmiewać się z nadejścia wiosny albo też drwić z całości istnienia. Z dala od ogromu bytu, zamknięci w naszych własnych pojęciach, możemy pogardzać wszystkim, i wszystko piętnować. Lecz stojąc między niebem a ziemią, milkniemy”.

⁴⁰ Na temat rozmaitych leksemów wyrażających milczenie w hebrajszczyźnie biblijnej, m.in. *חָשׁוּחַ* (*has*) oraz *שָׁקַט* (*szakat*), zob.

mowa w obliczu nieprecyzyjności języka: „Najwyższa forma kultu to modlitwa milczenia i nadziei”⁴¹. Zdaniem Heschela najlepiej wyrażają to Psalmy: hebrajską frazę *leḥa dumijjah, tehillah, Elohim* (Ps 65, 2) rozumie Heschel (zgodnie z komentarzem Rasziego) jako wyznanie: „Dla Ciebie, Panie, milczenie jest chwałą” (MiłoszPs)⁴². Cokolwiek powiemy, aby Go wielbić i chwalić, zawsze nasze stwierdzenia będą zawierać coś, czego nie można odnieść do Boga. Słowa nie są niezbędne w procesie poznania; są konieczne jedynie wówczas, gdy pragniemy przekazać nasze idee innym⁴³. Dlatego też niezwykle bliskie (widać to np. w książce poświęconej Mendlowi z Kocka) pozostaje Heschelowi pojęcie skrytości oraz ujmujące wyznanie Nachmana z Bracławia: „Aby przekonać się samemu, czy naprawdę chcemy służyć Bogu, zwróćmy uwagę, czy czynimy dobro wtedy, gdy mamy pewność, że nikt się o tym nie dowie”⁴⁴. Gdy

G. Eidevall, *Sounds of Silence in Biblical Hebrew: A Lexical Study*, „Vetus Testamentum” 62, 2012, no. 2, s. 160 i nn, <https://doi.org/10.1163/156853312X629180>.

41 Salomon Ibn Gabirol, *The Choice of Pearls*, ed. by B.H. Ascher, New York 1925, s. 66 (przeł. V. Reder).

42 Por. *Megilla* 18a: „Najlepszym lekarstwem jest milczenie”. Heschel w najważniejszych swoich publikacjach posługiwał się cenionym w środowisku żydowskim angielskim przekładem Biblii hebrajskiej: *The Holy Scriptures According to the Masoretic Text. A New Translation*, Philadelphia 1917 albo też zamieszczał własne tłumaczenia określonych fragmentów. Zob. też znakomite studium filologiczne E.D. Reymond, *The Hebrew Word שמחה and the Root d-m-m I („To Be Silent”)*, „Biblica” 90, 2009, no. 3, s. 374-388.

43 Zob. A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 77 i nn.

44 Zob. <http://www.the614thcs.com/27.559.0.0.1.0.phtml> (dostęp: 19 IX 2017).

wątpimy, zadajemy pytania; w zadziwieniu nie wiemy, jak zadać pytanie, i powstrzymujemy się od słów.

W *Modlitewniku żydowskim* w liturgii szabatu w wersji aszkenazyjskiej czytamy: „Ustami prawych bądź wychwalany, słowami sprawiedliwych bądź błogosławiony, językiem pobożnych bądź wywyższony i pośród świętych – uświęcany”⁴⁵. Tych, którzy są na najniższym stopniu pobożności, nazwano prawymi (ich kult wyraża się ustami); modlitwa sprawiedliwych odzwierciedla się jedynie w ruchu warg (por. Ps 1, 2; pojawiająca się tu forma hebrajskiego czasownika *hagah* oznacza w swym podstawowym znaczeniu nie tyle kontemplację, jak sugeruje większość przekładów europejskich, lecz ‘wyszeptywanie (ze czcią)’)⁴⁶; na stopniu najwyższym modlitwa jest ukryta, niewyraźna ludzkim językiem i wiadoma jedynie Bogu⁴⁷. Człowiek milknie, kiedy osiąga najwyższy stopień rozumienia: „Otom jest nędzny, co Tobie odpowiem? Rękę moją położę na ustach” (Hi 40, 4; MiłoszH); „Pan mieszka w swym świętym domu, niechaj zamilknie przed Nim cała ziemia” (Ha 2, 20); „Niech wszyscy umilkną przed obliczem Pana” (Za 2, 17; BPaul). Ba-hya Ben Joseph ibn Paquda pisał w *Powinnościach serca* (Cho-

⁴⁵ Zob. *Modlitewnik żydowski*, red. S. Pecaric, przeł. E. Gordon, Kraków 2005, s. 410. Por. A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 82.

⁴⁶ Zob. np. R. Alter, *The Book of Psalms. A Translation with Commentary*, New York–London 2007, s. 3: „The verb *hagah* means to make a low muttering sound, which is what one does with a text in a culture there is no silent reading. By extension, predominantly in post-biblical Hebrew, it has the sense of ‘to meditate’”.

⁴⁷ Zob. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka...*, s. 28: „Wymogi pobożności stanowią tajemnicę, wobec której człowiek ogranicza się do czci i milczenia”.

wot *ha-Lewawot*): „Ten, kto jest mądry i poznał Boga, wie, że posiada skrajną niewiedzę co do Jego istoty”⁴⁸. Stąd wielbić Go może tylko ten, kto jest głęboko świadom swojej zdolności do wychwalania Go. W pewnym sensie, zauważa Heschel, liturgia jest wyższą formą milczenia. Człowiek milczy – nie wypowiada własnych słów; wypowiadanie słów konsekrowanych jest w istocie słuchaniem ich przekazu: mówi duch Izraela – „ja” milczy⁴⁹. Podobnie w modlitwie, której istota polega *de facto* na słuchaniu, a nie na mówieniu (należy pamiętać, że hebrajskie słowo *tefila* ‘modlitwa’ pochodzi od czasownika *lehitpaal* ‘sprawdzać samego siebie’). Milczenie to nie tylko powstrzymanie się od mowy; można wypowiadać słowa na głos, a przecież być głęboko wyciszonym wewnątrz. Słowo dla słuchającego to jedynie tłumacz przekładający język serca⁵⁰. Można nie wydawać żadnego dźwięku, a jednak być dominującym (judaizm mówi o trzech formach-poziomach wyrażania głębokiego smutku: najpierw poprzez płacz, potem przez milczenie, wreszcie przeobrażenie smutku w pieśń).

Atakując tzw. dogmat o całkowitym milczeniu Boga w świecie, które nazywa zresztą przerażającym oszczerstwem⁵¹:

To właśnie część naszego pogańskiego dziedzictwa: mówić, że Byt Najwyższy jest całkowitą tajemnicą, i nawet

48 Bahya ben Ioseph ibn Paquda, *The Duties of the Heart*, vol. 1, ed. by M. Hyamson, New York 1925, s. 10 (cyt. za: A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 83).

49 Zob. A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 84.

50 Zob. A. Ibn Ezra, *Commentary on Psalms*, New York 1925, s. 4-5.

51 Zob. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka...*, s. 121: „Rzeczy nie zawsze pozostają w milczeniu. Gwiazdy śpiewają; góry drżą w Jego obecności”. Por. Hi 38, 7; Ps 114, 4.

przypuszczać istnienie Boga stworzenia, uparcie twierdzić, że Ten, który miał moc stworzyć świat, nie może wypowiedzieć ani słowa. Dlaczego mamy zakładać, że Bóg zawsze otacza się milczeniem? Dlaczego *a priori* pozbawiamy najwyższy byt mocy wysłowienia? Jeśli świat jest istotnie dziełem Boga, czyż to niewiarygodne, że w Jego dziele istnieją znaki Jego mowy?⁵²,

Heschel pytał: Dlaczego mamy zakładać, że Bóg zawsze otacza się milczeniem? Jeśli świat jest istotnie Jego dziełem, czy to niewiarygodne, że w Jego dziele istnieją znaki Jego mowy? Mówiąc o apofatycznej teologii objawienia, autor *Proroków* wskazuje słynny passus z 1 Krl 19, 11-12, gdzie Stwórca nie objawia się ani w wichurze, ani w trzęsieniu ziemi czy ogniu – lecz w „szmerze delikatnego powiewu” (BPozn); Heschel dopowie: „To głos milczenia”⁵³. Bardziej komunikatywna niż sam opis jest oszczędność i eliptyczność słowa oraz niemożność powiedzenia niczego więcej niż tylko: „Tak mówi Pan”. Światło, mówi Heschel, którym promienieje prorok, rzuca się cieniem na jego własną moc wizji i samoświadomość: kiedy Mojżesz schodził z Synaju, jego twarz emanowała snopami światła i bano się

52 A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka...*, s. 220-221. Zob. też Iz 42, 13-14 (cierpliwe milczenie Boga wobec Izraelitów, głuchych na Jego głos).

53 Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka...*, s. 137: „W istocie tajemnicę znaczenia znamionuje milczenie. Nie posiada ona mowy ani słów, nie słyhać jej głosu. Jednak poza naszym rozumowaniem i poza naszą wiarą istnieje pewna zdolność prekonceptualna, dzięki której odczuwamy chwilę, obecność tego, co Boże. Nie dostrzegamy tego. Nie posiadamy żadnej wiedzy; mamy jedynie świadomość. Świadczymy o tym”.

do niego podejść; jedynie Mojżesz nie wiedział, że jego twarz rozświecały promienie...⁵⁴

Bóg nie zawsze milczy, a człowiek nieustannie szuka Jego słów i odpowiedzi⁵⁵. Jeśli Plotyn pisał: „I jeśliby kto zapytał naturę, dlaczego tworzy, a ona raczyła dać posłuch pytającemu i odpowiadać, to by może tak rzekła: Należało nie pytać, lecz wyrozumieć także samemu milcząco, tak jak ja milczę i mówić nie mam w zwyczaju”⁵⁶ – to Heschel mówi: Żydzi nie przyjmują takiej odpowiedzi: „Boże, nie bądź milczący / Boże, nie bądź głuchy / I nie spocznij, o Panie” (Ps 83, 2; MiłoszPs).

Kwestia milczenia pojawia się też u Abrahama Heschela w związku z cierpieniem Izraela i tragedią *Szoa*. Nie bez powodu żydowski myśliciel przytacza talmudyczną opowieść o tajemnicy męczeńskiej śmierci rabiego Akiby: kiedy wedle legendy Mojżesz wstąpił do nieba, usłyszał rozmowę, jaką Akiba prowadził ze swoimi uczniami. Nie mógł niczego zrozumieć z ich dysputy i bardzo się zasmucił. Nagle usłyszał, jak uczniowie zapytali o coś mistrza i otrzymali taką odpowiedź: „To prawo dane przez Mojżesza na Synaju”, i Mojżesz odczuł zadowolenie⁵⁷.

Kiedy Mojżesz wrócił do Jedyne go Świętego, który niech będzie błogosławiony, powiedział: Panie wszechświata,

⁵⁴ Zob. *ibidem*, s. 291.

⁵⁵ Zob. *ibidem*, s. 90. Por. M.Ch.A. Korpel, J.C. de Moor, *The Silent God*, Leiden–Boston 2011, s. 33 i nn.; P. Torresan, *Silence in the Bible*, „Jewish Bible Quarterly” 31, 2003, s. 154 i nn.

⁵⁶ Plotyn, *Enneady* III, 8.4 (przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959). Por. Pseudo-Filon, *Księga starożytności biblijnych*, przeł. Ł. La-skowski, Kraków 2015, s. 244.

⁵⁷ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka...*, s. 91.

masz takiego człowieka, a dałeś Torę Izraelowi poprzez mnie! Lecz Bóg odpowiedział: Milcz, albowiem takie jest moje postanowienie. Wówczas powiedział Mojżesz: Panie wszechświata, skoro pozwoliłeś mi ujrzeć jego naukę, błagam, pozwól mi ujrzeć nagrodę, jaka była mu przeznaczona. Odwróć się i zobacz, powiedział Pan. Mojżesz odwrócił się i zobaczył, jak Rzymianie sprzedają ciało zamęzczonego Akiby na targowym placu. Panie wszechświata, krzyknął Mojżesz, to jest nagroda za taką naukę? A Pan odpowiedział: Milcz, takie jest moje postanowienie⁵⁸.

Milczenie człowieka pojawia się u Heschela również w aspekcie negatywnym. Powtarzając za biblijnymi prorokami, twierdził on, że „mówienie o Bogu i jednocześnie milczenie na temat Wietnamu, prześladowań rasowych i *Szoa* jest bluźnierstwem”⁵⁹. Jeżeli choć trochę mamy postępować zgodnie z nauczaniem proroków, musimy pojmować religię jako przeciwieństwo bezdusznej obojętności. Napisał, że przeciwieństwem dobra nie jest zło, ale obojętność. W istocie nasze prawdziwe człowieczeństwo polega na zdolności do *pathos* – współodczuwania⁶⁰. Występując przeciwko wojnie, powiedział: „Pamiętaj-

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ S. Heschel, *op. cit.*, s. 16.

⁶⁰ Zob. A.J. Heschel, *Prorocy...*, s. 385-391, 523-527, 773-781. Miał rację Waldemar Szczerbiński, kiedy pisał kilkanaście lat temu (*op. cit.*, s. 175 i nn.), że cała twórczość Heschela to wielka apologia człowieczeństwa. Kim jestem? Do czego zostałem powołany przez Tego, który mnie wzywa? Heschel przestrzegał przed łatwością przyjmowania w nauce perspektywy antropocentrycznej, dostrzegając swoisty paradoks w traktowaniu pojęcia człowieczeństwa w nowożytnej kulturze europejskiej – z jednej strony kategoria

cie, że krew niewinnego woła wiecznie. Jeżeli przestanie wołać, ludzkość przestanie istnieć”. Zdolnością do usłyszenia niemego bólu nie są obdarzeni jedynie prorocy – przechodzi ona na nas wszystkich: „Tylko nieliczni są winni, ale wszyscy ponoszą odpowiedzialność”⁶¹. Być człowiekiem oznacza, według autora *Szabatu*, nade wszystko *sui generis* brak odporności na cierpienia innych⁶².

Prorok biblijny to człowiek, którego przenika ból⁶³; gdziekolwiek dochodzi do zbrodni, czuje się jak ofiara i zdobywcę. Nic

„ludzki” została sprzęgnięta z pojęciem słabości i ułomności: „On jest tylko człowiekiem”, „Mylić się jest rzeczą ludzką” etc., z drugiej paradygmatem wspańiałości i wzniosłości: „zachować się po ludzku”, „oto człowiek” itp. W rezultacie człowiek otrzymuje tyleż kpín, co pochwał (zob. A.J. Heschel, *Kim jest człowiek?...*, s. 60).

61 *Ibidem*, s. 16.

62 Taka postawa pozostaje fundamentalna również dla myśli chrześcijańskiej, stąd też – niezależnie od zasadniczych różnic dzielących dziś judaizm i chrześcijaństwo – Heschel przyjaźnił się z osobami rozmaitych wyznań, zob. *Żadna religia nie jest samotną wyspą: Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, red. H. Kasimov, B.L. Sherwin, przeł. M. Kapera, Kraków 2005, *passim*. Por. *Śmierć bywa zniewagą*, z Dame C. Saunders rozmawia Ł. Tischner, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 33, s. 10: „Kto nie oddaje się całkowicie, kto nie podejmuje pełnego ryzyka, traci coś bardzo istotnego (...). W centrum chrześcijaństwa stoi człowiek podatny na zranienie. A bycie ranliwym, bycie otwartym jest strasznie ważne. Ten, kto boi się zranienia albo źle się czuje pośród ludzi zranionych, bo lęka się, że to samo może i jego spotkać, traci coś zasadniczego. Rozmija się z tym, co decyduje o stawianiu się osobą”.

63 Por. A.J. Heschel, *Prorocy...*, s. 36.

więc dziwnego, że Heschel zarówno w swych rozprawach, jak i wykładach uniwersyteckich sporo miejsca poświęcał biblijnemu milczeniu – Boga i człowieka – ukazanemu w psalmach oraz starotestamentowych księgach mądrościowych i prorockich, w nich dostrzegając największe, poliwalentne bogactwo tej problematyki, np. milczenie jako wyraz gniewu, tajemniczej woli lub cierpliwości Boga (Ps 22, 2 i nn.; 28, 1; 35, 22-24; 50, 21; 83, 2-3; 103, 8; 109, 1-2; Iz 42, 14; 48, 9; 57, 11; 64, 11; Ez 3, 24 i nn.; 12, 3-7.8-20⁶⁴; Oz 11, 9; Ha 1, 13); milczenie człowieka powodowane wstydem (Hi 40, 2-4; Dn 3, 33; Ne 5, 8), niewiedzą, onieśmieniem i obawą (Ps 39, 3.10; Jr 1, 6) bądź strachem czy cierpieniem (Ps 39, 2-3; Hi 31, 34; Iz 53, 7; Jr 20, 2 i nn.; 32, 3 i nn.; 37, 11-21; Am 5, 13), wynikające z rozsądku lub jego braku (2 Krl 2, 3; 7, 9; Koh 3, 7; Hi 6, 24; 13, 5; Prz 11, 12-13; 12, 18 i nn.; 17, 28; 20, 5.7; Syr 32, 8 i nn.), będące znakiem aprobaty (Hi 29, 7-11.21 i nn.; Mdr 8, 12), pokory (Iz 52, 14; Jr 49, 17) lub głębi wewnętrznego przeżycia (Ps 22, 16; 2 Krl 4, 8-37; Hi 3, 1; Jr 4, 19; Dn 8, 18 i nn.) albo wreszcie przedstawione w kontekście wyrażnie eschatologicznym (Ps 76, 9; So 1, 7; Ha 3, 16)⁶⁵.

The Prophets (Prorocy) – monumentalna monografia Heschela poświęcona prorokom starotestamentowym ukazany

64 Na temat milczenia Ezechiela rozumianego jako orędzie Boga dla domu Izraela zob. W.H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, Waco 1986, s. 55-57. Zob. też A.J. Heschel, *Prorocy...*, s. 644 i nn, 685 i nn.

65 Por. K. Romaniuk, *Spokój, milczenie i cisza według Biblii*, Warszawa 1993, *passim*; T.M. Dąbek, *Milczenie i powściągliwość w mowie w Biblii i tradycji mniszey*, Tyniec 2018, s. 11-43; K. Stachewicz, *op. cit.*, s. 140 i nn.; K. Napora, *Milczenie Boga w Biblii Hebrajskiej*, „Symposium” 23, 2019, nr 1, s. 11-30, <http://dx.doi.org/10.4467/25443283SYM.19.002.10631> (lakoniczne, ale niezwykle cenne studium z zakresu biblijnej hermeneutyki sygetycznej).

w perspektywie porównawczej, także na tle kształtowania się zjawiska profetyzmu w religiach pozostających poza optyką judeochrześcijańską, ukazała się pierwotnie w języku niemieckim jego jako dysertacja doktorska pt. *Die Prophetie (O istocie prorocstwa)* w 1936 roku i została opublikowana nakładem Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie. Podstawą tej publikacji była obroniona wcześniej w Berlinie rozprawa doktorska, oceniona *magna cum laude* przez takie sławy naukowe, jak Eugen Mittwoch, Albert Erich Brinckmann i Heinrich Maier⁶⁶. Dysertacja szybko spotkała się z uznaniem europejskiego środowiska naukowego, w tym Henry’ego Corbina (słynnego iranisty i znawcy mistycyzmu średniowiecznego ze szkoły Étienne’a Gilsona), który jako jeden z pierwszych przeczytał doktorat wnikliwie, co więcej – doprowadził nawet do jego francuskiej edycji⁶⁷. Mimo późniejszej emigracji, zupełnej zmiany środowiska intelektualnego: pracy w londyńskim Instytucie Studiów Żydowskich, potem w Cincinnati (Hebrew Union College), wreszcie na uniwersytecie w Nowym Jorku, nigdy o swoich studiach nad prorokami nie zapomniał. W 1939 roku nie znał angielskiego – jednak po dwudziestu latach zdecydował, że podejmie na nowo temat, który był tak bliski jego sercu. Do Polski nie powrócił, bo jak pisał, „gdybym przyjechał do Polski czy Niemiec, każdy kamień, każde drzewo przypominałoby mi pogardę, nienawiść, zbrodnie, matki spalone żywcem”⁶⁸. *Tacent,*

66 Zob. E.K. Kaplan, S.H. Dresner, *op. cit.*, s. 108-118, 194-240.

67 Zob. *ibidem*, s. 234-236.

68 Zob. H. Halkowski, „A Brand Plucked from the Fire...”. *Polish Traces of Abraham Joshua Heschel*, [w:] *The Jews in Poland*, vol. 1, ed. by A.K. Paluch, Cracow 1992, s. 223-234; W. Szczerbiński, *op. cit.*, *passim*.

clamant... Heschel nie stał się jednak człowiekiem goryczy. Wprost przeciwnie. Przez całe życie był uosobieniem człowieka empatii, którego wybitność, jak zauważył Jacob Neusner, polegała na tym, „że wiedział wszystko, co musiał wiedzieć, aby zrobić to, co chciał zrobić”⁶⁹.

Na początku lat sześćdziesiątych ukończył drugą, poszerzoną wersję doktoratu, która ujrzała światło dzienne już w języku angielskim. Właśnie podczas pracy nad adaptacją tej książki do publikacji na gruncie anglosaskim doszedł do wniosku, że musi zaangażować się w sprawy ludzkie i ludzkie cierpienie⁷⁰. W 1963 roku spotkał Martina Luthera Kinga; odtąd rozpoczął się długi okres zaangażowania Heschela w ruch na rzecz praw obywatelskich. Słowa proroków biblijnych, które rozważał i kontemplował, oderwały go od pracy naukowej i postawiły nagle w obliczu palących kwestii społecznych jego czasów. Wojna w Wietnamie, prawa człowieka, rasizm, ubóstwo, sytuacja Żydów w Związku Radzieckim, problemy Izraela jako nowego państwa – wszystko to było bolesnym przedmiotem jego osobistych trosk⁷¹. Reinhold Niebuhr nazywał Heschela nieustającym głosem sumienia przemawiającym w imieniu gnębionych i umęczonych całego świata. Nie przypadkiem najważniejsze dokonania Heschela w dialogu chrześcijańsko-żydowskim miały miejsce wówczas, kiedy nieoczekiwanie, acz pośrednio,

⁶⁹ J. Neusner, *Faith in the Crucible of the Mind*, „America” 128, 1973, no. 9, s. 208. Por. W. Szczerbiński, *op. cit.*, s. 59; D.S. Breslauer, *Abraham Joshua Heschel’s „Biblical Man” in Contextual Perspective*, „Judaism” 25, 1976, no. 3, s. 341-344.

⁷⁰ Zob. S.H. Dresner, *The Contribution of Abraham Joshua Heschel*, „Judaism” 32, 1983, no. 1, s. 57-69.

⁷¹ Zob. B.L. Sherwin, *op. cit.*, s. 6-7.

włączył się w prace Soboru Watykańskiego II. Spotkał się też z dużą serdecznością i zrozumieniem Pawła VI.

Znamienne, że Byron Sherwin, bodaj najsłynniejszy uczeń Abrahama Heschela, uważał *Proroków* za studium o profetycznej pamięci, której troskliwość obejmuje zarówno potęgę słowa, jak i ukrytą wzniosłość milczenia; pamięci, która pozwala nam być czujnym i wobec przemocy, przytępionej wrażliwości, panrelatywizmu, i głuchoty ducha; pamięci, która pozostaje na zawsze sprzęgnięta nie tylko z troską Boga o człowieka i troską człowieka o Boga, lecz także z troską wynikającą z doświadczeń i relacji międzyludzkich⁷². Wiele z tego, czego wymaga Biblia, można zawrzeć w jednym słowie: *zakar* ‘pamiętać’ (zob. Pwt 4, 9). Wierzyć to pamiętać⁷³.

Kim więc jest dla Heschela prorok? Przepowiadającym przyszłość? A może wieszczącym apokaliptyczne zniszczenia? Nie. To krzyk Boga. Bóg narzucił jarzmo na duszę proroka, który pozostaje ogłuszony bezwzględnością człowieczej chciwości. Przerazająca jest męka człowieka – mówi Heschel – i żaden głos nie zdoła w pełni oddać jego grozy. „Prorokowanie to głos, którego Bóg użyczył milczącemu cierpieniu, głos w obliczu ograbionego nędzarza i sprofanowanego bogactwa tego świata”⁷⁴. To forma istnienia, punkt, w którym krzyżują się drogi Boga i człowieka. Czy naprawdę, jak wierzył Heschel, prorok słyszy nawet nieme westchnienie? Prorok jest człowiekiem z krwi i kości, a jednak „używa dźwięków o jedną oktawę za wysoko dla naszych

⁷² Zob. *ibidem*, s. 8 i nn.

⁷³ Zob. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 135-140.

⁷⁴ Idem, *Prorocy...*, s. 36.

uszu”⁷⁵. Doświadcza chwil, które sprzeciwiają się naszemu rozumowaniu. Nie jest „wznoszącym krzyk świętym” ani moralizującym poetą, lecz – napastnikiem umysłu. Nierzadko jego słowa „wybuchają płomieniem tam, gdzie nie dociera już sumienie”⁷⁶.

W cytowanym już młodzieńczym tomie poetyckim z czasów wileńskich pojawia się jeszcze jeden wiersz, którego nie sposób pominąć w związku z tajemnicą *silentium Dei*, tym bardziej że pobrzmiewa w nim niezwykle charakterystyczna dla wczesnej twórczości Abrahama Heschela nuta bólu sprzęgnięta z żalem i wstrząsającym zapytaniem, po którym może zapaść już tylko milczenie:

Czy modlitwy pokoleń
Nie wzbudziły twej litości?
Czy nasz żar, oddanie,
Pragnienie, nic nie znaczą?

Boże, Ty Wielki Niemowo!
Odpowiadasz z zagadką na krzyk (...)

My, Bóg i człowiek, i psy
Pokutujmy razem,
Albo jeden za drugiego.

I odpuść nam nasze winy
Jak i my odpuszczamy Twoje.

(Skrucha)⁷⁷

⁷⁵ *Ibidem*, s. 44.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ A.J. Heschel, *Niewypowiedziane imię Boga...*, s. 224.

W dojrzałym studium o prorokach, poza śladami dawnego bólu, nie widać już tak skrajnych akcentów. Jednak nie bez powodu Abraham Heschel, dedykując swą książkę męczennikom nazizmu i wszystkim ofiarom *Szoa*, wybrał fragment jakże znamienego psalmu (Ps 44, 18-19.23.25):

To wszystko nas spotkało,
choć nie zapomnieliśmy o Tobie,
nie zbezcześciliśmy Twego przymierza.
Nasze serce się nie cofnęło,
a stopy nie zboczyły z Twojej drogi...
Z powodu Ciebie zabijają nas cały dzień...
Dlaczego odwracasz swe oblicze?

VII

Damnosa tarditas

Ślady lektury Biblii w listach Francesca Petrarcki

Nie będzie chyba przesadą stwierdzenie, że problematyka łacińskiej twórczości epistolarnej Francesca Petrarcki to temat dziwnie pomijany przez historyków literatury dawnej w Polsce. Poza dygresjami rozproszonymi w studiach Jana Parandowskiego, Kaliksta Morawskiego, Gabrieli Pianki, Wiktora Weintrauba, Janusza Gruchały i Elwiry Buszewiczowej, znakomitym filologicznie studium Anny Marii Wasyl oraz obszerną edycją *Listów wybranych* autora *Canzoniere*, która ukazała się pod redakcją piszącego te słowa (paradoksalnie edycji niezwykle trudno dostępnej – nie sposób jej uświadczyc nawet w antykwariatach), nie doczekaliśmy na ten temat żadnej gruntownej, monograficznej rozprawy¹. Nic więc dziwnego, że i kwestia funkcjonowania

1 Zob. J. Parandowski, *Petrarka*, wyd. 3, Warszawa 1975, s. 158 i nn.; K. Morawski, *Wstęp*, [w:] F. Petrarca, *Wybór pism*, wybór, wstęp i koment. K. Morawski, przeł. F. Faleński, J. Kurek, K. Morawski, Wrocław 1982, s. LXVI-LXX; G. Pianko, *Cycero w oczach Petrarcki*, Warszawa 1949; W. Weintraub, *Jan Kochanowski, Reader of Latin Boccaccio and Petrarch*, [w:] *Melanges de littérature comparée et de philologie offerts à Mieczysław Brahmer*, Warszawa 1967,

motywów biblijnych w listach Petrarcki to w polskim świecie naukowym obszar bez wątplenia *ubi leones*². Niniejszy, drobny szkic, w którym chciałbym poprzez stosowne cytacje oddać głos przede wszystkim samemu twórcy *Afryki*, ma być jedynie zachętą – zwłaszcza dla ambitnych filologów młodszej genera-

s. 581-589; J. Gruchała, *Iucunda familia librorum. Humanieści renesansowi w świecie książki*, Kraków 2003, *passim*; E. Buszewicz, „*Multa mecum loquor*”. Łaciński Petrarca a polski Kochanowski, [w:] *Rzeczy minionych pamięć. Studia dedykowane Profesorowi Tadeuszowi Ulewiczowi w 90. rocznicę urodzin*, red. A. Borowski, J. Niedźwiedź, Kraków 2007, s. 101-119, [on-line:] https://www.academia.edu/26413774/_Multa_mecum_loquor_-_%C5%81aci (dostęp: 26 IX 2019); A.M. Wasyl, „*Superus inferis salutem*”. Petrarca e le sue epistole agli illustri antichi. Un saggio monografico (parte 1), „*Terminus*” 2002, z. 2, s. 35-62; A. Gorzkowski, „*Słodycz pożądanej samotności*”. Petrarca w świetle własnych listów, [w:] F. Petrarca, *O niewiedzy własnej i innych. Listy wybrane*, oprac. W. Olszaniec, A. Gorzkowski, przy współpr. P. Salwy, Gdańsk 2004, s. 81-88.

- 2 Wśród studiów i głos obcojęzycznych na ten temat, także zresztą nielicznych, warto wspomnieć: M. Fumagalli, *Petrarca e la Bibbia*, [w:] *La Bibbia nella letteratura italiana*, vol. 5: *Dal Medioevo al Rinascimento*, a cura di G. Melli, M. Sipione, Brescia 2013, s. 271-304; G. Pozzi, *Petrarca, i Padri e soprattutto la Bibbia*, „*Studi Petrarqueschi*” 6, 1989, s. 163 i nn.; M.C. Bertolani, *Petrarca e la visione dell'eterno*, Bologna 2005; M. Ariani, *Petrarca*, Roma 1999, s. 214-227; U. Bosco, *Francesco Petrarca*, Bari 1968; *Studi Petrarqueschi*, a cura di G. Belloni et al., vol. 1-9, Padova 1984-1994, *passim*; G. Zak, *Petrarch's Humanism and the Care of the Self*, Cambridge 2010, s. 133-146; Ch.S. Celenza, *Petrarch. Everywhere a Wanderer*, London 2017, s. 96 i nn.; G. Mazzotta, *The Worlds of Petrarch*, Durham-London 1993, s. 80 i nn.; *Petrarch and Dante. Anti-Dantism, Metaphysics, Tradition*, ed. by Z.G. Baranski,

cji – do podjęcia rzetelnych w tej mierze studiów, które mogłyby stanowić podstawę do niejednej dysertacji doktorskiej.

Trudno śledzić wątki biblijne w listach Petrarki bez uwzględnienia śladów lektury Starego i Nowego Testamentu w innych prozatorskich utworach autora *Canzoniere*, zwłaszcza w jego dziełach filozoficznych³. Na początku drugiej księgi słynnego dialogu *Secretum meum* (*Moja tajemnica*) pojawia się znamienny fragment dotyczący z jednej strony kwestii studiowania *sacre litere* oraz *litere seculares*⁴, z drugiej zaś problemu próżnej dumy Francesca, który szczyci się znajomością niezliczonych ksiąg. Augustyn zachęca go do sprawdzenia, ile z owej erudycji pozostało istotnego w jego duszy, i stwierdza:

Jakież to ma znaczenie, czy nauczyłeś się czegoś o orbitach planet, czy znasz powierzchnię oceanów i tory gwiazd, czy posiadasz wiedzę na temat właściwości roślin, skał czy tajemnic natury? Jakie znaczenie ma to wszystko, jeśli nie znasz siebie samego? Jeśli, postępując wedle Pisma Świętego, odnalazłeś właściwą ścieżkę żmudnej

T.J. Cachey, Notre Dame 2009, s. 117-134, 323-339; U. Dotti, *Vita di Petrarca: il poeta, lo storico, l'umanista*, Torino 2014, s. 138 i nn.

3 W pracy opieram się na następujących edycjach dzieł łacińskich Petrarki: *De otio religioso*, [w:] *Opere latine*, vol. 1, a cura di A. Bufano, con la collaborazione di B. Aracri, C.K. Reggiani, Torino 1975, s. 568-809; *Rerum senilium*, vol. 1-4, éd. critique d'E. Nota, trad. de F. Castelli, Paris 2002-2006; *Familiarium rerum libri*, vol. 1-4, edizione critica per cura di V. Rossi, U. Bosco, Florence 1933-1942; *Secretum meum*, a cura di U. Dotti, Milano 2000; *De remediis utriusque fortune: 1354-1366. Les remèdes aux deux fortunes*, vol. 1-2, texte établi et trad. par Ch. Carraud, Grenoble 2002.

