

## **Glossa do opowieści o pamiętnym wydarzeniu w krainie Moria. Średniowieczne egzegezy i komentarze.**

„Abrahama można pojąć, ale tylko tak, jak pojmuje się paradoks.”

(Søren Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*)<sup>1</sup>

„W dramacie, którego głównymi postaciami są Bóg, Abraham, Ty, Izaaku, i ja wraz z moją etyką, staję nie po stronie Boga czy Abrahama, lecz po Twojej stronie, a więc po stronie najsłabszego. Jeśli to właśnie jest etyczne, to czy przecież nie jest zarazem zgodne z etycznym przesłaniem Ewangelii?”

(Jacek Filek, *Etyka jako wiara w dobro*)<sup>2</sup>

W Księdze Genesis zapisano opowieść o dramatycznym epizodzie, który miał się wydarzyć w życiu dwóch biblijnych patriarchów - Abrahama i jego syna, Izaaka. To wydarzenie – trzy dni trwająca wyprawa do wyżynnej krainy Moria, gdzie z nakazu samego Boga na jednym ze wzgórz ojciec miał złożyć ofiarę całopalną ze swego syna, do której poczynił uprzednio wszelkie przygotowania (łącznie z ułożeniem ofiarnego stosu, związaniem potencjalnej ofiary i sięgnięciem po nóż), choć w ostatniej chwili nadprzyrodzona interwencja miała zatrzymać ofiarniczy, a zarazem dzieciobójczy gest – nie wydaje się jedynie jedną z wielu perypetii zakończonych szczęśliwym finałem, o jakich informują nas autorzy świętych ksiąg judeochrześcijańskiego monoteizmu. Przeciwnie, to, co się miało wydarzyć w krainie Moria, ma wszelkie cechy tego, co w myśli współczesnej nazywa się niekiedy sytuacją graniczną; wszak chodzi o sprawę życia i śmierci, winy i niezawinionego cierpienia, walki (przynajmniej wewnętrznej) i wybawienia (od grozy śmierci z rąk własnego ojca i ciężaru niewybaczalnej winy dzieciobójstwa). Jako przedmiot namysłu, sytuacja graniczna wymaga powagi, i to niezależnie od oceny dotyczącej stopnia prawdopodobieństwa przedstawianych zdarzeń, a zatem i historycznego lub wyłącznie alegorycznego charakteru biblijnej relacji, i niezależnie od tego, czy się podziela wiarę autorów tej relacji i zgodnie z ich intencją odczytuje ją według klucza religijnego. Opowieść o tym, co biblijnym

---

<sup>1</sup> Søren Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN Warszawa 1982, s. 133.

<sup>2</sup> Jacek Filek, *Etyka jako wiara w dobro* (w:) *Filozofia jako etyka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 257

patriarchom – ojcom i przewodnikom narodu wybranego – miało się przydarzyć w krainie Moria, wydaje się też ważnym przyczynkiem do namysłu i dyskusji nad ponadhistoryczną kwestią relacji między religią a etyką, a może raczej między wiarą religijną i jej zobowiązującą mocą, a etycznością jako podstawową, choć zarazem nieoczywistą charakterystyką ludzkiego sposobu bytowania – przebiegającą niejako przez serca i umysły ludzi możliwością miłości do bytu<sup>3</sup>. Wiadomo na przykład, że w XIX wieku duński filozof, Søren Kierkegaard, zaproponował całkowicie oryginalne, subtelne i psychologizujące rozumienie historii Abrahama i Izaaka. W kilku wariantach przedstawił możliwy przebieg zdarzeń oraz uwarunkowania i konsekwencje domniemanej psychomachii, rozgrywającej się w umyśle Abrahama, by na przykładzie tego „rycerza wiary” pokazać radykalną inność wymiaru religijnego i wymiaru etycznego<sup>4</sup>, a ponadto ogłosić możliwość czy wręcz konieczność religijnego zawieszenia „zwykłych” postulatów i wymagań ludzkiej etyki ze względu na prymat absolutnego obowiązku wobec Boga<sup>5</sup>. Jednak przedmiotem moich rozważań czynię znacznie starsze próby egzegezy wspomnianego wątku biblijnego, wywodzące się z epoki patrystycznej i wczesnośredniowiecznej. Te komentarze i objaśnienia w większości zapewne nie dorównują oryginalnością propozycjom Kierkegaarda. Ich autorzy nie dysponowali ani tak rozległą wiedzą z różnych dziedzin nauki (wiedzą historyczną, filologiczną, etnologiczną, etc.), ani tak zaawansowanymi i subtelnymi narzędziami egzegezy, jak współcześni bibliści. Mimo to sędzę, że przy całej swej typowości i przewidywalności, przy nadmiernej, być może, skłonności do łatwego alegoryzowania, wspomniane teksty i dziś dają nam do myślenia, a z pewnością warte są uwagi jako świadectwa czasów, w jakich powstały, zasobów dominującego ówczesnie *imaginarium*, typowych technik interpretacyjnych i argumentacyjnych, a także specyficznego sposobu myślenia czy nawet specyficznej wrażliwości poszczególnych autorów.

