

„Bracia naiwni” na lekcji języka polskiego
Wokół czytania i odbioru *Biblii*
i biblijnych kontekstów

Komisja Języka Religijnego przy Radzie Języka Polskiego PAN opublikowała *Uwagi o współczesnych przekładach Biblii na język polski*. Przekłady na gwary śląską i góralską oraz slang młodzieżowy nie spotkały się z ciepłym przyjęciem. Ks. Andrzej Draguła w artykule *Biblia pierwszego kontaktu*, zamieszczonym w „Tygodniku Powszechnym” (2005, nr 47), broniąc niejako krytykowanych przekładów, pisze: „Trzeba postawić pytanie, czy nasz stosunek do *Biblii* jako tekstu świętego nie uczynił go aż tak stylistycznie podniosłym? Bo przecież przepowiadanie Jezusa nie różniło się znacznie od języka potocznego. Chrystus wypowiadał się w sposób typowy dla przeciętnego semity, o Bogu mówił takim samym językiem, jak o otaczającym Go świecie”. Autor stwierdza ponadto, że dla współczesnego człowieka (na ogół słuchacza *Biblii*) nie ma językowego *continuum* między światem biblijnym i światem, w którym przyszło mu żyć. Dlatego też chętnie przystaje na „Hioba w hipermarkecie” zaproponowanego przez łódzkiego polonistę Dariusza Chętkowskiego w książce *Z budy. Czy spuścić ucznia z łańcucha* (Warszawa 2003). We współczesnej historii Hioba pojawiają się promocje i karty kredytowe, na próżno szukać wielbłądów i innych rekwizytów budujących biblijny koloryt lokalny.

Czy akceptacja takiego „czytania” *Biblii* na lekcjach języka polskiego zbliży do niej ucznia? W dydaktyce nastąpiło przecież przesunięcie punktu ciężkości z kształcenia umiejętności na pracę nad postawami, co wiąże się z założeniem, że uczeń musi być zainteresowany tym, co czyta¹. Dlatego też

¹ Z.A. Kłakówna: *Program wychowania do lektury*. „Nowa Polszczyzna” 1997, nr 5, s. 14–17.

powinien mieć możliwość zaproponowania swojej lektury, która znalazłaby miejsce na lekcji polskiego. Uczeń mógłby może zgłosić parafrazę dwóch pierwszych rozdziałów *Księgi Hioba* autorstwa D. Chętkowskiego, mógłby ją też zaproponować nauczyciel. W ofercie D. Chętkowskiego tkwi jednak poważne niebezpieczeństwo: czy czytanie parafrazy fragmentu *Biblii* jest jeszcze czytaniem *Biblii*? Autor musiał przecież dokonać pewnego wyboru, zastąpił „coś” „czymś”, a więc ingerował w tkankę tekstu. Tym bardziej że nie o reinterpretacji tutaj mówimy, która na wiele „może sobie pozwolić”, ale o parafrazie mającej na celu zainteresowanie ucznia *Biblią*. Nie wchodząc w spory teoretyczne, uważam, że propozycja autora *Z budy...* spotkałaby się z żywą reakcją uczniów, jednak podejrzewam, że nie wpłynęłaby zasadniczo na częstotliwość sięgania po *Pismo Święte*. Bożena Chrzastowska w artykule *Biblia w ręku polonisty*, zwracając uwagę na propozycję D. Chętkowskiego, pisze: „Te zabiegi [parafraza — M.W.-D.] zmierzające do aktualizacji dawnych dzieł nie wywołują sprzeciwu, jeśli potraktować je jako motywowanie ucznia do lektury i przygotowanie do analizy i interpretacji czytanych utworów, a więc rozumienia ich sensu w odpowiednich kontekstach (biblijnych czy historycznoliterackich). Nic takiego się jednak nie zdarza: autor zatrzymuje się na progu procesu poznawczego”².

Warto więc zastanowić się nad tym, czy językowe *continuum* między światem biblijnym a współczesnością jest problemem najistotniejszym, czy nie chodzi raczej o *continuum* etyczne? A ten właśnie etyczny związek, czy raczej dialog pomiędzy *Biblią* a współczesnością, bywa „unaoczniiony” podczas czytania np. poezji współczesnej. Należałoby przecież wyprowadzić ucznia z przestrzeni hipermarketu. W takim kontekście szczególnie interesujące wydają się te teksty literackie, które można zderzyć (na potrzeby lekcji nawet w formie tabeli) z odpowiednimi fragmentami *Biblii*. Oczywiście, nie jest to propozycja nowa. Zachęcałabym jednak do wprowadzania na lekcje polskiego tekstów „mocnych”, wobec których uczeń nie pozostanie obojętny. Dlatego też oprócz zainteresowania ucznia tekstem, należałoby pomyśleć o wytrąceniu ucznia ze strefy bezpieczeństwa³. Teksty o takim charakterze dostarcza twórczość T. Nowaka. Obecność jego utworów w szkolnej praktyce sprowadza się zwykle, a i to niezczęste zjawisko, do analizy psalmów.