4 Zachowuję pisownię łacińską właściwą Petrarce.

cnoty, w jaki sposób ci to pomogło, skoro szaleństwo prowadzi cię zamiast tego na nieuczciwą drogę, która biegnie w dół? Zakładając, że nauczyłeś się na pamięć uczynków wszystkich wybitnych bohaterów z minionych wieków – jakież z tego pożytek, skoro nie zmienia to twojego codziennego życia?⁵

Powtarzając słowa z dziesiątej księgi *Wyznań* (*Conf. X*, 8, 15), Augustyn zauważa, że teksty czytane przez Francesca traktują wyłącznie o tym, co „zewnątrzne” i powierzchowne. Zapewniają mu one nieistotną, bezużyteczną wiedzę i dlatego też nie mogą doprowadzić do właściwej metanoi, nie zmieniają jego wnętrza i sposobu, w jaki żyje na co dzień; co więcej, nawet tekst, który dostarczył mu tak odkupieńczej wiedzy – Biblia – nie zmienił Petrarki prawdziwie⁶. Według Augustyna słowa Francesca są niczym śpiew ptaków – piękne dźwięki, którym brak jakiegokolwiek znaczenia, które jedynie niosą ze sobą niebezpieczeństwo śmierci. Tak jak Francesco, są zorientowane na pozory i na dbałość o to, żeby słowa były „słodkie” i „przyjemne”. Komponowanie erudycyjnych dzieł nie może naprawić błędów Francesca i doprowadzić go do cnoty, a jedynie oddala go od niej i powoduje, że ignoruje sprawy najważniejsze. To właśnie fa-

5 „Quonquam vel multa nosse quid relevat si, cum celi terreque ambitum, si, cum maris spatium et astrorum cursus herbarumque virtutes ac lapidum et nature secreta didiceritis, vobis estis incogniti? Si, cum rectam virtutis ardue semitam Scripturis ducibus agnoveritis, obliquo calle transversos agit furor? Si, cum omnis evi clarorum hominum gesta memineritis, quid vos quotidie agitis non curatis?” (*Secretum II*, 5). Tu i dalej, o ile nie zaznaczono inaczej, przekłady dzieł Petrarki pochodzą od autora szkicu, A.G.

6 Zob. G. Zak, *op. cit.*, s. 133.

scynacja ciałem i słowami jest „szaleństwem”, nie pozwalając Francescowi na czerpanie z niezawodnych wskazówek Pisma. Ani czytanie, ani tworzenie nie mogą zapewnić mu cnoty, są także odpowiedzialne za jego niepowodzenie w powierzchownej lekturze Biblii. Fakt, iż ignorancja Francesca, jego fascynacja stroną zewnętrzną, jest „szaleństwem”, które go nęka i uniemożliwia mu dążenie do uzdrowienia, a to uzdrowienie może zapewnić mu Biblia, unaocznia krytyka zgubnej dumy, którą odczuwa ze swojego wyglądu fizycznego: „Czy historia Narcyza cię nie przeraziła? Czy odważne poznanie, kim naprawdę jesteś w środku, nie ostrzegło cię przed podłością ciała? Pogodziwszy się z dbałością o wygląd powłoki zewnętrznej, nie sięgasz dalej okiem umysłu”⁷. Francesco cierpi na ten sam rodzaj „szaleństwa” (*insanitas*) co niegdyś św. Augustyn: jest zafascynowany wyglądem zewnętrznym, ciałem, trzyma się piękna antycznych (oraz swoich własnych) tekstów i butnie odrzuca prawdziwe zbawienie, które kryje się na stronicach Biblii⁸. Z perspektywy Augustyna prawdziwym sposobem na poprawę stanu Petrarki jest odrzucenie tego, co na zewnątrz (*res externae*) – zarówno

7 „Neque te Narcissi terruit fabella, nec quid esses introrsus virilis consideratio corporee feditatis admonuit? Exterioris cutis contentus aspectu, oculos mentis ultra non porrigis” (*Secretum* II, 12).

8 Zob. G. Zak, *op. cit.* Słusznie pisze Szymon Szczechowicz („Każdy jest twórcą swego losu”. *Stoicyzm w listach Francesca Petrarki*, Kraków 2019, mps, s. 45): „Kreując się w wielu listach na mędrca i nauczyciela (*fons sapientiae*), Petrarka popadł w pułapkę egocentrycznego mniemania, iż jedynie jego światopogląd jest właściwy i godny naśladowania (bo poparty autorytetami Seneki, Cycerona i Augustyna). Ci zaś, którzy mieli odmienne zdanie, byli w jego mniemaniu głupcami”.

tekstów starożytnych, jak i jego własnych – i podążanie za duchowymi wskazówkami Pisma Świętego⁹.

Jeśli wierzyć dość pokornym i krytycznym wyznaniom Petrarcki zawartym w jego listach, twórca *Canzoniere* istotnie dość późno zdał sobie sprawę z wagi pogłębionej lektury Biblii, a świadomość swojej ignorancji uważał za „zgubne zaniedbanie” (*damnosa tarditas*)¹⁰, które uczyniło go ślepym na nieoczoną wartość świętych ksiąg:

Długo jako młodzieniec unikałem ich [ksiąg Pisma] jako rzekomo płaskich, niechlujnych i niegodnych ludzi światowych – powodowany tyleż miłością do innych ksiąg, co pogardą do świętych Pism oraz błędnym mniemaniem co do samego siebie, a także (...) młodzieńczą pychą i (jak to jasno teraz widzę) szatańskim podszeptem¹¹.

Lektura *Wyznań* św. Augustyna zmieniła go tak bardzo, że choć nie był w stanie uwolnić się od wielu błędów przeszłości, to nie tylko nie gardził już świętymi księgami, ale „to, co było w nich kiedyś tak odstrasające, poczęło stopniowo nęcić i pociągać ku sobie niegdyś niechętnie i wzdragające się oczy. W końcu zacząłem kochać owe pisma i je podziwiać, nie tyle może szukając w nich kwiatów (...), co raczej zbierając ich owoce”¹².

⁹ Zob. G. Zak, *op. cit.*, s. 134.

¹⁰ *De otio religioso* II, 8, 25.

¹¹ *Sen.* VIII, 6.

¹² *Ibidem*. Zob. też inne znamienne wyznanie Petrarcki: „Usposobieniem umysłu byłem raczej łagodny niż przenikliwy; było ono sposobne do wszelkiego dobrego i zbawiennego zajęcia, wszelako specjalnie skłonne do filozofii moralnej i poezji. Tę ostatnią [jednak]

Słusznie zauważa Gur Zak, że jeśli św. Augustyn podkreślał wartość Biblii jako źródła znaczenia, które dostarcza stawy duchowej poprzez ujawnianie prawdy tym, którzy są w stanie zgłębiać jej tajemnice – tak jak dowodzą tego rozmyślenia nad znaczeniem biblijnej historii stworzenia w księgach dwunastej i trzynastej *Wyznań*, to dla Petrarcki Biblia jest przede wszystkim przewodnikiem właściwego postępowania: strawa duchowa nie leży tu w wiedzy, którą skrywa księga, a w regułach życiowych, z którymi się wiąże¹³. Jak twierdzi Augustyn, Biblia jest tym, co odsłania przed Franceskiem „właściwą ścieżkę żmudnej cnoty”. Dodatkowo, według Augustyna, zdolność do zwrócenia się w stronę Biblii i zgłębiania jej sekretów wymaga całkowitego wyparcia się siebie samego i podporządkowania władzy boskiej. W *Secretum* pojawia się przekonanie, że Biblia zapewni Francescowi remedium na jego stan – nie dlatego, że umożliwia całkowite wyrzeczenie się siebie, ale ponieważ pozwoli mu na zapanowanie nad sobą, namiętnościami i zmiennością fortuny, a także ukaże mu „właściwą ścieżkę żmudnej cnoty”. Należy podkreślić, że dla Petrarcki pragnienie osiągnięcia samokontroli nie przeczy religijnej trosce o zbawienie i o wiarę u kresu życia. Jak mówi Francesco: „Nigdy [tak naprawdę] nie żyjemy tutaj z wyjątkiem sytuacji, w których robimy coś prawego, ażeby utorować sobie drogę do prawdziwego życia” (*Fam.* XXIV, 1, 27).

Jak udowadnia w znakomitym studium Edoardo Fumagalli, Petrarca (mimo iż ze wstydem przyznawał się do swojej

z biegiem czasu zaniedbałem, rozkoszując się księgami świętymi, w których poczułem ukrytą słodycz; słodycz niegdyś przeze mnie pogardzaną, bo [przecież] księgi poetyckie poświęcone są niczemu innemu, jak tylko pięknu” (*Sen.* XVIII, 1). Por. *Conf.* III, 4, 5; III, 5, 9.

¹³ Zob. G. Zak, *op. cit.*, s. 135.

ignorancji w zakresie języka greckiego) dobrze zdawał sobie sprawę z rozmaitych zawłości translatologicznych dotyczących Pisma Świętego¹⁴. W dwunastym rozdziale *De remediis utriusque fortunae* (*O postępowaniu w dobrej i złej doli*), niepośledniej rozprawy filozoficznej ujętej w formę dialogów, Petrarka skarży się na nieodpowiedzialną pracę kopistów, którzy czynią każde dzieło niezrozumiałym do tego stopnia, że sam autor nie byłby w stanie siebie zrozumieć. Cyceeron i Liwiusz, a przede wszystkim Pliniusz wahaliby się przy każdej linijce, ponownie czytając to, co napisali, i pomyśleliby zapewne, że autorem jest ktoś inny: prawdopodobnie jakiś barbarzyńca. W kontekście tego rodzaju spustoszenia słowa i myśli, zdaniem Petrarki, szczególnym przypadkiem jest święte słowo, czyli Biblia. Wiele cennych dzieł starożytnych przepadło w mrokach dziejów, ale księgi biblijne *stant* – trwają w całości. Było to możliwe nie tyle dzięki wyjątkowej trosce, jaką kopiści poświęcili Pismu Świętemu, ile przede wszystkim dzięki samemu Bogu, który chronił przez wieki pisma prorockie, teksty poetyckie, opowiadania i prawa, których jest On prawdziwym autorem¹⁵.

Dotykamy tu kwestii o fundamentalnym znaczeniu, której Petrarka nie rozwija wyraźnie, lecz która wpływa znacząco na wiele jego rozważań teologicznych: co przyczyniło się do powstania Septuaginty? Istniały zasadniczo dwie odpowiedzi i trudno je było ze sobą pogodzić: Hieronim, autor Wulgaty,

¹⁴ Zob. M. Fumagalli, *op. cit.*, s. 273 i nn.

¹⁵ Zob. *De remediis utriusque fortune...*, vol. 1, s. 220: „Inter humanarum inventionum tot ruinas litere sacre stant, cum maiore hominum studio, tum vel maxime protegente sua sancta poemata, suas sanctas historias divinasque suas leges auctore illarum Deo suamque perennitatem suis inventionibus largiente; reliquorum nobilissime pereunt et iam magna ex parte periere”.

która opierała się głównie na hebrajskich oryginałach, częściowo poprawił Vetus Latina, opartą na tłumaczeniu greckim. Kiedy pisał na temat *collatio*, czyli zestawiania tekstów i dyskusji między tłumaczami, to z właściwą sobie porywcznością potępił fałszywą, jego zdaniem, tradycję „cudu siedemdziesięciu oddzielnych cel”¹⁶. Tymczasem św. Augustyn, zwolennik Vetus, wprost przypisał dzieło Siedemdziesięciu boskiemu natchnieniu. Nie ma wątpliwości: Petrarka staje po stronie ukochanego Augustyna¹⁷ – nawet jeśli otwarcie nie krytykuje Hieronima, tak często przez niego wielbionego i podziwianego.

Nie bardzo dziwię się mojej ociężałości [umysłu], kiedy słyszę, jak sam św. Hieronim przyznaje, iż – gdy wprzód zajęty księgami pogan, zwrócił się ku mowom świętym – ich „styl – to jego słowa – odstraszał brakiem oglądy” [Hier. *Ep.* XXII, 30 – A.G.]. Jeśli zaś mogło się to przydarzyć takiemu mężowi, doskonale obytemu w młodości w księgach świętych, to jakże nie miało przydarzyć się mnie – grzesznikowi, w księgach świeckich – nie powiem – wykształconemu (...) i od dzieciństwa znajdującemu w nich upodobanie. Bo za mistrzów miałem nie Grzegorza z Nazjanzu (jak Hieronim) czy też kogoś, jeżeli już nie wielkiego umysłu, to przynajmniej – wiernego i pobożnego ducha, lecz tych, którzy *Psalterz* (od którego nie ma księgi bardziej brzemienniej znaczeniem) –

¹⁶ Zob. M. Fumagalli, *op. cit.*, s. 275.

¹⁷ Por. *De otio religioso* II, 8, 36: „On to [św. Augustyn] dopiero pobudził mnie do miłości prawdy i nauczył tęsknoty zbawiennej; mnie, który długo przedtem oddany byłem tęsknocie niosącej śmierć”. Zob. też P.P. Gerosa, *Umanesimo cristiano del Petrarca. Influenza agostiniana, attinenze medievali*, Torino 1966, *passim*.

wysmiewali jako babskie gadanie, podobnie jak wszelki tekst Pisma Świętego¹⁸.

Odwołania do najprzeróżniejszych passusów i perykop biblijnych na kartach *Familiars* oraz *Seniles* bardzo rzadko służą Petrarce za elokucyjny ornament czy świadectwo erudycyjnego popisu, a o wiele częściej pełnią różnorodną funkcję na płaszczyźnie inwencyjnej określonej epistolarnej konstrukcji. Posłużę się tu jedynie kilkunastoma przykładami¹⁹.

Wydaje się, że o ile w listach komponowanych w wieku młodzieńczym lub dojrzałym (jeśli przyjąć podział życia ludzkiego według Izydora z Sewilli, *Etym.* XI, 2, 1-7) Petrarka niejednokrotnie podporządkowywał wielkie systemy filozoficzne starożytności „jedynej prawdzie”, jaka wypływa z przesłania Ewangelii (słynna koncepcja *philosophia Christi*, której pełne rozwinięcie napotkamy dopiero w pierwszej połowie XVI wieku u Erazma z Rotterdamu!)²⁰, to u schyłku życia stara się pogodzić kulturę starożytną z chrześcijaństwem ufundowanym na

¹⁸ *De otio religioso* II, 8, 26.

¹⁹ Podczas badań nad *similiis* w listach Petrarki udało mi się znaleźć odwołania (częściej o charakterze parafrazy i filiacji niż zwykłych konwergencji) do ponad stu dwudziestu fragmentów Biblii. Zob. F. Petrarca, *Opere*, vol. I: *Canzoniere, Trionfi, Familiarium rerum libri*, introd. di M. Martelli, Milano 1993, s. 1335-1337.

²⁰ Zob. *Fam.* VI, 2, 4: „Studiujemy filozofię, ażeby prawdziwie pokochać mądrość zawartą w filozofii. Prawdziwą mądrością jest Chrystus, jego ponad wszystko powinniśmy kochać i czcić. Tak postępujemy [winno być: postępujemy – A.G.] zawsze, ażeby przede wszystkim być chrześcijanami. Czytajmy filozofów, poetów i historyków w ten sposób, ażeby zawsze w naszych ustach brzmiała *Ewangelia* Chrystusa. W ten sposób będziemy dostatecznie uczeni

myśli biblijnej, a także wykazać zgodność poglądów niektórych autorów antycznych z nauką Kościoła²¹.

W słynnym liście do Dionigiego da Borgo San Sepolcro, opisującym wędrówkę na górę Mont Ventoux (*Fam.* IV, 1), Petrarca dzieli się wyjątkowym doznaniem: oto postanowił nagle wziąć do ręki *Wyznania* biskupa z Hippony i otworzyć je na „przypadkowo” wybranej stronie, wiedząc, że „znajdzie tam pobożne, święte treści”. Gdy tylko spojrział do książki, trafił na zdanie: „Ludzie odbywają dalekie podróże, aby podziwiać wysokie góry i ogromne fale morskie, potężne wodospady rzek, bezkres Oceanu i gwiazdne szlaki, a nie interesują się sami sobą”²². Jak zauważa Włodzimierz Olszaniec, „naśladowanie Augustyna doprowadziło Petrarkę do zmiany własnej postawy: pierwotne pragnienie oglądania świata, *cupiditas vivendi*, zastąpiła potrzeba poznania siebie”²³. Tak było zapewne. Czy jednak w tym przypadku – pytają niektórzy sceptyczni badacze – nie mamy do czynienia po prostu z powieleniem kunsztownego Augustyńskiego obrazu (por. *Conf.* VIII, 12) i toposu *sortes Biblicae*, tak popularnego w kulturze europejskiej od średniowiecza aż po XIX wiek?...²⁴

i szczęśliwi. Do Chrystusa wszystko się odnosi jako do najwyższej opoki prawdy” (przeł. K. Morawski).

²¹ Zob. np. *Sen.* I, 4.

²² *Conf.* X, 8 (tłum. za: św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. S. Stabryła, Kraków 2020).

²³ W. Olszaniec, *Przedmowa*, [w:] F. Petrarca, *Pisma podróżnicze*, przeł. i oprac. W. Olszaniec, Warszawa 2009, s. 19. Por. G. Billanovich, *Petrarca letterato*, Roma 1947, s. 195 i nn.

²⁴ Por. J. Freccero, *The Fig Tree and the Laurel: Petrarch's Poetics*, „Diacritics” 5, 1975, no. 1, s. 34-40, <https://doi.org/10.2307/464720>;

W jednym z listów do swego brata Gerarda, mnicha zakonu kartuzów (*Fam.* X, 4, 6), Petrarca dzieli się spostrzeżeniami na temat stylu dzieł Ojców Kościoła, a odpierając zarzuty zoilów, jakoby ustępowały one swym kunsztem dokonaniom starożytnych Rzymian i odstręczały zbędnymi, poetyckimi środkami wyrazu, oznajmia apologetycznym tonem:

Bracie, nie podzielaj tej opinii: również ojcowie Starego Testamentu używali stylu epickiego i innych rodzajów poetyckich: Mojżesz, Hiob, Dawid, Salomon, Jeremiasz. I sam Psalterz Dawidów, który dniem i nocą śpiewacie, u Hebrajczyków opiera się na [poetyckim] rytmie, tak że zgoda słusznie i pięknie mam odwagę nazwać go [Dawida] poetą chrześcijan (...). Tak samo twierdzi Hieronim, chociaż nawet on nie zdołał przełożyć owego świętego poematu, opiewającego błogosławionego męża, Chrystusa: narodzonego, umierającego, zstępującego do piekieł, zmartwychwstałego, wstępującego [do nieba] i mającego powrócić na ziemię – na inny [tj. łaciński – A.G.] język, zachowując jednocześnie rytmiczność i sens tekstu²⁵.

R. Durling, *The Ascent of Mt. Ventoux and the Crisis of Allegory*, „Italian Quarterly” 18, 1974, no. 69, s. 7-28; A. Gorzkowski, *Słowo wstępne*, [w:] św. Augustyn, *Wyznania...*, s. VII.

- ²⁵ Por. *De otio religioso* VIII 20, 21: „Niech nie drażni was prostota ksiąg świętych i ich – by tak rzec – pospolitość języka. O niej to on [św. Hieronim, *Ep.* 53, 10 – A.G.] mówi, że »są wyrażone – czy to z racji ułomności tłumaczy, czy też umyślnie – w taki sposób, że mogą łatwiej pouczać nieokrzesany tłum, a sens jednego i tego samego zdania może uchwycić inaczej [lepiej lub gorzej] człowiek uczony i nieuczony«. Zob. też M. Fumagalli, *op. cit.*, s. 275: „In realtà l'apprezzamento per la Bibbia, e non solo sul piano morale, di cui restano tracce cospicue fin dai componimenti più antichi del

Spośród wszystkich ksiąg biblijnych Petrarka najczęściej i najchętniej sięgał w listach po psalmy, które służyły mu (podobnie jak św. Augustynowi) na płaszczyźnie argumentacji jako autorytatywne świadectwo przede wszystkim o charakterze sapiencjalnym²⁶. To właśnie w psalmach (por. Ps 19; 136; 139) znajduje on potwierdzenie, że źródłem prawdziwej i największej cudowności (*mirabilitas*) stworzenia jest sam Bóg (*Fam.* V, 4). To one stanowią dla niego niedościgniony wzór modlitwy i oparcie w poszukiwaniu drogi do Boga, jak pisze w liście do Tomasza z Messyny (*Fam.* III, 1, 6; por. Ps 40, 5)²⁷. W nich znajduje ufnosć w miłosierdzie Tego, który jest w stanie podźwignąć słabego człowieka z największego upadku i grzechu (*Fam.* V, 8).

Słuchajcie, nieczuli, słów psalmisty, który woła dniem i nocą: „Moją ofiarą, Boże, duch skruszony” (Ps 51, 19). Na cóż teraz potrzeba złota? Potrzeba ducha, i to zbołałego; potrzeba serca, lecz skruszonego i pokornego. Jest to ofiara miła Bogu, a możliwa dla człowieka bez zabiegania o to, co ziemskie. Potrzeba ducha pokornego i nieskalanego (*Fam.* VI, 1, 30-31).

List do biskupa Bartolomea, augustianina (*Fam.* XII, 11), pozostaje jednym z najpiękniejszych w twórczości Petrarki

Canzoniere, ma anche sul versante più generalmente culturale, data almeno dal 1349, cioè dalla *Familiare* X 4 scritta al fratello Gherardo, già monaco, per accompagnare l'invio di *Parthenias*, la prima egloga del *Bucolicum carmen*”.

26 Niewątpliwie apogeum fascynacji Petrarki pieśniami Dawidowymi widać najlepiej w jego modlitwach, zob. F. Petrarca, *Moich siedem psalmów. Modlitwy*, przeł. i oprac. W. Olszaniec, Warszawa 2019.

27 Numeracja poszczególnych psalmów według Biblii hebrajskiej.

odwołań do słynnego Psalmu 137 *Super flumina Babylonis*, zaś fragment słynnego Psalmu 33 (nb. skomponowanego wersetowo w układzie alfabetycznym) poświęconego kwestii *jare ha-Szem*, czyli bojaźni Bożej, staje się w napomnieniach do biskupa Talleyranda głównym argumentem przeciwko marności wszelkiego doczesnego bogactwa: „Nic tu nie pomoże urodzić się bogatym, nic nie pomoże urodzić się królem; często po ogromnych bogactwach następuje krańcowa bieda i często – jak mówi psalmista – »bogaci czują niedostatek i głód« [Ps 33, 11 – A.G.]” (*Fam.* XIV, 1, 20)²⁸. Kreśląc wizerunek swojego przodka, Garcjusza, „pradziadka po mieczu, męża świątobliwego i obdarzonego tak wybitnym (...) dowcipem, iż nie tylko sąsiedzi szukali u niego rady w sprawach majątkowych (...), lecz również wszyscy literaci, bliscy i dalecy, w kwestiach najwyższych i dotyczących filozofii” (*Fam.* VI, 3, 27), Petrarka nie omieszczał podkreślić, że ostatnimi słowami tak znamienitego człowieka było wyznanie Dawidowe: „Gdy się położę, zasypiam spokojnie” (Ps 4, 9).

Kiedy autor *Secretum* szukał odpowiedniego cytatu biblijnego, którym mógłby się posłużyć w napiętnowaniu chciwości (*avaritia*) wysokich dygnitarzy Kościoła, wybrał, co ciekawe, spośród wszystkich pism prorockich fragment mniej znanej Księgi Aggeusza:

²⁸ W tym samym liście Petrarka odwołuje się również do passusu z Psalmu 75 dotyczącego metafory „kielicha Pańskiego” (Ps 75, 9), co daje mu pretekst do wywodu hermeneutycznego: „Tak to zawartość kielicha Pańskiego, z którego my, nieszczęśni, pijemy na tym wygnaniu, ma w sobie trochę czystej słodyczy; lecz dalej – leje się gorycz (...)” (przeł. A. Ledzińska).

Tak więc nie inny będzie koniec, jak tylko śmierć. A nie stałoby się tak, gdyby mieli oni na względzie nie tylko rzeczy „godne” nabycia, ale i (...) samych siebie. Otóż te rzeczy, które dla proszących wydają się cenne, dla tych, którzy je już nabyli, niszczą jako liche. Dlatego pożądlivość jest nieskończona, bo nie ma dna, na którym to, co nabyte, mogłoby przetrwać. Chciwość nigdy nie zostanie zaspokojona; wypełni się natomiast proroctwo Aggeusza: „Ten, kto pracuje dla zarobku, pracuje dla dziurawego mieszka” [Ag 1, 6 – A.G.]. Chciwość nie zbiera owoców innych, jak tylko najbardziej gorzkie. Albowiem otwiera się na rzeczy „warte” nabycia, a nie widzi już nabytych i tych, które posiada, a jedynie takie, o które wciąż prosi. Jest więc zarazem trwożna i niespokojna. Skoro tak, chciwość można nazwać najbardziej zaraźliwą ze wszystkich swych sióstr [wad]. Apostoł nazywa ją korzeniem wszelkiego zła [1 Tm 6, 10 – A.G.] (*Fam.* VI, 1, 11-12).

Kiedy serdecznie, choć nie bez szczypty ironii, Petrarca wypomina dominikaninowi Giovanniemu Colonnii, że podagra, na którą narzeka jego przyjaciel, jest przypadłością przede wszystkim ludzi zamożnych, przytacza w toku wywodu słowa św. Pawła z Listu do Rzymian:

Nie ośmielam się żądać, byś był ubogi; chociaż takie żądanie nie byłoby konieczne, gdybyś je [naprawdę] rozumiał. Przyrzekłeś – jak słyszę – między innymi dobrowolne ubóstwo. Czyż mówię nieprawdę? Zaiste, nie ma miejsca dla bogactwa w obrębie zakonu, zwłaszcza w obrębie zakonu żebraczego. Zamożność bowiem i żebractwo nie mieszkają razem. Jeżeli wykluczy się ubóstwo, to obawiam się, że nie tyle złoto, ile – jak mówi Apostoł – gniew będziesz sobie zaskarbiać na dzień sądu [Rz 2, 5 – A.G.].

Przemyśl to ty, który doskonale pamiętasz przymierze zawarte z Chrystusem. Jeżeli zaś o nim zapomniałeś, to rozważ raz jeszcze zapis przymierza, a poznasz, co przyrzekłeś Jemu, a On – tobie (*Fam.* III, 13, 9-10).

Roztropność, głęboki namysł oraz wdzięczność wobec bliźnich winny cechować każdego światłego i uczciwego męża – tak Petrarca poucza jednego ze swoich mediolańskich przyjaciół (Paganino da Milano, właśc. Paganino da Besozzo) i w związku z tym posługuje się m.in. cytatem z Księgi Syracha:

Większość ludzi cechuje to, że w osiągnięciu tego, czego pożądają, są pilni i pamiętający, natomiast w spłaceniu długu wdzięczności – gnuśni i zapominający (...). O nich właśnie mówi Eklezjastyk: „Dopóki taki czegoś nie otrzyma, całuje w rękę i ze względu na bogactwo bliźniego przemawia pokornie. Kiedy zaś nadejdzie okres zwrotu, przedłuża termin, odpowiada słowami szorstkimi i co do terminu zwrotu wysuwa wątpliwości” [Syr 29, 5-6; BPozn] (*Fam.* III, 17, 2-3)²⁹.

²⁹ Zob. też list skierowany do czterech kardynałów (*Fam.* XI, 16, 2-3), nawołujący do wspólnej troski o odrodzenie wielkości Rzymu, gdzie Petrarca odwołuje się do Księgi Syracha, tym razem z autoironią naznaczoną goryczą: „Denique sic semper de me meruit, ut ubi de statu eius <Romae> queritur, non modo turpe silentium meum sit sed inhumanum etiam et ingratum. Haec idcirco prefari libuit nequis me insanum aut mei ipsius oblitum putet, qui maiora viribus meis sim aggressus contraque consilium Sapientis altiora me quesierim et fortiori me scrutatus fuerim; seu indignanter audiat quod romana libertas pio quidem sed humili prorsus et subito ac pedestri et forsan impertinenti elogio defendatur”.

Biblijne postacie i motywy pojawiają się także na kartach listów Petrarcki głęboko przepojonych refleksją o kwestiach ostatecznych oraz o dramatycznej relacji człowieka z Bogiem. Nieuchronność starości przywodzi na myśl ostatnie chwile Jakuba, Abrahama, Mojżesza i Dawida (*Fam.* VI, 3, 9-11). Świadomość własnych słabości oraz popełnionych w młodości błędów stają się zaczynem niezwykle intymnego solilokwium (wyrażnie kreślonego w tonacji *Wyznań* Augustyna), które szybko zamienia się w dialog ze Stwórcą:

Mój Boże, pozostaje jeszcze, jeśli pozwolisz, przedyskutować z Tobą to, co chciałbym rozstrzygnąć. A mianowicie dlaczego, odpowiedz mi, skoro mnie i mojego brata wstrzymywały te same więzy, każdego z nas skępowała Twoja ręka, nie zostaliśmy obaj w równym stopniu uwolnieni? (*Fam.* X, 3, 26; przeł. B. Awianowicz).

Zamyślenie nad pychą, która prowadzi do nadużycia Bożego miłosierdzia i lekceważenia jego przykazań, przypomina autoremu *Canzoniere* dzieje tragicznych postaci Starego Testamentu:

Przed ołtarzem może się znaleźć rozpusta, a wstydlivość – w samym lunaparze. Król Saul darował życie królowi Amalekitów, a z powodu tej łagodności zasłużył na nieprzejednany gniew Boga [1 Sm 15 – A.G.]. Pinchas zaś przeszył mieczem izraelskiego męża i cudzoziemską kobietę, a surowość ta była miła Bogu i pożyteczna dla ludu, i zyskała mu na wieki chwałę i sławę niesprawiedliwości [Lb 25, 5-8 – A.G.] (*Fam.* XX, 4, 30-31; przeł. E. Buszewiczowa).

Historia o Gryzeldzie (nb. przełożona przez Petrarckę z włoskiego na łacinę na podstawie opowieści z *Dekameronu* (X, 10)

Boccaccia), która stanowiła przez wieki egzemplum wierności kobiecej, skłania poetę do refleksji na temat sensu trudnych doświadczeń i prób, którym poddawany jest nieustannie człowiek – także przez Boga:

Postanowiłem wysnuć tę historię (...), by zachęcić czytelnika przynajmniej do brania wzoru z tej kobiecej stałości, a mianowicie, żeby miał odwagę to ofiarować naszemu Bogu, co ona ofiarowała swemu mężowi. „Bóg bowiem – jak powiada święty Jakub Apostoł – ani nie podlega pokusie do zła, ani też nikogo nie kusi” [Jk 1, 13 – A.G.], jednak doświadcza i często dozwala, by boleśnie nas biczowano (*Sen. XVII, 3*; przeł. G. Franczak).

Pragnąłem, aby w moim szkicu przemówił przede wszystkim sam Petrarca, któremu w Polsce poświęcono przez ostatnie kilkadziesiąt lat znikomą uwagę, zważywszy na wielkość jego dokonań dla kultury europejskiej, w niczym nieustępującą literackiemu znaczeniu nawet najwybitniejszych staropolskich twórców.

Biblia nie pomogła wprawdzie Petrarce znaleźć cudownego remedium na targające nim wyrzuty sumienia, rozterki duszy i bolesne wybory moralne, ale niewątpliwie niosła ukojenie w chwilach największego rozgoryczenia i osamotnienia; dodawała sił w obliczu bezlitosnej *variabilitatis* – okrucieństwa losu i nieuchronności śmierci; w niemal obsesyjnej autorefleksji dotyczącej „troski o samego siebie”³⁰ stanowiła nieustanną inspirację, dzięki której ostatnie jego dzieła przesycone są prze-

³⁰ Zob. H. Baron, *Petrarch: His Inner Struggles and the Humanistic Discovery of Man's Nature*, [w:] *Florilegium historiale. Essays Presented to Wallace K. Ferguson*, ed. by J.G. Rowe, W.H. Stockdale, Toronto 1971, s. 22-39, <https://doi.org/10.3138/9781487583668-004>.

słaniami ewangelicznymi oraz tezami z pism ulubionych Ojców Kościoła. Mimo najrozmaitszych wątpliwości zrodzonych podczas jej lektury i pytań, na które nie otrzymał odpowiedzi, to ona właśnie, jak świadczy *Fam.* VII, 2, doprowadziła go do niezwykle ważnego przekonania: „Nie ma niczego, co byłoby mniej godne pogardy od prawdziwej pokory, i niczego, co mniej zasługiwałoby na uznanie niż prawdziwa pycha” (*Fam.* VII, 2, 1-2; przeł. A.M. Wasyl)³¹.

Na ten temat, także w odniesieniu do pojęcia teologii retorycznej (*theologia rhetorica*), zob. G. Zak, *op. cit.*, s. 13-17.

³¹ Por. Mt 23, 11-12; Łk 14, 11.

VIII

O przykładaniu do nosa pachnącej gałązki,

czyli nieporozumienia
wokół „nieprzyzwoitości” biblijnych

Rozpocznę tym razem nie od tekstu biblijnego, lecz od egzegezy zagadki, która wciąż nurtuje niektórych badaczy filozofii Heraklita. Arystoteles w dziele *Περὶ ζῴων μορίων* (*O częściach zwierząt*) pisze: „Zgadzamy się z tym, co Heraklit miał powiedzieć do obcokrajowców, którzy chcieli z nim mówić. Gdy mianowicie zbliżyli się i zobaczyli, że grzeje się przy ognisku, zawahali się, czy wejść. On, jak powiadają, zaprosił ich, by weszli bez obawy – »bo przecież i tu [w ogniu] są bogowie«”¹. Opowieść tę większość polskich czytelników zna zapewne z lektury słynnego *Listu o humanizmie* Heideggera, który posługuje się w toku wykładni jej tradycyjnym przekładem i nie dostrzega w niej żadnej (zdumiewającej zresztą) leksykalnej dwuznaczności².

