

“Przymierze” Zofii Kossak jako apokryficzne dzieje Abrahama

Dariusz Bawoł

DARIUSZ BAWOŁ

„PRZYMIERZE” ZOFII KOSSAK JAKO APOKRYFICZNE DZIEJE ABRAHAMA

Powieść Zofii Kossak *Przymierze* powstała podczas pobytu pisarki na emigracji w Anglii. Pierwsze wydanie dzieła ukazało się w języku angielskim w Londynie i w Nowym Jorku (1951), a następnie rok później, nakładem Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas”, również w Londynie – w języku polskim. Powieść o starotestamentowym Abrahamie miała zapoczątkować biblijny cykl, którego kolejnymi ogniwami byłyby powieści o Mojżeszu oraz o niewoli babilońskiej, z centralną postacią proroka Daniela. Jednak wobec ukazania się w kraju powieści Jana Dobraczyńskiego *Pustynia* (1955), poświęconej właśnie Mojżeszowi, pisarka zarzuciła swój projekt¹. Z cyklu biblijnego pozostały jeszcze tylko opowiadania: *Widzę Go!*, *Ognisty wóz* i *Mędrcy świata*, opublikowane w tomie *Ognisty wóz* (1963).

Angielska wersja książki cieszyła się dużym powodzeniem tak w Anglii, jak i w Ameryce. Miała też wiele pozytywnych recenzji. Jeden z recenzentów – a jest to szczególnie istotne w kontekście prezentowanych tu rozważań – nazwał polską pisarkę „sumiennym uczonym”², co jest niewątpliwie adekwatnym określeniem w odniesieniu do jej metody twórczej.

Zofia Kossak bowiem przygotowywała się do napisania powieści poprzez niezwykle rzetelne studia historyczne. W jej różnych wypowiedziach, np. w listach, pozostały świadectwa tejże pracy. Korzystała mianowicie ze zbiorów i materiałów British Museum, gdzie m.in. oglądała osobiście wiele przedmiotów, które później opisywała, poczynawszy od sprzętów codziennego użytku, a skończywszy na steli z kodeksem Hammurabiego³. Przystudiowała nadto wiele dzieł historycznych⁴, troszcząc się przy tym o informacje na temat najnowszych ustaleń dotyczą-

¹ Zob. jej listy: do A. i R. Lasockich z 15 XII 1948 (w zb.: *Zofia Kossak na emigracji*. Oprac. M. Pałaszewska. Warszawa 1998, s. 182); do J. Dobraczyńskiego z 14 III 1956 (w zb.: jw., s. 195–196). Zob. też M. Pałaszewska: *Wstęp*. W zb.: jw., s. 23; *Zofia Kossak*. Warszawa 1999, s. 219.

² Chodzi tu o recenzję: T. Surgue, *A Man Touched by God: a Poetic Novel*, która ukazała się 8 VII 1951 na łamach „New York Herald Tribune”. Zob. Pałaszewska, *Zofia Kossak*, s. 219; *Wstęp*, s. 23.

³ Zob. J. Lasocka, *W odwiedzinach u autorki „Krzyżowców” i „Dziedzictwa”*. „Hejnał Mariacki” 1966, nr 12, s. 12. – Pałaszewska: *Zofia Kossak*, s. 202, 218; *Wstęp*, s. 22. – A. Szafrańska, *Kossak-Szatkowska*. Warszawa 1968, s. 33.

⁴ Zob. jej przywoływany już tu list do Lasockich (s. 183).

cych Abrahama⁵. Gdy zaś napotkała problem wynikający z różnicy zdań wśród historyków starożytnego Bliskiego Wschodu co do datacji życia Abrahama, nie omieszczała zwrócić się do autorytetu w tej dziedzinie, dyrektora Departamentu Odkryć Biblijnych w Luwrze, prof. André Parrota, który opowiedział się za względną współczesnością Abrahama i babilońskiego władcy, Hammurabiego⁶.

Można się zatem spodziewać, że w *Przymierzu* tekst biblijny będzie uzupełniony o te wszystkie dane historyczne, które pisarka starannie zgromadziła. I rzeczywiście, choć jest to nie jedyny tu sposób uzupełnienia biblijnej opowieści. Jak zauważa bowiem Jan Trzynadłowski, w swoich historycznych powieściach Kossak „sytuuje kreślone przez siebie obrazy w starannie obranych realiach historycznych, wszakże historia tutaj [...] jest jedynie krajobrazem dla postaci bohaterów”⁷. Za Ewą Szonert dodać można, że autorka stara się uprawdopodobnić postępowanie swoich bohaterów, także ich spotkania z Bogiem, poprzez motywację psychologiczną⁸. Tak więc uzupełnianie tekstu biblijnego w powieści Kossak dostrzeżemy na dwóch poziomach narracji. Dotyczyć będzie, po pierwsze, historyczno-religioznawczego tła wydarzeń i szczegółów kulturowo-obyczajowych. Po drugie – psychologii postaci. W rozpatrywanym przypadku chodziło będzie o fragment *Księgi Rodzaju* (11, 27 – 25, 11).

Kontekst kulturowo-historyczny

Opowiadania o patriarchach zaliczane są do biblijnego gatunku sagi. Stąd dzieje Abrahama, jako wytwór długotrwałej tradycji ustnej, to nie tylko świadectwo wydarzeń historycznych. Ujawniają one również stosunek, jaki miały do nich następujące po sobie pokolenia wspólnoty przez nie ukonstytuowanej, stosunek ponadto uwarunkowany przez jej aktualne doświadczenie wiary⁹. Poza tym tradycje owe, spisane w okresie mniej więcej od X do VI wieku przed Chrystusem, dotyczą wydarzeń, które umieszcza się między XX a XVII wiekiem, co sprawia, że nie znamy dokładnie treści doświadczenia religijnego patriarchów¹⁰.

Abraham z *Księgi Rodzaju* (11, 27 – 25, 11) jest więc przede wszystkim patriarchą narodu, przez którego realizuje się Boże działanie w historii. Jako taki staje się doskonałym przykładem zaufania i wierności Bogu, na którego wezwanie opuszcza swoją „ziemię rodzinną” – Ur w Mezopotamii, by udać się do Kanaanu i stać się nosicielem Bożego błogosławieństwa dla wszystkich narodów, co kon-

⁵ Zob. jej list do A. Loepfego z 21 VII 1949 (w zb.: *Zofia Kossak na emigracji*, s. 237).

⁶ Zob. Lasocka, *op. cit.* Zob. też Pałaszevska: *Zofia Kossak*, s. 218; *Wstęp*, s. 22–23.

⁷ J. Trzynadłowski, *Literackie wizje historyczne Zofii Kossak. (Teoretycznoliterackie refleksje)*. „Kultura – Oświata – Nauka” 1983, nr 5, s. 54.

⁸ E. Szonert, *Bóg, człowiek, historia. O twórczości Zofii Kossak-Szatkowskiej*. „Życie i Myśl” 1969, z. 2, s. 8–9.

⁹ Zob. na temat sagi biblijnej: G. Lohfink, *Rozumieć „Biblię”. Wprowadzenie do krytyki form literackich*. Przeł. B. Wiśniewska. Warszawa 1987, s. 60–66. – J. S. Synowiec: *Patriarchowie Izraela i ich religia*. Kraków 1995, s. 91–92; *Gatunki literackie w „Starym Testamencie”*. Kraków 2003, s. 252–272. – S. Wypych, „*Księga Rodzaju*”. W zb.: *Wstęp do „Starego Testamentu”*. Red. L. Stachowiak. Poznań 1990, s. 27.

¹⁰ Chodzi tu o wyróżnione przez zwolenników „hipotezy źródła” tradycje jahwistyczną, elohistyczną i kapłańską. Zob. np. S. Mędała, *Wprowadzenie ogólne do „Pięcioksięgu”*. W zb.: *Wstęp do „Starego Testamentu”*, s. 65–76.

kretyzuje się przez obietnice licznego potomstwa i uzyskania na własność kraju, do którego przybył, a poparte zostaje Przymierzem. Obietnica zaczyna się wypełniać jeszcze za życia Abrahama dzięki narodzeniu się jej dziedzica – Izaaka, z czym związana jest ostateczna próba wiary patriarchy. Bo oto na rozkaz Boga ma on złożyć „syna obietnicy” w ofierze. Bóg jednak przekonawszy się o jego całkowitym posłuszeństwie ocala Izaaka, nakazując ofiarować w zastępstwie barana, po czym ponawia swoje obietnice¹¹.

Ta specyfika biblijnego przekazu pozwala na zgodną z konwencją powieści historycznej konstrukcję świata przedstawionego, która wykorzystując biblijne motywy jest jednocześnie opartą na źródłach rekonstrukcją historyczną¹². Kossak możliwość tę w pełni wykorzystuje, opiera bowiem swoje dzieło, jak już na to wskazywałem, na obszernej dokumentacji historycznej.