We wszystkich znanych mi średniowiecznych egzegezach biblijnej opowieści o Abrahamie i Izaaku – poczynając od wczesnochrześcijańskich

---

<sup>3</sup> Por. tamże. Właśnie w tym kontekście – kontekście pytania o relację między religią a etyką - autor przywołanego tu tekstu, a zarazem bohater i adresat tego jubileuszowego tomu, odwołuje się do historii Abrahama i Izaaka i formułuje własne wobec niej stanowisko, które wpisuje się w autorskie rozumienie etyki jako wiary w dobro.

<sup>4</sup> „Moralne określenie tego, co chciał zrobić Abraham, jest, że chciał zamordować Izaaka; religijne określenie - że chciał ofiarować Izaaka” - S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, dz. cyt., s. 27.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 62-63, 71.

apologetów z III wieku, a kończąc na XIII-wiecznych scholastykach – podstawowym kluczem do objaśnienia tej historii jest klucz religijny (a nie, powiedzmy, psychologiczny) . Wszak chodzi o dane Abrahamowi Boże polecenie, o wcześniejsze przymierze Abrahama z Bogiem i związane z nim Boże obietnice dotyczące Izaaka – późno urodzonego „syna obietnicy” (*filii promissionis*), o ofiarę składaną Bogu, przez Boga nakazaną i ostatecznie przez Niego odwołaną, a raczej zamienioną na ofiarę zastępczą (co prawda, wciąż ofiarę z życia, ale już nie z życia ludzkiego). A patrząc z drugiej strony: chodzi o wiarę Abrahama, o jego bezwarunkowe zawierzenie i posłuszeństwo Bogu. Dla średniowiecznych egzegetów pierwszorzędne znaczenie ma zatem to, że rzecz rozgrywa się między człowiekiem a Bogiem i to przede wszystkim w tej wertykalnej relacji, a nie w horyzontalnej międzyludzkiej relacji między ojcem a synem, należy szukać klucza do objaśnienia wydarzeń w krainie Moria. Ważna jest „wielka wiara i wielka pobożność” (*magna fides, magna pietas*) Abrahama, ważne jest jego „bogobojne posłuszeństwo” (*devotionis obedientia, pia obedientia*), bo to w nich ma swe źródło jego „wielki czyn” czy też „wielkie dzieło” (*opus magnum*), czyli przekraczający ramy etyczności, bo w jej ramach – „po ludzku” - zbrodniczy, dramatyczny gest ofiarowania własnego syna<sup>6</sup>. Owszem, zdarzają się komentarze „psychologizujące”, podnoszące również znaczenie rodzinnych więzi i emocjonalnej bliskości, tj. towarzyszących tym więziom serdecznych przywiązań, dla pełnego wyrażenia i zrozumienia sensu rozgrywającego się tam dramatu. Mistrzowskim przykładem takiego komentarza jest pochodząca z III wieku ósma homilia Orygenesisa do Księgi Rodzaju (w łacińskim przekładzie Rufina z Akwilei: *De eo quod obtulit Abraham filium suum Isaac*)<sup>7</sup>. Ale i w tym przypadku rozważania wskazujące na międzyludzki wymiar tej sytuacji granicznej (dziecięca ufność, słabość i bezbronność Izaaka, a po stronie Abrahama autentyczna, choć poddana najcięższej próbie ojcowska miłość, jego skrywane rozterki i cierpienia), choć poświadczają nadzwyczajną wrażliwość i psychologiczną przenikliwość ich autora, to jednak ostatecznie zdają się być podporządkowane alegoryzującej wykładni teologicznej. W myśl tej wykładni chodzi o to, by wszyscy ludzie stawali przed Bogiem w takiej postawie jak Abraham: bezwarunkowo ufni, gotowi bez lęku, niemal z radością, powierzyć Mu wszystko to, co dla nich najcenniejsze, by w zamian od Tego,

---

<sup>6</sup> Por. Augustinus, *Sermones ad populum*. Classis prima (*De Scripturis*), Sermo 2, 9 (PL 38, 32): Quod autem immolandum duxit filium, quod intrepidus dexteram armavit, quod iam feriret nisi voce teneretur, magna fides est utique, et magnum opus. Por także: Augustinus, *De Civitate Dei* XVI, cap. 32, 1 (PL 41, 510).

<sup>7</sup> Por. Origenes, *Homiliae in Genesim*, hom. VIII (PG 12, 203-210).

komu niczego nie brak i kto niczego nie potrzebuje, otrzymać dobro po wielokroć pomnożone<sup>8</sup>.