Propozycja analizy tekstów Nowaka na lekcjach polskiego jest podyktowana chęcią z jednej strony — przekonania ucznia o istnieniu *continuum* pomiędzy *Biblią* a współczesnością, a z drugiej — wskazania na często trudne fragmenty *Pisma Świętego*. Trzeba zauważyć, że w wypadku wierszy Nowaka można mówić nie tylko o ich intertekstualności, ale traktować je należy jako kontekst, który w istotny sposób wpływa na rozumienie przez ucznia *Biblii*.

² „Polonistyka” 2005, nr 8, s. 12.

³ B. Myrdzik: *Rola hermeneutyki w edukacji polonistycznej*. Lublin 1999, s. 57.

Proponuję dwa utwory T. Nowaka: *Mędracy* i *Izaak*. Wydaje się, że krytyka mitograficzna w ujęciu G. Bachelarda jest jedną z metodologii, która pozwoli na wielostronny ogląd tekstów. Uczniowie korzystający m.in. z podręczników *Mędzy tekstami* (część: romantyzm) i *Przeszłość to dziś* (część: romantyzm) poznają dość fragmentarycznie prace Bachelarda. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, aby na lekcji wskazać jeszcze na pewne problemy i wypracować całkiem sprawny klucz interpretacyjny, oczywiście nie rezygnując z hermeneutyki czy elementów strukturalizmu.

Teksty Nowaka, szczególnie wiersz *Mędracy*, powinny się znaleźć raczej na lekcji polskiego w klasie maturalnej. Drastyczność *Mędraków* zostałaaby wtedy zapowiedziana i niejako oswojona przez wprowadzone wcześniej opowiadania T. Borowskiego czy poezję T. Różewicza i S. Grochowiaka.

Wiersz *Mędracy* próbuje odkodować szyfr mitów genezyjskiego i apokaliptycznego:

Mędracy się uczą równowagi
Ognia i wody, dnia i nocy.
Na piachu leży Dawid nagi
z głową uciętą obok procy.

W ogniste krzewy dmą kapłani,
A wierni jedzą ich sandały.
Zmarli są wapnem przysypani,
żywym żrenice pociemniały.

Pokorni wierzą w zmartwychwstanie.
Paloną skórą czuć powietrze.
Archanioł przy nas nie przystanie,
z wapna nam twarzy nie obetrze.

Jak mnich się modli wiatrak w polu,
psalm sypie się przez białe skrzydło.
Nie zmyje wapna i karbołu
z nas wytapiane mydło.

Mędracy nas uczą umierania.
[...]

Wiersz unaocznia swoistego rodzaju *continuum* pomiędzy światem rzeczywistości wojennej i światem *Biblii*. Uczeń, choć nie w hipermarkecie, poczuje się u siebie, w bliskim sobie czasie historycznym. Jednocześnie zostaje z tego czasu wyprowadzony w przestrzeń *Biblii*, w czas *sacrum*. W czasach „apokalipsy spełnionej” mit biblijny jest okaleczony, nie wypełnia się. Czas historyczny pokonał czas Ksiąg Objawionych, zweryfikował i przekształcił porządek

historii mitycznej. Odwieczna walka pomiędzy dobrem a złem się skończyła — zwycięża zło („Na piachu leży Dawid nagi / z głową uciętą obok procy”). Interesujące wydaje się spostrzeżenie B. Chrzastowskiej: „Walka Dawida z Goliatem jest nie tylko obrazem nierównego starcia, w którym słaby Dawid staje naprzeciw potężnego Goliata. Ten pojedynek rozgrywa się w świecie wartości moralnych: sprawiedliwy zwycięża niesprawiedliwego. Dawid wie, że odniesie zwycięstwo w nierównej walce, gdyż modlił się i wierzy Bogu. W świecie Dawida najważniejszymi wartościami są modlitwa, wiara, Bóg. Symbol walczącego Dawida, wyrwany z przestrzeni aksjologicznej, która go tłumaczy, »zawisa w próżni«. Nawet jeśli ktoś zna opowieść o Dawidzie, lecz nie pojmuje jego świata wartości, nie może zrozumieć, na czym polega siła Dawida i płynąca z niej ufność. W takim odbiorze symbol Dawida traci swoją moc działania: proca i pieśń na ustach w starciu z uzbrojoną potęgą to zbyt mało, aby postać Dawida budziła szacunek, nie była śmieszna”⁴. Fragment tego tekstu mógłby pojawić się na lekcji jako kontekst wiersza. Pokonane i okaleczone ciało Dawida staje się symbolem nowego porządku, świata bez Boga.

