

Na zakopiańską konferencję pt. *Dziś prawdziwych (...) już nie ma* niestety nie dojechałem. Zamierzałem wygłosić tam tekst o sile opowieści, o „prawdzie” opowieści. O tym, że mimo wieszczonej od lat dewaluacji i banalizacji słowa, mimo podejrzliwości wobec wszelkich prób słownego ujęcia rzeczywistości, mimo osłabionego „kryzysu reprezentacji” istnieją jednak teksty, które chętnie nazwałbym „prawdziwymi”. Nie w tym oczywiście znaczeniu, by odpowiadały one klasycznej definicji prawdy, ale dlatego, że mają szczególną moc, że dotyczą czegoś – chcę wierzyć – prawdziwego, w świecie i w nas. Przedmiotem mojej interpretacji miała być przejmująca książka Swietłany Aleksijewicz, *Czarnobylska modlitwa. Kronika przyszłości*. Kilka stron sporządzonych wówczas notatek wciąż nie zamieniło się niestety w tekst. W tej sytuacji nie pozostaje mi nic innego, jak dokonać podmiany, mając nadzieję, że zaproponowany temat zostanie przez organizatorów przyjęty. Chcę opowiedzieć o grzechu, mając świadomość, że takie zjawisko coraz rzadziej występuje w przyrodzie („dziś prawdziwych grzeszników już nie ma”). Obserwując tę niemającą w historii kultury zachodniej precedensu zmianę mentalną i duchową, już wiele lat temu pisał Leszek Kołakowski, że głównym orędziem chrześcijaństwa powinno stać się nie tyle hasło: „nie grzeszcie”, ile raczej: „grzeszcie i czujcie się winni”, dostrzegając tym samym kulturotwórczą wagę grzechu, czy może precyzyjniej: poczucia grzechu. W swoim tekście chcę nawiązać do tej intuicji i jednocześnie powrócić do źródeł. Chcę mianowicie przypomnieć raz jeszcze niejednoznaczna, tragiczną postać Kaina, grzesznika *par excellence*. Namysł nad jego krwawym czynem zdaje mi się bowiem bardzo na czasie. Tekst chciałbym zadedykować Michałowi Klingerowi, jednemu z uczestników konferencji zakopiańskich, mojemu niedysyjnemu nauczycielowi i autorowi nieprześcignionej monografii o Kainie, z której, czego się nauczyłem, to tylko ja wiem.

1.

Mamy rozmawiać o grzechu. O pojęciu i znaczeniu grzechu, o zagadce i tajemnicy grzechu, wreszcie: o skandalu grzechu – w całym spektrum semantycznym, jakie wiąże się z greckim *skándalon* (przeszkoda, coś, czego nie da się ominąć; rodzaj pułapki, która zatrząskuje się nad ofiarą). Ale czym w istocie jest grzech? Gerardus van der Leeuw formułuje rzecz prosto: „Grzech to wrogość wobec Boga”¹. Paul Tillich precyzuje nieco to gnomiczne sformułowanie: „Istotą grzechu jest niewiara, stan wyobcowania względem Boga, ucieczka przed nim, opór wobec niego, podniesienie pewnych spraw uwarunkowanych do rangi tego, co nas obchodzi w sposób bezwarunkowy”². Gabriel Marcel mówi dość podobnie, tyle że w języku obrazu: „Według mnie można powiedzieć, że wszelki prawdzi-

Grzech Kaina (dziś prawdziwych grzeszników już nie ma)

Michałowi Klingerowi

wy grzech to grzech przeciwko światłu albo, inaczej mówiąc, przeciwko czemuś uniwersalnemu. Jest to w gruncie rzeczy akt zamknięcia się w sobie albo uznania siebie za centrum”³.

Jak więc niemal zgodnie zaświadczaają religioznawca, teolog i filozof – wszyscy trzej należą do kręgu chrześcijańskiej duchowości – grzech jest pewną postacią przekroczenia: zanegowania wiary, zerwania „pierwotnej jedności”, zakwestionowania przymierza z Bogiem. Bez względu na drobne różnice w rozumieniu „grzechu”, można przyjąć z całą pewnością, że jest to pojęcie, które należy do słownika religijnego i tylko w jego obrębie się tłumaczy. Jakkolwiek by definiować „grzech”, należy on bez reszty do przestrzeni teologicznej (o ile nie wręcz: teocentrycznej). To stwierdzenie jest istotne o tyle, że – warto sobie to uprzytomnić – w dyskursie świeckim pojęcie grzechu jest zwyczajnie pozbawione sensu, chyba że słowa tego używa się dość swobodnie albo w trybie metaforycznym. W świetle kodeksu etycznego dopuszczamy się czynu moralnie nagannego; w świetle kodeksu karnego popełnia się wykroczenie albo przestępstwo. W obydwu przypadkach dochodzi do przekroczenia norm moralnych i/lub prawnych, w wyniku których jesteśmy sprawcami jakiegoś zła, ale nie oznacza to, że tym samym stajemy się sprawcami grzechu. W tym sensie można nas nazwać, owszem, złoczyńcami, ale już nie – grzesznikami. W języku religijnym, na mocy niepisanej definicji, każde przestępstwo jest grzeszne; w języku świeckiej jurystyki grzech niekoniecznie musi podlegać penalizacji. O grzechu i grzesznikach możemy mówić tylko w kontekście religijnym albo wcale. Rację ma w tej materii Leszek Kołakowski: „Kto mówi ‘zgrzeszyłem’ i mówi to na serio, ma na myśli nie tylko, że popełnił czyn sprzeczny z prawem, ale też, że wykroczył przeciwko Bogu; słowa te są bez sensu, jeśli nie odnosi się ich do Boga, a zatem do całego obszaru wiary, muszą więc być niezrozumiałe dla konsekwentnie niewierzącego”⁴.

Przypominam na wstępie o tych grzesznych imponderabiliach także dlatego, że mam bolesną świadomość, iż formułowane tu uwagi o grzechu padają w świecie

w dużej części bezgrzesznym, w świecie, z którego ulatują, albo z którego w znacznym stopniu już uleciały takie kategorie jak: grzech, grzesznik, grzeszność... Nie jest może jeszcze tak, że słowo „grzech” opatrywane jest w słownikach notą: *przestarzałe*, ale nie sposób nie zauważyć, że stopniowo dołącza ono do takich słów jak „dusza” czy „cnota” („dawniej / wiemy z historii / wychodziła z ciała” – jak pisał Herbert o duszy...). Tak, „wiemy z historii”, że kiedyś ludzie grzeszyli, a literatura – wcale nie tak dawna – portretowała, i to w znacznych ilościach, postaci większych i mniejszych grzeszników. Dziś już nie grzeszymy, dziś mamy problemy; swoich grzechów nie wyznajemy w konfesjonale, ale – przemienione w kompleksy – opowiadamy na kanapie u psychoanalityka. Na naszych oczach „grzech” staje się (albo już się stał) nienowoczesny⁵, anachroniczny, reakcyjny, katolicki, nie na czasie, *démodé*... Wraz z innymi starzejącymi się hasłami wypełnia on, wciąż poszerzający się, słownik martwego języka⁶.

Te i dalsze słowa kieruję więc do religijnej mniejszości. Do grupy podobnej filatelistom: takiej, która ma własny język i własny kod porozumienia. No i własne dziwaczne zainteresowania, których otoczenie co prawda nie podziela, ale od czasu do czasu przygląda się im z mniej lub bardziej udawanym zaciekawieniem.

2.

No dobrze: ale dlaczego grzech Kaina? Wydało mi się sensowne, a w dodatku myślowo owocne, by nie rozprawiać o grzechu teoretycznie, w języku etycznej kazuistyki albo katechetycznej pogadanki – jak to zwykle się czyni – ale wyjść od pewnego uchwytne konkretnego. Tym konkretem stanie się dla nas opowiedziana w Księdze Rodzaju historia traktująca o zbrodni Kaina, i powiązany z nią przyczynowo grzech Kaina. Historia pierwszego zabójstwa pełni w kulturze świata zachodniego funkcję opowieści paradygmatycznej, wzorcowej. „Kain zabijający Abła – pisał nie bez pewnej złośliwości Baudrillard – to już zbrodni przeciwko ludzkości, niemal ludobójstwo (choć jest ich tylko dwóch!)”⁷. Nie chodzi tu, rzecz jasna, o zbrodnię przeciw ludzkości; raczej o paradygmatyczne zło czynienie i Kaina jako figurę wzorcowego grzesznika. Dlatego ta perykopa o dwóch braciach jest dla nas wciąż tak istotna. Biblijna opowieść nie jest bowiem tylko historią o tym, co stało się w mitycznym czasie, *in illo tempore*. Ernst Jünger zauważył bystrze, że wraz z innymi symbolami biblijnymi (grzech pierworodny, potop, budowa wieży Babel, etc.) odczytywać ją trzeba jako „stopniową zapowiedź tego, co znajduje się u źródeł ludzkich dziejów”⁸. Ma więc ona znaczenie nie tylko, by tak rzec, historyczne, ale jest także – w tajemniczy sposób – historią wciąż dla nas aktualną. Aktualną w naszej przestrzeni duchowej, aktualną dla zrozumienia naszego *tu i teraz*. Grzech Kaina nie przedawnił się. Ale nie tylko dlatego, że to pierwotne bratobój-

stwo rzuca wciąż na naszą historię długi złowrogi cień (przykładów, tylko z historii najnowszej, byłoby aż nadto...). Nie przedawnił się też w tym sensie, że dla wielu spośród tych, dla których świat biblijnych odniesień nie jest literacką fikcją, mówi coś ważnego o naturze grzechu w ogóle. Tak czy inaczej, promieniowanie tła owego krwawego zdarzenia z ogrodu Eden, nie jest złudzeniem. Grzech Kaina wciąż jest dla nas wyzwaniem i wezwaniem. Wyzwaniem dla dyskursywnego rozumu i szkolnej teologii, a zarazem wezwaniem do wnikliwej, porzucającej utarte tropy interpretacji.

O czym mówi ta, znana bodaj każdemu, perykopa z Genesis? Trudno wątpić, by ktoś – nawet nieidentyfikujący się z judaizmem czy chrześcijaństwem – nie znalazł tej historii. Jest ona przecież częścią duchowego „genotypu” zachodniej kultury. Odnoszę jednak wrażenie, że często przyswaja się ją w nieprzystojnym myślowo skrócie (oto „brat zabił brata”...), a jej rozumienie niewiele odbiega od letniej percepcji rozpowszechnionej legendy o dwóch skłóconych braciach (częsty wątek w folklorze europejskim) – albo moralizującej przypowieści o kacie i ofierze. Kłopot polega na tym, że – jak zobaczymy zaraz – nie jest to wcale – wbrew pokutującym przekonaniom – prosta historia z morałem. Jest raczej odwrotnie: to dość skomplikowany i niejednoznaczny tekst o mało przejrzystej semantyce. Tym bardziej dziwi, że nie dość, iż streszcza się go zazwyczaj w karygodnym skrócie, to pomija się albo przemilcza wszelkie „niewygodne” fragmenty, które mogłyby uczynić egzegezę mniej jednoznaczną. Dlatego też, zanim spróbujemy rzucić trochę światła na tę ciemną perykopę, przytoczę najpierw *in extenso* interesujący nas fragment z Genesis (4, 1-16), tak byśmy mogli usłyszeć tę opowieść w pełni, bez opuszczeń i przekłamań. Byśmy mogli usłyszeć ją w takim kształcie, w jakim została ona **n a p r a w d ę** spisana przez natchnionego Autora. Jest jeszcze inny powód takiej decyzji – ale ten odsłoni się w trakcie naszych rozważań. Wybieram, może nieprecyzyjny, ale za to szlachetnie brzmiący przekład pochodzący z Biblii Gdańskiej (ze względu na miejsce naszego spotkania, ów przymiotnik nie jest może całkiem bez znaczenia...). Wszelkie wytłuszczenia pochodzą ode mnie, a służą wyłącznie lepszemu wyakcentowaniu tych fragmentów, do których będę się szczególnie odwoływał w dalszej części wykładu:

1 Potem Adam poznał Ewę, żonę swoją, która poczęła i porodziła Kaina, i rzekła: Otrzymałam **męża od Pana**. 2 I porodziła z siebie brata jego Abła; i **był Abel pasterzem owiec, a Kain był rolnikiem**. 3 I stało się po wielu dni, iż przyniósł Kain z owocu ziemi ofiarę Panu. 4 Także i Abel przyniósł z pierworodztwa trzód swoich i z tłustości ich; i **wejrzał Pan na Abła i na ofiarę jego**. 5 **Ale na Kaina i na ofiarę jego nie wejrzał**; i rozgniewał się Kain bardzo, i **spadła twarz jego**. 6 Tedy rzekł Pan do Kaina: Przecześć się za-

palili gniewem a czemu spadła twarz twoja? 7 A zaż, jeśli dobrze czynić będziesz, nie będziesz wywyższon? a jeśli nie będziesz dobrze czynił, we drzwiach grzech leży; a do ciebie chuć jego będzie, a ty nad nim panować będziesz. 8 I rozmawiał Kain z Ablem bratem swoim. I stało się, gdy byli na polu, że powstał Kain na Abła brata swego, i zabił go. 9 I rzekł Pan do Kaina: **Gdzie jest Abel brat twój?** który odpowiedział: Nie wiem; izałam ja stróżem brata mego? 10 I rzekł Bóg: Cóżś uczynił? Głos krwi brata twego woła do mnie z ziemi. 11 Teraz tedy **przeklętym będziesz na ziemi**, która otworzyła usta swe, aby przyjęła krew brata twego z ręki twojej. 12 Gdy będziesz sprawował ziemię, nie wyda więcej mocy swej tobie; tułaczem, i biegunem będziesz na ziemi. 13 Tedy rzekł Kain do Pana: Większa jest nieprawość moja, niżby mi ją odpuścić miano. 14 Oto mię dziś wyganiaś z oblicza tej ziemi, a przed twarzą twoją skryję się, i będę tułaczem, i biegunem na ziemi; i stanie się, że ktokolwiek mię znajdzie, zabije mię. 15 I rzekł mu Pan: Zaiste, **ktobykolwiek zabił Kaina, siedmioraką odniesie pomstę. I włożył Pan na Kaina piętno**, aby go nie zabijał, ktobykolwiek znalazł. 16 Tedy odszedł Kain od oblicza Pańskiego, i mieszkał w ziemi Nod, na wschód słońca od Eden.

Jeśli czytać tę perykopę bez kontekstu językowego i egzegetycznego, to opowiedziana przez biblijnego redaktora historia Kainowej zbrodni wydaje się dość prosta i oczywista. Zarówno w planie fabularnym, jak i w planie moralnym. Jest zbrodniarz i jest ofiara, jest morderstwo i jest krew niewinnie przelana. Biblijni bohaterowie odgrywają przepisane im przez Autora role z jakimś przedustawnym fatalizmem. Zdarzyło się to, co zdarzyć się miało. Abel wcielił się w rolę niewinnej ofiary, Kain odegrał rolę przebiegłego oprawcy. Stąd też, może się wydawać, że ta dobrze znana opowieść nie przedstawia już żadnych kłopotów interpretacyjnych. Że jej wyjaśnienie jest w niej wyłożone nieomal wprost, a przyporządkowane osobom i zdarzeniom sensy wydają się jednoznaczne: tak w planie moralnym, jak i teologicznym. Że zbrodnia i kara Kaina, a zwłaszcza: *g r z e c h* Kaina – nie pozostawiają już miejsca na żadne pytania. Innymi słowy, że są doskonale czytelne w ramach logiki biblijnej i wewnątrz niej się tłumaczą. Dobro upostaciowane w figurze niewinnego Abła zostaje uwznioślone, zło, którego archetypowym emblematem jest grzeszny Kain, zostaje potępione. A sam morderca, napiętnowany społecznym odium, zostaje – jakże słusznie – zepchnięty w dół niepamięci...

Tymczasem, zdaje mi się, że wiarygodne poznawczo odczytanie historii Kaina klóci się mocno z zaprezentowanym wyżej trybem wyjaśniającym. Twierdzą mianowicie, że jeśli uczciwie trzymać się litery biblijnego fragmentu o zbrodni Kaina, to czarno-biały schemat nakładany najczęściej na tę krwawą perykopę z Gene-

sis wyraźnie zawodzi. Nie tylko nie tłumaczy jej wystarczająco, ale przekłamuje jej elementarne sensy. Przy bliższym i uważniejszym spojrzeniu okazuje się bowiem, że tak naprawdę nic w tej historii nie jest proste i jednoznaczne. Że historia uwikłanych w morderstwo braci nie jest, jak chcieliby niektórzy, czymś w rodzaju starożytnej wersji opowieści o Pawle i Gawle. Rację ma raczej Ricardo J. Quinones, który we wprowadzeniu do swej błyskotliwej analizy literackich refrakcji opowieści o Kainowej zbrodni pisze zastanawiająco: „Od samego początku historia Kaina i Abła spowita była tajemnicą. Widać to już na poziomie samej opowieści. Od oszczędnej wersji oryginalnej do najbardziej skomplikowanej i wyszukanej historii z *Finnegans Wake* istnieje powściągliwość, o ile nie konfuzja co do tego, *d l a c z e g o* to się zdarzyło, a nawet wobec tego, *co się zdarzyło*”⁹.

Po pierwsze więc: sugeruję, że w tej historii jest dużo więcej znaków zapytania, niż chciałby to widzieć zdrowy rozsądek, ale i rutynowa egzegeza biblijna – idąca zazwyczaj po jednoznacznych i przewidywalnych tropach moralizujących albo cywilizacyjnych¹⁰. Po drugie, sugeruję też, że w tekście tym mieszczą się znaczenia daleko wykraczające poza hebrajskie środowisko społeczne i kulturowe – jak z kolei chciałyby to widzieć niektóre interpretacje religioznawczo-antropologiczne. I po trzecie, twierdzą, że oprócz najbardziej rozpowszechnionych w teologii chrześcijaństwa zachodniego (szczególnie w wersji rzymskokatolickiej) wykładni historii pierwszego zabójstwa, czy też obok prób wyjaśnienia tej perykopy przez badaczy kultury – próbujących zrationalizować tę historię i ująć ją w jednoznacznych pojęciach – istnieje także inna jej wykładnia, którą proponuję nazwać *m i s t e r y j n ą*. To wykładnia – by na razie ująć rzecz ogólnie – w której „kanty” biblijnej opowieści nie zostają wygładzone, która stara się interpretować ją zgodnie z intencją zapisaną w tekście, i która – finalnie – wychodzi poza wąsko pojętą racjonalność opartą na zasadzie niesprzeczności. Mówiąc krótko, twierdzą, że istnieje inherentnie zawarta w tej opowieści *t a j e m n i c a*, która z trudem poddaje się historycznej, filologicznej i pojęciowej egzegezie; tajemnica, która być może daje się z sensem wyrazić dopiero przy użyciu logiki paradoksu.

Wspomniałem na wstępie o pojęciu grzechu, o tym, w jaki sposób dyskurs filozoficzny i teologiczny pojmuje grzech. Treść i zakres pojęcia „grzech” zarysowany jest w nim dość zrozumiale i przekonująco. To prawda, ale nie sposób też uwolnić się od przekonania, że grzech – czy też może precyzyjniej: rzeczywistość grzechu – jest o wiele bogatsza niż jego pojęcie. Inaczej mówiąc, że sterylne pojęcie grzechu nie wyczerpuje w pełni jego zawartości. Wygląda na to, że gdy chodzi o świat duchowy, przyszpilające pojęciowo definicje służą dobrze do elementarnego „oznaczania” poszczególnych elementów tej rzeczywistości, ale już

niekoniecznie do głębszego ich rozumienia. Dlatego też proponuję, by słowo „grzech” traktować dalej nie wyłącznie w kategoriach pojęciowych, ale raczej jako symbol, dokładniej jako: „symbol racjonalny”. Idę tu za pewnymi intuicjami Paula Ricoeura, który w swoim studium o semantyce grzechu pierwotnego zaproponował, by ten ostatni traktować nie jako pojęcie, ale właśnie jako zracjonalizowany symbol. Powodem była trafna obserwacja, że samo pojęcie grzechu zawiera w sobie pewną ponadpojęciową domieszkę: „Kategoria rządząca pojęciem «grzechu» to kategoria «wobec» Boga. Ale chociaż ta kategoria wyznacza ściśle zakres pojęcia «grzechu», to jednakże nie należy od samego początku jej do tego tylko sprowadzać”¹¹. W odniesieniu do natury grzechu Ricoeur potwierdza w pełni, jak widać, zgłoszone na wstępie intuicje teologów i filozofów, ale próbuje pójść dalej w jego rozumieniu. Co istotne, decyzja ta ma mocne uzasadnienie w samej naturze interpretowanego zjawiska. Twierdzi on bowiem, że „pojęcia nie mają własnej spoistości, lecz odsyłają do wyrażen *analogicznych*, i to analogicznych nie z braku ścisłości, lecz wskutek nadmiaru znaczenia”¹². I dlatego też „w pojęciu grzechu pierwotnego zgłębić należy nie jego fałszywą jasność, lecz mroczne bogactwo analogii”¹³. Nie idzie więc o to, powiada Ricoeur, by – wzorem teologów – zagłębiać się od razu w niepewne i ograniczające spekulacje pojęciowe, ale respektując bogactwo analogicznych odniesień „grzechu pierwotnego” powrócić do znaczeń, które wyłaniają się z biblijnych symboli przedracjonalnych (błądzenie, rozminięcie się z celem, kręta droga, niewola, etc.). Właśnie tak chciałbym spojrzeć na grzech Kainowy. Widzieliśmy, że ma on swój racjonalnie uchwytny wymiar (morderstwo brata), że ma swój bezdyskusyjny etyczny ciężar (odczuwana wina i nałożona kara). Ale to tylko jedna strona medalu. Pora może wreszcie zauważyć, że Kainowa historia ma też swoją głębię i swoją nieprzejrzystość. Pora już najwyższa, by porzucić „fałszywą jasność” tej opowieści i zbadać bliżej „mroczne bogactwo analogii”, o którym mówił Ricoeur. Ta odkrywcza intuicja egzegetyczna wskazuje główny trop naszych dalszych poszukiwań.

Perspektywa, którą spróbuję tu zarysować, jest zasadniczo antropologiczna, choć w wielu punktach – co bodaj zrozumiałe – interferuje ona silnie z podejściem teologicznym. Mówiąc o Kainie, nie chciałbym jednak zupełnie skrywać się za zasłoną tej czy innej uczoności. Czytając ten przejmujący tekst z Genesis, staję się kimś, kogo ta opowieść dotyka osobiście, kimś, kto czuje, że pytania, które stawia ten archaiczny tekst, nie należą tylko do przeszłości i nie zamykają się tylko w obrębie specjalistycznej wiedzy. Próbuję więc, co oczywiste, korzystać z dostępnych mi narzędzi analitycznych i egzegetycznych, ale też nie zapominam, że ten tekst apeluje do mnie, także do mnie, do kogoś, kto wciąż czuje się częścią kręgu historii, pojęć i symboli świa-

ta biblijnego. Ma więc dla mnie niezbywalną wartość egzystencjalną. I już na koniec: chcę koniecznie podkreślić, że tym, co interesuje mnie najpierw i przede wszystkim, są znaczenia biblijnego tekstu, znaczenia zapisane w tekście, interesuje mnie więc to, co da się wyczytać z tego tekstu. Kompletnie natomiast nie zajmują mnie pragmatyczne wnioski, jakie można by z tej lektury wyprowadzić: dla etyki normatywnej, dla kodeksów prawnych, dla moralności dzisiaj. Te zagadnienia pozostawiam zupełnie na marginesie moich uwag.

3.

