

CZESŁAW MIŁOSZ SYN ARCYKAPŁANA – INTERPRETACJA WIERSZA

MAREK BERNACKI*

1.

Syn arcykapłana – „dający do myślenia” wiersz Czesława Miłosza, który znalazł się w pośmiertnie wydanym zbiorze *Wiersze ostatnie*¹ – powstał u schyłku życia poety². Według świadectwa Agnieszki Kosińskiej, która towarzyszyła Nobliście w ostatnich latach jego życia, ostateczna wersja tego utworu została ustalona w kwietniu 2003 r.³ Na pomysł napisania wiersza poeta wpadł w okresie wielkanocnym⁴, stąd też tematyka utworu związana bezpośrednio z postacią Chrystusa jako (wyznawanego przez chrześcijan) Mesjasza i Odkupiciela świata⁵. Warto zaznaczyć, że miesiąc wcześniej Czesław Miłosz uczestniczył w świątowej premierze *Tryptyku rzymskiego* Jana Pawła II⁶. Wydarzenie to mogło mieć

* Marek Bernacki – dr hab., prof. Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku Białej.

¹ C. Miłosz, *Syn arcykapłana* [w:] tegoż, *Wiersze ostatnie*, Kraków 2006, s. 75–76.

² Dokładnie na 16 miesięcy przed śmiercią poety, który zmarł 14.08.2004 r.

³ Zob. A. Kosińska, *Glosa do „Wierszy ostatnich” Czesława Miłosza* [w:] tegoż, *Rozmowy o Miłoszu*, Warszawa 2010; zob. też „Kwartalnik Artystyczny” 3–4/2006 oraz C. Miłosz, *Wiersze*, tom 5, Kraków 2009.

⁴ W 2003 roku święto Wielkanocy przypało na dzień 20 kwietnia.

⁵ Wielkanoc, podczas której obchodzi się uroczystą pamiątkę Męki i Zmartwychwstania Chrystusa, można uznać za najważniejsze święto chrześcijaństwa. Jak powiada bowiem św. Paweł w *Pierwszym liście do Koryntian*: „Jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także nasza wiara... Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli (1 Kor 15, 12–14, 20)” (cyt. za: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994, s. 243).

⁶ Wydarzenie to miało miejsce w dniu 6 marca 2003 roku w Domu Arcybiskupów Krakowskich przy ul. Franciszkańskiej 3. Miłosz przybył w towarzystwie swojej sekretarki Agnieszki Kosińskiej. Po wysłuchaniu poematu recytowanego przez aktora Krzysztofa Globisza, autor *Traktatu teologicznego* komentował na gorąco: „Słuchałem czytania z olbrzymią uwagą, bo z każdym słowem czuje się głęboką treść, słowa są tylko powłoką. To skrótowe ujęcie dogmatyki katolickiej. [...] Trzeba być człowiekiem głębokiej wiary, żeby mówić tak bezpośrednio. Od połowy XIX wieku historia poezji polega na bezustannych eksperymentach formalnych, Papież się o to nie troszczy, jemu chodzi o nasycenie utworu treścią. Dzisiaj bardzo rozmywają się granice pomiędzy poezją, medytacją filozoficzną i esejem. Po wysłuchaniu *Tryptyku rzymskiego* mniej myślę o formie, jestem

duży wpływ na napisanie *Syna arcykapłana*, gdyż problematyka obecna w interesującym nas wierszu stanowi w pewnym sensie polemiczny dialog Noblisty z teologiczną wymową papieskiego poematu⁷. Inną ważną okolicznością, którą należałoby uwzględnić przy interpretacji utworu, było ukazanie się na początku 2003 roku monograficznego numeru miesięcznika „Znak” pt. *Chrześcijaństwo w oczach Żydów*⁸. W numerze tym, którego zawartość zapewne zainteresowała poetę od lat blisko współpracującego ze środowiskiem katolickich intelektualistów skupionych wokół krakowskiego Wydawnictwa „Znak” i „Tygodnika Powszechnego”, znalazło się kilka ważnych tekstów ukazujących nową perspektywę stosunków oraz dialogu między obiema religiami Księgi⁹.

2.

Przyjrzyjmy się najpierw kompozycji i stylistyce *Syna arcykapłana*. Zgodnie z intencją autora, analizowany tekst poetycki utrzymany jest od początku do końca w patetycznym, podniosłym tonie. Dzieje się tak, gdyż wiersz Miłosza wystylizowany został na antyczną mowę sądową. Można zauważyć, że jest to poetycka oracja pełna retorycznych figur, w której podmiot wypowiedzi – anonimowy mówca nazwany w tytule „synem arcykapłana” (w domyśle żydowskiego, czyli najpewniej Kajfasza, za rządów którego skazano na śmierć Jezusa¹⁰) – wy-

pod dużym wrażeniem samej jego treści” (cyt. za: B. Gruska-Zych, *Mój Poeta. Notatki z osobistych spotkań z Zdzisławem Miłoszem*, Katowice 2007, s. 69).

⁷ W papieskim poemacie kluczowym wątkiem jest medytacja nad istotą Boga Stwórcy, jako „Tego Bez-Imiennego”, jednak w finale *Tryptyku rzymskiego*, w części *Wzgórze w krainie Moria*, ta „żydowska wizja” Jedyne go przechodzi w chrześcijańską doktrynę Boga wyłaniającego z siebie postać Syna jako „Słowa Przedwiecznego”. Powiada narrator poematu: „[...] tak Bóg umiłował świat, że Syna swojego dał, aby każdy, kto w Niego uwierzył, miał żywot wieczny” (zob. Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2003, s. 37).

⁸ *Chrześcijaństwo w oczach Żydów*, „Znak” 1/2003, styczeń, Kraków.

⁹ W dziale „Temat miesiąca” redakcja „Znaku” opublikowała następujące teksty: rabina Irvinga Greenberga, *Nowy model żydowskiej afirmacji chrześcijaństwa*, tłum. Violetta Reder; ks. Michała Czajkowskiego, *Wiara spotyka wiarę*; rabina Michaela A. Singera, *Dlaczego Żydzi odrzucili Jezusa?*, tłum. Violetta Reder; „*Dabru emet*”: „*Mówcie prawdę*”, Żydowskie oświadczenie na temat chrześcijan i chrześcijaństwa, tłum. Stanisław Krajewski, oraz *Bóg Sema i Jafeta*, Dyskusja wokół deklaracji *Dabru emet* o perspektywach relacji chrześcijańsko-żydowskich (w dyskusji tej wzięli udział chrześcijańscy i żydowscy intelektualiści).

Ponieważ wymowa tych artykułów (sygnowanych przez autorów reprezentujących zarówno chrześcijański, jak i żydowski punkt widzenia) w dużej mierze zbieżna jest z przesłaniem *Syna arcykapłana*, przedstawione w nich tezy zostaną uwzględnione przy interpretacji tego utworu.

¹⁰ *De facto* arcykapłan ten nosił imię „Józef zwany Kajfaszem” – to jeden z 28 arcykapłanów żydowskich od 37 r. przed Chrystusem do 70 r. po Chrystusie – zob. *Lista arcykapłanów* [w:] A. Lapple, *Od egzegezy do katechezy, Stary Testament*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1985, s. 367–369. Według świadectwa zawartego w czterech ewangeliach, sąd nad Jezusem sprawowali przede wszystkim dwaj arcykapłani Annasz i Kajfasz (św. Jan Ewangelista zaznacza, że Annasz jako teść Kajfasza przesłuchiwał Jezusa najpierw, ale wydanie ostatecznej decyzji przypadło właśnie

powiada się w swoim własnym imieniu, w imieniu swego ojca, ale jego sposób rozumowania w dużym stopniu jest reprezentatywny także dla całej ortodoksyjnej społeczności żydowskiej od czasów Chrystusa aż po współczesność.