W świecie zarażonym złem próbuje się w sztuczny sposób podtrzymać wiarę — „W ogniste krzewy dmą kapłani / A wierni jedzą ich sandały”. „Ogniste drzewo” i „sandały” przywołują objawienie się Boga w gorejącym krzaku i polecenie wydane Mojżeszowi: „Zzuj obuwie z nóg twoich: miejsce bowiem, na którym stoisz, ziemią świętą jest” (Wj 3, 5). W tekście natomiast kapłani odgrywają raczej rolę rzemieślników niż przewodników duchowych. Boży ogień jest „na siłę” podtrzymywany.

Warto zwrócić uwagę uczniów na wszechobecną, nieznmiernie rozbudowaną metaforę ognia — choć wyraz „ogień” pojawia się tylko raz, to pojęcie jest wielokrotnie pośrednio konotowane: „ogniste krzewy”, „w ogniste krzewy dmą” (w sensie „podsycania ognia”), „zmarli wapnem przysypani” (gaszone wapno), „palona skóra”, „karbol”. Metaforę ognia towarzyszy metafora wody: „nie zmyje wapna i karbolu”, „wytapiane mydło”, „syczy rzeka”. Dwa ciągi metafor budowane wokół ognia i wody są już zasygnalizowane w wersji drugiej: „Mędrcy się uczą równowagi / ognia i wody, dnia i nocy”. Opozycja pomiędzy żywiołami jest konsekwentnie zachowana w całym tekście, przy czym zachwiana proporcja pomiędzy określeniami przynależącymi do symbolu wody i ognia od razu się zauważa. Przewaga określeń dotyczących ognia sugeruje jego dominację, zwycięstwo nad wodą. Należy pamiętać jednak o specyficznej, dualnej naturze ognia: „Ogień jest zjawiskiem uprzywilejowanym, które może wszystko wyjaśnić [...]. Ogień jest w najwyższym stopniu żywotny. Ogień jest intymny i uniwersalny. Płonie w naszym sercu. Płonie w niebie, wypływa z głębin substancji, zjawia się jako miłość [...]. Ze wszystkich

⁴ „Polonistyka” 2005, nr 8, s. 15.

zjawisk jest naprawdę jedynym, które może całkowicie łączyć w sobie obie przeciwności: dobro i zło [...]. Jest rozkoszą i torturą”⁵. U Nowaka ogień ma jednak moc destrukcyjną — staje się nie tylko symbolem unicestwienia życia, ale także fundamentem obrazu obozu koncentracyjnego („w ogniste krzewy dmą kapłani” — metafora pieców krematoryjnych, „wierni jedzą ich sandały” — metafora głodu, „zmarli wapnem przysypani”, „paloną skórą czuć powietrze”, „z nas wytapiane mydło”). Ziemia święta, po której stąpał Mojżesz, została zarażona złem.

Topos apokalipsy zreinterpretowany w tekście Nowaka przeraża. *Apokalipsa św. Jana* kończy się przecież przepowiednią bliskiego sądu i nastania wiecznego szczęścia, czyli ery mesjańskiej, co prowadzi do „podtrzymywania nadziei pokładanej w Bogu oraz przypomina ludziom, że Bóg ma ostateczną władzę nad historią”⁶. W apokaliptycznych scenach trudno dostrzec jakąś boską prawidłowość. *Dies irae* jest dziełem ludzkim. Mamy do czynienia ze „świeckim duchem naszego świata”⁷. Określają go cztery elementy: przypadkowość (odmienne od biblijnych losy Dawida, masowa śmierć — „zmarli są wapnem przysypani”, „z nas wytapiane mydło”); relatywizm rozumiany jako nieistnienie „niczego, co byłoby czymś samym w sobie, substancją niezmienną i samowystarczalną, zdolną do istnienia samej w sobie i z samej siebie, czyli przejawiającą istotę nie pochodzącą od żadnej otaczającej ją rzeczy i nie związaną z żadną z nich”⁸ („w ogniste krzewy dmą kapłani”, „archanioł przy nas nie przystanie”); aspekt doczesności i przemijania („mędrcy nas uczą umierania”); autonomia człowieka rozumiana jako samotność w świecie⁹ („archanioł przy nas nie przystanie”, „w ogniste krzewy dmą kapłani”). Apokalipsę — obóz koncentracyjny — pomyślał i „wykonał” człowiek, dlatego też mit wobec niej jest bezsilny. W tekście Nowaka topos apokalipsy ulega

⁵ G. Bachelard: *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*. Przeł. H. Chudak, A. Tatar-kiewicz. Warszawa 1975, s. 29.

