ACTA UNIVERSITATIS LODZIENSIS
FOLIA LITTERARIA POLONICA 10, 2008

https://doi.org/10.18778/1505-9057.10.12

Joanna Ślósarska

„I ODTĄD WZGÓRZE W KRAINIE MORIA STANIE SIĘ OCZEKIWANIEM" (O TRZECIEJ CZĘŚCI *TRYPTYKU RZYMSKIEGO* JANA PAWŁA II)

> Ogromne napięcie wizji *Tryptyku rzymskiego* objawia się z całą jasnością w trzeciej tablicy, której tematem jest wchodzenie Abrahama z Izaakiem na wzgórze Moria, wzgórze ofiary, obdarowania bez zastrzeżeń.
>
> Kard. Joseph Ratzinger[1]

W prezentowanej tu próbie refleksji nad trzecią częścią *Tryptyku rzymskiego*[2], zatytułowaną *Wzgórze w krainie Moria*, chcę zatrzymać się głównie przy znaczeniu dwóch, łączących się, składników formalno-tematycznych wybranej części poematu: proponowanej przez podmiot mówiący ontologii dialogu[3] oraz figurze przemilczenia w reinterpretacji biblijnej fabuły (w sensie zmiany motywu źródłowego, budowy nowych, oryginalnych znaczeń) i jej prefiguracji (w sensie wykreowania pewnego systemu odpowiedniości w strukturze świata przedstawionego)[4].

Użycie literackiej formy dialogu podkreślone jest przez podmiot mówiący tytułem kluczowej części poematu – *Rozmowa ojca z synem w krainie Moria*. Forma dialogu, wprowadzająca konwencjonalnie dramatyzację tekstu, łączy się w poemacie z technikami liryzacji i epizacji tekstu. Jednak dialog w swej funkcji dramatyzacji planu treści zostaje szczególnie nacechowany jako forma

[1] Kard. J. Ratzinger, *Komentarz teologiczny do „Tryptyku Rzymskiego"*, [w:] *Wokół „Tryptyku rzymskiego" Jana Pawła II*, przekł. i red. ks. A. M. Wierzbicki, Lublin 2003, s. 32.

[2] Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 2003.

[3] Kard. Joseph Ratzinger w swoim *Komentarzu teologicznym do „Tryptyku Rzymskiego"* wskazuje, iż „dialog pomiędzy ojcem a synem, pomiędzy Abrahamem a Izaakiem, jest dialogiem w samym Bogu, dialogiem pomiędzy przedwiecznym Ojcem i jego Synem-Słowem [...] ów odwieczny dialog przedstawia jednocześnie odpowiedź na nasz ludzki dialog niedokończony". (s. 32).

[4] Teoretyczne pojęcia reinterpretacji oraz prefiguracji przyjmuję za: S. Stabryła, *Wstęp*, [w:] *Mit, człowiek, literatura*, red. S. Stabryła, Warszawa 1992, s. 11.

otwierająca wymiar idei i kreująca plan odbioru, także w sensie pozatekstowych odniesień, w postulowaniu religijnego ethosu.

Podstawę struktury podmiotowej dialogu w trzeciej części *Tryptyku rzymskiego* współstanowią autor, podmiot mówiący, bohaterowie (Abraham, Izaak, Bóg – wyrażony synekdochą jako Głos) i odbiorca. Założona w poemacie forma dia-logosu, czyli „logosu rozszczepionego" na poszczególne podmioty, staje się punktem wyjścia dla prefiguracji idei mono-logosu, „logosu jednoczącego", będącego potencjalnie treścią życia duchowego i społecznego każdej pojedynczej osoby oraz wspólnoty, w której osoba ta realizuje swoją drogę[5].

Główne postacie osobowe dialogu w poemacie – Abraham i Izaak – ujmowane są w tradycji biblijnej i literackiej jako typowe wzorce określonych postaw. Abraham (hebr. „ojciec mnóstwa"), późniejszy Abram (hebr. „wzniosły ojciec"), zwany także „przyjacielem Boga", to postać eponimiczna, zastępująca lud, reprezentująca ethos pielgrzyma[6]; w *Nowym Testamencie* występuje głównie jako nosiciel przymierza z Bogiem, wzór wiary i zaufania do Boga. Izaak (imię wybrane przez Boga, znaczące „śmiech"), jest tym, którego los ujmowany jest przede wszystkim poprzez wydarzenie akedy, czyli „związania" na ofiarę, choć równocześnie jest tym, który niesie drwa na ofiarniczy stos. Figura Izaaka interpretowana jest jako wyraz bierności, naiwności i niewinności, całkowitego podporządkowywania się decyzjom ojca i Boga[7].