-
- 1 Arystoteles, *O częściach zwierząt*, przeł. i oprac. P. Siwek, Warszawa 1979 [fragm. A 5, 645 a 17].
 - 2 Zob. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybrał, oprac. i wstępem opatrzył K. Michalski, przeł. K. Michalski et al., Warszawa 1977, s. 117-119.

Otóż pojawiające się u Stagiryty słowo *ἰνός* oznacza nie tylko ‘piec, ognisko’, lecz także ‘kloakę, latrynę’³. Jest wielce prawdopodobne, jak uważa dziś większość znawców fragmentów Heraklitejskich, że kopista pomieszał słowa *θερόμενος* ‘grzejący się’ z formą imiesłowu *θρώμενος* (od *θράομαι* ‘siedzieć’); w takim przypadku Heraklit w Arystotelesowej narracji nie ogrzewa się w pobliżu ognia, lecz oddaje się czynnościom fizjologicznym⁴. Tego rodzaju interpretacja sugerowałaby, że również w rzeczach najmniejszych, a nawet odrażających, mieszkają bogowie: „Podobnie, jak nie należy ulegać wstrętowi oddając się badaniom co podlejszych zwierząt, tak samo nie należy wstydzić się ekskrementów: »Bo we wszystkich rzeczach naturalnych jest coś podziwienią godnego« [A, 5, 645 a 17]”⁵.

Ekskrementy? Kloaka? Cóż te słowa mogą mieć wspólnego z Biblią, Księgą tak wspaniałą i pouczającą? To wprost „nieprzyzwoite”, aby tego rodzaju określenia pojawiały się na jej kartach.

Czyżby?

Ponieważ nie tak dawno za sprawą ożywionej dyskusji nad językiem polskiej sceny politycznej wróciła na łamach prasy⁶ kwestia wulgaryzmów, przypomniała mi się wypowiedź jednego ze studentów uczęszczających na moje wykłady monograficzne poświęcone starożytności. Zbulwersowany, nie mógł uwierzyć, że nieprzyzwoite czy dalekie od wysokiej kultury

3 Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 2015, s. 466.

4 Zob. K. Mrówka, *Heraklit: fragmenty. Nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, s. 9.

5 *Ibidem*, s. 10.

6 Zob. np. artykuły Jacka Dehnela w „Gazecie Wyborczej” (21 VII 2019) i Ewy Wilk na łamach „Polityki” (30 VII 2019).

słowa padają także w Biblii. Przywołajmy chociażby taki fragment: „Zaiste, napełnili kraj przemocą, powrócili, żeby Mnie obrażać. Oto oni przykładają gałązkę do swego nosa” (Ez 8, 17). Najnowszy polski komentarz naukowy do Księgi Ezechiela sprzed paru lat wyjaśnia, iż chodzi tu jedynie o bałwochwalcze oddawanie czci wschodzącemu słońcu poprzez przykładanie do ust (nosów) pachnącej gałązki, chociaż w rzeczywistości hebrajski leksem *zemora* ‘gałąź’ jest w tym przypadku konwencjonalną metaforą oznaczającą „penisa”. Całe zaś wyrażenie można by adekwatnie oddać (niestety) jako: „Mówią do Mnie: »pocałuj nas w...«” (nt. pierwotnie oryginał hebrajski brzmiał: *’el-’appi*, czyli jeszcze dosadniej: „[przekładają] do Mojego nosa”).

Niewątpliwie trudno pomyśleć, aby tego rodzaju wersety objaśniać wnikliwie podczas homilii, ale dlaczego unika się tej kwestii nawet w fachowych studiach egzegetycznych?⁷ Kiedy w hebrajskim oryginale Księgi Rodzaju czytamy (Rdz 26, 8), iż Abimelek, król Geraru, wyrzął przez okno i zauważył, że Izaak i Rebeka oddają się pieszczotom małżeńskim, to BT 5 proponuje w tym miejscu „stosowny” eufemizm: „Izaak uśmiechał się czule do Rebeki jako do żony”⁸. Podobnie w wielu innych

7 Por. *Księga Ezechiela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, oprac. J. Homerski, Poznań 2013, s. 101-102; E. Ullendorff, *The Bawdy Bible*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 42, 1979, no. 3, s. 440-441, <https://doi.org/10.1017/S0041977X00135736>.

8 Zob. komentarz Roberta Altera *ad locum* (*The Hebrew Bible*, vol. 1: *The Five Books of Moses. A Translation with Commentary*, New York–London 2019, s. 90): „The meaning of the verb [פָּנָא – A.G.] here is clearly sexual, implying either fondling or actual sexual »play«. Por. tłumaczenie Marka Piela (*Księga Rodzaju*, przeł. i oprac. M. Piela, Kraków 2020): „Awimelech, król filistyński,

miejscach rozmaite hebrajskie bądź greckie zwroty związane z seksualnością lub skatologią wciąż przekłada się na polski w sposób oględny, aby „uchronić” Biblię przed mówieniem o sprawach „wstydliwych” i pospolitych. Stąd np. czytamy, że król Ehud poszedł „okryć sobie nogi w letniej komnacie” (Sdz 3, 24; kalka hebrajskiego idiomu *hesech raglaw*) zamiast „poszedł na stronę / za potrzebą”, zaś w wypowiedzi Jezusa na temat prawdziwej nieczystości (Mk 7, 19) zastępuje się słowo „kloaka, wychodek” (gr. *aphedrōn*) określeniem „(wydalone) na zewnątrz”. Pewnie niewielu polskich odbiorców Biblii zdaje sobie sprawę z tego, że w wypowiedzi Jezusa na temat małżeństwa (Mt 19, 12: „Bo są niezdadni do małżeństwa, którzy z łona matki takimi się urodzili; i są niezdadni do małżeństwa, których ludzie takimi uczynili; a są i tacy beżżenni, którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali beżżenni”) za słowem „beżżenni”, pojawiającym się niemal we wszystkich polskich przekładach, kryje się w istocie grecki leksem εὐνοῦχοι ‘eunuchowie’.

Kiedy św. Paweł w Liście do Filipian mówi: „Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa” (Flp 3, 8) – tłumacze Biblii Tysiąclecia przekładają gr. *skýbala* ‘odchody, łajno’ jako „śmieci”, Biblia Paulistów zaś próbuje uniknąć niewygodnego znaczenia, posługując się, na zasadzie swoistej litoty, słowem: „bezwartościowy”. Tymczasem użycie przez św. Pawła określenia skatologicznego ma

wyjrzał przez okno i zobaczył, jak Izaak migdali się z Rebeką”; nb. tamże hebr. *zanah* w Rdz 34, 31 odważnie, ale zasadnie i adekwatnie wobec kontekstu biblijnego, tłumaczone jako ‘dziwka’ (odnośnie do zgwałconej Diny), por. przekład Roberta Altera (*op. cit.*, s. 130 z komentarzem *ad locum*): „Like a whore should our sister be treated?”.

wyraziście podkreślić radykalizm przemiany, której doświadczył on na drodze do Damaszku⁹. Pięknie mówił o tej kwestii filologicznej abp Grzegorz Ryś w konferencjach rekolekcyjnych podczas Przystanku Jezus w 2015 roku:

Wszystko, czym Szaweł żył wcześniej, tłumacz określa słowem „śmieci” – ale to dlatego, że tłumacz jest łagodny. Być może myślał, że słuchać tego będą siostry zakonne. Ale tam nie ma żadnych „śmieci”. Tam jest takie słowo greckie, które brzmi *skýbala*. *Skýbala* to znaczy „odchody” albo jeśli ktoś woli – „łajno”. Łagodniej można tłumaczyć też „nawóz”. „Wszystko uznaję za odchody” – to są słowa Pawła. To spotkanie miało taką siłę, że to wszystko, co liczyło się przedtem, w tej chwili nie ma już żadnego znaczenia¹⁰.

⁹ Gwoli filologicznej uczciwości należy zaznaczyć, że mamy tu do czynienia z nowotestamentowym *hapax legomenon*, podobnie jak w Septuagincie, gdzie σκύβαλα pojawia się jedynie w Księdze Syracha (Syr 27, 4; oryginał hebrajski się nie zachował) i oznacza ‘plugastwo’ bądź ‘brud’, zob. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 2003, s. 560; H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s. 1616; *A New English Translation of the Septuagint. 30. Sirach: To the Reader*, [on-line:] <http://ccat.sas.upenn.edu/nets/edition/30-sirach-nets.pdf> (dostęp: 18 IV 2019). Por. też gr. σκυβαλίζειν ‘doznawać pogardy’ (Syr 26, 28). Tłumaczenie σκύβαλα (które nb. św. Hieronim nie bez powodu przekłada łacińskim *stercora*, czyli ‘gnój, nieczystości; szlam’) jako „śmieci” z pewnością jest mylące.

¹⁰ Bp Ryś: *liczy się Chrystus, reszta jest jak odchody*, Deon, [on-line:] <https://www.deon.pl/religia/duchowosc-i-wiara/zycie-i-wiara/art,1946,bp-rys-liczy-sie-chrystus-reszta-jest-jak-odchody.html> (dostęp: 18 IV 2019). Pomijając wątpliwości natury *stricte* filologicznej

Biblii nie trzeba się wstydzić. Jej autorzy (czy też redaktorzy) zawarli w niej bogaty, antropologiczny diapazon zachowań, doznań i emocji, a tym samym ukazali nie tylko subtelność, ale i pospolitość człowieczych działań i słów. Wiemy przecież, że na obraz Księgi Hioba składa się zarówno duchowe cierpienie, jak i ropa, krew i gnój – chyba bliższe autentycznym doświadczeniom każdego człowieka niż najbardziej wyrafinowane perory mędrców. Biblijne „nieprzyzwoitości” nie mają wiele wspólnego z dzisiejszym językiem wulgarnym przede wszystkim dlatego, że w przeciwieństwie do autorów biblijnych współcześni użytkownicy języka bardzo często ani nie rozumieją znaczenia słów, które wypowiadają, ani nie zdają sobie sprawy z wagi wulgarnych określeń, jakie padają z ich ust. Ich mowa jest często *de facto* bełkotem, który pod postacią obscenów i przekleństw lub (co gorsza) słów powierzchniowo wysublimowanych i zawołowanych, lecz w głębi mizernych jak plewa, jest – nie boję się użyć tego określenia – bolesnym świadectwem degeneracji używającego słowa podmiotu, a jednocześnie często braku

(zob. przyp. 4), można się zastanawiać, czy w tym przypadku żartobliwa aluzja do określonego rodzaju odbioru Biblii przez siostry zakonne (!?) jest wystarczająco subtelnym asteizmem godnym jej autora. To smutne, że patrząc na pierwszą stronę cytowanej w Internecie publikacji, czytelnik dostrzeże w pierwszej chwili porażający go, wysoce sugestywny tytuł: *Liczy się Chrystus, reszta jest jak odchody*, a następnie ujrzy postać abpa Grzegorza Rysia, który zdaje się grozić palcem wskazującym słuchaczom... To niebezpieczna manipulacja medialna, wypaczająca prawdziwe przesłanie autora ciekawej, inspirującej homilii, o czym przekona się odbiorca dopiero wówczas, kiedy uważnie przeczyta całą wypowiedź. Ale czy po takim werbalno-ikonicznym *exordium* będzie miał ochotę to uczynić?

poszanowania, a nawet pogardy wobec drugiego człowieka – traktowanego nie jako ktoś Inny, lecz jako obcy, zły, zaraźliwy. Czyż niesłusznie zwrócił w komentarzu na serwisie Więź.pl uwagę ks. Andrzej Draguła w związku z Marszem Równości w Białymstoku, że skandowanie przez kontrmanifestantów naprzemiennie określać: „Wypierdalać!” i „Bóg, honor, ojczyzna” to – ze wszystkimi zastrzeżeniami do tej analogii – „jakby krzyż włożyć do moczu”? Na Biblię można dziś w imię wyższych celów oraz instancji płuc i szydzić – i naprawdę niewiele jest osób, które będą jej bronić w sposób godny, rzeczowy i spokojny.

Nie ulega wątpliwości, że w polskiej biblistyce winna zaistnieć jakaś obszerniejsza praca na temat „nieprzyzwoitości” w Piśmie Świętym, zwłaszcza w Starym Testamencie¹¹. Do tej pory nie doczekaliśmy się nawet przekładu znakomitego studium Edwarda Ullendorffa na ten temat sprzed czterdziestu lat: może warto by zastanowić się chociaż nad takim skromnym przedsięwzięciem?...

¹¹ Por. M. Piela, *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testamentu*, Kraków 2003, s. 40 i nn., 166 i nn.

IX

Czy (Jak) Adam i Ewa mieli umierać?

Kontrowersje wokół (nie)śmiertelności
w Księdze Rodzaju

Kościół, interpretując w autentyczny sposób symbolizm języka biblijnego w świetle Nowego Testamentu i Tradycji, naucza, że nasi pierwsi rodzice, Adam i Ewa, zostali ukonstytuowani w stanie „świętości i sprawiedliwości pierwotnej”. Tą łaską świętości pierwotnej było „uczestnictwo w życiu Bożym” (...). Dopóki człowiek pozostawał w zażyłości z Bogiem, nie miał ani umierać, ani cierpieć. Wewnętrzna harmonia osoby ludzkiej, harmonia między mężczyzną i kobietą, wreszcie harmonia między pierwszą parą i całym stworzeniem konstituowała stan nazywany „pierwotną sprawiedliwością”¹.

Z cytowanego fragmentu *Katechizmu Kościoła Katolickiego* wynika, że w świetle doktryny Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który „autentycznie interpretuje” wypowiedzi Pisma Świętego, Adam i Ewa, chociaż posiadali

¹ KKK 375; 376.

śmiertelną naturę, z woli Boga nie mieli umierać; śmierć fizyczna była bezsprzecznie przeciwna zamysłom Boga Stwórcy, a „weszła na świat jako konsekwencja grzechu” (por. Mdr 2, 23-24): „Śmierć cielesna, od której człowiek byłby wolny, gdyby nie zgrzeszył” (Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 18). Dodajmy dla porządku, iż podstawą takiej interpretacji były, poza wypowiedziami ojców Kościoła, dwa wersety z Księgi Rodzaju (Rdz 2, 17; 3, 19), wspomniany fragment z Księgi Mądrości, a także słowa św. Pawła (Rz 5, 12; 6, 23).

Wydawałoby się, że wobec tak jednoznacznych wypowiedzi sformułowanych w dokumentach Kościoła wszelki głos kontrowersji, tj. zaproponowanie odmiennej (co do istoty przekazu) egzegezy wspomnianych fragmentów biblijnych, musi oznaczać – bez względu na intencje jej autora – podważenie prawdziwości konkretnych twierdzeń teologii Kościoła katolickiego. Próbuję sobie wyobrazić, czy dziś, A.D. 2021, wyraziłbym tak odmienny głos jako pierwszy wśród polskich biblistów w tej właśnie książce lub np. podczas ogólnopolskiego sympozjum Sekcji Dogmatycznej Teologów Polskich. Chyba nie byłbym na tyle odważny.

Na szczęście nie muszę dziś stawiać w szeregu *ante principia*. Już w 1969 roku ks. Aleksy Klawek, czyli jeden z najwybitniejszych polskich biblistów XX wieku, pisał:

Czy człowiek pierwotny miał naprawdę nie umierać, miał żyć wiecznie na ziemi? To nie bardzo się zgadza z naszymi poglądami biologicznymi. Taka interpretacja tekstu, jaką się najczęściej dotąd stosowało, jakoby człowiek miał normalne życie ziemskie wieść na wieki, nie odpowiada ani biologii, ani teologii biblijnej. Tekst sam jej właśnie sprzy-

ja, ale to przecież jest obrazowo powiedziane. Sens właściwy odpowiadający intencji Bożej jest inny [!? – A.G.]. Wiadomo, że najważniejszym składnikiem człowieka jest jego siła duchowa, jego dusza, która wraz z ciałem tworzy jednolitą harmonijną całość. Dlatego i ciało weźmie udział w nieśmiertelności, którą duch nasz z natury posiada, jak o tym uczy św. Paweł. A człowiek pierwotny miał – gdyby się nie zbuntował przeciw głosowi sumienia – zaraz po śmierci biologicznej dochodzić razem z duszą do chwały nieśmiertelności. Śmierć miała być dla niego jakoby radosnym snem, przejściem z życia w zasadzie szczęśliwego na ziemi do życia niebiańskiego, dającego pełnię szczęścia. Kości zostałyby na ziemi i uległy rozkładowi, ale człowiek jako całość, jako osobowość, posiadająca świadomość swego istnienia i swej godności, żyłby po wieki w innych warunkach².

W wypowiedzi tak znamienitego uczonego zdumiewa mnie nieco nie tyle śmiałość poglądów, ile przebijająca z powyższych stwierdzeń niemal pewność, iż „wie on, jak jest” i jakie są boskie intencje. Mniej więcej w tym samym czasie węgierski teolog Ladislaus Boros postawił pytanie o rozumienie pojęcia śmierci w Rdz 1-3, zauważając też, że w *passusie* dotyczącym ukarania prarodziców nie chodzi na pewno o natychmiastowe unicestwienie³.

Na dalsze wypowiedzi, sugerujące możliwość przemijalności (fizycznej, a nie duchowej) Adama i Ewy już w Edenie, trzeba

2 A. Klawek, *Raj i upadek człowieka*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 22, 1969, z. 4-5, s. 294-295, <https://doi.org/10.21906/rbl.3224>.

3 Zob. L. Boros, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1974, s. 132 i nn.

było czekać aż do schyłku XX wieku. Wtedy to Julian Sulowski w rozprawie *Czy Adam i Ewa „byli nadzy”?* zaznaczył, iż Bóg, stwarzając człowieka, niewątpliwie przeznaczył go do życia nieśmiertelnego; powstaje jednak pytanie, jak tę nieśmiertelność rozumieć? „Na pewno nie tak, że ludzie raz stworzeni nigdy ziemi nie opuszczają, bo doszłoby do absurdałnego przeludnienia. Mogłoby istnieć jakieś przejście w inny eon, ale bez strachu i rozpacz, tzn. jakieś radosne zaśnięcie w Panu”⁴.

Aż wreszcie w 2007 roku ukazała się praca, która *de facto* okazała się przełomowym głosem w interesującej nas dyskusji. Ksiądz Waldemar Chrostowski w rozprawie *Czy Adam i Ewa mieli się nie starzeć i nie umierać?* podejmuje i rozwija intuicje zawarte w dawnej pracy Aleksego Klawka, podkreślając konieczność zarówno starannego rozróżnienia w Księdze Rodzaju między śmiercią a umieraniem, jak i, *eo ipso*, podjęcia próby nowej egzegezy pierwszych rozdziałów Genesis, albowiem – jak słusznie, moim zdaniem, zauważa –

nie widać istotnych powodów, dla których bezgrzeszność Adama i Ewy miałyby nie być związana z uwarunkowaniami wynikającymi z upływu czasu oraz przemijaniem. W przeciwnym wypadku piętrzące się trudności są znacznie większe niż teologiczne pożytki z prawdy o „rajskiej egzystencji”, forsującej koncepcję braku jakiegoś rodzaju „przejścia” ku wieczności. Dla odmiany pojmowanie i przedstawianie egzystencji prarodzciców ludzkości przed grzechem jako wolnej od przemijania i „przejścia”, a więc nie podlegającej

4 J. Sulowski, *Czy Adam i Ewa „byli nadzy”?* Dwie mądrości – z Bogiem lub bez Boga. Studium filologiczno-biblijne opowieści Rdz 2-3 na tle dziejów Izraela, Łódź 1998, s. 231-232.

prawom czasu, nasuwa możliwość swoistej mitologizacji zdemitologizowanego przecież orędzia biblijnego [podkr. A.G.]⁵.

Próbowałem śledzić echa tej niezwykle cennej wypowiedzi polskiego biblisty. Dość lapidarnie, acz niezwykle wyraźnie podejmuje problem Mariusz Rosik, kreśląc następujące pytania, które pozostawia jednak ostatecznie bez jednoznacznej odpowiedzi:

Czy wolno nam na ślepo przyjąć, że chodzi tu o śmierć fizyczną? Czy autor nie ma raczej na myśli śmierci rozumianej jako duchowe oddzielenie od Boga, pozbawienie się Jego miłości? To drugie opowiadanie bardziej jeszcze niż pierwsze przesyczone jest elementami ludzkiej cielesności i płciowości, które wyraźnie wskazują na podleganie ludzi prawu przemijania. Zauważmy, że chodzi o pierwszą parę ludzką jeszcze przed popełnieniem grzechu pierworodnego. Do przemijania nawiązuje choćby stwierdzenie Boga, że człowiek opuszcza ojca i matkę, by połączyć się ze swą żoną (Rdz 2, 24). To wyraźne nawiązanie do kolejnych etapów ludzkiego życia, a w związku z tym także do starzenia się. Ponieważ dyskusja teologów na temat tego, czy i w jakim sensie śmierć fizyczna i starość są konsekwencjami grzechu pierwszych rodziców, jest niezwykle skomplikowana i obejmuje wiele wątków, świadomie

5 W. Chrostowski, *Czy Adam i Ewa mieli nie starzeć się i nie umierać? Egzegetyczny przyczynek do nauczania o nieśmiertelności pierwszych ludzi*, [w:] *Verbum caro factum est. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz, W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 178-179.

unikając próby jednoznacznej odpowiedzi na tak postawione pytania, powiedzmy tylko tyle: współczesna teologia otwiera możliwość przyjęcia wstępnej tezy [podkr. A.G.], że człowiek podlegałby procesowi starzenia się (i śmierci fizycznej), nawet gdyby nie doszło do grzechu pierwszych rodziców⁶.

Z kolei Zdzisław Pawłowski w znakomitej monografii poświęconej teologii narracyjnej, zwracając uwagę na przemyslenia Paula Ricoeura i Clausa Westermanna, nie tyle stawia pytania, ile śmiało formułuje konkretne tezy na rzecz człowieczej przemijalności *ab initio*. Pozwolę sobie na przytoczenie w tym przypadku całości dłuższej, jakże interesującej wypowiedzi:

Wiersz [Rdz] 3, 19 nie posługuje się explicite terminami życia i śmierci, a w formule *prochem jesteś i w proch się obrócisz* podkreśla bardziej *przemijalność* ludzkiego życia niż śmierć jako bezpośrednią konsekwencję przekroczenia Bożego zakazu. Z treści Bożego wyroku nie można zatem w sposób jednoznaczny wyciągnąć wniosku, że gdyby człowiek nie spożył zakazanego owocu, nigdy by nie doznał śmierci, która zjawiała się wyłącznie jako kara za jego występki. Wydaje się, iż wiersz 3, 19 w powiązaniu z 2, 7, z którym tworzy tematyczne ogniwo, upatruje w śmierci nieunikniony element ludzkiej kondycji jako istoty stworzonej. Człowiek miał umrzeć od początku, bo taka jest jego kondycja. Jego występki nie spowodowały więc na niego śmierci jako doświadczenia całkowicie nowego i nieznanego [!? – A.G.], ale odwrócił

6 M. Rosik, *Starość pobłogosławiona przez Boga: studium postaci w Łk 1-2*, „Verbum Vitae” 24, 2013, s. 119-120.

jej sens, nadając jej aspekt kary, zgodnie z groźbą zawartą w zakazie w w. 2, 17. Ten sens karny śmierci objawia się nie tylko w poczuciu nieuchronności kresu ludzkiego życia, ale przede wszystkim w świadomości przemijalności i rozkładu, którym będzie ono podlegać⁷.

Wreszcie trzy lata temu Marcin Majewski bardzo uważnie przeanalizował aspekt tanatyczny w Księdze Rodzaju i Księdze Mądrości, dochodząc do wniosku, że wbrew powszechnym opiniom Genesis nie zawiera przesłanek o pierwotnej nieśmiertelności w Raju wszelkiego życia:

Jasne jest bowiem, że śmierć fizyczna istniała zawsze, odkąd zaistniało życie, a nie dopiero od momentu prehistorycznego upadku. Należy ona do natury życia i jako taka nie jest skutkiem grzechu, towarzyszyła powstaniu i ewolucji życia na długo przed tym, jak pojawił się człowiek, a jemu samemu towarzyszy od zawsze⁸.

Krótką konkluzja może sprowadzać się właściwie jedynie do postawienia przeze mnie paru pytań, na które, obawiam się, nigdy – wbrew nadziejom niektórych biblistów – nie

7 Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3*, Warszawa 2003, s. 425-426.

8 M. Majewski, *Biblia i nauka. Siedem refleksji inspirowanych myślą ks. Michała Hellera*, [w:] W. Kaczorowski et al., *Platforma judeo-chrześcijańska. Człowiek w drodze ku Bogu*, Nadarzyn 2017, s. 225. Nie mogę jednak zgodzić się ze stwierdzeniem (*ibidem*), iż „o śmiertelności w Raju świadczy również fakt, że Bóg uczynił pierwszej parze odzienie ze skór zwierzęcych (Rdz 3, 21), musiały więc być to zwierzęta martwe”. Wspomniane zdarzenie ma przecież miejsce, wedle Biblii, po grzechu, a nie przed jego popełnieniem.

zostanie udzielona jednoznaczna odpowiedź ani na płaszczyźnie egzegetycznej, ani teologicznej. Po pierwsze, jeśli przyjmujemy, że w literackiej konstrukcji Rdz 1-3 pojęcie śmierci odnosi się wyłącznie do sfery duchowej, a nie fizycznej, a człowiek podlegał biologicznym prawom, i co za tym idzie – przemijaniu, którego doświadcza na co dzień każdy z nas, to wypada spytać, czy naturalny proces starzenia się nie był naznaczony żadnymi dolegliwościami (nie chodzi mi o sam fakt strachu i bólu towarzyszących śmierci, ale o cierpienie wpisane inherentnie w proces życiowy w ogóle, jeśli nie myślimy o nim w kategoriach mitologicznych)⁹. Jeśli od zwolenników teorii wyłącznie „śmierci fizycznej” usłyszę na to odpowiedź negatywną (implikacja: skoro nie doszło do grzechu pierworodnego, człowiek nie zaznawał cierpienia), oznacza to *de facto*, iż z jednej ucieczki przed konstrukcją mityczną popadamy w pułapkę kolejnego mitu – na czym bowiem miałyby polegać owo zdemitologizowane „przemijanie” i zarazem starzenie się człowieka: czy tylko na smukłej sylwetce, łagodnych zmarszczkach i pięknie siwiejących włosach...?

Jeśli jednak wybierzemy odpowiedź pozytywną i uznamy, że ludzie w Raju doświadczali jakiegoś rodzaju fizycznego (a może nawet psychicznego) cierpienia (choćaby, mówiąc

9 W żadnym z przywołanych wyżej artykułów nie znalazłem wyjaśnienia, jak podlegający prawom przemijania człowiek w stanie rajskiej szczęśliwości miałby konkretnie przeżywać proces starości. Jedynie w pracy ks. prof. Waldemara Chrostowskiego (*op. cit.*, s. 178) znajduje się cenna uwaga (ukonstituowana na prawie *sui generis* analogii), iż Maria, matka Jezusa, która została przecież ocalona od zmyty grzechu pierworodnego, „żyła jednak jako człowiek, osadzona we wszystkich wymiarach ludzkiej egzystencji [podkr. A.G.]”.

półzartobliwie, bólu zęba), to nieco łatwiejsza (?) okazałaby się odpowiedź na drugie pytanie: Czy (dopiero) kolejny, nieznamy nam stan (pozaziemskiego) bytowania i cudownego „zjednoczenia z Bogiem” byłby absolutnie wolny od wszelakiego cierpienia? Jeśli jednak Stwórca celowo dopuścił w Raju jakiś rodzaj cierpienia wynikający z biologicznego faktu przemijania, to czy nazwałby dzieło stworzenia „bardzo dobrym”?

Rodzi się trzecie pytanie, dla mnie nie mniej istotne niż poprzednie, tym razem wcale nieodnoszące się tym razem do kwestii przemijalności człowieka, lecz całego stworzenia. Jak zwraca uwagę Marcin Majewski, jeśli założymy, że przeciwnieństwem śmierci dla św. Pawła jest nowe życie w Chrystusie (por. Rz 5, 12-21), to nabiera ona charakteru teologicznego i sakramentalnego, a nie biologicznego:

Traktując wypowiedź św. Pawła w kategoriach biologicznych, trzeba by wysnuć nieakceptowalny wniosek, że także zwierzęta, rośliny i inne organizmy żywe zgrzeszyły lub że ponoszą konsekwencje grzechów ludzkich – bo umierają [podkr. A.G.]. Czy to zapłata za ich grzech? Umieranie jest dopiero wtedy złem, gdy jest naznaczone grzechem i odejściem od Boga¹⁰.

Ergo: czy możliwości owego cudownego „przejścia” do stanu „zjednoczenia z Bogiem” doświadczałby tylko człowiek, czy też całe stworzenie? Bo jeśli tylko człowiek, a reszta stworzenia

¹⁰ M. Majewski, *op. cit.*, s. 226. W takim ujęciu pojawia się problem interpretacji „zasadności” przekleństwa rzuconego przez Boga nie tylko na człowieka, ale i całą ziemię: „Przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu” (Rdz 3, 17).

miałaby ulec zwykłemu rozkładowi (trudno założyć, że trwałoby ono w rajskiej rzeczywistości *ad infinitum*, ostatecznie już bez opieki pielęgnującego je „ogrodnika”), to taka perspektywa napawałaby mnie głębokim smutkiem¹¹.

Nie ulega wątpliwości, że podjęta kwestia fizycznego przemijania Adama i Ewy wiąże się pośrednio także z definicją pojęcia grzechu pierwotnego oraz ciągle żywego w gronie najwybitniejszych teologów przełomu XIX i XX wieku (Henri de Lubac, Henri Rondet, Piet Schoonenberg, Stanislas Lyonnet i in.) sporu o poligenizm i polifiletyzm¹².

Czy niezwykle dziś potrzebny – spokojny, wyważony i głęboki w duchu niekłamanej empatii i rzetelnej wiedzy naukowej oraz filologicznej – namysł nad pierwszymi rozdziałami Księgi Rodzaju, podjęty w duchu trudnego, żmudnego dialogu pomiędzy dogmatykami a biblistami, przyniesie kiedykolwiek καρπὸς καλοῦς (Mt 7, 17)? Książd prof. Chrostowski ma nadzieję, że tak właśnie będzie¹³. Trwajmy więc w tej nadziei, oby nie złudnej.

¹¹ Por. W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo a świat przyrody*, „Znak” 2008, nr 6, s. 46-48; Z. Podgórzec, *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Warszawa 1985, s. 56-57, 103-105; K. Ward, *Rational Theology and the Creativity of God*, Oxford 1982, s. 201 i nn.; A. Linzey, *Teologia zwierząt*, przeł. W. Kostrzewski, Kraków 2010, s. 165 i nn.

¹² Zob. M. Majewski, *op. cit.*, s. 219-224.

¹³ Zob. W. Chrostowski, *op. cit.*, s. 179: „Obstawanie przy koncepcji wolności Adama i Ewy od konieczności przemijania stanowi w pewien sposób odwrócenie starożytnych koncepcji mitycznych, bardzo dyskusyjne z punktu widzenia tego, co dla wiary i doktryny chrześcijańskiej jest naprawdę najważniejsze”.

X

Epilepsja, malaria czy migrena?

„Oścień” (?) św. Pawła a egzegetyczne curiosa

Kiedy analizuję ze studentami mowę George’a Steinera z okazji otrzymania przez niego nagrody Ludwiga Börne’a, zatrzymuję się zwykle dłużej na pewnym znamienym fragmencie:

Przez pięćdziesiąt lat byłem wykładowcą nauk o literaturze i hermeneutyki filozoficznej. Wybitni myśliciele i poeci piszą listy. Nauczyciel czy tłumacz jest jak listonosz – *postino* – dokłada wszelkich starań, by włożyć te listy do odpowiednich skrzynek. Pokorna profesja. Hölderlin nie potrzebuje pana Steinera, lecz pan Steiner namiętnie potrzebuje Hölderlina, aby móc oddychać w królestwie świadomości. Nigdy nie należy mylić tych dwu działalności, jak czyni to wielu moich uniwersyteckich kolegów po fachu [tłum. A.G.]¹.

¹ G. Steiner, *We Are the Guests of Life and of Truth. Concerning the Capriciousness of Existence, the Wonder of the State of Israel and the Lost Nobility of the Jewish People (A Grateful Response of Acceptance to the Börne Prize)*, „European Judaism: A Journal for the New Europe” 36, 2003, no. 2, [on-line:] <https://www.jstor.org/stable/41443657?seq=1> (dostęp: 4 XII 2020).

Przestroga, aby nie mylić dwóch różnych profesji, przysłała mi na myśl m.in. w związku z niektórymi współczesnymi próbami egzegezy jednego z wersetów Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian, chociaż problem rysuje się o wiele głębiej niż spór o wykładnię konkretnego terminu czy zdania użytego w liście Pawłowym.

W piątej edycji Biblii Tysiąclecia na kartach Nowego Testamentu napotykamy rzeczownik „oścień” w trzech fragmentach². W pierwszym i drugim przypadku polscy tłumacze oddali tym słowem grecki leksem κέντρον ‘kolec, żądło, bicz’:

Dz 26, 14: Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις; σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν („Szawle, Szawle, dlaczego Mnie przesładujesz? Trudno Ci wierzyć przeciwko ościeniowi”).

1 Kor 15, 56: τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος („Ościeniem zaś śmierci jest grzech, a siłą grzechu Prawo”).

2 Kor 12, 7: καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων. διὸ ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι, ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίξῃ, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι („Aby zaś nie wynosił mnie zbyt ogrom objawień, dany mi został oścień dla ciała, wysłannik szatana, aby mnie policzkował – żebym się nie unosił pychą”).