Autorka sytuuje wyjście Abrahama z Ur w czasach Hammurabiego (1792–1750 przed Chrystusem), króla I dynastii babilońskiej, który podbił i zjednoczył niezależne od czasu upadku III dynastii z Ur (2110–2003 przed Chrystusem), a walczące ze sobą o dominację w Międzyrzeczu miasta¹³. Jest to pogląd starszy, dziś już w historiografii zarzucony, a wynikły z błędnego utożsamienia monarchy babilońskiego z Amrafelem, królem Szinear, jednym z najeźdźców na dolinę Sid-dim (Rdz 4)¹⁴. Pozwala to jednakże pisarce na umotywowanie opuszczenia przez Terachitów okolic Ur. Kossak bowiem przyjmuje pogląd, iż Hammurabi dążył do religijnej i prawno-administracyjnej unifikacji swojego imperium, narzucając poddanym ujednolicony kodeks prawny i stawiając na czele panteonu ówczesnych bóstw babilońskiego Marduka¹⁵. Jak stwierdza narrator powieści, „Hamurabi [...] pragnął podbite ludy [...] uczynić jednakowymi [...]. W tym celu kazał spisać prawa jednakie dla wszystkich poddanych [...]. Narzucił również cześć jednego bo-

¹¹ Zob. S. Ł a c h, *Abraham*. Hasło w: *Encyklopedia katolicka*. T. 1. Lublin 1973, łamy 21–23.

¹² Na temat konwencji źródłowości powieści historycznej zob. K. B a r t o s z y ń s k i, *Konwencje gatunkowe powieści historycznej*. „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 2, s. 24–32.

¹³ Na temat Hammurabiego i zjednoczenia Mezopotamii zob. A. P a r r o t, *Biblia i starożytny świat*. Przeł. E. Z w o ł s k i. Warszawa 1968, s. 35–36. – J. Z a b ł o c k a, *Historia i rozwój państw starożytnej Mezopotamii*. W zb.: *Mezopotamia*. Red. J. Braun. Warszawa 1971, s. 96, 103–109. – H. W. F. S a g g s, *Wielkość i upadek Babilonii*. Przeł. J. N o w i c k i. Warszawa 1973, s. 62–72.

¹⁴ Z zastrzeżeniem utrzymuje tak jeszcze G. R i c c i o t t i (*Dzieje Izraela*. Przeł. Z. R z e s z u t e k. Warszawa 1956, s. 126–127). Jednak inni autorzy pogląd taki odrzucają. Zob. J. B r i g h t, *Historia Izraela*. Przeł. J. R a d o ń c k i. Warszawa 1994, s. 84. – C. S c h e d l, *Historia „Starego Testamentu”*. Przeł. S. S t a ń c z y k. T. 2: *Lud Bożego Przymierza*. Tuchów 1996, s. 30. – S y n o w i e c, *Patriarchowie Izraela i ich religia*, s. 78. P a r r o t (*op. cit.*, s. 214) umieszcza wyjście w początkach XVIII wieku przed Chrystusem. Jak pisze, „historia patriarchów zaczynałaby się więc w okresie pierwszej dynastii, zrazu poprzedzając nieco rządy Hammurabiego, a następnie zaś biegnąc z nimi równolegle”. W y p y c h (*op. cit.*, s. 90) umieszcza przybycie przodków Izraela do Kanaanu w XIX lub XVIII wieku przed Chrystusem. B r i g h t (*op. cit.*, s. 83) datuje ogólnie okres patriarchów między XX a XVII stuleciem. W. F. A l b r i g h t (*Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*. Przeł. E. Z w o ł s k i. Warszawa 1967, s. 166) czas wędrówki Abrahama sytuuje między 1900 a 1750 rokiem przed Chrystusem. Powiązanie opowieści o patriarchach z chronologią historii świeckiej jest trudne ze względu zwłaszcza na specyficzne, teologiczno-historyczne rozumienie historiografii w Izraelu oraz brak świadectw archeologicznych.

¹⁵ Zob. S a g g s, *op. cit.*, s. 73 (autor zastrzega jednak, że kult Marduka nie był za Hammurabiego powszechny). – J. B r o m s k i, *Literatura w Sumero-Akkadzie, w Babilonii i Asyrii*. W zb.: *Wielka literatura powszechna*. Red. S. Lam. T. 1: *Wschód*. – *Literatury klasyczne*. Warszawa 1930, s. 251.

ga, jego boga, babilońskiego Marduka¹⁶. Tak więc obok motywacji religijnej – powieściowy Ab-Ram pragnie „odejść daleko na puszczy i na wolnej ziemi głosić swobodnie chwałę Najwyższego Pana” (s. 57), co bierze za nakaz Boga – pojawia się także motywacja polityczna, jako że król Babilonu chce w celu ujarznienia koczowniczych ludów „spisać wszystkich ludzi i pobrać daninę od głowy” (s. 105). To drugie przekonuje do „wyjścia” z Ur ojca Ab-Rama, Tarego (bibl. Teracha), dla niego samego jest zaś to znak Bożej interwencji.

Religijność Ab-Rama ukazana jest w powieści na tle religii, obrzędów i obyczajów pogańskiego otoczenia. Politeistą jest jeszcze Tare. Jest on tutaj czcicielem sumeryjskiego boga księżycy, Nannar-Sina (Nanna-Suena), patrona miasta Ur oraz pasterzy bydła¹⁷, a także kapłanem jego małżonki Ningal. W jej to świątyni, a takowa rzeczywiście znajdowała się na terenie poświęconego Nannarowi temenu E-gisz-szir-gal pod nazwą Egara¹⁸, odkrył w sobie zdolności rzeźbiarskie i został cenionym wytwórcą posągów bóstw¹⁹. W stosunku do nowych babilońskich bóstw, z których najważniejszymi są tu Marduk, solarne bóstwo wojny i patron Babilonu, oraz jego małżonka Zirbanit (Zurpanitu, Sarpanita), słoneczna bogini uzdrawiania i płodności²⁰, podziela rezerwę syna. Ab-Ram żywi bowiem głęboką odrazę do tutejszych form sprawowania kultu, tym bardziej że autorka *Przymierza* przypisuje mieszkańcom Ur składanie ofiar z dzieci w celach wróżbiarskich, jak również praktyki orgiastyczne związane z kultem Zirbanit, którym oddaje się powieściowa żona Lota – Idith, z pochodzenia zapewne Kanaanajka („Ruda cudzoziemka znad morza”, s. 44), co wyjaśniać ma jej skłonności („Darmo szukać czci niewieściej, gdzie króluje Baal”, s. 24)²¹. Kossak zresztą, aby sil-

¹⁶ Z. Kossak, *Przymierze*. Warszawa 1957, s. 10–11. Dalej do tego tekstu odsyłać będą strofice podane w nawiasach.

¹⁷ Zob. M. Leach, *Uniwersalny leksykon bóstw*. Przeł. P. Gąsiorowski, R. Bartołd. Poznań 1998, s. 97, 99. – J. Black, A. Green, *Słownik mitologii Mezopotamii*. Przeł. A. Reiche. Katowice 1998, s. 133–134.

¹⁸ Zob. Parrot, *op. cit.*, s. 214–215. – M. Bielicki, *Zapomniany świat Sumerów*. Warszawa 1966, s. 144, 213. – Ricciotti, *op. cit.*, s. 41. O związku Terachitów z kultem sumeryjskiego bóstwa księżycy świadczyć miałyby też etymologia imion (np. Terach od hebr. „księżyc” lub „miesiąc”, Sarah (Saraj) od akad. „królowa”, co jest semickim tłumaczeniem imienia Ningal), jak również pierwszy etap ich wędrówki – Charan, inny ośrodek kultu tego bóstwa.

¹⁹ O zajęciach Teracha w Ur mówi zaświadczona w midraszach tradycja żydowska. Zob. np. teksty *Abraham i Nemrod* oraz *Abraham w rozpalonym piecu* w zb.: *Ze skarbnicy midrasz*. Wybrał, przeł. i oprac. M. Friedman. Wrocław 1995, s. 22–27. Zob. też *Apokalipsa Abrahama* 2, 4–7. W zb.: *Apokryfy „Starego Testamentu”*. Oprac. R. Rubinkiewicz. Warszawa 1990, s. 446.

²⁰ Zob. Leach, *op. cit.*, s. 39, 91. – Black, Green, *op. cit.*, s. 178–179.