Tytuł nadrzędny trzeciej części, *Wzgórze w krainie Moria*, akcentuje też szczególne miejsce doświadczenia – jest ono z jednej strony odwołaniem wprost do biblijnej fabuły, pośrednio więc także do niejasno określonej geograficznie, ale istotnej ze względu na charakterystyczne własności, przestrzeni zewnętrznej; Moria to niezidentyfikowane miejsce w dzikim terenie, o trzy dni drogi od Beer-Szeby[8], samo wzgórze natomiast, jako to, które przez Boga zostało wybrane spośród innych gór w krainie Moria, staje się, obok m.in. Araratu, Golgoty, Synaju, Karmelu, Hermonu, Taboru, Góry Oliwnej[9], jednym z tych uświęconych

[5] Ks. Jerzy Szymik w swym komentarzu (*Przekroczyć próg zdumienia*) do trzeciej części *Tryptyku* zauważa: „*Tryptyk* jest polifoniczny i – wbrew pozorom – nie poddający się jednoznacznej interpretacji w wielu (istotnych!) warstwach. Dobrym tego przykładem jest siedem ostatnich wersów utworu [...]. Konia z rzędem temu, kto jednoznacznie rozstrzygnie, kto i do kogo te słowa wypowiada... Ma rację Krzysztof Koehler, kiedy pisze: «jako czytelnik nie wiem, kto i do kogo te słowa mówi: Bóg do Abrahama? Autor do Abrahama? Autor do czytelnika? A może Autor do siebie? Albo Abraham do Autora». I tak zapewne miało i ma być: słowa te są większe niż my wszyscy i zapadają w nas wszystkich, dotycząc Każdej i Każdego – noszących imię, wezwanych do Przymierza". W: *Wokół „Tryptyku rzymskiego" Jana Pawła II*, s. 81–82.

[6] Podstawowe pytania o historyczność postaci Abrahama i dzieje jego życia zob. *Encyklopedia biblijna*, red. nauk. P. J. Achtemeier, przekł. zb. skolacjonował oraz opracował merytorycznie i leksykograficznie P. Pachciarek, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 1999, s. 8–10.

[7] *Ibidem*, s. 415–417.

[8] *Ibidem*, s. 785.

[9] Zob. R. E. Rogowski, *Mistyka gór*, Wrocław 1992, s. 67–84.

miejsc, które wyrażają spotkanie Boga i człowieka. Z drugiej więc strony, wzgórze w krainie Moria to znak nacechowanej przestrzeni wewnętrznej, w której to, co ludzkie i to, co transcendentne znajduje swoje świadectwo w przeżyciu, a także w próbach jego wyrażenia, zwłaszcza za pośrednictwem języka[10]. Wreszcie, Moria to wzgórze, które stało się miejscem budowy świątyni przez Salomona.

Roman E. Rogowski, ujmując metonimicznie mistykę góry Moria jako sanktuarium i górę próby i ofiary, pisze:

> Oto Jahwe w tajemniczym widzeniu wybiera górę Moria na miejsce przedziwnej ofiary – ofiary, która jakkolwiek z pozoru miała być ofiarą krwawą, to jednak w rzeczywistości była bardziej ofiarą serca, ofiarą z tego, co najdroższe i najbliższe. Była próbą. Próbą wierności i oddania, miłości i wyrzeczenia[11].

Ten właśnie religijny symbol – spełnionej ofiary serca – podkreślony jest w poemacie Jana Pawła II[12].

Bezpośredni dialog Abrahama i Izaaka w *Tryptyku* zawiera obok inkrustacji biblijnej znaczące składniki reinterpretacji. W *Pierwszej Księdze Mojżeszowej (22, 7–8)* dialog ten wyrażony jest następująco:

> 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? Abraham odpowiedział: Bóg upatrzy sobie jagnię na całopalenie, synu mój. I szli obaj razem[13].

Renarracja, a zarazem reinterpretacja tej sekwencji w *Tryptyku* przyjmuje następującą formę:

> Tak szli i rozmawiali już trzeci dzień:
> Oto wzgórze, na którym mam złożyć Bogu ofiarę –
> mówił ojciec. Syn milczał, nie śmiał pytać:

---

[10] W hermeneutycznej interpretacji Martina Heideggera, w jego eseju poświęconym poezji Georga Trakla (w: M. Heidegger, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Wyd. Baran i Suszyński, Kraków 2000, s. 27–28), poetycki przekaz połączenia czy też współoddziaływanie przestrzeni zewnętrznej z wewnętrzną, fizykalnej z symboliczną i transcendentną, ujęty jest za pośrednictwem kategorii „miejsca": „Nazwa «miejsce» oznacza pierwotnie ostrze oszczepu. W nim wszystko się zbiega. Miejsce skupia ku sobie w to, co najwyższe i najbardziej skrajne. Skupiające przenika i przeistacza (durchwest) wszystko. Miejsce, to, co skupiające, ściąga do siebie i przechowuje to, co ściągnięte, nie tak jednak jak kapsla zamykająca butelkę, lecz w ten sposób, że to, co skupione, przenika ono światłem i prześwietla i dopiero dzięki temu uwalnia w jego istotę".

[11] R. E. Rogowski, *op. cit.*, s. 75.

[12] S. Sawicki w swej interpretacji *Tryptyku*, zatytułowanej *Progi*, napisał: „Próg przymierza jest w swej istocie progiem wcielonej miłości". W: *Wokół „Tryptyku rzymskiego" Jana Pawła II*, s. 55.

[13] Cyt. przekład za: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Warszawa 1981.

Gdzie jest żertwa? Mamy ogień i drwa i nóż ofiarny,
lecz gdzie żertwa?
Bóg sam sobie tę żertwę upatrzy –
tak powiedział, nie śmiał głośno
wypowiedzieć tych słów: żertwą, mój synu, będziesz ty –
więc milczał[14].

