

MICHAŁ KLINGER

Chrześcijańska Akademia Teologiczna (emeritus)
<https://orcid.org/0000-0003-0573-0187>

Archaiczne początki fenomenu „miejsca”

Archaic Origins of the Phenomenon of “Place”

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article

Abstract

The archaic Scripture contains the message of primordial “places” that become “events”, sometimes extremely mysterious ones (Moriah, Golgotha). A *via negativa of sorts* marks the myth of Paradise: the creative act fills “lack” in the still empty place. This “change” creates a “site of a diabolical drama” of fall and salvation. The author postulates creating the foundations of the “place-event” phenomenon.

Keywords: place; event; Paradise; Golgotha; topos

Abstrakt

Archaiczne Pismo zawiera wieść o pierwotnych „miejscach”, które stają się „wydarzeniami”, czasem niezwykle zagadkowych (np. Golgota); swoista *via negativa* naznacza mit o Raju: akt stwórczy wypełnia „brak” na miejscu, jeszcze pustym. Ta „zmiana” tworzy „miejsce dramatu” upadku i zbawienia. Postulujemy tworzenie podstaw fenomenu „miejsca-wydarzenia”.

Słowa kluczowe: miejsce; wydarzenie; Raj; Golgota; fenomen toposu

O autorze

Michał Klinger – teolog prawosławny, biblista, były dyplomata. Długoletni wykładowca w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie i profesor w Wyższym Prawosławnym Seminarium Duchownym. Pracował na Wydziale Teologicznym w Tybindze. Wykładał gościnnie na UW, UJ, Akademii Teatralnej w Warszawie oraz w USA. Autor książek: *Tajemnica Kaina* (1981), *Sztuka – hymn de profundis* (2010) i *Strażnik wrót* (2019).

Archaiczne początki fenomenu „miejsca”

Fenomen „miejsca” wydaje się w ostatnich dekadach coraz częściej pojawiać w badaniach humanistycznych¹. W poniższych analizach chcemy wskazać na jego sens jako miejsca czegoś i to czegoś ważnego. Miejsce czegokolwiek (potocznego, zwykłego) nie niesie „wartości dodanej” poza informacją, że każda rzecz bądź wydarzenie mają swe miejsca. Taka jest bowiem struktura rzeczywistości materialnej w aspekcie czasoprzestrzennym. Nam natomiast idzie o wydarzenie i jego miejsce wyrażające swe treści szczególne przez jakieś cechy lub okoliczności (na przykład miejsce narodzin, śmierci, pierwszej randki, grobu itp.), kluczowe miejsca i wydarzenia osobiste, a także ważne fenomeny ogólniejszego znaczenia – miejsca bitwy, świętej epifanii, katastrofy itp. Treści, które wynikają z faktu „umiejscowienia” wydarzeń, zapisują się w kulturze, okazują się niejako „zwrotne” – do odnośnego tekstu przedostają się i wchodzą od m i e j s c a s a m e g o t r e ś c i d o d a n e. Więcej – miejsce czasem w n o s i do tekstu swój wątek, często bardzo ukryty, gdyż powierzchownie wydaje się przypadkowy, który okazuje się aktywnym oraz kluczowym czynnikiem wydarzenia jako tekstu.

Relacja między wydarzeniem a jego miejscem wydaje się więc dwukierunkowa: może przebiegać p r z y c z y n o w o – przez wpływ na treść wydarzenia (jego „tekst”) od miejsca, które poprzedza to wydarzenie i staje się jego (współ)przyczyną. Takie są na przykład miejsca niektórych miast, jak Wenecja – dla Casanovy, Viscontiego..., Petersburg i jego utekstowany prospekt Newski... dla Gogola, Petersburg w „białe noce” nad kanałami dla Dostojewskiego czy topografia ciemnych zakamarków wniesiona z tego widmowego miasta do *Zbrodni i kary*.

Relacja ta może też zachodzić n a s t ę p c z o – na miejsce nachodzą, i tam pozostają, treści wydarzenia, utożsamiając miejsce z wydarzeniem. Buduje się wtedy prosta metonimia, na przykład Grunwald, Żelazowa Wola itp. Może to jednak być bardzo skomplikowane kumulowanie w miejscu bogatych treści kulturowych, na przykład Jerozolima obrosła znaczeniami od Adama, Melchizedeka, Dawida...

Często trudno oba powyższe przypadki oddzielić w łańcuchach typu „kura-jajo”. Co znamienne, w obrębie

każdego mitu oraz wielu tekstów kultury dochodzi zwykle do utożsamienia stron relacji i zlania relacji przyczynowej i skutkowej w prawdziwie t e l e o l o g i c z n e oznaczenie, daleko wykraczające poza racjonalne funkcje znaczonego i znaczącego. Postaram się to pokazać w Piśmie, gdzie ważne wydarzenia mają swe okolicznościowe przyczyny, a zarazem dzieją się, „aby się wypełniło Pismo...”. Przykłady tego są znane, jak oto miejsce, ważnych narodzin: konieczność udania się do Betlejem była z jednej strony przyczynowa (Lk 2:4² – nakaz administracyjny, by spis ludności odbyć w mieście rodzinnym), a z drugiej celowa („urodził się w Betlejem Judzkim”, Mt 2:1; „bo tak jest napisane...”, Mt 2:5). Weźmy też może najważniejszy przykład: rolę Jerozolimy jako miejsca śmierci Mesjasza. P r z y c z y n o w o udaje się On tam zgodnie z Zakonem³ i obyczajem na Paschę, ale zarazem, wbrew ostrzeżeniom uczniów, realizuje c e l o w ą konieczność ostatniej, tryumfalnej drogi Króla („hosanna synowi Dawidowemu”, Mt 21:9 i cały paragraf) do świętego Miasta (Mt 27:53), z proroczymi inwokacjami ku Jeruzalem (Mt 23:37n; Lk 13:34n), jak i do „córek Jerozolimskich” (Lk 23:28).

Widać zatem, jak znaczenie miejsca buduje jego rolę, zarówno jako rzeczowej przyczyny wydarzeń, jak i „zapisaną” z góry rolę, której wydarzenie w tym miejscu jest następstwem. Ta kauzalna dwukierunkowość staje się ważną i niezbywalną przesłanką do interpretacji wydarzeń jako tekstów. Już na podstawowym poziomie semantycznym w biblijnej hebrajszczyźnie słowa (hebr. *debarim* w liczbie mnogiej, od *dbar* – słowo/mówić) opisujące wydarzenia stają się tymi wydarzeniami, a wydarzenia tymi słowami⁴. Jest w tym zapewne wyraz starożytnej semickiej mentalności, dla której „słowo = czyn”⁵. Na tym tle lepiej rozumiemy żydowskie idee hellenizujące, wyrażone na przykład sentencją: „Słowo stało się ciałem”.

Zwracamy uwagę, że ta niezbywalna cecha narracyjności w wydarzeniach sprawia, że poza tym („ich”) tekstem tracą one tożsamość, niejako przestają „być sobą”. Powiązanie wydarzenia z miejscem staje się częścią tej zasady tożsamości. Podkreślimy, iż zasada ta działa w zakresie hermeneutyki tekstów, zatem na poziomie kultury, a bynajmniej nie na poziomie jakiegś „fizykalności” czy „magii” (w potocznym znaczeniu tego słowa). Jesteśmy w obrębie tekstu i jego zadań hermeneutycznych, nie zaś w polu iluzji realizmu i zadań rekonstrukcji wydarzeń. To nie na przykład kolor, kształt, wyziewy itp. – cechy fizyczne miejsca – nadawałyby mu znaczenie kulturowe (pokusa redukcjonizmu etiologicznego). Podobnie też wpływ miejsca na wydarzenie nie powstaje na skutek zaklęć, błogosławieństw czy innych cudownych czynników jakby zmieniających naturalne cechy tej relacji (pokusa realizmu i historyczności „faktów”).