Nawet najczęściej przez komentatorów zgłaszana wątpliwość w stosunku do opowieści o wydarzeniach w krainie Moria dotyczy bodaj w mniejszym stopniu tego, czy Abraham mógł w ogóle pomyśleć, zamierzyć i zrobić coś tak przerażającego, jak zabicie własnego dziecka (innymi słowy: jak mógł w ogóle dopuścić do siebie myśl, że z jakiegokolwiek – nawet najwznioślejszego – powodu, z czyjegokolwiek – nawet boskiego – polecenia, mógłby odebrać życie swojemu synowi), a bardziej tego, czy Bogu przystoi wodzić człowieka na pokuszenie (*tentare*) i czy takie kuszenie (*tentatio*) w ogóle jest mu do czegoś potrzebne. Innymi słowy, średniowieczni komentatorzy zastanawiają się nie tyle nad tym, co mógł, a czego nie mógł Abraham - jako kochający ojciec, a choćby nawet jako szanujący bliźniego człowiek - uczynić Izaakowi, ile nad tym, czy Bóg tak po prostu, w zwykłym sensie, mógł Abrahama kusić do zbrodni, a przynajmniej do niehumanicznego zgoła heroizmu, tylko po to, by przekonać się, do czego ten ostatni jest zdolny i dowiedzieć się o nim czegoś, czego by przedtem nie wiedział. Rzecz jasna, nie do pomyślenia było dla nich, by Bóg potrzebował kuszenia Abrahama dla uzupełnienia własnej wiedzy, by uprzednio - jeszcze przed wystawieniem go na próbę – nie wiedział, jak wielka jest wiara „ojca wiary”, jak mocno i głęboko jest w nim ugruntowana „bojaźń Boża”, jak wiele jest gotów zrobić i poświęcić w imię posłuszeństwa Bogu, dla dochowania wierności przymierzu z Bogiem. W odpowiedzi na tak sformułowaną wątpliwość Orygenes zapewnia, że Bóg – jako ten, kto zna wszystko zanim jeszcze się stanie – z góry wiedział wszystko o Abrahamie i nie musiał się tego dowiadywać dopiero *post factum*, jak ten, kto wcześniej był tego nieświadom<sup>9</sup>. Natomiast św. Augustyn retorycznie pyta: Czy Bóg wszystkich rzeczy byłby tak bardzo nieświadom, czy do tego stopnia nie znałby ludzkiego serca, by przez kuszenie musiał odkrywać i poznawać człowieka?<sup>10</sup> A zatem jeśli z wydarzeń w

---

<sup>8</sup> Por. tamże, hom. VIII, 10 (PG 12, 209-210): Cum enim laetus accesseris ad Deum, iterum tibi reddit quod obtuleris. (...) Sic ergo quae obtuleris Deo, multiplicata recipies. (...) Deus enim nullius indiget, sed nos vult divites esse...

<sup>9</sup> Por. tamże, homilia VIII, 8 (PG 12, 207): In hoc sermone solet obiciri nobis quod Deus nunc se cognovisse dicta, quia Abraham timeat Deum, quasi qui ante ignoraverit. Sciebat Deus et non eum latebat, quippe qui novit omnia antequam fiant.

<sup>10</sup> Por. Augustinus, *Sermones ad populum*, Classis prima (*De Scripturis*), Sermo 2, 2 (PL 38, 27): Sic ergo ignarus est Deus rerum, sic nescius cordis humani, ut temptando hominem inveniat?

krainie Moria ma wynikać jakiś przyrost wiedzy, to dotyczyć to może tylko wiedzy ludzkiej, nie boskiej.

I rzeczywiście, „kuszenie”, na jakie Bóg miał wystawić Abrahama, interpretowane jest w tym kontekście jako źródło wiedzy dla człowieka (*ut ipse homo se inveniat*)<sup>11</sup>, a nie dla Boga. Św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu zgodnie przyznają, że, po pierwsze, sam „kuszony” osiąga dzięki niemu samowiedzę, której być może inaczej, bez takiego doświadczenia, by nie zdobył. Dowiaduje się więc Abraham (i, dodajmy, każdy, kto by się znalazł w podobnym położeniu) czegoś o sobie samym, uczy się samego siebie, poznaje swoją moc, ale też swoją kruchość i słabość. Nauczywszy się siebie, będzie już odtąd siebie świadomy, wobec siebie uważny i czujny. Bez tej sprowokowanej przez Boga samowiedzy mógłby gruntownie siebie zaniedbać, ale odkąd zna już siebie, nie może żyć byle jak<sup>12</sup>. Po drugie, dzięki takiemu boskiemu kuszeniu czegoś o kuszonym dowiadują się inni ludzie, którzy mogą potraktować go jako pouczający przykład i wzór dla siebie, a ponadto w jego losach i postawie mogą sami się przejrzeć i pośrednio – nawet nie doświadczywszy tego, co on – dowiedzieć się czegoś o sobie, o swoich możliwościach, powinnościach i ograniczeniach<sup>13</sup>. Zapewne także ze względu na te poznawcze walory samo określenie tego, co spotkało Abrahama, jako boskiego kuszenia, średniowieczni komentatorzy uznają za niepokojące w swej wieloznaczności i raczej mylące (bo czyż Bóg naprawdę może kusić do złego?). Jeśli ma to być kuszenie, to tylko takie, które czegoś uczy (*Deus temptat ut doceat*) i raczej podnosi człowieka na wyższy poziom, daje możliwość wykazania się czymś godnym pochwały, a nie pogrąża, jak kuszenie prawdziwie demoniczne (*Diabolus tentat ut subruat, Deus tentat, ut coronet*)<sup>14</sup>. Dlatego w odniesieniu do Abrahama i do wszystkich, którzy by się znaleźli w podobnym położeniu, średniowieczni egzegeci wolą mówić o poddaniu próbie, wystawieniu na próbę, wypróbowywaniu czy też

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Por. tamże, Sermo 2, 3 (PL 38, 28): Nescit se homo, nisi in temptatione discat se. Cum autem didicerit se, non se neglegat. Si enim se neglegebat latentem, non se neglegat notum. Por. także: Thomas de Aquino: *Super Epistolam ad Hebraeos Lectura*, cap. 11, lectio 4: Sic non tentat Deus, quia omnia novit, sed tentat ut homo sibi ipsi innotescat quantae fortitudinis et fragilitatis sit in se.