²¹ Ofiary z ludzi, także dzieci, mogły być okolicznościowo praktykowane przez Semitów zachodnich na terenie Kanaanu, czy to w formie „ofiar fundacyjnych”, tj. z okazji rozpoczęcia budowy, czy ofiar pod świętymi drzewami. Zob. Ricciotti, *op. cit.*, s. 105–106. – H. Klengel, *Historia i kultura starożytnej Syrii*. Przeł. F. Przebinda. Warszawa 1971, s. 130. – E. Dąbrowski, *Religia Kanaanajczyków i Fenicjan*. W zb.: *Religie świata*. Red. E. Dąbrowski. Warszawa 1957, s. 196–197. Nie jest to jednak pewne. Zob. S. Moscatti, *Kultura starożytna ludów semickich*. Przeł. M. Czerniński. Warszawa 1966, s. 153. Większość dzbanów ze zwłokami dzieci zamurowanych w ścianach domów interpretuje się dziś jako formę pochówku. Zob. J. Kucharski, *Spożycie ze swymi przodkami. Grzebanie zmarłych w biblijnym Izraelu*. Lublin 1998, s. 62–63. Dla Babilończyków „ulubionym darem ofiarom było mięso (zwykle wyborowe części zabitego zwierzęcia, wyjątkowo całopalenie), a następnie chleb, owoce, napoje i kadzidło” (R. Ransom, *Religie starożytnej Mezopotamii ze szczególnym uwzględnieniem religii babilońsko-asyryjskiej*. W zb.: *Mezo-*

niej skonstrastować wiarę Ab-Rama z religijnymi obyczajami pogańskich ludów, wydaje się ekstrapolować ryty kanaanejskie na Mezopotamię, co może znaleźć niejaki uzasadnienie w tym, iż wówczas bóstwa o podobnych atrybutach ze sobą utożsamiano. Stąd niezbyt kultowo ważna Zirbanit, jako wiązana z życiodajną zasadą płodności (Zer-banitum – „Twórczyni nasienia”) i tym samym identyfikowana z boginią stworzenia Aruru – z którą utożsamiano Isztar, akadyjską boginię płodności i wojny, patronkę sakralnej prostytucji – a przez nią, jako sumeryjską Innanę i kanaanejską Astarte, mogła być włączona w mityczny cykl o umierających i zmartwychwstających bogach wegetacyjnych: sumeryjsko-akadyjskim Damuzi (Damu, Tamusi) czy kanaanejskim Baal Adadzie, z jakimi wiązały się obrzędy orgiastyczne²².

Niechęć Ab-Rama budzą także, choć sam „mocno wierzył w sny”, demonologiczno-wróźbiarskie praktyki mieszkańców Ur. Mianowicie wierzy się tu powszechnie w złe i dobre demony, zaklęcia, wróżby i sny²³. Przykładem tych ludowych wierzeń są w powieści tabliczki z zaklęciami przeciw powodującym choroby demonom, z jakich korzysta Tare, magiczne zabiegi dokonywane na ukąszonym przez żmiję i umierającym ojcu Ab-Rama czy nazwanie Sarai – gdy chce ona niedługo po narodzeniu zobaczyć Izmaela – przez nieprzyjazną jej niewolnicę Hagar imieniem budzącego przerażenie żeńskiego demona, zagrażającego kobietom w połoгу i wykradającego niemowlęta przy piersi, Lamasztu²⁴.

potamia, s. 222). W celach zaś wróźbiarskich używano wnętrzości (wątroby) ofiarnych zwierząt, nie ludzi. Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*. T. I: *Od epoki kamiennej do misterium eleuzyjskich*. Przeł. S. Tokarski. Warszawa 1988, s. 59. – E. Dąbrowski, *Religia Babilonii i Asyrii*. W zb.: *Religie świata*, s. 128. Na temat sumeryjskich, babilońskich i kanaanejskich kultów orgiastycznych i sakralnej prostytucji zob. Ricciotti, *op. cit.*, s. 19–110. – Bieliński, *op. cit.*, s. 266. – Rąkoszek, *op. cit.*, s. 231. – Sagg, *op. cit.*, s. 310. – M. Eliade, I. P. Couliano, *Słownik religii*. Przeł. A. Kuryś. Warszawa 1994, s. 170. – Eliade, *op. cit.*, s. 54.

²² Na temat tych bóstw zob. Leach, *op. cit.*, s. 110, 530, 128, 106, 303, 528. – R. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia Mezopotamii*. Warszawa 1981, s. 227–228, 247–248. – Eliade, *op. cit.*, s. 46–48, 106–114. – Eliade, Couliano, *op. cit.*, s. 167–171, 177–178. – Klengel, *op. cit.*, s. 74–75. – Ricciotti, *op. cit.*, s. 109. – M. Lurker, *Leksykon bóstw i demonów*. Przeł. J. Prokopiuk, R. Stiller. Warszawa 1999, s. 82. – W. Tyloch, *Religie Fenicji i Syrii*. W zb.: *Zarys dziejów religii*. Red. J. Keller. Warszawa 1988, s. 324–330.

²³ Na temat mezopotamskich praktyk magicznych i wróźbiarskich zob. Eliade, Couliano, *op. cit.*, s. 178–179. – Eliade, *op. cit.*, s. 59. – Dąbrowski, *Religia Babilonii i Asyrii*, s. 127–128.

²⁴ Zob. Sagg, *op. cit.*, s. 269–284. Tam możemy odnaleźć opisy amuletów w postaci brązowych lub kamiennych płytek z wizerunkami demonów i odpowiednimi zaklęciami. Jeden z zachowanych tekstów to: „Leczenie ukąszenia żmii”. A także opis starobabilońskiego rytuału substytucji, który ma zmylić demona sprowadzającego na człowieka chorobę: „Zły demon *asaku* mieszka w ciele człowieka. [...] Koźlę zastąpi rodzaj ludzki, koźlę zostanie oddane za jego życie. Głowa koźlęcia dana będzie za głowę człowieka, kark koźlęcia za kark człowieka, pierś koźlęcia za pierś człowieka”. A oto odpowiedni fragment powieści: „Ab-Ram i Nachor poćwiartowawszy rocznego barana ułożyli dymiące mięso na chorym [...]. Odklinacze wołali: Niech idzie ciało za ciało, krew za krew! Niech bogowie przyjmą łaskawie zastępstwo! Serce połóż u węzłowia, nerki połóż pod krzyżem, wątrobę połóż na brzuchu, mózg połóż na mózg [...]. Raccie przyjąć, bogowie, głowę za głowę, kark za kark, grzbiet za grzbiet [...]” (s. 155). Jest to typowy obrzęd magii mezopotamskiej – substytucja chorego. Zob. Moscatti, *op. cit.*, s. 60–61. O tym, że przypisywano Lamasztu poronienia, śmierć noworodków i porywanie dzieci od mamki, zob. Black, Green, *op. cit.*, s. 104–105.

Nieco odmiennie natomiast przedstawiona jest religia od strony stanu kapłańskiego, którego życie religijne koncentruje się wokół zikuratu (zikkuratu, ziggratu), nazywanego tu też „Wieżą Kapłanów”. Jest on w utworze centrum życia kulturalnego, gdzie ofiarnicy (*sanga*) i wróżbici (*baru*) w komfortowych, jak na owe czasy i klimat, warunkach, które zapewnia pomysłowy system „klimatyzacji”, mogą oddawać się kultywowaniu wiedzy astrologicznej, astronomicznej, matematycznej, przyrodniczej i prawnej, co zgodne jest częściowo z opiniami historyografów. Rzeczywiście bowiem w Ur znajdował się słynny zikkurat wraz z całym kompleksem świątynnym, który był nie tylko instytucją religijną, ale i wyposażonym w bibliotekę ośrodkiem cenionych ówczesnie nauk oraz rzemieślniczym warsztatem (choć trudno chyba by wówczas te dziedziny oddzielać)²⁵.

Politeistyczna religia przedstawiona jest zresztą w powieści jako martwa, skoro kapłani, mimo iż są ludźmi, którzy „znają wszelkie tajemnice”, wykorzystują swoją wiedzę jedynie w celu czerpania osobistych profitów, fingując m.in. wróżby. Przykładem zaś babilońskiego obrzędu może być procesjonalny przejazd bogini Ishtar z Babilonu do Ur, odbywający się na łodziach-świątyniach, który jest jednocześnie przyjazdem w to miejsce króla Hammurabiego²⁶.

Wierzenia innych ludów ukazane są w *Przymierzu* marginalnie. Przy okazji pobytu Ab-Rama w Egipcie, datowanego przez autorkę na czas panowania Amemhata IV, faraona XII dynastii Średniego Państwa, podkreślona jest niechęć patriarchy do okazywania boskiej czci monarsze²⁷. Natomiast w Sodomie, gdzie osiedla się Lot, mieszkańcy otaczają kultem boga-karła Beesa (Bes) – patrona m.in. przyjemności, zabawy, tańca i muzyki, oraz „oplecioną węzami” Targatę (Tagati)²⁸, do czego entuzjastycznie odnosi się Idith.

Całe to kulturowe otoczenie nie pozostaje oczywiście bez wpływu na „plemię Hebera”. Tak więc Ab-Ram będzie musiał zmagać się z idolatrycznymi skłonnościami swoich ludzi. Są oni w powieści ukazani jako półkoczowniczy *habiru*, plemiona pasterskie, „nie uznające nad sobą niczyjego władztwa, sunące powolnym ruchem pasącego się bydła” (s. 72–73)²⁹. Uważają się, zgodnie z *Księgą Rodzaju* (10, 21–24), za potomków Hebera (Eber), syna Sema, od którego miałyby w utworze pochodzić przekazane mu przez Noego, a więc wywodzące się sprzed potopu, domowe *terafim* naczelnika plemienia Tarego. Właśnie *terafim*, czczone tu jako „bóstwa domowe”³⁰, które zresztą i Ab-Ram otaczał początkowo szacunkiem,

²⁵ Zob. Parrot, *op. cit.*, s. 94, 96, 214–215. – Ranošzek, *op. cit.*, s. 230. – Bielicki, *op. cit.*, s. 144, 266. – Eliade, Couliano, *op. cit.*, s. 178. Co do charakteru i roli zikuratów istnieje wiele hipotez. Jednak łączenie ich z funkcjami mieszkalnymi było charakterystyczne dla XIX-wiecznych podróżników i orientalistów. Zob. Parrot, *op. cit.*, s. 104–109.