Zarazem samo miejsce wydarzenia splatające się z wydarzeniem zarówno przyczynowo, jak i celowo, czyli w różnych semantycznych aspektach, staje się również tekstem niejako równoległym do tekstu-wydarzenia, jedynie inaczej zaakcentowanym. W badaniach biblij-

nych taki splot miejsca-wydarzenia jest ugruntowany jako tak zwane „miejsce w życiu” dla tekstu. Taka metoda interpretacyjna stosowana jest także przy odczytywaniu biblijnych danych archeologicznych⁶.

*

Na podstawie dotychczasowych uwag oraz przykładów, jak i wielu analogicznych danych, można teraz opisać zasady sprzężenia zachodzącego w relacji miejsce–wydarzenie. Są to między innymi:

1. Wydarzenie jest tekstem (pierwotna presupozycja hermeneutyczna), który nie powstałby bez wydarzenia⁷.
2. Miejsce różni się od punktu w przestrzeni jako miejsce wydarzenia.
3. Wydarzenie może być „realne” tylko w miejscu.
4. Miejsce „czeka” na swe wydarzenie.
5. Wydarzenie „zmierza” do swojego miejsca⁸.
6. Miejsce może pozostać bezimienne, ukryte dla racjonalnego tekstu wydarzenia⁹.
7. Wydarzenie swym rytuałem stabilizuje wędrowanie ukrytego miejsca.
8. Miejsce, gdy opuści go wydarzenie, zachowuje ślad po wydarzeniu (w dysjunkcji wydarzenia z jego śladem)¹⁰.
9. Wydarzenie, by zostawić ślad w miejscu, musi przełamać obiektywnie.
10. Miejsce pozostaje realne i można do niego wrócić.
11. Wydarzenie po zaistnieniu staje się bezczasowe i niezmiennie.
12. Miejsce zanika powoli (w czasie).
13. Wydarzenie z czasem może zamienić się w etos.
14. Miejsce z czasem może zamienić się w topos.
15. Wydarzenie uzyskuje strukturę miejsca (zastaną, oczekiwaną) i daje miejscu nową formę.
16. Miejsce uzyskuje strukturę wydarzenia (wniesioną) i też staje się tekstem, który oddaje wydarzeniu nową formę.
17. W wydarzeniu dochodzi czasem do zlania różnych miejsc¹¹.
18. Na miejscu może dochodzić do „zapaści czasowej”¹² różnych wydarzeń.
19. Wydarzenie, schodząc na miejsce, integruje doświadczenie zła.
20. Miejsce wnosi swą chtoniczną ciemność w wydarzenie (struktura „pokuszenia”).

Te stwierdzenia mogą wydawać się nie w każdym punkcie oczywiste. W wielu punktach stanowią wynik badań hermeneutycznych – biblistycznych, religioznawczych i literaturoznawczych oraz semiotycznych¹³. W dalszym toku będę starał się pokazywać je na przykładach. W tym studium szerzej omówimy dwa przypadki fenomenów znanych kulturze, by w ich materiale potwierdzić podane postulaty wiązania miejsca i wydarzenia.

Te dwa dziesięciopunktowe katalogi stwierdzeń zmieszane ze sobą stanowią listę wzajemnych relacji fenomenów miejsca i wydarzenia. Na tle większości stwierdzeń



Potężny wąż, odwieczny symbol falliczny, który i łączy i dzieli ludzi. Koptyjska iluminacja na pergaminie, około 950 roku.

El Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo.

Źródło: Wikimedia Commons.

o charakterze hermeneutycznym duet dwóch ostatnich tez ma charakter aksjologiczny, odsłaniający *dramat zagrażający wydarzeniom in statu nascendi* na ich miejscu. To nieoczywiste stwierdzenie będę starał się zilustrować w podjętych szerzej studiach przypadków. Powyższe katalogi są, w moim przekonaniu, otwarte, a zarazem spójne. Stanowi to ciekawą okoliczność, nieczęstą dla formuł definicyjnych.

W kontekście tych wyjaśnień, podkreślę na przykład pochodzenie wyżej wymienionych tez 4. i 5.: w trakcie seminaryjnej dyskusji (podczas XIV Zakopiańskich Spotkań Antropologicznych) nad fenomenem miejsca–wydarzenia zainspirowało mnie poszerzające potwierdzenie poczynione przez profesora Pawła Próchniaka (cytat z jego listu do mnie z 22 lutego 2025 roku):

Zastanawiam się, czy na pewno miejsce zawsze ustanawiane jest przez zdarzenie (niejako wtórnie), czy nie mamy takich miejsc, które już zawczasu przygotowane są na zdarzenie, bo tylko w nich jakieś zdarzenie może zaistnieć? dokonać się? Być może jednak są miejsca oczekujące na zdarzenie, które w nich się dokona? Czy nie takim właśnie miejscem – zawczasu ustanowionym, przygotowanym – było miejsce *akedy*? konkretne miejsce na ofiarę, z baranem uwikłanym rogami w zaroślach?

W pełni się z tymi intuicjami zgadzam i starałem się je wyrazić w dwóch punktach (4. i 5.) powyżej. Semantycznie są to metafory, ale zarazem świadectwa swoistej aktywności fenomenu miejsca, z jakichś względów szczególnego. Podobną metaforykę znajdujemy w niektórych wizjach interpretacyjnych Brunona Schulza, na przykład w kolejnych rozdziałach *Sanatorium pod Klepsydrą* czytamy:

Bo są rzeczy, które się całkiem, do końca, nie mogą zdarzyć. Są za wielkie, ażeby się zmieścić w zdarzeniu, i za wspaniałe. [...] [To] ślady bosych nóg anielskich, rozsiane... (*Księga*, cz. V)

Co robić ze zdarzeniami, które nie mają swego własnego miejsca w czasie, ze zdarzeniami, które przyszły za późno, gdy już cały czas był rozdany. (*Genialna Epoka* cz. I)

Wiemy, że Schulz odnosi się tu do zdarzeń szczególnych, tak „wspaniałych”, że podpadają pod metaforykę hierofanii („ślady anielskie”), a w istocie – zdarzeń mesjańskich. Są „za wielkie” i muszą przemienić zwykłą czasoprzestrzeń, by utworzyć „swe własne miejsce”. Pomimo że przywołane tu wizje Schulza werbalnie dotyczą miejsca w czasie, swoistego „teraz” dla ziszczenia się przeczuwanych przez pisarza epifanii, to ich aktywna moc wobec rzeczywistości musi dotyczyć także jakiegoś „tu”, miejsca ziszczenia się tego. Jest przy tym niezwykle ważne, by nie zgubić założeń hermeneutycznych, przywołanych przed chwilą, i nie popaść w rozumienie „fizyczne” czy „magiczne” powiązań wydarzenia i jego miejsca.