Prześledźmy strukturę wypowiedzi poetyckiej, dopracowanej w szczegółach i wpisującej się w antyczny schemat retoryczny¹¹. Część pierwsza to *prooemium*, czyli wstęp, w którym mówca pragnie pozyskać przychylność słuchaczy, zainteresować ich referowanym zagadnieniem i wprowadzić w *meritum* sprawy:

Tak, mój ojciec był arcykapłanem,
ale na próżno próbują mnie teraz przekonać,
że powinienem mego ojca potępić.

Po wprowadzeniu pojawia się rozbudowany fragment, który, zgodnie ze schematem klasycznej oracji, pełni funkcję *narratio*. Zawiera on przedstawienie przebiegu wydarzeń związanych z relacjonowaną sprawą. W tym fragmencie wiersza Miłosza warto zwrócić uwagę na dystychiczną formę wiersza, która utrzymuje konsekwentnie intonację składniową charakterystyczną dla starotestamentowych psalmów¹²:

Był to mąż bogobojny i sprawiedliwy,
obrońca imienia Pańskiego.

Jego obowiązkiem było chronić imię Pańskie
przed skalaniem ustami człowieka.

Na zarliwe oczekiwanie mojego ludu
odpowiadali fałszywi prorocy i zbawiciele.

Nieznany cieśla z Nazaretu nie był pierwszym,
który podawał się za Mesjasza.

Po rozwinięciu występuje w analizowanym utworze nieco mniej rozbudowane *probatio*, *argumentatio* i *confirmatio*, czyli przedstawienie zgromadzonych dowodów, przytoczenie argumentów oraz udowodnienie słuszności stanowiska mówcy wobec referowanej sprawy:

Kajfaszowi, który – jak notuje św. Jan – „owego roku pełnił urząd arcykapłański” (zob. J 18, 13). Stąd pochodzi używany w języku polskim frazeologizm „Odsyłać kogo od Annasza do Kajfasza”. Według Pisma, pierwszym arcykapłanem żydowskim był Aaron z pokolenia Lewiego, namaszczoney przez swego brata Mojżesza u stóp góry Synaj. Jak pisał Tadeusz Żychiewicz: „O Mojżeszu powiedziano, że Bóg rozmawiał z nim, jak zwykł był rozmawiać człowiek z przyjacielem swoim. Nigdy tego nie powiedziano o Aaronie. Wielkość Aarona tkwi jednak w jego kapłańskiej funkcji: sprawowaniu kultu, posłudze słowa, orędownictwie. Jest to wielkość nieklamana, ale też wyraźnie dramatyczna” (zob. T. Ż y c h i e w i c z, *Stare przymierze*, Kraków 1986, s. 275).

¹¹ Schemat ten przytaczam za *Słownikiem terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Wrocław 1988, s. 299.

¹² Zob. *Księga Psalmów* w tłumaczeniu z hebrajskiego przez Czesława Miłosza, Paris 1982.

Mój ojciec został wplątany w tragiczną sprawę
w której nie było wyjścia.

W wyobraźni ludowej przyjscie Mesjasza
stało się równoznaczne z końcem rzymskiej okupacji.

Czy Sanhedryn mógł pozwolić na wybuch powstania,
które skończyłoby się ruiną świętego miasta?

Kolejnym ogniwem mowy jest *refutatio*, czyli odparcie przewidywanych lub znanych kontrargumentów i zarzutów przeciwnika. Ta część oracji w wierszu Miłosza przybiera następującą postać:

Gdyby nawet mój ojciec chciał ratować
Nazareńczyka, ten boleśnie go zranił.

Zranił jego pobożność, której samą istotą
było przekonanie o nieskończonym dystansie
dzielącym od Stwórcy nas, śmiertelnych.

Zwieńczeniem retorycznych wywodów podmiotu lirycznego wiersza jest *peroratio*, czyli zakończenie zawierające podsumowanie (*recapitulatio*). Zgodnie ze schematem antycznej oracji, podmiot wiersza Miłosza pragnie wpłynąć w finale swojej przemowy na emocje słuchaczy, aby narzucić im określoną ocenę i postawę wobec relacjonowanej kwestii. Zauważmy, jak bardzo końcowy fragment wiersza nacechowany jest funkcją perswazyjną. Finalna fraza to rozbudowane, obejmujące trzy wersy pytanie retoryczne, skierowane do chrześcijan, z którymi nadawca wypowiedzi, ortodoksyjny Żyd Starego Testamentu, toczy teologiczną polemikę:

Czyż wy, uczniowie Jezusa, nie rozumiecie,
czym jest dla uszu ludzi pobożnych wasze twierdzenie,
że ten człowiek był Bogiem?

3.

Analizowany wiersz Miłosza uznać można za typowy dla jego poezji przykład liryki roli. W utworach poetyckich tego typu sposób rozumowania i przedstawiania sprawy nie należy jednoznacznie utożsamiać z punktem widzenia autora jako podmiotu czynności twórczych (według terminologii Janusza Sławińskiego¹³). Pamiętając o tym, zauważmy, że mowa bohatera jest niejako powtórzeniem sądu dokonanego przez Sanhedryn nad Jezusem, który wpłynął na ostateczny wyrok ukrzyżowania wydany przez Piłata jako namiestnika imperium rzymskiego. Dla

¹³ Zob. J. Sławiński, *O kategorii podmiotu lirycznego [w:] Wiersz i poezja...*, pod red. J. Trzynadłowskiego, Wrocław 1966.

porównania warto przywołać fragment *Ewangelii św. Mateusza*, w której autor odnotował podstawowe zarzuty stawiane przez żydowskich dostojników religijnych rabbiemu z Nazaretu:

Tymczasem arcykapłani i cała Wysoka Rada szukali fałszywego świadectwa przeciw Jezusowi, aby Go zgładzić. Lecz nie znaleźli, jakkolwiek występowało wielu fałszywych świadków. W końcu stanęli dwaj i zeznali: „On powiedział: Mogę zburzyć przybytek Boży i w ciągu trzech dni go odbudować”. Wtedy powstał najwyższy kapłan i rzekł do Niego: „Poprzysięgam Cię na Boga żywego, powiedz nam: Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Boży?”. Jezus mu odpowiedział: „Tak, Ja Nim jestem. Ale powiadam wam: Odtąd ujrzycie Syna Człowieczego siedzącego po prawicy Wszechmocnego, i nadchodzącego na obłokach niebieskich”. Wtedy najwyższy kapłan rozdarł swoje szaty i rzekł: „Zbluźnił. Na cóż nam jeszcze potrzeba świadków? Oto teraz słyszeliście bluźnierstwo. Co wam się zdaje?”. Oni odpowiedzieli: „Winien jest śmierci”¹⁴.