⁶ W.J. Harrington: *Klucz do Biblii*. Przeł. J. Marzęcki. Warszawa 2000, s. 514.

⁷ L. Gilkey: *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*. Przeł. T. Mieszkowski. Warszawa 1976, s. 42.

⁸ Ibidem, s. 51.

⁹ Warto spojrzeć na problem autonomii człowieka z perspektywy śmierci. Choć w analizowanym tekście wyeksponowano śmierć masową, to jednak pozostaje ona nadal „prywatnym” doznaniem. Interesującym zagadnieniem jest obojętność świata wobec umierającego człowieka, wobec dramatu jego prywatności. O samotności człowieka wobec śmierci pisze L. Kołakowski: „Fenomen obojętności świata nigdzie indziej nie pojawia się w takim nasyceniu, albowiem nieskończona prywatność śmierci wyprzedzonej wyobraźnią, jej samowystarczalność, jej brak racji w świecie — wszystko to sprawia, że obojętność, którą nam byt okazuje w tym doświadczeniu, okazana jest przez całość kompletną bytu, pod każdym względem i w stopniu granicznie ostatecznym. Prywatność śmierci sprawia, że chociaż możemy [...] nadać »sensowność« naszej zgodzie na śmierć czy naszej gotowości umierania, to samej śmierci sensu nadać nie potrafimy” (L. Kołakowski: *Obecność mitu*. Warszawa 2003, s. 76).

odwróceniu, brakuje w obrazie sądu ostatecznego, podobnie jak w poezji Kolumbów, zachowanego porządku biblijnego. Zasadnicze opozycje widać wyraźnie, gdy zestawimy fragmenty biblijnego obrazu Apokalipsy z fragmentami utworu Nowaka. Konstruowanie takiej tabeli przez uczniów będzie ponownym zaproszeniem do czytania *Biblii*. Być może uczeń w kontekście wiersza Nowaka otworzy się na biblijne obrazy, tym bardziej że lektura *Mędrców* zmotywuje go do biblijnych powrotów. Dlatego też czytanie na lekcji tekstów Nowaka widzę w połączeniu z czytaniem na zajęciach *Biblii*.

<i>Biblia</i>	<i>Mędrcy</i>
Ap 6, 9: A gdy zdjął piątą pieczęć, widziałem poniżej ołtarza dusze zabitych dla Słowa Bożego i dla świadectwa, które złożyli.	zmarli są wapnem przysypani
Ap. 6, 11: I dano każdemu z nich szatę białą, i powiedziano im, aby jeszcze odpoczęli przez krótki czas, aż dopełni się liczba współsług i braci ich, którzy mieli podobnie jak oni ponieść śmierć.	z nas wytapiane mydło Paloną skórą czuć powietrze
Ap. 7, 10: I wołali głosem donośnym, mówiąc: „Zbawienie jest u Boga naszego, który siedzi na tronie, i u Baranka”.	Pokorni wierzą w zmartwychwstanie
Ap. 10, 9: Poszedłem tedy do anioła i powiedziałem mu, by mi dał książeczkę. A on rzecze do mnie: „Weź i zjedz ją; gorzkością napelni żołądek twój, lecz w ustach twoich będzie słodka jak miód”.	Archanioł przy nas nie przystanie, / z wapna nam twarzy nie obetrze

Ciekawą funkcją zostali obdarzeni mędrцы, którzy sami przyswajają sobie wiedzę na temat dobra i zła. Zaimek zwrotny „się” z jednej strony obnaża ich ułomność jako przewodników duchowych, z drugiej zaś — niepokoi samostanowieniem praw moralnych, będącym wynikiem „śmierci Boga”. Mogą oni usensowniać cierpienie, szukając dla niego potwierdzenia w etyce („Mędrцы się uczą równowagi / ognia i wody, dnia i nocy”) czy starając się do niego odnieść z iście stoickim spokojem („równowaga”). Wiadomo także, iż manichejska równowaga pomiędzy dobrem i złem zostaje zachwiana, stąd wiedza mędrców nie należy do sfery etyki, ale raczej do historii etyki¹⁰. Ironicznie potraktowani mędrцы prezentują etykę sokratejską, według której działanie etyczne wynika z wiedzy na temat dobra i zła, próbują „jeszcze raz nazwać rzeczy

¹⁰ Podobny problem weryfikacji filozofii czy sztuki widać także w tekstach prozatorskich i lirycznych T. Borowskiego. Mogę założyć, że w tę problematykę uczniowie zostali wprowadzeni przy okazji czytania jego opowiadań:

I oto, chwalcą człowieka, leżę na pryczy w baraku
I chwytam, jak ptaka lot, w palce legendę i mit,
Lecz próżno w oczy człowiecze patrzę szukając znaku.
Już tylko łopata i ziemia, człowiek i zupy litr.