Co do postulatów 6. i 7., wskażmy, iż: są miejsca-wydarzenia, których tekst nie sięga, jak pradawna ofiara Abrahama z syna (Gen 22, tak zwana Akeda)¹⁴. Góra ofiarowania, o której tekst wielokrotnie z naciskiem mówi: „miejsce owo”, pozostaje bezimienna. Późniejsza nazwa, „Pan widzi”, może stanowić pierwotny, archaiczny zaczyn, a także cel tego tekstu miejsca-wydarzenia. Wymyka się ono konkretnej nazwie, a także licznym interpretacjom. Co zobaczył wtedy Pan, a co Abraham – ukrywa się w intymnej relacji między nimi. Miejsce tak ważne, iż bezimienne, samo w sobie nie jest zatem tekstotwórcze. Staje się „błądzące”. W bardziej „historycznej” Kronice Izraela (II Krn 3:1) należy dostrzec próby stabilizowania tego miejsca-wydarzenia w Świątyni Jerozolimskiej przez wpisane do Kroniki ślady tekstu o miejscu pradawnej Akedy. Podobnie w tradycjach stabilizującą się „błądzące” miejsca Raju, góry Ararat, grobów Adama i Jezusa oraz Golgoty.

Z kolei fenomen „zapaści czasowej” wydarzeń (w ramach postulatu 18.) został opisany w odrębnej dziedzinie – pracy psychoterapeutycznej¹⁵ (te psychologiczno-społeczne procesy nie są przedmiotem rozważań w tym studium). Tutaj wskazujemy na samą „zapaść czasową” jako mechanizm silnie aktywny wśród fenomenów kulturowych; różne wydarzenia powiązane z danym miejscem

utożsamiają się z nim anachronicznie. Na przykład, jak pokażemy, drzewo rajske zlewa się z drzewem krzyża w funkcji jedności miejsca – Golgoty, a dzieje się tak na skutek zlania przyczyny i celu – wydarzenia o podobnej funkcji (początek – raj, Golgota – eschaton) zlewają się w jedno miejsce, „zapadają się” tam w siebie.

Sumując poprzednie wywody, w konsekwencji wskazanych powiązań wydarzeń i miejsc należy postulować istnienie osobnego *f e n o m e n u w s p ó l n e g o*: miejsca – wydarzenia.

Zasadność tych powiązań zilustrujemy na przykładach źródłowych o paradygmatycznym znaczeniu w kulturze, wybranych ze Starego i Nowego Pisma.

Raj jako miejsce

Mit o rajskim początku w Biblii hebrajskiej powstawał w kontekście starszych kultur Mezopotamii¹⁶. Spotykamy w nim jednak własne idee, w dużej mierze unikalne. Mamy dwie formy mitu o początku otwierające Księgę Rodzaju (Gen 1 i 5; oraz Gen 2–4). Ten drugi, starszy, wchodzi w skład korpusu literackiego (J) sięgającego IX wieku przed naszą erą. Intencję inicjującą ten sławny mit o powstaniu wszystkiego w „raju” (Gen 2:4^{Bn}) można streścić następująco: nie było (nic)... i ulepił z gliny... i zasadził ogród (tak zwany Raj)... i wszystkie (elementy natury)...

W narracji tej silnie podkreślony został początkowy „brak” czegokolwiek. Ten brak stopniowo wypełnia substancjalnie cielesny *c z ł o w i e k*, potem inne elementy *n a t u r y*. Widzimy tradycyjny (na przykład dla baśni) ciąg zdań podrzędnych („gdy... dawno... nic jeszcze nie było...” itp.). Do głównej kreacyjnej przemiany tekst prowadzi wyrażeniami zaimkowymi/przyimkowymi „braku” oraz czasownikami formowania i kultuwacji rzeczowej. Oto cały początek tego fundamentalnego tekstu:

[Gen 2:4^B] W dniu, kiedy Pan Bóg uczynił ziemię i niebios, [5] A jeszcze nie było żadnego [hebr. „nic, żadne”, *taeraem*] krzewu polnego na ziemi ani żadne [*taeraem*] nie wyrosło ziele polne, bo Pan Bóg nie spuścił deszczu na ziemię i nie było [hebr. „nikt”, *ajin*] człowieka, który by uprawiał rolę, [6] I wilgoć... zwilżała... glebę [7] I ulepił Pan Bóg człowieka [hebr. *adam*] proch [hebr. *apar*] z ziemi [gliny, hebr. *adama^h*] i tchnął w nozdrza jego dech życia. Wtedy stał się człowiek istotą „duszą” żywą. [8] I zasadził Pan Bóg ogród [gr. LXX *paradeisos*, „rozkoszny” (?)] w Eden na wschodzie. Tam umieścił człowieka, którego ulepił. [9] I sprawił Pan Bóg, że wyrosło z ziemi *w s z e ł k i e* drzewo przyjemne do oglądania i dobre do jedzenia oraz drzewo życia w środku ogrodu i drzewo poznania dobra i zła¹⁷.

Ciekawe jest zestawienie tej wizji początku z biblijnym opisem stworzenia (w sześć dni), powstałym i umieszczonym redakcyjnie około 500 roku przed naszą erą,

w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju. Poza zasadniczymi różnicami, nie do pogodzenia w faktografii tego opisu z perykopą o powstaniu raju, opis stworzenia „w sześć dni” wykracza poza lokalność jakiegokolwiek miejsca i zawiera stosowną wizję k o s m i c z n ą porządku stwarzania świata. Uderza w nim też wysoka ontologiczna abstrakcyjność relacji między stworzeniem i Stwórcą, który zachowuje pełną transcendencję („tworzy”, „rzecze”, zamiast cokolwiek „lepić, sadzić” itp.). Tymczasem w opisie raju uderza silnie antropomorficzna konkretność czynności Pana jako garncarza czy ogrodnika, potem chirurga itp.

Ta rzeczowa i topograficzna konkretność obrazu stworzenia świata w „ogrodzie rozkoszy” wydaje się intencjonalna i dlatego też wprowadzona i zachowana w całokształcie genezy biblijnej. Zauważmy bowiem, że Biblista („Mojżesz”) musiał znać inne, bogatsze teologicznie i filozoficznie motywy literackie o stworzeniu z epoki współczesnej powstaniu eposu o Raju, jak choćby wizje zebrane w słynnym poemacie *Enuma elisz*. Jest to mit z Mezopotamii, politeistyczny, więc oczywiście wykluczony z kręgu literatury biblijnej¹⁸. Niemniej jednak ten mityczny poemat prezentuje idee ontologiczne i religijne modele bardziej wzniosłe i abstrakcyjne niż rajski horyzont błotnistej, czerwonej gliny (*ʾadama*^h) i uwalanych nią palców Stwórcy. Przytoczmy, znacząco paralelny do powyższego wprowadzenia narracji o raju, prolog *Enuma elisz* („Kiedy na górze...”):

Kiedy na górze niebo jeszcze nie było z w a n e
Kiedy na dole ziemia nie miała i m i e n i a:
Wtedy Apsu, pierwotnego prarodzica,
I Muummu – Tiamat pramacierzy
wody – były z m i e s z a n e ze sobą.
Życia jeszcze nie było, ani zwierza, ani ptaka,
Ani pól, ani lasów,
Ani drzewa się nie utrwaliły, ani sitowie n i e b y ł o
w i d z i a l n e;
Żaden z bogów jeszcze nie powstał,
Żadne nazwisko n i e b y ł o n a z w a n e, żadne p r e -
z n a c z e n i e przeznaczone: Aż oto bogowie się urodzili
w łonie zjednoczonych wód Apsu i Tiamat.
Powstali naprzd Lahmu i Lahamu,
Aż upłynęły czasy...¹⁹

Wyróżnione przeze mnie wyrażenia wskazują na zaawansowanie hermeneutyczne (byt – nazwa, imię) i epistemologiczne (materialność – „widzialność”), jak też kosmogoniczne (idee pierwotnego „zmieszania” – chaosu; kosmicznej skali czasu) cechy stojącego za tym hymnem poglądu na kosmiczny świat. Oba cytowane prologi – do *Enuma elisz* oraz do mitu o raju – mają podobny motyw literacki: p o c z ą t k o w e g o b r a k u, przedstawionego wylizaniem, „czego jeszcze nie było”. Lista babilońska prowadzi na tym tle do coraz rozleglejszej wizji kosmogonii i teogonii dojrzałej epistemologicznie, zaś lista biblijna jest skrajnie „przyziemna” – polna, pogodowa i ogrodowa. Ta lokalna, jakby naiwna, perspektywa mitu rajskiego

musiała zostać dostrzeżona, także w kontekście „wysokiego” stylu kosmogonicznej narracji rozdziału poprzedniego, a zarazem pierwszego w Księdze Rodzaju. By zostać zachowaną w całokształcie przekazu, musiała więc wnosić jakiś walor, zapewne właśnie ten porównawczo trudny do zrozumienia aspekt konkretności i ubogiej scenarii dzieła bożego. Jaki to walor?