Scena sądu, która zaważyć miała na losach świata, w utworze Miłosza przypomniana została w dość przewrotny sposób. Po dwóch tysiącach lat, jakie upłynęły od wyroku skazującego Jezusa na śmierć krzyżową, sytuacja zostaje niejako powtórzona, przybiera jednak złagodzoną formę polemicznej dysputy. Tytułowy syn arcykapłana, osądzając „cieślę z Nazaretu”, jako zręczny demagog z ogromnym przekonaniem i werwą stara się bronić swego punktu widzenia, który był także punktem widzenia jego ojca. Innymi słowy, o ile w narracji ewangelicznej nacisk położony zostaje na winę arcykapłana Kajfasza (chrześcijański punkt widzenia), tak w wierszu Miłosza uwydatniona została postawa syna, który, stając się adwokatem ojca, prezentuje ortodoksyjnie żydowski punkt widzenia! Zgodnie

¹⁴ Cyt. za: *Ewangelia według św. Mateusza* [w:] *Biblia Tysiąclecia, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1980, s. 1155. Zarzut bluźnierstwa popełnionego przez Jezusa, mówiącego o sobie jako „Synu Bożym”, jako podstawa do wydania wyroku śmierci pojawia się też w dwóch pozostałych ewangeliach synoptycznych, u św. Marka i św. Łukasza; w *Ewangelii św. Jana* zarzut ten stawia delegacja dostojników żydowskich podczas decydującej rozmowy z Piłatem: „Rzekł do nich Piłat: «Weźcie Go i sami ukrzyżujcie! Ja bowiem nie znajduję w Nim winy». Odpowiedzieli mu Żydzi: «My mamy Prawo, a według Prawa powinien On umrzeć, bo sam siebie uczynił Synem Bożym»” (zob. *Ewangelia według św. Jana, Biblia Tysiąclecia...*, dz. cyt., s. 1238). *Notabene*, Geza Vermes, analizując opisy sceny sądu Jezusa przed Sanhedrynem w relacjach czterech ewangelistów, doszukuje się daleko idących niekonsekwencji: „Opis wydarzeń w ewangeliach synoptycznych jest całkowicie pomieszany. Jezus zostaje aresztowany po wigilijnej wieczerzy paschalnej, przyprowadzony przez Sanhedryn tego samego wieczora święta Paschy i oskarżony o bluźnierstwo. Następnego poranka ten sam zwołany sąd nagle i bez uzasadnienia zmienia postanowienie i odsyła Jezusa do Piłata, oskarżając go o rebelię wobec Rzymu. Prawo żydowskie wyraźnie zakazuje zwoływania najwyższego sądu w święta i zajmowania się przypadkami zagrożonymi karą śmierci. Historycznie tak po prostu być nie mogło. Tylko wersja Janowa jest historycznie możliwa. U św. Jana Jezus jest aresztowany wieczorem w dzień poprzedzający Paschę i prywatnie przesłuchany przez byłego najwyższego arcykapłana Annasza. Następnego poranka bez oficjalnego sądu Jezus jako rewolucjonista zostaje przekazany rzymskiemu namiestnikowi cesarza Tyberiusza. Piłat oskarża Jezusa o rebelię i z politycznych powodów skazuje go na ukrzyżowanie!” (zob. *Spotkałem Jezusa Żyda – z prof. Gezą Vermesem rozmawia Katarzyna Wiśniewska*, „Gazeta Wyborcza” sobota–niedziela 10–11 stycznia 2009, s. 28).

z wielowiekową wykładnią chrześcijańską obowiązującą *de facto* aż do zakończenia Soboru Watykańskiego II, Kajfasz, który osądził Jezusa-Mesjasza, ściągnął na siebie i swój naród odwieczną niechęć wyznawców Chrystusa. Przez wiele wieków chrześcijanie różnych wyznań głosili obraźliwą i fałszywą z punktu widzenia teologicznego¹⁵ tezę o „Żydach bogobójcach”. Pretekstem do uprawiania chrześcijańskiego „negatywizmu teologicznego i stereotypizacji judaizmu”¹⁶ był zapis w *Ewangelii św. Mateusza* przywołujący słowa wykrzywane na dziedzińcu pałacu Piłata przez żydowski motłoch: „Krew Jego na nas i na dzieci nasze”¹⁷.

Podmiot liryczny wiersza dąży do tego, aby w świadomości świadków i komentatorów tego wydarzenia zmienić oszczerczy punkt widzenia wskazujący na winę Kajfasza. Dlatego przeprowadza rozumowanie, które ma na celu usprawiedliwienie przed światem wyroku wydanego przez arcykapłana na Jezusie. Zauważmy, że przedstawiony przez Miłosza sposób argumentacji bohatera wiersza wpisuje się w obecny od starożytności aż po współczesność nurt rabinicznej metody traktowania Jezusa jako postaci historycznej należącej do ludu żydowskiego, ale nie będącego „Chrystusem” (czyli pomazańcem, Mesjaszem). Według amerykańskiego rabina Michaela A. Singera, odrzucenie Jezusa Chrystusa przez Żydów oznaczało nie tylko odrzucenie prawdy chrześcijaństwa:

Było ono uznaniem nieprzerwanej prawomocności Bożego objawienia i Bożych przykazań, które będą towarzyszyć Żydom, dopóki nie przyjdzie ich Mesjasz, aby sprowadzić ich z wygnania i uwolnić od „jarzma pogan”. Stąd odrzucenie Jezusa przez Żydów przybrało postać pewnej siebie, gniewnej i prawie skandalicznej retoryki¹⁸.

W wierszu Miłosza obrońca wymienia najpierw całą listę pozytywnych cech arcykapłana. Mówi o nim, że to „mąż bogobojny i sprawiedliwy”, obrońca imie-

¹⁵ Mowa o obecnej w wielowiekowej tradycji chrześcijaństwa tzw. teologii zastępstwa i pogardy wobec judaizmu rabinicznego, wedle której: „przymierze Boga z Izraelem zostało zastąpione przez przymierze z Kościołem, a naród żydowski został przez Boga odrzucony” (zob. Z. Kubacki SJ, *Judaizm – sakrament odmienności*, „Przegląd Powszechny” 1/2011, s. 132). W homilii *Przeciw Żydom* św. Jan Chryzostom, jeden z najważniejszych Ojców Kościoła, którego nauczanie wpłynęło znacząco na teologię chrześcijańskiego Wschodu, nauczał: „z powodu bogobójstwa Izrael jest przeklęty, Żydzi są skazani na wieczną bezdomność, nie przysługuje im ochrona prawna, nie mogą żywić nadziei na przebaczenie i zbawienie (zob. hasło: Jan Chryzostom [w:] *Nowy Leksykon Judaistyczny*, Warszawa 2007; cyt. za: Z. Kubacki SJ, *Judaizm – sakrament odmienności*, art. cyt., s. 139). Niechęć do Żydów głosił także twórca protestantyzmu Marcin Luter – wymownym przykładem jest jego pismo *O Żydach i ich kłamstwach* (1543). Jak konkluduje Kubacki: „Chrześcijaństwo dominujące w Niemczech i Europie przez kilkanaście wieków nie uczyło dialogu z judaizmem, lecz podejrzliwości i pogardy” (zob. tamże, s. 133).

¹⁶ Oba określenia przejmując od rabina Irvinga Greenberga. Autor ten w innym miejscu określa przedsoborowe chrześcijaństwo walczące z judaizmem jako „religię, która walczy ze swoją matką – pluje do studni, z której pije” (zob. I. Greenberg, *Nowy model żydowskiej afirmacji chrześcijaństwa*, „Znak” 1/2003, s. 13, 20).

¹⁷ Zob. *Ewangelia według św. Mateusza* (27, 25).

¹⁸ M. A. Singer, *Dlaczego Żydzi odrzucili Jezusa?*, tłum. V. Reder, „Znak” 1/2003, s. 51.

nia Pańskiego, „wplątany w tragiczną sprawę, z której nie było wyjścia”, obrońca ładu społecznego i świętego dla Żydów miasta – Jerozolimy. Na końcu podkreśla, że Kajfasz był oddanym sprawie kapłanem strzegącym podstaw odwiecznego prawa żydowskiego, w myśl którego śmiertelnym ludzi dzielić musi nieskończony dystans od nieśmiertelnego Stwórcy (Jahwe)¹⁹.

Zauważmy, że trzy z wymienionych argumentów koncentrują się na relacji arcykapłana wobec Jahwe. Obrońca stara się przekonać oponentów (wyznawców religii chrześcijańskiej i ich popleczników), że Kajfasz był człowiekiem głębokiej wiary, namaszczonego przez Boga, a poprzez to usprawiedliwionym, gdyż wydany przez niego wyrok nosi wyraźną sankcję boską (arcykapłan musi przecież dbać o interesy wyznawców swojej religii!)²⁰. Czwarty argument wprowadza alibi rodem z greckich tragedii. Obrońca przedstawia bowiem arcykapłana jako człowieka rozdartego, podlegającego konfliktowi tragicznemu. Kajfasz – sugeruje podmiot liryczny wiersza – musiał wybierać między dwoma równorzędnymi wartościami: śmiercią (być może) niewinnego człowieka i interesem religijno-politycznym społeczności żydowskiej pod okupacją rzymską²¹.