W relacji do źródła ważne wydają się następujące zmiany: w tekście biblijnym pojawia się dialog bezpośredni, podkreślony podwojoną retoryczną figurą – *i rzekł*. W *Tryptyku* natomiast pytanie Izaaka jest w istocie milczeniem („Syn milczał, nie śmiał pytać"), natomiast odpowiedź Abrahama („Bóg sam sobie tę żertwę upatrzy") jest „zastępcza" w stosunku do również przemilczanej („nie śmiał głośno / wypowiedzieć tych słów: żertwą, mój synu, będziesz ty – / więc milczał"). Ponadto, w tekście biblijnym Abraham mówi wprost – „Bóg upatrzy sobie jagnię na całopalenie, synu mój"; w tekście poematu nie ma mowy o jagnięciu, lecz o żertwie, czyli ogólnie (zgodnie ze staropolskim znaczeniem tego leksemu) o ofierze, zwykle spalanej istocie żywej lub przedmiocie składanym jako dar ku czci bóstwa[15]. Ta zmiana leksykalna umotywowana jest w poemacie fundamentalną, a zarazem różnicującą sensy analogią sytuacyjną, bowiem dialog Abrahama i Izaaka zostaje zinterpretowany w dalszej części poematu jako prefiguracja ofiary Chrystusa:

O Abrahamie, który wstępujesz na to wzgórze w krainie Moria,
jest taka granica ojcostwa, taki próg, którego ty
nie przekroczysz.
Inny Ojciec przyjmie tu ofiarę swego Syna[16].

W konstrukcji całości przywoływanego fragmentu istotna jest też budowa i złożenie czasów – przejście od epickiego czasu przeszłego („szli, rozmawiali") do czasu przyszłego, zinterpretowanego jako bezpośrednie następstwo wkraczania na wzgórze („za chwilę zbuduje stos ofiarny"), poprzez wyobrażeniowy czas teraźniejszy („Widzi siebie już ojcem martwego syna, / którego Głos mu dał, a teraz mu odbiera")[17] oraz oddalone w czasie zamierzenie Boga wobec Chrys-

[14] Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, s. 34–35.

[15] Hasło „żertwa" [w:] *Słownik języka polskiego*, t. 1–11, red. W. Doroszewski. Przedruk elektroniczny, red. prowadzący: J. Linde-Usiekniewicz, Redakcja Słowników Języka Polskiego PWN i firma Litterae, Warszawa 1997.

[16] Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, s. 35.

[17] Wielu interpretatorów *Tryptyku* podkreśla wagę kontemplatywnej i medytacyjnej postawy „widzenia", nacechowanej przez podmiot mówiący jako postawa umożliwiająca odsłanianie prawdy o „świecie Boga" (zob. G. Reale, *Komentarz krytycznoliteracki do „Tryptyku rzymskiego"*, E. Fiała, *Próg, kres i obietnica. Trzy kręgi myśli egzystencjalnej w „Tryptyku rzymskim" Jana Pawła II*, ks. A. M. Wierzbicki, *Pomiędzy zdziwieniem a widzeniem*, ks. J. Sochoń, *Natura – kultura – widzenie. Jana Pawła II poszukiwanie Początku*, W. Chudy, *Sensy widzenia*,

tusa („Inny Ojciec przyjmie tu ofiarę swego Syna"). Owa rama czasów, przeszłego, teraźniejszego i „podwójnego" przyszłego jest pod względem znaczeń i sensu dodatkowo w poemacie rozbudowana poprzez użycie osobowej liczby mnogiej. Epickie „było", otwierające trzecią część poematu („Był taki czas, kiedy ludzie / nie przestali wędrować"), nawiązuje nie tylko do historii wyjścia Abrahama z Ur, ale jest zinterpretowane w poemacie jako prefiguracja sytuacji teraźniejszej i przyszłej, obejmującej wspólnotowe „my". Deliberatywnej frazie z pierwszego fragmentu –

> Dlaczego my dziś szukamy
> tego miejsca w ziemi chaldejskiej,
> skąd wyruszył Abram

odpowiada fraza z końcowej części poematu:

> Jeśli dziś wędrujemy do tych miejsc,
> z których kiedyś wyruszył Abraham,
> gdzie usłyszał Głos, gdzie spełniła się obietnica,
> to dlatego,
> by stanąć na progu –
> by dotrzeć do początku Przymierza[18].

Tak więc epickie „było" zakłada jakość czasu teraźniejszego i przyszłego. W „założeniu" tym najważniejszą funkcję zdaje się spełniać użycie czasu przyszłego dla wprowadzenia motywu dokonanej już w historii ofiary Chrystusa. Podmiot mówiący „cofa" tę historyczną sytuację (łącząc tym samym w tej sekwencji wypowiedzeń czas narracji i czas fabuły, a tym samym chwilowo skracając dystans do swoich przedstawień) i ustanawia perspektywę w czasie zdarzeń związanych z wędrówką Abrahama na wzgórze Moria, by później znów oddzielić czas narracji i wydłużyć dystans poznawczy, a również zdramatyzować dystans aksjologiczny. Ten poetycki, ruchomy wobec historii czas, umożliwia podmiotowi mówiącemu posłużenie się nowotestamentową mową kerygmatyczną (i zarazem kerygmatyczną teologią), której wykorzystanie wydaje się równie ważne, jak podkreślane dotychczas przez interpretatorów wykorzystanie formy