Nie ulega wątpliwości, że konstrukcja πρὸς κέντρα λακτίζειν została w Dziejach Apostolskich zaczerpnięta z dzieł greckich

² Biblia Tysiąclecia wprowadza leksem „oścień” jeszcze w dwóch wersetach starotestamentalnych: jako odpowiednik hebr. *malmad* (Sdz 3, 31) oraz *dorbonot* (Koh 12, 11); oba terminy hebrajskie to biblijne *hapax legomena*.

o wiele starszych niż księgi nowotestamentalne. Nie sposób dowieść, jak twierdzą niektórzy teologowie³, że Chrystus zwraca się cudownie do św. Pawła słowami właśnie z *Bakchantek* Eurypidesa, tym bardziej że niemal identyczny zwrot spotykamy także w zachowanym fragmencie innej tragedii Eurypidesa (*Peliady*, frg. 6). Prawdopodobnie mamy tu do czynienia z jednym z setek, jeśli nie tysięcy *verba volucra*, które funkcjonowały powszechnie w starożytnej tradycji piśmienniczej, a pewnie i w mowie żywej⁴. Należy zaznaczyć, że jakkolwiek badania nad wpływem myśli greckiej w pismach św. Pawła (i w ogóle w Nowym Testamencie) zaowocowały u nas w ostatnich latach niepoślednimi studiami, to wiele kwestii w tej mierze pozostaje jeszcze do gruntownego zbadania czy do wnikliwej relektury⁵.

-
- 3 Zob. G. Ryś, *Nawrócenie św. Pawła (4). Oścień*, „Tygodnik Powszechny” 9 VIII 2015, [on-line:] <https://www.tygodnikpowszechny.pl/nawrocenie-sw-pawla-4-oscien-29541> (dostęp: 4 XII 2020).
 - 4 Por. R.A. Ramsaran, *Paul and Maxims*, [w:] *Paul in the Greco-Roman World. A Handbook*, ed. by J.P. Sampley, Harrisburg 2003, s. 429 i nn.
 - 5 Por. M. Wojciechowski, *Pawłowe „chlubienie się” na tle literatury antycznej*, [w:] *Żyjemy dla Pana. Księga pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Rosik, Wrocław 2005, s. 99-109. Studia nad oddziaływaniem tzw. *traditio pagana* w Nowym Testamencie wciąż wymagają kolejnych akrybiczych rozpraw porównawczych, mimo że w ostatnich kilkunastu latach w Polsce powstało na ten temat kilkadziesiąt wartościowych prac, zob. M. Wojciechowski, *op. cit.* (tu bogata bibliografia). Wydaje się, że wciąż niewyzyskany (i – co zdumiewające – nieczęsto cytowany przez polskich bibliistów) pozostaje znakomity, inspirujący zbiór studiów dotyczący tradycji judaistycznej oraz grecko-rzymskiej w pismach św. Pawła: *All Things to All Cultures. Paul Among Jews, Greeks, and Romans*,

Zupełnie inny problem egzegetyczny wiąże się z interpretacją gr. σκόλοψ ‘ostrzy pręt, pał, drzazga, cieriń’ w 2 Kor 12, 7. Dosyć niefortunny wydaje się przekład tego leksemu w Biblii Tysiąclecia jako „oścień” (skądinąd, ilu polskich czytelników Biblii rozumie ten termin?). O wiele adekwatniejsze i bardziej przejrzyste jest w tym przypadku słowo „cierń”⁶. Począwszy od

ed. by M. Harding, A. Nobbs, Cambridge 2013. Notabene do dziś nie rozstrzygnięto, czy Jezus znał język grecki, zob. P. Ostiański, *Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 23, 2015, nr 2, s. 60 i nn, <https://doi.org/10.34839/wpt.2015.23.2.45-74>.

- 6 Zob. *Drugi List do Koryntian*, wstęp, przekł. z oryg. i koment. A. Paciorek, Częstochowa 2017, s. 517 i nn. Do dyskusji skłania następujący fragment komentarza: „Nie oznacza to, że Bóg działa przez szatana, nie ma też tutaj równoległego działania Boga i działania szatana. Oznacza to jedynie, że szatan działa w tym samym czasie co Bóg, i działa z Bożym przyzwoleniem. Paweł, doświadczając »cierpienia« w swym ciele, odkrywał w nim dar Boga i narzędzie szatana. Dar Boga, ponieważ cieriń chronił przed wynoszeniem się – dzieło szatana, ponieważ powodował cierpienie. Tym, co wyróżnia działanie Boga, jest odrzucenie wszelkiej wyniosłości i pychy (...), natomiast wyróżnikiem działania szatańskiego jest cierpienie”. Po pierwsze, już na kartach ST odnajdujemy przykłady, kiedy Bóg posługuje się szatanem w celu realizacji swoich zamierzeń, zob. 1 Krl 22, 18-23; 1 Sml 18, 10 (oczywiście, mamy tu do czynienia z wierzeniami i wyobrażeniami starożytnych Izraelitów, którzy zło przypisywali także Bogu). Po drugie, jeśli „cierń” jest również darem Boga, oznacza to nie tylko przyzwolenie Stwórcy, ale także Jego wolę – pragnienie, aby człowiek doznawał cierpienia dla osiągnięcia określonych, „wyższych” celów. Dyskusyjne jest nadto stwierdzenie, że wyróżnikiem działania szatana jest cierpienie, które może suponować, że Bóg nigdy nie zsyła na człowieka cierpienia (powraca tu kwestia nie tylko przyzwolenia, ale

IV wieku n.e. aż po obecne stulecie, wysuwano szereg hipotez, które miały przybliżyć nas do ustalenia, czym jest ów „cierń” – na płaszczyźnie fizycznej bądź psychicznej. Oto najważniejsze propozycje egzegetyczne: ból głowy⁷, choroba oczu⁸, epilepsja⁹, gorączka febry malarycznej¹⁰, depresja jako następstwo doświadczeń ekstatycznych, migrena¹¹. Jaki sens (wobec minimalnych przesłanek tekstowych) mają tego rodzaju uzasadnienia, wpisujące się w poetykę medycznych, a zarazem teologiczno-psychologicznych spekulacji?

Wspomniane „próby” egzegetyczne nie powinny dziwić żadnego uważnego biblisty w świetle tego, jak w minionym stuleciu interpretowano szereg „kłopotliwych” podobnych passusów staro- i nowotestamentalnych. Niezrozumiałe określenia i wizje zawarte w księgach prorockich (np. u Izajasza i Jeremiasza) chętnie określano mianem „zjawisk patologicznych”, pokrewnych wizjom ekstatycznym jasnowidzów i wróżbitów. Wedle np. Edwina C. Broome’a Ezechiel wykazuje schematy zachowań typowe dla schizofrenii paranoidalnej (sic!).

To ewidentny psychotyk, do jego objawów należy „okresowa katatonia”, urojenie o „maszynie kontrolującej”,

i woli Boga, zob. np. Iz 53, 10: „Spodobało się Panu zmiażdżyć Go cierpieniem”).

7 Zob. Tert. *Pud.* 13; Hier. *Comm. Gal.* 2, 4.

8 Por. Ga 4, 15.

9 Zob. F.F. Bruce, *The Epistle to the Galatians. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1982, s. 208-209.

10 Zob. W.M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire before A.D. 170*, London 1893, s. 62 i nn. Por. *Drugi List do Koryntian...*, s. 523.

11 Zob. *ibidem*, s. 524.

„konflikt narcystyczno-masochistyczny” z towarzyszącymi mu fantazjami o kastracji i nieświadomą regresją seksualną, objawami zapaści schizofrenicznej oraz urojeniami zarówno prześladowania, jak i chwały¹².

Z kolei psychoanaliza¹³ zaproponowała swoją interpretację proroka Ozeasza, dość kuriozalną, jeśli mamy świadomość określonych konstrukcji literackich, płaszczyzny alegorycznej, kontekstu, historii redakcji etc. tej księgi:

Życie seksualne Ozeasza rozgrywało się w podświadomości: sam Ozeasz nie był tego świadomy, dlatego w jego księdze problem ten widać w sposób zawołowany. Mocno stłumiony instynkt seksualny szukał możliwości ujścia. Ratunkiem stało się poczucie zobowiązania wobec majestatu Boga, aby potępić w jakiś sposób nierząd w państwie i uświadomić obywatelom ich grzeszne postępowanie.

12 E.C. Broome, *Ezekiel's Abnormal Personality*, „Journal of Biblical Literature” 65, 1946, no. 3, s. 277 i nn., <https://doi.org/10.2307/3262666>. Por. Ch.C.H. Cook, *Psychiatry in Scripture: Sacred Texts. and Psychopathology*, „The Psychiatrist” 36, 2012, no. 6, s. 255-229, <https://doi.org/10.1192/pb.bp.111.036418>. Zob. też kontrowersyjne studium: A. Schweitzer, *The Psychiatric Study of Jesus. Exposition and Criticism*, transl. by Ch. Joy, Boston 1948.

13 Należy zauważyć, że także w studiach nad tragedią grecką podejmuje się w ostatniej dekadzie podobnego typu badania; niekiedy, choć rzadko, mogą być one uzasadnione, np. w odniesieniu do *Heraklesa szalejącego* Eurypidesa, gdzie celowa niespójność kompozycji może mieć istotny związek z wyjątkowym tematem sztuki – szaleństwem głównego bohatera, zob. M. Stróżyński, *Zjawiska psychotyczne w „Heraklesie” Eurypidesa*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 21, 2011, nr 2, s. 109-143.

W ten sposób seksualność mogła się wyrazić z samej głębi nieświadomości¹⁴.

Podobne wypowiedzi można by mnożyć także na początku XXI wieku. Wystarczy przypomnieć, że niektórzy profesorem medycyny (nic nie ujmując ich talentowi lekarskiemu!) trwają w przekonaniu, że na podstawie dwóch albo nawet jednego wersetu biblijnego sprzed prawie trzech tysięcy lat mogą postawić kompetentną diagnozę; w związku z tym np. Joram (zob. 2 Krn 21, 16-17) został dotknięty przez Boga chorobą Leśniowskiego-Crohna, król Ezechiasz (zob. Iz 38, 1 i nn.) cierpiał z powodu posocznicy, król Judy Asa zmarł zaś na chorobę Bürgera. Tego rodzaju konstatacje pozostają, jak sądzę, co najmniej ryzykowne¹⁵.

Gdyby spytać współczesnych polskich czytelników Biblii, jaką chorobą skóry został dotknięty przez szatana Hiob, zapewne niemal wszyscy odpowiedzieliby: „trądem” (i trudno im się dziwić, wszak tak czytamy w przekładzie Biblii Tysiąclecia). Tymczasem na podstawie „oryginału” hebrajskiego nie da się stwierdzić, o jaką chorobę naprawdę chodzi. Po pierwsze, hebr. *szechin ra* ‘bolesny wrzód’ wskazuje – w świetle najbliższego kontekstu – na dotkliwe swędzenie i zmiany na ciele, które uniemożliwiają rozpoznanie go nawet przez przyjaciół, dalsze aluzje zaś (np. Hi 7, 4-5; 13-15; 19, 17.20) sugerują zmiany na skórze, ropienie i pęknięcie ran, z których wydobywa się przykry zapach; zresztą autor księgi pewnie nie bez powodu wybrał termin dość

¹⁴ A. Allwohn, *Die Ehe des Propheten Hosea in psychoanalytischer Beleuchtung*, Giessen 1926, s. 60 (cyt. za: A.J. Heschel, *Prorocy*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2014, s. 641).

¹⁵ Zob. *Biblia a medycyna*, red. B. Pawlaczek, Poznań 2007, s. 112 i nn.

ogólny, wyrażony za pomocą hebrajskiego rdzenia (por. ugaryckie *szh'n*) mówiącego o ogólnej patologii i zapaleniu skóry¹⁶. Po drugie, jak słusznie zwraca uwagę Gianfranco Ravasi, „fantazja starożytnych komentatorów oraz maniakalna ciekawość filologów, godna najlepszej sprawy, dały upust swojej twórczej pasji, usiłując zdiagnozować tę chorobę”¹⁷. Zapomniano, iż w cytowanym fragmencie nie chodzi w istocie li tylko o cierpienie fizyczne, lecz także o kwestie religijne, „niemal śmierć moralną”: „Hiob ma reprezentować szczyt rozpadu fizycznego. Jest w pełnym tego słowa znaczeniu chodzącą encyklopedią wszystkich chorób, jakie odziedziczyło ciało”¹⁸.

Zdumiewa fakt, że nawet tak wybitny uczony jak Jerzy Vetulani bez wahania przychylił się ku tezm różnorodnych (głównie anglosaskich) „uczonych” głoszących, że np. manna, która spadła z nieba, gdy Izraelici szli przez pustynię, to prawdopodobnie „szczątki halucynogennych grzybów pozwalające Żydom we wschodzącym słońcu zobaczyć glorię Pana”, a opis uczty Baltazara z Księgi Daniela nasuwa „skojarzenia z efektami zażycia substancji o nazwie psylocybina”¹⁹. Nie ukrywam, iż

16 Zob. G. Ravasi, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, t. 2, przeł. K. Stopa, Kraków 2005, s. 43: „Terminu tego użyto także w odniesieniu do szóstej plagi egipskiej (Wj 9, 9-10), na określenie choroby króla Ezechiasza (2 Krl 20, 7), chorób naskórka, które prowadziły do wykluczenia z życia eklezjalnego Izraela (Kpł 13, 18 i nn)”.

17 *Ibidem*.

18 *Ibidem*, s. 44.

19 J. Vetulani, G. Strzelczyk, *Ćwiczenia duszy, rozciąganie mózgu*, red. M. Jędrzejek, Kraków 2016. Mówiąc półzartobliwie, tego rodzaju (pseudonaukowe) konstatacje można by *per analogiam* śmiało rozciągnąć na wiele tekstów nowotestamentalnych. Prof. Vetula-

dwukrotnie podczas kuluarowych dyskusji na interdyscyplinarnych konferencjach zdarzyło mi się usłyszeć ze strony gro-na utytułowanych psychiatrów stwierdzenie, że biblijna postać Hioba zasługuje na głębsze rozpatrzenie odnośnie do jego możliwej... choroby psychicznej.

ni na podstawie twierdzenia, że w starożytnym Izraelu dostęp do środków halucynogennych był czymś powszechnym, poparł (niestety) również poglądy Dody na temat autorów biblijnych jako osób „naprutyh winem i palących jakieś zielska”, zob. J. Vetulani, *Jakie ziola palili ci napruci winem?*, Piękno neurobiologii, 6 VII 2012, [on-line:] <https://web.archive.org/web/20130405201040/https://vetulani.wordpress.com/2012/07/06/jakie-ziola-palili-ci-napruci-winem/> (dostęp: 2 XI 2020). Wbrew opiniom niektórych psychiatrów czy psychoanalityków „dziwaczność” opowieści o zamienieniu się żony Lota w słup soli (Rdz 19, 26), o cudotwórczej lasce Mojżesza (Wj 4, 1-5) czy o płaszczu, którym Eliaś podzielił wody Jordanu na dwie części (2 Krl 2, 8), nie wynika z choroby psychicznej autorów/redaktorów, lecz z faktu, że mamy tu do czynienia z baśniami jako fragmentami większych kompozycji literackich, zob. np. F. A h u i s, *Das Märchen im Alten Testament*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 86, 1989, H. 4, s. 455-476. O ile prof. Vetulani pozostaje dla mnie wspaniałym autorytetem jako człowiek i znawca neurobiologii, z którego publikacji sporo się nauczyłem, o tyle jego tezy odnoszące się do „psychofarmakologicznej genezy” tekstów biblijnych wydają się wysoce wątpliwe i świadczą o braku głębszej wiedzy na temat bardzo złożonego procesu powstawania pism Starego i Nowego Przymierza jako kompozycji literackich (wystarczałaby już elementarna świadomość kwestii *Redaktionsgeschichte* i *Formgeschichte*), por. O. Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*, 5 Aufl, Gütersloh 1984, s. 57 i nn., 300-304; G. Lohfink, *Rozumieć Biblię. Wprowadzenie do krytyki form literackich*, przeł. B. Widła, Warszawa 1987, s. 12 i nn; R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981,

A wystarczyłaby zwyczajna filologiczna pokora wobec starożytnych oryginałów (a raczej ich odpisów czy „odpisów odpisów”), które znamy²⁰. Znamy? Czy to czasem nie zbyt duża śmiałość?...

s. 268: „Perhaps this is the ultimate difference between any hermeneutic approach to the Bible and the literary approach that I am proposing: in the literary perspective there is latitude for the exercise of pleasurable invention for its own sake, ranging from microscopic details like sound-play to macroscopic features like the psychology of individual characters. The biblical authors are of course constantly, urgently conscious of telling a story in order to reveal the imperative truth of God’s works in history and of Israel’s hopes and failings. Close attention to the literary strategies through which that truth was expressed may actually help us to understand it better, enable us to see the minute elements of complicating design in the Bible’s sacred history”; B. Britt, *Robert Alter and the Bible as Literature*, „Literature and Theology” 24, 2010, no. 1, s. 56-72.

²⁰ Zob. B. Ehrman, *Przeinaczanie Jezusa. Kto i dlaczego zmieniał Biblię*, przeł. M. Chowaniec, Warszawa 2009, *passim*.

XI

„Dobrze nam tu być” (Mk 9, 5; Mt 17, 4; Łk 9, 33)

Między składnią a intuicją

Pamiętam to zdarzenie niemal tak mocno i wyraźnie, jakby miało miejsce wczoraj, najdalej przed paroma dniami: osiemnaście lat temu przeczytałem po raz pierwszy medytacje „polskiego Tertuliana”, Tadeusza Żychiewicza – *Dom Ojca*¹, zrodzone nie tylko z rzetelnej wiedzy, ale także, a może przede wszystkim, z „myślącego serca”, z uczciwej dobroci i pragnienia posługi. Mimo upływu lat pozostaje dla mnie skarbcem niezliczonych inspiracji podczas rozważań nad Pismem. Ten wyjątkowy zbiór refleksji biblijnych, „prywatnych myśli na temat czytań liturgicznych”², nie ma do dziś, przynajmniej w moim mniemaniu, równych sobie – pod względem stopnia wrażliwości oraz głębi i subtelności przemyśleń – studiów z zakresu *lectionis divinae*. Chociaż Żychiewicz nie był w istocie biblistą, jeśli przez to pojęcie rozumiemy wszechstronnie wykształconego specjalistę w zakresie nauk biblijnych operującego biegle

1 Zob. T. Żychiewicz, *Dom Ojca*, Kraków 1983.

2 Idem, *Rok Marka*, Kraków 1974, s. 8.

językami starożytnymi, to trafności i oryginalności w wielu kwestiach egzegetycznych mógłby mu pozazdrościć niejeden „ekspert” wypowiadający się dzisiaj na temat Pisma Świętego. Nic więc dziwnego, że Roman Brandstaetter zaszczylił go pewnego dnia wyznaniem: „Drogi Panie Tadeuszu, Pan wie, czym jest Biblia”. W jednej z medytacji, pt. *Dobrze nam być*, Żychiewicz dzieli się swoimi wątpliwościami translatoologicznymi dotyczącymi frazy καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὥδε εἶναι, która pojawia się w teofanicznej scenie Przemienienia na górze (być może) Tabor:

Siedząc w przyjemnej kawiarni, można powiedzieć: „dobrze, że tu jesteśmy”, bo krzesła wygodne, zaś kawa nie całkiem oszwabiona, wypijemy, pogadamy spokojnie, załatwimy naszą sprawę i pójdziemy. Natomiast w powiedzeniu „dobrze nam tu być” jest coś innego i o wiele większego. Jest w nim mianowicie element bezczasowego trwania. I dlatego pozostaniemy przy tym właśnie brzmieniu, odpowiadającym najdokładniej greckiemu oryginałowi: *Kyrie, kalon estin hemas hode einai*. Tak samo zresztą tłumaczą z greki najnowsze angielskie i niemieckie Biblie protestanckie. A na boczku pozostawimy francuską Biblię Jerozolimską (*Seigneur, ille est heureux, que nous soyons ici*) oraz bardzo wiernie tłumaczony polski tekst Biblii Tysiąclecia, aktualnie obowiązujący oficjalnie – wyrażając żal (że tak się stało) oraz niezłomną nadzieję (że w następnym wydaniu może się odstanie)³.

Tadeusz Żychiewicz nie doczekał się w Biblii Tysiąclecia przekładu, o jakim marzył. A szkoda, ponieważ intuicja człowieka, który na biblijne niuanse był wrażliwy niczym najczul-

3 Idem, *Dom Ojca...*, s. 56.

szy kompas, pewnie go nie myliła, chociaż kwestia cytowanego wersetu z punktu widzenia filologicznego pozostaje wciąż niejednoznaczna i podzieliła grono biblistów. Wystarczy spojrzeć, jak ciekawie rysują się w XX i XXI wieku niektóre polskie przekłady Mk 9, 5a:

Rabbi, dobrze, że tu jesteśmy (BT 5);
Mistrzu! Dobrze nam tu być (BW);
Nauczycielu, dobrze, że tu jesteśmy (BWPr);
Mistrzu! dobrze nam tu być (BG);
Mistrzu, dobrze jest nam tu być (NBG);
Mistrzu, dobrze nam tu być (UBG);
Rabbi, dobrze nam tutaj (BPozn);
Rabbi, to wspaniale, że tu jesteśmy (BNS);
Rabbi, to dobrze, że tutaj jesteśmy (Brandstaetter);
Rabbi, dobrze nam być tutaj (MiłoszEM);
Rabbi, dobrze nam, że tu jesteśmy (Węclawski);
Mistrzu, dobrze, że tu jesteśmy (Sieg);
Rabbi, dobrze nam tu być (Nowak);
Rabbi, dobrze, że tu jesteśmy (BPaul);
Dobrze, że tu jesteśmy, Rabbi! (DHS);
Rabbi! Dobrze nam tu być! (BTor);
Rabbi, dobrze nam tutaj (BEkum);
Rabbi, wspaniale jest nam tu być (Mazurkiewicz);
Nauczycielu, dobrze nam tu być (EIB).

Co ciekawe, nie znalazłem komentarza żadnego polskiego biblisty, który przyjrzałby się wnikliwiej interesującej nas frazie⁴. Z filologicznego punktu widzenia w greckim oryginale

4 W tym miejscu pragnę podziękować ks. prof. Arturowi Malinie za długą, serdeczną rozmowę na temat tej perykopy. Jego zdaniem

mamy do czynienia z prostą konstrukcją ACI wprowadzoną przez καλόν ἐστιν. Przekład: „dobrze, że tu jesteśmy” jest całkowicie poprawny pod względem gramatycznym i stylistycznym, trudno więc zarzucić np. tłumaczom Biblii Tysiąclecia błąd w zakresie przekładu. Można by nawet stwierdzić, że gdyby Ewangelści, Marek czy Mateusz, chcieli powiedzieć jasno: „dobrze jest nam tu być”, użyliby spotykanej u synoptyków i św. Pawła konstrukcji z datiwem: καλόν ἐστιν ἡμῖν ὡδε εἶναι (por. Mt 18, 8.9; 1 Kor 7, 1). Nie da się jednak ukryć, że w całej wypowiedzi św. Piotra i (niejasnej) propozycji zbudowania trzech namiotów pobrzmiewa echo wręcz nierealistycznego zachwyty określonym doznaniem, niewyobrażalnego pragnienia przedłużenia cudownej wizji⁵. „Dobrze nam tu być” w przekładzie Piotra Zaremby (względnie „dobrze jest nam tu być” w Biblii Ekumenicznej), „hier ist gut sein” w tłumaczeniu Lutra czy „it is good for us to be here” w Biblii króla Jakuba (choć *de facto* kalkujących konstrukcję grecką!)⁶ dobrze z owym pragnieniem bezczasowego trwania korespondują (nb. jeśli starsze włoskie

przekład „dobrze nam tu być” wydaje się najbardziej adekwatny w świetle całego kontekstu ewangelicznej sceny Przemienienia.

- 5 Por. M. Kokot, *Myśl teologiczna przedsynoptycznych i synoptycznych przekazów o Przemienieniu Pańskim* (Mt 17, 1-8), „Seminar” 4, 1979, s. 11 i nn. Zob. też: *Ewangelia według św. Mateusza*, [cz. 2:] *Rozdziały 14-28*, wstęp, przekł. z oryg., koment. A. Paciorek, Częstochowa 2008, s. 164: „Najprawdopodobniej w słowach Piotra wyrażone było bez szczególnej refleksji pragnienie przedłużenia wizji. Taka propozycja Piotra nie jest realistyczna ani nawet rozsądna”.
- 6 Por. Wulgata: „Bonum est hic nos esse” (podobnie Erazm z Rotterdamu w *Novum Testamentum* [wyd. 3, 1522], tyle że z innym szykiem słów: „Bonum est nos hic esse”); Szymon Budny (*ad locum*):

przekłady oddawały ten werset jako „egli è bene che noi stiamo qui”, to nowsze wybierają raczej wariant „è bello per noi stare qui” (Bibbia Concordata) lub „egli è bello per noi essere qui” (CEI 2008)⁷; z kolei „dobrze, że tu jesteśmy” w Biblii Tysiąclecia czy „it is good that we are here” w *English Standard Version* żelazną konstrukcją zdania podrzędnego pragnienie to poniekąd niwelują lub wręcz gaszą, przenosząc nas w realistyczny wymiar zwykłych, codziennych zdarzeń...

Nie sposób rozstrzygnąć, jaka była naprawdę intencja Ewangelisty. Można tylko zaufać albo intuicji i wrażliwości serca, albo nieczułym prawom gramatyki.

„dobrze nam tu być” (identycznie u Jakuba Wujka oraz w Biblii brzeskiej); Marcin Czechowicz (NT 1577): „dobrzeć nam tu być”.

7 Por. przekłady francuskie: „il est bon que nous soyons ici” (TOB); „il est beau que nous soyons ici” (Chouraqui). Znamienne (na co zwrócił mi uwagę mgr Piotr Porajski-Pomsta, za co składam Mu w tym miejscu serdeczne podziękowania), iż tłumaczony na francuski artykuł Antonia Scottoliniego poświęcony Ostatniej Wieczery („Lumen Vitae” 72, 2017, no. 1, s. 63 i nn.), zawiera w tytule przekład Mk 9, 5a w następującej wersji: „C’est beau pour nous d’être ici”.

XII

Paradoks Epimenidesa, czyli o paru śladach biblijnych w *Adagiach* Erazma z Rotterdamu

Margaret Mann Phillips, wybitna znawczyni *Adagiów* Erazma z Rotterdamu, określiła słynny zbiór paremiologiczny (a raczej tezaurus łączący gnomy i przysłowia)¹ autora *Pochwały głupoty* mianem „jednej z najbardziej znanych książek do poduszki na świecie”². Z dzisiejszej perspektywy taki sąd wielu z nas musi się wydawać jeśli nie żartem wytrawnego filologa, to utopią, której

¹ O różnicy pomiędzy gnomą a paremią por. M. Stuligrosz, *Gnomma: definicje i zakres zastosowania*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 11, 1997, s. 41-43; J. Czerwińska, M. Koźluk, „*Quicquid in Euripide, tragicorum principe, memorabile est*” – forma gnomiczna Eurypidesa oraz jej recepcja w XVI wieku, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 18, 2008, s. 100-103. Zob. też A. Wesseling, *Dutch Proverbs and Expressions in Erasmus’ Adages, Colloquies, and Letters*, „Renaissance Quarterly” 55, 2002, no. 1, s. 81 i nn., <https://doi.org/10.2307/1512533>.

² M.M. Phillips, *The „Adages” of Erasmus*, Cambridge 1964, s. XV.

celem byłoby codzienne rozkoszowanie się światem bezpowrotnie minionym, swoiste wskrzeszenie *hic et nunc* myśli starożytnej, która nie tylko obdarowywałaby nas satysfakcją intelektualno-estetyczną³, ale też mogłaby w pewnym stopniu służyć pomocą w rozwiązywaniu określonych problemów np. natury etycznej⁴. To, co mogło być marzeniem Erazma, wynikającym z autentycznego pragnienia, aby „puścić w obieg złoto klasycznego intelektu” i tym samym „zdradzić tajemnice” nielicznych⁵, dla filologa początków XXI wieku pozostaje jedynie czułą, melancholijską fantasmagorią. A przecież *Adagia*, efekt tytanicznej wprost pracy godnej najwytrwalszego „archeologa” spuścizny

-
- 3 Zob. *ibidem*: „The *Adages* show copiousness in action, as the plenitude of writing develops with a momentum that appears to be self-driven. This is literature as pure form. At times, *Adagia* seems like a parody of academic study, a pedantic chain of references without limit. At others, it appears like the pure literary pleasure of a mind full of quotation. Unconstrained by ordinary traits of genre or plot or metre, Erasmus freewheels from one literary topos to another”.
- 4 Por. *Sexti Pompei Festi De verborum significatione quae supersunt cum Pauli Epitome*, ed. by C.O. Müller, Lipsiae 1839: „Adagium – powiedzenie stosowane do wprowadzenia w czyn, to jest zawierające sentencje i wskazówki pożyteczne do właściwego i uczciwego postępowania w życiu” (cyt. za: M. Cytowska, *Wstęp*, [w:] Erazm z Rotterdamu, *Adagia (wybór)*, przeł. i oprac. M. Cytowska, Kraków 1973, s. XIX); *Les Adages d'Érasme*, vol. 1, [Prolegomena], cap. I: *Quid sit paroemia*, dir. J.-Ch. Saladin, Paris 2010, s. 38: „Paroemia est celebre dictum, scita quapiam novitiate insigne, ut dictum generis, celebre differentiae, scita quapiam novitiate insigne proprii vicem obtineat”.
- 5 Zob. J. Huizinga, *Erazm*, tłum. M. Kurecka, Warszawa 1964, s. 64.

starożytnej⁶, towarzyszyły Rotterdamczykowi przez trzydzieści sześć lat jego życia, począwszy od pierwszej edycji *Collectanea* w 1500 roku, zawierającej „jedynie” 818 przysłów, aż po wydanie w 1536 roku, w którym znajdujemy już 4151 adagiów⁷.

Czyż to nie znamienne i smutne zarazem, że jeśli w Polsce jeszcze przed paroma wiekami to monumentalne paremiologiczne dzieło cieszyło się niezwykle poczytnością oraz inspirowało w XVI i XVII wieku poetów i rodzimych zbieraczy przysłów, dziś popadło niemal całkowicie w zapomnienie? Gdyby nie prace przede wszystkim Marii Cytowskiej, Juliusza Domańskiego i Mikołaja Szymańskiego, byłibyśmy zdani wyłącznie na opracowania obcojęzyczne poświęcone Erazmiańskiemu tezaurusowi.

Nie ulega wątpliwości, że poczesne miejsce w komentarzach Rotterdamczyka (nierzadko zmienianych i poszerza-

6 Zob. znakomite spostrzeżenie Margaret Mann Phillips (*op. cit.*, s. 14): „The *Adages* does not set out to teach history. It is more a matter of re-creating a mental climate. The information it gives about the classical world remains as fragmentary as the patchwork of proverbs, and extremely personal in selection. On the one hand all Erasmus’ rationalism comes out in the way he comments on his sources, in his sober attitude as an archaeologist, in his frequent refusals to dogmatise, in his interest in points of scholarship and ancient practices. On the other hand, he was a gossip, who liked telling stories, and people were people to him, in whatever age they lived”. Por. B. Cummings, *Encyclopaedic Erasmus*, „Renaissance Studies” 28, 2014, no. 2, s. 183 i nn., <https://doi.org/10.1111/rest.12049>; D. Nowakowski, *W obronie tradycji. Znaczenie tradycji w filozofii Erazma z Rotterdamu i jej obrona przed krytyką Reformacji*, Łódź 2018, *passim*.

7 Zob. M.M. Phillips, *op. cit.*, s. 26.

nych – zgodnie z maksymą *posterioribus melioribus* (Adag. I, 3, 38) – podczas żmudnej pracy nad następnymi edycjami do poszczególnych adagiów zajmuje kwestia prawdziwej pobożności, polegającej przede wszystkim na autentycznej realizacji w życiu codziennym (*vita cotidiana*) zasad Ewangelii⁸. Zgodnie z (wyjaśnianym m.in. na kartach *Paraclesis*) pojęciem *philosophia Christi*, która miała polegać „raczej na uczuciach niż na sylogizmach, być bardziej życiem niż dysputą, natchnieniem niż uczonością, przemianą wewnętrzną niż rozumowaniem”⁹, Erazm próbował umiejętnie zespolić trzy współlistniejące tradycje: *traditio pagana*, *traditio Judaica* i *traditio Christiana*¹⁰. Pracując nad kolejnymi redakcjami *Adagiów*, miał świadomość, że wiele przysłów i sentencji nie tylko znajduje analogiczne odzwierciedlenie w księgach biblijnych, ale może być nawet użyteczne podczas samego studiowania Pisma Świętego, o czym pisał np. w liście z 1504 roku do Johna Coleta¹¹.