Oto ten mały i niejasny szczegół początku raju, „gdy nic jeszcze nie było”, prowadzi nas na puste jeszcze m i e j s c e, z którego Pan korzysta, by pobrać czerwoną glinę i z tego „prochu” zlepić człowieka (po to szczegół o „zwilżaniu”, Gen 2:6). To się musi przecież dziać g d z i e ś, w jakimś m i e j s c u. To gliniaste poletko to jest to miejsce początku. Nie rozmywa się ono w wymiarze kosmicznym, ogólnym, a swą konkretnością wymyka się alegorii. Jest realne. Zarazem, jako przypowieść, odnosi się „do mnie”. Jest to moje miejsce początku. I odwrotnie, mój początek musi mieć miejsce. Niczyj i niczego początek nie jest alegorią, jest realny. Taka też jest ukryta moc tego tekstu. I to (między innymi) zapewne widział wielki „Mojżesz”, włączając wieść o Raju do kanonu, a na jej początek wpisał małe poletko gliny, miejsce konkretne, zapewne wielkości człowieka. Bo, jak czytamy, jest to miejsce zarówno początku, jak i końca człowieka, bowiem przypowieść na swym końcu wraca na to miejsce: „aż powrócisz do ziemi [*ʾadama*^h], bo z niej wziętym jesteś, bo prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Gen 3:19). Jest więc „miejsce” wielkości grobu, gdyż nic nie wskazuje na to, by chodziło o jakieś rozsypanie prochów, niepraktykowane w starożytnym Izraelu, wprost ufundowanym na konkretnie umiejscowionych grobach przodków²⁰.

Na poparcie naszej tezy o takim kompleksowym i bogatym sensie skromnego, półwiersza Genesis 2:7^A: „I ulepił Pan człowieka [«adama»] proch z gliny [«adamy»]” – pół zdania głównego na początku opowieści o raju, jakby ukrytego za sprawami wielkiej wagi, bardziej widocznymi – przytoczmy jego wyraźne echa, świadczące o inspirującej roli tego tekstu: „Ręce Twoje uczyniły mnie i ukształtowały mnie” (Ps 119:73), oraz bolesne wołanie Hioba (10:8–9, przeł. Czesław Miłosz):

Ręce Twoje zbudowały mnie i uczyniły mnie razem
dokoła,
a chcesz mnie zniszczyć?
Wspomnij, że uczyniłeś mnie z gliny:
i w proch mnie znowu obracasz?

Cytowane odwołania do wskazanych wątków rajszych jeszcze je wzmacniają i konkretyzują, wprowadzając bowiem do tekstu boskie „ręce”, zapewne pobrudzone gliną, które w wersji Genesis mającą jedynie domyślnie.

Raj jako miejsce dramatu, *sub arbore malo*

Opowieść o raju od początku niejako nieuchronnie zmierza do scen kuszenia i ich znanych dramatycznych



Fra Beato Angelico, *Noli me tangere*, około 1450 roku.
Scala, Florencja. Źródło: Wikimedia Commons.

konsekwencji. Taka jest „dramaturgia” tego barwnego opowiadania: uprzedzająco pobrzmiewa w nim już zjawisko „zła”, jego zakaz i kara, zaraz też pada ostrzeżenie o „pewnej śmierci” (Gen 2:9,17). Na razie jednak gliniaste poletko początku poszerza się (za sprawą darów Pana) w „ogród rozkoszy”²¹ (Gen 2:8). Staje się miejscem rozkoszy, ogrodem zapewne topograficznie na tyle dużym, by możliwa była w nim gra bohaterów w chowanego (Gen 3:8–10). Ale też miejscem na tyle małym²², by można było wyznaczyć jego środek (Gen 2:9) i jakieś granice ze strażą na drodze, zapewne jedynej, jaka doń prowadzi (Gen 3:23–24).

Jesteśmy więc w ogrodzie, w ścisłym gronie, rzekłoby się rodzinnym, z przechadzającym się tam często Panem. Dużo się dzieje, rośliny owocują kusząco smacznie (także te zakazane), przyjazne zwierzęta zapewne wzbijają kurz i ryczą (Gen 2:19–20); w końcu pojawia się piękna kobieta, a męczyzna płonie w zachwycie (Gen 2:23 – aż trzy razy w jednej aklamacji wykrzykuje „oto!”, hebr. *zo't*). Zawiera się młode małżeństwo, ich relacja pogłębia się w radostnej nagości (Gen 2:25). Szczęście jednak jest kruche...

Bo oto pojawia się ktoś zaczepny, raczej nie miły, prowokacyjnie intrygujący, chytry, ale i szczególnie inteligentny – „wąż” (Gen 3:1–7):

[1.] Ale i wąż był chytrzejszy nad inne wszystkie zwierzęta ziemi, które był Pan Bóg stworzył. I rzekł on do niewiasty: „Czemu-ż to [hebr. *ap ki-*] Bóg wam przykazał, żebyście nie jedli z żadnego drzewa rajskiego?”

[2.] Odpowiedziała mu niewiasta [z emfazą prostowania pomówień o zniewoleniu, broniąc swej wolności]: „Z owocu drzew, które są w raju, pożywamy,
[3.] ale z owocu drzewa, które jest w środku raju, rozkazał nam Bóg, abyśmy nie jedli i nie tykali się go, byśmy snadź nie pomarli”.
[4.] I rzekł wąż do niewiasty [odwołując się do wolnościowej postawy kobiety]: „Żadną miarą nie umrzecie śmiercią.
[5.] Bo wie Bóg, iż któregośkolwiek dnia będziecie jeść z niego, otworzą się oczy wasze i będziecie jako bogowie, znając dobre i złe”.
[6.] Ujrzała tedy niewiasta, że dobre było drzewo ku jedzeniu i piękne dla oczu, i na wejrzenie rozkoszne; i wzięła z owocu jego, i jadła, i dała mężowi swemu, który jadł. [7.] I otworzyły się oczy obojga; a poznali, że byli nagimi...²³