W. Bonowicz, *W domu Tajemnicy*, [w:] *Wokół „Tryptyku rzymskiego" Jana Pawła II*. Warto więc dodać, że w poemacie ów sens „widzenia" jest dodatkowo wskazany poprzez istotną różnicę między „widzeniem" osoby zanurzonej w „świecie Boga", a osoby, która w stanie lęku, przerażenia czy niepewności zaczyna wątpić w „prowadzący głos" – w cytowanym fragmencie akt „widzenia" oznacza także „błądzenie", wizja Abrahama jest myląca, jest skutkiem chwilowego ograniczenia zdolności „bycia w świecie Boga" i pogrążenia się w wyalienowanym świecie ludzkim, w którym ofiara syna zaczyna się łączyć w wizji ojca jedynie ze śmiercią. Zatem separacja dwóch wymiarów kosmosu (rozróżnianych teoretycznie jako *anthropos* i *theos*) deformuje akt „widzenia", wyłaniając w skutkach niejednoznaczne i nie w pełni prawdziwe obrazy dziejących się zdarzeń.

[18] Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski...*, s. 36.

liryki kontemplatywnej i medytacyjnej[19]. Oto zostaje wprowadzona przepowiednia – w imię Boga i na mocy misji zleconej przez Boga. Zgodnie z zasadą mowy kerygmatycznej, słowo wzywające Boga i Jezusa Chrystusa skutecznie uobecnia to, co właśnie jest przepowiadane. Dla słuchacza słowo kerygmatyczne oznacza łaskę usprawiedliwiającej wiary, jest kierowane do jednostki, udzielając siebie i sprawiając swoją własną manifestację jako „znak". Ważnym aspektem mowy kerygmatycznej jest także i to, że łączy się ją w tradycji nie z dogmatyką (dla której kerygmat spełnia funkcję pierwszej zasady i normy), lecz z „Nadzwyczajnym Urządem Nauczycielskim", którego sprawowanie identyfikowane jest jako wyraz oddzielania prawdy od błędu[20]. Zauważmy jednak, że podmiot mówiący poematu posługuje się kerygmatem o ofierze Chrystusa, wykorzystując figurę elipsy i przemilczenia, świadom zarazem spełnienia owego kerygmatu. Można przypuszczać, że pod tą niezwykłą, poetycką formą przekazu prawdy kryje się idea jednoczącego – Boga, Nauczyciela i słuchacza – monologu, który manifestuje obecność Chrystusa zawsze „teraz", o ile słuchacz gotów jest na przyjęcie „znaku" w konkretnej sytuacji egzystencjalnej[21].

Gdy rozpatrujemy sens konstrukcji czasu w poemacie, uwypukla się też funkcja szczególnego skrótu biblijnej fabuły. Podmiot mówiący *Tryptyku* nie opisuje sytuacji, gdy zjawia się anioł i powstrzymuje Abrahama. Nie ma też tekstowego sygnału ofiary zastępczej (baranek w krzewach na wzgórzu). To opuszczenie kluczowego motywu biblijnej sekwencji (będące równocześnie sygnałem reinterpretacji źródła) jest tylko pozornym, formalnym przemilczeniem rozstrzygnięcia tragedii Abrahama i Izaaka. W tekście poematu ma ono charakter antycypacji i wyrażone jest czasem przyszłym:

> On sam powstrzyma twą rękę,
> Gdy będzie gotowa zadać ów ofiarniczy cios...[22]

Pojawia się więc sygnał drugiej obietnicy (obok daru życia dar jego zachowania), która winna być przyjęta za pewnik. Tym samym sugerowany jest

[19] Zob. m.in. S. Sawicki, *Progi*, J. Święch, *Przekroczyć sens*, ks. M. M. Wierzbicki, *Pomiędzy zdziwieniem a widzeniem*, [w:] *Wokół „Tryptyku rzymskiego" Jana Pawła II*.

[20] Zob. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kerygmat, teologia kerygmatyczna*, [w:] *Mały słownik teologiczny*, słowo wstępne ks. prof. A. Skowronek, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 175, 476–477.

[21] Należy też dodać, że „współcześnie podkreśla się w Kościele konieczność, by całe nauczanie wiary, także w stosunku do już wierzących, posiadało charakter kerygmatyczny. Nie ma ono być tylko nauczaniem w sensie zapoznawania z treścią wiary, lecz proklamacją zbawienia Chrystusowego jako rzeczywistości zawsze obecnej, stającej przed każdym człowiekiem, domagającej się jego odpowiedzi przez coraz głębszą wiarę i moralne zaangażowanie". J. Kudasiewicz, A. Zuberbier, *Kerygmat*, [w:] *Słownik teologiczny*, t. 1, red. ks. A. Zuberbier, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 1985, s. 247.