8 Zob. *ibidem*, s. 25-27.

9 Cyt. za: J. Domański, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław-Warszawa 1973, s. 27.

10 Zob. M.M. Phillips, *op. cit.*, s. 27-28.

11 *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, vol. 1: 1484-1514, denuo recognitum et auctum per P.S. Allen, H.M. Allen, Oxford 1906, s. 406: „Quanquam autem interim rem tracto fortassis humiliorem, tamen dum in Graecorum hortis versor, multa obiter decerpo in posterum usui futura etiam sacris in literis”. Zob. też *Les Adages d'Érasme...*, vol. 1, cap. VII: *Ad persuadendum conducere proverbialia*, s. 49: „Denique non gravatur divus Hieronymus Evangelicam sententiam adagii vulgati testimonio confirmare [zob. Łk 6, 24-26; 16, 19-31 – A.G.]: Dives aut iniquus aut iniqui haeres. Ne Paulus quidem ipse dedignatur locis aliquot proverbiorum uti testimoniis

Chociaż w porównaniu z tysiącami cytatów pochodzących z *traditionis paganae* odwołania do Biblii i pism Ojców Kościoła prezentują się w *Adagiach* dość skromnie, to jednak zaskubają na szczególną uwagę w świetle badań nad recepcją myśli biblijnej w renesansowym humanizmie¹². Pozwolę sobie poniżej wydobyć z Erazmiańskiego skarbcza jedynie dziesięć gnom-sentencji, które wyjątkowo przykuły (i wciąż przykuwają) moją uwagę. Rotterdamczyk odwołuje się w nich do rozmaitych tekstów biblijnych i patrystycznych, wskazując na podobieństwo myśli (tylko pozornie) odległych przestrzeni kulturowych.

neque injuria” [por. Rz 2, 11; 12, 9-18; 1 Kor 1, 25; 4, 2; 2 Kor 9, 7; Flp 4, 4-9 – A.G.]. Por. komentarz Erazma do *Adag.* I, VII, 100 (*Fer- rum ferro acuitur*): „Non erat consilium in hunc ordinem admiscere proverbia theologorum, non quod ea contemnam, sed partim quod hoc honoris habendum judicarem sacris litteris, partim quod passim in manibus sint. Unum tamen illud, quoniam sic ad amussim ad ista quadrat, non pigebit adscribere. Id est in Proverbiis Salomonis capite vigesimo septimo: Ferrum ferro exacuitur et homo exacuit faciem amici sui”.

- ¹² Por. M.M. Phillips, *op. cit.*, s. 27-29. Zob. też *Adag.* I, 9, 26 *Ab impiis egressa est iniquitas* („Grzech pochodzi od bezbożnych”) (tu Erazm przywołuje, co bardzo rzadkie w *Adagiach*, tekst hebrajski, 1 Smł 24, 14 מַרְשָׁעִים יֵצְאוּ מִן הַרְשָׁע „zło od złego pochodzi”). Przykuwa też uwagę uzasadnienie, dlaczego w tym przypadku powinien, wedle Erazma, pojawić się hebrajski oryginał: „Quandoquidem habent hoc peculiare pleraque proverbia, ut in ea lingua sonari postulent, in qua nata sunt; quod si in alienum sermonem demigrarint, multum gratiae decedat. Quemadmodum sunt et vina quaedam, quae recusent exportari nec germanam saporis gratiam obtineant, nisi in his locis, in quibus proveniunt”. Skądinąd, Erazm nigdy nie nauczył się języka hebrajskiego, który „odstręczał go swoją obcością”, zob. *Opus epistolarum...*, vol. 1, s. 405).

1. I, 1, 2 (3) Φοίνικι μὴ ἐπικάθισαι / *Choenici ne insideas* („Nie zasadzaj się na chojniks” [dosł.: „Na miarce zboża nie siedzieć”])¹³. Wedle Diogenesa Laertiosa jedna z maksym przypisywanych pitagorejczykom¹⁴. Chojniks, starogrecka miara pojemności ciał sypkich, zwłaszcza zboża (około 1/48 medimna, czyli odpowiednik około 1 litra), stanowił wykładnik dziennej normy wyżywienia dla dorosłego mężczyzny (por. Hom. *Od.* XIX, 27-28; Hdt. VII, 187). Już w pierwszym zdaniu komentarza Erazm przytacza wykładnię św. Hieronima¹⁵: „Ne fueris sollicitus in diem crastinum” („Nie zamarzaj się o dzień jutrzejszy”). Konotacje biblijne są tu dość oczywiste (por. Mt 6, 25-34). Erazm uzupełnia komentarz starożytny własnym poglądem, zgodnie z którym nie należy „cibum alienum sectari, sed sua quenque industria sibi parare facultates, quibus mundiciem vitae sustineat” („uganiać się za cudzym posiłkiem, lecz własną zapobiegliwością zdobywać środki do utrzymania, na których zasadza się schludność (naszego codziennego) życia”). Takiego przekonania nie omieszkiał Erazm uzupełnić cytatem z listu św. Pawła: „Nec abhorret hinc illud Pauli apostoli, ne ipsum quidem incelebre vulgo: Qui non laborat non manducet” (por. 2 Tes 3, 10: εἴ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι μηδὲ ἐσθιέτω. [„jeśli ktoś nie chce pracować, niech nie je”]).

¹³ Por. *Adag.* I, 1, 2 (7) Μὴ ἐσθίειν τὴν καρδίαν / *id est Cor ne edito* („Nie żeraj swego serca [ustawicznymi troskami]”).

¹⁴ Diog. Laert. 8, 17. Por. Plut. *Mor.* 12E; 279E. Na temat gnom pitagorejskich w *Adagiach* zob. S.K. Heninger, *Pythagorean Symbola in Erasmus' Adagia*, „Renaissance Quarterly” 21, 1968, no. 2, s. 162-165, <https://doi.org/10.2307/2859546>.

¹⁵ Hier. *Adversus Rufinum* 3, 39.

2. I, 1, 2 (12) Λεωφόρου μὴ βαδίζειν / *Per publicam viam ne ambules* („Nie przechadzaj się po publicznej/utartej drodze”). Kolejna maksyma pitagorejska¹⁶, przy której Rotterdamczyk na pierwszym miejscu podaje eksplikację autora Wulgaty: „Ne vulgi sequaris errores” („Nie podążaj za błędami tłumu”), po czym wskazuje na podobieństwo gnomy pitagorejczyków do ewangelicznej rady (Mt 7, 13-14), aby „postępować wąską ścieżką, uczęszczaną z pewnością przez niewielu, ale wiodącą do nieśmiertelności” („per angustam ingrediamur viam a paucis quidem tritam, sed ducentem ad immortalitatem”).
3. I, 1, 2 (29) Σὸν ἄλλα παρατίθεσθαι / *Salem apponito* („Przyłożyć soli / Położyć sól (na stole)”). Maksyma pitagorejska, notowana u Diogenesa Laertiosa¹⁷, ma dla Erazma przede wszystkim odniesienie moralne (i nie chodzi tu o przestrzeganie jedynie prawa gościnności); stanowi pouczenie, aby „w każdej sprawie kierować się sprawiedliwością i słuszością” („iustitiam et aequitatem omni adhibendam negotio”). Analogie biblijne są tu niezwykle bogate (Lb 18, 13; Kpł 2, 13; 2 Krl 2, 19-22; 2 Krn 13, 5; Hi 6, 6-7; Iz 20, 24; Ez 16, 4; Mt 5, 13; Mk 9, 49; Dz 1, 4; Kol 4, 6; pomijam konotacje negatywne) i dziwne, że niderlandzki humanista nie czyni aluzji do żadnej z nich.
4. I, 1, 2 (31) Μὴ σπένδειν θεοῖς ἐξ ἀμπέλων ἀτμήτων / *Ne libaris diis ex vitibus non amputatis* („Nie składaj bogom ofiary z nieodciętej winorośli”). Jak wyjaśnia sam Erazm: „Nihil gratum superis, quod non purum purgatum sit” („Mieszkańcom niebios niemiłe jest wszystko, co nie jest czyste

¹⁶ Zob. Diog. Laert. 8, 17.

¹⁷ *Ibidem*, 8, 35.

i oczyszczone”). Źródłem tej sentencji – „zagadki” (*aenigma*) jest prawdopodobnie *Żywot Numy* Plutarcha, w którym wspomina się o koniecznej ogładzie, łagodności i dyscyplinie mających znamionować kult pobożności¹⁸; tę zasadę przenosi Erazm subtelnie z tradycji pogańskiej do porządku chrześcijańskiego, odwołując się do nauki ewangelicznej, głoszącej, iż Bóg odrzuca ofiarę człowieka gwałtownego, który nie chce pogodzić się ze swoim bratem (Mt 5, 23-24).

5. I, 1, 36 *Eadem mensura* („Tą samą miarą”). Dziwne, że Erazm nie podaje na początku greckiego pierwowzoru łacińskiego wyrażenia, tj. Αὐτῷ τῷ μέτρῳ, καὶ λῶϊον, αἷ κε δύνῃαι („Tą samą miarą (odwdzięcz się), (a nawet) i bardziej, jeśli to możliwe”) z *Prac i dni* Hezjoda, którego przecież później cytuje¹⁹, dodając też przykłady żywotności wskazanej myśli w *Eikónes* (*Obrona obrazów*) Lukiana oraz listach Cicerona²⁰. Swoistym ukoronowaniem starożytnych odwołań jest u Erazma Nowy Testament, a ściślej fragment Ewangelii św. Mateusza: καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν („i taką miarą, jaką wy mierzycie, wam odmierzą” [Mt 7, 2b]).
6. I, 2, 61 *Senis mutare linguam* („Na starość język odmienić”). Przysłowie, wyrażające daremny i bezużyteczny trud, znane było w podobnej postaci Owidiuszowi, Apulejuszowi i Pliniuszowi Starszemu²¹, jednak w przytoczonej przez Erazma formie pochodzi zapewne od św. Hieronima, który we wstępie do przekładu Ewangelii św. Jana (PL 29, 525) pisał:

¹⁸ Zob. Plut. *Numa* 15, 3.

¹⁹ Zob. Hes. *Op.* 350.

²⁰ Zob. Lucianus, *Im.* 12; Cic. *Ad Atticum* 13, 12, 3.

²¹ Ov. *Remedia amoris* 85-88; Apul. *Florida* 12; Plin. 10, 119.

„Pius, inquit, labor sed periculosa praesumptio, judicare de caeteris ipsum ab omnibus judicandum, senis mutare linguam et canescentem mundum ad initia retrahere parvulorum” („Zbożny to trud, lecz jakże ryzykowne przedsięwzięcie sądzić o wszystkich, gdy raczej winniśmy przez cały świat zostać osądzeni. Siwiejącą ziemię cofać do okresu niemowlęctwa, to starać się na starość język odmienić” [przeł. M. Cytowska])²².

7. I, 3, 47 Εἰς οὖς λέγειν / *In aurem dicere* („Mówić na ucho”). Zwrot, który nie ma charakteru gnomy czy sentencji, lecz przynależy do tzw. *verba volucra*, czyli „skrzydlatych słów”. Spotykamy go nie tylko u Eurypidesa, Lukiana czy Horacego²³, lecz także na kartach Nowego Testamentu: καὶ ὁ εἰς τὸ οὖς ἀκούετε κηρύξατε ἐπὶ τῶν δωμάτων („a co słyszycie na ucho, rozgłaszajcie na dachach” [Mt 10, 27b]).
8. I, 4, 54 Κατὰ πετρῶν σπείρεις / *In saxis seminas* („Siejesz na miejsca skaliste”). Przysłowie notowane w *Księdze Suda*, ale z pewnością o wiele starsze, skoro aluzję do niego stanowi prawdopodobnie, jak zauważa Erazm („Quo quidem allusisse credi potest allegoria Evangelica de semine, quod in petras inciderit”), ewangeliczna przypowieść o siewcy (Mt 13, 1-8).
9. I, 4, 57 Εἰς ψάμμον οἰκιδομεῖς / *In harena aedificas* („Budujesz na piasku”). To znane, także w języku polskim, powiedzenie łączy Erazm, i słusznie, z ewangeliczną parabolą o dwóch budowniczych (Mt 7, 24-29; Łk 6, 43-49). Zaskakuje nieco fakt, że Rotterdamczyk nie wskazuje żadnych

²² Trudno nie zauważyć tu analogii do Mk 2, 22.

²³ Eurypides, *Ion* 1521; Lukian, *Gallus* 25; Horacy, *Sat.* I, 9, 9-10.

wcześniejszych źródeł greckiego zwrotu; co więcej, nawet tak skrupulatnemu badaczowi starożytnej literatury jak Emanuele Lelli nie udało się ustalić genezy tej paremii²⁴.

10. I, 2, 29 Πρὸς Κρήτα κρητίζειν / *Cretiza cum Cretensi* („Mówić jak Kreteńczyk z Kreteńczykiem”) (por. *Adag.* I, 2, 26 Κρῆς τὸν Κρῆτα / *Cretensis Cretensem* – „[Trafiał] Kreteńczyk na Kreteńczyka”). Można by, używając żartobliwie neologizmu, powiedzieć: „kreteńczyć wobec Kreteńczyka”. Czasownik κρητίζειν już za czasów Plutarcha był synonimem „kłamstwa”. O skali żywotności i popularności tego przysłowia, także w czasach św. Pawła, świadczy cytowany przez Erazma fragment Listu do Tytusa: „Powiedział jeden z nich, ich własny wieszcz: »Kreteńczycy to zawsze kłamcy, złe bestie, brzuchy leniwe«” (Tt 1, 12)²⁵. Wzmiankowanym przez apostoła „wieszczem” jest z pewnością Epimenides z Krety (VII/VI wiek p.n.e.), kapłan, poeta i filozof; jego imieniem nazwano słynny paradoks logiczny („Kreteńczycy zawsze kłamią”).

²⁴ Zob. Erasmo da Rotterdam, *Adagi. Prima traduzione italiana completa*, a cura di E. Lelli, trad. di E. Lelli et al., Milano 2017, s. 410-411. Notabene Hermann Strack i Paul Billerbeck (*Kommen-tar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, Bd. 1, München 1922, s. 469-470) wskazują na podobny motyw z II wieku n.e. w *Awot de-Rabi Natan* 22.

²⁵ Notabene wyraźne odwołanie do poematu Epimenidesa *Kretika* odnajdujemy w mowie św. Pawła na Areopagu (Dz 17, 28). Zob. też J.A. Harrill, „Without Lies or Deception”. *Oracular Claims to Truth in the Epistle to Titus*, „New Testament Studies” 63, 2017, s. 451-472, <https://doi.org/10.1017/S0028688517000054>; W. Appel, *Epimenides [Tt 1, 12]*, „Filomata” 1984, nr 362, s. 221-230.

Czy można mieć nadzieję, że motywy biblijne w Erazmiańskich *Adagiach* doczekają się kiedyś w Polsce rzetelnego – godnego osiągnięć niderlandzkiego „archeologa starożytności” – studium lub bodaj solidnego, rozbudowanego przyczynku? Erazm odpowiedziałby pewnie: *Quae apud inferos...*²⁶

²⁶ Zob. *Adag.* I, 4, 82.

Wykaz skrótów

BEkum – *Pismo Święte Nowego Testamentu. Ekumeniczny przekład przyjaciół*, [przekł. z jęz. grec. M. Czajkowski et al.], wyd. 2 popr., Wydawnictwo M, Kraków 2016 (Biblia Ekumeniczna).

BG – *Biblia Święta to jest Księgi Starego i Nowego Przymierza z żydowskiego i greckiego języka na polskie pilnie i wiernie przetłumaczone*, Gdańsk 1632 (Biblia Gdańska).

BNS – *Pismo Święte w przekładzie Nowego Świata*, Strażnica – Towarzystwo Biblijne i Traktatowe, Warszawa 1997.

BPaul – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Edycja Św. Pawła, Częstochowa 2008 (Biblia Paulistów).

BPozn – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, oprac. zespół pod red. M. Petera (ST), M. Wolniewicza (NT), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1994 (Biblia Poznańska).

BT 5 – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 5, Pallottinum, Poznań 2000 (Biblia Tysiąclecia).

BTor – *Pismo Święte. Przekład toruński Nowego Przymierza i Księga Psalmów*, Fundacja Świadome Chrześcijaństwo, Toruń 2017.

Brandstaetter – *Psalterz: przekłady biblijne z języka greckiego*, przeł. R. Brandstaetter, Kraków 2010.

BW – *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, nowy przekł. z jęz. hebr. i grec. oprac. przez Komisję Przekładu Pisma Świętego, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1975 (Biblia Warszawska).

BWPr – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, w przekł. z jęz. oryg., oprac. K. Romaniuk, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1997 (Biblia Warszawsko-Praska).

CCSL – *Corpus Christianorum. Series Latina*, [on-line:] <https://www.corpuschristianorum.org/>.

CEI – *La Sacra Bibbia*, Conferenza Episcopale Italiana, Vatican 2008.

Chouraqui – *La Bible*, trad. et présentée par A. Chouraqui, Desclée de Brouwer, Paris 2007.

DHS – *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, przekł. Nowego Testamentu dokonał i komentarzem opatrzył D.H. Stern, przeł. A. Czwojdrak, Vocatio, Warszawa 2005.

EIB – *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza*, przekład z jęz. hebr., aram. i grec. P. Zaremba z A. Haning, red. nauk. D. Bartnicki et al., Ewangeliczny Instytut Biblijny, Poznań 2019.

Kamieńska – A. Kamieńska, *Do źródeł. Psalmi i inne przekłady poetyckie*, Poznań 1988.

Mazurkiewicz – A. Mazurkiewicz, *Nowy Testament bazujący na kodeksie Bezy i kodeksie Clermont*, 2019, [on-line:] <http://www.obo-hu.cz/bible/index.php?styl=AM&k=Mt&kap=2>.

MiłoszEM – *Ewangelia według Marka*, przeł. z grec. Cz. Miłosz, Kraków 1998.

MiłoszH – *Księga Hioba*, przeł. z hebr. Cz. Miłosz, Kraków 1998.

MiłoszPs – *Księga psalmów*, przeł. z hebr. Cz. Miłosz, Paris 1982.

NBG – *Nowa Biblia Gdańska*, Śląskie Towarzystwo Biblijne, 2012, [on-line:] <https://biblest.com.pl/NowaBibliaGdanska.html>.

Nowak – *Ewangelia według Marka. Tłumaczenie dosłowne*, przeł. B. Nowak, 2006, [on-line:] http://bibliepolskie.pl/_kopie/nowak_ew_marka/_index.html.

NPD – *Księga Psalmów. Nowy przekład dynamiczny*, Wydawnictwo NPD, Warszawa 2012.

Paprocki – *Psalterz grecki. Psalterz proroka i króla Dawida, z komentarzami Świętych Ojców, Nauczycieli Kościoła i pisarzy bizantyjskich*, przeł. H. Paprocki, Kraków 2017.

Popowski – *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, przeł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Vocatio, Warszawa 1994.

Sieg – *Ewangelia Jezusa Chrystusa według św. Marka*, cz. 1-3, przeł. i koment. F. Sieg, Pelplin 2008.

STKUL – *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. 1-12, red. nauk. S. Łach et al., Pallottinum, Poznań 1962-2020 (Komentarze KUL).

TOB – *La Bible: traduction œcuménique. Édition intégrale TOB*, Cerf-Société Biblique Française, Paris 1988.

UBG – *Pismo święte. Stary i Nowy Testament. Pilnie i wiernie przetłumaczone w 1632 roku z języka greckiego i hebrajskiego na język polski, z uwspółcześnioną gramatyką i uaktualnionym słownictwem*, Fundacja Wrota Nadziei, Toruń 2017 (Uwspółcześniona Biblia Gdańska).

Węclawski – *Dobra Nowina według świętego Marka*, przeł. z jęz. grec. T. Węclawski, Poznań 2004.

Nota od autora

W książce wykorzystano – po zmianach, uzupełnieniach oraz emendacjach – następujące publikowane studia i szkice autora:

„*A ciało zawiesili na murach Bet-Szean*” (1 Sm 31, 10): problem samobójstwa w Starym Testamencie, [w:] *Heroica. Bohaterstwo w literaturze i kulturze europejskiej*, red. A. Gawarecka, W. Szturc, E. Wesołowska, Poznań 2019, s. 23-51.

Damnosa tarditas. Ślady lektury Biblii w listach Francesca Petrarcki, „*Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historicolitteraria*” 20, 2020, s. 31-42, <https://doi.org/10.24917/20811853.20.2>.

Marzenia biblisty, „*Znak*” 2020, nr 2, s. 70-75.

„*Milcz, takie jest moje postanowienie*”: problematyka milczenia w twórczości Abrahama Joshuy Heschela, [w:] *Fenomen milczenia w kulturze i języku. Materiały interdyscyplinarnego sympozjum poświęconego pamięci Profesor Jolanty Rokoszowej zorganizowanego przez Wydział I Filologiczny PAU*, red. L. Bednarczuk, M. Rokosz, Kraków 2018, s. 25-38.

„*Niech zaćmią się ich oczy, aby nie widzieli*” (Ps 69, 24). *Problem przemocy w Biblii*, [w:] *Crudelitas. Okrucieństwo w literaturze i kulturze europejskiej*, red. E. Wesołowska, W. Szturc, Poznań 2017, s. 39-75.

Oślica Balaama i stater w pyszczku ryby, czyli problemy z humorem biblijnym, „Ruch Literacki” 60, 2019, nr 3, s. 275-287, <https://doi.org/10.24425/rl.2019.130043>.

Res curiose intangibilis, czyli glosa o (nie)odbrązawianiu Biblii, [w:] *Dialog z Tradycją*, t. 8: *Dziedzictwo antyczne i biblijne dziś*, red. M. Puda-Blokesz, M. Ryszka-Kurczab, Kraków 2020, s. 305-324.

„W Królestwie nie ma miejsca dla głupców”? *Glosa do lektury przypowieści o nieuczciwym zarządcy (Łk 16, 1-13)*, [w:] *Ars bene vivendi. Studia ofiarowane Profesorowi Maciejowi Włodarskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. E. Buszewiczowa, L. Grzybowska, Kraków 2017, s. 35-62.

Bibliografia¹

- Adamczewski B., *Stary Paweł i jego poczucie humoru*, [w:] „Żyjemy dla Pana” (Rz 14, 8). *Studia ofiarowane Siostrze Profesor Ewie J. Jezierskiej OSU*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 21-29.
- Ahuis F., *Das Märchen im Alten Testament*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 86, 1989, H. 4, s. 455-476.
- Aitken J.A., *The Semantics of Blessing and Cursing in Ancient Hebrew*, Leuven 2008.
- Albright W.F., *L'archeologie de la Palestine*, Paris 1955.
- All Things to All Cultures. Paul among Jews, Greeks, and Romans*, ed. by M. Harding, A. Nobbs, Cambridge 2013.
- Alter R., *The Art of Bible Translation*, Princeton 2019.
- Alter R., *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981.
- Alter R., *The World of Biblical Literature*, New York 1985.
- Appel W., *Epimenides [Tt 1, 12]*, „Filomata” 1984, nr 362, s. 221-230.
- Archutowski J., *Złorzeczenia w psalmach*, „Przegląd Powszechny” 162, 1924, s. 210-227.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000.

¹ Obejmuje jedynie wybrane, ważniejsze opracowania cytowane lub inaczej wykorzystane w pracy – które wpłynęły w sposób istotny na kształt studiów i glos – z wyłączeniem pozycji źródłowych, większości podstawowych kompendiów i komentarzy biblijnych, leksykonów, tezaurusów etc.

- Ariani M., *Petrarca*, Roma 1999.
- Ashley B.M., *Życ prawdą w miłości. Biblijne wprowadzenie do teologii moralnej*, przeł. M. Wójcik, Poznań 2008.
- Awierincew S., *Bachtin, śmiech i kultura chrześcijańska*, przeł. R. Mazurkiewicz, „Znak” 1994, nr 9, s. 86-99.
- Badham P., *Making Sense of Death and Immortality*, Oxford 2013.
- Bailey K.E., *Jesus through Middle Eastern Eyes. Cultural Studies in the Gospels*, Downers Grove, IL 2008.
- Bailey K.E., *Poet and Peasant. A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke*, Grand Rapids 1976.
- Ball M., *The Parables of the Unjust Steward and the Rich Man and Lazarus*, „The Expository Times Guild of Bible Study” 106, 1995, no. 11, s. 329-330, <https://doi.org/10.1177/001452469510601103>.
- Banting B., *Proclaiming the Messiah's Mirth. A Rhetorico-Contextual Model for the Interpretation and Proclamation of Humour in Selected Gospel Sayings*, Ottawa 1998.
- Barbour I.G., *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, przeł. M. Krośniak, Kraków 1984.
- Barclay W., *Gospel of Luke*, Philadelphia 1976.
- Bardski K., *Chrześcijańska lektura Starego Testamentu w kluczu symboliki literackiej*, „Rocznik Teologiczny” 57, 2015, z. 4, s. 447-457.
- Bardski K., *Patrystyczna egzegeza alegoryczna – użycie czy nadużycie tekstu biblijnego?*, [on-line:] <http://pracownicy.uksw.edu.pl/KrzysztofBardski/publikacje/2003-2/06-patrystyczna-egzegeza/> (dostęp: 7 XII 2020).
- Baron H., *Petrarch: His Inner Struggles and the Humanistic Discovery of Man's Nature*, [w:] *Florilegium historiale. Essays Presented to Wallace K. Ferguson*, ed. by J.G. Rowe, W.H. Stockdale, Toronto 1971, s. 18-51, <https://doi.org/10.3138/9781487583668-004>.

- Barr J., *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968.
- Bartnicki R., *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 2003.
- Bartnicki R., *Współczesna interpretacja przypowieści Jezusa Chrystusa*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 22, 2010, z. 2, s. 225-240.
- Baslez M.-F., *Prześladowania w starożytności. Ofiary – bohaterowie – męczennicy*, przeł. E. Łukaszyk, Kraków 2009.
- Baumert N., *Studien zu den Paulusbriefen*, Stuttgart 2001.
- Beavis M.A., *Ancient Slavery as an Interpretive Context for the New Testament Servant Parables with Special Reference to the Unjust Steward (Luke 16: 1-8)*, „The Journal of Biblical Literature” 111, 1992, no. 1, s. 37-54, <https://doi.org/10.2307/3267508>.
- Bednarz T., *Humor in the Gospels. A Sourcebook for the Study of Humor in the New Testament, 1863-2014*, New York–London 2015.
- Ben Zimra A., *Kedushat ha-Hayyim u-Messirut Nefesh bi-Ymei ha-Shoah al-piha-Halakhah*, „Sinai” 80, 1977, s. 151-185.
- Bertolani M.C., *Petrarca e la visione dell'eterno*, Bologna 2005.
- Between God and Man. An Interpretation of Judaism. From the Writings of Abraham J. Heschel*, ed. by F.A. Rothschild, New York 1975.
- Będziecie moimi świadkami. Księga Pamiątkowa dla Księdza Józefa Kozyry, Profesora Uniwersytetu Śląskiego w 65. rocznicę urodzin*, red. M. Basiuk, A. Malina, Warszawa 2012.
- Biblia a medycyna*, red. B. Pawlaczyk, Poznań 2007.
- Biblia i kultura – dialog czy konflikt?*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2008.
- Biblia jak pocisk: jak walczyć z myślami? Metoda antyretetyczna według Ewagriusza z Pontu*, przeł. B. Spieralska-Kasprzyk, L. Nieścior, Kraków 2018.

- Billanovich G., *Petrarca letterato*, Roma 1947.
- Bogaczewicz F., *Paronomazja w Nowym Testamencie*, Kraków 1937.
- Boisson B., *Uśmiech Pana Boga*, przeł. I. Radziejowska, Warszawa 2011.
- Booth W.C., *A Rhetoric of Irony*, Chicago–London 1974.
- Boros L., *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1974.
- Borowski A., *Humanistyka, czyli co i po co?*, „PAUza Akademicka” 24 X 2013, nr 225, s. 1-2.
- Borowski A., *Humanizm jako przedmiot współczesnej humanistyki*, [w:] *Humanizm. Historie pojęcia*, red. idem, Warszawa 2009, s. 101-148.
- Borowski A., *Obyśmy się porozumieli*, [w:] *Oceny nauki: Tomaszowice 16-18 listopada 2013*, red. Sz. Biliński, Kraków 2014, s. 71-72.
- Bosco U., *Francesco Petrarca*, Bari 1968.
- Bp Ryś: *liczy się Chrystus, reszta jest jak odchody*, Deon, [on-line:] <https://www.deon.pl/religia/duchowosc-i-wiara/zycie-i-wiara/art,1946,bp-rys-liczy-sie-chrystus-reszta-jest-jak-odchody.html> (dostęp: 18 IV 2019).
- Braumann G., „*Dem Himmelreich wird Gewalt angetan*” (Mt 11, 12 par.), „*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*” 52, 1961, s. 104-109.
- Breech J., *The Silence of Jesus. The Authentic Voice of the Historical Man*, Philadelphia 1987.
- Breitowitz I., *Samobójstwo z asystą medyczną a Halacha*, „*Midrasz*” 2006, nr 3 (107), s. 46-47.
- Breitowitz Y., *The Right to Die: A Halachic Approach*, [on-line:] <https://www.jlaw.com/Articles/right.html> (dostęp: 2 IX 2018).
- Bretscher P., *The Parable of the Unjust Steward – A New Approach to Luke 16: 1-9*, „*Concordia Theological Monthly*” 22, 1951, s. 756-762.
- Brichto H.Ch., *The Names of God. Poetic Readings in Biblical Beginnings*, New York 1998.

- Briggs R., *Words in Action. Speech Act Theory and Biblical Interpretation: Toward a Hermeneutics of Self-Involvement*, New York 2001.
- Briks P., *Cherem – jako klątwa śmierci*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2005, nr 2, s. 6-16.
- Briks P., *Czy Dekalog zabrania kary śmierci?*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2005, nr 1, s. 133-136.
- Briks P., *Radość Boga w Starym Testamencie*, Warszawa 2000.
- Britt B., *Robert Alter and the Bible as Literature*, „Literature and Theology” 24, 2010, no. 1, s. 56-72.
- Broome E.C., *Ezekiel's Abnormal Personality*, „Journal of Biblical Literature” 65, 1946, no. 3, s. 277-292, <https://doi.org/10.2307/3262666>.
- Brown R.M., *The Art of Suicide*, London 2001.
- Bruce F.F., *The Epistle to the Galatians. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1982.
- Brzeziński D., *Akulturacyjność jako źródło cierpień: desakralizacja sfery społecznej w Księdze Sędziów 17-21*, [w:] *Kultura i rozpacz. Analizy ekspresji rozpaczliwych w tekstach kultury*, red. D. Brzeziński, A. Kapusta, Kraków 2009, s. 113-134.
- Buber M., *Königtum Gottes*, Heidelberg 1956.
- Buber M., *On the Bible. Eighteen Studies*, ed. by N.N. Glatzer, New York 1982.
- Bullard J.M., *Biblical Humor: Its Nature and Function*, Ph.D. Yale University 1961.
- Bultmann R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 10. Aufl, Göttingen 1995.
- Burczak K., *Figury retoryczne i tropy w Psalmach na podstawie „Expositio Psalmorum” Kasjodora*, Lublin 2004.
- Burnett J.S., *The Question of Divine Absence in Israelite and West Semitic Religion*, „Catholic Biblical Quarterly” 67, 2005, no. 2, s. 215-235.
- Buszewicz E., „*Multa mecum loquor*”. Łaciński Petrarca a polski Kochanowski, [w:] *Rzeczy minionych pamięć. Studia dedyko-*

- wane Profesorowi Tadeuszowi Ulewiczowi w 90. rocznicę urodzin, red. A. Borowski, J. Niedźwiedź, Kraków 2007, s. 101-119, [on-line:] https://www.academia.edu/26413774/_Multa_mecum_loquor_._%C5%81aci.
- Cadoux A.T., *The Parables of Jesus. Their Art and Use*, New York 1931.
- Camery-Hoggatt J., *Irony in Mark's Gospel. Text and Subtext*, Cambridge 1992.
- Carmignac J., *Początki Ewangelii synoptycznych*, przeł. W. Rapak, Kraków–Mogilany 2009.
- Carrère E., *Królestwo*, przeł. K. Arustowicz, Kraków 2016.
- Catchpole D.R., *On Doing Violence to the Kingdom*, „Irish Biblical Studies” 3, 1981, no. 2, s. 77-91.
- Celenza Ch., *Petrarch. Everywhere a Wanderer*, London 2017.
- Chirpaz F., *Księga Hioba. Poemat o nadziei*, przeł. A. Merdas, Poznań 1999.
- Chrostowska A., *Będę Cię błogosławił, bo mnie posłuchałeś (analiza egzegetyczno-teologiczna Rdz 22, 1-19)*, [w:] „Potrzeba, by On wzrastał, a ja się umniejszał” (J 3, 30). *Księga pamiątkowa ku czci śp. księdza profesora Józefa Homerskiego*, red. G. i P. Pindurówie, Tarnów 2008, s. 59-70.
- Chrostowski W., *Czy Adam i Ewa mieli nie starzeć się i nie umierać? Egzegetyczny przyczynek do nauczania o nieśmiertelności pierwszych ludzi*, [w:] *Verbum caro factum est. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz, W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 151-179.
- Chrostowski W., „Gdzie jest brat twój, Abel?” (Rdz 4, 9). *Biblijne spojrzenie na przemoc i gwałt*, [w:] *Agresja i przemoc w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, red. M. Machiniek, Olsztyn 2002.
- Chrostowski W., *Miłość do stworzeń na kartach Biblii*, „Paedagogia Christiana” 28, 2011, nr 2, s. 65-82.