²⁶ Przemieszczanie się bogów na procesjonalnych łodziach zaświadczone jest np. w liście Hammurabiego do Sin-iddinam. Zob. Bromski, *op. cit.*, s. 250.

²⁷ Na temat boskich prerogatyw władcy w starożytnym Egipcie zob. np. Eliade, *op. cit.*, s. 65–67.

²⁸ Zob. Leach, *op. cit.*, s. 284, 565, 191. – Klengel, *op. cit.*, s. 40.

²⁹ Zaliczenie przodków Izraela do Habiru (Hapiru, Apiru, Apirim) jest kwestią sporną. Zob. Parrot, *op. cit.*, s. 259. – Bright, *op. cit.*, s. 95–96. – Synowiec, *Patriarchowie Izraela i ich religia*, s. 83–84.

³⁰ *Terafim* były prawdopodobnie bóstwami domowymi, które służyły ponadto do wróżb i jako amulety, a także jako wynagrodzenie za pracę czy świadectwo własności. Stąd ich posiadanie miało znaczenie magiczne, kultowe i prawne. Zob. Ricciotti, *op. cit.*, s. 108. – Synowiec, *Patriar-*

widząc w nich „członków rodziny, uosobienie rodu”, staną się głównym przedmiotem jego sporu z plemieniem w ramach walki z bałwochwalstwem, zwłaszcza gdy – spragnieni widzialnych znaków opieki bóstw – Hebrajczycy sporządzą nowe figurki (stare patriarcha oddał Nachorowi), złożony pierwszy drzewu, z jakiego miały być wykonane, ofiarę z dziecka³¹. Takie zachowanie Hebrajczyków suponuje oczywiście podzielenie przez nich wiary otoczenia w demony i skuteczność zaklęć przeciw nim. Poza tym, jak wyznaje jeden ze sprawców wykonania posążków *terafim*, ojcowie ich, a pewnie także i oni, czcili w Ur Nannar-Sina („W mieście Ur był Nannar-Sin, którego chwalili ojcowie nasi, bóg silny i sprzyjający”, s. 337).

Ponadto można odnaleźć w powieści Kossak odwołania do tradycji hebrajskich, niekiedy nawet takich, które znajdują poświadczenie w odniesieniu do czasów późniejszych – izraelicko-judejskich. Tak więc np. kiedy Ab-Ram, sądząc oskarżonego o kazirodztwo Hilla, odwołuje się do wiedzy prawniczej starca Igała, ten recytuje przepisy zgodne z zawartymi w *Księdze Kapłańskiej* (18, 6–16; 20, 11–21). Podobnie gdy sługa Ab-Rama, Elizer, zostaje posłany do Charanu, by wśród potomkiń Nachora znaleźć żonę dla Izaaka, nie wierząc zbytnio w swoje możliwości w tej dziedzinie, wspomaga własne rozeznanie poprzez przywoływanie zawierających ludową mądrość, a znacznie później spisanych, przysłów³². Opis pogrzebu Tarego zawiera też elementy obyczaju izraelicko-judejskiego: zamknięcie powiek, spowicie zwłok w całun przy odsłonięciu twarzy, aby można było złożyć na niej pożegnalny pocałunek, późniejsze osłonięcie twarzy chustą (*sudarium*), podwiązanie opaskami rąk i nóg, rytualnie hałaśliwy lament płaczek oraz złożenie wraz ze zmarłym w grobie jego osobistych przedmiotów³³. Pieśń żałobna tu ułożona zawiera nawiązanie do *Księgi Koheleta* (12, 6–7).

Duchowe dzieje Abrahama

Na takim właśnie religijno-kulturowym tle ukazuje pisarka postać Ab-Rahama. Jest on przedstawiony jako mistyk oraz przywódca i myśliciel religijny³⁴, któ-

chowie Izraela i ich religia, s. 117–118. – M. D. Coogan, *Terafim*. Hasło w: *Słownik wiedzy biblijnej*. Red. R. M. Metzger, M. D. Coogan. Warszawa 1996, s. 769–770. – J. W. Rosenberg, *Terafim*. Hasło w: *Encyklopedia biblijna*. Red. P. J. Achtemer. Warszawa 1999, s. 1272. – A. Chouraqui, *Życie codzienne ludzi „Biblii”*. Przeł. L. Kossobudzki. Warszawa 1995, s. 133.

³¹ Wiara, iż niektóre drzewa są siedzibą bóstw, była u Semitów powszechna. Zob. Ricciotti, *op. cit.*, s. 107. Zachowały się babilońskie przepisy kultowe związane z wykonywaniem posążków m.in. z drzewa: „złożysz ofiarę z wina [...] tyś jest [...] świętym tamaryszkim, czystym drzewem na posążki, które postawię w domu [...], by trzymać z dala złe moce” (cyt. za: Sagg, *op. cit.*, s. 278).

³² Zob. Prz 12, 4; Syr 22, 20; 26, 7, 13–17; 42, 13. Mądrość Izraela ma zresztą swoje paralele w „mądrościowej” literaturze m.in. ludów Mezopotamii, skąd wywodzą się Terachici. Jest też zapewne częścią długotrwałej tradycji ustnej, która poprzedzała formy pisane. Zob. na ten temat np. J. S. Synowiec, *Mędrzy Izraela, ich pisma i nauka*. Kraków 1997, s. 11–56. – S. Potocki, *Rady mądrości. Przewodnik po mądrościowej literaturze „Starego Testamentu”*. Lublin 1993, s. 77–86.

³³ Zob. Chouraqui, *op. cit.*, s. 161–162. – D. Rops, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*. Przeł. J. Lasocka. Poznań 1966, s. 471–473. – Kucharski, *op. cit.*

³⁴ Na rolę doświadczenia wewnętrznego o charakterze mistycznym u Abrahama zwraca uwagę biblista S. Mędała (*Monoteizm Abrahama – wybór czy objawienie?* W zb.: *Studio lectionem facere*. Red. S. Łach, J. Szłaga. Lublin 1980, s. 55). Zob. też Bright, *op. cit.*, s. 102.

remu przyszło zmagać się zarówno z idolatrią swego ludu, jak i z własnymi ograniczonymi wyobrażeniami religijnymi czy wątpliwościami. Jego wiara formuje się więc wraz z narodem, który w przyszłości stać się ma szczególną własnością Boga. Od początku Ab-Ram przeniknięty jest pragnieniem poznania Boga: „Pragnę wiedzieć, który bóg jest największy [...]”; „Dusza moja łaknie Prawdy. Dusza moja łaknie poznania najstarszego boga, gospodarza nieba i ziemi” (s. 21, 82).

Tak więc początek Ab-Ramowej drogi do Boga ma charakter „naturalny” i wynika z rozumowej refleksji patriarchy nad prawem rządzącym biegiem gwiazd, które zakłada jakiegoś sprawcę:

Tą całością musi rządzić ktoś nad wszystko władniejszy i wyższy. Kim On jest? Czyje oczy patrzą z wysoka na świat? [...] Ab-Ram czuje i cały świat zdaje się czuć z nim razem, że Bóg jest. Wszystko oddycha Bogiem. Bóg przytłacza, przenika. Jak Go nazwać? [s. 49]

Bohater powieści uważa, że musi być jakiś Bóg nad bogami, moc i panowanie bowiem każdego z nich są ograniczone:

Nieśmiertelnym i wszechwiedzącym winien być Rządiciel świata, wyższy od ziemskich mocarzy, prawdziwie *melek melakim* – król królów, Adonai, Pan Najwyższy. [s. 50]³⁵

W swoich poszukiwaniach Ab-Ram nie pozostaje osamotniony. Kiedy bowiem przeżył pierwsze doświadczenie mistyczne, które przypomina nieco eksterioryzację³⁶, postanawia udać się do „Wieży Kapłanów”, gdzie trafia do „najwyższego sangi”, kapłana Nergal Sara, który „zna rzeczy zakryte”, „poznał wszystkie tajemnice ziemi i duchy są mu posłuszne” (s. 81). Jego to właśnie Ab-Ram, który zwątpił w rezultacie swoich doświadczeń w moc *terafim* i zaklęć, pyta o początek świata, stworzenie człowieka i rządy nad światem. I gdy odpowiedzi zawarte w mitach go nie zadowolają, *sanga mahhu* wyjawia mu swą wiedzę o Bogu jedynym:

Bóg jest jeden. [...] Nie ma Go w żadnej świątyni, choć wszystkie bogi świata są śladem pamięci o Nim. [...] On nie ma imienia [...]. On jest ojcem wszystkich cnót [...]. Zwij Go: Adonaj, gdyż jest Panem naszym. Zwij Go: Elohim, bo nad wszystkimi bogami On, Bóg jedyny, stoi. Był, zanim narodził się czas, pozostanie żywy, niezmienny, gdy czasy zetleją... Nie posiada początku ni końca... nienarodzony, niestworzony, własny byt, życie dający... Światy wyszły z Jego dłoni [...]. Jego tchnienie kieruje gwiazdami. Nieśmiertelny, wszechmocny, wszechobecny... Sądzi sprawiedliwym sądem [...], przenika myśli, serce i nerki człowieka. [...]. Nie masz na świecie nic, co by powstało poza Nim. Cokolwiek On uczynił, jest piękne i doskonałe. [s. 83–84]

Kapłan wprowadza następnie Ab-Rama w ekstazę, która pozwala mu oglądać początek świata, stworzenie człowieka i jego upadek, z czym związane jest objawienie tajemnicy zła i odkupienia. Patriarcha ogląda więc człowieka, który „pięk-

³⁵ Również tradycja żydowska przedstawia Abrahama jako myśliciela religijnego, który racjonalnie wnioskuje o istnieniu jedynego Boga. Zob. teksty *Abraham i Nemrod* oraz *Abraham w rozpalonym piecu* w zb.: *Ze skarbnicy midraszy*, s. 22–27. Zob. też M. B o c i a n, *Leksykon postaci biblijnych*. Przeł. J. Z y c h o w i c z. Kraków 1996, s. 28. – *Apokalipsa Abrahama*, w zb.: *Apokryfy „Starego Testamentu”*, s. 446–449.

³⁶ „Porwał go i uniósł w powietrze nieznany bóg albo demon [...]. Czego chciał? [...] Obległo go uczucie czyjejś obecności, niewidzialnej, nieustępliwej, przenikającej. [...] Każda jego myśl, każde słowo, każdy uczynek obecny albo miniony był jawny i wiadomy tej obecności przerażającej” (s. 56–57). Na temat eksterioryzacji zob. R. B u g a j, *Eksterioryzacja – istnienie poza ciałem*. Warszawa 1990.

ny, promieniejący, pełen wiedzy, dobroci i siły” (s. 88), wolny i nieśmiertelny, okazawszy nieposłuszeństwo, kiedy „stworzony na obraz Boga, zapragnął być równym Bogu” (s. 88), wprowadził na świat grzech, wypaczył dzieło Boże i ludzie stali się „wieczystymi wygnańcami” (s. 89). Ale widzi i Niewiastę, która „pochyliła się, pełna litości, nad parą wygnańców” (s. 89). „To ta, co zetrze głowę węża” (s. 92). Później Ab-Ram ujmie swoje widzenie w formę *Pieśni*, która jest dosłowną transpozycją tekstu z pierwszego rozdziału *Księgi Rodzaju*. Kossak zdaje się tutaj odwoływać do wypracowanej w myśli Kościoła rzymskokatolickiego koncepcji praobjawienia, jak też do pochodzącego od św. Tomasza z Akwinu podziału na *revelata* i *revelabilia*³⁷, co jest widoczne w wypowiedziach Nergal Sara: „Stworzenie, jeśli szuka, odnajdzie trop Stworzyciela” (s. 85) i „czego rozum ludzki nie pojął, Pan ci to objawi” (s. 91). Tym bardziej że, zdaniem niektórych historyków, można dopatrywać się w mezopotamskich wierzeniach śladów monoteizmu³⁸.

Po tym doświadczeniu Ab-Ram przestał już wierzyć w bogów i zaczął wyznawać „Boga jedynego, Pana nieba i ziemi, który stworzył wszystkim świat” (s. 98). Nergal Sar ofiarowuje mu swój biały płaszcz, co w tradycji biblijnej jest znakiem prorockiej sukcesji (zob. 2 Krl 2), tutaj zaś wyróżnia wtajemniczonych wyznawców Pana Najwyższego (bibl.: *El'Eljôn*), jak najczęściej będzie odąd patriarcha określał Boga. Imię to, używane przez Kanaanejczyków, podkreśla szczególnie transcendencję i tajemnicę Boga³⁹. W przyszłości spotka Melchizedecha – odzianego w podobny płaszcz – jeszcze jednego kapłana owego „Boga Najwyższego, Stwórcy nieba i ziemi” (Rdz 14, 19 n.).

W czasie wędrówki, po opuszczeniu Ur, umacnia się wiara Ab-Rama, początkowo chwiejna, bliska zwątpienia i zależna od okazywanej okolicznościowo Bożej mocy. Szczególnie, iż podążający za nim lud niesie ze sobą swoje dawne wie-

³⁷ Św. Tomasz z Akwinu odróżnia wśród prawd wiary koniecznych do zbawienia takie, które można poznać drogą rozumu naturalnego, tj. *revelabilia* (np. istnienie Boga), oraz takie, które mogą być poznane wyłącznie w wyniku Objawienia (np. Trójca Święta). Zob. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Przeł. J. Rybałt. Warszawa 1960, s. 22–33. – S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Kraków 1983, s. 42. Koncepcja praobjawienia wynika właśnie z takich przesłanek filozofii tomistycznej i znana jest od XVI wieku. Mówi ona o wiedzy na temat Boga objawionej pierwszym rodzicom w raju, której ślady można odnaleźć w hipotetycznie zrekonstruowanej najstarszej wspólnej religii o charakterze monoteistycznym, jak również w wierzeniach późniejszych. Naukowe podstawy koncepcji praobjawienia dał etnolog W. Schmidt. Zob. H. Ziemoń, *Monoteizm pierwotny. Teoria Wilhelma Schmidta i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*. Katowice 1989. Ab-Rama fascynacja niebem jest, być może, echem religio-genetycznej teorii panbabilonizmu, której zwolennicy w kulcie gwiazd dopatrywali się pierwszej fazy religii na świecie. Od Babilończyków mieliby więc Izraelci przejąć monoteizm. Zob. L. Kaczmarek, *Istota i pochodzenie religii*. Poznań 1958, s. 189.

³⁸ O ewolucji wierzeń sumeryjskich, babilońskich i asyryjskich w kierunku monoteizmu miałyby świadczyć występowanie henoteizmu i monolatrii. Próbowano też źródeł religii Abrahamowej dopatrywać się w henoteistycznym kulcie boga księżycy (L. Woolley). Zob. Saggas, *op. cit.*, s. 291, 294. – Dąbrowski, *Religia Babilonii i Asyrii*, s. 125. – Schedel, *op. cit.*, t. 1: *Starożytny Wschód i prehistoria biblijna*, s. 104. Także religię patriarchów określa się raczej jako monolatrię, henoteizm i monoteizm praktyczny niż jako monoteizm teoretyczny. Zob. Synowiec, *Patriarchowie Izraela i ich religia*, s. 118–119. – Bright, *op. cit.*, s. 102.

³⁹ Zob. G. Ravasi, „*Księga Rodzaju*” (12–50). Przeł. M. Brzezinka. Kraków 1998, s. 33. – M. Gołębiowski, *Objawienie Boga w „Starym Testamencie”*. „Studia Theologica Varsavien-sia” 1985, nr 2, s. 22.

zenia upostaciowane w *terafim* i tabliczkach z zaklęciami. Konieczność pierwszego głębszego wyboru związana jest z decyzją Nachora o pozostaniu w Charanie, kiedy prosi on Ab-Rama o darowanie *terafim*. Patriarcha rozumie, że w tej sytuacji posążki kultowe oznaczają całą bałwochwalczą przeszłość: „Wiele pokoleń przed i po potopie umierało trzymając je w dłoni jak ojciec jego Tare [...]. Jak ciężko rozstawać się z przeszłością! Czyż koniecznie musi wybierać: albo Pan, albo *terafim* [...]. Obok Pana nie wolno nikogo stawiać na równi [...]” (s. 163). Po tej decyzji, gdy wyrzuca sobie, że nie ogłosił jednocześnie wszystkim „chwały Pana Najwyższego”, po raz pierwszy słyszy słowa Bożego błogosławieństwa: „Imię twoje stanie się błogosławieństwem dla wszystkich narodów ziemi” (s. 166). Wkrótce jednak przychodzi próba, nie jedyna, ale zapoczątkowująca kolejne. Każda z tych prób będzie poprzedzała zarówno Boże obietnice, jak i stopniowe pogłębianie Ab-Ramowego pojmowania tajemnicy istoty Boga i Jego działania. Oto gdy faraon, upodobawszy sobie Sarai, umyślił wziąć ją na królewski dwór, Ab-Ram lękając się o własne życie wyznaje, iż jest jej bratem, co skłoni go do refleksji na temat jego braku ufności w Bożą opiekę: „okryłeś się własną chytrą, miał potęgą Boga. [...] nie wołałem do Niego, więc pogniewał się na mnie i poniechał mnie, [...] obraził Pana kłamstwem i tchórzostwem” (s. 200–201).