<sup>13</sup> Por. Augustinus, *Sermones ad populum*, Classis prima (*De Scripturis*), Sermo 2, 4 (PL 38, 29): Et si sciebat se Abraham, nos non noveramus Abraham. Aut sibi, aut certe nobis prodendus erat: (...) nobis, ut sciremus vel quid a Domino deprecemur, vel quid in homine imitemur. Quid ergo nos docet Abraham? Ut breviter dicam: ut Deo non praeponamus quod dat Deus. Por. także: Thomas de Aquino: *Super Epistolam ad Hebraeos Lectura*, cap. 11, lectio 4: Item ut alii tentatum cognoscunt, qui ex hoc eis proponitur in exemplum, sicut Abraham et Iob.

<sup>14</sup> Por. Ambrosius, *De Abraham*, lib. I, cap. 8, 66 (PL 14, 467).

sprawdzaniu: Bóg „kusi” w tym tylko sensie, że poddaje człowieka próbie (*Deus probavit Abraham et sic tentavit*), tj. wypróbowuje, sprawdza jego wiarę i ufność, posłuszeństwo i wierność, sprawiedliwość i inne cnoty umysłu i charakteru, by je ostatecznie potwierdzić<sup>15</sup>.

Jak powszechny w średniowiecznych egzegezach biblijnej opowieści jest klucz religijny, tak równie powszechna jest tendencja do alegorycznej jej wykładni. Zgodnie z jednym z wariantów alegorycznej wykładni Pisma świętego, postaci i zdarzenia ze Starego Testamentu mają być zapowiedzią czy też prefiguracją rzeczywistości nowotestamentowej, a zatem przede wszystkim osoby Jezusa Chrystusa, jego nauczania i czynów oraz zdarzeń z nim związanych. Dlatego poczynając od Tertuliana i wspomnianego Orygenesa, przez św. Ambrożego, św. Augustyna i Izydora z Sewilli, po XII-wiecznych autorów tzw. Glossa interlinearis ze szkoły Anzelma z Laon [Winno być: po autora czy autorów tzw. Glossa ordinaria – J.K.] i po św. Tomasza z Akwinu w stuleciu następnym [Winno być: w XIII stuleciu – J.K.], nieodmiennie w komentarzach pojawiają się formuły w rodzaju: *Christus per Isaac designatus*<sup>16</sup>, bądź: *Isaac figura Christi crucifigendi et immolandi*<sup>17</sup>. Innymi słowy, u wszystkich tych autorów spotykamy się z różnymi wersjami symbolicznej analogii: Izaak – Chrystus, niedoszła ofiara z Izaaka – spełniona ofiara Chrystusa (a nawet bardziej szczegółowo: niesione przez samego Izaaka drewno na ofiarny stos – drzewo krzyża dźwigane przez samego Chrystusa; Izaak związany przez ojca – Chrystus przybity do krzyża, etc.)<sup>18</sup>. Starotestamentowy patriarcha, którego w latach chłopięcych ojciec miał złożyć w ofierze na górze Moria, byłby zatem prefiguracją samego Chrystusa – Syna Bożego, którego Bóg Ojciec posyła do ludzi, by swoją ofiarniczą śmiercią na krzyżu odkupił ich winy. Trzydniowa wędrówka do krainy Moria byłaby alegorycznym odpowiednikiem *triduum* paschalnego – trzech dni (od Wielkiego Piątku do Wielkanocnej

---

<sup>15</sup> Por. Alcuinus, *Interrogationes et responsiones in Genesim* (PL 100, 544): Igitur Abraham a Deo tentatus est, ut probaretur, iustificaretur, coronaretur, et ut eius obedientia tali probata examine posteris innotesceret.

<sup>16</sup> Por. Ambrosius, *Isaac et anima*, cap. 1 (PL 14, 501).

<sup>17</sup> Por. Thomas de Aquino, *Super Epistolam ad Hebraeos Lectura*, cap. 11, lectio 4.

<sup>18</sup> Por. Tertullianus, *Adversus Iudaeos*, cap. X (PL 2, 666); cap. XIII (PL 2, 676); Origenes, *Homiliae in Genesim*, hom. VIII, 6 (PG 12, 206); Ambrosius, *De Abraham*, lib.I, cap.8 (PL 14, 469); Augustinus, *De Civitate Dei*, XVI, cap. 32, 1 (PL 41, 511); Isidorus Hispalensis, *Quaestiones in Genesim*, cap. 18, 5-10, (w:) *Quaestiones in Vetus Testamentum* (PL 83, 250-251); Anselmus Laudunensis (et schola eius): Glossa interlinearis, [Zamast podkreślonego fragmentu winno być: **Walafridus Strabo (Strabus), Glossa ordinaria – J.K.]**, *In librum Genesim* cap. 22 (PL 113, 139); Thomas de Aquino, *Super Epistolam ad Hebraeos Lectura*, cap. 11, lectio 4.