Rozpoczynając nasz komentarz antropologiczny do opowieści o Kainie, zwróćmy najpierw uwagę, że jest ona niezwykle zwarta, skondensowana, nadzwyczaj lakoniczna i wątła fabularnie. Mówi tylko to, co najważniejsze: kto, co, kiedy, gdzie. Przedstawia „nagie” fakty. Brak tu zupełnie psychologii, osobę poznaje się po jej czynach. Pojawiające się w niej luki i opuszczenia prowokują do tego, by je uzupełniać o to, co według czytelników mogło (albo zgołoco powinno!) się w nich znaleźć. Tak właśnie dzieje się w midraszach. Anita Diamant, amerykańska pisarka i eseistka (wykorzystująca w swoim pisarstwie poetykę midraszu), w metaforycznym skrócie trafia w sedno natury midraszowych narracji: „Zwarte historie biblijne są raczej jak fotografie. Nie opowiadają nam wszystkiego, co chcemy albo co musimy wiedzieć. Midrasz jest opowieścią o tym, co stało się przed i po błysku flesza”¹⁴. Midrasze rozważają szereg nieuwzględnionych w tekście zasadniczych, a pobudzających wyobraźnię czytelników kwestii. Albo wypełniają „braki” w opowieściach; ich autorzy robią to wedle własnych pomysłów i nieposkromionej czasem inwencji. Weźmy pasjonujący problemat: jak dokładnie zginął Abel, w jaki sposób został zabity? Tekst mówi ogólnie o tym, że Kain pozbawił go życia. Nic mniej, nic więcej. Ale dla żydowskich komentatorów to miejsce nie może pozostać niedookreślone. W Midrasz Rabba znajdziemy więc takie oto odpowiedzi: został zabity kamieniem w czoło (rabbi Symeon); zginął uderzony kijem (ma to przełożenie na ikonografię, przykładem piękna rycina Gustawa Doré¹⁵); zmarł w wyniku przecięcia przelyku i tchawicy (rabbi Azaria, rabbi Jonathan)¹⁶. Rabinie rozważają nawet tak detaliczne kwestie jak ta, w jaki sposób z Abła uszło życie. W jednym z rozdziałów *Zoharu* czytamy: „I rzekł rabbi Izaak: Kiedy Kain zabił Abła, nie wiedział, w jaki sposób oddzielić albo rozłączyć ciało od duszy, dlatego też ukąsił go jak wąż. Od tego momentu stał się przeklęty i błakał się po świecie (...)”¹⁷. Nawiasem mówiąc, ta osobliwa forma morderstwa – Kain zawisający jak wampir nad szyją Abła – znajduje upostaciowanie w niezwyklej ikonografii (świadectwem średniowieczna miniatura z iluminowanej kastylijskiej Biblia de Alba).

Dla zrozumienia najdrobniejszych detali historii Kaina są to bez wątpienia kwestie zajmujące. Ale powiedzmy sobie szczerze: dla istoty sprawy mają one znaczenie drugorzędne. Wspominam jednak o nich z dwóch powodów. Po pierwsze, by wskazać na liczne możliwości tkwiące w lekturze Kainowej perykopy, po drugie, by od razu zarysować kontrastowe tło dla nas interesujących kwestii. Z przyjętego punktu widzenia, ważniejsze może niż angażujące wyobraźnię rabinów uzupełnienia Kainowej opowieści, ważniejsze niż fabularne „dodatki”, które podsuwa nam nasza fantazja, będzie – animowana elementarnym pragnieniem sensu – próba odpowiedzenia sobie na zasadnicze pytanie: co tutaj tak naprawdę się stało? O co w tej opowieści tak naprawdę chodzi? Skrupulatna lektura tekstu Genesis uprawdopodobnia wstępne domniemanie, że tak naprawdę nic tu się ze sobą nie zgadza. A już z całą pewnością w uważnej lekturze dostrzec można, że nic w tej historii nie jest czarno-białe i jednoznaczne. Mamy sprawcę i mamy ofiarę, to prawda. Kain zabił, to prawda. Abel zginął z jego ręki, to też prawda (w jaki sposób, to w istocie sprawa marginalna). Takie są fakty; twarde fakty. Gdzie więc tu miejsce na wątpliwości?

Ale są też inne pytania, nie mniej ważne i nie mniej rozpalające wyobraźnię czytelnika biblijnej opowieści. Dlaczego w ogóle Kain zabił? Czy mógł nie zabić? Dlaczego Pan przyjął ofiarę Abela, a nie przyjął ofiary Kaina? Dalej: jeśli Kain jest archetypowym mordercą, jeśli jest wzorcowym grzesznikiem, jeśli jest on Bogu wstrętny, jeśli godny jest tylko potępienia i zapomnienia – jak to zwykle się przedstawia w moralizujących czytankach – to dlaczego Bóg kładzie na nim znak ochronny, dodając jeszcze, a właściwie grożąc: „ktobykolwiek zabił Kaina, siedmioraką odniesie pomstę”. O co tutaj chodzi? Dlaczego mordercy zapewnia się ochronę? Kim więc tak naprawdę jest Kain? Czy rzeczywiście tekst biblijny jest tak prosty, jak chcielibyśmy sądzić? Nie spieszymy się zanadto z odpowiedziami.

Spróbujmy na początek jakoś otworzyć tę przestrzeń domniemań i wstępnych sugestii. Zapoznamy się najpierw pokrótce z trzema, bardzo różnymi co do ducha i litery, próbami odpowiedzi na powyższe pytania. Zależało mi na tym, by zarysować w miarę szerokie spektrum możliwych rozwiązań, tak gdy idzie o język, styl wypowiedzi, jak i konkretne propozycje interpretacyjne.

Najpierw więc tekst filozoficzny: interpretacja biblijnej perykopy autorstwa Jacka Filka, filozofa, wykładowcy etyki, z jego tekstu pod znaczącym tytułem *Ponura twarz Kaina*. W swoim eseju poszukuje on pierwotnych struktur zła, które – wedle niego – najczęściej skrywają się za uchwytnymi jego emanacjami. Twierdzi on, że nie zrozumiemy wiele z natury zła, kiedy będziemy go szukać w miejscach, w których przejawia się ono najbardziej ostentacyjnie. Błędzimy więc, przeklinając, jak zwykliśmy to czynić, same złowrogi czyny, nie za-

uważając przy tym, że mają one głębszą podstawę. Tym prymarnym podłożem jest, jak utrzymuje autor, zły sposób życia, z którego wyrasta zły czyn i na gruncie którego daje się pojąć. To jest właśnie prawdziwy warunek możliwości zło czynienia. Trzeba pamiętać, że zło jest zwodliwe, inaczej mówiąc, najbardziej spektakularne przejawy zła są w stanie zakryć zło bardziej pierwotne: bycie złym, które, z natury rzeczy, jest charakterystyką stanu, a nie konkretnego wydarzenia. I w pewnym momencie swoich rozważań, dla ilustracji swoich tez, autor sięga do znanej nam biblijnej perykopy. Co z niej wyczytuje?

Rozważmy naszkicowane wyżej przejście na możliwie najbardziej dobitnym przykładzie. Oto czyn: Kain zabija Abela. Wydawałoby się, «kliniczny» przypadek zła – zło uczynku Kaina. Każdy widzi, że Kain jest zły. Gdyby udało się przeszkodzić Kainowi, zła by nie było. Ale przecież Kain nie dlatego jest zły, że zabił, lecz na odwrót, zabił, ponieważ był zły. Jeśli tedy uda nam się nawet przeszkodzić Kainowi, to wcale nie unicestwimy zła w jego podstawie. Kain pozostaje nadal zły. A to oznacza, że żadna policja, żadna strukturalna prewencja nie jest w mocy uwolnić nas od zła w Kainie.

Jeszcze zanim zabił, twarz Kaina była już ponura. «Dlaczego twarz twoja jest ponura – pyta Bóg Kaina. – Przecież gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną; jeżeli zaś nie będzie dobrze postępował, grzech leży u wrót i czyha na ciebie» (Rdz 4, 6-7). Grzech jako nowe zdarzenie, jako dokonany właśnie grzeszny uczynek, nie jest tu pierwszy, nie jest początkiem zła. Grzech dopiero «leży» i «czyha», a dostęp znajduje do człowieka, kiedy ten nie żyje dobrze, kiedy w nim «usposobienie jest wciąż złe» (por. Rdz 6,5). I Kain zabija swego brata. «A dlaczego go zabił? – pyta św. Jan. – Ponieważ czyny jego były złe (...), kto zaś nie miłuje, trwa w śmierci. Każdy, kto nienawidzi swego brata, jest zabójcą» (1J 3, 12-15).

To instruktywny przykład radykalnie i jednoznacznie moralizującej wykładni Kainowej historii. Kain jest tu archetypicznym złoćczyńcą, a cała opowieść wydaje się pozbawiona jakichkolwiek znaków zapytania. Zauważmy od razu obecność w tym komentarzu znaczącego przekłamania. Kain zabił, powiada filozof, bo był człowiekiem złym w środku, od trzewi, a dobitnym tego dowodem była jakoby jego ponura twarz, z którą się obnosił. Powstaje jednak zasadnicze pytanie: skąd przemądry egzegeta to wie? Bo na pewno nie z tekstu! Owszem, tekst Biblii Gdańskiej mówi enigmatycznie „spadła twarz jego” (co pewnie oznacza smutny wyraz twarzy), a w Biblii Tysiąclecia czytamy już bez dwuznaczności: „twarz twoja jest ponura”. To prawda, ale przenikliwy komentator nie zadał sobie w ogóle pytania, z jakich powodów to się stało? Przecież cała sekwencja Rdz 4, 1-16 to jest pewien ciąg zdarzeń, w dodatku ciąg o wyraźnie narastającej przyczynowości. Przecież, na miły Bóg, wcześniej obydwa bracia składali swoje ofia-

ry. O zamiarach ich czynów tekst milczy. Nic bliżej nie wiadomo o tym, by jeden z nich składał swoją ofiarę w dobrej wierze, a drugi w złej. Tekst nic też nie mówi na temat jakości składanych darów; nie sugeruje w żaden sposób, że ofiara Kaina była mniej wartościowa. A tak się właśnie miało zdarzyć, że – z bliżej nieznanym powodów – na ofiarę Kaina Stwórca nie wejrzał. I to właśnie dla tego i tylko dlatego twarz Kainowa jest smutna! A dlaczego Pan na Kainową ofiarę nie wejrzał? *That's the question!* To jest zdarzenie, które nie przestaje intrygować poważnych egzegetów, ale o tym w cytowanej wykładni filozoficznej ani słowa. W biblijnym tekście nie ma też najmniejszego śladu domniemania, że – jak swawolnie utrzymuje interpretator – Kain „zabił, ponieważ był zły”. Prawdę powiedziawszy, niewiele wiemy z tekstu o obydwu braciach, o ich naturze, charakterze, skłonnościach. Przytoczony fragment to przykład nie tyle może osobliwej egzegezy tekstu, czy nawet niefrasobliwej lektury, ile raczej swawolnego użycia tekstu do ilustracji założonej wcześniej tezy. (Skądinąd, wyrażona w eseju główna myśl o niewidocznych na pierwszy rzut oka, a realnych strukturach zła jest bez wątpienia inspirująca i zasługuje na uwagę!). Kain okazuje się tu jednobarwną, plakatomą postacią, pozbawioną jakiegokolwiek głębi czy śladowej choćby niejednoznaczności. W tej sytuacji już mniej zaskakuje fakt, że poszczególne elementy tej historii, co najmniej zastanawiające (piętno Kaina), zostały kompletnie pominięte w tej, jakby pospiesznej, nadmiernie jednowymiarowej interpretacji.

Po innych zupełnie trajektoriach rozumienia historii Kaina idzie odczytanie antropologiczne. W zbiorze tekstów poświęconych strukturalistycznym analizom różnych elementów mitu biblijnego znajdziemy także krótkie studium D. Alana Aycocka. Jest ono przede wszystkim detaliczną interpretacją znaczenia Kainowego piętna, ale – niejako przy okazji – jest także odważną próbą antropologicznej wykładni całej historii Kaina i Abła. Autor zaprzęga do swoich wyjaśnień bogatą wiedzę etnologiczną i religioznawczą, w niej właśnie szukając analogii, za pomocą których możliwe będzie uporanie się ze znaczeniem stygmatu Kaina. Mimo obecnych w tekście pewnych odniesień religijnych cała jego interpretacja prowadzona jest konsekwentnie z pozycji jawnie niekonfesyjnych. Kain jest tu po prostu bohaterem kulturowym (jednym z wielu) a tekst biblijny traktowany jest jak każdy inny „tekst kultury” poddający się strukturalistycznej obróbce. Nie ma w tym naturalnie nic nagannego; zwracam tylko uwagę, że taka decyzja interpretacyjna nie jest aż tak niewinna epistemologicznie, jak mogłoby się wydawać jej autorowi.