Do narzeczonej, w. 29—32

i pojęcia / oddzielić światłość od ciemności”. To właśnie oni, nazywając świat w jego punkcie zerowym, reprezentują topos genezyjski.

Tekst *Izaak*, skupiający się wokół indywidualnej i skonkretyzowanej historii poświęcenia, staje się porażającym w swym tragizmie *exemplum* mitycznej prawidłowości. Prawidłowością tą okazuje się wszechobecne cierpienie, któremu brakuje usensownienia:

Naiwni moi bracia, bracia pomyleni.
Przejdą góry nad wami większe od aniołów,
gdy się modlić będziecie do burzy zieleni
z kolanami w popiele porannych kościołów.

Nikt z was głowy nie zwróci w tę stronę tajemną,
gdzie w przydrożnej kapliczce, w drewnie i w kamieniu
Chrystus stopy podnosi i idzie przede mną
z nocą zamiast jagnięcia na nagim ramieniu.

Już go prawie nie widać, choć idzie powoli,
znacząc w piachu niedźwiedzio ułomność cielesną.
Idą deszcze, obmyją go z potu i soli,
idą słońca i z żółci niebios obeschną.

Moi bracia okrutni, bracia pomyleni.
Nie dotknąłem was ręką, Chrystus przeze mnie
idzie wiodąc za sobą krzyk owej zieleni,
w której ojciec na syna miecz wznosi tajemnie.

Monolog liryczny jest wypowiedzią człowieka doświadczonego, który ma umiejętności profetyczne i zna psychologię tłumu: „Przejdą góry nad wami większe od aniołów, / [...] Nikt z was głowy nie zwróci w tę stronę tajemną [...]”. Taka pozycja daje mu prawo do swoiście edukacyjnego wywodu skierowanego do naiwnych braci, braci pomyłonych. „Pomylenie” nie ma jednak charakteru choroby psychicznej, ale niewiedzy, zaślepienia ucywilizowaną wiarą („modlić się będziecie [...] z kolanami w popiele porannych kościołów”), podczas gdy sens prawdziwej historii biblijnej pozostanie poza zasięgiem możliwości poznawczych człowieka („Przejdą góry nad wami większe od aniołów, / gdy się modlić będziecie do burzy zieleni”). Obok wiary „zhumanizowanej” — przystosowanej do potrzeb i wrażliwości człowieka, egzystuje ciemna strona mitu („Nikt z was głowy nie zwróci w tę stronę tajemną”), której poznanie wymaga nie tylko wtajemniczenia, ale również dojrzałości obcowania z *sacrum*. Postacią pochodzącą z ciemnej strony jest ożywający przydrożny Chrystus Frasobliwy („gdzie w przydrożnej kapliczce, w drewnie i w kamieniu / Chrystus stopy podnosi”). Charakterystyczną cechą tej postaci jest wymiennieść

rekwizytów — idzie „z nocą **zamiast** jagnięcia na nagim ramieniu”. Ofiara (jagnię) jest zastąpiona strachem i niepewnością (noc). Wrażenie bezbronności Boga potęguje epitet „nagie ramię”, który jednocześnie podkreśla paradoks statusu ontologicznego Chrystusa — jest on Bogiem i Człowiekiem („idzie powoli, / znacząc w piachu niedźwiedzio ułomność cielesną”).

Warto zwrócić się w stronę krytyki mitograficznej i zauważyć, że dualizmowi ontologicznemu Chrystusa towarzyszy mityczna koncepcja boga, który objawia Eliadowską *coincidentia oppositorum*¹¹, dzięki której mit „ujawnia w sposób o wiele głębszy, aniżeli potrafiłoby to uczynić racjonalne doświadczenie, istotną strukturę bóstwa, które przerasta własne cechy i jednoczy w sobie wszystkie przeciwieństwa”. Zatem uzasadnione wydaje się stwierdzenie, że z wizerunkiem Boga dobroczyńcy, do którego modły wnoszą wierni, „totalizuje się” Bóg oprawca, który skazuje na śmierć własnego syna („ojciec na syna miecz wznosi tajemnie”). Doświadczenia Chrystusa i Izaaka są więc porównywalne — obaj stali się dowodem miłości i okrucieństwa.