Niedzieli), w których dokonać się miała zbawcza ofiara Chrystusa<sup>19</sup>. Konsekwentnie, Abraham występowałby w tej alegorycznej wykładni jako symboliczny odpowiednik Boga Ojca – ten, który nie oszczędził swojego syna (*non pepercit filio suo*) i był gotów złożyć go w ofierze<sup>20</sup>. Ciekawym, choć ubocznym wątkiem w średniowiecznych alegorycznych egzegezach biblijnej opowieści zdaje się być próba zachowania pełnej odpowiedniości między starotestamentowym i nowotestamentowym członem alegorycznej analogii dotyczącej podmiotu ofiary. Ze względu na to, że złożenie ofiary z Izaaka zostało ostatecznie odwołane, a ofiara Chrystusa faktycznie się dokonała, dla zachowania wspomnianej odpowiedniości konieczne było pewne rozdwojenie symbolicznego starotestamentowego odpowiednika Chrystusa jako podmiotu zbawczej ofiary. Prefiguracją Chrystusa byłby więc z jednej strony przewidziany na ofiarę Izaak, a drugiej strony faktycznie złożony w ofierze – zamiast Izaaka - baranek, zrzędzeniem losu zaplątany w cierniste krzewy rosnące na wzgórzu Moria. Dopiero łącznie Izaak i baranek stanowią pełny symboliczny odpowiednik jednej symbolizowanej w ten sposób postaci Chrystusa<sup>21</sup>. Tę podwójność jego symbolicznego wyobrażenia w starotestamentowej opowieści Tomasz z Akwinu na przykład tłumaczył - zgodnie z ortodoksyjną wykładnią chrystologicznego dogmatu - dwoistą naturą samego Chrystusa jako prawdziwego Boga i równie prawdziwego człowieka. Z tego punktu widzenia baranek złożony w ofierze symbolizuje człowieczeństwo Chrystusa, bo jako człowiek Chrystus cierpiał, został ukrzyżowany i na krzyżu umarł. Natomiast Izaak symbolizuje boskość Chrystusa, która – jak ów starotestamentowy bohater – nie doznała uszczerbku, gdy Chrystus w swoim człowieczeństwie prawdziwie umierał i został pogrzebany<sup>22</sup>, a zatem gdy dokonała się zbawcza ofiara, symbolizowana przez tę złożoną na wzgórzu Moria. Taka interpretacja, dopasowująca niejako to, co symbolizujące (wydarzenia w krainie Moria) do

---

<sup>19</sup> Por. np. Origenes, *Homiliae in Genesim*, hom. VIII, 4 (PG 12, 205). Por. także: Isidorus Hispalensis, *Quaestiones in Genesim*, cap. 18, 9 (w:) *Quaestiones in Vetus Testamentum* (PL 83, 251)

<sup>20</sup> Por. Ambrosius, *De Abraham*, cap. 8 (PL 14, 469): Abraham comitabatur filium, Pater – Christum. Podobnie: Origenes, *Homiliae in Genesim*, hom. VIII, 8 (PG 12, 208): Abraham mortalem filium non moriturum obtulit Deo, Deus immortalem Filium pro omnibus tradidit morti. O jednym i drugim – Bogu Ojcu i Abrahamie – mówi się tak samo: non pepercit filio suo.

<sup>21</sup> Por. Thomas de Aquino, *Super Epistolam ad Hebraeos Lectura*, cap. 11, lectio 4: Sic patet quod ista figura valde complete adaequat figuratum.

<sup>22</sup> Por. tamże: Hoc autem fuit parabola, id est figura, Christi futuri. Aries enim haerens cornibus inter vepres, est humanitas confixa cruci, quae passa est. Isaac, id est divinitas, evasit, cum Christus vere mortuus est et sepultus.

tego, co symbolizowane (ofiara Chrystusa), wydaje się w średniowiecznej egzegezie czymś trwałym, skoro całe tysiąclecie wcześniej pewną jej wersję przedstawił już Orygenes<sup>23</sup>.