Najbardziej może intrygującą myślą tego studium jest mocna teza, według której Kain i Jezus – dwaj „herosi” kulturowi – są „dokładnymi wzajemnymi analogiami strukturalnymi”¹⁸. Autor zdaje sobie sprawę

z osobliwości swojego stanowiska w kontekście teologii chrześcijańskiej (a pewnie i zdrowego rozsądku), stwierdza wszakże brawurowo, że jego studium pozwoli czytelnikowi „bardzo szybko się przekonać”¹⁹ o prawomocności takiego stwierdzenia. Kluczowym punktem porównania okazują się: piętno Kaina i stygmaty Chrystusa. Obydwa typy ran zostają tu potraktowane metaforycznie jako informacje o szczególnym statusie porównywanych postaci. Po pierwsze więc, stygmaty Kaina i Chrystusa wyrażają sprzeczność pomiędzy fizyczną śmiertelnością i duchową nieśmiertelnością. Po drugie, stygmaty owe są rodzajem piętna oddzielającego naznaczoną osobę od reszty społeczeństwa i tym samym wyjmują ją spod przyjętych zasad moralnych. Po trzecie, stygmaty pośredniczą między rzeczywistością boską i ludzką. Po czwarte, piętno jest także mediatorem pomiędzy biegunami kreacji i destrukcji, a bohater nim naznaczony przypomina znaną z mitologii północnoamerykańskiej postać trickstera.

Przytaczając mniej lub bardziej wiarygodne i sensowne argumenty na poparcie tej strukturalnej odpowiedniości, odnosi się też Aycock – co dla nas szczególnie zajmujące – do nieprzyjętej przez Boga ofiary Kaina. Twierdzi mianowicie, że zwyczajowo historię Kaina interpretuje się w kategoriach etycznych, jako moralną naganę zabijania, podczas gdy warto zwrócić uwagę na to, iż zawiera ona także inną ważną naukę o poważnym znaczeniu kulturowym: „rozdział 4 Księgi Rodzaju można zinterpretować w tym sensie, że morderstwo Abła dokonane przez Kaina ma być bezpośrednią rekompensatą niższości bezkrwawej ofiary (...). Wyczuwamy w tym wszystkim subtelny ironię, gdyż Bóg odrzucił pobożną ofiarę Kaina-rolnika, dając pierwszeństwo produktom Abła-pasterza tylko po to, by otrzymać alternatywną ofiarę z samego pasterza”²⁰.

Nie wchodzę w detale studium Aycocka (a byłoby z czym dyskutować!), bo podobnie jak w poprzednim przypadku interesuje mnie raczej sama metoda, narzędzie interpretacji niż jej końcowe wyniki – wyjątkowo skądinąd bałamutne. Za komentarz niech wystarczy uwaga Edmunda Leacha ze wstępu do tej osobliwej „biblijnej” książki, bo to ów wybitny antropolog brytyjski miał nieszczęście firmować całe przedsięwzięcie. Stwierdza on jasno to, co zdrowy rozsądek podejrzewał od początku: że, owszem, historie Jezusa i Kaina mogą być analogiczne, ale w gruncie rzeczy – ze strukturalistycznego punktu widzenia – „są one swoimi odwrotnościami”²¹. Czyli mówiąc krótko i węzłowato: logika opowieści o Kainie i Chrystusie niedwuznacznie sugeruje, że Jezus jest raczej odpowiednikiem Abła niż Kaina! Tak zresztą figura Abła funkcjonowała zazwyczaj w tekstach patrystycznych i liturgicznych: jako antytyp niewinnej ofiary prefigurującej przyszłą ofiarę Chrystusa. Tak czy inaczej, pomijając jawne głupstwa wypisywane przez autora, z naszego punktu widzenia ta „egzegeza” podobna jest poprzedniej w tym, że całkowicie

ignoruje złożoność i niejasność perykopy o Kainie. Jest to typ analizy czysto formalnej; analizy, w której poszczególne elementy i postaci są zaledwie nośnikami znaczeń, pomagającymi analitykowi w ustaleniu osławionej „struktury” (opartej na wiązkach binarnych opozycji), a to jest przecież punktem docelowym całego przedsięwzięcia. Od początku zwraca uwagę fakt, że cały kontekst teologiczny (było nie było – kluczowy dla zrozumienia tej historii!) zostaje tu zupełnie wzięty w nawias i pominięty. Problem nieprzyjętej ofiary Kainowej zostaje tu „rozwiązany” dość prosto, acz nieco ryzykownie: okazało się mianowicie, że Bóg Księgi Rodzaju premiuje najwyraźniej mięsożerność, a cała – tak dla badacza uciechą – historia z obydwoma ofiarami (podziwiamy, naturalnie, „subtelna ironię” Stwórcy...) jest w gruncie rzeczy ilustracją wyższości ofiar krwawych (ze zwierząt) nad ofiarami z płodów rolnych. Jeszcze inaczej: byłaby to brutalna (acz dla strukturalisty czytelna!) ilustracja wyższości pasterzy i hodowców nad rolnikami. Oczywiście, jak zobaczymy dalej, opowieść o Kainie dzieje się w konkretnym środowisku kulturowym (z konieczności zawiera więc silny lokalny „osad”), nie ma więc powodu, by zupełnie pomijać w jej odczytaniu dane etnograficzne. One także są częścią tej historii. To prawda. Ale „także”, nie oznacza „przede wszystkim”, albo „wyłącznie”. Nie oznacza również konieczności redukcji tej opowieści do planu historyczno-kulturowego. Ostatecznie więc, z ryzykownego dziełka Aycocka nie dowiedzieliśmy się może wiele o Kainie, natomiast dużo (aż nazbyt dużo) o możliwościach i skuteczności metody strukturalnej. Mówiąc krótko: w odniesieniu do omawianej historii nie wydają mi się one przesadnie wielkie. W konfrontacji ze strukturalistyczną analizą, która tu przypomina nieco obróbkę skrawaniem, tekst biblijny wciąż stawia opór. Wydaje się, że jego zagadki nie zostały nawet w części odsłonięte. Antropologiczny tryb lektury – a piszę to *à contrecœur* – okazał się w odniesieniu do Kaina zadziwiająco płaski i poznawczo jałowy.

I trzeci z prezentowanych tekstów. Tym razem jest to tekst literacki. Może z niego dowiemy się czegoś więcej. Będzie to fragment z *Kaina*, niezwyklej książki José Saramago, portugalskiego noblisty, którego twórczość tak konsekwentnie obrzydzała nam swego czasu inny noblista – Czesław Miłosz. Chyba nawet wiadomo dlaczego. Saramago był przez lata członkiem partii komunistycznej (portugalskiej! – to mogłaby być pewna okoliczność łagodząca...), ale najbardziej chyba naraził się Miłoszowi z powodu swojego twardego, nieprzejednanego antyklerykalizmu. Saramago piętnował przez lata grzechy Kościoła rzymskiego jako instytucji dwuznacznej, zepsutej i amoralnej. Robił to tak w tekstach publicystycznych, jak i w literaturze (przykładem *Baltazar i Blimunda* – wybitna książka odsłaniająca na historycznym przykładzie zgubne skutki sojuszu ołtarza z tronem). Jego *Ewangelia wg Jezusa Chrystusa* była

nawet na kościelnym indeksie, co zważywszy na czas, w którym rzecz miała miejsce (koniec XX wieku!) jest naprawdę sporym osiągnięciem intelektualnym Watykanu. Trzeba być wszakże bardzo zaślepionym ideologicznie, by w tych atakach na instytucję rzymskiego Kościoła nie dostrzec rzadkiej i konsekwentnej pasji moralnej, która stała za myśleniem pisarza. Opór Miłosza wobec pisarstwa Saramago jest tym dziwniejszy, że jego powieści (z *Wszystkimi imionami*, *Rokiem śmierci Ricarda Reisa*, *Miastem ślepców* na czele) to pierwsza klasa literacka, co warto zaznaczyć od razu, by odsunąć wszelkie podejrzenia, że mamy tu do czynienia co najwyżej z doraźną publicystyką opakowaną w drugorzędną literacką formę. Nic bardziej mylnego: tym, co rzuca się w oczy czytelnikowi, przede wszystkim jest właśnie wybitna jakość literacka jego dzieła.

W książce poświęconej postaci Kaina Saramago pyta o tożsamość tytułowej postaci. Pyta, o to kim w istocie był ten z braci, któremu przypadła rola mordercy. Stara się zgłębić jego motywacje. Próbuje dociec, jak to się mogło stać, że brat podniósł rękę na brata. Rozwija detalicznie historię życia Kaina po wygnaniu go z Edenu. Zastanawia się nad jego tragicznym losem. Na wzór żydowskich midraszów Saramago wypełnia miejsca puste bądź niedookreślone biblijnej narracji; tworzy w swojej książce coś w rodzaju apokryficznej opowieści o Kainie. Jego powieść nie jest, rzecz prosta, interpretacją w literalnym sensie słowa, ale w samym zamyśle literackim i sposobie poprowadzenia intrygi jest już zawarta swego rodzaju egzegeza biblijnej perykopy, mimo że nie została ona wyrażona językiem dyskursywnym. I dlatego jest ona dla nas tak ważna. Cytuję książkę Saramago w dwóch solidnych fragmentach, bo wbrew znanej mantrze redaktorskiej („nie ma takiego tekstu, którego nie da się streścić”), upieram się, że jednak istnieją takie teksty, których streścić się nie da. Saramago zbliża język swoich opowieści do języka mówionego, stąd osobliwy zapis stosowany w jego książkach. Posłuchajmy znanej historii, którą pisarz opowiedział nam raz jeszcze, na nowo:

Od najwcześniejszego dzieciństwa kain i abel byli najlepszymi przyjaciółmi, do tego stopnia, że nawet nie wydawali się braćmi, gdzie siedł jeden, siedł też drugi, i wszystko robili za obopólną zgodą. Pan ich kochał, pan ich połączył, tak mawiały w wiosce zazdrosne matki i wydawało się to prawdą. Aż pewnego dnia przyszłość uznała, że oto nadszedł czas, aby się objawić. Abel miał swoje bydło, kain swoją rolę, i jak nakazywała tradycja i obowiązki religijne, ofiarowali panu pierwsze owoce swojej pracy, abel, paląc delikatne mięso baranka, a kain płody roli, kilka kłosów i nasion. Wydarzyło się wówczas coś, co aż do dzisiaj pozostaje niewyjaśnione. Dym z mięsa ofiarowanego przez abla siedł prosto w górę i ginął gdzieś w nieskończonym bezkresie, co było znakiem, że pan przyj-

muje ofiarę i znajduje w niej upodobanie, ale dym z warzyw kaina, uprawianych z nie mniejszą miłością, snuł się nisko, po czym się rozwiewał, co oznaczało, że pan ją bezapelacyjnie odrzuca. Zaniepokojony, zdenerwowany kain zaproponował ablowi, że zamieni się miejscami, może jest tam jakiś prąd powietrza powodujący to całe zamieszanie, więc tak zrobili, ale wynik był taki sam. Nie było wątpliwości, pan lekcewał kaina. To wtedy wyszedł na wierzch prawdziwy charakter abla. Zamiast współczuć rozżalonemu bratu, pocieszyć go, szydził z niego i jakby tego jeszcze było mało, zaczął wywyższać własną osobę, ogłaszając się przed zdumionym i zbitym z pantaląku kainem, faworytem pana, wybranym boga. Taka scena powtarzała się przez tydzień, zawsze jeden dym siedł prosto, a drugi szybko się rozwiewał. I wiecznie bezwzględność abla, pogarda abla²².