[22] Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, s. 36.

kontekst motywu „dzieci obietnicy", rozwinięty w trzech *Listach* św. Pawła, odwołujących się do tematu ofiarowania Izaaka na wzgórzu Moria. W *Listach* tych uwypuklona jest różnica między „dziećmi cielesnymi" i „dziećmi duchowymi", zwanymi też „dziećmi obietnicy". „Dzieci obietnicy", Izaak i jego potomstwo, poczęte zostały nie z ciała, lecz ze „słowa obietnicy". *List św. Pawła do Rzymian*:

> I nie wszyscy są dziećmi, dlatego że są potomstwem Abrahamowym, lecz jest tak: Od Izaaka zwać się będzie potomstwo twoje (9, 7). To znaczy, że nie dzieci cielesne są dziećmi Bożymi, lecz dzieci obietnicy liczą się za potomstwo (9, 9) Albowiem tak brzmi słowo obietnicy: w oznaczonym czasie przyjdę i Sara będzie miała syna (9, 8)[23].

W *Liście św. Pawła do Galacjan* znajdujemy dodatkowo motyw tematyczny dwóch przymierzy, rozwinięty obrazowym przeciwstawieniem idei duchowej wolności i cielesnej niewoli:

> Lecz ten, który był z niewolnicy, według ciała się urodził, ten zaś, który był z wolnej, na podstawie obietnicy (4, 23, 24). A to jest powiedziane obrazowo: oznaczają one dwa przymierza, jedno z góry Synaj, które rodzi w niewolę, a jest nim Hagar. Jeruzalem zaś, które jest w górze, jest wolne i ono jest matką naszą. Nie będzie bowiem dziedziczył syn niewolnicy z synem wolnej (4, 26–30).

W *Liście do Hebrajczyków* (8–19) zaakcentowany jest natomiast temat wiary, jej mocy; temat ten, ujęty poprzez figury porównania i analogii, wnosi myśl o odrodzeniu, powstaniu z umarłych, a przeżycie to i doświadczenie staje się w różnym stopniu udziałem zarówno Izaaka, jak Abrahama:

> Oczekiwał bowiem miasta mającego mocne fundamenty, którego budowniczym i twórcą jest Bóg (10), Przez wiarę Abraham przyniósł na ofiarę Izaaka, gdy był wystawiony na próbę, i ofiarował jednorodzonego, on, który otrzymał obietnicę (17), Sądził, że Bóg ma moc wskrzeszania nawet umarłych; toteż jakby z umarłych, mówiąc obrazowo, otrzymał go z powrotem (19).

Choć przywołany kontekst listów Pawła zdaje się ostro uwypuklać przeciwieństwo dwóch przymierzy (odwzorowanych w synach „niewolnicy" i „wolnej") to istotnym wydaje się podkreślenie, że teologiczna treść listów Pawła może być odczytywana jako wyraz całkowitego, pozbawionego sprzeczności oddania się Chrystusowi[24]. Z kolei zauważona przez Kierkegaarda (i interpretatorów jego rozważań) dialektyka śmierci i odrodzenia[25] ześrodkowana jest

[23] Cyt. za: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu.*

[24] Interpretację taką pogłębił i rozwinął Max Meinertz w swojej *Teologii Nowego Testamentu* (*Theologie des Neuen Testaments*, Bonn 1950). Por. na ten temat: W. Harrington, *Teologia biblijna*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1977, s. 178–183.

[25] Por. A. Clair, *Mediation et repetition: le lieu de la dialectique Kierkegaardienne*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 1975, no. 59, s. 38–78.

na teologii starotestamentowej, a zarazem uwypukla ciąg pozornych antynomii Pawłowych. W ujęciu Kierkegaarda, za pośrednictwem odwołań do pamięci i wierności Abrahama wobec Boga rozwija się temat aktualizacji wolności ugruntowanej w pierwiastku transcendentalnym, zatem w absolutnym dla człowieka paradoksie, który znajduje swoje pierwotne rozstrzygnięcie w egzystencji ziemskiej, bowiem Izaak staje się przecież patriarchą. W proponowanej przez podmiot mówiący *Tryptyku* perspektywie drogi ku Bogu i ku sobie samemu podjęta jest dyskursywnie zarówno tradycja klasycznych źródeł żydowskich, jak i wątków z teologii nowotestamentowej. Jak podkreśla Ronald Green[26], pisarze żydowscy postrzegają epizod ofiarowania Izaaka raczej w kontekście momentu najwyższej odpowiedzialności moralnej po stronie zarówno Boga, jak i człowieka. Ponadto, dodaje Green, jakkolwiek judaizm jest niekwestionowaną tradycją etyczną, ufundowaną na przykazaniu Boskim, to jest również tradycją ludzkiej autonomii i rozumu. Jeśli Żydzi uważaliby przykazania Boga za absolutne, uznaliby również za nie do pomyślenia, że te przykazania mogłyby w ostateczności urągać naszemu ludzkiemu poczuciu tego, co dobre i złe. Zdaniem Greena, tradycja żydowska nie zgodziłaby się z twierdzeniem Kierkegaarda, że biblijny epizod „prawie-ofiarowania" Izaaka przez Abrahama reprezentuje straszne „teleologiczne odroczenie etyczności".