Wąż deformuje, niechybnie świadomie, boży zakaz, wyzwała odruch wolności, a zarazem burzy boski porządek i erotyczną niewinność małżonków, sobie „narzeczonych” („przrzeczonych”). W konsekwencji to nie dzięki mężowi niewiasta „poznała” niespodziewane uczucie zmysłów – tekst wylicza doznania: „dobre w smaku, piękne na wejrzenie i rozkoszne” (wiersz 6). To „poznanie” odbywa się z udziałem węża, a dopiero następnie kobieta daje to mężowi. Dochodzi do istotnej *t r i a n g u l a c j i* w relacjach. Natychmiast też „poznali, że byli nagimi” (Gen 3:7). To, że istotnie „poznali dobro i zło” (Gen 3:22), wcale ich wszystkich (razem z Panem) do siebie nie zbliżyło. W ogrodzie rozległo się wołanie, „gdzie jesteś?” (Gen 3:9) i w tym ukrywaniu już się nie odnajdujemy, nawet ze sobą. „Przepaski z liści figowca” (Gen 3:7) są już znakiem, znakiem czegoś, co coraz głębiej i boleśniej staje się przedmiotem „poznania”. Znany badacz wątków teologicznych Starego Testamentu pisze o intencji perykopy o raju, iż jej autor „chce, aby pokusa ukazała się oczom czytelnika, jako... przypadek pożerającej pożądliwości (Gen 3:6). Również sam upadek... jest pierwszym, jeszcze nieuświadomionym sygnałem jakiegoś tajemniczego rozdźwięku, który przeszywa całą cielesną strukturę człowieka”²⁴. Miłość namiętna (hebr. *tszuqa*^h, wiersz 16), jako konsekwencja tego, co się stało za sprawą węża, spada na kobietę; od tam los kochanków wiąże się z brakiem ukojenia. Oto z doświadczania pod drzewem „poznania dobra i zła”, na tym pierwotnym miejscu „w ogrodzie rozkoszy” (Gen 3:22), powstała świadomość.

Warto zauważyć, że taką fenomenologię emocji ludzkich poza pojedynczym źródłem Genesis potwierdza klasyczny tekst Pisma o miłości, *Pieśń nad pieśniami* Salomona (Cant). Wystarczy przytoczyć choćby znany cytat (Cant 8:6–7):

[6.] [...] Bo silna jak śmierć miłość, nieubłagana jak szeol namiętność,
Strzały jej strzały ognia, płomienie Pana.

[7.] [...] I choćby ktoś za miłość chciał oddać całe miennie... – pogardą pogardzą nim²⁵.

Relacji miłosnej towarzyszy „nieubłagana namiętność”, a użyty tu hebrajski termin *qin'ah* (gr. *zelos*; Cant 8:6) znaczy też „zazdrość”.

Wzajemne genetyczne związki tych ksiąg niestety nie zostały ustalone²⁶. Odnotujmy jednak zaskakującą zgodność pewnej topografii w narracji obu tekstów: oto końcowa (miłosna) scena *Pieśni* (rozdział 8) odbywa się, podobnie jak w raju, wprost „pod drzewem”:

[Cant 8:5] [A] (mówi Lud:) Któża to jest, która wstępuje z puszczy, opływająca rozkoszami, oparta o miłego swego?

[B] (mówi Oblubieniec, do Ukochanej:) – Pod drzewem jabłoni wzbudziłem cię;

tam [szamma^h] naruszona* [chabal] została matka twoja, tam [szamma^h] zgwałcona* [chabal] była rodzicielka twoja²⁷.

Ks. Wujek wiernie oddaje tym sens starożytnego przekładu łacińskiej Wulgaty (około 400 roku):

[Cant 8:5^B] *Sub arbore malo suscitavi te;*

Ibi corrupta est mater tua,*

Ibi violata est genitrix tua.*

Wskazany w przypisie problem tłumaczeniowy wynika z dwuznaczności czasownika hebrajskiego *ch-b-l* (1) psuć, niszczyć, lub (2), między innymi, cierpieć bóle porodowe. Został on użyty w miejscach zaznaczonych (*) w obu paralelnych członach diady kończącej wiersz 8:5^B, w tej samej intensywnej formie (tak zwany *piel*). Miarodajne słowniki wskazują na słuszność wyboru raczej pierwszego znaczenia (1)²⁸, wskazanego też przez św. Hieronima, zaś starsza LXX wybiera drugą formę (2) z czasownikiem greckim *ōdīnō*. Niezależnie od tego, czy wybierzemy obraz bardziej drastyczny (1), czy bardziej naturalny (2), wers czyni aluzję do cierpień związanych z płcią zagadkowej protoplastki będącej „rodzicielką”, którą bohaterce *Pieśni*... przypomina jej kochanek.

Podkreślmy teraz znaczący szczegół: w *Pieśni*... kochanek spotyka („budzi”) swą ukochaną w tym samym miejscu, w którym, w jakiejś przeszłości, doszło do „zepsucia” lub bólów porodowych jakiejś prาดawnej matki. Mamy więc pokrewieństwo wydarzeń i utożsamienie ich miejsca („tam”). Co więcej, to miejsce jest określone jako „pod drzewem”. Trudno nie dostrzec w tym obrazie *Pieśni*... (Cant 8:5) paraleli z obrazami w raju i losów kobiety, pierwszej „matki wszystkich żyjących” (Gen 3:20), która upadła w „zepsucie” (*corruptio*) zmysłowości przez „gwałt” pokusy, za co została ukarana „bólami w porodach” i pożądaniem erotycznym (Gen 3:6,16), a wszystko to działo się w miejscu „pod drzewem”, skoro kobieta właśnie zerwała z niego zły owoc (interpretacja „po prostu”

o matce rodzonej nie miałaby żadnego oparcia w tekście).

Obrazy erotycznego dramatu w Raju i erotycznego napięcia wraz z jego archaiczną etiologią w *Pieśni*... (Cant 8:5) różni ten szczegół, iż *Pieśń*... określa (w oryginale) drzewo pokusy jako *j a b ł o ń* (hebr. *tappuach*), zaś w opisie dramatu w Raju drzewo upadku ma jedynie nazwę symboliczną – „wiadomości dobrego i złego”. Ale – ta różnica znika w tradycji łacińskiej – w Wulgacie rajske drzewo pokusy dotyczyło *bonum et malum*, zaś paralelna scena w *Pieśni*... rozegrała się *sub arbore malo*. Obrazy te zatem dodatkowo uzgadniają się poprzez łacińską nazwę drzewa, pod którym dramat się rozgrywa. Mamy bowiem w łacinie polisemię: *malum* (n.) – „zło” oraz „jabłko”, *malus* – „zły” oraz „jabłoń”. Wulgata, czyli dominujący tekst zachodniego Kościoła i świata, przypieczętowany w łacińskim wczesnochrześcijańskim odbiorze i późniejszej tradycji zachodniej bogate formy wizualizacji i symbolizacji rajskego dramatu rozgrywane wokół rekwizytów z *Pieśni*..., czyli jabłoni i jabłka, jako alegorii upadku i zakazanego owocu.

Poza znaną ikonografią motywu dosłowne potwierdzenie związku obu tych obrazów znajdujemy w pismach św. Jana od Krzyża. W 1579 roku pisze on traktat *Pieśń duchowa*. Jest to czterdzieści strof poetyckich, które całą treścią nadbudowują się na obrazach *Pieśni nad pieśniami* (podobnie zresztą jak inne jego traktaty). Dialogi i emocje Salomonowych kochanków Doktor Karmelu odnosi do związku duszy i Boga. Do każdej strofy dopisuje komentarz, w którym objaśnia własne strofy jako alegorie. Oto strofa 23. – oblubieniec zwraca się do oblubienicy:

Pod drzewem jabłoni

Poślubiłem cię, ma miła,

Tam moją rękę ci oddałem,

I tam niewinność twoja powróciła,

Gdzie ją twa matka niegdyś utraciła²⁹.