Ta sytuacja nie mogła trwać w nieskończoność, wcześniej czy później musiało nastąpić jej radykalne rozwiązanie:

Pewnego dnia kain poprosił brata, żeby poszedł z nim do pobliskiej doliny, gdzie jak wieść gminna niosła, chował się lis, i tam własnymi rękoma zatłukł go osłą szczęką, wprzódy tam ukrytą w jakichś krzakach, a więc z fałszywą premedytacją. I dokładnie w tamtej chwili, to znaczy spóźniony w stosunku do wydarzeń, rozbrzmiał głos pana, a nie tylko rozbrzmiał głos, ale pojawił się i on we własnej osobie. Od tak dawna nie dawał znaku życia, a teraz stał tam, ubrany tak jak wtedy, gdy wygnął z raju nieszczęsnych rodziców tych dwóch. Miał na głowie potrójną koronę, w prawej ręce dzierzył berło, peleryna z bogatej tkaniny okrywała go od stóp do głów. Cóżże uczynił ze swoim bratem, zapytał, a kain odpowiedział innym pytaniem, Jestem ja może strażnikiem brata mego, Zabijeś go, Tak jest, ale pierwszym winnym jesteś ty, ja oddałbym za niego życie, gdybyś ty go nie zniszczył, Chciałem poddać cię próbie, A kim ty jesteś, żeby poddawać próbę własne stworzenia, Jestem suwerennym władcą wszechrzeczy, I wszystkich istot pewnie powiesz, ale nie moim i mojej wolności, Wolności, żeby zabijać, Bo ty skorzystałeś z wolności, żeby pozwolić mi zabić abla, a przecież mogłeś tego uniknąć, wystarczyłoby, żebyś przez chwilę był naprawdę litościwy, żebyś pokornie przyjął moją ofiarę, tylko dlatego, że nie powinienes być jej odrzucać, bo-gowie, a ty, tak samo jak wszyscy pozostali, mają powinności wobec tych, których stworzyli, To słowa buntownika, Może i tak, ale zapewniam cię, że gdybym ja był bogiem, codziennie mówiłbym Błogosławieni niech będą wybierający bunt, albowiem ich będzie ziemskie królestwo, Świętokradztwo, może i tak, ale w żadnym razie nie większe niż twoje, bo pozwoliłeś, żeby abel zginął, Ty go zabijeś, Tak, to prawda, zginął z mojej ręki, ale wyrok został wydany przez ciebie, Tę krew ja

przełamem, kain mógł wybrać pomiędzy dobrem i złem, a skoro wybrał zło, zapłaci za to (...) ²³.

Nie sposób nie wyczuć ironii, a może nawet swawolnego sarkazmu, z jakim Saramago traktuje natchniony tekst. Chciałoby się rzec, że tę piosenkę już znamy skądś. To oczywiście wariacja na dobrze znaną oświeceniową nutę. Saramago cały jest z ducha wolteriański. Przygląda się całej historii okiem chłodnego racjonalisty, tropi luki i niespójności całej narracji. Z oświeceniowego ducha wywodzi się krytyka antropomorficznego postrzegania Boga (noszącego w tekście, zgodnie z dobrze zakorzenionymi w potocznej wyobraźni kliszami mentalnymi, akcesoria przysługujące królowi), a także monarchicznej metaforyki, mocno zakorzenionej w chrześcijańskiej retoryce. Ale jest w tym tekście coś, co sprawia, że jego interpretacja historii Kaina jest czymś poważniejszym niż zgrana płyta racjonalistycznej krytyki wyobrażeń religijnych. Po pierwsze, ironia jego narracji, może nawet frywolność, z jaką traktowana jest biblijna opowieść, nie może przesłonić tego, że Saramago wie, o czym mówi. Dobrze zna detale biblijnej perykopy, jak i komentarze do niej (dowodzi tego scena z zabiciem Abła za pomocą osłej szczęki – wymienianej w jednym z midraszów). Po drugie, jak na antyklerykała i ateistę, ma do niej zaskakująco żywy, emocjonalny, by nie rzec: żarliwy stosunek. Więcej: cały ten fragment jest – słabo skrywaną – próbą wzięcia Kaina w obronę. Temu przecież służy rozbudowana sekwencja dotycząca domniemanego charakteru Abła. Saramago próbuje bowiem dopisać oryginalnemu tekstowi psychologiczną motywację stojącą za „słusznym” gniewem Kaina. Po trzecie, widać wyraźnie, że szczególnie intryguje autora to, co i niektórym z nas nie daje spokoju: próba rozwikłania powodów, dla których Bóg nie przyjął ofiary Kainowej. A jak zobaczymy, nie jest to kwestia błaha.

To chyba wystarczające racje, żeby w tej „ateistycznej” interpretacji mitu Kaina zobaczyć coś więcej niż spóźniony żart, siódmą wodę po oświeceniowym kisielu. Saramago stawia na ostrzu noża zagadkę jawnej Boskiej niesprawiedliwości, której przedmiotem jest ofiara Kaina. A powiedzieć trzeba, że wyjaśnienie tego fragmentu jest słabym punktem wielu egzegez. I bezwzględnie rację ma Saramago, pisząc, że jest to kwestia, która „aż do dzisiaj pozostaje niewyjaśniona”. Żeby się o tym przekonać, przypomnijmy choćby enuncjację Lwa Szestowa, filozofa, którego poglądy stoją w dużym oddaleniu od myślenia portugalskiego noblisty: „Tak zwane kwestie ostateczne w takim samym stopniu zajmowały ludzkość u zarania świata, jak i w naszych czasach. Już Adam i Ewa chcieli ‘wiedzieć’ i, ryzykując gniew wszechmogącego Stwórcy, zerwali owoc z drzewa poznania dobra i zła. Kain, którego ofiara nie była miła Bogu, podniósł rękę na rodzonego brata – wydawało mu się, że dokonał zabójstwa w imię spra-

wiedliwości, w celu odzyskania podeptanych praw. Od czasów Kaina żaden człowiek nie mógł zrozumieć, dlaczego Stwórca z większą życzliwością przyjmuje ofiarę brata niż jego własną (...)"²⁴. Wątpliwości Saramago, choć wypowiedziane wyraźnie „z zewnątrz” biblijnego tekstu, z pozycji jawnie akonfesyjnej, można by widzieć właśnie jako kontynuację schematu myślowego, któremu „kanoniczny” kształt nadał w swojej zbójcejskiej książce Szestow.

To prawda, literacki *remake* biblijnej perykopy o Kainie brzmi w wykonaniu Saramago podejrzenie ludzko, arcyłudzko. Jest to przy tym parafraza wyraźnie jednostronna. To jakby rewers cytowanej przed chwilą interpretacji filozoficznej. Tam było mocne oskarżenie Kaina o grzech zło czynienia, tu z kolei mamy wyraźne oskarżenie Stwórcy o sprowokowanie całej historii i równie wyraźną obronę Kaina, który dopuścił się okrutnego czynu. Saramago, co w kontekście jego poglądów nie powinno dziwić, bierze stronę człowieka przeciwko niezrozumiałym i niedającym się usprawiedliwić racjonalnie Boskim decyzjom. W jego tekście wyraźnie zostało „obciążone” pasmo teologiczne, spór toczy się teraz na płaszczyźnie psychologicznej, a wszyscy bohaterowie tej historii przypominają niepokojąco ludzkie istoty. Na paradoks zakrawa więc sugestia, że Saramago, tak mocno antropologizując scenę „pierwotnego morderstwa”, jest jednak w swoim myśleniu wyraźnie teotropiczny. Wydobył on bowiem, zapewne niechcący, niezwykle istotny rys opowieści o Kainie: jej irracjonalny (misteryjny) wymiar. Wyeksponował element, którego nie da się do końca wytłumaczyć, zracjonalizować i przełożyć na ludzką miarę: kluczową rolę Stwórcy w całej tej historii. Niepodatność Jego decyzji na jakiejkolwiek ludzkie zabiegi interpretacyjne, na jakiejkolwiek – etyczne, antropologiczne czy psychologiczne – wyjaśnienia. Od niepodległego Boskiego wyboru wszelkie tłumaczenie odbija się jak od ściany, wygląda na to, że nie ima się jej nawet ironiczny sztych.

4.

Zatrzymajmy przytoczone teksty w tyle głowy. Niech stworzą one kilkupasmowe, wyraziste tło dla frapującej próby teologicznej interpretacji opowieści o Kainie, którą chciałbym teraz przedstawić. Mam na myśli hipotezę interpretacyjną zaprezentowaną przez teologa prawosławnego Michała Klingera w jego tezie doktorskiej zatytułowanej: *Tajemnica Kaina*²⁵. Tę książkę chcę przypomnieć z paru ważnych powodów. Jeden z nich jest zupełnie zasadniczy: nie znam tekstu, który by bardziej kompleksowo, wielostronnie i wglębnie próbował zmierzyć się z biblijną historią o pierwszym zabójstwie. Nie znam też tekstu, który by traktował o „sprawie Kaina” z większą duchową żarliwością. W książce Klingera cały kompleks zagadnień związanych z Kainem nie jest tylko pretekstem do za-

grzebanej w fiskach erudycyjnej egzegezy (choć, dodajmy, biblistyczna, filologiczna i antropologiczna erudycja autora przyprawia o zawrót głowy). Odwrotnie: żmudne i wielowątkowe analizy animowane są zawsze celem nadrzędnym, a jest nim pogłębienie naszej wrażliwości teologicznej i antropologicznej. Poza tym, mam rzadką pewność, że ta rozprawa, wydana w niewielkim nakładzie przed ponad trzydziestu laty, jest trudno dostępna i prawie nieznana poza wąskim środowiskiem teologicznym. Pora najwyższa, by znalazła się w szerszym humanistycznym obiegu. Cokolwiek powiemy o tej książce, jakkolwiek ocenimy jej argumenty, ma też ona jedną niezaprzeczalną zaletę: idzie za tekstem, słucha tekstu, nie dopisuje do tekstu tego, czego w nim nie ma. Nie usiłuje go na siłę uspójniać, bardzo wyraźnie unika moralizującego podejścia do rozważanych kwestii i – przede wszystkim – nazbyt prostodusznych wniosków, które z tej historii można by wyciągnąć. A w dodatku próbuje czytać tę opowieść w kontekście całej Biblii, angażując w to również – już finalnie – teksty nowotestamentowe. Ale o tym za chwilę.

Jak się rzekło, to książka wielce bogata i wielowątkowa, zawiera liczne ekskursy lingwistyczne, historyczne, etnograficzne (np. geneza Kenitów, przedbiblijny mit metalurgiczny, podobieństwo struktury mitu o Kainie i o św. Jerzym, itp.), toteż niełatwo ją streścić. Sądzę jednak, że dla naszych celów nie musimy wnikać nazbyt głęboko w tekst (z bólem pominąć muszę np. arcyciekawą analizę pola semantycznego rdzenia hebrajskiego *qjn*), wystarczyć nam musi rekonstrukcja zasadniczej linii interpretacyjnej Kainowego grzechu. Dlatego też w przedstawieniu książki obieram nieco inną strategię: okrawając solidnie tekst z empirycznego mięsa, biorę z niej tylko kilka punktów osiowych, ale takich, które jak sądzę, mogą okazać się dla nas najbardziej przydatne w próbie naświetlenia nowego kontekstu rozumienia istoty Kainowego przewinienia i Kainowego grzechu. Rozumienia, które – dodam od razu – podszyte może być też jakimś zasadniczym nierozumieniem. Tak, trzeba uprzedzić miłośników prawd jasnych i niepodważalnych, że być może w to rozumienie wpisane będzie także jakieś nierozumienie. Ale nie uprzedzajmy faktów.

Już długi podtytuł *Tajemnicy Kaina* daje do myślenia: *Próba umiejscowienia Kaina w tradycji mesjańskiej w związku z nowotestamentową tradycją etyczną* wskazuje z jednej strony na miejsce, z którego mówi autor, z drugiej pokazuje też rozmach jego propozycji. Choć rozprawa ta, ze zrozumiałych względów, mocno osadzona jest w hebrajszczyźnie, w literze i duchu kultury hebrajskiej, to jej wnioski mocno grawitują w stronę świata chrześcijańskiego, mówiąc wprost: w stronę zbawczej misji Chrystusa. Klinger czyta bowiem historię o Kainie, o grzechu Kaina, najpierw przez okulary hebrajskie, ale punktem dojścia jest kerygmat chrześcijański. Tajemnica Kaina jest tu częścią większego

terytorium, rozpoznanego jako tajemnica zła. To właśnie słowo: tajemnica, *mysterion*, jest tu absolutnie kluczowe. Zło, sugeruje autor, nie jest problemem czy zagadką do rozwiązania. Jak pamiętamy z klasycznego rozróżnienia dokonanego przez Gabriela Marcela: problem jawi się jako coś zewnętrznego, tajemnica ma zaś charakter wewnętrzny, „jest czymś, w czym ja sam jestem zaangażowany i co w konsekwencji daje się pomyśleć wyłącznie jako sfera, w której rozróżnienie tego, co jest we mnie, i tego, co jest przede mną, traci swoje znaczenie i wartość pierwotną”²⁶. Z tego wynika wprost sposób jej poznawania. Tajemnica nie jest, jak problem, przedmiotem, który „stoi” przed nami, który stanowi obiekt teoretycznego namysłu i który można w pełni pojęciowo ogarnąć; tajemnica angażuje egzystencjalnie, rozprawiając o niej nie można wyjść z jej kręgu, dlatego też „wtajemniczenie”, swego rodzaju dramatyczna inicjacja (do której przecież odwołuje greckie *mysterion*!) w opowieść o Kainie wydaje się najlepszą strategią poznawczą. Jeśli tak, to nie oczekujemy, że u końca tej podróży pojawi się jakieś zniewalające rozwiązanie, że elementy tego rebusu zostaną całkowicie rozjaśnione; że prawa strona będzie równać się lewej. Ciemność należy do względnej jasności zaproponowanej tu hipotezy.