W *Tryptyku* motyw „dzieci cielesnych" i „dzieci obietnicy", dzięki podwójnemu uźródłowieniu w tekstach *Starego i Nowego Testamentu*, wnosi pytanie o możliwość jednoczącego przeżywania i doświadczania egzystencji jako daru życia spełnianego przez ducha w ciele, zatem ponad tragicznym paradoksem dialektyki życia i śmierci. Wszakże jednym z podstawowych warunków przekroczenia owego tragicznego paradoksu jest – obok przyjęcia fundamentalnej postawy miłości – umiejętność zapanowania nad naturą cielesną; właśnie zapanowania, nie zaś jej pokonywania. W *Elementarzu etycznym* Karol Wojtyła napisał, iż

> ucieczka przed prawem natury jest zwykle ucieczką przed osobowością [...]. Idąc dalej – owa ucieczka przed prawem natury [...] jest o wiele bardziej jeszcze ucieczką przed Prawodawcą. W prawie natury, tak jak w każdym prawie, musi być jakoś obecny prawodawca. Rzecz jasna, że natura sama prawodawcą owym nie jest, ona tylko pozwala istocie rozumnej odczytać myśl i wolę Prawodawcy[27].

W poemacie Jana Pawła II owo „odczytywanie myśli i woli Prawodawcy" ma charakter procesualny i rozpoczyna się właśnie od próby uchwycenia znaczeń ofiary cielesnej. Abraham pierwotnie nie udziela odpowiedzi Izaakowi na temat

[26] R. M. Green, *Abraham, Isaac, and the Jewish Tradition: An Ethical Reapprraisal*, „The Journal of Religious Ethics" 1982, no. 10, s. 1–21.

[27] Kard. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1986, s. 50.

tego, kto lub co będzie „żertwą". Jego wiedza jest w gruncie rzeczy niewiedzą o zamiarach Boga, Abraham nie tylko ochrania dziecko przed trwogą, ale wyraża także postawę człowieka, który do końca nie ma pewności, co do rozwiązania tragedii; mówiąc inaczej, nie ma pewności aż do chwili, gdy Słowo Boga nie urzeczywistni się, a jakość owego urzeczywistnienia okazuje się ściśle zależna od aktualizacji wolności przez każde teraźniejsze „ja" i „my"; aktualizacji, która może, a niekiedy musi się dokonywać wobec milczenia Boga, co stało się doświadczeniem Abrahama. Jak podkreśla Henryk Piluś[28], Karol Wojtyła rozwija zagadnienie relacji „ja" do „ty" w inny sposób niż Buber, Levinas czy Tishner; różnica tkwi w możliwej i akceptowalnej asymetrii dialogu, gdy „ty" nie zwraca się do „ja", ale „ja" zwraca się do „ty".

Przemilczana w poemacie ofiara zastępcza (baranek) oraz antycypowana ofiara Chrystusa prefigurują ofiarę „moją" i „naszą", jako serię zdarzeń nie tylko ponawiających pamięć o przymierzu, ale wymagających przejścia z pozycji świadka historii (epickiego „było") na pozycję świadomego uczestnika zdarzeń (dramatycznego „teraz"), rozpatrującego równolegle podwójność swojej sytuacji – jako prowadzonego i prowadzącego na wzgórze Moria. Te dwie figury ludzkich utożsamień nakładają się na przeżywanie tajemnicy ofiarowania i samoofiarowania Chrystusa; szczególnym reinterpretantem całości owej sytuacji doświadczeniowej jest właśnie akt samoofiarowania, nieobecny w biblijnej fabule. W poemacie Jana Pawła II Izaak nie dopuszcza myśli o sobie, jako o ofierze, ale jego wędrówka, zinterpretowana w kontekście drogi na Golgotę staje się figurą dojrzewania – droga od dziecięcości do dojrzałości okazuje się drogą ku samoofiarowaniu, na której antynomia „prowadzonego" i „prowadzącego" na stos ofiarny jest antynomią pozorną, rozstrzygalną przez jedną i tę samą osobę w relacji do wierzącego w człowieka i oczekującego nań Boga. Zatem egzystencja człowieka zakorzeniana jest w transcendencji, a zarazem w konkretnej, osobistej i społecznej sytuacji, co częściowo łączy interpretatywne wnioskowanie podmiotu mówiącego w *Tryptyku* z wnioskami, jakie wysnuł Kierkegaard. Edward Mooney w swojej książce[29] o ofierze Izaaka twierdzi, że choć decyzja Abrahama o poświęceniu syna wydaje się odcinać go od jakiejkolwiek społeczności rozumienia, usprawiedliwienia lub rozumu, to jednak w ujęciu Kierkegaarda, wiara zawiera gwarancję, że jest się przygotowanym na akceptację i życie w świecie związków i społeczności. W przeciwieństwie do rycerza rezygnacji, rycerz wiary „wita ostateczny powrót z otwartymi ramionami". Restauracja Izaaka jest zarówno przywróceniem prostego światowego życia, jak i akceptacją „esencjalnie ludzkiego", pomyślanego jako wiązka

[28] H. Piluś, *Człowiek w filozofii Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa 2002, s. 168. Autor formułuje podane wnioski w kontekście: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.