W komentarzu autor jednoznacznie identyfikuje ten motyw:

Te prawdy, jakie zawierają się w tej strofie, niemal dosłownie wyrażone są w *Pieśni nad pieśniami*, gdzie Oblubieniec mówi do oblubienicy: [Cant 8:5^B] *Sub arbore malo suscitavi te; Ibi corrupta est mater tua, ibi violata est genitrix tua.*

Dalej, na bazie tego cytatu według Wulgaty, święty karmelita objaśnia swą własną strofę:

W tej strofie objaśnia Oblubieniec duszy przedziwny sposób i środki, którymi ją odkupił i poślubił sobie. Użył do tego podobnych sposobów, przez które natura ludzka zbłądziła i upadła. Mówi więc, że jak przez owoc zakazanego drzewa w raju natura... upadła, tak na drzewie Krzyża została naprawiona [...] *Pod drzewem jabłoni* to jest... Krzyża nazwanego tu drzewem jabłoni³⁰.

Powyższe wywody penetrują związek *Pieśni nad pieśniami* w jej końcowym rozdziale 8. z obrazem skuszenia kobiety w raju. Potwierdza się silny związek intertekstualny w odbiorze kulturowym obu obrazów. W Genesis miejsce stworzenia (Gen 2:7) stało się miejscem upadku (Gen 3:6), a potem grobem Adama³¹ (Gen 3:19); to jedno miejsce łączy wszystkie wydarzenia. *Pieśń...* zaś, w odczytaniu Doktora od miłości Bożej, transformuje to miejsce-wydarzenie rajske w wydarzenie zbawcze; św. Jan mówi bowiem o ratunku „sposobami podobnymi” do tych zgubnych, a staje się to możliwe tylko na tym samym miejscu, tylko jeśli tamtejsze „drzewo jabłoni” stanie się „Krzyżem”, a dokładniej „będzie nazwane tu”, czyli w tekście tego miejsca-wydarzenia.

Dzieje zaczynają się dramatycznie. Na gliniastym poletku w raju, pod osadzonym na nim drzewem doszło do nieukojonej „triangulacji”, a w niej kryje się funkcja natychmiastowej ekspulsji poza niewinne szczęście, zaufanie, poza raj: „I wygnał człowieka i postawił przed rajem rozkoszy Cherubim i miecz płomienisty..., ku strzeżeniu drogi...” (Gen 3:24). Ogród pozostaje teraz pusty, a więc bez celu, skoro powstał w istocie dla człowieka.

Ale niedługo przedtem w ogrodzie rozległ się ostatni raz głos Pana – o „nasieniu” (potomstwie) wygnańców: „On zmiażdży ci głowę” (do węża, Gen 3:15). Od czasów dawnej egzegezy, jeszcze żydowskich autorów hellenistycznej LXX, uznaje się to najpewniej za proroctwo mesjańskie: „On” to Mesjasz, a proroctwo widać w tym, że sens wykracza poza podstawową logikę tekstu³². Zbawiciel kiedyś zwycięży zło na tym samym miejscu, w tej samej scenarii „drzewa”, w której niegdyś doszło do katastrofy. „Tam” wydarzenia się spotkają i zleją. Dzieje się tak w wielu tekstach. Oto na przykład hymn liturgii bizantyjskiej Bożego Narodzenia:

Przyjdźcie... głosząc tę oto tajemnicę: Ściana dzieląca została zniszczona, ognisty miecz cofa się i cherubiny odstepują od drzewa życia. Ja zaś znowu otrzymuję pokarm z raju, z którego niegdyś zostałem wygnany³³.

Czasy mesjańskie przywracają raj, drzewo krzyża zlewa się z Drzewem Życia na tym „miejscu miejsc”, które jest też grobem Adama. Klasyczna ikona ukrzyżowania na ogół przedstawia jego czaszkę (z napisem „Adam”) w ciemnej pieczarze u stóp krzyża. W sanktuarium skały Golgoty odsłonięta jest ta mała pieczara. Miejsce początku Adama, „miejsce czaszki” wzbudza i przyjmuje wydarzenie święte. Jesteśmy już w Jerozolimie.

Golgota – Miejsce Czaszki

„Miejsce Czaszki”, jak już po części widzieliśmy, to niezwykle ciekawy i bogaty w odniesienia przypadek hermeneutycznej „aktywności” fenomenu miejsca. Teraz, w kręgu wydarzeń „pod Poncjuszem Piłatem”, widzimy, że jest to znana nazwa miejsca ukrzyżowania Jezusa. Po-

dana jest wyjątkowo zgodnie przez wszystkie cztery ewangelie (Mt 27:33; Mr 15:22; Lk 23:33; Jn 19:17). Taka zgodność świadczy o sile tradycji o wydarzeniu i występuje w odniesieniu do niewielu podań.

Misterium Ukrzyżowania jest znane i nie o jego teologiczne i kulturowe znaczenie chodzi nam w tym studium. Idzie nam o sam fenomen *m i e j s c a* tego wydarzenia, jakby ukryty pod podaną z jakichś powodów uderzająco jednogłośnie nazwą: „Miejsce Czaszki” (gr. *Kranion Topos*). Łukasz tę nazwę skraca w toponim „Czaszka” (gr. *Kranion*), pozostali trzej z naciskiem przytaczają jeszcze oryginalne brzmienie nazwy – *Golgotha*. Podają to jednobrzmiąco zgłoskami greckimi. Jedyne Jan wyjaśnia, że to miejsce tak „nazywane jest po hebrajsku”; Mateusz i Marek podają informację o miejscu egzekucji w odwrotnej niż Jan sekwencji: najpierw nazwę miejsca (*topos*) Golgota, którą następnie objaśniają: „co tłumaczy się Miejsce Czaszki (*Kranion Topos*)”. Synoptycy nie podają, z jakiego języka tłumaczą nazwę „Golgota” na jej grecki odpowiednik semantyczny: „miejsce czaszki”, jest u nich z kontekstu oczywiste, że „Golgota” jest nazwą hebrajską lub aramejską. Istotnie, w biblijnym języku hebrajskim mamy rzeczownik pospolity *gulgōlet* (גִּלְגֹּלֶת) o pokrewnym brzmieniu w języku aramejskim (*gulgaltā*) i zgodnym znaczeniu podstawowym „czaszka, głowa”. Wydaje się on pochodzić od hebrajskiego rdzenia *gll* – „toczyć” (bierny lub czynny obraz ruchu kołowego)³⁴. Tłumaczenie Ewangelistów jest precyzyjne: w grece tamtej epoki mamy *kranion* – „czaszka (sklepienie)”³⁵.

Podkreślimy ponownie, że cztery kanoniczne wersje, z naciskiem wprowadzając okoliczność tego miejsca, czynią to nie zwrotami opisowymi, lecz sugerują, że jest to jego *n a z w a w ł a s n a* – *Kranion Topos*, „Miejsce Czaszki” (Mt 27:33; Mr 15:22; Lk 23:33 *Kranion*; Jn 19:17), „nazywane [po hebrajsku – Jn] *Golgotha*”; dlatego w dobrych wydaniach krytycznych ewangelii widzimy edytorskie zaznaczenie tych słów wielkimi literami³⁶.