Od alegoryzujących i jednoznacznie teologicznych wykładni opowieści o wydarzeniach w krainie Moria przejdźmy na koniec do tego, co w średniowiecznej egzegezie wprost odwołuje się do ludzkiej – psychologicznej i emocjonalnej – strony dramatu, jaki się miał rozegrać między Abrahamem i Izaakiem, by od tej strony zbliżyć się do punktu wyjścia, tj. do paradoksu Abrahama, rozdartego między najgłębiej rozumianą etycznością (wiara w dobro wzmocniona ojcowską miłością) i pokusą jej zawieszenia w imię absolutności religijnego obowiązku, oraz do drogiej bohaterowi tego tomu opcji na rzecz słabego i bezbronnego Izaaka. W dokonaniu tego przejścia będzie nam pomocna wspomniana wcześniej wykładnia Orygenesesa, pochodząca już z pierwszej połowy III wieku. Aleksandryczyk zastrzega, że nie czuje się uprawniony do tego, by dociekać i odgadywać, co czuł poddany tak strasznej próbie Abraham, albo by wiedzieć i orzekać, jakie myśli nachodziły patriarchę w obliczu boskiego nakazu, który zdawał się całkowicie unieważniać wcześniejsze Boże obietnice (niedwuznacznie wskazujące na Izaaka jako tego, w kim ród Abrahama znajdzie swą kontynuację), a wraz z nimi wszystkie nadzieje, jakie sam żywił co do Izaaka<sup>24</sup>. Jednak w swoim komentarzu do biblijnej opowieści Orygenes mimo wszystko próbuje zrekonstruować możliwy przebieg tej psychodramy, czyli zmagania Abrahama z samym sobą. Stara się przy tym niejako wejść w dialog z samym ich bohaterem, dlatego posługuje się retoryczną figurą pytań bezpośrednio stawianych Abrahamowi: co ty na to, Abrahamie (*Quid tu ad haec, o Abraham*)? Co na to powiesz (*Quid ad hoc dicis*)? Co o tym myślisz (*Quid cogitas*)<sup>25</sup>?

Przedmiotem tak udramatyzowanej rekonstrukcji są zatem rozterki i wewnętrzne zmagania Abrahama, których katalizatorem z jednej strony były

---

<sup>23</sup> Por. Origenes, *Homiliae in Genesim*, hom. VIII, 9 (PG 12, 209): Isaac formam gereret Christi, sed et aries hic nihilominus formam Christi gerere videtur. Sed quo modo Christo uterque conveniat – et Isaac qui non est iugulatus, et aries, qui iugulatus est – operae pretium est noscere. Christus Verbum Dei est, sed Verbum caro factum est. (...) Patitur ergo Christus, sed in carne; et pertulit mortem, sed caro, cuius hic aries forma est. (...) Verbum vero in incorruptione permansit, quod est secundum spiritum Christus, cuius imago est Isaac.

<sup>24</sup> Por. tamże, hom. VIII, 1 (PG 12, 204): Verum ego, quia minimus sum, tanti patriarchae cogitationes non valeo perscrutari, nec sire [Winno być: scire – J.K.] possum, vox Dei quae ad tentandum eum processerat, quas ei cogitationes moverit, quid animi attulerit, cum iuberetur filium unicum iugulare.

<sup>25</sup> Por. tamże.



słowa boskiego nakazu, a z drugiej - pytania wypowiedane wprost albo dające się odczytać w spojrzeniach i gestach Izaaka. Ten ostatni jest przecież tuż przy Abrahamie, stale obecny, a nawet pomocny, w kolejnych jego czynnościach, których finałem – Izaakowi nieznanym - miało być złożenie przez ojca ofiary z własnego syna. Ta domagająca się uwagi i troski naoczna obecność Izaaka, to jego kierowane w stronę Abrahama zapytywanie, ta wciąż podtrzymywana emocjonalna więź ojca i syna, to niejako „materiał” na dramat od ludzkiej strony: etyczna powinność pieczołowitego troszczenia się o powierzony sobie byt (zwłaszcza ten słaby i bezbronny) idzie tu w parze z pragnieniami serca, z uczuciowym przywiązaniem, i ani jednego, ani drugiego niepodobna tak po prostu „wziąć w nawias”, uznać za niebyłe czy nieważkie. A jeszcze do tego bezwzględny boski nakaz, domagający się właśnie „wzięcia w nawias” tego, co ludzkie w imię prymatu tego, co boskie, wyrażony jest – zdaniem Orygenesa – w taki sposób, by niejako „podbić stawkę w grze”, dobitnie uświadomić Abrahamowi wagę podejmowanej decyzji, wartość tego, co ma poświęcić, cenę ofiary, jaką ma złożyć. Wystawianiem na próbę – specyficznym boskim „kuszeniem” – jest już samo przypomnienie, że ten, z kim ma się Abraham wybrać do krainy Moria, to nie kto inny tylko jego ukochany Izaak – syn danej mu przez Boga obietnicy, a zatem syn, którego szczególnie miłuje<sup>26</sup>. Wedle Orygenesa, nieprzypadkowe jest w tej opowieści zarówno samo wskazanie imienia niedoszłej ofiary, jak i powtórzenie podkreślające siłę i wyróżniający charakter ojcowskiej miłości (*filii charissimus... quem diligis*). Wszystko to miałyby służyć temu, by ożywić i wzmocnić ojcowskie uczucie tak, by ciągnęła o nim pamięć potęgowała rozterki i cierpienia tego, kto wie, że wbrew temu uczuciu ma złożyć syna w ofierze; ta sama pamięcią ożywiona miłość miałyby uczynić jeszcze trudniejszym spełnienie boskiego nakazu, wyzwalając w ojcu naturalny opór i powstrzymując jego rękę wtedy, gdy ma zadać śmiertelny cios<sup>27</sup>. Do przyrostu ojcowskich rozterek i cierpień, a tym samym powiększenia ciężaru próby (*tentationis augmenta*), której poddany został Abraham, miałyby się też przyczyniać „didaskalia” dramatu, czyli miejsce i okoliczności, które Bóg wskazał jako scenerię spełnienia ofiary. Orygenes podkreśla znaczenie długotrwałej wędrówki do wyżynnej krainy Moria i trudów wchodzenia na

<sup>26</sup> Por także, hom. VIII, 2 (PG 12, 204). W wersji łacińskiej: Accipe filium tuum charissimum, quem diligis, Isaac.