[29] E. Mooney, *Getting Isaac Back in Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*, G. B. Connell (ed), Publisher: Humanities Pr, Atlantic Highlands 1992.

cnót moralno-religijnych: wolności, odpowiedzialności i ufnej podatności, ukazując istotowy związek wiary z tym, co społeczne. Dodajmy jednak, że na swój sposób, intuicję dramatycznego napięcia między ludzkim „ja" a transcendentnym „Ty", warunkującym jednoznacznie łaskę Przymierza, wyraził Kierkegaard w *Bojaźni i drżeniu* za pośrednictwem absolutyzowanej „zasady symetrii": w świecie ducha

> panuje boski porządek, panuje niejednakowo nad godnymi i niegodnymi, tu słońce nie świeci jednakowo dla dobrych i złych i tu obowiązuje prawo, że tylko ten, co pracuje, otrzymuje pokarm, tylko ten, co się trwożył, odnajduje spokój, tylko ten, co zstępuje do świata podziemnego, uwalnia oblubienicę, tylko temu, co wyciąga miecz, oddany jest Izaak[30].

W *Tryptyku rzymskim* temat aktualności religijnego doświadczenia, które stało się udziałem Abrahama i Izaaka, podkreślony jest wprost przez podmiot mówiący poematu:

> I odtąd wzgórze w krainie Moria stanie się oczekiwaniem –
> Na nim bowiem ma się spełnić tajemnica.

Zatem biblijne zdarzenie jest nadal otwarte – tajemnica ofiarowania syna ma swój początek i źródło, lecz nie ma zakończenia, co możemy rozumieć dwojako: w sensie podstawowym, historycznym (ujmując plan dziejów jako plan powszechny, w którym dokona się dopiero objawienie tajemnicy) oraz w sensie egzystencjalnym, dotyczącym każdej pojedynczej osoby, która podporządkowuje swoje doświadczenie wewnętrzne kontemplacji ofiary na wzgórzu w krainie Moria[31]. O przenikaniu się rzeczywistości zewnętrznej i wewnętrznej decyduje czynna postawa oczekiwania – oczekuje wzgórze i wstępujące nań osoby. Warunkiem ukształtowania się postawy oczekiwania jest wiara w prowadzący Głos Boga. W zakończeniu trzeciej części *Tryptyku*, stanowiącej równocześnie zakończenie całego poematu, wypowiedziana jest fraza, interpretująca w sposób podstawowy zależność między eschatologicznym planem dziejów a drogą życia pojedynczej osoby:

> Zapamiętaj to miejsce, kiedy stąd odejdziesz,
> Ono będzie oczekiwać na swój dzień –

[30] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1972, s. 23.

[31] J. L. Illanes w swym eseju *El acceso a Dios como encuentro con el Dios vivo* (w „Anuario Filosofico" 1997, vol. 30, no. 2, s. 381–403), podejmując trop egzystencjalizmu w myśli Jana Pawła II, twierdzi, iż *Przekroczyć próg nadziei* to wyraz dialogu z myślą Pascala (przeciwstawiającego Boga filozofów Bogu Abrahama, Jakuba i Jezusa Chrystusa). Zdaniem Illanesa, Jan Paweł II jest zwolennikiem stylu filozofii o silnym nacisku egzystencjalnym. Tylko taka filozofia wyjaśnia, zgodnie z myślą Jana Pawła II, prawdę tyleż o Bogu, ile o człowieku.

Otrzymujemy tutaj wyraźne podkreślenie, że wędrówka na wzgórze Moria, podejmowana przez poszczególne osoby, jest jedynie składnikiem zamierzonego przez Boga zdarzenia, i choć w perspektywie indywidualnej wędrówka ta może zakończyć się przeświadczeniem o dostąpieniu tajemnicy lub decyzją o porzuceniu wędrówki, to niezależnie od jednostkowych przeświadczeń dokonuje się objawienie „tajemnicy zakrytej od założenia świata, tajemnicy dawniejszej niż świat"[32]; ważność doświadczenia Abrahama i Izaaka, stanowiącego w tradycji składnik owego objawienia, podkreślona jest w poemacie metaforami „progu" i „początku Przymierza".

Dokonując prefiguracji biblijnej fabuły, Jan Paweł II posłużył się formą językową, wykorzystując głównie, jako narzędzia wyrazu, dwuznaczeniowość leksyki[33]. Poetycka forma dwuznaczeniowości leksyki jest w oczywisty sposób zakorzeniona w *Listach św. Pawła*; odwołuje do przeciwieństwa między „dzieckiem cielesnym i duchowym", wolnością i niewolą, a także materią i Logosem, jako rodzącym i odradzającym Słowem Obietnicy. Podstawowe leksemy – wzgórze Moria, żertwa, ogień, drwa, nóż ofiarny, stos ofiarny, ofiarniczy cios, ręka – to leksemy, których sens literalny skrywa i odsłania zarazem sens przenośny, aktualizowany w przestrzeni doświadczenia wewnętrznego i zapośredniczający indywidualne przeżycie własnego wzgórza Moria i własnego ofiarnego stosu. Słowo dosłowne, „zastępcze", zostaje złożone w ofierze, ocalone zostaje Słowo Obietnicy, słowo duchowe. Jednak nie mamy tutaj do czynienia z kontynuacją tradycji hermeneutycznej w ujmowaniu logosu, zapoczątkowanej przez Orygenesa, który wkraczając w wielowiekowy spór dotyczący rozróżnień między referencjalnością, literalnością, alegorycznością, symbolicznością a metaforycznością przekazu (spór ukształtowany w tradycji interpretowania *Biblii*), zaproponował dwojakie rozumienie logosu, oparte wyłącznie na rozróżnieniu manifestacji Chrystusa–Boga (sens duchowy) i Chrystusa–Człowieka (sens dosłowny)[34]. Rozróżnienie takie możemy wskazać w poemacie Jana Pawła II jedynie jako perspektywę źródłową, dla której horyzontem staje się projekt logosu zanurzonego w bycie. Poświadcza tę perspektywę jedno z pierwszych pytań, otwierających deliberację w *Tryptyku*: „co mi mówisz górski strumieniu" – świat przejawiony jest więc światem, w którym obecne jest Słowo Boga, także słowo-milczenie kierowane do człowieka: „Jakże przedziwne jest Twoje

[32] Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, s. 36.