Pochodzenie nazwy Golgota ciągle pozostaje niejasne. Wydaje się, że jako miejsce, wraz ze swą aramejską i grecką nazwą, weszło do historii i stało się znane dopiero ze źródła Ewangelii. A więc krąg etiologiczny się zamyka, trop się urywa, zanim zaczął bieć. Mimo oczywiście licznych prób nie udało się (dotąd) dla Golgoty jako miejsca podać przekonującej, dominującej interpretacji ani historycznej, ani leksykalnej³⁷. Podawane koncepcje na ogół wahają się między „realistycznymi” odniesieniami nazwy do kształtu (skalnego) wzniesienia (zwykle jest to naiwna etymologia, tak zwana ludowa) a odniesieniami do społecznej funkcji tego miejsca, na przykład jako „miejsca kaźni” (brak jakiegokolwiek poświadczenia), cmentarza (liczne sprzeczności) lub kamieniołomu. Poszukiwania, a raczej analizy, odbywają się drogą głównie rekonstrukcji z danych Pism Nowego Testamentu. Wskazują one niewiele więcej, niż że Golgota musiała być położona poza murami Jerozolimy, na północ wobec ich umiejscowienia z czasu początku

I wieku naszej ery³⁸. Trudno bowiem omijać sprzeczności danych, na przykład sugerując, że Golgota była wzgórzem, a zarazem ignorując zgodność we wszystkich czterech ewangeljach, które nic nie mówią o jakimś wzniesieniu. W mieście takim jak Jerozolima musiały być jakieś „miejsca kaźni” / egzekucji publicznych; by jednak założyć, że egzekucja Jezusa (i z nim dwóch innych skazańców) tam się odbyła³⁹, trzeba by to pogodzić z obrazem Jana, że był tam ekskluzywny grób bogatego patrycjusza Józefa z Arymatei.

Nasze rozważania o „miejscu Golgota” utykają w miejscu, bo nie wiedzą, dokąd pójść. Jest to niewątpliwie jedno z najważniejszych miejsc świata, a zarazem nic o nim na pewno nie wiemy. Nie rozumiemy sensu jego nazwy, choć ją samą dobrze rozumiemy. Nie wiemy, a jest to szczególnie frapujące, dlaczego nazwa miejsca egzekucji jest tak szczegółowo podana. Wiemy za to na pewno, z badań krytycznych Pisma, że nie podaje ono żadnych informacji zbędnych wobec swej intencji, można uważać, że nie podaje w ogóle żadnych „informacji”. Pismo jest Tekstem, co dla wierzących znaczy, innymi słowami, tekstem natchnionym. Nie ma w nim nic przypadkowego, zbędnego, jak pięknie samo mówi o sobie, „żadna jego jota nie przemienie”.

Widać więc tylko, że w nazwie tego miejsca Ewangelści widzą, a nawet podkreślają, jakiś pierwotny kerygmat, który, jakby „nienaruszony”, przekazują dalej, nic nie tłumacząc. Niczego takiego nie czynią dla innych, nie mniej znaczących miejsc. W szczególności, kilka zdań dalej, po opisie wydarzeń na Golgocie, każdy z Synoptyków mówi o grobie Mistrza – rzeczowo, bez takich zagadek onomastycznych; grób ten jest w bliżej nieokreślonym miejscu, ale w dyspozycji patrycjusza Józefa, a opis okoliczności („nowy”, Mt, Lk, Jn; „w skale” Mr, Lk) i czynności pogrzebowych („całun”) wygląda zrozumiale. Jan, który podaje więcej szczegółów, z n a c z ą c o uściśla topografię grobu Jezusa słowami, że „był zaś w miejscu (*en to topo*), gdzie był ukrzyżowany... grób... blisko” (Jn 19:41–42). Na razie bez niespodzianek, dowiadujemy się od Jana o dalszych szczegółach: że rabin Józef namaścił ciało zmarłego według obyczaju oraz że „grób był blisko” (miejsc wydarzeń dopiero co opisanych przez Jana).

Zauważmy jednak, że topografia fenomenu tak kluczowego dla „dobrej nowiny”, jak grób Jezusa, jest przedstawiona przez Jana w semantyce nie dominacji, czy przynajmniej autonomii miejsca grobu, a w jego subordynacji wobec predykatów „miejsca gdzie był ukrzyżowany” (Jn 19:41–42). Miejsce Krzyża wyznacza semantyczne centrum, oś topograficzną, względem których „grób był blisko”.

Struktura diady: miejsce/Golgota – wydarzenie/ukrzyżowanie ma znaną sakralną moc ofiary zbawczej, którego to teologicznego wątku tu nawet nie tykamy, jako wykraczającego poza cele naszego studium. Teraz jesteśmy po prostu na miejscu Golgoty, nawet jeśli nie rozumiemy, co to miejsce samo w sobie, jako takie, wnosi do wydarzenia Ukrzyżowania – ale jeszcze rozejrzyjmy się...

A na miejscu, gdzie został ukrzyżowany, był ogród, w ogrodzie zaś grób nowy, w którym nikt jeszcze nie był położony. Tam więc, ponieważ grób był blisko, [...] położyli Jezusa (Jn 19:41–42, przeł. J. Wujek).

Widzimy u Jana jeszcze „ogród” (gr. *kepos*). Zestawiamy to z jego relacją z ukrzyżowania na Golgocie:

A niosąc krzyż sobie, wyszedł na to miejsce, które zowią Miejsce Czaszki, po hebrajsku zaś Golgota. Tam go ukrzyżowali (Jn 19:17–18).

Pomimo że relacja z ukrzyżowania i relacja z pogrzebu Jezusa w ewangelii Jana są odrębnymi opowiadaniem rozdzielonymi kilkoma innymi epizodami, w ostatecznej redakcji IV ewangelii zostały połączone w zwartą narrację; zatem według Jana grób подарowany Jezusowi przez Józefa znajdował się w ogrodzie, zarazem na tym samym miejscu, co miejsce Ukrzyżowania, czyli Golgota. *G o l g o t a* była w *o g r o d z i e*.

Skoro, jak wskazaliśmy w tekstach Ewangelii, „Golgota” jest nazwą własną, jest zatem wysoce możliwe, że ten ogród – na zasadzie *pars pro toto* – nazywany był również „Golgota”. Podajmy jeszcze jedno świadectwo toponimiczne o ogrodzie, o dużej wartości źródłowej: *Ewangelia Piotra* (apokryf z II wieku, wiersz 24, karta VI) podaje: „[Józef] wzięwszy Pana [...] złożył do własnego g r o b u, z w a n e g o o g r o d e m J ó z e f a”⁴⁰. Oznaczałoby to także realistyczne okoliczności wokół grobu Arymatejczyka danego Jezusowi – położenie w jakiejś ekskluzywnej nekropolii, z zadbaną najprawdopodobniej przez właściciela, co w tamtejszym klimacie nieodzowne, roślinnością. Tym bardziej położenie Golgoty w publicznym „miejscu kaźni” jest raczej nie do pogodzenia z IV ewangelią.

Dodajmy teraz do powyższych analiz tekstów źródłowych Ewangelii element, także szczególnie Janowy, iż to w tym ogrodzie wydarzyło się fundamentalne doświadczenie zmartwychwstania, w spotkaniu Magdaleny z Jezusem (Jn 20), z którego popłynął kerygmat założycielski chrześcijaństwa. Teraz może staje się bardziej zrozumiała determinacja pierwszych ewangelistów do wpisania i zachowania nazwy „Golgota”, jako nazwy przywołującej ten ogród, skądinąd chyba b e z i m i e n n y. Sam ogród jako miejsce bierze na siebie, w siebie coraz ważniejsze i liczniejsze orzeczniki, na przykład „ogród Józefa” (po około stu latach). Staje się więc aktywny, jako ogród-miejsce staje się ogrodem-wydarzeniem. Widać, że bez tego ogrodu, bez wspólnego w nim miejsca dla trzech kluczowych wydarzeń – ukrzyżowania, pogrzebu i zmartwychwstania, nie stałyby się one wspólnym, nierozdzielonym wydarzeniem. Uchodzi to za szczególny rys teologii Janowej. Jeśli nie mamy innych danych (tekstowych), a nie mamy, to tekst Jana – na (tym) miejscu (tego) ogrodu – ustanawia „na wsze czasy” (naszej kultury) fenomen jedności miejsca-wydarzenia wiary chrześcijańskiej: „ukrzyżowan i pogrzebion, zmartwychwstał”⁴¹. Synoptycy

nie powzięli wieści o ogrodzie, nie mają tego szczegółu w swych tekstach i pewnie dlatego u nich termin „Golgota” pozostaje idiomem, a wtórnie staje się metonimią cierpienia.