Skoro zaś uznaje, że „chwała Pana odzwierciedla się w czynach wyznawców” (s. 201), obwinia się o zwątpienie Hebrajczyków w moc Boga wobec bóstw Egiptu. Żona zostaje mu jednak zwrócona, co w powieści umotywowane jest nie, jak w biblijnym przekazie, karami, jakimi Bóg dotknął faraona (zob. Rdz 12, 17), lecz lękiem przed „sympatycznym” oddziaływaniem bezpłodnej Sarai na jego brzemienne małżonkę. Poczucie winy prowadzi Ab-Rama do zachwiania wiary, że „Bóg [...] obiecał mu piękną ziemię kanaanejską jako dziedzictwo jego nasienia” (s. 221). Jeśli zaś uwzględnić przypadłość Sarai, wypełnienie obietnicy staje się tym bardziej nieprawdopodobne. Patriarcha zaczyna też sobie uświadamiać, iż różnica między bóstwami a przemawiającym doń Panem „leżała [...] nie tylko w mocy, lecz w surowym wymaganiu stawiania się na obraz i podobieństwo Stwórcy” (s. 174).

Wobec troski swego męża, a utraciwszy już nadzieję na urodzenie dziecka, Sarai przypomniała sobie niegdysiejszą radę kapłana z Ur, że „według prawa babilońskiego, jeżeli żona niepłodna wprowadzi do łoża męża niewolnicę i rzecze: wzbudź mi z niej syna, abym go miała i jeżeli niewolnica urodzi syna, odbiorą go jej, i to będzie ich syn, męża i żony prawy dziedzic [...]” (s. 221–222), co jest zgodne z bliskowschodnim obyczajem, jak zaświadczają odnośne przepisy w tekstach prawnych z Nuzi i w *Kodeksie Hammurabiego*⁴⁰. Kiedy zaś Hagar poczęła syna – Izmaela, Ab-Ram uwierzył, iż „na tym dzieciątku [...] spoczęły wielkie obietnice Boże” (s. 271). Kolejnym dowodem Bożej opieki jest też dla Ab-Rama zwycięstwo nad wojskami królów, którzy uprowadzili z Sodomy, wraz z innymi ludźmi, osiedlonego tam Lota, jego bratanka: „Pan [...] wyprostował drogi, usunął przeszkody... Wielki, opiekuńczy, wszechmocny!!” (s. 296). Wtedy to patriarcha spotyka króla Uru-Salem – Melchizedecha, który wezwawszy go, aby razem złożyli

⁴⁰ Zob. Schedl, *op. cit.*, t. 2, s. 45. – Ricciotti, *op. cit.*, s. 128. – Saggs, *op. cit.*, s. 188, 190. – Bright, *op. cit.*, s. 79. – Synowiec, *Patriarchowie Izraela i ich religia*, s. 72. – Wytych, *op. cit.*, s. 88–89.

ofiary Panu Najwyższemu, nazywa go Ab-Rahamem, co ma oznaczać „Ojciec mnóstwa, Ojciec wielości, Ojciec wszystkich ludzi, wszystkich narodów” (s. 315)⁴¹. Ten król-kapłan doradza mu również, gdy ów żali się, że lud jego nie potrafi wierzyć bez widzialnych znaków, obrzezanie: „może to być świadectwo ochotnego krwi przelania dla Pana. Może być pieczęcią pieczętującą sługi i odróżniającą je od tych, co Boga nie znają” (s. 322–323). Tak więc Kossak czyni tu Melchizedecha rzecznikiem Boga i wyrazicielem Jego woli, w *Księdze Rodzaju* (17, 1–14) bowiem to sam Bóg zmienia Abrahamowe imię i nakazuje mu obrzezanie. Co więcej, kapłan Pana Najwyższego ujawnia przed Ab-Ramem jedną z dotyczących relacji Boga i człowieka tajemnic: „Lepsze posłuszeństwo niż ofiary. Lepsza wonność serca poddanego niż tłustość baranów [...]. Nie słuchać Pana to powtarzać winę Adamową” (s. 180). Jest to swoista antycypacja nauczania proroków (zob. Oz 6, 6; Ps 51, 18–19; 40, 7; Am 5, 22; Iz 1, 11–20).

Wkrótce Ab-Ram staje przed następną próbą. Jego ludziom nie wystarcza zapewnienie: „Ja Pana Najwyższego znam i wy Go znacie przeze mnie [...]” (s. 336). Żyjąc bez opieki bóstw w widzialnych postaciach, czują się oni wystawieni na działanie demonów. Postanawiają więc sporządzić *terafim*. Kiedy Ab-Ram odkrywszy posążki rzuca je w ogień, Hebrajczycy zaś domagają się znaku od Jego Boga, decyduje się pójść za radą Melchizedecha. Będzie odtąd nie tylko naczelnikiem plemienia, ale i kapłanem, a „kto kapłaństwo przyjmuje, winien zmienić imię, zrzekając się ojcowskiego pochodzenia” (s. 343). To on prosi tutaj o zawarcie Przymierza, nie jak w *Księdze Rodzaju* (17), gdzie inicjatywa należy do Boga:

Zawrzyj przymierze ze mną i całym plemieniem, aby ujrzeli ci, którzy nie widzą, i poznali ci, którzy nie wiedzą [...]. Zawrzyj przymierze ze mną, którym jest niczym bez Ciebie [...]. Ufam Tobie, Panie [...]. Spraw, by zaufali również drudzy [...]. Bądź naszym goel, królem i opiekunem. Będziemy Twoimi sługami [...]. [s. 344–345]

Gdy Bóg wyraża zgodę, Ab-Raham stawia warunek hebrajskiemu plemieniu: „muszą zaraz głośno wyrzec się innych bogów, rzucić w ogień tabliczki lub amulety [...], gdyż Pan nie zejdzie tam, gdzie już króluje kto inny [...]” [s. 345]. Następnie patriarcha czyni przygotowania do rytuału: „w prostocie swej postępował tak, jak nakazywał starodawny zwyczaj” (s. 346)⁴². I wbrew rozumowi, lecz według wiary Ab-Rahama, Pan Najwyższy zawarł Przymierze z Hebrajczykami: „ujrzeli oczami swoimi kulę ognistą, wielką i jarzącą, która spłynęła z nieba, wśród ogłuszającego grzmotu spoczęła na ostrzu włóczni, po czym opadłszy tam, popłynęła nieco dalej i znikła [...]” (s. 348). Tak stali się „twierdzą i Świątynią Pana”.

Narracja podkreśla tutaj archaiczność rytuału zawierania przymierza. Był on praktykowany na terenie Bliskiego Wschodu, jak zaświadcniają dokumenty odnalezione w Mari, mezopotamskim mieście-państwie⁴³, a więc należy do tradycji tej kultury.

⁴¹ Takie uzasadnienie imienia Abrahama jest oparte na etymologii ludowej (Rdz 17, 5). Zob. Ricciotti, *op. cit.*, s. 129.

⁴² Rytuał ten ma swoje biblijne i pozabiblijne paralele. Zob. Schedl, *op. cit.*, t. 2, s. 42–43. – S. Łach, *Opowiadanie o patriarchach izraelskich – saga czy historia? W zb.: Studio lectionem facere*, s. 50–51.

⁴³ Zob. Schedl, *op. cit.*, t. 2, s. 43. – Ravasi, *op. cit.*, s. 61.

Niedługo potem „słudze i kapłanowi Pana Najwyższego” zostaje odsłonięta tajemnica Bożej istoty. Odwiedziny gości z Uruk są dla niego teofanią Trójcy:

Nie wiedział nawet, czy trzech mężów idzie, czy jeden. [...] Piękno zauważone przed chwilą wezbrało, opromieniło rzecz każdą przedziwnym blaskiem i barwą. [...] Ab-Raham przypomniał sobie, że widział już kiedyś, kiedyś równie czarodziejski świat, świat niezmaconego piękna, bezpieczeństwa, radości, swobody, pokoju i ładu... [s. 354]

ujrzał ponownie tamtych (czy Tamtego? – wciąż nie wiedział). Stali (albo stał) tuż za Falem, przenikał go, zlewał się w jedno, to znów wyodrębnił z za podróżnego, jak słońce z za góry. [s. 355]

Trzech w Jednym, czy Jeden w Trzech. [s. 361]

W sposób niesłyszalny dla innych rozmawia patriarcha z Bogiem, który obiecuje, iż Sara za rok porodzi syna. Rozmowa ta prowadzona jest tu „w sercu Ab-Rahama”, nie zaś, jak w *Księdze Rodzaju* (18, 1–15), bezpośrednio z gośćmi, którzy nadto stanowią w powieści poselstwo kapłanów z Ur mające ostrzec Sodomitów przed nadchodzącym trzęsieniem ziemi. Przybysze początkowo sądzą, że Ab-Raham „przebrał miarkę w winie”, później uznają go za *baru* – „widzącego”.