Mówca, wskazując pozytywne cechy arcykapłana, stara się jednocześnie w jak najgorszym świetle przedstawić jego przeciwnika. Po pierwsze, zrećnie i przekonująco dowodzi, że „nieznany cieśla z Nazaretu”²² mógł być samozwańczym Mesjaszem, jednym z „fałszywych proroków i zbawicieli”, których nie brakowało przecież w dziejach narodu wybranego²³. Po drugie, powołując się na

¹⁹ Jak zauważa rabin Irving Greenberg, niewiarygodne twierdzenia o Zmartwychwstaniu i Wcieleniu były powodem odrzucenia chrześcijaństwa przez ortodoksyjne żydostwo: „Jak dotąd zgodnie uważano, że jeżeli Żyd potraktuje te twierdzenia poważnie, to już nic więcej nie pozostanie w nim z Żyda. Dlatego w przeszłości Żydzi, którzy byli poważnymi Żydami, odrzucali je stanowczo” (zob. I. Greenberg, *Nowy model żydowskiej afirmacji chrześcijaństwa*, „Znak” 1/2003, s. 13–14).

²⁰ O funkcji szafarzy arcykapłanów żydowskich z nadania Jahwe, biorącej swój początek z namaszczenia Aarona, brata Mojżesza, tak pisze Tadeusz Żychiewicz: „Jak mówi *Księga Syracha*: iż Bóg porucił mu urząd kapłański między ludem i błogosławił go w chwale; i opasał pasem chwały, i przyobłócił go szatą chwały [...]. I dał mu moc według przykazań swoich na stanowienie sądów, aby nauczał świadectw Jakuba i szerzył światłość w zakonie jego Izraelowi” (zob. T. Żychiewicz, *Aaron [w:] tegoż, Stare przymierze...*, dz. cyt., s. 376).

²¹ Rozwiązanie tego tragicznego splotu Kajfasz znalazł w osądzeniu Jezusa, kierując się dewizą, że lepiej będzie, jeśli jeden człowiek zginie za cały naród. *Notabene*, Kajfasz zachowuje się jak Piłat, który też nie rozpoznał prawdy i w symbolicznym geście umycia rąk, stara się usprawiedliwić swój oportunizm, w efekcie skazując na śmierć człowieka niewinnego.

²² Jak pisze Geza Vermes, powołując się na ewangelistów: „Powiadają oni, że Jezus pochodził z Nazaretu, małego ważnego galilejskiego miasteczka, nieznanego Józefowi Flawiuszowi ani Misznie, gdzie był *tekton* (gr. „budowniczy”, „cieśla”) – zob. G. Vermes, *Jezus i jego nauczanie w świetle jego „autentycznych” słów [w:] tegoż, Autentyczna ewangelia Jezusa*, tłum. J. Kołak, Kraków 2009, s. 433–434.

²³ W analizowanym przez rabina Singera średniowiecznym apokryficznym dokumencie *Toledot Yeshu* (opowiadanie o Jezusie), w końcowych fragmentach poświęconych śmierci założyciela chrześcijaństwa pojawia się następująca scena dialogowa: „Po śmierci Jezusa jego uczniowie

ukryte pragnienia prześladowanego i pozostającego przez długi czas w niewoli narodu Izraela, insynuuje, że wystąpienie Jezusa mogło stać się iskrą zapalną antyrzymskiego powstania, a w odwecie doprowadzić do zniszczenia Świątyni Jerozolimskiej – największej dumy i skarbu, ale także doktrynalnego spoiwa religii żydowskiej²⁴. Na końcu wywodów obrońca arcykapłana wytacza najcięższe działa, nazywając (czyni to nie wprost, między wierszami, aluzyjnie) Jezusa z Nazaretu bluźniercą, podającym się za „syna Bożego”. Tym samym, sugeruje podmiot liryczny, cieśla z Nazaretu narażał święte imię Pańskie, którego Żydzi nawet nie śmieli wymawiać, na skalanie „ustami człowieka”. Zauważmy, że takie właśnie stanowisko osoby mówiącej w wierszu Miłosza bliskie jest stanowisku wszystkich ortodoksyjnych Żydów, dla których Chrystus ukrzyżowany, będący „głupstwem dla Greków” – by odwołać się do słów św. Pawła z *Pierwszego listu do Koryntian* (1 Kor 1, 23) – staje się „kamieniem potknięcia” (gr. *skandalon*)²⁵.

4.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej zarzutom stawianym przez syna arcykapłana Jezusowi, jako antybohaterowi wiersza-mowy. O ile pierwszy zarzut znajduje swoje usprawiedliwienie w faktach historycznych (w czasach poprzedzających i następujących bezpośrednio po wystąpieniu Jezusa z Nazaretu faktycznie po-

kontynuują dysputę z rabinami, mówiąc: „zabiliście mesjasza Bożego, mesjasza Izraela”, a rabini odpowiadają: „uwierzyliście fałszywemu prorokowi” (zob. M. A. Singer, *Dlaczego Żydzi odrzucili Jezusa?*, art. cyt., s. 54). Z kolei rabin Greenberg pisze: „Jedyną rzeczą, jaką rabini przyznali chrześcijaństwu, jest to, że Jezus jest mesjaszem – mesjaszem fałszywym. [...] Rabini doszli do wniosku, że chrześcijaństwo jest wyalienowaną odroślą podtrzymaną w rozwoju przez tych, którzy poszli za fałszywym mesjaszem” (zob. I. Greenberg, *Nowy model żydowskiej afirmacji chrześcijaństwa*, „Znak” 1/2003, s. 22).

²⁴ Co faktycznie nastąpiło w 70 r. n.e. podczas spłądowania Jerozolimy przez wojska rzymskie dowodzone przez Tytusa – przyp. M.B. Jak pisze rabin Greenberg: „Chrześcijanie ujrzeni w tym wydarzeniu najlepszy dowód na to, że Żydzi utracili swoje Przymierze. Jeżeli główny nośnik i pośrednik żydowskiej relacji z Bogiem został odcięty i zniszczony, czy nie jest to decydujący dowód na to, że Bóg Żydów odrzucił?” Według Greenberga, fakt zburzenia Drugiej Świątyni Jerozolimskiej stał się przełomowym momentem nie tylko w stosunkach chrześcijańsko-żydowskich, ale stanowił także kres dawnego „sakramentalnego” judaizmu związanego wyłącznie z Jerozolimą jako centrum religii żydowskiej i zainicjował proces jej stopniowej uniwersalizacji i laicyzacji, „ukrytej” obecności w całym świecie: „Nauka płynąca ze zniszczenia Jerozolimy [faktu traumatycznego, porównywanego przez rabinów do rangi traumy Ukrzyżowania Mesjasza w religii chrześcijańskiej – przyp. M.B.] nie mówiła, że Bóg porzucił Izraela, ale że Bóg celowo ukrył się, aby wywołać mocniejszą odpowiedź, większe uczestnictwo w drodze Przymierza. [...] Bóg wzywał Izraela do tego, by dostrzegał Go jako utajonego, lecz obecnego wszędzie. [...] Nie trzeba dosłownie jechać do Jerozolimy, aby się modlić. Można się modlić na jakimkolwiek miejscu w świecie” (zob. I. Greenberg, *Nowy model żydowskiej afirmacji chrześcijaństwa*, „Znak” 1/2003, s. 26).