<sup>27</sup> Por. także, hom. VIII, 2 (PG 12, 204-205): Non enim sufficeret dixisse „filium”, sed adiicitur et „charissimum”. Esto et hoc: quid adhuc additur et „quem diligis”? Sed vide tentationis pondus. Charis et dulcibus appellationibus iterum ac saepe repetitis, paterni suscitantur affectus, ut amoris evigilante memoria ad immolandum filium paterna dextera retardaretur. (...) Sufficiat hoc ad supplicium patris. Addis rursus et „quem diligis”. Sint in hoc triplicata supplicia.

szczyt góry jako „arenę” czy też przestrzennych i czasowych ram zmagania Abrahama z samym sobą (*spatium certaminis*): im dłużej trwało i więcej wymagało wysiłku to wędrowanie, tym trudniejszą walkę stoczyć musiał ze sobą Abraham, bo tym więcej miał czasu na roztrząsanie tego, co miał zrobić, tym dłużej musiał bić się ze swoimi myślami, tym mocniej odczuwał w sobie rozdzierający konflikt między danym mu przynaglającym nakazem a sprzeciwiającym mu się serdecznym przywiązaniem do syna<sup>28</sup>. Orygenes widzi w tym konflikt między uczuciem a wiarą (*affectus et fides*), między miłością do Boga i miłością do tego, co ziemskie i cielesne (*amor Dei et amor carnis*), między dobrodziejstwem tego, co teraźniejsze i bezpośrednio obecne i nadzieją na dobra przyszłe (*praesentium gratia et expectatio futurorum*). Jeśli, jak chce Orygenes, rozwiązaniem konfliktu miało być postawienie wszystkiego na wiarę, to przed Abrahamem stało trudne, wysoce nieoczywiste zadanie odrzucenia tego, co znane, czyli pozostawienia za sobą tego, co ziemskie i doczesne, by wznieść się ku spodziewanym, choć bliżej nieznanym dobrom wyższym, ku temu, co boskie i wieczne (*ut fide elatus terrena derelinquat et ad superna conscendat*).

Czy jednak naprawdę biblijny bohater nieuchronnie stoi przed wyborem albo – albo? Czy Izaak jest jedynie przygodnym dobrem, które należy ostatecznie porzucić, z którym więc należy radykalnym gestem zerwać? Sam aleksandryjski apologeta mnoży co do tego wątpliwości, opowiadając o wewnętrznej walce Abrahama w drodze do krainy Moria. Wewnętrzną udrękę Abrahama powiększały jeszcze wszystkie te – zapewne liczne w czasie tak długiej wędrówki – słowa, zachowania i działania, które potwierdzały wzajemną bliskość ojca i syna (wspólnie spożywane posiłki, wspólne noclegi, gesty wsparcia i czułości). W zwykłych okolicznościach, w rutynie codziennej krzątania, uchodziłyby za zwyczajne i być może pozostałyby niezauważone, natomiast w historii Abrahama i Izaaka zyskały dodatkowy, dramatyczny wymiar, bo budowały bliskość, która jednym gestem miała być przekreślona i poświęcona dla pozornie dalekiego, ale zarazem tak mocno w życie człowieka ingerującego Boga<sup>29</sup>. Orygenes zwraca uwagę na to, jak szczególnie w tych okolicznościach musiały wybrzmieć słowa wyrażające wzajemną relację -

---

<sup>28</sup> Por. tamże, hom. VIII, 3 (PG 12, 205): *Ut dum ambulat, dum iter agit, per totam viam cogitationibus discerpatur, ut hinc perurgente praecepto, hinc vero unici affectu obluctante crucietur.*

<sup>29</sup> Por. tamże: *Per triduum iter protenditur, ut per totum triduum recursantibus curis paterna viscera crucientur, et omni hoc spatio tam prolixo intueretur filium pater, cibum cum eo sumeret, tot noctibus puer penderet in amplexibus patris, inhaereret pectori, cubitaret in gremio. Vide in quantum tentatio cumulatur.*