[33] A. Sulikowski w swym studium *„Tryptyk rzymski" czytany wiosną roku 2003*, pisze: „Istnieje w całej strukturze *Tryptyku rzymskiego* interesujące, rzec by można «akwatyczne» zjawisko falowania znaczeń, raz przez Autora wprowadzonych, a następnie przetwarzanych, poszerzanych, aż do skali ustaleń ostatecznych. Temu służy powtarzalność słów–kluczy, które podajemy dla ułatwienia w porządku rzeczownikowym: «próg», «kres», «nagość», «dobro», «widzenie», «sąd»". W: *Wokół „Tryptyku rzymskiego" Jana Pawła II*, s. 137.

[34] M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, przeł. ks. T. Skibiński SAC, Kraków 2000, s. 80.

milczenie / we wszystkim, czym zewsząd przemawia / stworzony świat". Podkreślone tutaj milczenie nie jest milczeniem ostatecznym, jest Głosem zakrytym i zakrywającym, odsłoniętym i odsłaniającym zarazem, a sposób, w jaki ów Milczący Głos zostanie przyjęty, współzależy od Boga i człowieka. Z tego też względu nie możemy odczytywać słów-kluczy w poemacie jako symboli o ustalonym znaczeniu; znaczenia te krystalizują się w postawie odbiorczej, kształtowanej – jakby powiedział Romano Guardini – „w zasięgu spojrzenia Boga"[35]. Rozumienie sensu słów rozwija się wraz z kształtowaniem zdolności osoby do podmiotowego ujmowania świata. Jan Paweł II zaznacza, że człowiek „przez swój umysł zwrócony jest z «natury» ku prawdzie. W prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje"[36]. Tak pojmowaną prawdę łączy Jan Paweł II z dobrem, rozróżniając jego jakości w formie dobra godziwego (*bonum honestum*), będącego przedmiotem dążenia człowieka, dobra użytecznego (*bonum utile*) i dobra przyjemnego (*bonum delectabile*). Realizowanie dobra poddanego kryteriom rozumu, „postawionego w świetle prawdy"[37], to także (a może przede wszystkim[38]) akt rozumienia i wyjaśniania słów. Odbiorca, zakładany przez podmiot mówiący *Tryptyku*, jest etycznie zobowiązany do odpowiedzialności za tryb interpretacji – za jego ponawianie, ciągłe uwiarygadnianie, świadomość otwartości.

Joanna Ślósarska

"AND HENCEFORTH A HILL IN THE MORIA LAND WILL BECOME EXPECTANCY" (ON THE THIRD PART OF *ROMAN TRIPTYCH* BY JOHN PAUL II)

(Summary)

Paper presents an analysis and interpretation of the chosen problems and thematic motives from the examined poem. Paper emphasises the problems – ontology of the dialog established within infra- and extratextual author- and readership, discourse with biblical tradition and prefiguration

[35] R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. Z. Włodkowa, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969, s. 102–103. To transcendentne „Ty" ustanawia dialog, który zdaniem Guardiniego zakłada fundament stałości wiary, stałego potwierdzania, iż człowiek chce żyć w zasięgu spojrzenia Boga, bez względu na stopień „zaplątania" w przeciętnej egzystencji.

[36] Jan Paweł II, *Miejsce człowieka w świecie*, [w:] *„Do końca ich umiłował". Jan Paweł II. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8–14 czerwca 1987 roku*, Città del Vaticano 1987, s. 43.

[37] K. Wojtyła, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej (W oparciu o koncepcje św. Tomasza z Akwinu oraz Maksa Schelera)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 1959, z. 1–2, s. 124.

[38] Odwołuję się tu ponownie do sądu kard. J. Ratzingera, który interpretuje dialog pomiędzy Abrahamem a Izaakiem jako dialog „pomiędzy przedwiecznym Ojcem i Jego Synem – Słowem". W: idem, *Komentarz teologiczny do „Tryptyku Rzymskiego"*, s. 32.

of religious ethos, mode of characterisation of the clue lexemes, and function of the narrative and lexical leaving unsaid as a means of transmitting the most important content. Within the scope of the motives – paper undertakes topic analysis of the places of events, figurative shapes of main heroes, and religious sacrifice. References to the chosen texts by John Paul II and to the papers devoted as far to *Roman triptych* establish a comparative context for presented considerations. Furthermore paper takes into account the contexts of Kierkegaard reflection that introduces existentialist discourse to the problematic of Abraham's sacrifice, the later being taken into consideration by many contemporary researchers of biblical tradition.