²⁵ Biblia Tyniecka tłumaczy greckie słowo *skandalon*, oznaczające dosłownie sidła, pułapkę, spowodowanie upadku – jako „zgorszenie dla Żydów”. Zob. M. A. Singer, *Dlaczego Żydzi odrzucili Jezusa?*, art. cyt., s. 47.

jawiało się wielu samozwańczych mesjaszów²⁶), to zarzut drugi i trzeci wydają się być kontrowersyjne, gdyż nie do końca znajdują potwierdzenie w faktach (a przynajmniej nie są tak oczywiste, jak by się wydawało).

Aby lepiej uzmysłowić problem będący kluczowym wątkiem analizowanego przez nas wiersza, odwołamy się do autorytetu Gezy Vermesa, historyka pochodzenia żydowskiego specjalizującego się w badaniach kultury judaizmu, autora książki *Jezus Żyd* (1973)²⁷. Punktem odniesienia staną się dla nas także przemyślenia Leszka Kołakowskiego zawarte w jego eseju *Jezus Chrystus – prorok i reformator* oraz rozważania amerykańskiego historyka chrześcijaństwa Jaroslava Pelikana.

Czy w świetle faktów historycznych, przekazanych w opracowaniach historiograficznych, a przede wszystkim podanych w tekstach ewangelicznych, Jezusa można uznać za śmiałego rewolucjonistę podburzającego tłum żydowski do wystąpienia przeciwko rzymskiemu okupantowi? Geza Vermes, określający Jezusa mianem egzystencjalnego kaznodziei, który przyjął gorączkową postawę eschatologiczną²⁸, zdecydowanie przeciwstawia się upolitycznieniu jego misji. Píše:

[...] pomimo patriotycznej gorączki, która opanowała żydowskie, zwłaszcza galilejskie społeczeństwo w czasach Jezusa, jego działalność na rzecz królestwa była pozbawiona politycznych, czyli rewolucyjnych pobudek. Nie miał żadnych uprzedzeń antyrzymskich. Przyjął naukę o niestawianiu oporu złu, a jako miłośnik hiperboli orędowną nawet za miłością nieprzyjaciół (Mt 5, 39; Łk 6, 29; Mt 5, 44; Łk 6, 27) [...] Mała grupa jego bliskich uczniów, przeważnie niewykształconych galilejskich rybaków, których wybrał do szerzenia dobrej nowiny o królestwie i udzielaniu charyzmatu uzdrawiania i egzorcyzmów, nie miała doświadczenia w rzemiośle wojennym. Nie mianował ich bojownikami o wolność ani partyzantami, lecz życzliwymi „rybakami ludzi” (Mk 1, 17; Mt 4, 19; Łk 5, 10) [...] Charakteryzowało go pokojowe usposobienie i popierał brak przemocy: „Jeśli ktoś uderzy cię w prawy policzek, nadstaw mu drugi (Mt 5, 39; por. Łk 6, 29)”²⁹.

²⁶ Takimi fałszywymi mesjaszami byli m.in. Bar Kochba (żydowski bojownik z II w. n.e.), Sabataj Cwi (w XVII w.) czy Jakub Frank (w XVIII w.).

²⁷ Zob. *Spotkałem Jezusa Żyda...*, art. cyt. Geza Vermes przez dwadzieścia lat przewodniczył grupie uczonych, którzy aktualizowali klasyczną pracę naukową *Historia narodu żydowskiego w czasach Jezusa Chrystusa* z końca XIX w. autorstwa Emila Schürera. Wybór tego badacza, który przez dziesięć lat był księdzem katolickim, a po wystąpieniu z Kościoła zajmuje się biografią Jezusa, deklarując, iż „stara się być tak obiektywny, jak to tylko możliwe i nie mieszać nauki z wiarą”, wydaje się ze wszelkich miar odpowiedni. Taka postawa bliska jest bowiem autorowi wiersza *Syn arcykapłana*. Vermes w swoich pracach naukowych reprezentuje stanowisko „człowieka środka”, akcentując żydowski charakter Jezusa, którego nauczanie legło u podstaw religii chrześcijańskiej. Za *credo* jego postawy badawczej uznać można następujące wskazanie: „Poszukujcie tego, czego nauczał sam Jezus, zamiast zadowalać się tym, czego naucza się o nim” (zob. G. Vermes, *Jezus i jego nauczanie...*, dz. cyt., s. 453).

²⁸ W innym miejscu Vermes wymienia pięć głównych motywów składających się na przesłanie Jezusa: 1. Królestwo Boże, 2. przestrzeganie Tory w epoce końcowej, 3. eschatologiczna pobożność, 4. modlitwy Jezusa, 5. Bóg Jezusa – zob. Geza Vermes, *Jezus i jego nauczanie...*, dz. cyt., s. 440.

²⁹ Tamże, s. 436–437.

Także zarzut bluźnierstwa, wskazujący na Jezusa jako postaci uzurpującej sobie prawo do boskości, w świetle faktów ewangelicznych należałoby obalić³⁰. Według Gezy Vermesa, Jezus nazywał sam siebie „Synem Człowieczym”, a nie „Synem Bożym”³¹:

Jezus nigdy nie nazywał siebie „Mesjaszem” lub „Synem Bożym”, a kiedy inni pytali go o jego godność mesjańską, zazwyczaj odmawiał udzielenia prostej odpowiedzi. Jeśli chodzi o epitet „Syn Boży”, nie biorąc pod uwagę wyrażenia „Mesjasz, Syn Boży” u Mateusza (Mt 26, 63; 16, 16), gdzie określenia „Syn Boży” i „Mesjasz” są synonimami, sam Jezus nigdy nie wypowiedział. [...] Jedynie złe duchy lub ludzie opanowani przez złe duchy używali tego tytułu w odniesieniu do Jezusa (Mt 4, 3; Łk 4, 3,9; Mk 3, 11; Łk 4, 41; Mk 5, 7; Mt 8, 29; Łk 8, 28)³².

Podobne argumenty zawiera esej Leszka Kołakowskiego:

Ten Jezus, chociaż przyjmował hołdy wierzących, nie uważał się za Boga, a nawet wręcz zaprzeczał, by mógł za Boga uchodzić; powiadał wszakże, gdy go dobrym zwano, że jeden Bóg tylko jest dobry, przyznawał, że nie wie, kiedy przyjdzie dzień obiecany, i mówił: „twoja, nie moja wola niech się stanie”. W tym znaczeniu niepodobna powiedzieć, że Jezus stworzył chrześcijaństwo, jeśli wiara w boskość Jezusa miała by do fundamentów chrześcijaństwa należeć; raczej Paweł był tym, który wszczął proces deifikacyjny, ten zaś, mimo oporów, nierzadkich jeszcze u ojców przedniejszych, zwyciężył ostatecznie, przynajmniej jako dominujące rozumienie chrześcijaństwa, mimo wielokrotnych nawrotów „ariańskich”. Ten Jezus, jak wolno sądzić, uważał się za reformatora żydowskiego, obarczonego posłannictwem nadprzyrodzonym, za pomazańca, czyli Chrystusa, który od Boga – tego samego, któremu ufał razem ze swymi słuchaczami – przyniósł nowinę o rychłym końcu świata i apel do wszystkich, by niezwłocznie przygotowali się na kataklizm ostateczny³³.

Należy zauważyć, że wskazana przez Kołakowskiego kontrowersyjna kwestia dokonanej przez św. Pawła „deifikacji chrześcijaństwa”, stała się jednym z podstawowych problemów dyskutowanych w burzliwych dziejach pierwotnego Kościoła. Dotyczyła bowiem tożsamości tej wspólnoty i jej stosunku wobec tradycji żydowskiej. O tym, jak istotna była to sprawa, pisze Geza Vermes, w krytyczny sposób interpretując rozdział chrześcijaństwa Pawłowego od żydowskich podstaw obecnych w nauczaniu rabiego z Nazaretu:

³⁰ Według autora *Jezusa Żyda*: „Bluźnierstwo dotyczyło przypisywania sobie bóstwa lub obelgi wobec Boga i było karane przez ukamienowanie” (zob. G. Vermes, *Spotkałem Jezusa Żyda...*, art. cyt.).