Wers „Chrystus przeze mnie / idzie” daje co najmniej dwie możliwości interpretacyjne. Z jednej strony postaci Izaaka i Chrystusa się przenikają — Izaak staje się symbolem niezawinionego cierpienia („Nie dotknąłem was ręką”) i to łączy go z Mesjaszem. Z drugiej zaś strony eksponuje się nonsens winy i kary. Chrystus swoim cierpieniem uwalnia świat od grzechu — abstrakcyjnego zjawiska, którego istnienie jest pozbawione więzi przyczynowo-skutkowej. „Chrystus przeze mnie / idzie”, a więc cierpi za konkretne grzechy, choć „ja” „nie dotknąłem was ręką”. Konkretny grzech, wymagający odkupienia i ofiary Chrystusa, nie był „moim” udziałem. Porządek biblijny i „logika” wiary zostają zakłócone przez reinterpretację motywu cierpienia. Poświęcenie Izaaka i Chrystusa nie pełni funkcji terapeutycznej, poszukiwania zaś przyczyny cierpienia finalizuje niepewność i tajemnica („miecz wznosi tajemnie”).

Izaak pozbawiony przestrzeni aksjologicznej zawisa w próżni, dlatego niezwykle istotnym zadaniem interpretacyjnym na lekcji polskiego powinno być dookreślenie kreacji podmiotu lirycznego. Występuje z pozycji człowieka, który „zna” największe z prawd wiary. Świadomość ta daje mu prawo, by w zwrocie do „tłumu” użyć dość pejoratywnego określenia bliźnich — „Naiwni moi bracia, / bracia pomyleni [...] / Moi bracia okrutni, bracia pomyleni”. Pomylenie i naiwność nie mają związku z wiarą ucywilizowaną, dla której starotestamentowe historie, podobnie jak ofiara Chrystusa, są „nie do pomyślenia”, ale wiążą się z dosłownym odczytywaniem *Biblii*, pomijaniem symbolicznego i metaforycznego języka *Pisma Świętego*. Traktowanie zatem przekazu biblijnego jako tekstu pełniącego przede wszystkim funkcję informatyw-

¹¹ M. Eliade: *Traktat o historii religii*. Przeł. J. Wierusz-Kowalski. Warszawa 1966, s. 412.

ną prowadzi do spłylenia, niemal wulgaryzacji prawd wiary. „Bracia naiwni” zapominają o podstawowym wymogu stawianym przez hermetyczny tekst biblijny — wymogu egzegezy. Wiersz przyjmuje funkcję, bo o formie nie może być mowy, midrasza. Nie wyjaśnia, podobnie jak hebrajski gatunek dydaktyczny, poszczególnych wersetów, ale stanowi napomnienie „braci pomyłowych”, którzy czyniąc ludzką epistemologię jedynie obowiązującą, stworzyli swój — ludzki obraz *Biblii*.

Postacie Izaaka i Chrystusa są świadectwem bliskości Boga i człowieka, wystawiania go na próbę miłości i poświęcenia; stanowią również zapis boskiego umiłowania człowieka. „Tajemne wznoszenie miecza” sugeruje wielką tajemnicę, której rytualność realizowana gestem nie zinterpretowanym, będącym pustym pozbawionym sensów znakiem, przeraża. Ów gest czeka na wypełnienie, jak każdy znak rytualny wymaga nadania sensu. Zresztą decyzja o złożeniu ofiary z dziecka tak samo wiele mówi o człowieku, jak wiele mówi o Bogu. Motyw ofiary, znany także z mitologii greckiej, jest ilustracją relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem lub bogami. Jednak poświęcenie Ifigenii odbywa się poza sferą wartości religijnych i moralnych, to działanie podejmowane ze strony ojca, nie ze strony Boga.

Wezwanie do ofiarowania	Bezpośrednie: <i>Biblia</i> (Rdz 22, 2, 5—13)	Pośrednie: mit o ofiarowaniu Ifigenii (J. Parandowski: <i>Mitologia Greków i Rzymian</i> . Poznań 1988, s. 178)
	Wzywa Bóg: 2. Weź syna swego, Izaaka, którego miłujesz, i udaj się do kraju Moria, i złóż go tam w ofierze całopalnej na jednej z gór, o której ci powiem.	Wróżbita Kalchias objawił, że zagniewana Artemida domaga się ofiary z córki Agamemnona, młodej Ifigenii.
Powód żądania ofiary	nieznany	gniew bogini
Utrzymywanie w nieświadomości ofiary	5. Wtedy rzekł Abraham do sług swoich: Zostańcie tutaj z osłem, a ja i chłopiec pójdziemy tam, a gdy się pomodlimy, wrócimy do was. 6. Abraham wziął drwa na całopalenie i włożył je na syna swego Izaaka, sam zaś wziął do ręki ogień i nóż i poszli obaj razem. 7. I rzekł Izaak do ojca swego Abrahama tak: Ojcze mój! A ten odpowiedział: Oto jestem, synu mój! I rzekł: Oto ogień i drwa, a gdzie jest jagnię na całopalenie? 8. Abraham odpowiedział: Bóg upatrzył sobie jagnię na całopalenie, synu mój. I szli obaj razem.	Przyjechała wraz z matką, Klitajmestrą — spokojna i wesola, bo mówiono, że odbędą się jej zrękowiny z Achillesem. Lecz nie przywdziano jej w strój weselny, ale spowito wełnianymi wstęgami, niby zwierzę ofiarne, i poprowadzono ku ołtarzowi.