- Chrostowski W., *Przemoc i gwałt w Piśmie Świętym*, [w:] *Przemoc i terror. Książka dedykowana Księdzu Profesorowi Stanisławowi Olejnikowi w 80. rocznicę urodzin i 50. rocznicę pracy naukowej*, red. P. Góralczyk, J. Sobkowiak, Warszawa 2001, s. 89-109.
- Chrostowski W., *Wokół historyczności Księgi Jonasza: „kompozycja wyobrażona”?*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 13, 2016, s. 311-328.
- Chrostowski W., *Zjawiska przemocy i gwałtu w Starym Testamencie jako przejawy zapośredniczenia poznania Boga*, [w:] *„Bóg jest miłością” (1 J 4, 16). Studia dla Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza w 80. rocznicę urodzin*, red. idem, Warszawa 2006, s. 89-102.
- Chwin S., *Samobójstwo i „grzech istnienia”*, Gdańsk 2012.
- Chwin S., *Samobójstwo jako doświadczenie wyobraźni*, Gdańsk 2016.
- Chyrowicz B., *Przemoc bez nienawiści?*, „Ethos” 27, 2014, nr 2, s. 184-201, <https://doi.org/10.12887/27-2014-2-106-09>.
- Clavier H., *L'ironie dans l'enseignement de Jesus*, „Novum Testamentum” 1, 1956, fasc. 1, s. 3-20, <https://doi.org/10.2307/1560147>.
- Clavier H., *La méthode ironique dans l'enseignement de Jésus*, „Études Théologiques et Religieuses” 4, 1929, no. 3, s. 224-241.
- Clavier H., *La méthode ironique dans l'enseignement de Jésus (suite)*, „Études Théologiques et Religieuses” 4, 1929, no. 4, s. 323-344.
- Clavier H., *La méthode ironique dans l'enseignement de Jésus (suite et fin)*, „Études Théologiques et Religieuses” 5, 1930, no. 1, s. 58-99.
- Compston H.F.B., *Friendship without Mammon*, „The Expository Times Guild of Bible Study” 31, 1919-1920, s. 282-283.
- Cook Ch.C.H., *Psychiatry in Scripture: Sacred Texts and Psychopathology*, „The Psychiatrist” 36, 2012, no. 6, s. 255-229, <https://doi.org/10.1192/pb.bp.111.036418>.

- Cook S.D., „Who knows?”. *Reading the Book of Jonah as a Satirical Challenge to Theodicy of the Exile*, The University of Sydney 2019, [on-line:] https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/handle/2123/20685/cook_sd_thesis.pdf;jsessionid=76A1BFC AA43619E68668F71FCF77BEF0?sequence=1.
- Cormier H., *The Humor of Jesus*, New York 1977.
- Cosgrove C.H., *Appealing to Scripture in Moral Debate. Five Hermeneutical Rules*, Grand Rapids 2002.
- Cotter W.J., *The Parable of the Children in the Market Place, Q (Lk) 7: 31-35: An Examination of the Parable's Image and Significance*, „Novum Testamentum” 29, 1987, fasc. 4, s. 289-304, <https://doi.org/10.2307/1560776>.
- Crossan J.D., *Cliffs of Fall. Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus*, New York 1980.
- Crossan J.D., *In Parables. The Challenge of the Historical Jesus*, Sonoma 1992.
- Crossan J.D., *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, New York 1992.
- Crudelitas. Okrucieństwo w literaturze i kulturze europejskiej*, red. E. Wesołowska, W. Szturc, Poznań 2017.
- Cullmann O., *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit. Gottesdienst, Gesellschaft, Politik*, Tübingen 1970.
- Cummings B., *Encyclopaedic Erasmus*, „Renaissance Studies” 28, 2014, no. 2, s. 183-204, <https://doi.org/10.1111/rest.12049>.
- Czerski J., *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997.
- Czerski J., *Przypowieści*, [on-line:] <http://www.xczerski.pl/files/Parabola.pdf> (dostęp: 18 IV 2019).
- Czerwińska J., Koźluk M., „*Quicquid in Euripide, tragicorum principe, memorabile est*” – forma gnomiczna Eurypidesa oraz jej recepcja w XVI wieku, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 18, 2008, s. 353-375.
- Czyżewski K., *Słowo o Mosze Kulbaku*, [w:] M. Kulbak, *Mesjasz z rodu Efraima*, przeł. K. Czyżewski, Sejny 2016.

- Daniel-Rops H., *Życie w Palestynie w czasach Chrystusa*, przeł. J. Lasocka, Warszawa 2001.
- Davies E.W., *Ethics of the Hebrew Bible: The Problem of Methodology*, „Semeia” 66, 1994, s. 43-53.
- Davies G.H., *An Approach to the Problem of Old Testament Mythology*, „Palestine Exploration Quarterly” 88, 1956, no. 2, s. 87-91, <https://doi.org/10.1179/peq.1956.88.2.83>.
- Day J., *The Imprecatory Psalms and Christian Ethics*, „Bibliotheca Sacra” 159, 2002, no. 634, s. 166-186.
- Day J., *Problems in the Interpretation of the Book of Jonah*, „Old Testament Studies” 26, 1990, s. 32-47.
- Dempsey C.J., *Hope Amid the Ruins. The Ethics of Israel's Prophets*, St. Louis 2000.
- Derrett J.D., *Law in the New Testament*, London 1970.
- Derrett J.D., *The Rich Fool: A Parable of Jesus Concerning Inheritance*, [w:] idem, *Studies in the New Testament*, vol. 2, Leiden 1978, s. 99-120.
- Dietrich J., *Der Tod von eigener Hand. Studien zum Suizid im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient*, Leipzig 2017.
- Dodd Ch.H., *Gospel and Law*, Edinburgh 1958.
- Dodd Ch.H., *Przypowieści o Królestwie*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1981.
- Domański J., *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław-Warszawa 1973.
- Donahue J.R., *The Gospel in Parable. Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels*, Philadelphia 1990.
- Dotti U., *Vita di Petrarca: il poeta, lo storico, l'umanista*, Torino 2014.
- Dresner S.H., *The Contribution of Abraham Joshua Heschel*, „Judaism” 32, 1983, no. 1, s. 57-69.
- Droge A.J., Tabor J.D., *A Noble Death. Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco 1992.
- Drzewiecka E., *Śmierć Judasza w Biblii i tradycji chrześcijańskiej*, Warszawa 2012.

- Du Plessis J., *Philanthropy or Sarcasm? – Another Look at the Parable of the Dishonest Manager (Luke 16: 1-13)*, „Neotestamentica” 24, 1990, no. 1, s. 1-20.
- Duke P.D., *Irony in the Fourth Gospel. The Shape and Function of a Literary Device*, Louisville 1982.
- Durling R., *The Ascent of Mt. Ventoux and the Crisis of Allegory*, „Italian Quarterly” 18, 1974, no. 69, s. 7-28.
- Dynak A., „Kopać nie jestem w stanie, żebrać się wstydzę” – dylemat zarządcy w perykopie Łk 16, 1-13. Analiza egzegetyczno-teologiczna, Tarnów 2011.
- Dziadosz D., *Czy Bóg Starego Testamentu ma surowe oblicze? Hebrajska Biblia a przemoc*, „Ethos” 27, 2014, nr 2, s. 25-49, <https://doi.org/10.12887/27-2014-2-106-03>.
- Dziadosz D., *Milcząca ufność Abrahama. Narracyjny dramat w Rdz 22, 1-19*, [w:] *Przybliżyło się Królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2008, s. 126-160.
- Dziadosz D., *Monarcha odrzucony przez Boga i lud. Proces redakcji biblijnych tradycji o Saulu*, Przemyśl 2006.
- Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago, 1989*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1991.
- Dziemidok B., *O komizmie. Od Arystotelesa do dzisiaj*, antologię oprac. M. Bokiniec, Gdańsk 2011.
- Eckey W., *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen*, Neukirchen 2004.
- Ehrman B., *Przeinaczanie Jezusa. Kto i dla czego zmieniał Biblię*, przeł. M. Chowaniec, Warszawa 2009.
- Eidevall G., *Sounds of Silence in Biblical Hebrew: A Lexical Study*, „Vetus Testamentum” 62, 2012, no. 2, s. 159-174, <https://doi.org/10.1163/156853312X629180>.
- Eilstein H., *Biblia w ręku ateisty*, Warszawa 2006.

- Eisenberg H., Eisenberg L., *The Public Speaker's Handbook of Humor*, Grand Rapids 1974.
- Ejsmont M., *Złorzeczenia w Psalmach (ich forma, treść, geneza)*, [w:] *Studia teologiczne*, red. L. Górka, J. Kras, S. Nagy, Lublin 1976, s. 17-40.
- Ellington J., *Wit and Humor in Bible Translation*, „The Bible Translator” 42, 1991, no. 3, s. 301-313, <https://doi.org/10.1177/026009359104200301>.
- Erasmus da Rotterdam, *Adagi. Prima traduzione italiana completa*, a cura di E. Lelli, trad. di E. Lelli et al., Milano 2017.
- Ewangelie synoptyczne*, oprac. S. Mędała, Warszawa 2006, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, red. J. Frankowski, t. 8.
- Feiler B., *Abraham. Podróż do źródła trzech religii*, przeł. J. Włodarczyk, Wrocław 2005.
- Fialkowski A., *Paul Ricoeur i hermeneutyka mitów*, „Znak” 1968, nr 10, s. 1280-1294.
- Filipiak M., *Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny w Starym Testamencie*, Lublin 1984.
- Filipiak M., *Człowiek współczesny a Stary Testament*, Lublin 1983.
- Filipiak M., „Nie zabijaj” (Wj 20, 13; Pwt 5, 17). *Studium egzegetyczno-teologiczne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 30, 1983, nr 1, s. 5-14.
- Fisher E., *The Divine Comedy: Humor in the Bible*, „Religious Education” 72, 1977, no. 6, s. 571-579, <https://doi.org/10.1080/0034408770720602>.
- Fletcher D., *The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key?*, „Journal of Biblical Literature” 82, 1963, no. 1, s. 15-30, <https://doi.org/10.2307/3263987>.
- Florkowski E., *Kierunki współczesnej hermeneutyki teologicznej*, „Analecta Cracoviensia” 5, 1973, s. 330-346, <http://dx.doi.org/10.15633/acr.2688>.
- Flusser D., *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, Bern 1981.

- Freccero J., *The Fig Tree and the Laurel: Petrarch's Poetics*, „Diacritics” 5, 1975, no. 1, s. 34-40, <https://doi.org/10.2307/464720>.
- From Judaism to Christianity. Tradition and Transition. A Festschrift for Thomas H. Tobin, S.J., on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, ed. by P. Walters, Leiden–Boston 2010.
- Frossard A., *Człowiek i jego pytania*, przeł. S. Czerwik, Kielce 1994.
- Frye N., *Spiritus Mundi. Essays on Literature, Myth, and Society*, Bloomington 1976.
- Frye N., *Wielki kod. Biblia i literatura*, przeł. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998.
- Frye N., *Words with Power. Being a Second Study of the Bible and Literature*, San Diego–New York–London 1990.
- Fuchs O., *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift*, Stuttgart 2004.
- Fumagalli M., *Petrarca e la Bibbia*, [w:] *La Bibbia nella letteratura italiana*, vol. 5: *Dal Medioevo al Rinascimento*, a cura di G. Melli, M. Sipione, Brescia 2013, s. 271-304.
- Funk R., *Die Struktur der erzählenden Gleichnisse Jesu*, [w:] *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, hrsg. von W. Harnisch, Darmstadt 1982, s. 224-247.
- Funk R., *Honest to Jesus. Jesus for a New Millennium*, New York 1996.
- Garrison E.P., *Some Contexts of Suicide in Greek Tragedy*, Ann Arbor 1987.
- Gebert K., *Uświęcając imię*, „Midrasz” 2000, nr 5, s. 18-19.
- Genette G., *Figures. Essais*, Paris 1966.
- Gesché A., *Chrystus*, przeł. A. Kuryś, Poznań 2005.
- Gesché A., *Zło*, przeł. A. Kuryś, Poznań 2008.
- Gnilka J., *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1997.
- Good E.M., *Irony in the Old Testament*, Sheffield 1981.
- Gorzowski A., *Cóż stanie się, Panie, jeśli spytam? Studia i szkice o myśli i tradycji biblijnej*, Kraków 2012.

- Gorzkowski A., *Nauczyć słuchać, czyli czym jest naprawdę filologia?*, [w:] *Rzeczy minionych pamięć. Studia dedykowane Profesorowi Tadeuszowi Ulewiczowi w 90. rocznicę urodzin*, red. A. Borowski, J. Niedźwiedź, Kraków 2007, s. 221-228.
- Gorzkowski A., „*Słodycz pożądanej samotności*”. *Petrarka w świetle własnych listów*, [w:] F. Petrarca, *O niewiedzy własnej i innych. Listy wybrane*, oprac. W. Olszaniec, A. Gorzkowski, przy współpr. P. Salwy, Gdańsk 2004, s. 81-88.
- Gould E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark*, Edinburgh 1912.
- Gounelle A., *Violence sacrée*, „*Études Theologiques et Religieuses*” 87, 2012, no. 4, s. 445-459, <https://doi.org/10.3917/etr.0874.0445>.
- Górka B., *Nikodem i jego kwestia (J 3, 1-21)*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 54, 2001, z. 3, s. 173-188, <http://dx.doi.org/10.21906/rbl.3592>.
- Grossfeld J., *Pogańskie manowce religii. „Ofiarowanie Izaaka”: wokół interpretacji Herlinga-Grudzińskiego*, „*Tygodnik Powszechny*” 2000, nr 13, s. 19.
- Gruchala J., *Iucunda familia librorum. Humanieści renesansowi w świecie książki*, Kraków 2003.
- Grundmann W., *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1974.
- Gryglewicz F., *Jezus przed Piłatem*, [w:] *Męka Jezusa Chrystusa*, red. idem, Lublin 1980, s. 47-57.
- Halík T., *Zacheuszu! Kazania na niedziele i święta*, przeł. A. Babuchowski, Kraków 2006.
- Halkowski H., „*A Brand Plucked from the Fire...*”. *Polish Traces of Abraham Joshua Heschel*, [w:] *The Jews in Poland*, vol. 1, ed. by A.K. Paluch, Cracow 1992, s. 223-234.
- Hałas S., *Analiza struktury literackiej drogą do lepszego zrozumienia tekstu biblijnego*, „*Collectanea Theologica*” 66, 1996, nr 1, s. 25-38.
- Harrill J.A., „*Without Lies or Deception*”. *Oracular Claims to Truth in the Epistle to Titus*, „*New Testament Studies*” 63, 2017, s. 451-472, <https://doi.org/10.1017/S0028688517000054>.

- Harris J., *Violence and Responsibility*, London–Boston–Henley 1980.
- Haszczyński J., *Wiara i samobójstwo*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2, 1993, nr 1, s. 5-24.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybrał, oprac. i wstępem opatrzył K. Michalski, przeł. K. Michalski et al., Warszawa 1977.
- Heninger S.K., *Pythagorean Symbola in Erasmus' Adagia*, „Renaissance Quarterly” 21, 1968, no. 2, s. 162-165, <https://doi.org/10.2307/2859546>.
- Hens-Piazza G., *Why Did Sarah Laugh?*, [w:] *Distant Voices Drawing Near: Essays in Honor of Antoinette Clark Wire*, ed. by H.E. Hearon, Collegeville 2004, s. 57-68.
- Herford R.T., *Christianity in Talmud and Midrash*, London 1903.
- Heroica. Bohaterstwo w literaturze i kulturze europejskiej*, red. A. Gawarecka, W. Szturc, E. Wesołowska, Poznań 2019.
- Heschel A.J., *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2007.
- Heschel A.J., *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, przeł. K. Wojtkowska, Kraków 2008.
- Heschel A.J., *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, przeł. V. Reder, Kraków 2008.
- Heschel A.J., *Niewypowiedziane imię Boga: Człowiek. Wiersze*, przeł. P. Piekarski, Kraków 2009.
- Heschel A.J., *Prosiłem o cud. Antologia duchowej mądrości*, przeł. A. Gomola, Poznań 2001.
- Hill D., *Greek Words and Hebrew Meanings. Studies in the Semantics of Soteriological Terms*, Cambridge 1967.
- Hładowski W., *Początki chrześcijaństwa według egzystencjalnej interpretacji R. Bultmanna. Studium historyczno-krytyczne*, Poznań 1954.
- Hock R., *The Parable of the Foolish Rich Man (Luke 12: 16-20) and Graeco-Roman Connections of Thought and Behavior*,

- [w:] *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, ed. by J.T. Fitzgerald, T.H. Olbricht, L.M. White, Leiden–Boston 2003.
- Hooff A.J.L. van, *From Autothanasia to Suicide. Self-Killing in Classical Antiquity*, London 1990.
- Hoye W.J., *Teologiczne błędy myślowe*, przeł. P. Kolińska, Kraków 2011.
- Hryniewicz W., *Chrześcijaństwo a świat przyrody*, „Znak” 2008, nr 6, s. 29-48.
- Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991, *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3.
- Humor europejski*, red. M. Abramowicz, D. Bertrand, T. Stróżyński, Lublin 1994.
- Hyers M.C., *And God Created Laughter. The Bible as Divine Comedy*, Atlanta 1987.
- Instone-Brewer D., *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 BC*, Tübingen 1992.
- Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- Ireland D.J., *Putting Things in Perspective: A History of Recent Interpretation of the Parable of the Unjust Steward*, [w:] idem, *Stewardship and the Kingdom of God. An Historical, Exegetical, and Contextual Study of the Parable of the Unjust Steward in Luke 16: 1-13*, Leiden 1992, s. 5-47, *Novum Testamentum. Supplements*, t. 70, https://doi.org/10.1163/9789004267046_003.
- Ironia*, red. M. Głowiński, Gdańsk 2002.
- Jacob B., *The Childhood and Youth of Moses, the Messenger of God*, [w:] *Essays in Honour of Very Rev. Dr. J.H. Hertz, Chief Rabbi on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. by I. Epstein, E. Levine, C. Roth, London 1942.
- Jaeschke T., *Chrześcijaństwo versus obrona praw zwierząt. Wrogowie czy przyjaciele?*, „Edukacja Etyczna” 2018, nr 15,

- [on-line:] <https://edukacjaetyczna.pl/wp-content/uploads/2018/12/15Jaeschke-177-192.pdf> (dostęp: 4 XII 2020).
- Jankowski A., *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków 1997.
- Jankowski A., *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982.
- Jaspers K., Bultmann R., *Problem demitologizacji*, przeł. D. Kolasa, T. Kupś, M. Pawlicki, red. nauk. D. Kolasa, T. Kupś, Toruń 2015.
- Jeanrond W.G., *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, przeł. M. Borowska, Kraków 1999.
- Jelonek T., *Biblia w świecie mitów*, Kraków 2011.
- Jeremias J., *The Parables of Jesus*, New York 1972.
- Jersild P.T., *Spirit Ethics. Scripture and the Moral Life*, Minneapolis 2000.
- Jędrzejewski S., *Przymierze a początek zła: Rdz 1-11*, „Zeszyty Naukowe KUL” 40, 1997, z. 1-2, s. 25-40.
- Język Biblii. *Od słuchania do rozumienia. XXXII Tydzień Biblijny*, Lublin (KUL) 29-30.11.2004, red. W. Pikor, Kielce 2005.
- Johnston G., *Ecce Homo. Irony in Christology of the Fourth Evangelist*, [w:] *The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, ed. by L.D. Hurst, N.T. Wright, Oxford 1987, s. 125-138.
- Johnston P.S., *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, przeł. P. Sajdek, Kraków 2010.
- Jones B.C., *Howling over Moab: Irony and Rhetoric in Isaiah 15-16*, Atlanta 1996.
- Jónsson J., *Humour and Irony in the New Testament. An Exegetic Study*, Lund 1961.
- Jónsson J., *Humour and Irony in the New Testament. Illuminated by Parallels in Talmud and Midrash*, Leiden 1985.
- Jülicher A., *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen 1910.
- Kaiser O., *Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*, 5 Aufl, Gütersloh 1984.

- Kalimi I., „Weź twego syna, którego miłujesz, idź i złóż go w ofierze”. „Związanie” Izaaka w literaturze i myśli rabinicznej, przeł. M. Wiertlewska, „Poznańskie Studia Teologiczne” 24, 2010, s. 41-66.
- Kaplan E.K., Dresner S.H., *Abraham Joshua Heschel. Prophetic Witness*, New Haven 1998.
- Karłowicz D., *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Warszawa 2007.
- Kessler E., *Bound by the Bible. Jews, Christians and the Sacrifice of Isaac*, Cambridge 2004.
- Klawek A., *Raj i upadek człowieka*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 22, 1969, z. 4-5, s. 288-295, <https://doi.org/10.21906/rbl.3224>.
- Klinger M., *Tajemnica Kaina. Próba umiejscowienia Kaina w tradycji mesjańskiej w związku z nowotestamentową rewolucją etyczną*, Warszawa 1981.
- Kloppenborg J.S., *The Dishonoured Master (Luke 16, 1-8a)*, „Biblica” 70, 1989, no. 4, s. 474-495.
- Kłoczowski J.A., *Odwaga ortodoksji*, Mateusz.pl, [on-line:] <http://mateusz.pl/czytelnia/jak-oo.htm> (dostęp: 30 X 2020).
- Kokot M., *Myśl teologiczna przedsynoptycznych i synoptycznych przekazów o Przemienieniu Pańskim (Mt 17, 1-8)*, „Seminare” 4, 1979, s. 11-27.
- Kołąkowska-Przybyłek Z., *Władza Boga nad krainą umarłych w Starym Testamencie oraz w literaturze okresu Drugiej Świątyni*, Pelplin 2014.
- Kościelniak K., *Sens ironiczny określenia „władca tego świata” w Ewangelii św. Jana*, „W Nurcie Franciszkańskim” 8, 1999, s. 47-57.
- Kowalski M., *Retoryka i socjoretoryka w lekturze tekstów Nowego Testamentu. Cz. 1: Retoryka i nowe podejście do tradycji ustnej*, „The Biblical Annals” 6, 2016, nr 4, s. 611-654.
- Kozłowski R., *Droga na górę Moria. Dramatyczny wymiar dialogu (Rdz 22, 1-19)*, „Filozofia Dialogu” 3, 2005, s. 131-138.

- Kramer G., *Od Emaus do Jana Kaczkowskiego*, YouTube, [on-line:] <https://www.youtube.com/watch?v=Ie546PFPYoI&t=293s> (dostęp: 19 IV 2019).
- Kretz L., *Witz, Humor und Ironie bei Jesus*, Freiburg 1981.
- Krieger K.-S., *Przemoc w Biblii*, przeł. A. Wałęcki, Kraków 2004.
- Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976.
- Kruger H.A.J., *Laughter in the Old Testament: A Hotchpotch of Humour, Mockery and Rejoicing?*, „In die Skriflig” 48, 2014, no. 2, [on-line:] <https://www.indieskriflig.org.za/index.php/skriflig/article/view/712/2634> (dostęp: 18 IV 2019).
- Kudasiewicz J., *Biblia, historia, nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1978.
- Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 2006.
- Kuschel K.-J., *Laughter. A Theological Reflection*, transl. by J. Bowden, New York 1994.
- Kuśmirek A., *Balaam i jego wyrocznie (Lb 22-24) w tradycji targumicznej*, Warszawa 2011.
- Kwiecień T., *Złorzeczenia też są potrzebne*, Katolik.pl, [on-line:] <http://www.katolik.pl/zlorzeczenia-tez-sa-potrzebne,2418,416,cz.html?s=3>.
- Kynes W., *Beat Your Parodies into Swords, and Your Parodied Books into Spears: A New Paradigm for Parody in the Hebrew Bible*, „Biblical Interpretation” 19, 2011, no. 3, s. 276-310, <https://doi.org/10.1163/156851511X576900>.
- Lee A., *Petrarch and St. Augustine. Classical Scholarship, Christian Theology, and the Origins of the Renaissance in Italy*, Leiden–Boston 2012.
- Lehmann K., *Dojście do wiary w zmartwychwstałego Chrystusa dzisiaj na przykładzie opowiadania o Emaus*, „Communio” 5, 1985, nr 2 (26), s. 23-31.
- Lemański J., *Balaam – pierwowzór proroka w Izraelu?*, „Studia Paradyskie” 25, 2015, s. 53-81.

- Lemański J., *Motyw „próby” jako element procesu wychowywania w tekstach Pięćoksięgu*, „*Verbum Vitae*” 21, 2012, s. 19-38.
- Lemański J., *W poszukiwaniu źródeł i znaczenia liturgicznej afirmacji „amen”*, „*Studia Paradyskie*” 24, 2014, s. 173-192.
- Levie J., *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, Paris–Louvain 1958.
- Levy Sz., *Teatr w Biblii*, przeł. W. Mond-Kozłowska, Kraków 2015.
- Lewis C.S., *Rozważania o psalmach*, przeł. A. Motyka, Kraków 2011.
- Linzey A., *Teologia zwierząt*, przeł. W. Kostrzewski, Kraków 2010.
- Lloyd J.G., *Sacred Violence. The Dark Side of God*, „*Journal of Beliefs and Values*” 20, 1989, no. 2, s. 184-199, <https://doi.org/10.1080/1361767990200204>.
- Loewe H., *Alter jüdischer Volkshumor aus Talmud und Midrasch*, Frankfurt am Mein 1931.
- Lohfink N., *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg im Breisgau 1983.
- Lohfink N., *Jezus z Nazaretu. Czego chciał, kim był*, przeł. E. Pieciul-Karminińska, Poznań 2012.
- Lohfink N., *Rozumieć Biblię. Wprowadzenie do krytyki form literackich*, przeł. B. Widła, Warszawa 1987.
- Lunt R.G., *Towards an Interpretation of the Parable of the Unjust Steward (Luke xvi. 1-18)*, „*The Expository Times Guild of Bible Study*” 66, 1955, no. 11, s. 335-337, <https://doi.org/10.1177/001452465506601105>.
- Lygre J.G., *Of What Charges? (Luke 16: 1-2)*, „*Biblical Theology Bulletin*” 32, 2002, no. 1, s. 21-28, <https://doi.org/10.1177/014610790203200105>.
- Łach J., „*Gdy cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu drugi*” (Mt 5, 39), [w:] *Studium Scripturae anima Theologiae. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Grzybkowi*, red. J. Chmiel, T. Matras, Kraków 1991, s. 167-174.
- Łach S., *Problemy w relacji biblijnej o Kainie i Abli (Rdz 4, 1-17)*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 7, 1960, nr 3, s. 13-38.

- Łaguna P., *Ironia jako postawa i jako wyraz (z zagadnień teoretycznych ironii)*, Kraków–Wrocław 1984.
- Machiela D., *Babel, Tower of*, [w:] *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, ed. by J. Collins, D. Harlow, Grand Rapids–Cambridge 2010.
- Maillot A., *Jonas ou les farces de Dieu*, Paris 1984.
- Majewski M., *Biblia i nauka. Siedem refleksji inspirowanych myślą ks. Michała Hellera*, [w:] W. Kaczorowski et al., *Platforma judeo-chrześcijańska. Człowiek w drodze ku Bogu*, Nadarzyn 2017, s. 211-251.
- Majewski M., *Jak przekłady zmieniają Biblię. O przekładach i przekładaniu Pisma Świętego raz jeszcze*, wyd. 2 zm. i popr., Kraków 2019, [on-line:] https://www.academia.edu/5331176/Jak_przek%C5%82ady_zmieniaj%C4%85_Bibli%C4%99_O_t%C5%82umaczeniu_Pisma_%C5%9Awi%C4%99tego_raz_jeszcze (dostęp: 30 XI 2020).
- Majewski M., *Nieczystość śmierci w Torze. Śmierć jako antytabu*, [w:] *Śmierć w antycznej kulturze śródziemnomorskiej*, red. A. Kucz, P. Matusiak, Katowice 2015, s. 31-62, *Szkice o Antyku*, t. 2.
- Majewski M., *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018.
- Majewski M., *W stronę Ziemi Obiecanej. Komentarz do Księgi Wyjścia*, Kraków 2011.
- Mann C.S., *Unjust Steward or Prudent Manager?*, „The Expository Times Guild of Bible Study” 102, 1992, no. 8, s. 234-235, <https://doi.org/10.1177/001452469110200804>.
- A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 5: *Probing the Authenticity of the Parables*, ed. by J.P. Meier, New Haven 2016.
- Marguerat D., *Le Dieu des premiers chrétiens*, Genève 1990.
- Marguerat D., Bourquin Y., *Per leggere i racconti biblici. La Bibbia si racconta. Iniziazione all'analisi narrativa*, Roma 2011.

- Martin J., *Radość życia. Śmiech i humor cieszą Boga*, przeł. A. Wawrzyniak-Kędziołek, Poznań 2017.
- Martini C.M., *Stąpienie po jedwabiu. Proces komunikacji w działalności duszpasterskiej*, przeł. J. Miszańska, Kraków 1996.
- Marx J., *Idea samobójstwa w filozofii od antyku do współczesności*, Warszawa 2003.
- Mathewson D.L., *The Parable of the Unjust Steward (Luke 16: 1-13): A Reexamination of the Traditional View in Light of Recent Challenges*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 38, 1995, no. 1, s. 29-39.
- Matuszczyk B., *Siedem grzechów głównych polskiego kaznodziejstwa*, „Więź” 1997, nr 7, s. 75-84.
- Mazurkiewicz R., *Semiotyka wieży Babel*, „Znak” 1982, nr 4, s. 277-283.
- Mazzotta G., *The Worlds of Petrarch*, Durham–London 1993.
- Meeks W., *The Moral World of the First Christians*, London 1987.
- Metz J.B., *Teologia wobec cierpienia*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2008.
- Meynet R., *Język przypowieści biblijnych*, przeł. A. Wałęcki, Kraków 2005.
- Miedwiediewa A.A., *Ironia w Nowym Testamencie (Obzór anglojęzycznej literatury XX-XXI wieków)*, „Czełowiek” 30, 2019, no. 5, s. 156-173, <https://doi.org/10.31857/S023620070006462-5>.
- Mielcarek K., *Problematyka wojny w Biblii. Trudności w interpretacji Piśma Świętego*, [w:] *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. M.S. Wróbel, Lublin 2005, s. 247-256.
- Miggelbrink R., *Gniew Boży. Znaczenie pewnej gorszącej tradycji biblijnej*, przeł. A. Wałęcki, Kraków 2005.
- Mikołajko Z., *W świecie wszechmogącym. O przemocy, śmierci i Bogu*, Warszawa 2009.
- Miłość jest z Boga: wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof. dr. hab. Janowi Łachowi, red. M. Wojciechowski, Warszawa 1997.

- Miłość wytrwa do końca. Księga pamiątkowa dla księdza profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, zebr. i oprac. W. Chrostowski, Warszawa 2004.
- Mitosek Z., *Co z tą ironią?*, Gdańsk 2013.
- Moj M., *Kompozycje warstwowe w Ewangelii Marka*, Tarnów 2018.
- Mooney M.D., *Myth and Irony in the New Testament*, Ph.D. University of California, Los Angeles 1993.
- Moore C.A., *Mark 4: 12: More Like the Irony of Micaiah than Isaiah*, [w:] *A Light unto My Path. Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers*, ed. by H.N. Bream, R.D. Heim, C.A. Moore, Philadelphia 1974, s. 335-344.
- Mrówka K., *Heraklit: fragment. Nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004.
- Muecke D.C., *Irony and the Ironic*, London 1982.
- Murray A., *Suicide in the Middle Ages*, vol. 1-2, Oxford–New York 1998.
- Musiał S., *Także zwierzęta będą nas sądzić*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 1, s. 14.
- Napora K., *Milczenie Boga w Biblii Hebrajskiej*, „Symposium” 23, 2019, nr 1, s. 11-30, <http://dx.doi.org/10.4467/25443283SYM.19.002.10631>.
- Neher A., *Notes sur Qohélét (L'Ecclésiaste)*, Paris 1951.
- Nel P.J., *The Rhetorics of Wisdom's Ethics*, „Old Testament Essays” 15, 2002, no. 2, s. 435-452.
- A New English Translation of the Septuagint. 30. Sirach: To the Reader*, [on-line:] <http://ccat.sas.upenn.edu/nets/edition/30-sirach-nets.pdf> (dostęp: 18 IV 2019).
- Nowak D., *Łukaszowa teologia Boga poszukującego człowieka w świetle przypowieści o odnalezionym synu (Łk 15, 11-32)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 28, 2008, s. 183-215.
- Nowakowski D., *W obronie tradycji. Znaczenie tradycji w filozofii Erazma z Rotterdamu i jej obrona przed krytyką Reformacji*, Łódź 2018.

- O szalonym Bogu i równie szalonym Abrahamie, z o. prof. J.A. Kłoczowskim OP wywiad przeprowadzili B. Legutko i S. Rusin, Stacja7, 18 X 2013, [on-line:] <http://stacja7.pl/wiara/o-szalonym-bogu-i-rownie-szalonym-abrahamie/> (dostęp: 30 XI 2016).
- O'Day G.R., *Revelation in the Fourth Gospel. Narrative Mode and Theological Claim*, Philadelphia 1986.
- Ofiarowanie Izaaka, z G. Herlingiem-Grudzińskim rozmawia W. Bolecki, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 10, s. 8-9.
- On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, ed. by Y.T. Radday, A. Brenner, Sheffield 1990.
- Ostański P., *Historiozbawcza wizja starości w Piśmie Świętym. Studium egzegetyczno-teologiczne*, Poznań 2007.
- Oto idę. Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Jana Bernarda Szlagi w 65. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa 2005.
- Oxenberger R., *On the Meaning of Human Being. Heidegger and the Bible in Dialogue*, Toronto 2018.
- Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, przeł. H. Witczyk, Kielce 2014.
- Parandowski J., *Petrarka*, wyd. 3, Warszawa 1975.
- Parrott D.M., *The Dishonest Steward (Luke 16. 1-8a) and Luke's Special Parable Collection*, „New Testament Studies” 37, 1991, no. 4, s. 499-515, <https://doi.org/10.1017/S0028688500021925>.
- Paul in the Greco-Roman World*, vol. 1-2, ed. by J.P. Sampley, Harrisburg 2003.
- Pawłowski Z., *Co robi Jezus w domu bogatego celnika (Łk 19, 1-10)? Analiza narracji w lekturze Biblii*, „Ateneum Kapłańskie” t. 154, 2010, z. 1 (605), s. 70-86.
- Pawłowski Z., *Narracja i egzystencja. Genesis w hermeneutyce opowieści*, Toruń 2013.
- Pawłowski Z., *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3*, Warszawa 2003.