³¹ *Notabene*, amerykański historyk Kościoła Jaroslav Pelikan, autor wielotomowego dzieła *Tradycja chrześcijańska*, wskazuje, że wśród słów aramejskich występujących na kartach ksiąg Nowego Testamentu przynajmniej cztery oznaczają określenia Jezusa. Są to następujące słowa: *rabbi* (jako nauczyciel); Jezus jako *amen* albo prorok; Jezus jako *messias* albo Chrystus; Jezus jako *mar* albo Pan. Pelikan zaznacza jednocześnie, że w środowisku pierwszych chrześcijan upowszechniły się zwłaszcza dwa ostatnie określenia Jezusa: „mesjasz” i „Pan” (Zob. J. Pelikan, *Rabbi [w:] tegoż, Jezus przez wieki*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1993, s. 18, 25).

³² Tamże, s. 437.

³³ L. Kołakowski, *Jezus Chrystus – prorok i reformator [w:] tegoż, Nasza wesola Apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, wybór i układ Z. Mentzel, Kraków 2010, s. 112–113.

Jezus uważał, że jego posłannictwo jest przeznaczone tylko dla Żydów i wyraźnie nakazał swym posłańcom, by nie głosili ewangelii poganom. Apostołowie, którzy mieli przekazywać Żydom świeżo dostosowane przesłanie o mesjańskiej godności Jezusa, będąc świadkami postępującego fiaska ewangelizacji na własnym gruncie, ustąpili pod stanowczą presją Pawła i otworzyli Kościół dla wszystkich nacji. Paganie nadchodzili całymi grupami, najpierw rozmywając, a potem całkowicie przekształcając żydowskie dziedzictwo Jezusa³⁴.

Także Jaroslav Pelikan początków procesu „dejudyzacji chrześcijaństwa” upatruje w nauczaniu św. Pawła dotyczącym uniwersalizacji orędzia Chrystusowego, czyli otwarcia się na świat pogan:

Myśl chrześcijańska często obarcza św. Pawła głównym ciężarem odpowiedzialności za dejudyzację Ewangelii czy wręcz przekształcenie Jezusa-Rabiego w znaczeniu żydowskim w Osobę Boską w znaczeniu greckim. Była to prawie kanoniczna interpretacja postaci św. Pawła w niektórych szkołach krytyki biblijnej, a szczególnie w szkole Ferdinanda Baura, który spór między św. Pawłem i św. Piotrem traktował jako konflikt między stronnictwem św. Piotra z jego „judaizacyjnym” wypaczeniem Dobrej Nowiny jako nowego Prawa a stronnictwem św. Pawła z jego uniwersalistyczną wizją Dobrej Nowiny jako przeznaczonego dla całej ludzkości posłania o Jezusie³⁵.

5.

W konfrontacji dotychczasowych naszych rozważań o wierszu Miłosza z poruszonymi przez Vermesa, Kołakowskiego i Pelikana kwestiami dotyczącymi najistotniejszych spraw dialogu żydowsko-chrześcijańskiego, ujawnia się ukryty sens analizowanego utworu. Noblista, poruszając w *Synu arcykapłana* fundamentalne dla tradycji judeochrześcijańskiej kwestie, podsunął bowiem do przemyślenia trzy podstawowe problemy. Po pierwsze, na początku trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa Miłosz przypomniał, że mimo podejmowanych po obu stronach prób dialogu³⁶, kwestia doktrynalnego sporu między przedstawicielami judaizmu

³⁴ G. Vermes, *Jezus i jego nauczanie...*, dz. cyt., s. 452.

³⁵ J. Pelikan, *Rabbi...*, dz. cyt., s. 25–26. Według Vermesa: „przez siedemnaście wieków chrześcijanie wierzyli w ściśle historyczne znaczenie Ewangelii. Dopiero w XIX i XX wieku pojawiły się krytyczne pytania aż do drugiej skrajności, w którą wpadł Rudolf Bultmann, który stwierdził, że z Ewangelii nie można się dowiedzieć niczego o historycznym Jezusie” (cyt. za: *Spotkałem Jezusa Żyda...*, art. cyt.) *Notabene*, Jaroslav Pelikan przypomina, że kluczowe dla sprawy relacji między Kościołem i Synagogą są rozważania św. Pawła z jego *Listu do Rzymian*. Padają tam słowa: „Sądzimy bowiem, że człowiek osiąga usprawiedliwienie przez wiarę, niezależnie od pełnienia nakazów Prawa. Bo czyż Bóg jest Bogiem jedynie Żydów? Czy nie również i pogan? Na pewno również i pogan. Przecież jeden jest tylko Bóg, który usprawiedliwia obrzezanego dzięki wierze, a nieobrzezanego – przez wiarę. Czy więc przez wiarę obalamy Prawo? Żadną miarą! Tylko Prawo właściwie ustawiamy” (Rz, 3, 27–31, cyt. za *Biblia Tysiąclecia*, dz. cyt., s. 1279).

³⁶ Od czasów Soboru Watykańskiego II stanowisko Magisterium Kościoła wobec wyznawców religii możeszowej jest zdecydowanie bardziej tolerancyjne i skłaniające do dialogu, o czym świadczą: deklaracja soborowa *Nostra Aetate*, dokument Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego i Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów *Dialog i przepowiadanie* (1991), encyklika Jana

i chrześcijaństwa jest nadal palącą kwestią, jako że zdecydowana większość Żydów nie uznaje w osobie Jezusa z Nazaretu zapowiedzianego w Piśmie Mesjasza. Zagadnienie to ilustrują słowa włoskiego teologa Sergio Quinzio odnoszące się do projektu eschatologicznego obu wyznań:

Zachodzi jednak coś przeciwnego: judaizm jawi się jako całkowicie związany z tym, co «transcendentne», co ostateczne, co jest rzeczywistością mesjańską, która nigdy nie pogodzi się z historią tego świata. Właśnie z powodu swego wymogu rzeczywistości absolutnej żydowska «religia» nie może wcielić się w ten świat i trwa w świecie paradoksalnym, nierzeczywistym i niemożliwym. Dlatego też Żyda napawa rodzaj nienawiści i smutnej nostalgii w stosunku do chrześcijanina, gdyż dla chrześcijanina Meszjasz przynajmniej ma jakieś imię, oblicze, pewną – nawet jeśli straszliwą – historię, ale nie jest on czystą, trwającą od tysiącleci pustką. Dlatego też nawrócenie się Żyda na chrześcijaństwo jawi się w tej perspektywie jako porzucenie czystego mesjańskiego oczekiwania i przyjęcie owej antymesjańskiej idei, że królestwo Boga istotnie już nadeszło w Chrystusie i obecnie pozostaje jedynie czekać na jego wypełnienie się³⁷.