Osoba składająca ofiarę	Abraham	Kalchias
Przebieg wydarzenia	9. A gdy przybyli na miejsce, o którym mu Bóg powiedział, zbudował tam Abraham ołtarz i ułożył drwa. Potem związał swego Izaaka i położył go na ołtarzu na drwach. 10. I wyciągnął Abraham swoją rękę, i wziął nóż, aby zabić syna swego.	Kalchias podniósł nóż. Agamemnon zakrył twarz płaszczem.
Ingerencja sił nadprzyrodzonych	11. Lecz anioł Pański zawałał nań z nieba i rzekł: Abrahamie! Abrahamie! A on rzekł: Otom ja! 12. I rzekł: Nie podnoś ręki na chłopca i nie czyn mu nic, bo teraz wiem, że boisz się Boga, gdyż nie wzbraniałeś się ofiarować jedyne go syna swego. 13. A gdy Abraham podniósł oczy, ujrzał za sobą barana, który rogami uwikłał się w krzaki. Poszedł tedy Abraham, a wzięwszy barana, złożył go na całopalenie zamiast syna swego.	Wtem zesła z nieba bogini Artemida prowadząc łanię. Kazała złożyć ofiarę z łani, a dziewczynę zabrała ze sobą i uczyniła ją kapłanką w swojej świątyni w Taurydzie.

Scena ofiary Izaaka, którą składa Abraham, wydaje się dramatyczniejsza, ponieważ to właśnie Abraham staje się bezpośrednim wykonawcą Bożego rozkazu. O ile chęć prześlągania rozgniewanej bogini ma swoje uzasadnienie w mitologicznych relacjach ludzi z bogami, o tyle żądanie Jahwe pozostaje bez uzasadnienia. Jego sens zostaje „dany” Abrahamowi dopiero po próbie wiary.

„Bracia pomyleni” odrzucają *Stary Testament*, bo w ich naiwności nie dotyczy on „ich Boga”, natomiast pochodzi od innego, złego Boga. Taki niemalże marcjonizm „braci” wynika z niedostrzegania kategorii *sensus plenior*, czyli „głębszego znaczenia, zamierzonego przez Boga, lecz nie zamierzonego wyraźnie przez ludzkiego autora”¹². To właśnie *sensus plenior* odkrywa się w słowach *Pisma Świętego*, w słowach rozważanych w świetle dalszego objawienia czy postępującego rozumienia objawienia. Scena ofiarowania do czekała się przecież wielu interpretacji. Niezwykłą rangę przypisuje jej Eliade, który dostrzega w niej usankcjonowanie przez Abrahama nowej religijnej jakości — wiary: „Przez ofiarowanie tego pierwszego dziecka oddano bóstwu, co do niego należało. Młoda krew powiększyła w ten sposób wyczerpaną energię boga. Izaak był zaś w pewnym sensie synem bożym, ponieważ został dany Abrahamowi i Sarze wtedy, gdy ta znacznie przekroczyła wiek poczęcia. Ale Izaak był im dany przez ich wiarę, był synem obietnicy i wiary.

¹² W.J. Harrington: *Klucz do Biblii...*, s. 297.

[...] Abraham nie rozumie, dlaczego żąda się od niego tej ofiary, a jednak dokonuje jej, ponieważ to Pan zażądał jej od niego. Poprzez pozornie absurdalny akt Abraham ustanawia nowe doświadczenie religijne — wiarę¹³. Akt Abrahama stanowi radykalny zwrot od teofanii archaicznych, w których chodziło przede wszystkim o podtrzymanie boskiej energii krążącej w świecie. Dzięki składaniu ofiar utrzymanie „energetycznej równowagi” było możliwe: energia wędrowała od bóstwa do natury i człowieka, przez ofiarę do bóstwa. Tymczasem Abraham „kładzie podwaliny pod nowy wymiar religijny — Bóg pojawia się jako osobowy, jako »zupełnie odrębna« egzystencja, która nakazuje, wynagradza, żąda, bez żadnego uzasadnienia racjonalnego [...] i dla której wszystko jest możliwe. Ten nowy wymiar religijny umożliwia wiarę w sensie judeochrześcijańskim”¹⁴. Według Eliadego przypadek Abrahama uzmysławia budowanie osobistych relacji pomiędzy Jahwe a narodem, którego On wybrał.