Wreszcie przychodzi ostateczna próba wierności. Sara bowiem urodziła „syna obietnicy” – Izaaka. Jego też ojciec – nie zaś pierwotnego Izmaela – wybrał na przyszłego kapłana i naczelnika. I wtedy Bóg zażądał od Ab-Rahama złożenia Mu Izaaka w ofierze. Jak pisze Claus Schedl:

Powód ofiary wiąże *Biblia* bezpośrednio z nakazem Boga. Obraz biblijny skraca psychologiczny proces, przedstawiając jako bezpośredni nakaz Boga to, co równocześnie może być wyrazem wewnętrznej walki, która nie wyklucza możliwości pobłądzenia⁴⁴.

Tak też uzupełnia tekst biblijny Kossak. Ab-Raham bowiem sądzi początkowo, iż mógł stać się „igraszką demona”. Pyta, czy Pan miłosierny i sprawiedliwy, który wbrew nadziei obdarzył go synem, żądałby rzeczy tak okrutnej. Za tradycją egzegezytyczną Kościoła (św. Cyryl Aleksandryjski, Bazyl z Seleucji, św. Jan Chryzostom) akcentuje więc Kossak paradoksalność Bożego nakazu⁴⁵. Ab-Raham, mimo że pograżyło go to w rozpacz, tak iż „wyglądał niby człowiek umarły” i modlił się o śmierć, uznał rację Boga: „Jestem Panem wszystkiego, co żyje, i każdej chwili biorę, co uważam” (s. 429). Jeszcze na górze Moria zмага się ze Stwórcą: „Nie masz prawa tego żądać!”, lecz On pozostaje nieubłagany: „Musisz! Tamci zgrzeszyli nieposłuszeństwem, ty za nich będziesz posłuszny!” (s. 433). Bóg jednak powstrzymuje rękę Ab-Rahama: „Tu, na górze wysokiej, wyznawał Jego potęgę, Jego moc i miłosierdzie [...]. O, nędzny, mizerny grzesznik, nie wie nic, nie pojmuję nic, gdy rozstrzygają się nad nim przedwieczne wyroki [...]” (s. 434–435). W swojej egzegezie pisarka uwydatnia dwa szczególnie motywy – absolutną władzę Boga nad stworzeniem i konieczność uznania tego przez człowieka w postaci równie absolutnego posłuszeństwa, co zgadza się zarówno z samą tradycją biblijną (zob. Rdz 26, 5), jak i tradycją judaistyczną (*Rozdziały Rabbi Eleazara, Księga Jubileuszów, Traktat San-*

⁴⁴ Schedl, *op. cit.*, t. 2, s. 53.

⁴⁵ Zob. *Abraham – tajemnica ojcostwa. Tradycja Izraela i Kościoła wyjaśnia Rdz 22, 1–14*. Zebrał i oprac. K. Bardski. Kraków 1999, s. 115–120. Owa paradoksalność stanie się punktem wyjścia dla rozważań S. Kierkegarda (*Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*. Przeł., wstęp J. Iwaszkiewicz. Warszawa 1972, s. 18–19).

hedryn) oraz chrześcijańską (św. Klemens Rzymski, Orygenes, św. Jan Chryzostom, św. Grzegorz z Nyssy, Amfiloch z Ikonium, św. Augustyn)⁴⁶.

Posłuszny do końca Ab-Raham, przeżywszy śmierć Sary (jej imię, podobnie jak imię Ab-Rama, zostało – zarówno w *Księdze Rodzaju*, jak i w powieści – zmienione) i znalazłszy małżonkę dla Izaaka, umiera w obliczu odsłaniającej się ostatecznej tajemnicy Bożego zamiaru względem ludzkiej egzystencji, która jest jednocześnie ostateczną tajemnicą historii zbawienia: „Zobaczę Pana mego, zatem będę żył. Nie jest śmierć końcem istnienia. Stworzony zostałem na obraz i podobieństwo Boże, a czyż może z Nieśmiertelnego pochodzić śmiertelne” (s. 462).

Choć ostateczne wypełnienie tych zapowiedzi może być tutaj jedynie przedmiotem pragnienia, prorocत्व i typologii. Tak więc Nergal Sar ujawnia przed Ab-Ramem, co następuje: „jest między nami, widzającymi, wieść, że przyjdzie kiedyś Sprawiedliwy, nie ze świata pochodzący, położy życie za grzechy ludzkie i odkupi wszelkie ciało [...]” (s. 91). Melchizedech dopowiada zaś: „Skoro dopełnią się Czasy [...], Dobry Pasterz przyjdzie po owce swoje [...]. On zgładzi winę Adamową” (s. 318). Kiedy Lot wyznaje patriarsze swój występek z córkami, by go osądził, ten:

Mocen był przebaczyć winowajcy w sercu swoim, nie był mocen zgładzić popełnionego przezeń grzechu. [...] Nic nie mogło go usunąć [...]. Z utęsknieniem zawołał w duchu swoim: – Panie! Ześlij Tego, który zgładzi grzechy świata! [s. 391]

Ofiarę Izaaka przedstawia pisarka odwołując się do tradycyjnego chrześcijańskiego typu. „Syn obietnicy” w drodze na górę Moria, niosąc drzewo na ofiarny stos, woła: „Ojczy, mój ojczy! Czemuś mnie opuścił?!” (s. 433) (zob. Mt 27, 46 i par.; Ps 22, 2). Jest „jak jagnię na zabicie wiedzione” (s. 434) (zob. Iz 53, 7; Dz 8, 30–35). Gdy Bóg powstrzymał rękę Ab-Rahama, ten „zdjął ostrożnie dziecko z ołtarza jak z krzyża ” (s. 434).

Nakładają się tu nadto dwa typy: „zbielałe z lęku liczko Niewinnego było twarzą Abla” (s. 345). Aż wreszcie ofiarnik myśli: „Izaakli to dźwigał drzewo na stos dla siebie pod górę, czy Ktoś inny, nieznan, lecz zapowiedziany? [...] Zali przywidzeniem były słowa: Nie ten Syn zginie... ? Syn człowieczy?” (s. 435).

Typologia: Izaak–Chrystus, zarysowana jest już w *Liście do Hebrajczyków* (11, 17–19) i znajduje kontynuację u Ojców Kościoła (*List Barnaby*, św. Hilary, Tertulian, św. Ireneusz, Klemens z Aleksandrii, Orygenes, św. Cyryl Aleksandryjski, Meliton z Sardes, Teodoret z Cyru, Amfiloch z Ikonium, św. Grzegorz z Nyssy, św. Jan Chryzostom, Efreem grecki, św. Ambroży, św. Augustyn, Quodvultdeus, św. Cezary z Arles, Iszodad z Merw, Beda)⁴⁷.

Jak widać, swoją powieściową egzegezę konstruuje autorka wpisując się w nurt tradycji Kościoła, gdzie hermeneutyczna zasada chrystologicznej typologii w odczytywaniu *Starego Testamentu* pełni kluczową rolę⁴⁸. Zastosowanie tej zasady

⁴⁶ Zob. *Abraham – tajemnica ojcostwa*, s. 66, 68–69, 82–83, 91–94, 119–120, 123–124, 267–268, 281–282, 350.

⁴⁷ Zob. M. Szram, fragment hasła: *Jezus Chrystus* (punkt: *Figury*). W: *Encyklopedia katolicka*. T. 7. Lublin 1997, łamy 1319–1320. – *Abraham – tajemnica ojcostwa*, s. 53–63, 80–81, 127–128, 130, 158–159, 193–198, 246–248, 252, 307–312.

⁴⁸ Zob. np. M. Gołębiewski, *Jedność „Pisma Świętego” jako zasada hermeneutyczna*. „Collectanea Theologica” 1983, z. 1, s. 5–17. – J. K. Pytel, *Objaśnianie sensu biblijnego w Kościele (hermeneutyka)*. Gniezno 1996, s. 29–37. – J. Szlaga, *Hermeneutyka biblijna*. W zb.: *Wstęp ogólny do „Pisma Świętego”*. Red. J. Szlaga. Poznań 1986, s. 191–193.

w interpretacji tekstów biblijnych jest kwestią wiary. W odniesieniu do opowieści o Abrahamie tak wyraża ją teolog Kościoła Rzymskiego, Luis Rubio Moran:

Chrystus [...] jest obietnicą Boga uczynioną Abrahamowi. Kiedy przyrzeka mu potomka, przyobiecuje mu w pełni ojcostwo Chrystusa. Izaak jest figurą i typem tego innego syna obietnicy, w którym całkowicie spełnią się doniosłe słowa wypowiedziane do Abrahama. Będzie on Panem, którego Ojciec ustanowił dziedzicem wszystkiego (por. Hbr 1, 2), który stał się nosicielem wszystkich obietnic zbawienia danych Abrahamowi i wszystkim jego potomkom na zawsze (Łk 1, 55)⁴⁹.