Po drugie, autor wiersza odnawia wśród żyjących współcześnie wyznawców religii chrześcijańskiej zainteresowanie dla kluczowej teologicznej kwestii, jaką jest pytanie o istotę, czyli prawdziwą naturę Jezusa. Proponuje, aby na nowo przemyśleć różnicę między dwoma określeniami: „Synem Człowieczym” i „Synem Bożym”, które pojawiają się na kartach Nowego Testamentu. Jak bowiem zauważył Geza Vermes:

Jezus nie mówi o sobie „Syn Boży”, na ogół jest tak tytułowany przez innych. Tyle że zwrot „Syn Boży” jest używany w tradycji hebrajskiej w kilku znaczeniach. Synem Bożym może być

Pałwa II *Redemptoris missio* oraz dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* (2001) – cyt. za: Z. Kubacki i SJ, *Judaizm – sakrament odmienności*, „Przegląd Powszechny” 1/2011, ss. 128–139. Po stronie żydowskiej wymiernym przykładem podjęcia próby dialogu jest deklaracja *Dabru emet* na temat chrześcijan i chrześcijaństwa. Warto wiedzieć, że dokument ten, opublikowany 10 września 2000 r. przez grupę ortodoksyjnych rabinów amerykańskich, został przetłumaczony na język polski i opublikowany na łamach „Gazety Wyborczej” z dn. 30 IX – 1 X 2000 r., s. 24; był też przedrukowany w piśmie „New York Times” 11 września 2001 roku (sic!). Autorzy tego dokumentu przywołują autorytet Martina Buberera autora książki *Dwa typy wiary* (wyd. pol. 1995), który mówił o „swoim bracie Jezusie” oraz uważał, że Żydzi i chrześcijanie mają dwie rzeczy wspólne: wspólną Księgę i wspólną nadzieję. Deklaracja oparta jest na zasadzie wzajemnej odrębności i tolerancji wyznaniowej: w punkcie 6. *Dabru emet* czytamy: „Różnica pomiędzy Żydami a chrześcijanami nie może być przezwycożona siłami ludzkimi. Stanie się to, gdy Bóg zbawi cały świat, jak obiecuje Pismo” (zob. *Dabru emet*: „Mówcie prawdę”, „Znak” 1/2003, s. 63). Takie rozumienie relacji między obu monoteistycznymi religiami bliskie jest stanowisku Franza Rosenzweiga, który uważał, że „Żydzi nie dochodzą do Boga przez Chrystusa, ale jako Żydzi – natomiast chrześcijanie dochodzą do Boga przez Chrystusa jako chrześcijanie”. Rozdzielność doktrynalna obu wyznań nie wyklucza dyskusji doktrynalnych, a przede wszystkim współpracy na rzecz ustanowienia Bożego królowania na ziemi (zob. M. A. Singer, *Dlaczego Żydzi odrzucili Jezusa?*, art. cyt., s. 47).

³⁷ S. Quinzio, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. M. Bielawski, Kraków 2005, s. 86–87.

istota ponadludzka, a dokładniej anioł. Ale nie tylko: każdy Żyd mógł być nazwany synem Boga. Jeśli chcemy to pojęcie zastosować bardziej restrykcyjnie, to synami Bożymi mogą być dobrze, pobożni Żydzi. Dotyczy to również charyzmatycznych cudotwórców lub mesjasza. Ale nie kogoś, kto miałby boską naturę. W tradycji żydowskiej nie da się zestawić ze sobą pojęć „człowiek” i „Bóg”. One pochodzą z kompletnie innych sfer³⁸.

Po trzecie, postawione (nie wprost) w wierszu Miłosza pytanie o naturę Jezusa (czy jest on tylko człowiekiem, czy też Bogiem, który przyjął ludzką naturę) prowokuje do zajęcia stanowiska w trwającej od zarania chrześcijaństwa dyskusji dotyczącej dogmatu trynitarnego³⁹. Innymi słowy, czytając *Syna arcykapłana* powinniśmy odpowiedzieć na podstawowe pytanie, czy Stwórca świata wyznawany przez Izraelitów (Jahwe) jest tylko jedną Osobą, czy też – jak dowodzi dogmatyka chrześcijańska – jest Bogiem Trójjedynym? Warto w tym miejscu raz jeszcze przytoczyć krytyczne wobec opcji chrześcijańskiej stanowisko Gezy Vermesa, który w swoich pracach przekonująco udowadnia, iż chrześcijaństwo zinstytucjonalizowane oddaliło się od nauk swego Mistrza i założyciela:

W porównaniu z dynamiczną religią Jezusa wydaje się, że w pełni rozwinięte chrześcijaństwo należy do innego świata. Trudno sobie wyobrazić, jak chrześcijaństwo – z mieszaniną wysoce filozoficznych rozważań na temat Boga Trójjedynego, Janowej mistyki logosu i Pawłowego mitu Odkupiciela mówiącego o zmarłym i zmartwychwstałym Synu Bożym, z symboliką sakramentalną i kościelną dyscypliną, która zajęła miejsce wygastej pasji eschatologicznej, oraz z kosmopolityczną otwartością połączoną z wbudowanym węć antyjudajizmem – i religia Jezusa mogły wypłynąć z tego samego źródła⁴⁰.

Można jednak na wspomniane kluczowe kwestie teologiczno-doktrynalne popatrzeć także z innej perspektywy; takiej choćby, jaką przyjął Phillip A. Cunningham. Amerykański teolog, zaangażowany od wielu lat w dialog chrześcijańsko-żydowski, komentując wypowiedź kardynała Waltera Kaspera o judaizmie jako „sakramencie każdej odmienności, którą [...] Kościół musi nauczyć się rozpoznać, uznać i celebrować”⁴¹, stwierdza: „Przypisanie judaizmowi katolickiego terminu «sakrament» [...] oznacza, że chrześcijanie są beneficjentami Bożej łaski przez pośrednictwo Bożej obecności, kiedy duchowo nawiązują dialog z żydowską wspólnotą i tradycją”⁴². W kontekście rozważanej przez nas kwestii tryni-

³⁸ *Spotkałem Jezusa Żyda...*, art. cyt.

³⁹ Zob. *Trójca Święta w nauce wiary* [w:] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1994, ss. 68–72; K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny* [hasło:] *Trójca Święta*, Warszawa 1987, ss. 501–505.

⁴⁰ G. Vermes, *Jezus i jego nauczanie...*, dz. cyt., s. 450–451.

⁴¹ Słowa te padły w przemówieniu kardynała Kaspera wygłoszonym 28.10.2002 r. z okazji 37. rocznicy ogłoszenia deklaracji soborowej *Nostra Aetate* (cyt. za: Z. Kubacki SJ, *Judaizm – sakrament odmienności*, art. cyt., s. 128).

⁴² Zob. Ph.A. Cunningham, *Judaism as „Sacrament of Otherness* (05.09.2010), cyt. za: Z. Kubacki SJ, *Judaizm – sakrament odmienności*, art. cyt., s. 128–129.

tarnej, warto przytoczyć słowa Cunninghama, w których pada propozycja takiego ujęcia istoty Boga Stwórcy, które uwzględniałoby chrześcijański i żydowski punkt widzenia:

„Izrael pozostaje w intymnej relacji z Jedynym Świętym, którego chrześcijanie znają jako Trójcę Świętą. Zatem, z chrześcijańskiego punktu widzenia, Izrael zna objawiający się i zapraszający [do przymierza] Boży Logos nie w formie Chrystusa, ale w żydowskim zmaganiu się z Torą pisaną i ustną. Żydzi są więc „zbawieni” przez mający charakter przymierza i wciąż trwający udział w Bożych planach wobec stworzonego świata. Przymierze to z chrześcijańskiego punktu widzenia – z tej racji, że Jedyny Święty jest Trójcą – zakłada intymną relację z odwiecznym Logosem zjednoczonym z synem Izraela, Jezusem”⁴³.

6.