rodzinną więź - Abrahama i Izaaka, jak silne uczuciowe poruszenie musiało spowodować wypowiedzenie wtedy słów „ojcze” i „synu”<sup>30</sup>. Chodzi zresztą o coś więcej niż sama tylko emocjonalna więź, którą wyrażają te słowa; stoi za nią etyczne zobowiązanie do nieczynienia krzywdy, do poszanowania życia, do serdecznej troski o tego, kogo nazywa się ojcem lub synem. Z etycznego punktu widzenia jest niemożliwe, aby zabić tego, kogo się nazywa tym mianem, bo komuś takiemu chciałoby się raczej oszczędzić ran, miast je zadawać. Tak interpretuje relację Abrahama i Izaaka np. św. Ambroży, który trafnie, jak się wydaje, ujmuje etyczny wymiar tej relacji, gdy twierdzi, że słowa „ojciec” i „syn” odnoszą się do fenomenu życia i wskazują raczej na powinność serdecznej o nie troski, a nie na potrzebę czy powinność zadawania śmierci<sup>31</sup>. W tym punkcie zatem zachodnia tradycja patrystyczna przychodzi z pomocą intuicji, która prowadziła Orygenes, ale przez samego Aleksandryjczyka nie została do końca wykorzystana. Sam Orygenes bowiem porzuca psychologizującą i interpersonalną interpretację wydarzeń w krainie Moria (w tym swoje obiecujące rozważania poświęcone różnym subtelnościom i zawiłościom ojcowsko- synowskich relacji w sytuacji wyzwania na śmierć i życie) i zwraca się ponownie w stronę ich wykładni alegorycznej i teologicznej. Sięgając do klucza religijnego, Orygenes twierdzi zatem, że biblijna opowieść zapisana w Księdze Genesis ma prowadzić do dydaktycznej konkluzji, zgodnie z którą chrześcijanie winni brać przykład ze wspaniałomyślności Abrahama ofiarowującego Bogu swojego ukochanego syna i tak jak on – choć z reguły nie poddani tak dramatycznej próbie - winni Bogu ofiarować to, co dla nich najcenniejsze, by dowieść, że ich zawierzenie Bogu jest silniejsze niż doczesne przywiązania<sup>32</sup>.

Tej konkluzji wywiedzionej z wczesnośredniowiecznej egzegezy nie zaprzeczając, za ważniejsze pozwalam sobie uznać coś innego, co przynajmniej

---

<sup>30</sup> Por. tamże, hom. VIII, 6 (PG 12, 206): Dixit Isaac ad Abraham, patrem suum: „Pater”. Et haec pro tempore a filio prolata tentationis est vox. Quomodo enim putas immolandus filius per hanc vocem viscera paterna concussit? Et quamvis Abraham rigidior esse pro fide, reddit tamen etiam ipse affectionis vocem, et respondit: „Quid est, filii?”

<sup>31</sup> Por. Ambrosius, *De Abraham*, lib. I, cap. 8, 73 (PL 14, 470): Haec nomina vitae solent operari gratiam, non ministerium necis; haec vocabula incitare ad pietatem non ad mortem solent.

<sup>32</sup> Por. Origenes, *Homiliae in Genesim*, hom. VIII, 7 (PG 12, 207): Et quidem a te non exigitur istud animi magnitudinis, ut ipse alliges filium, ipse constringas, ipse gladium pares, ipse unicum iugules. Haec omnia a te mysteria non quaeruntur. Proposito saltem et mentem constans esto, fide fixus, laetus offer filium Deo. (...) Facite opera quae fecit Abraham, sed non cum tristitia. (...) Ostende quia fides in Dominum fortior est quam carnis affectus.

*implicite* zawarte jest w niektórych ówczesnych komentarzach: biblijna opowieść o pamiętnym wydarzeniu w krainie Moria winna skłaniać do tego, by w każdych okolicznościach opowiadać się po stronie dobra, zwłaszcza tego, które jest kruche, słabe, zagrożone. Można dostrzegać całą paradoksalność położenia Abrahama, można rozumieć jego rozterki i doceniać wielkość tego, kto się z nimi zмага, ale kiedy trzeba, należy po prostu się opowiedzieć po stronie Izaaka. Rzetelne rozpoznanie dobra czy choćby wiara w dobro (gdy instrumenty rzetelnego poznania zawodzą) nigdy nie powinny ustępować przed nawet najbardziej przemyślnymi czy najwznioślejszymi argumentami za ich zawieszeniem. Bo - jak powiada Jacek Filek (a słowa te godne są wiary) – „wierzyć w dobro znaczy: nie mieć żadnych dowodów, ale życiem swym dobru świadczyć”<sup>33</sup>.

## **Bibliografia**

Alcuinus, Flaccus Albinus, *Interrogationes et responsiones in Genesim* (w:) J.P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, t.100, Parisiis 1863

Ambrosius, *De Abraham* (w:) J.P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, t. 14, Parisiis 1845

Ambrosius, *Isaac et anima* (w:) J.P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, t. 14, Parisiis 1845

Augustinus, *De Civitate Dei* (w:) J.P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, t. 41, Parisiis 1864

Augustinus, *Sermones ad populum*, Classis prima (w:) J. P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, t. 38, Parisiis 1865

Filek Jacek, *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2001

Isidorus Hispalensis, *Quaestiones in Vetus Testamentum* (w:) J.P. Migne (ed.) *Patrologia Latina*, t. 83, Parisiis 1862

Kierkegaard Søren, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982

---

<sup>33</sup> Jacek Filek, *Etyka jako wiara w dobro*, dz. cyt., s. 258.

Origenes, *Homiliae in Genesim* (w:) J. P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, t. 12, Parisiis 1862

Tertullianus, *Adversus Iudaeos* (w:) J.P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, t. 2, Parisiis 1844

Thomas de Aquino, *Super Epistolam ad Hebraeos Lectura* (w:) Thomas de Aquino, *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, t. 2 (ed. R. Cai), Taurini – Romae 1953

Walafridus Strabo (Strabus), *Glossa ordinaria* (w:) J.P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, t. 113, Parisiis 1852