- Peels E., „*I hate them with perfect hatred*” (Psalm 139: 21-22), „Tyn-dale Bulletin” 59, 2008, no. 1, s. 35-51.
- Perls A., *Der Selbstmord nach der Halacha*, „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums” 55 (N. F. 19), 1911, H. 5/6, s. 287-295.
- Perrot E., *Między Bogiem a Mamoną: pieniądź w Piśmie Świętym*, przeł. F. Mickiewicz, „Communio” 17, 1997, nr 6, s. 64-78.
- Petrarch and Dante. Anti-Dantism, Metaphysics, Tradition*, ed. by Z.G. Baranski, T.J. Cachey, Notre Dame 2009.
- Petzer J.H., *A Contextual Evidence in Favour, of KAYXHΣΩMAI in 1 Corinthians 13. 3*, „New Testament Studies” 35, 1989, no. 2, s. 229-253, <https://doi.org/10.1017/S0028688500024632>.
- Phillips M.M., *The „Adages” of Erasmus*, Cambridge 1964.
- Pidel A., *Ricoeur and Ratzinger on Biblical History and Hermeneu-tics*, „Journal on Theological Interpretation” 8, 2014, no. 2, s. 193-212.
- Piekarski I., *Między retoryką a poezją. Northopa Frye’a rozumienie kerygmatu*, [w:] *Interpretacja kerygmatyczna. Doświadcze-nia, re-wizje, perspektywy*, red. J. Borowski, E. Fiała, I. Pie-karski, Lublin 2014, s. 227-258.
- Piela M., *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekła-dach Starego Testamentu*, Kraków 2003.
- Piela M., *Jakiego przekładu Biblii Hebrajskiej brakuje w Polsce?*, „Studia Judaica” 10, 2007, nr 2, s. 235-250.
- Pikor W., *Bóg wobec przemocy człowieka w Rdz 1-11*, „Collectanea Theologica” 73, 2003, nr 3, s. 11-31.
- Pikor W., *Ironia jako narzędzie narracji*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 11, 2018, no. 2, s. 209-225, <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2018.011>.
- Pikor W., *Przypowieści Jezusa. Narracyjny klucz lektury*, Kielce 2011.
- Pikor W., *Święta wojna w Biblii: ludzka ideologia czy Boża wola?*, „Studia Bobolanum” 2, 2005, s. 21-44.

- Pilch J.J., *Poczucie humoru Biblii*, przeł. B. Sawicki, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 49, 1996, z. 4, s. 255-261, <https://doi.org/10.21906/rbl.843>.
- Pindel R., *Mowy obronne św. Pawła w Dziejach Apostolskich. Analiza retoryczna Dz 24 i 26 w kontekście zastosowania retoryki w biblistyce*, Kraków 2012.
- Pindel R., *W obronie prawdy Ewangelii. Analiza literacko-retoryczna Ga 1, 11 – 2, 21*, Kraków 2001.
- Podgórzec Z., *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Warszawa 1985.
- Poland L., *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics. A Critique of Formalist Approaches*, Chico, Calif. 1985.
- Porter C., „Wise as Serpents: Innocent as Doves”. *How Shall We Live?*, „Encounter” 48, 1987, s. 15-26.
- Pioreschi P., *A History of Human Responses to Death: Mythologies, Rituals, and Ethics*, New York 1990.
- Pronzato A., *Humor i wiara. Anegdoty i historyjki*, przeł. J. Chapska, Kraków 2005.
- Pronzato A., *Przypowieści Jezusa*, t. 2: „Każdy bowiem, kto prosi, otrzymuje; kto szuka, znajduje; a kołaczącemu zostanie otwórzono”, przeł. J. Merecki, Kraków 2004.
- Przybliżyło się Królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2008.
- Quinzio S., *Przegrana Boga*, przeł. M. Bielawski, Kraków 2008.
- A Rabbinic Anthology*, ed. by C.G. Montefiore, H.M.L. Loewe, London 1938.
- Rad G. von, *Teologia Starego Testamentu*, przeł. B. Widła, Warszawa 1986.
- Ratzinger J., *Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today*, [w:] *Biblical Interpretation in Crisis. The Ratzinger Conference on Bible and Church*, ed. by R.J. Neuhaus, Grand Rapids 1989, s. 1-23.

- Rau E., *Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1990.
- Ravasi G., *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, t. 1, przeł. B. Rzepka, t. 2, przeł. K. Stopa, Kraków 2005.
- Ravasi G., *Kohelet. Najbardziej oryginalna i „skandaliczna” księga Starego Testamentu*, przeł. J. Skrzypnik, Kraków 2003.
- Ravasi G., *Święte Księgi. Jak czytać i rozumieć Pismo Święte*, przeł. A. Zielińska, Kraków 2014.
- Revel H., *Wit and Humour*, [w:] *The Universal Jewish Encyclopedia*, vol. 10, ed. by I. Landmann, New York 1944, s. 545-548.
- Richter W., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, Bonn 1963.
- Ricoeur P., *Czas i opowieść*, t. 1: *Intryga i historyczna opowieść*, przeł. M. Frankiewicz, t. 2: *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, przeł. J. Jakubowski, t. 3: *Czas opowiadany*, przeł. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, oprac. i wstęp S. Cichowicz, przeł. E. Bienkowska et al., Warszawa 1986.
- Ricoeur P., *Essays on Biblical Interpretation*, London 1981.
- Ricoeur P., *Miłość i sprawiedliwość*, przeł. M. Drwięga, Kraków 2010.
- Ricoeur P., *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wybór, oprac. i wstęp S. Cichowicz, przeł. S. Cichowicz et al., Warszawa 1991.
- Ricoeur P., *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, przeł. E. Bur-ska, Warszawa 1992.
- Ricoeur P., Lacocque A., *Mysleć biblijnie*, przeł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003.
- Rienecker F., *Das Evangelium des Lukas*, Wuppertal 1976.
- Ritter-Müller P., *Kennst du die Welt? Gottes Antwort an Ijob. Eine sprachwissenschaftliche und exegetische Studie zur ersten Gottesrede Ijob 38 und 39*, Münster-Hamburg-London 2000.

- Rodd C.S., *Glimpses of a Strange Land. Studies in Old Testament Ethics*, Edinburgh 2001.
- Rogerson J.W., *Myth in Old Testament Interpretation*, Berlin 1974.
- Romaniuk K., *Morfokrytyka i historia redakcji, czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, Warszawa 1983.
- Romaniuk K., *Spokój, milczenie i cisza według Biblii*, Warszawa 1993.
- Romaniuk K., *Studia nie tylko nad św. Pawłem*, Poznań 1999.
- Römer T., *The Current Discussion on the so-called Deuteronomistic History. Literary Criticism and Theological Consequences*, „Humanities” 46, 2015, s. 43-66.
- Rosenberg J., *Midrasze i przypowieści*, przeł. S. Musielak, Warszawa 2008.
- Rosik M., *Kohelet – piewca prostych przyjemności*, 7 VI 2017, [on-line:] <http://www.mariuszrosik.pl/?p=5463> (dostęp: 4 XII 2020).
- Rosik M., *Medialny szum Tysiąclecia*, 6 XII 2017, [on-line:] <http://www.mariuszrosik.pl/?p=8447> (dostęp: 18 IV 2019).
- Rosik M., *Starość pobłogosławiona przez Boga: studium postaci w Łk 1-2*, „Verbum Vitae” 24, 2013, s. 117-134.
- Rosik M., *Światło dnia trzeciego. Biblijne relacje o otwartym grobie i chrystofaniach*, Wrocław 2004.
- Rosner F., *Suicide in Biblical, Talmudic and Rabbinic Writings*, „Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought” 11, 1970, no. 2, s. 28-40.
- Rossé G., *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 2001.
- Ryken L., *How to Read the Bible as Literature... and Get More out of it*, Grand Rapids 1984.
- Ryś G., *Rut Moabitka – krewna Boga. Zapis konferencji wygłoszonych podczas XXXII Pieszej Pielgrzymki Krakowskiej 6-11 VIII 2012*, Kraków 2013.
- Rzeczy minionych pamięć. Studia dedykowane Profesorowi Tadeuszowi Ulewiczowi w 90. rocznicę urodzin*, red. A. Borowski, J. Niedźwiedź, Kraków 2007.

- Sacrificing the Self. Perspectives on Martyrdom and Religion*, ed. by M. Cormack, Oxford 2001.
- Sahaj T., *Poglądy św. Augustyna na temat śmierci*, „Lingua ac Communitas” 1999, nr 9, s. 211-221.
- Salij J., *Czy Bóg kazał wymordować narody Kanaanu?*, Pytania nie-
obojętne, [on-line:] http://mateusz.pl/ksiazki/js-pn/js-pn_14.htm (dostęp: 18 IV 2019).
- Sapota T., *Rzymska idea samobójstwa*, „Symbolae Philologorum
Posnaniensium Graecae et Latinae” 19, 2009, s. 281-287.
- Schellenberg A., *An-Anti Prophet among the Prophets? On the Relationship of Jonah to Prophecy*, „Journal for the Old Testament Studies” 39, 2015, no. 3, s. 353-371, <https://doi.org/10.1177/0309089215577593>.
- Schmitt J.C., *Samobójstwo w średniowieczu*, [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, przeł. S. Cichowicz, J. Godzimirski, Warszawa 1993, s. 202-210.
- Schneider G., *Die Davidssohnfrage (Mk 12, 35-37)*, „Biblica” 53, 1972, no. 1, s. 65-90.
- Schökel L.A., *The Literary Language of the Bible: The Collected Essays*, transl. by H. Spencer, ed. by T. Holm, North Richland Hills 2001.
- Schökel L.A., *Understanding Biblical Research*, transl. by P. McCord, New York 1968.
- Schökel L.A., Bravo J.M., *A Manual of Hermeneutics*, transl. by L.M. Rosa, Sheffield 1998.
- Schwarz G., „...lobte den betrügerischen Verwalter” (Lukas 16, 8a), „Biblische Zeitschrift” 18, 1974, Ausg. 1, s. 94-95, <https://doi.org/10.30965/25890468-01801007>.
- Schweitzer A., *The Psychiatric Study of Jesus. Exposition and Criticism*, transl. by Ch. Joy, Boston 1948.
- Schweizer E., *Das Evangelium nach Lukas. Übersetzt und erklärt*, Göttingen 2000.
- Sellin G., *Lukas als Gleichniserzähler: die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25-37)*, „Zeitschrift für die neutest-

- tamentliche Wissenschaft” 65, 1974, s. 166-189, <https://doi.org/10.1515/zntw.1974.65.3-4.166>.
- Sellin G., *Studien zu den grossen Gleichniserzählungen des Lukas-Sonderguts. Die ἀνθρωπός τις-Erzählungen des Lukas-Sonderguts, besonders am Beispiel von Lk 10, 25-37 und 16, 14-31 untersucht*, Münster 1974.
- Seng E.W., *Der Reiche Tor. Eine Untersuchung von Lk. xii, 16-21 unter besonderer Berücksichtigung form- und motivgeschichtlicher Aspekte*, „Novum Testamentum” 20, 1978, fasc. 2, s. 136-155, <https://doi.org/10.2307/1560469>.
- Sharp C.J., *Irony and Meaning in the Hebrew Bible*, Bloomington 2009.
- Sherwin B.L., *Abraham Joshua Heschel*, Atlanta 1979.
- Shutter M.D., *Wit and Humor in the Bible. A Literary Study*, Boston 1893.
- Ska J.-L., *The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions*, Tübingen 2009.
- Skowroński P., *Samobójstwo jako problem etyczny w filozofii starożytnej*, [w:] *Śmierć w antycznej kulturze śródziemnomorskiej*, red. A. Kucz, P. Matusiak, Katowice 2015, s. 11-18, *Szkice o Antyku*, t. 2.
- Ślawik J., *Hiob przed Bogiem. Studium egzegetyczne prologu i epilogu Księgi Hioba oraz Mów Hioba*, Warszawa 2010.
- Snodgrass K.R., *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids 2008.
- Soggin J.A., *Judges. A Commentary*, London 1981.
- Spiegel S., *From the Aqedah Legends: A Piyyut on the Slaughtering of Isaac and his Resurrection by Rab Ephraim of Buna*, [w:] *The Alexander Marx Jubilee Volume*, New York 1950, s. 477-491.
- Stachewicz K., *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, Poznań 2012.
- Stachowiak L., *Rozwój norm moralnych w historii zbawienia Starego Testamentu*, „Ateneum Kapłańskie” 65, t. 81, 1973, z. 1 (387), s. 39-49.

- Stanek T., *Poetycka narracja/Narratywna poezja w Biblii hebrajskiej*, [w:] *Potencjał wiersza*, red. W. Sadowski, Warszawa 2013, s. 174-194.
- Stein R.H., *The Method and Message of Jesus' Teachings*, Philadelphia 1994.
- Sternberg M., *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1987.
- Stępnia K., *W poszukiwaniu Kościoła idealnego. Życie i dzieło Tadeusza Żychiewicza (1922-1994)*, Olecko 2004.
- Stinespring W.F., *Humor*, [w:] *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. by G. Buttrick, New York 1964, s. 660-664.
- Strack H., Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, Bd. 1-4, München 1922-1926.
- Stróżyński M., *Zjawiska psychotyczne w „Heraklesie” Eurypidesa*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 21, 2011, nr 2, s. 109-143.
- Strzałkowska A., *Przemoc wobec kobiety w świetle przepisów Tory?*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 8, 2015, no. 2, s. 9-29, <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2015.007>.
- Studi Petrarcheschi*, a cura di G. Belloni et al., vol. 1-9, Padova 1984-1994.
- Studies in the Septuagint: Origins, Recensions, and Interpretations*, ed. by S. Jellicoe, New York 1974.
- Stuligrosz M., *Gnoma: definicje i zakres zastosowania*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 11, 1997, s. 39-47.
- Suchy J., *Czyńcie sobie ziemię poddaną i panujcie nad zwierzętami*, „Zeszyty Naukowe KUL” 36, 1993, nr 1-4, s. 13-23.
- Sulowski J., *Czy Adam i Ewa „byli nadzy”? Dwie mądrości – z Bogiem lub bez Boga. Studium filologiczno-biblijne opowieści Rdz 2-3 na tle dziejów Izraela*, Łódź 1998.
- Synowiec J.S., *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003.
- Synowiec J.S., *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987.

- Szczerbiński W., *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Lublin 2000.
- Szturc W., *Eironeia*, Kraków 2018.
- Szymik J., *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 2007.
- Szymik J., *Współczesne modele egzegezy biblijnej*, Lublin 2013.
- Śpiewak P., *Dom, miejsce spotkania mędrców*, „Tygodnik Powszechny” 2019, nr 12, s. 20.
- Śpiewak P., *O milczeniu*, „Tygodnik Powszechny” 2014, nr 12, s. 20.
- Śpiewak P., *Tolerancja*, „Tygodnik Powszechny” 2019, nr 13, s. 20.
- Tat Yan L., *Irony in the Gospel of John: Interpreting the Irony in the Nicodemus and the Samaritan Woman Episodes*, Trinity Theological College, Singapore 2012, [on-line:] https://www.academia.edu/9808183/Irony_in_the_Gospel_of_John_Interpreting_the_Irony_in_the_Nicodemus_and_the_Samaritan_Woman_Episodes (dostęp: 26 XI 2020).
- Tazbir J., *Ludzie przeciwko zwierzętom*, „Znak” 2008, nr 6, s. 216-238.
5. *Theban Palimpsests*, Center for Hellenic Studies – Harvard University, [on-line:] <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/7024.5-theban-palimpsests> (dostęp: 2 XII 2020).
- Theissen G., *Czasy Jezusa. Tło społeczne pierwotnego chrześcijaństwa*, przeł. F. Wycisk, Kraków 2004.
- Thiede W., *L'ilarità promessa: l'umorismo e la teologia*, Milano 1989.
- Thrall M.E., 2 Corinthians 1, 12: [hagioteti] or [haploteti]?, [w:] *Studies in New Testament Language and Text. Essays in Honour of George D. Kilpatrick on the Occasion of his 65. Birthday*, ed. by J.K. Elliott, Leiden 1976, s. 366-372.
- Torresan P., *Silence in the Bible*, „Jewish Bible Quarterly” 31, 2003, s. 153-160.
- Tragedy and Comedy in the Bible*, ed. by J.Ch. Exum, Atlanta 1985.
- Trela J., *Przypowieści Jezusa a starotestamentalne i rabinackie me-szalim*, Lublin 1997.

- Tresmontant C., *Nauczanie rabiego Jeshuy*, przeł. L. Rutkowska, Kraków–Warszawa 2008.
- Trueblood E., *The Humour of Christ*, New York 1964.
- Tugwell S., *Osiem błogosławieństw. Rozważania nad tradycją chrześcijańską*, przeł. W. Unolt, Poznań 1986.
- Ullendorff E., *The Bawdy Bible*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 42, 1978, no. 3, s. 426-456, <https://doi.org/10.1017/S0041977X00135736>.
- Van Rensburg L., *The Sense of Humor in Scripture, Theology, and Worship*, Lima, OH 1991.
- Vaux R. de, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1-2, przeł. T. Brzegowy, Poznań 2004.
- Vedder H.C., *The Fundamentals of Christianity. A Study of the Teaching of Jesus and Paul*, New York 1922.
- Venter A., *Biblical Ethics and Christian Response to Violence*, „Theologia Evangelica” 24, 1991, no. 2, s. 25-39.
- Vetulani J., *Jakie ziola palili ci napruci winem?*, Piękno neurobiologii, 6 VII 2012, [on-line:] <https://web.archive.org/web/20130405201040/https://vetulani.wordpress.com/2012/07/06/jakie-ziola-palili-ci-napruci-winem/> (dostęp: 2 XI 2020).
- Vetulani J., Strzelczyk G., *Ćwiczenia duszy, rozciąganie mózgu*, red. M. Jędrzejek, Kraków 2016.
- Vignolo R., *Personaggi del quarto vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Milano 2006.
- Violence in the New Testament*, ed. by S. Matthews, E.L. Gibson, New York–London 2005.
- Voeltzel R., *Das Lachen des Herrn. Über die Ironie in der Bibel*, Hamburg-Bergstedt 1961.
- Ward K., *Rational Theology and the Creativity of God*, Oxford 1982.
- Warzecha J., *Dawny Izrael. Od Abrahama do Salomona*, Warszawa 1995.
- Warzecha J., *Problematyka życia ludzkiego w Biblii. Aspekty antropologiczne i etyczne*, „Ateneum Kapłańskie” 86, t. 123, 1994, z. 1 (512), s. 47-57.

- Warzecha J., *Zgorszenie Biblii, czyli o niektórych trudnościach w jej czytaniu*, „Communio” 15, 1995, nr 2, s. 81-101.
- Waszak M., *Humor w wybranych tekstach Starego Testamentu*, [w:] *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Ryszardowi Figłowi, Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Olczyk, P. Podeszwa, Gniezno 2010, s. 537-564.
- Watson F., *Text, Church, and World. Biblical Interpretation in Theological Perspective*, Edinburgh 1994.
- Webster G., *Laughter in the Bible*, St Louis 1960.
- Wenham G.J., *Story as Torah. Reading the Old Testament Ethically*, Edinburgh 2000.
- Wesseling A., *Dutch Proverbs and Expressions in Erasmus' Adages, Colloquies, and Letters*, „Renaissance Quarterly” 55, 2002, no. 1, s. 81-147, <https://doi.org/10.2307/1512533>.
- Węgrzyniak W., *Granica miłości i nienawiści w Psalmach*, „Życie Duchowe” 65, 2011, s. 22-29.
- Węgrzyniak W., *Nie rozumiem dzisiejszej Ewangelii*, O co właściwie nam chodzi?, 19 IX 2010, [on-line:] <https://wegrzyniak.com/ksiazk/kazania/989-nie-rozumiem-dzisiejszej-ewangelii> (dostęp: 10 XII 2020).
- Wharton J.A., *A Plausible Tale. Story and Theology in II Samuel 9-20, I Kings 1-2*, „Interpretation: A Journal of Bible and Theology” 35, 1981, no. 4, s. 241-254, <https://doi.org/10.1177/002096438103500402>.
- Wharton J.A., *The Secret of Yahweh: Story and Affirmation in Judges 13-16*, „The Interpreter's Bible” 27, 1973, s. 54-65.
- Whedbee W., *The Comedy of Job*, „Semeia” 7, 1970, s. 1-39.
- Wierzbicka A., *Co mówi Jezus? Objaśnianie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*, przeł. I. Duraj-Nowosielska, Warszawa 2002.
- Wiesel E., *Messengers of God. Biblical Portraits and Legends*, New York 1976.

- Williams J., *The Bible, Violence, and the Sacred. Liberation from the Myth of Sanctioned Violence*, Valley Forge 1991.
- Wilson L., *Job 38-39 and Biblical Theology*, „Reformed Theological Review” 62, 2003, s. 121-138.
- Wink W., *Neither Passivity nor Violence: Jesus’ Third Way*, „Society of Biblical Literature” 27, 1988, s. 210-224.
- Witczyk H., „Pokorny wołał, i Pan go wysłuchał” (Ps 34, 7a). *Model komunikacji diafanicznej w Psalmach*, Lublin 1997.
- Wojciechowska K., *Niewinność i szczerłość czy słabość i zależność od innych? Istota tertium comparationis warunku „Jeśli nie staniecie się jak dzieci” w Mt 18, 3-5*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 6, 2012, s. 241-251.
- Wojciechowska K., *Słowo Boże w pieluchach*, „Znak” 2020, nr 2, s. 64-69.
- Wojciechowska K., *Wbrew zwyczajom i tradycji. Interpretacja metafory „Nie jest dobrze zabierać chleb dzieci i rzucać pieskiem” (Mk 7, 27b) z perspektywy Syrofeniczanki*, „Collectanea Theologica” 85, 2015, nr 3, s. 33-48.
- Wojciechowski M., *Bajki Ezopowe a Biblia*, [w:] „Przeznaczyłeś nas dla Twojej prawdy” (4Q 495). *Studia dla dr. Zdzisława J. Kapery w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 517-528.
- Wojciechowski M., *Błąd porządnego syna. Przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15, 11-32)*, „Ateneum Kapłańskie” t. 146, 2006, z. 1 (584), s. 77-83.
- Wojciechowski M., *Etyka Biblii*, Kraków 2009.
- Wojciechowski M., *Pawłowe „chlubienie się” na tle literatury antycznej*, [w:] *Żyjemy dla Pana. Księga pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiąt rocznicę urodzin*, red. M. Rosik, Wrocław 2005, s. 99-109.
- Wojciechowski M., *Wady jako zalety. Trzy trudne przypowieści Jezusa (Łk 16, 1-8a; 18, 1-8a; 11, 5-8)*, „Ateneum Kapłańskie” t. 145, 2005, z. 1 (578), s. 111-119.

- Wojciechowski M., *Wpływy greckie w Biblii*, Kraków 2012.
- Wolter M., *Das Lukasevangelium*, Tübingen 2008.
- Wronka S., *Dlaczego w przypowieściach?*, [w:] „*Utwierdzaj twoich braci*” (Łk 22, 32), red. T.M. Dąbek, Kraków 2003, s. 245-261.
- Zak G., *Petrarch's Humanism and the Care of the Self*, Cambridge 2010.
- Zuver D., *Salvation by Laughter*, New York 1933.
- Żadna religia nie jest samotną wyspą: Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, red. H. Kasimov, B.L. Sherwin, przeł. M. Kapera, Kraków 2005.
- Żychiewicz T., *Dom Ojca*, Kraków 1983.
- Żychiewicz T., *Stare Przymierze*, Kraków 1986.
- Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999.
- Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998.
- <http://wideo.onet.pl/religia-bog-w-wielkim-miescie-konstanty-gebert,7729,w.html> (dostęp: 24 X 2016).

„Draw near to listen” (Ecclesiastes 4, 17)

Revisions – studies – biblical voices

This book, addressed not so much to biblical scholars (although, I hope, they will also find here some aspects to reflect on and discuss), but to a wide range of enthusiasts of biblical thought and tradition, is a collection of six studies and five causal commentaries, which are intended to be sort of an intellectual, humble invitation to a critical, philological consideration of the text of the Old and New Covenant. Among the analyses, which partially are a revision of various studies and biblical and theological interpretations, there are reflections regarding successively: violence in the books of the Old and New Testament; analysis of all Old Testament excerpts which contain a suicide theme; a sample of new exegesis, the so called Parable of the Unjust Steward (Luke 16, 1-13) which once, rather rightfully, was described by Rudolf Bultmann as „an unsolvable mystery”; discussion on biblical irony and humour (an aspect which is almost non-existent in Polish biblical studies, and is even considered taboo); an overview of biblical themes in Francesco Petrarca’s selected Latin letters (field of *ubi leones* in European Neo-Latin Philology); and, finally, study on the silence in the

work of renowned Jewish theologian, Abraham Joshua Heschel. Meanwhile, in the commentaries, which are intended to *a priori* mostly succinctly, only on few pages, characterize a specific problem and encourage the reader to further self-reflection and analysis, I attempt to discuss some, hopefully, unconventional biblical concepts. Were, in the light of the Genesis, Adam and Eve never supposed to age and die? May the renowned „thorn of Satan”, in 2 Corinthians 12, 7, be reasonably interpreted as an indication of the specific physical condition which St. Paul suffered from? Is the translation of Mark 9, 5a καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι as „Panie, dobrze nam tu być” (“Rabbi, it is good for us to be here”), proposed years ago by Tadeusz Żychiewicz, and today present, among others, in the Ecumenical Bible, philologically validated? Why do Polish Bible translations repeatedly retouch some unequivocal definitions, also from a sexual sphere, which *de facto* exist in the original? Why does Erasmus of Rotterdam collate the adagium Λεωφόρου μὴ βαδίζειν „Do not walk the path of virtue”, recognized by Diogenes and Atheneaus, with Matthew 7, 13-14?

The author of the book is convinced that any philological effort in studying the significance of the Holy Scripture will not bear fruit unless it is motivated by the pursuit of „honest search for truth and respect for the dignity of every human being – without unnecessary grandeur, disguise, prudery and grave seriousness”. The author dreams of biblical studies which would rely on the evangelical, classic simplicity of words, and not on effortless and often shallow „pastoral allegorization”. This dream is always accompanied by humility of the reader and the scholar, the awareness of „open-endedness” of every reading, and therefore – the interpretation of the Bible and, resulting from this awareness, the aspiration to constant exploration of

the meaning and searching for truth through incisive questioning and skilful combining philological analysis with hermeneutic synthesis. Philologist’s humility in studying the significance of the biblical text is manifested in their openness to dialogue and discussion with scholars of other, often, „related” fields: with theologians, biblical scholars, literary historians, religious scholars, philosophers, ethnologists, as well as experts of the so called „reality” of the biblical world: history, geography, architecture, music, botany, zoology.

According to the Jewish aphorism „Torah leaves room for doubts and discussions as God wanted everyone to search for truth, without the certainty that they will find it. It is because God loves desiring and seeking truth more than learning it”. If this publication, which is a humble reflection of a „defiant” philologist, encourages any of the experts or ordinary readers to daily, patient reflection on the Bible, it will, more than enough, serve its purpose.

KEYWORDS: philology; biblical exegesis; irony in the Bible; biblical tradition; taboo

Indeks osobowy

- Abba bar Kahana, rabbi 46
Abel 82, 98-99
Abimelek, król Geraru 273
Abimelek, syn Gedeona 146, 148-151, 161
Abinadab 156
Abraham (Abram) 45, 68, 97-98, 105, 127-133, 136, 154, 212, 267
Abraham ben Meir ibn Ezra 239
Abramowicz Maciej 43
Absalom 160-162
Achab 114
Achitofel 46, 146, 160-163, 173
Achtemeier Paul J. 55, 96
Adam 31, 62-63, 97-98, 147, 279, 281-282, 288
Adamczewski Bartosz 42
Aggeusz 265
Ahuis Ferdinand 297
Aitken James 95
Ajschines 143
Akiba (Akiva), rabbi 241-242
Akwinata zob. Tomasz z Akwinu, św.
Aland Barbara 77-78
Aland Kurt 11, 77-78
Albright William F. 151
Allen Helen M. 308
Allen Percy S. 308
Allison Dale C. 64, 104
Allwohn Adolf 295
Alter Robert 15, 17-18, 53, 75, 238, 273-274, 297
Alvarez Al 139
Antioch IV Epifanes, król państwa Seleukidów 165-166
Antioch V Eupator, król państwa Seleukidów 166
Appel Włodzimierz 314
Apulejusz 312
Aracri Basile 253
Archimedes 199
Archutowski Józef 91
Are Tom 41
Arendt Hannah 232

- Ariani Marco 252
 Arustowicz Krystyna 223
 Arystofanes 193
 Arystoteles 141, 229, 271-272
 Asa 295
 Ascher Benjamin Henry 237
 Atenajos 32
 Augustyn z Hippony, św. 27, 65,
 139, 153-155, 171, 214,
 253-257, 259, 261-263, 267
 Awianowicz Bartosz 267
 Awierincew Siergiej 41

 Babuchowski Andrzej 40
 Badham Paul 139
 Bahya ben Joseph ibn Pakuda
 238-239
 Bailey Kenneth 180
Balaam 53-55
Balak 53
 Ball Michael 207
Baltazar 296
 Bann Stephen 84
 Banting Blayne 38, 217
 Baranski Zygmunt G. 252
 Barbaglio Giuseppe 78
 Barclay William 200, 204
 Bardski Krzysztof 16, 19, 25
 Baron Hans 268
 Barr James 15
 Bartelmus Rüdiger 45
 Barth Karl 43
 Bartnicki Roman 119, 176
 Bartolomeo, biskup 263
 Bartoś Tadeusz 64
Bartymeusz 48
 Basiuk Maciej 12
 Baslez Marie-Françoise 165,
 169-170
Batszeba 107, 161
 Bauer Walter 61
 Bauernfeind Otto 111
 Bazyli Wielki, św. 89
 Beavis Mary Ann 192, 198
 Beck Astrid B. 79
 Beda Venerabilis, św. 64, 1555
 Bednarski Feliks 142
 Bednarz Michał 191
 Bednarz Terri 37-38, 42, 44
 Belloni Gino 252
 Bełch Józef 214
 Ben Zimra A. 139
Ben-Ammi 59
 Benedykt z Nursji, św. 90
 Berlin Naftali Cwi Jehuda 122
 Berlin Saul 159
 Berny Grzegorz 55, 96
 Bertolani Maria Cecilia 252
 Bertrand Denis 42-43
 Betz Otto 176
 Białecki Bernard 281
 Bielawski Maciej 83
 Bieńkowska Ewa 17
 Bigaj Laura 121, 158
 Biliński Szczepan 23
 Billanovich Giuseppe 261

- Billerbeck Paul 41, 52, 54, 58,
 201, 314
Boaz 86
 Boccaccio Giovanni 268
 Bocian Martin 158
 Bogacz Roman 63, 283
 Bogaczewicz Faustyn 45
 Boisson Benjamin 40, 52-54, 58,
 70
 Bokiniec Monika 42
 Bolecki Włodzimierz 128
 Boros Ladislaus 281
 Borowska Maria 13
 Borowski Andrzej 23, 33, 252
 Borowski Jarosław 12
 Bosak Pius Czesław 167
 Bosco Umberto 252-253
 Botterweck G. Johannes 45, 79,
 99
 Bovon François 217
 Bowden John 43
 Bowersock Glen 170
 Brandstaetter Roman 300
 Braumann Georg 126, 211
 Bravo José María 74
 Bream Howard N. 62
 Breech James 209
 Breitowitz Icchok 139, 160, 172
 Brenner Athalya 43, 47
 Breslauer Daniel 246
 Bretscher Paul 216
 Brichto Herbert Chanan 45
 Briggs Richard 15
 Brinckmann Albert Erich 245
 Briks Piotr 100, 111, 138, 167
 Broome Edwin C. 293-294
 Brown Raymond E. 176, 199
 Brown Ron 139
 Browne Thomas 141
 Brownlee William H. 244
 Brownrigg Ronald 75, 191
 Bruce Frederick Fyvie 293
 Bruner Frederick 64
 Bryant Clifton 141
 Brzegowy Tadeusz 112, 155-156
 Brzeziński Dariusz 107, 109
 Buber Martin 148, 164
 Buczyńska-Garewicz Hanna 232
 Budny Szymon 29, 302
 Bufano Antonietta 253
 Bultmann Rudolf 31, 119, 176,
 178-180
 Burczak Krzysztof 27
 Burska Ewa 84, 105
 Buszewiczowa Elwira 251-252,
 267
 Buttrick George Arthur 44
 Cachey Theodore J. 253
 Cadoux Arthur Temple 176, 178
 Camery-Hoggatt Jerry 59-60
 Caragounis Chrys C. 174
 Carmignac Jean 45, 80, 82, 220
 Carraud Christophe 253
 Carrère Emmanuel 222-223
 Carroll Robert 51, 62