Punktem wyjścia tej teologicznej rozprawy jest niepokój autora, biorący się z poczucia, że o ile genezyjski Adam już od dawna został wciągnięty przez tradycję chrześcijańską w orbitę zbawienia, o tyle jego syn Kain pozostaje wciąż dla powszechnej świadomości chrześcijańskiej jednoznacznym symbolem zła, pominiętym, zapomnianym w soteriologii. A przecież choćby ów tajemniczy znak położony przez Jahwe na złoczyńcy mógłby nas przez chwilę zastanowić, czy naprawdę sprawa jest tak jednoznaczna, jak nam się to zwyczajowo wydaje. Powiedzmy od razu, by rozwiązać wszelkie wątpliwości: rozprawa Klingera nie jest jakąś tanią apologią Kaina, nie jest obroną mordercy; jest raczej pytaniem, trudnym pytaniem, postawionym chrześcijaństwu i tym, którzy się do niego przyznają: czy w planie zbawczym jest w ogóle miejsce dla Kaina? Albo, by bardziej spersonalizować problem: czy my, wszyscy czytelnicy biblijnej perykopy, jesteśmy już tak dobrze usadowieni w swojej prawości i sprawiedliwości, że nie chcemy w ogóle w jego stronę spoglądać? Czy jego straszny grzech, by tak rzec, z natury rzeczy, usuwa go całkowicie poza pole naszej percepcji i świadomości moralnej? Charakterystyczne jest, że Klinger, idąc tu wyraźnie za tradycją prawosławną, nie osądza Kaina-grzesznika, nie czyni go przedmiotem moralnej kwalifikacji. Idzie raczej za intuicjami *Wielkiego Kanonu Pokutnego* św. Andrzeja z Krety (VII/VIII w.), tego wspaniałego tekstu, który zrównuje grzesznika, każdego grzesznika z Kainem. Odczytujący go penitent wyznaje: „Zgrzeszyłem bardziej niż inni ludzie. Wyprzedzam innych w grzechu przed Tobą (...). Przewyż-

szylem zabójstwo Kaina, dobrowolnie stałem się mordercą sumienia duszy, gdyż pobudzając ciało, gnębiłem je niecznymi swoimi uczynkami”²⁷. Nawiasem mówiąc, dla Jerzego Nowosielskiego, malarza i teologa prawosławnego, publiczne przeczytanie *Kanonu* było ideałem chrześcijańskiej spowiedzi²⁸. Warto zaznaczyć, że dla świadomości prawosławnej spowiedź (odbywająca się przed ikoną Chrystusa) nie jest rozumiana jako akt woli czy gest samooskarżenia, ale pojmowana jest zawsze jako akt przemiany świadomości. W perspektywie, którą wyznacza *Kanon*, Kain jest dla chrześcijanina archetypem grzechu, ale jak się okazuje, jest też w centrum planu zbawienia.

Taki jest najogólniejszy punkt wyjścia tej rozprawy.

A teraz przyjrzyjmy się wyrywkowo zaprezentowanej w rozprawie pracy egzegetycznej, by zorientować się za pomocą jakich elementów budowany jest w tekście obraz Kaina. Jeśli trzymać się litery tekstu, to wygląda na to, że obydwaj bracia, jeszcze przed złożeniem ofiary, która ich śmiertelnie poróżni, stanowią jak gdyby swoje przeciwieństwo. Jeśli się bliżej przyjrzeć, to rzecz ujawnia się już na poziomie imion. Hebrajskie *Qajin* (oszczep, lanca, włócznia) konotuje różne znaczenia mocy, siły, twardości; *Haebel* (tchnienie, wietrzyk) zdaje się raczej personifikacją słabości, ulotności, delikatności. Inaczej mówiąc, imiona braci wyrażają dwa kontradykcyjne aspekty rzeczywistości. Gdyby nawet nikt nie opowiadał nam o konflikcie między nimi, już oni sami – tak chce język – stanowiliby konflikt. Ciekawa w tym kontekście może być uwaga Junga, że antagonizm braci jest na poziomie ludzkim historyczną realizacją konfliktu, który zachodzi w boskiej pleromie i stanowi konieczny składnik dramatu boskiego. Istnieją też sugestie biblistów, że Kain i Abel są braćmi bliźniakami, a ta okoliczność miała spowodować między nimi jeszcze większą bliskość. W każdym razie stanowią parę przeciwieństw, co – na poziomie symbolicznym – jest istotą bliźniąt. Z pewnością, w ten czy inny sposób historia Kaina i Abela obraca się wokół tajemnicy dobra i zła.

Na czym polega konflikt obu braci? Ich zajęcia są różne. Kain jak pamiętamy, jest „sługą gleby”, rolnikiem, Abel – pasterzem. Spora część egzegetów, w tym – jak widzieliśmy – również antropologów, w tym właśnie punkcie umieszcza samą istotę sporu, konstruując na tej podstawie szereg kulturowych, czy cywilizacyjnych hipotez (o wyższości nomadów nad ludami osiadłymi itp.). Istnieje wiele prób wytłumaczenia braterskiego nieporozumienia (m.in. teza René Girarda, według której ofiara krwawa kanalizuje konflikt, czego nie jest w stanie uczynić ofiara z płodów rolnych)²⁹. To prawda, Jahwe nie przyjął ofiary rolniczej, ale z całą pewnością nie dlatego, że była to ofiara z płodów ziemi! Nie dość podkreślać, że w tekście biblijnym nie ma jakiegokolwiek wiarygodnego potwierdzenia, że Jahwe

woli ofiary krwawe, jak niektórzy egzegeci usiłują z zastanawiającym uporem sugerować. Przeciwnie, pisze Klinger, że w Księdze Kapłańskiej, odnajdziemy szczegółowe opisy ofiar tak „pokarmowych”, jak i zwierzęcych³⁰. Jest raczej pewne, że Jahwe można ofiarować wszystko: od pierwszych snopków zboża po pierworodne dziecko. I tak właśnie wyglądała sytuacja wyjściowa obydwu braci. Czytając uważnie tekst biblijny, nie sposób nie odnieść wrażenia, że odrzucony przez Jahwe zostaje właśnie Kain, a rodzaj jego ofiary jest tu zupełnie nieistotny! Tak przecież stoi wyraźnie w tekście, przypomnijmy: „Ale (1) na Kaina i (2) na ofiarę jego nie wejrzał”. W podobny sposób (tyle że z odwrotnym znakiem) mówi się o Ablu i jego ofierze. Istota konfliktu braci ma w jakimś sensie podłoże kulturowe (co dość oczywiste, nie dzieje się przecież w mentalnej próżni), ale z całą pewnością do kultury się nie sprowadza. Zda się się tkwić głębiej.

Jakie są więc powody odrzucenia jednej ofiary, a przyjęcia drugiej? Tu naturalnie zaczynają się schody... Komentując różne interpretacje, w których podkreślano mocno rolę zawodów (pasterz *versus* rolnik), mających rzekomo decydujący wpływ na wybór przez Jahwe ofiary jednego z braci, Klinger idzie za literą tekstu i stawia sprawę jasno:

Tekst [Genesis] jest idealnie odporny na wtłoczenie Jahwe jakichkolwiek motywów Jego wyboru. Zobaczymy za chwilę, że da się udowodnić, że przypisanie takich właśnie zawodów braciom było prawdopodobnie zabiegiem redakcyjnym i to ‘szytym grubymi nićmi’ tak, że nie można iść za daleko w pogłębianiu roli czynnika kulturowego. Natomiast niczego nie da się dociec o samym Bogu i jego planach. Musi to pozostać zasłonięte. Pytania ‘dlaczego?’ są wobec tego źle postawione. Musimy się uczyć z faktu, a nie dociekać motywów, które, jeśli w ogóle jest sens o nich mówić, ukryte są w Boskiej pleromie. Według C. G. Junga, który idzie tu za Klemensem Aleksandryjskim nauczającym, że ‘Bóg rządzi światem prawą i lewą ręką’ – Kain stanowi odbicie Szatana nazwanego w Księdze Hioba synem Bożym. Byłoby to zgodne ze słynnym antydualistycznym zdaniem u proroka Izajasza (45, 6-7):

«Aby wiedzieli ci, którzy są od wschodu i którzy od zachodu, że nie ma oprócz mnie. Ja Pan, a nie ma innego, tworzący światło i stwarzający ciemność, czyniący pokój i stwarzający zło; ja Pan, Który to wszystko czynię!» (przekład ks. Jakuba Wujka)

W wizji tej również dostrzega się istnienie dwóch pierwiastków: dobrego i złego, jasnego i ciemnego, lecz zasadnicza różnica w stosunku do nauki Zoroastrowa leży w złączeniu obu tych elementów w jednym Bogu. Zło również leży w niepojętych planach Bożych. Bóg jest ‘coincidentio oppositorum’ – co silnie podkreślali filozofowie przyrody. W tym duchu

wydać się rozwijać tok narracji o Kainie. Jest w niej jakiś fatalizm: Bóg odrzuca Kaina i jego ofiarę bez widocznej przyczyny³¹.

Bodaj najważniejsza lekcja, jaką można wyprowadzić z nieuprzedzonej i uczciwej lektury 4 rozdziału Genesis jest więc taka: musimy pogodzić się z tym, że doprawdy niewiele wiemy o Bogu, że zgola nic o Nim nie wiemy, a motywy Jego kompletnie niezrozumiałego – z ludzkiej perspektywy! – wyboru ofiary są i muszą pozostać dla nas zakryte. Jeszcze inaczej: trzeba zaakceptować rozpoznanie, zgodnie z którym tropy Jego myślenia nie pokrywają się z naszymi, choćby była to dla nas okoliczność trudna do przyjęcia. „Apofatyzm” tego odczytania stoi w radykalnej sprzeczności z podejrzaną gadatliwością innych egzegetów, którzy mają do powiedzenia o Boskim umyśle tak wiele, że można by ich podejrzewać, że wyposażeni są w jakiś szczególny instrument do Jego detekcji. Ale wątpliwe, by tak było; ich enuncjacje świadczą raczej o poznawczej pysze i niezdolności do zamknięcia w momencie, w którym wypada przyznać, że tekst nie zezwala na nic więcej. Nie musi to być przecież akt kapitulacji poznającego umysłu, to raczej uczciwe przyznanie się, że ma on swoje nieprzekraczalne granice. Zauważmy więc, że tak przeczytana perykopa nie ma już nic z czarno-białej czytanki, z zerojedynkowej opowieści dla amatorów teologii z poziomu katechizmu dla ubogich. Jest w niej wciąż jakiś niepokojący semantyczny nadmiar, a obecne w niej sprzeczności są być może czytelnym znakiem tajemnicy zapieczętowanej dla ludzkiego rozumu. Rację ma więc Klinger, twierdząc, że perykopa Kainowa to opowieść „genialna w swej lakoniczności i prostocie, prawdziwie natchniona, mimo wielu zniekształceń i niekonsekwencji redakcyjnych niesłuchanie skondensowana, stawiająca sprawę niejako «na ostrzu» tak, że wszystkie rozwinięcia literackie, dopowiedzenia i «wyjaśnienia» interpretacyjne nieuchronnie przechylają ją na jakąś stronę, «wywracają ją»³². Potwierdzeniem trafności tej konkluzji mogą być – między innymi – przywołane wcześniej interpretacje i komentarze na temat sprawy Kaina. Taka też była po części intencja ich przytoczenia.