Konkluzja

W taki właśnie sposób przedstawiałoby się dwupłaszczyznowe – kulturowo-histeryczne i psychologiczne – uzupełnienie tekstu biblijnego w powieści Zofii Kossak. Pod względem egzegetycznym i dogmatycznym autorka nie wykracza poza tradycję wiary swojego Kościoła. Biblijne teksty o Abrahamie stara się jedynie wzbogacić – zgodnie z możliwościami, jakie daje nowoczesna powieść historyczna – rekonstrukcją kulturowego i historycznego tła wydarzeń, co czyni wykorzystując ówczesny stan odpowiedniej wiedzy naukowej, oraz rozważaniem na temat duchowej drogi Abrahama, co prowadzi do pogłębienia psychologicznego wizerunku postaci. Pewne odstępstwa od przekazu biblijnego wynikają z przyjętej przez pisarkę koncepcji protagonisty. Mianowicie można przypisać postaci Ab-Rahama walor uniwersalności czy paraboliczności, który czyni z niej swoisty „archetyp” wierzącego. Już Abraham nazwany został „ojcem wszystkich wierzących”. Jak pisze biblista Waldemar Chrostowski:

Każde nowe pokolenie Izraelitów i każde nowe pokolenie chrześcijan odnajdywało w Abrahamie siebie i swoje losy, obraz swoich własnych przeżyć, trudności, powołania. Abraham jest modelem życia przed Bogiem i z Bogiem, przykładem bezgranicznej ufności w Boże obietnice. [...] Dlatego postać Abrahama ma wymiar uniwersalny, odpowiada każdemu człowiekowi, który chce nasłuchiwać głosu Boga i potrafi być Bogu posłuszny⁵⁰.

W powieści konkretyzuje się to dzięki ukazaniu procesu dochodzenia do wiary i jej rozwoju, co dokonuje się poprzez coraz pełniejsze poznanie Boga i tajemnicy historii zbawienia. W nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego zaś poznanie Boga ma dwa wymiary: naturalny, z kontemplacji stworzeń, i nadnaturalny, z objawienia⁵¹, przy czym oba są w powieści Kossak widoczne. To właśnie sprawia, iż z powieściowym Ab-Rahamem może utożsamiać się każdy wierzący, także ten, który nie dostąpił jakiegoś szczególnego doświadczenia Bożej obecności. Tej uniwersalizacji podporządkowane zdaje się być także wprowadzenie postaci kapłanów-wyznawców Boga Najwyższego – Nergal Sara i Melchizedecha, którzy objawiają Ab-Rahamowi Boże tajemnice, czy wskazanie na tradycyjny charakter rytuału zawarcia Przymierza. Do obu postaci odnieść można słowa kardynała Jeana Daniélou na temat Melchizedeka:

⁴⁹ L. R. Moran, *Chrystus w historii zbawienia*. Przeł. Z. Ziółkowski. Warszawa 1985, s. 78.

⁵⁰ W. Chrostowski, *Bohaterowie wiary „Starego Testamentu”*. Warszawa 1992, s. 23.

⁵¹ Na temat poznawalności Boga w rzymskokatolickiej teologii dogmatycznej zob. W. Granaat, *Dogmatyka katolicka*. T. 1: *Bóg jeden w Trójcy Osób*. Lublin 1962, s. 15–165.

Melchizedek jest wielkim kapłanem religii kosmicznej. Łączy on w sobie religijną wartość ofiar, jakie były składane od początku świata aż do czasów Abrahama, i potwierdza fakt, że i one były miłe Bogu... Melchizedek jest kapłanem pierwotnej religii, która nie ogranicza się jedynie do ludu Izraela, ale obejmuje również inne narody. Nie składa on ofiary w świątyni jerozolimskiej, ale cały świat staje się świątynią, z której wznosi się woń modlitwy...⁵²

Przy czym w powieści podkreślony jest bardziej aspekt poznania Boga i wiary niż kultu.

Taka wszakże literacka propozycja przedstawienia dziejów Abrahama wzbudzała od początku kontrowersje. Sama autorka pisze:

Wprawdzie drukują mnie, przyniewoleni poniekąd opinią paru rozumnych księży, ale jakże to robią półgębkiem! *Przymierze* po ukazaniu się zostało położone przez paru innych głupawych księży, którzy rozgłosili, że jest to sprzeczne z *Pismem Św.*⁵³

Te negatywne reakcje mogłyby wynikać stąd, iż Kossak, próbując przedstawić wewnętrzne doświadczenie Abrahama, które doprowadziło go do ostatecznego zaufania i zawierzenia Bogu, nieuchronnie „psychologizuje” przekaz biblijny, co wywołuje właśnie niekiedy zarzut „naturalizmu”⁵⁴. Trudno jednak mówić w przypadku powieści Kossak o naturalistycznej reinterpretacji Abrahamowej historii. Poza tym, o czym już była mowa, trzeba uwzględnić tu, z jednej strony, opinie wyrażane przez współczesnych biblistów, z drugiej zaś – pewne ograniczenia formalno-konwencjonalne, jakie charakteryzują gatunek literacki powieści. Tak więc w świetle badań biblistycznych możliwe jest „szukanie podłoża psychologicznego i społecznego objawienia się Boga Abrahamowi”⁵⁵, jak również – refleksja nad rozwojem jego wyobrażeń religijnych. Jeśli zaś chodzi o konwencję powieściową, to trzeba za Stefanią Skwarczyńską zwrócić uwagę na jedną z właściwości tego gatunku literackiego, jakim jest powieść – jednopłaszczyznowość, oznaczającą, że „płaszczyzną jej rzeczywistości jest świat realny”, stąd „związek zdarzeń w niej przedstawionych wynika z naszego doświadczenia”, a „to doświadczenie może być tutaj dwojakiego rodzaju: obserwacja zjawisk zewnętrznych (przyrodniczych, socjalnych *etc.*) i introspekcja, dająca wiedzę o życiu psychicznym”. Tak więc „świat poetycki powieści [...] jest pozbawiony otoku metafizycznego. [...] Oczywiście na pierwszy plan wysuwa się człowiek”⁵⁶. Ów realizm i antropocentryzm powieści znacznie ograniczają jej możliwości związane z uobecnianiem w ramach świata przedstawionego objawiania się tego, co nadnaturalne, czy też *sacrum*, co może wywołać efekt pewnej „naturalizacji”. W konsekwencji można odnieść wrażenie, że powieściowy Ab-Raham, inaczej niż Abraham biblijny, dochodzi do wiary stopniowo, a nie zostaje do wiary wezwany.

Biorąc to, co zostało dotychczas powiedziane, pod uwagę, można zaryzyko-

⁵² J. Daniélou, *Święci poganie „Starego Testamentu”*. Cyt. za: Rava si, *op. cit.*, s. 37.

⁵³ Z. Kossak, list do Z. i M. Wańkowiczów z 27 IV [1953]. W zb.: *Zofia Kossak na emigracji*, s. 225.

⁵⁴ Zob. np. M. Piroyński, *Zofia Kossak, „Przymierze”*. „Homo Dei” 1957, nr 5, s. 799. Co ciekawe, J. Ziomek (*Uwagi o powieściach historycznych Zofii Kossak*. „Nowa Kultura” 1959, nr 41, s. 7) zarzuca pisarce nadużywanie nadnaturalnej motywacji zdarzeń.

⁵⁵ Mędała, *Monoteizm Abrahama – wybór czy objawienie?*, s. 57–58.

⁵⁶ S. Skwarczyńska, *Epos a powieść*. W: *Z teorii literatury. Cztery rozprawy*. Łódź 1947, s. 158.

wać twierdzenie, że powieść Kossak kontynuuje nurt piśmiennictwa apokryficznego. Pokazane bowiem tutaj powieściowe uzupełnienie tekstu biblijnego konstytuowałoby swoistą jakość tekstu powieściowego, którą można określić jako jego apokryficzność⁵⁷. Spróbujmy odwołać się do jednego z podziałów starożytnych pism apokryficznych. W jego ramach wyróżnia się: 1) takie apokryfy, które upodobiwszy się do pism kanonicznej tradycji zawierały błędną z punktu widzenia ortodoksji naukę, np. gnostycką czy judaizującą; 2) takie apokryfy, które w przekazywanej nauce były w zasadzie prawowierne, ale dodawały jednocześnie wiele nie potwierdzonych przez tradycję kanoniczną informacji na temat życia i słów postaci w nich występujących, spotykanych również w księgach kanonicznych, a stawiały sobie za cel uzupełnienie tematyczne czy narracyjne objaśnianie ksiąg uznanych za natchnione⁵⁸. Powieść Zofii Kossak byłaby w odniesieniu do starotestamentowej postaci Abrahama współczesnym nam odpowiednikiem apokryfu tego drugiego rodzaju.

⁵⁷ Określenie „jakość apokryficzności” możemy znaleźć w artykule S. Sawickiego, *Religia a literatura. Trzy kręgi badawcze* („Roczniki Humanistyczne” 1976, z. 1, s. 64).

⁵⁸ Zob. np. E. Dąbrowski, *Życie apokryfu*. W: *Głosy i odkrycia biblijne*. Warszawa 1954, s. 133–147. – D. Rops, *Dzieje Chrystusa*. Przeł. Z. Starowieyska-Morstinowa. Warszawa 1995, s. 23–24. Na temat apokryfów jako swoistych pism egzegetyczno-apologetycznych zob. M. Starowieyski, *Apokryfy jako twory apologetyczne*. „Warszawskie Studia Teologiczne” t. 10 (1997).