- Casanowicz Immanuel Moses 45
 Castelli Frédérique 253
 Catchpole David 126, 211
 Celenza Christopher S. 252
 Cezar Gajusz Juliusz 21
 Chambry Émile 50
Chananiasz 51
 Chapska Joanna 40
 Chirpaz François 41
 Chmiel Jerzy 81
 Chodkowski Robert 144
 Chowaniec Mieszko 298
 Chrobaczyński Jacek 84
 Chrostowski A. 127
 Chrostowski Waldemar 25, 42, 57, 63, 75, 85, 96, 101-102, 104, 107, 112, 119-121, 127, 158, 176-177, 282-283, 286, 288
Chuszaj 162
 Chwin Stefan 140, 142, 153-154
 Chyrowicz Barbara 78
 Cichowicz Stanisław 17, 74, 163
 Ciechanowska Zofia 226
 Clavier Henri 36, 44, 47, 59, 215-216
 Clines David J.A. 143, 217
 Coats George 55
 Colet John 308
 Collins John J. 123
 Colonna Giovanni 265
 Compston Herbert F.B. 205
 Coogan Michael D. 96, 177
 Cook Christopher C.H. 294
 Cook Stephen Derek 57
 Corbin Henry 245
 Cormack Margaret 139
 Cormier Henri 48
 Cosgrove Charles H. 107
 Cotter Wendy J. 42, 217
 Craig Kenneth M. 120
 Cranfield Charles E.B. 103
 Crossan John Dominic 176-177, 180
 Cullmann Oscar 191
 Cummings Brian 307
 Cyceron 37, 145, 174, 255, 258, 312
 Cytowska Maria 306-307, 313
 Czechowicz Marcin 303
 Czerski Janusz 25, 75, 186-187
 Czerwik Stanisław 71
 Czerwińska Jadwiga 305
 Czwojdrak Aleksandra 209
 Czyżewski Krzysztof 235
Dalila 152
 Danielewicz Jerzy 33
 Daniel-Rops Henri 199
 Darski Adam „Nergal” 13
 Daube David 139
 Dauzat Pierre-Emmanuel 170
 Davies Eryl W. 119
 Davies G. Henton 117-118
 Davies Wiliam D. 64, 104

- Dawid* 46, 86, 96, 106-107, 110, 131, 137, 157, 160-163, 262-264, 267
 Dawn Marva 113
 Day John 89, 120
 Dąbek Tomasz Maria 178, 244
 Dehnel Jacek 272
 Demetriusz I, król państwa Seleukidów 167
 Dempsey Carol 114
 Dennert Brian C. 180
 Derrett J. Duncan 54, 179
 Dietrich Jan 138, 140-141, 144, 147, 149-150, 152, 158-164, 167, 169
 Dietrich Walter 78
Dina 274
 Diodor Sycylijski 174
 Diogenes Laertios 7, 32, 310-311
 Dionigi da Borgo San Sepolcro 261
 Dodd Charles Harold 80, 175, 178
 Domański Juliusz 26, 307-308
 Domeris William R. 99
 Donahue John R. 176, 209
 Donaldson David A. 39
 Dormandy Richard 189
 Doroteusz z Gazy, św. 90
Dorymenes 166
 Dotti Ugo 253
 Draguła Andrzej 277
 Dresner Samuel H. 227, 235, 245-246
 Drewermann Eugen 99
 Droge Arthur J. 139, 173
 Drozd Jan 32
 Drwięga Marek 74
 Drzewiecka Ewelina 137
 Du Cange Charles 14
 Duke Paul 60
 Duraj-Nowosielska Izabela 203
 Durling Robert M. 262
 Dynak Adam 181, 185, 189, 192-199, 201, 203, 206-207, 215, 219-221
 Dziadosz Dariusz 78, 105-107, 110, 112, 115, 127, 155
 Dziemidok Bohdan 42
 Eckey Wilfried 207, 215, 221
 Efraim z Bonn 132
Eglon 53
 Ego Beate 176
 Ehrman Bart 298
Ehud 53, 274
 Eidevall Göran 237
 Eilstein Helena 12-13, 71, 76, 135
 Ejsmont Marian 89
Eklezjastes, zob. *Kohelet*
Eleazar 169
Ela 164
Elias 114, 143, 297
Elimelek 86-87

- Eliyazar Ben Miqra (właśc. Eliezer Wolski) 137
Elizeusz 44
 Ellington John 48
 Elliott James Keith 24
 Epimenides z Knossos 7, 314
 Epstein Isidore 164
 Erazm z Rotterdamu 7, 19, 26, 30, 32, 260, 302, 305-315
 Erik Max 235
 Ernst Josef 185
 Eurypides 291, 294, 313
 Evans Craig E. 102
 Even-Chen A. 130
Ewa 31, 63, 97, 147, 279, 281-282, 288
 Ewagriusz z Pontu 14
 Exum J. Cheryl 53, 83
 Eynikel Erik 275
Ezechiasz 295-296
Ezechiel 293
 Ezop 42, 50, 192

 Fabry Heinz-Josef 45, 99
 Faleński Felicjan Medard 251
 Farberow Norman L. 141
 Farmer William R. 107
 Fausti Silvano 203
 Feiler Bruce 131-132
 Ferraro Giuseppe 52
 Feuerbach Ludwig 126
 Fialkowski Aline 118
 Fiała Edward 12

Filip Apostoł, św. 60
 Filip II, król Macedonii 193
 Filipiak Marian 87, 100, 116, 150, 178, 196, 198
 Filon Aleksandryjski 165, 170, 174
 Fisher Eugene 47
 Fitzgerald John 54
 Fitzmyer Joseph A. 176, 189, 199, 206, 215, 219
 Fletcher Donald 216
 Flusser David 179
 Fonzo Lorenzo Di 145
 Fortuna Tomasz 121, 158
 Fowl Stephen E. 217
 Franciszek Salezy, św. 102
 Franczak Grzegorz 268
 Frankowski Janusz 190
 Freccero John 261
 Freedman David Noel 79
 Frevel Christian 86
 Friedmann Daniel 107
 Friedrich Gerhard 111
 Frossard André 71
 Frye Northrop 12, 76
 Fuchs Ottmar 119
 Fumagalli Edoardo 252, 257-259, 262
 Funk Robert 186

 Galileusz 117
Gamaliel 56
 Garcjusz 264

- Garrison Elise P. 141
 Gądecki Stanisław 196
 Gebert Konstanty 123-124, 153, 158-159
Gedeon-Jerubbaal 148
 Gellius Aulus 13
 Gérard Remy 85
 Gerosa Pietro Paolo 259
 Gesché Adolphe 38, 52, 65
 Gicała Agnieszka 135
 Gilson Étienne 245
 Girard René 83
 Głowiński Michał 37
 Godzimirski Jakub M. 163
 Goethe Johann Wolfgang 226
 Gomola Aleksander 233
 Goniszewski Piotr 28
 Good Edwin M. 37, 56, 63, 98
 Gordon Ewa 87, 238
 Gordon Robert P. 129
 Goren Harriet R. 172
 Gorski Azriel 172
 Gorzkowski Albert 12-13, 15, 17, 23, 114, 136, 138, 173, 227-228, 252, 262, 295
 Goszczyńska Mirosława 84
 Gould Ezra 36
 Gounelle André 78
 Görg Manfred 95
 Góralczyk Paweł 85
 Górka Bogusław 61
 Górka Leonard 89
 Grabowski Andrzej 136
 Grether Oskar 148
 Grimm Werner 176
 Grisé Yolande 141
 Grochowski Zbigniew 60
 Groicki Bartłomiej 103
 Grosfeld Jan 128
 Gruchała Janusz 251-252
 Grundmann Walter 220
 Grygiel Grzegorz 121, 158
 Gryglewicz Feliks 65, 165
 Gryksa Edyta 142
 Grzegorzczuk Anna 128
 Grzegorz I Wielki, papież 73, 75
 Grzegorz z Nazjanzu, św. 90, 259
 Gudbergson Thomas 26
 Gunkel Hermann 60
 Haag Ernst 79, 85
 Halík Tomáš 39-40
 Halkowski Henryk 227-228, 245
 Hałas Stanisław 26
 Harding Mark 292
 Harlow Daniel C. 123
 Harnack Adolf 83
 Harnisch Wolfgang 186
 Harrill J. Albert 314
 Harris John 85
 Harris Laird 144
 Haszczyński Jerzy 138-139, 154
 Hauspie Katrin 275
 Hausrath August 50
 Hayward Robert 132

- Hearon Holly E. 45
 Heerden Willie Van 58
 Hegezjasz 141
 Heidegger Martin 271
 Heim Ralph D. 62
 Heninger S.K. 310
 Hens-Piazza Gina 45
 Heraklit z Efezu 271-272
 Herford R. Travers 56
 Herling-Grudziński Gustaw 128
 Herod 63
 Herodot 42
 Heschel Abraham Joshua 10, 31,
 114-115, 123, 136, 225-
 230, 232-249, 295
 Heschel S. 227
 Hezjod 312
 Hieronim, św. 258-259, 262, 275,
 308, 310, 312
Hiob 41, 53, 68, 84, 88, 134, 143,
 153, 155, 262, 295-297
 Hładowski Władysław 119
 Hock Ronald 54
 Hołówka Jacek 77
 Homerski Józef 126, 210-211,
 273
 Hońdo Leszek 32-33
 Hooff Anton J.L. van 141-142
 Horacy 313
 Horst P.W. Van Der 141
 Hossfeld Frank-Lothar 99, 104
 Hölderlin Friedrich 289
 Höpfl Hildebrandus 150
 Hryniewicz Wacław 81, 101, 103,
 288
 Hudson Don Michael 109
 Huizinga Johan 306
 Hummelauer Franz 158
 Hurst Lincoln 65
 Hyamson Moses 239
 Hyers Conrad 48
 Ibn Gabirol (właśc. Salomon ben
 Jehuda ibn Gabirol) 237
 Instone-Brewer, David 78
 Ireland Dennis I. 180
Izaak 105, 126, 129, 131-132,
 273-274
Izajasz 28, 56, 109, 170, 293
Izebel 114
 Izmael ben Elizeusz, rabbi 234
 Izydor z Sewilli, św. 260
 Jaakow Icchak ben Aszer z Przy-
 suchy 33
 Jacob Benno 164
 Jaeschke Tomasz 101
Jakub Apostoł, św. 35, 268
Jakub 105, 267
Jan Chrzciciel 125-126, 211
Jan Ewangelista, św. 35, 64, 102
 Jan Kasjan, św. 89
 Jankowski Augustyn 64, 185,
 201-202, 215, 221
 Jasiński Mirosław 44
 Jaspers Karl 119

- Jauss Hannelore 95
Jazon z Cyreny 168
 Jeanrond Werner G. 13
Jefte (Jiftach) 113, 152
 Jellicoe Sidney 220
 Jelonek Tomasz 116-117, 119
 Jeremias Joachim 179, 184, 215-216, 220
Jeremiasz 51, 143, 262, 293
Jezus Chrystus 23-24, 27-28, 36, 41-42, 44, 48-53, 58, 60-61, 64-71, 102, 105, 120, 125, 132, 155, 175-178, 183-185, 187, 189-191, 197-198, 202, 207, 209, 213-214, 216-218, 220-222, 260-262, 266, 274, 286-287, 291-292
 Jędrzejek Michał 296
 Jędrzejewski Sylwester 98
 Johnston George 65
 Johnston Philip S. 143, 174
Jonasz 57-58, 123, 144
Jonatan 156
 Jonge Marinus de 61
 Jonson Ben 52
Joram 295
 Jozua, rabbi 46
Jotam 148-149
 Joy Charles 294
Jozue 116
 Jónsson Jakob 37, 40-44, 46-47, 49, 52-53, 56, 58, 67, 71, 203, 215-216
 Józef Flawiusz 158, 165, 170, 172
Józef z Arymatei 190
Juda Machabeusz 167-168
Judasz 64, 90, 137, 160
 Julian Apostata, cesarz rzymski 180
 Jurewicz Oktawiusz 272
 Jülicher Adolf 176, 179
 Kaczorowski Włodzimierz R. 285
Kain 74, 98-100, 135
 Kaiser Otto 297
 Kaiser Walter C. 121, 158
 Kalimi Isaac 127, 129, 132
 Kanofsky Joseph 133
 Kant Immanuel 225
 Kapera Marta 243
 Kaplan Kalman J. 143
 Kaplan Edward K. 227, 235, 245
 Kapusta Anna 107
 Karłowicz Dariusz 155
 Karpowicz Agnieszka 96, 177
 Kasimov Harold 243
 Kasjodor 27
 Katon Młodszy 153
 Kaye Bruce 111
 Keel Othmar 90
 Kempys Jerzy 142
 Kennedy George Alexander 26
 Kermode Frank 75
 Kessler Edward 130
 Kierkegaard Søren 126
Kilion 86-87

- King Martin Luther 246
Kipling Rudyard 51
Kirk-Duggan Cheryl A. 79
Kittel Gerhard 111
Klawek Aleksy 280-282
Klein Hans 187
Klemens Aleksandryjski, św. 155
Kleomenes III, król Sparty 170
Klinger Michał 98
Kloppenborg John S. 194
Kłoczowski Jan Andrzej 12, 127
Knox Wilfred 180
Kochanowski Jan 30
Kohelet (Eklezjastes) 43, 133-136, 145
Kokot Mirosław 302
Kolasa Dawid 112
Kołakowski Leszek 103
Korpel Marjo Ch.A. 241
Kostrzewski Wiktor 101, 288
Kościelniak Krzysztof 64
Kowalski Marcin 26
Kowalski Tadeusz 228
Kozak Krystyna 203
Kozłowski Ryszard 127
Koźluk Magdalena 305
Krajewski Stanisław 227
Kramer Grzegorz 70
Kras Józef 89
Kratz Reinhard 197
Kraut Ursula 158
Krawczyk Mikołaj 87
Krawczyk Roman 107
Kretz Louis 67-68
Krieger Klaus-Stefan 95, 106, 108, 113, 115, 146, 151
Krokiewicz Adam 241
Kubicki Władysław 153
Kucz Aneta 142
Kudasiewicz Józef 19, 80, 191, 196, 198, 210, 215, 220
Kulbak Mosze 235
Kupś Tomasz 119
Kurecka Maria 306
Kurek Jalu 251
Kuryś Agnieszka 38
Kuschel Karl-Josef 43
Kushner Lawrence 135
Kuśmirek Anna 25, 55
Kutrzeba Stanisław 228
Kwiecień Tomasz 95
Kwintylian 27, 37
Kynes Will 44
LaCocque André 17
Lagrange Marie-Joseph 146-147, 220
Landmann Isaac 47
Landsberg Paul Ludwig 140
Landy Francis 48, 63
Lang Bernhard 95
Langkammer Hugolin 178, 196
Larek Michał 84
Laskowski Łukasz 241
Lasocka Janina 199
Lausberg Heinrich 27, 64

- Läßle Alfred 123
 Ledzińska Anna 264
 Lefort Guy 84
 Legutko Beata 127
 Lehmann Karl 70
 Leibniz Gottfried Wilhelm 225
 Lelli Emanuele 413
 Lemański Janusz 25, 43, 45, 51,
 54, 60, 63, 97-98, 104, 118,
 127
 Lengauer Włodzimierz 143
 Lenz Iris 158
 Léon-Dufour Xavier 79, 215
 Lewi, rabbi 46
 Levine Ephraim 164
 Levinson Jerrold 42
 Levy Szymon 86
 Lewi Izaak ben Meir z Berdy-
 czowa 227
 Lewis Clive Staples 90
 Liddel Henry 81, 141, 275
 Link Christian 78
 Linzey Andrew 101-102, 288
 Liwiusz 258
 Lloyd John Gareth 112
 Loewe Herbert Martin James
 48, 68
 Lohfink Gerhard 297
 Lohfink Norbert 85, 111-112,
 146
Lot 59-60, 297
 Lubac Henri de 288
 Lukian z Samosat 174, 312-313
- Lundbom Jack R. 51
 Lunt R.G. 179
 Luria Szlomo 159
 Lust Johan 275
 Luter Marcin 65
 Lygre John G. 198
 Lyonnet Stanislas 288
 Łach Jan 81, 147, 150-152, 156
 Łach Józef Błażej 86
 Łach Stanisław 55, 98, 150, 178,
 196
 Łuczkiewicz Sławomir 28
Łukasz Ewangelista, św. 69, 179,
 184-185, 190-192, 196-
 197, 199, 208, 214, 217,
 219-220, 222
 Łukaszyk Ewa 165
 Machiela Daniel 123
 Machinek Marian 75
Machlon 86-87
 Maier Heinrich 243
 Maillot Alphonse 57
 Majewski Marcin 25, 28, 33, 46,
 59, 77, 143, 164, 285, 287-
 28
 Majmonides 236
 Malbim Meir Weiser, rabbi 87
 Malina Artur 12, 25, 33, 36, 178,
 301
 Maliński Mieczysław 75
Malkiszua 156

- Mann Christopher S. 205
 Mann (Mann Phillips) Margaret 305, 307-309
 Marecki Józef 79
Marek Ewangelista, św. 63, 220, 302
 Marguerat Daniel 37
Maria Magdalena, św. 75
Maria, matka Jezusa 286
 Marsh John 180
 Martelli Mario 260
 Martin James 40
 Martini Carlo Maria 14
 Marx Jan 139, 141
 Marzęcki Józef 80, 175
Mateusz Ewangelista, św. 50, 191, 302
 Mathewson Dave L. 216-217
 Matras Tadeusz 81
 Matusiak Patrycja 142
 Maykowska Maria 143
 Mazrui Ali 155
 Mazur Roman 25-26
 Mazurkiewicz Roman 33, 41, 122
 Mazzotta Giuseppe 252
 McCord Peter J. 15
 McEvenue Sean 106, 113
 Meier John P. 180
 Melli Grazia 252
 Mendel z Kocka 235, 237
Menelaos 166-167
 Merdas Alina 41
 Merecki Jarosław 211
Mesza 113
 Metteer Michael 84
 Metzger Bruce M. 96, 177
 Metzinger Adalbertus 150
 Meynet Roland 26, 176, 179, 185, 196, 218
 Mędała Stanisław 190
 Michaels J. Ramsey 60
 Michalski Krzysztof 271
 Mickiewicz Franciszek 26, 183-184, 190, 196, 206
 Mielcarek Krzysztof 113
 Miggelbrink Ralf 114
 Mikołaj z Kuzy 191
 Mikołejko Zbigniew 84, 133, 135
 Milano Paganino da 266
 Milcarek Paweł 214
 Miles Jack 127, 136
 Miles John A. 58
 Miller Athanasius 150
 Milton John 137, 147
 Miłosz Czesław 41, 235
 Miszalska Jadwiga 14
 Mittwoch Eugen 245
Moab 59
Mojżesz 46-47, 56, 58, 111, 135-136, 143, 164, 240-242, 262, 267, 297
 Mond-Kozłowska Wiesna 86
 Montefiore Claude Joseph Goldsmid 68
 Moor Johannes C. de 129, 241

- Moore Carey A. 62
 Morawski Kalikst 251, 261
 Motyka Aleksandra 90
 Mrówka Kazimierz 272
 Mucha Paweł Marek 190
 Muecke Douglas C. 37
 Mukoid Ewa 17
 Murphy Roland E. 135, 176, 199
 Murray Alexander 141, 160, 163
 Musiał Stanisław 56
 Musielak Sebastian 9
 Müller Karl Otfried 306
 Myers Allen C. 79

 Nachman z Bracławia 237
 Nagy Stanisław 89
 Napora Krzysztof 244
Natanael 48
 Neher André 145
 Neuhaus Richard John 62 122
 Neusner Jacob 246
 Niebuhr Reinhold 246
 Niedźwiedź Jakub 23, 252
 Niermeyer Jan Frederik 14
 Nieścior Leon 14
 Nietzsche Friedrich 126
 Niewiadomski Józef 84
Nikanor 167-168
Nikodem 60, 62
 Nobbs Alanna 292
Noemi (Naomi, No'omi) 86-89
 Nota Elvira 253
 Nowak Dominik 194

 Nowakowski Dawid 307
 Nuttall Anthony 147

 O'Day Gail R. 37
Obed 86
 Olbricht Thomas 54
 Olczyk Maciej 44
 Olszaniec Włodzimierz 252,
 261, 263
Omri 164
Onezym 42
Orpa 86
 Orygenes 116, 155, 169, 214
 Ostański Piotr 25, 36-37, 142,
 292
 Osuch Krzysztof 208
 Oughourlian Jean-Michel 84
 Owidiusz 312
 Oxenberg Richard 17
Ozeasz 294

 Pachomiusz 90
 Paciorek Antoni 26, 64, 80, 292,
 302
 Palmer Humphrey 50
 Paluch Andrzej K. 245
 Parandowski Jan 251
 Parrott Douglas M. 204-205
Paweł Apostoł, św. 7, 11, 24, 27,
 31, 42, 47, 66, 154, 174,
 265, 274-275, 280-281,
 287, 290-291, 308, 310,
 314

- Paweł VI, papież 75, 91, 247
Pawlaczyk Bogusław 295
Pawlicki Maciej 119
Pawłowski Krzysztof 33
Pawłowski Zdzisław 18, 26, 41,
63, 122, 284-285
Pecaric Sacha 28, 87, 238
Peels Eric 92
Perls Armin 140
Perrot Étienne 190, 192
Petrarka Franciszek 31, 251-268
Petrarka Gerardo 262-263
Petzer Jacobus H. 174
Pianko Gabriela 251
Pidel Aaron 119
Piekarski Ireneusz 12
Piekarski Przemysław 235
Pielą Marek 28-29, 33, 80, 273,
277
Pietkiewicz Rajmund 25
Pikor Wojciech 26, 37, 56-57, 98,
111, 199, 201, 203
Pilarczyk Krzysztof 32-33
Pilch John J. 55
Piłat Poncjusz 64
Pinchas 267
Pindel Roman 18, 26
Pindur Gabriela 127
Pindur Piotr 127
Piotr Apostoł, św. 23, 47, 50, 302
Piórkowski Dariusz 195
Piwowar Andrzej 205-206
Platon 141-142
Plaut 192
Plecińska Maria 83
Pleciński Jacek 83
Plessis Johann Du 216
Pliniusz Młodszy 258
Pliniusz Starszy 312
Plotyn 241
Plutarch z Cheronei 170, 174,
193, 312, 314
Podechard Emmanuel 145
Podeszwa Paweł 44
Podgórzec Zbigniew 288
Pokorný Petr 220
Poland Lynn M. 15
Polibiusz 170
Poniży Bogdan 26
Popowski Remigiusz 28, 81, 199
Porajski-Pomsta Piotr 303
Porter Calvin 212
Porter Stanley 216-217
Potterie Ignace de La 61
Pozzi Giovanni 252
Pioreschi Plinio 144
Procksch Otto 129
Pronzata Alessandra 40, 47,
209-211, 215
Pseudo-Filon 241
Ptolemeusz Makron 141, 146,
166-167
Ptolemeusz VI Filometor, król
Egiptu 166
Quinzio Sergio 83

- Rabczewska Dorota „Doda” 13, 297
- Rabejnu Tam (właśc. Jaakow ben Meir Tam) 139, 159
- Rabinowitz Louis Isaac 138, 172
- Rad Gerhard von 113
- Radday Yehuda T. 43-44, 46
- Radziejowska Ida 40
- Rahlfs Alfred 97
- Ramsaran Rollin A. 291
- Ramsay William Mitchell 293
- Ranocchi Emiliano 33
- Rapak Wacław 45, 80, 220
- Raszi (właśc. Szlomo ben Ichak) 32, 88, 237
- Ratzinger Joseph 62, 121
- Rau Eckhard 176
- Ravasi Gianfranco 15, 19, 66, 91-92, 134-135, 143-146, 296
- Razis* 146, 168-171, 173
- Rebeka* 132, 273-274
- Reder Violetta 225, 237
- Reggiani Clara Kraus 253
- Regulus 154-155
- Reinhardt Maks 226
- Remmers Arend 61
- Revel Hirschel 47
- Reymond Eric D. 237
- Richter Wolfgang 149
- Ricoeur Paul 17, 74, 105, 119, 284
- Rienecker Fritz 193, 216
- Ringgren Helmer 45, 79, 99
- Ritter-Müller Petra 41
- Robertson Archibald Thomas 65, 205
- Robertson Nicoll William 62
- Roeske Maria 65
- Rogerson John W. 117
- Romaniuk Kazimierz 65, 79, 178, 183, 215, 221, 244
- Rondet Henri 288
- Rosa Liliana M. 74
- Rose Christian 176
- Rosenberg Jacob 9, 32
- Rosik Mariusz 26, 71, 134, 160, 283-284, 291
- Rosner Fred 171
- Rossé Gérard 35
- Rossi Vittorio 253
- Roth Aron 138
- Roth Cecil 164
- Rothschild Fritz A. 230
- Rotter Lucyna 79
- Rowe John Gordon 268
- Römer Thomas 85, 163
- Rubinkiewicz Ryszard 19
- Ruppert Lothar 118
- Rusin Sławomir 127
- Rut* 86, 89
- Ryś Grzegorz 89, 275-276, 291
- Sadowski Witold 78
- Sahaj Tomasz 153
- Sailhamer John 63
- Sajdek Paweł 143
- Saladin Jean-Christophe 19, 306

- Salij Jacek 116
Salomon 262, 309
 Salwa Piotr 252
 Sampley J. Paul 291
Samson (Szimszon) 55, 139, 146,
 150-155, 161
Samuel 156
 Sanders Joseph Newbould 61
 Sapota Tomasz 141
Sara, żona Abrahama 45, 129,
 212
Sara, żona Tobiasza 144
Saul 146, 155-161, 267
 Saunders Cicely 243
 Sawicki Bernard 55
 Schellenberg Annette 26
 Schmidt Ludwig 156
 Schmitt Jean-Claude 163
 Schneider Gerhard 44, 197
 Schoonenberg Piet 288
 Schottroff Willy 95
 Schökel Luis Alonso 15, 74
 Schwarz Günther 143, 205
 Schweitzer Albert 294
 Schweizer Eduard 196, 215
 Scott Bernard B. 193, 215
 Scott Robert 81, 141, 275
 Scottolini Antonio 303
 Seebass Horst 60
 Sekściński Adam 208
 Sellin Gerhard 186, 196, 215-
 216
 Seneka Młodszy 255
 Seng Egbert W. 54
 Sharp Carolyn 37-38, 44, 48
 Sherwin Byron L. 227, 243, 246-
 247
 Shoenfeld Netta 151
 Shutter Marion D. 52
 Simkins Ronald A. 26
 Sipione Marialuigia 252
 Siwek Paweł 271
 Skowroński Paweł 141-142
 Skrzyplik Joanna 134, 145
 Ślawik Jakub 143
 Snodgrass Klyne 180
 Sobkowiak Jarosław A. 85
 Sofokles 141, 143-144
 Soggin Alberto 107, 150
 Sommer Łukasz 140
 Sosnowski Andrzej 142
 Sparks Hedley F.D. 220
 Spiegel Shalom 131-132
 Spieralska-Kasprzyk Beata 14
 Stabryła Stanisław 261
 Stachewicz Krzysztof 231, 244
 Stachowiak Lech 111, 150
 Staff Leopold 226
 Stanek Teresa 78
 Starowieyski Marek 101
 Stein Robert H. 177-178, 192
 Steiner George 289
 Stern David H. 209
 Stępiak Krzysztof 17
 Stiller Robert 75, 191
 Stinespring William F. 44

- Stockdale Wiliam H. 268
 Stopa Krzysztof 91, 143, 296
 Stöger Alois 221
 Strack Hermann L. 41, 52, 54, 58, 201, 314
 Strous Rael D. 151
 Stróżyński Mateusz 294
 Stróżyński Tomasz 43
 Strzałkowska Barbara 105, 121
 Strzelczyk Grzegorz 296
 Stuhlmüller Carroll 199
 Stuligrosz Magdalena 305
 Suchy Jerzy 101
 Sulowski Julian 282
 Sutzkever Abraham 235
 Synowiec Juliusz 55, 86-87, 122, 148, 151
Syrach 197
 Szczechowicz Szymon 255
 Szczerbiniński Waldemar 227, 229-230, 242, 245-246
 Szekspir William 52
Szimei, syn Gery 95
 Szlaga Jan 210
 Szoldrski Wojciech 75
 Szturc Włodzimierz 37, 48, 138
 Szymanek Edward 177
 Szymański Mikołaj 307
 Szymik Jerzy 16-17, 26
 Szymon ben Halafta, rabbi 53
Szymon z rodu Bilgi 166
 Szyndler Lech 214
 Śpiewak Paweł 33, 122, 130
 Świętochowski Aleksander 209
 Tabb Brian J. 65
 Tabor James 139, 173
 Talleyrand-Périgord Hélié de 264
Tamar, córka Dawida 106
 Tarnowska Maria 17
 Tat Yan Lee 60
 Tazbir Janusz 102-103
Teofil 189-190
 Tertulian 155, 299
 Thrall Margaret E. 24
 Tischner Łukasz 243
 Tollington Janet E. 129
 Tomasz z Akwinu, św. 14, 40, 64, 93, 142, 171, 213-214
 Tomasz z Messyny 263
 Torresan Paolo 241
 Trela Janusz 179
 Tronina Antoni 33
 Trudinger Paul 195, 198, 215-216
 Trueblood Elton 52
 Tugwell Simon 213
 Tulejski Tomasz 111
 Ullendorff Edward 273, 277
 Unolt Wojciech 213
Uriasz 161
 Van Rensburg Lee 45
 VanGemerem Willem A. 99

- Vaux Roland de 112, 128, 155,
160-161
- Vedder Henry Clay 48, 50
- Venter Alexander F. 78
- Vergote Antoine 118
- Vetulani Jerzy 296-297
- Vignolo Roberto 61
- Vismara Cinzia 170
- Voeltzel René 47, 53
- Vossius Gerardus 42
- Vries Simon J. de 112
- Walters Patricia 180
- Waltke Bruce K. 129
- Wałęcki Andrzej 95, 114, 146,
176
- Ward Keith 101, 288
- Warowny Maciej 208
- Warren James 142
- Warzecha Julian 11, 20, 39, 63,
116, 139, 143
- Wasył Anna Maria 251-252, 269
- Waszak Piotr 44, 51
- Wawrzyniak-Kędziorek Anna
40
- Webster Gary 52, 58
- Weintraub Wiktor 251
- Wenham Gordon 111
- Wesołowska Elżbieta 138
- Wesseling Ari 305
- Westermann Claus 129, 284
- Weymouth Richard 177
- Węgrzyniak Wojciech 89-91, 93,
223-224
- Wharton James A. 152, 162
- Whedbee William 53
- White L. Michael 54
- Widła Bogusław 113, 297
- Wiertlewska Małgorzata 127
- Wierzbicka Anna 203, 216
- Wiesel Elie 133
- Wilk Ewa 272
- Williams James 78
- Wilson Lindsay 41
- Wink Walter 81
- Witaszek Gabriel 198
- Witczyk Henryk 26, 120
- Włodarczyk Jarosław 131
- Włodarczyk Zofia 79
- Wojciechowska Kalina 16, 24,
26, 59
- Wojciechowski Michał 26, 42,
50, 125, 192-194, 218, 291
- Wojnakowski Ryszard 164
- Wojtkowska Katarzyna 226, 230
- Wolter Michael 215, 221
- Wright Nicholas Thomas 65
- Wronka Stanisław 11, 178
- Wróbel Mirosław S. 28, 99, 113
- Wrzesiński Wojciech 84
- Wujek Jakub 30, 303
- Wypych Stanisław 156
- Young Richard A. 197

- Zabid, rabbi 32
Zachariasz, prorok, syn Barachiasza 82
Zachariasz, syn Jojady, zamordowany w świątyni 82
Zacheusz 41, 190, 200
Zak Gur 252, 254-257, 269
Zakręta Arkadiusz 142
Zaremba Piotr 28, 302
Zenger Erich 86
Zias Joe 172
Zielińska Agnieszka 15
Zimmermann Frank 53
Zimmermann Ruben 176
Zimri 164
Zorell Franz 80, 193, 200
Zornberg Awiwa 88
Zuver Dudley 50
Zwoliński Andrzej 142
Zychowicz Juliusz 123, 159
Żychiewicz Tadeusz 17, 22-24, 31, 89, 299-300

Nadrzędną zasadą prezentowanych w książce studiów, rewizji i głos jest perspektywa antropologiczna. Jak pisze Albert Gorzkowski: „wysiętek filologiczny nie przyniesie prawdziwych owoców, jeśli zapomnimy o koniecznym ich odniesieniu do kwestii autentyczności, szczerego poszukiwania prawdy i poszanowania godności każdego człowieka – bez patyny niepotrzebnej wzniosłości, kamuflażu, pruderii i kamiennej powagi”. Pokora filologa w dociekaniu sensów tekstu biblijnego przejawia się również w jego otwartości na dialog i dyskusję z badaczami innych, często „pokrewnych” specjalności: z teologami, biblistami, historykami literatury, religioznawcami, filozofami, etnologami, ale także ze znawcami tzw. realiów świata Biblii: historii, geografii, architektury, muzyki, botaniki, zoologii... O otwartości Autora na wymienione tu dziedziny badań, a zatem również o jego wielorakich, nabywanych w ciągu kilku już dziesięcioleci kompetencjach, świadczy również bogata, licząca blisko pięćset pozycji wieloaspektowa bibliografia przedmiotu, sama w sobie będąca cennym materiałem dla adeptów i specjalistów badań nad Biblią i jej miejscem w kulturze.

z recenzji prof. dra hab. Romana Mazurkiewicza

Lektura całości zbioru ubogaca nie tylko intelektualnie. Książka napisana jest pięknym polskim językiem, przy użyciu bogatej frazeologii i z dbałością o dojrzałość językową. To wyjątkowa publikacja na polskim rynku – krytyczna, naukowo zobiektywizowana i traktująca tekst biblijny nie jako nie-naruszalny pomnik i narzędzie ewangelizacji, ale jako niezwykle bogaty i wielowymiarowy tekst literacki. Biblia zasługuje właśnie na takie poważne jej potraktowanie. Szerokie odczytanie autora, wyszukane słownictwo i sięganie także po publikacje „nieortodoksyjne” ze świata krytyków tradycji biblijnej czyni z książki dodatkowo lekturę prowokującą do dokonania wielu przemyśleń i odkryć tam, gdzie wydawałoby się, że nic nowego już nie usłyszymy.

z recenzji dra hab. Marcina Majewskiego

ISBN 978-83-8138-425-4



<https://akademicka.pl>