Stwierdziliśmy wcześniej, że niezwykle ważnym elementem opowiadania o Kainie jest ów dziwny, osobliwy znak, którym Bóg opatruje Kaina, już po zabiciu Abela, a przed wygnaniem go do ziemi Nod („I włożył Pan na Kaina piętno, aby go nie zabijał, ktobykolwiek znalazł”, 4, 15). To ważny „emblem” jego podwójnej tożsamości, dlatego też tak ważne jest wyjaśnienie jego znaczenia. Jak zatem rozumieć sens tego znaku (hebrajskie ‘*ôṭ*), tego swoistego „naznaczenia”? Na podstawie tekstu nie da się ustalić, czym ów znak był i jak wyglądał. Ale przede wszystkim nie da się odnaleźć w tekście odpowiedzi na inne zasadnicze pytanie: dlaczego, używając owego znaku, Jahwe tak gorliwie bro-

ni mordercy? Rozpatrując istniejące odpowiedzi na te dwie współbieżne kwestie, stwierdza Klinger, że wiele z nich jest wątpliwych, a żadna nie wydaje się całkiem przekonująca.

W hagadzie żydowskiej istnieje w tej materii znaczące niezdecydowanie. Raz owo piętno jest znakiem ochronnym (wówczas jest znakiem skruszonego grzesznika), innym razem jest znakiem hańby (wówczas jest znakiem mordercy). Wzięte razem rzeczywiście wyrażają coś istotnego z duchowej sytuacji Kaina. Sugeruje jednak Klinger, że ograniczanie się do tych dwóch możliwości jest pewnym ograniczeniem. Intencja Autora natchnionego jest jasna: chce on pokazać wyraźnie, że to sam Bóg chroni Kaina, że sprawuje nad nim pieczę, że bierze go w ochronę. Wiele wskazuje na to, że sens znaku został w tekście zatarty i że – jak się wydaje – niesie on pewną ogólniejszą ideę teologiczną, niestety nie wiemy jaką. Chybić na zdaje się także hipoteza znaku jako „brzemienia zbrodni”, nie bardzo bowiem wiadomo, dlaczego Pan miałby chronić Kaina wyrzutami sumienia. Nie całkiem przekonująca jest też koncepcja znaku rytualnego (S.H. Hooke) powiązanego z mitem agrarnym. Podobnie z hipotezą znaku szczepowej zemsty (E. Meyer, R de Vaux), dość powszechnie przyjmowaną. W tej wykładni miał on być znakiem przynależności do Kenitów oznaczającym, że plemię to przestrzega zemsty za przelanie krwi. Opowieść z Rdz 4 miała by tłumaczyć pochodzenie tego zwyczaju. Ale ciężko znaleźć mocne potwierdzenia empiryczne tej supozycji. Klinger sugeruje wręcz, że jeśli opowieść Rdz 4 jest opisem odrzucenia Kaina przez Jahwe (a jest!) to w samym geście jego ochrony powinien zawierać się choćby cień informacji o tajemnicy tego odrzucenia. Inaczej mówiąc: opowieść ta nie może mieć prostego wytłumaczenia historycznego czy etnograficznego (opis obyczaju u Kenitów), ale musi objawiać jakiś fragment dramatu Boskiego. Musi nieść w sobie jakiś zarys poważniejszej idei teologicznej. Tak dzieje się w koncepcji Junga, która budzi u autora żywy odzew. Szwajcarski psycholog sugeruje, że ponieważ Kain jest odbiciem Szatana (czyli syna Bożego!), który działa również wedle tajemnych, nam nieznanych, planów Bożych, przeto on sam podlega ochronie. Ta hipoteza ma poważne walory teologiczne, to bodaj jedyna koncepcja wyjaśniająca trudny związek tego epizodu z szerszą perspektywą duchową. Kłopot w tym, że nie ma ona żadnego potwierdzenia w materiale etnograficznym, jest też wyraźnie podszty Jungowskim dualizmem. W innej jeszcze wersji interpretacyjnej Kainowy znak jest świadectwem przynależności do kultu Jahwe. Ma ona poparcie w tekście, znak wyraźnie od Niego pochodzi i w Jego imieniu chroni Kaina, da się ją połączyć z kulturą nomadów związanych z kultem Jahwe i doskonale uzupełnia teologię rozdziału, która wyraża tragiczną

podwójność losu Kaina: należy on do Jahwe, mimo że uchodzi sprzed jego oblicza na wygnanie. Propozycja Klingera skłania się do tej ostatniej interpretacji, przy czym poddana została ona znaczącej refrakcji. W drodze skomplikowanej i meandrycznej egzegezy (m.in. ustalony zostaje związek znaku Kaina z filakterią!) poprzez odnalezienie paralelizmu między Rdz 4 a Iz 66, znak Kaina zostaje włączony w ciąg znaków zbawczych, mesjańskich. Przypomnijmy: w końcowym fragmencie Izajasza (66,19), u kresu czasów, Bóg kładzie znak na prześladowanych sprawiedliwych, którzy w czasach mesjańskich zostaną wysłani na krańce ziemi, by zanieść tam światło. Ten obraz interpretowany jest jako prorocka wersja archetypu Kaina w jego późniejszym stadium rozwoju. Jeśli tak, to nie może być wątpliwości, że piętno Kaina mieści się wieloma znaczeniami (nie musi być znakiem hańby!), i w swojej misteryjnej semantyce wskazuje również niepokojąco na czasy ostatnie, w które tym samym „zamieszany” jest sam Kain.

Już to, co dotąd zreferowałem, świadczy, jak mnie mam dowodnie, o oryginalności rozprawy Klingera. Ale to nie wszystko. Jedną z najciekawszych i – co tu kryć – najbardziej wywrotowych fragmentów książki Klingera jest próba odszukania śladów Kaina w świecie Nowego Testamentu. Opuszczamy tu znajomą perykopę, wokół której krążyliśmy dłuższy czas, by przenieść się do tekstu Ewangelii. Powiem wprost: pośród różnych hipotez częściowych i odważnych supozycji obecnych w rozprawie, próbę poszukiwania Kaina w „obcym” dla niego świecie, mocniej – próbę związania dramatu Kaina z pewnymi sytuacjami opisanymi w Ewangeliach, uznaję za najbardziej twórczą i poznawczo otwierającą. Że jest ryzykowna – dodawać nie muszę. Podstawowa intuicja jest tu zaiste niezwykła: ni mniej, ni więcej Klinger stara się pokazać, że Kain, którego spotkaliśmy na początku Biblii, by od razu stracić go z oczu (dalsze o nim wzmianki są tylko śladowe), pojawia się raz jeszcze, mocno i intensywnie, w Nowym Testamencie. Ale niekoniecznie wprost i pod swoim imieniem.

Rzeczywiście, Ewangelie nie wspominają imienia Kaina, kilkakrotnie wymieniany jest w listach, ale nie jest to obecność znacząca. Gdzie w takim razie go szukać? Jeśli przypomnieć sobie narracje ewangeliczne, to widać w życiu Chrystusa jedną stałą: jego współbycie z grzesznikami i współczucie wobec grzeszników³³. Dobrze znany epizod z jawnogrzesznicą jest tu wystarczająco chyba wymowny. W tej scenie (J 8, 3-11) jest coś znamienne: Chrystus odwraca kierunek zwyczajowego, opartego na elementarnej wrażliwości moralnej, myślenia. Nie potępia kobiety schwytanej na cudzołóstwie, nie domaga się jej ukarania. Odwrotnie: każdemu z tłumu każe pomyśleć o jego własnym grzechu, tym samym uniemożliwia obiektywny osąd, i wszyscy finalnie z niego rezygnują. Sprawie-

dliwość doznaje dziwnego paraliżu. Olivier Clement, jeden ze znakomitych teologów prawosławnych, nazywa ten tekst „nieznośnym”. Dlaczego? Dlatego, że świadomość moralna i religijna ludzi nie może pojąć, że Chrystus odmawia sądzenia tej kobiety; kobiety, która nie mówi nic i nie okazuje żadnej skruchy. Chrystus zawstydzia oskarżycieli, przypominając im uniwersalizm zła.

Na tym właśnie, sugeruje Klinger, polega rewolucja etyczna Chrystusa. Nie rewolucja kogoś przeciw komuś, ale ogłoszenie ogólnego zbawienia. Pamiętamy lekcję z *Braci Karamazow*: według Dostojewskiego miłość do grzesznika jest obrazem miłości Boga do ludzi. Píše Klinger: „Jest tak chyba dlatego, że Bóg zawsze widzi nas w naszym grzechu. Ciemna, bolesna strona życia wzmaga miłość, przynagla ją – i w tym odsłania się tej miłości istotna tajemnica – a zło staje się paliwem miłości, która chce spalić je w sobie. Tak też Bóg przynaglany jest w miłości przez nasz grzech, w potrzebie zbawienia nas. Chrystus jest bohaterem tego obrazu, jako że spłonął z miłości do grzeszników, za nasze grzechy”³⁴. Dlatego też krąg, który otacza Chrystusa, jest pełny – jednym z jego elementów jest Diabeł („Czy nie dwunastu was wybrałem? A jeden z was jest Diabeł” (J 6, 71). Mamy więc pełne spektrum człowieczeństwa, spektrum obejmujące dobro i zło. Nie do pogardzenia dla tej interpretacji jest także obecność pośród tej dwunastki symboliki bliźniąt, zawierającej – jak wspomnieliśmy – tajemnicę dobra i zła (synowie Zebedeusza, Tomasz Dydimus, co znaczy „bliźniak”). Wszystko to oznaczałoby to zbliżenie Chrystusa do ciemnych stron człowieczeństwa.

Ale to jeszcze nie wszystko. Bo zastanówmy się: kto towarzyszy Chrystusowi w dzień egzekucji? Najgorliwsi uczniowie już nie są w stanie nadążyć. I kto towarzyszy Mu w noc cierpienia i ciemności? Proroctwo mówi wyraźnie: „ze złoczyńcami został policzony”, a Kościół prawosławny śpiewa w jutrzni Wielkiego Czwartku: „sobór uczniów Chrystusowych się rozsypał, wtedy prawdziwe winne grono przyjął zbójca, razem skazany na krzyż”. W poruszającym końcowym akapicie książki pisze Klinger: „To oni i tylko oni dzielą z Chrystusem jego los. Chrystus wszedł w los jednego z nich, mordercy Barabasza, zajął jego miejsce, zamienił się z nim losami. W ostatniej swej chwili Chrystus poszedł do Kaina – i musimy uznać, że tylko on jeden był w stanie dotrzymać mu kroku. I jeżeli Kościół ziemski jako pierwszego wyznawcę przyjął setnika rzymskiego, to Kościół niebieski jako pierwszego przyjął bandytę i mordercę (jeszcze dziś będziesz ze mną w raju)”. Kościół nie może o tym zapomnieć! Musi żyć w ciągłej świadomości, że być może stanowi centrum, serce świata, ale że marginesy, bezdroża Kaina są z punktu widzenia Kościoła nawet ważniejsze. Jego radość i rzeczywistość pneumatoforyczna zaczęła się właśnie na

tych marginesach, wśród kilku złoczyńców, skazanych bez żadnej nadziei. Bo gdy Miasto przycichło i ludzie zapalili paschalne świece – On konał za murami, a obok Kain. Na krzyżu spotkali się znów bracia, Abel z Kainem”³⁵.

Odnalezienie Kaina w wizji zbawczej Ewangelii jest w jakimś sensie „truizmem”, takim jak ten, że Chrystus przyszedł zbawić grzeszników, ale czy to – pyta Klinger – że ten złoczyńca, ten nieszczęśnik doznaje w końcu ulgi, napawa nas radością? Dodaje od razu, że rzeczą niezwykle ważną jest to, by w obliczu tej nadziei i radości zawiesić rozum dyskursywny, który zawsze będzie miał tendencję – bo taka jego natura – by ująć tę niepoczytalną, paradoksalną supozycję w proste formuły. I co jeszcze ważne: byłoby całkiem absurdalne, powiada Klinger, by z tej paschalnej radości wyciągać przesłanki dla jakiejś „nowej etyki”. To kompletnie nie o to chodzi. Nie chodzi przecież o usprawiedliwienie złych czynów, o jakiś podejrzany relatywizm moralny. W tej intuicji teologicznej przywracającej Kainowi miejsce w historii zbawienia idzie raczej o potwierdzenie tego, co wierni Kościoła prawosławnego wyznają, modląc się słowami Liturgii św. Jana Chryzostoma: „Wierzę, Panie i wyznaję, że ty jesteś naprawdę Chrystus, Syn Boga Żywego, których przyszedł na świat, aby zbawić grzeszników, z których pierwszym (największym) jestem ja sam”.