Dla A. Świderkówny ofiarowanie Izaaka ma także wymiar pragmatyczny, sankcjonujący zakaz składania ofiar z ludzi: „Patrzmy na ofiarę Izaaka jak na historię, która wydarzyła się, podczas gdy to jest historia, która ma zdecydowanie pokazać, że ofiar z ludzi składać nie wolno! Ta ofiara się nie odbyła, bo sam Bóg przeszkodził w jej złożeniu. To on zatrzymał rękę Abrahama. Nie powinniśmy mieć tutaj pretensji ani do Boga, ani do natchnienia, ani do *Biblii*, bo to jest historia wprowadzona do *Księgi Rodzaju* po to, żeby raz na zawsze powiedzieć ludziom, że takiej ofiary nie wolno składać”¹⁵.

Tekst *Izaak* niespodziewanie wskazał na niezwykle istotny problem. Jeżeli czytanie *Biblii* w szkole odbywałoby się według następujących wskazówek: „*Biblia* powinna stanowić fundament lektur obowiązkowych [...], ale nie jako księga objawień czytana i interpretowana na klęczkach. Tylko jako zbiór mitów, opowieści, baśni, prorocत्व, psalmów, liryków będących przejawem mądrości życiowej plemion hebrajskich”¹⁶, to historia Izaaka wydawałaby się jedynie okrutną historią, która tak naprawdę niczego nie tłumaczy. Konsekwencją takiego traktowania *Biblii* jest niemożność „rozczytania” tekstu literackiego, zatrzymanie się na progu procesu poznawczego, zafałszowanie sensów. Należałoby uznać, bez względu na to, czy nauczyciel jest osobą wierzącą czy niewierzącą, że „prawda o *Biblii* jest jedna: *Biblia* istnieje w kulturze jako pismo święte”¹⁷. Bez tego założenia lekcje z *Biblią* i tekstami wymagającymi biblijnych kontekstów to spotkania „braci naiwnych”.

¹³ M. Eliade: *Mit wiecznego powrotu*. Przeł. K. Kocjan. Warszawa 1998.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ *Chodzić po wodzie*. Z Anną Świderkówną rozmawia Elżbieta Przybył. Kraków 2003, s. 63.

¹⁶ J. Marks: *Świątobliwy zaprzęg*. „Kultura” 1985, nr 7.

¹⁷ „Polonistyka” 2005, nr 8, s. 13.

«НАИВНЫЕ БРАТЬЯ» НА УРОКЕ ПОЛЬСКОГО ЯЗЫКА
ВОКРУГ ЧТЕНИЯ И ВОСПРИЯТИЯ *БИБЛИИ*
И БИБЛЕЙСКИХ КОНТЕКСТОВ

Резюме

Статья соотносится с современными предложениями общения с библейским текстом в школе. Она противопоставляется взгляду о светском прочтении *Библии*, ее трактовке как сборнику мифов и историй. Автор предлагает соприкосновение с *Библией* через старательный подбор художественных текстов. Большие возможности интерпретации, по мнению автора статьи, окрываются в произведениях Тадеуша Новака, который не только реинтерпретирует библейские мотивы, но и как бы провоцирует адресата, читает *Библию* без учета ее сакрального измерения. Уничтожая библейскую ткань, он одновременно предостерегает перед «светским» прочтением *Библии*, сводимому лишь только к сюжетным историям. Использование текстов Новака на уроке польского языка позволяет не только соотнестись с *Библией*, но и выявить библейские смыслы анализируемых произведений.

Małgorzata Wójcik-Dudek

“BRACIA NAIWNI” IN THE POLISH LESSON
ON READING AND RECEPTION OF THE *BIBLE*
AND BIBLICAL CONTEXTS

Summary

The text refers to contemporary propositions of covering the Biblical text in school. It opposes to a point of view of a laic reading of the *Bible*, treating it as a collection of myths and history. The author proposes reaching the *Bible* by means of a careful choice of literary texts. She notices big interpretation possibilities in texts by Tadeusz Nowak, who not only reinterprets the biblical motives, but somehow provoking the reader, reads the *Bible* without taking into account its sacral dimension. Destroying the Biblical tissue, he, at the same time, warns his readers against a laic approach to the *Bible*, reduced to merely plot stories. The presence of Nowak's texts in the Polish lessons allows not only for making references to the *Bible*, but also highlighting the Biblical meanings of the works analysed.