Wydobyte podczas analizy i interpretacji wiersza Czesława Miłosza kwestie nie poddają się prostej wykładni, wpisują się bowiem w teologiczne spory, które trwają już setki lat. Dodatkowo Miłosz nie ułatwił zadania odbiorcom. Posługu-

⁴³ Tamże, s. 130. Taki punkt widzenia jest reprezentatywny dla postawy określanej mianem „chrystologii przymierza”. Według Cunninghama: „Bóg pragnie istnienia tych dwóch powiązanych ze sobą wspólnot po to, aby sobie wzajemnie towarzyszyły na drodze przymierza, aby były błogosławieństwem jedna dla drugiej [...] istnienie tych dwóch wspólnot wiary, które znajdują się w relacji przymierza z Bogiem, pomaga każdej z nich w przewyciężaniu pokusy czucia się wyższą od innych, z racji jej intymnej relacji z Bogiem” (zob. tamże). Z punktu widzenia judaizmu rabinicznego, otwartego na dialog międzywyznaniowy, apologia chrześcijaństwa możliwa jest ze względu na jego mesjański charakter, wywodzący się przeciw z samej istoty religii i wiary żydowskiej. Pisze o tym rabin Irving Greenberg: „Logika zbawienia na drodze Przymierza wyjaśnia, dlaczego judaizm rzeczywiście dał początek chrześcijaństwu. Można by nawet przekonywać, że zrodzenie chrześcijaństwa jest koniecznym znakiem vitalności judaizmu. To znak działania dynamiki Przymierza. Jeśli judaizm nie rozdziłby oczekiwań mesjańskich i mesjaszy, byłby to znak jego martwoty” (zob. I. Greenberg, *Nowy model żydowskiej afirmacji chrześcijaństwa*, „Znak” 1/2003, s. 17). W tym kontekście warto rozważyć słowa Abrahama J. Heschela, żydowskiego myśliciela i pioniera dialogu międzyreligijnego, który twierdził, że „tak jak chrześcijanie tradycyjnie pojmują judaizm jako *praeparatio evangelica*, przygotowanie do ewangelii, tak chrześcijaństwo przez tych spośród Żydów, którzy patrzyli na nie pozytywnie, było traktowane jako *praeparatio mesianica*, czyli przygotowanie nadejścia Mesjasza” (zob. głos Stanisława Krajewskiego [w:] *Bóg Sema i Jafeta. Dyskusja wokół deklaracji „Dabru emet” z perspektywy relacji chrześcijańsko-żydowskich*, „Znak” 1/2003, s. 69).

Notabene, w tradycji żydowskiej już w średniowieczu obecny był nurt rabiniczny, który usprawiedliwiał poniekąd chrześcijański dogmat trynitarny z judaistycznym rozumieniem Boga obecnego w dziejach ludzkości. Pisze o tym rabin Singer: „Już rabini w Talmudzie rozwinęli pojęcie „przykazań noachickich”, które otwarły bramę miłosierdzia Bożego wszystkim narodom świata. Niektórzy rabini w średniowieczu uważali, że chrześcijańska wiara w Jezusa i Trójcę jest dozwolona dla chrześcijan, ponieważ oddaje pod opiekę Boga Izraela” (zob. M. A. Singer, *Dlaczego Żydzi odrzucili Jezusa?*, art. cyt., s. 58).

jąc się w wierszu proteuszową strategią liryki roli⁴⁴, nie opowiedział się wprost za jedną z przedstawionych w utworze racji wyznaniowych, choć uwypuklił przede wszystkim żydowski punkt widzenia. Zauważmy przy tym, że *Syn arcykapłana*, podobnie jak wiele innych wierszy Noblisty, zbudowany został na zasadzie jedności wewnętrznych przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*). Ta zaś dla ludzi poszukujących („sceptyków pełnych wiary”), takich choćby, jak podziwiana i tłumaczona przez Czesława Miłosza żydowska myślicielka Simone Weil, staje się zbawienną „dźwignią transcendencji”⁴⁵.

Dzięki podjętemu wysiłkowi hermeneutycznej egzegezy przekonujemy się, że dla 92-letniego poety *Syn arcykapłana* stanowił niewątpliwie zwieńczenie problematyki żydowskiej, pojawiającej się na różnych etapach jego twórczości. Czesław Miłosz dokonał w tym tekście poniekąd symbolicznego podsumowania tematyki teologicznej, podejmowanej przez wiele lat w rozmaitych swoich tekstach poetyckich⁴⁶, wypowiedziach eseistycznych i publicystycznych⁴⁷.

Czytając późne wiersze Miłosza i odsłaniając zawarty w nich głęboki sens, powinniśmy Nobliście wyrazić wdzięczność za to, że pozostawił tak inspirujące teksty. Nie tylko bowiem, jak pisał Paul Ricoeur, „dają nam one do myślenia”, ale przede wszystkim stają się zarzewiem duchowego fermentu, bez którego życie ludzkie, pozbawione wymiaru dramatu, zamieniłoby się w pełną niehumanitarną obojętności wegetację sytego zwierzęcia⁴⁸.

⁴⁴ Jak zauważył Arent von Nieukerken: „Nieokreśloność kategorii podmiotowych w tej twórczości przybiera różne postaci. [...] Jest to więc układ szczególnie sprzyjający rodzeniu się ironii i autoironii, zjadliwej satyry, ale też litości” (zob. A. von Nieukerken, *O „niewczesności” Norwida, dwóch modernizmach i Miłoszu* [w:] *Poznanwanie Miłosza 2, część pierwsza 1989–1998*, pod red. A. Fiuta, Kraków 2000, s. 391–392. Zob. też poświęconą temu zagadnieniu książkę Joanny Zach, *Miłosz i poetyka wyznania*, Kraków 2002.

⁴⁵ Zob. S. Weil, *Wybór pism*, przekład i opracowanie Czesław Miłosz, [Przedmowa], Kraków 1991, s. 10.

⁴⁶ Zwłaszcza w tych, które Miłosz napisał u schyłku życia: *Traktacie teologicznym, Księdzu Sewerynie, Orfeuszu i Eurydyce, O zbawieniu*. [Wymienione utwory analizuję w książkach: „Wyprowadził mnie z Ziemi Ulro”. *Szkice o twórczości Czesława Miłosza*, Bielsko-Biała 2005 oraz *Hermeneutyka fenomenu istnienia. Studia o polskiej literaturze współczesnej* (Vincenz, Miłosz, Wojtyła, Herbert, Szymborska), Bielsko-Biała 2010].

⁴⁷ Zob. C. Miłosz, *Metafizyczna pauza*, wybór, opracowanie i wstęp J. Gromek, Kraków 1989.

⁴⁸ W *Przedmowie do Storge* Oskara Miłosza padają dające do myślenia słowa noblisty: „Zastąpienie dramatu obojętnością – oto co muszę uznać za główną cechę wspaniałych czasów nowych. Rozpacz, krzyki, prawowanie się z Bogiem, zadawanie pytań o rodowód zła, wszystko to umilkło i zagadnienia, z którymi człowiek borykał się przez milenia, zostały sprowadzone do błąkań się języka, z którego wygnano pojęcie prawdy albo nieprawdy. [...] Niezależnie od przetrwania Kościołów różnych wyznań, erozja wyobraźni religijnej, której wynikiem jest ta przemiana dramatu w obojętność, charakteryzuje już całkowicie świecką cywilizację, a w niej, nie gdzie indziej, przebywa dzisiejsza literatura i sztuka” (cyt. za: C. Miłosz, *Przedmowa do: O. Miłosz, Storge* [w:] C. Miłosz, *Przekłady poetyckie*, zebrala i opracowała Magda Heydel, Kraków 2005, s. 444, 445; podkreślenie moje – M.B.).

Marek Bernacki

CZESŁAW MIŁOSZ'S *THE ARCHPRIEST'S SON* –
AN INTERPRETATION OF THE POEM

Summary

This analysis of Czesław Miłosz's late poem *The Archpriest's Son* from his volume *Last Poems* (2006) combines a hermeneutic interpretation of this text in its historic, religious and theological contexts (the relevant contexts are sought in the writings of Geza Vermes and Leszek Kołakowski). Imitating the rhetorical patterns of the classical judicial *oratio*, the poem presents the contradictory assessments of the character of Jesus. While the Christians believe him to be the Son of God and Messiah, the Orthodox Jews denounce him as a traitor and blasphemer. Miłosz problematizes the issue of Jesus' identity without throwing his weight behind any of the two parties. It would seem that his intention is to make the reader think the key issue over by himself.