Jeśli w takim świetle widzieć Kainowe życie i Kainowy grzech, to można powiedzieć, że w świadomości chrześcijańskiej (choć może głównie chrześcijańskiego Wschodu) Kain nie tylko nie został zmarginalizowany, nie tylko nie zniknął całkiem z pola widzenia, ale trwa w samym jego centrum. To może dlatego Mikołaj Bierdiajew mógł napisać te niesłychane słowa: „Świadomość moralna obudziła się wraz z Bożym pytaniem: „Kainie, gdzie jest brat twój, Abel?”. Zakończy się ona innym pytaniem Boga: „Ablu, gdzie jest brat twój, Kain?”³⁶.

5.

Właściwie na tym można by zakończyć nasze rozważania. Niewiele mógłbym i niewiele chciałbym do powyższego dodać. Na koniec postanowiłem jednak przypomnieć jeszcze jeden ważny dla mnie tekst, od którego, jeśli dobrze pamiętam, moje myślenie o Kainie się kiedyś zaczęło. Nie umiem o nim zapomnieć. To *Pożegnanie Kaina*, niezwykle i chyba słabo znany tekst napisany przez katolickiego egzegetę Tadeusza Żychiewicza, zapomnianego nieco dzisiaj komentatora Pisma³⁷. Intensywność i wrażliwość moralna jego medytacji osiąga tu pułap wyznaczony rozprawą Michała Klingera. Widać, że w biblijnej opowieści o Kainowej zbrodni coś go po ludzku przejmuje i nie pozwala mu zasnąć. Dlatego wchodzi on w skórę Kaina, dlatego myśli n i m, pisze n i m. Zauważmy: to do nas, domniemyanych Ablów (któżby chciał zagrać rolę Kaina w teatrze życia?), czytelników raczej zadowolonych

z siebie (ani świętych, ani złoczyńców), kieruje finalnie ów wstrząsający monolog. Ten tekst przenika namiętny głos skargi, może lamentu. Mamy w tym żarliwym tekście, jeśli nie próbę obrony, czy usprawiedliwienia czynu ohydnego Kaina, to na pewno próbę (beznadziejną przecież) zrozumienia tego, co się stało w ogrodzie Eden i dlaczego stało się to, co się stało. Mamy tu do czynienia z rzadką pośród tekstów egzegetycznych, niemal heroiczną, próbą zrozumienia jego czynu. Zrozumienia czegoś, czego na zdrowy rozum zrozumieć się nie da. Pojęcia czegoś, co jest nie do pojęcia. Posłuchajmy na koniec fragmentu monologu Kaina:

Dobrze więc: zabiłem go. Zabiłem go z powodu smutku i zawiści. Wielka zbrodnia, wielka zawiść, wielki smutek. A co było przed tym, co było na początku? Może coś równie wielkiego? Przecież obojętność nigdy nie rodzi smutku ani zawiści. Ty wiesz. Ty dobrze wiesz. Ale nie wejrzałeś na moją ofiarę. Zabiłem brata mego. Śpi w prochu. Ale nie wiem, gdzie on jest. Pewnie nie tylko w prochu. Zapewne także i przy Tobie, był bowiem człowiekiem sprawiedliwym – nie tak, jak ja. Jego krew woła do ciebie z ziemi, jesteś wierny, przyszedłeś za głosem krwi, zabrałeś Abła, brata mego, i krew, aby żył w Twojej światłości, w niepojętej Twojej rzeczywistości, oczekując w pokoju dnia nowej ziemi Edenu. I nie będzie już na niej Kainów. Powiedz? Gdy wejdzie w ziemię także i moja krew, wiem: przecież nie przyjdiesz. Bo chociaż wszelka krew i życie jest od Ciebie, krew zabójcy jest niema. Nikt nie będzie wołał. Nikt nie będzie wołał, i liczą się tylko rzeczy ostatnie. Chyba że zechcesz wspomnieć i pamiętać, Panie sprawiedliwy: dlaczego zawiść i skąd gniew. I pytasz Panie: Kainie, coś uczynił? A przecie wiesz. Zabiłem brata, znieważyłem Boga, znieważyłem ziemię, wyciągnąłem rękę po świętą rzecz Pana: krew. Zabiłem brata a razem z nim to wszystko, co mogło być, a nigdy już nie będzie. (...) Posłuchaj, Panie, będę Ci prorokował. Przyjdą po mnie ludzie, którzy powiedzą, żeś jest jak garncarz: masz prawo rozbić, skoroś ulepił. Tak: masz prawo. Ale dałeś glinie świadomość. Jakaż Ci chwała ze skorup rozbitych, które czują? I przyjdzie Ewangelia Twojego Syna, a zostanie w niej powiedziane strasznie: że ci, którzy mają wiele, otrzymają więcej jeszcze, tym zaś, którzy mają niewiele – i to, co mają, będzie odjęte. Jako i mnie. Jest wielu, których imion nie zapisano w Twojej księdze żywota. Cóż Ci za chwała z nędzy odrzuconych? Panie, nie mam Ci już nic do powiedzenia. Bądź wola twoja³⁸.

Podsumowanie autora jest krótkie:

Ludzie, pożegnajcie Kaina. Napisane jest w Księdze, że odtąd chodził daleko od oblicza Pana, po ziemi mijających cieni. Nie spotkacie go więc. Jesteście przecież sprawiedliwi.

Wszyscy jesteście sprawiedliwi. Powtarzajmy to sobie głośno, aby nie zapomnieć: wszyscy jesteście sprawiedliwi. Wszyscy jesteście sprawiedliwi.

I lubimy, aby świat był jak najprostszy, Bóg zaś nie większy od rozumienia. Może tylko dlatego jesteśmy sprawiedliwi³⁹.

Tyle wystarczy. W ciszy, która zapada nad tymi słowami powinno być słychać tylko drżenie serca.

* Mocno skrócona wersja tego tekstu została opublikowana w „Etnolingwistyce” nr 28:2016

Przypisy

- 1 G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, wyd. II, Warszawa 1997, s. 446.
- 2 P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1994, 111.
- 3 G. Marcel, *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 384-385.
- 4 L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Londyn 1987, s. 119.
- 5 Czesław Miłosz skarżył się kiedyś, że miał trudności z wykładaniem Dostojewskiego na kalifornijskim uniwersytecie, bo jego amerykańscy studenci nie byli w stanie pojąć, o co chodzi z „tym grzechem”. Trudno mu się dziwić. Jeśli bowiem z leksyki Dostojewskiego usunąć „grzech”, to z jego książek pozostanie tylko papier. Problem nie jest urojony. Pewien filozof przerażony „nowoczesną” transkrypcją jednej z bajek Andersena (Syrence zniknęła gdzieś „dusza”) zarysował niedawno wizję upiornej przyszłości, w której cała klasyka powieściowa – z racji nadmiaru „anachronicznego” słownictwa – zostanie przepisana na nowo, por. D. Czaja, *Anatomia duszy. Figury wyobraźni i gry językowe*, Kraków 2005, s. 45-46.
- 6 Nawiasem mówiąc, zjawisko odchodzenia „grzechu” z naszego języka, myślenia i odczuwania nie jest wcale jednoznaczne. Ten kij ma dwa końce. Z jednej strony, widzi się w tej sytuacji wyrazisty symptom zaniku wrażliwości moralnej, ale z drugiej strony można odczytywać ją jako znak oswobodzenia z przenikającej religijności chrześcijańskiej przez stulecia obsesji grzechu. O chrześcijańskiej „cywilizacji grzechu” i spustoszeniach, jakie w krajach katolickich miała pedagogika strachu przed grzechem, przekonująco pisał Jean Delumeau, por. J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1994, 475-694.
- 7 J. Baudrillard, *Pakt jasności. O inteligencji zła*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005, s. 119.
- 8 E. Jünger, *Der Friede (Die Aussprache, Folge 5)*, Düsseldorf 1948, s. 15, cyt. za: M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 16.
- 9 R.J. Quinones, *The Changes of Cain. Violence and The Lost Brother in Cain and Abel Literature*, Princeton 1991, s. 17; podkreślenie autora.
- 10 A. Läpple, *Od egzegezy do katechezy. Stary Testament*, przeł. B. Bialecki, Warszawa 1985, s. 54.
- 11 P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 50.

- ¹² P. Ricoeur, *Grzech pierworodny – studium znaczenia*, [w:] tegoż, *Podług nadziei. Odczyty, szkice i studia*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 211; podkreślenie autora.
- ¹³ Tamże, s. 211-212.
- ¹⁴ Cytuję za: A. Finding, *Anita Diamant's Red Tent*, New York – London 2004, s. 17.
- ¹⁵ *La Bible illustrée par Gustave Doré*, Paris 1998, s. 19.
- ¹⁶ *Midrash Rabbah*, przeł. H. Freedman, London 1939, Genesis (Bereshith) XXII.8, s. 187-188. Dziękuję p. Łukaszowi Stypule za pomoc w odnalezieniu tego adresu bibliograficznego.
- ¹⁷ *The Sepher ha-Zohar or The Book of Light*, przeł. N. de Manhar, red. H.W. Percival, New York 1900-1904, s. 231.
- ¹⁸ D.A. Aycock, *Piętno Kaina*, [w:] E. Leach, D.A. Aycock, *Siostra Mojżesza. Strukturalistyczne interpretacje mitu biblijnego*, przeł. M. Buchowski, H. Burszta, W.J. Burszta, Poznań 1998, s. 156.
- ¹⁹ Tamże.
- ²⁰ Tamże, s. 162.
- ²¹ Tamże, s. 12.
- ²² J. Saramago, *Kain*, przeł. W. Charchalis, Poznań 2013, s. 31-32.
- ²³ Tamże, s. 32-33.
- ²⁴ L. Szesztow, *Apoteoza niezakorzenienia. Próba myślenia adogmatycznego*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2011, s. 50.
- ²⁵ M. Klinger, *Tajemnica Kaina. Próba umiejscowienia Kaina w tradycji mesjańskiej w związku z nowotestamentową rewolucją etyczną*, Warszawa 1981.
- ²⁶ G. Marcel, *Być i mieć*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 100.
- ²⁷ *Wielki Kanon Błogosławionego Ojca Naszego Andrzeja z Krety i Jeruzalem*, przeł. W. Maksymowicz, Kraków 2000, s. 9, 23.
- ²⁸ Z. Podgórzec, *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Warszawa 1985, s. 154.
- ²⁹ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, przeł. M.J. Plecińscy, Poznań 1993, s. 7.
- ³⁰ Klinger, *Tajemnica Kaina*, s. 45.
- ³¹ Tamże, s. 46-47; wyróżnienia moje.
- ³² Tamże, s. 47.
- ³³ Pomijam tu przekonująco uzasadnioną w tekście sugestię, że ludźmi z „plemienia Kaina” są także faryzeusze uczestniczący w „zabójstwie ducha”; „w kręgu Ewangelii spadkobiercami Kaina są właśnie stróże prawa, ci, którzy go osądzili”, por. Klinger, *Tajemnica Kaina*, s. 129.
- ³⁴ Tamże, s. 131.
- ³⁵ Tamże, s. 134.
- ³⁶ M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2006, s. 279.
- ³⁷ Teksty Żychiewicza publikował od lat 70. ubiegłego wieku „Tygodnik Powszechny”. Jego egzegezy pisane z myślą o szerszej publiczności były rodzajem chrześcijańskich midrasz, przechodzącymi w komentarz czy medytację. Żychiewicz miał elementarną erudycję biblistyczną, ale czytał teksty starotestamentowe, by tak rzec, na własny rachunek, filtrując je przez siebie. To zawsze była lektura żywa, nierzadko idąca pod prąd egzegetycznej rutyny. Jeśli idzie o styl, jego rozważania można by postawić śmiało obok prozy Saramago. Odróżnia go niego radykalnie okoliczność, że jego głos pochodzi z przestrzeni wiary.
- ³⁸ T. Żychiewicz, *Pożegnanie Kaina*, [w:] tegoż, *Genesis*, Kraków 1977, s. 147-148.
- ³⁹ Tamże, s. 149.