Ale idźmy dalej. Tym bardziej trafne okazują się alegorie Pawłowe o dwóch Adamach (I Cor 15:22,46), jeśli blisko umiejscowimy ich groby – skoro „nowego Adama” „grób był blisko” (Jn 19:42) grobu „pierwszego Adama”, jak widzieliśmy, pod Golgotą. Potem cała Tradycja widziała w Janowym obrazie ogrodu wokół grobu Chrystusa, zatem – jak pokazaliśmy – i wokół Golgoty, alegorię ogrodu rajskiego⁴². Analogie między wydarzeniami w obu tych miejscach, które w alegorii się zlewają, barwnie przedstawiał uczony ojciec Hipolit Rzymski (zmarły w 235 roku), łącząc pramatkę Ewę i Marię Magdalенę, drzewo życia i drzewo krzyża, wskazywał przy tym na dramaturgię tamtejszych paralelnych wydarzeń, na przykład w sprawie zakazu „dotyku” drzewa w raju (Gen 3) i słowa Jezusa: *Noli me tangere* do Magdaleny (Jn 20) itd. Koncepcja analogii (alegorycznej bądź „typologicznej”) Raju oraz ogrodu Chrystusa, jako w ogóle Kościoła, według świadectw Ojców miała pochodzić od samego ojca apostolskiego, Papiasza (zmarłego około 115 roku), a rozwijała się od II wieku, w tym u św. Ireneusza⁴³.

Jako konkluzję hermeneutyczną naszej analizy egzegetycznej wskazujemy konflikt, nawet sprzeczność dwóch „tekstów” o Golgocie: jednego (nieistniejącego) – zbudowanego na możliwych domniemaniach „realistycznych” okoliczności publicznej egzekucji skazańca Jezusa, i drugiego, istniejącego u Jana i dopełniającego relacje Synoptyków, zbudowanego z bogatych odniesień tekstowych. Tekst Ewangelii buduje niezwykle świadomie miejsce swych wydarzeń. Buduje sam. Wszelkie „rekonstrukcje” pozatekstowe, wiążące miejsce z „realiami” domniemanymi spoza tekstu, nie wydają się ani uprawnione, ani potrzebne.

Współczesna analityczna biblistyka widzi intencję IV ewangelii do łączenia, literacko „typologicznego”, jej tekstów o ostatnich spotkaniach Jezusa w ogrodzie (Jn 18:1n), potem wokół Jego grobu (Jn 19:41n), wreszcie o spotkaniu tamże Magdaleny z Ogrodnikiem (Jn 20:15) z wizją raju z Genesis 2–3 (mimo że tamtejszy rozkoszny *paradeisos* u Jana jest nazywany pospolitym słowem *kepos*)⁴⁴.

Do mitu Raju przenoszą nas z Golgoty hymny Kościoła bizantyjskiego, na przykład ten z kanonu jutrzni:

Tajemnym jesteś Bogurodzico rajem,
Który wypiełgnował Chrystusa;
Przez Niego krzyżowe, rajske drzewo zostało nasadzone...

* Na podstawie wystąpienia na XIV Zakopiańskich Spotkaniach Antropologicznych pod tytułem „Okamgnienia. Miejsca”, Zakopane, 12–15 grudnia 2024. Organizatorzy:

fundacja Zakopiańczycy. W poszukiwaniu tożsamości, kwartalnik „Konteksty”, Muzeum Tatrzańskie, Wydawnictwo Czarne.

Przypisy

- ¹ Por. na przykład przeglądowy zbiór: *Mensch und Raum von der Antike bis zur Gegenwart*, red. Antonio Loprieno, K.G. Saur Verlag, Monachium 2006. Ciekawe ujęcie przedstawia David Malcolm, *Czas i przestrzeń w The Solace of Artemis Pauli Meehan*, przeł. Patrycja Zielke, „Konteksty” 2025, nr 2, s. 11–17. Por. także zbiór badań and konkretnym starożytnym toposem „ogrodu”: *Les Jardins. Actes du 34e colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 11 et 12 octobre 2024*, red. Jacques Jouanna, Nicolas Grimal, Peeters Publishers, Paris 2025, s. 278.
- ² Nazwy ksiąg biblijnych, szczególnie Nowego Testamentu, oraz sigła podaje według angielskiej konwencji, np. Mt – ewangelia Mateusza, Mr – ewangelia Marka, Lk – ewangelia Łukasza, Jn – ewangelia Jana, Gen – Księga Rodzaju (Genesis) itd.
- ³ Pojęcia z domeny religijnych opisów sacrum, jako ważnej części kultury oraz nazwy własne bądź ich synonimy, a także z szacunku, piszę majuskłą (na przykład: Zakon – prawo Mojżeszowe; On – Mesjasz, Król). Ewangelię jako „dobrą nowinę” zapisuję majuskłą, w odróżnieniu od tegoż terminu określającego konkretny typ dzieła literackiego, wtedy minuskłą. Podobnie „Raj” jako nazwę znanego mitu zapisuję majuskłą w odróżnieniu od nazwy ogrodu.
- ⁴ Znany przykład: Gen 22:1 – wprowadzenie opisu ofiary z Izaaka; zaś 22:20 – przejście do następnej fazy, jako frazy.
- ⁵ Etymologia rdzenia „DBR” wydaje się odsyłać do „ustawienia w porządku” (podobnie jak gr. *logos*). Por. na przykład *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (with an Appendix Biblical Aramaic), based on the Lexicon of William Gesenius (1833)*, przeł. Edward Robinson, Oxford 1907, s. 180–184.
- ⁶ Por. liczne przykłady podawane przez wiodącego badacza we współczesnej archeologii Palestyny i Synaju: William Foxwell Albright, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, przeł. Edward Zwolski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1967.
- ⁷ Szersze omówienie w: Michał Klinger, *Strażnik wrót. Próby z hermeneutyki teologicznej*, Pasaże, Kraków 2019, s. 12.
- ⁸ Postulaty 4. i 5. według sugestii Pawła Próchniaka.
- ⁹ Ten i następny postulat (6. i 7.) realizuje się na przykład w wydarzeniu i na miejscu ofiary Abrahama, por. Gen 22.
- ¹⁰ Barbara Skarga, *Ślad i obecność*, PWN, Warszawa 2002.
- ¹¹ Na przykład „wydarzenie” (fenomen liturgiczny, obrzęd) Kalwarii łączy swe miejsce z *Via Dolorosa* i każdym innym miejscem takiego obrzędu; misterium Krzyża, jako to samo wydarzenie, dzieje się na każdym ołtarzu kościelnym jako na Golgocie; por. dalsza część niniejszego studium.
- ¹² Koncepcja rozpowszechniona na gruncie psychologii społecznej przez amerykańskiego psychoanalityka Vamika Volkana.
- ¹³ Podjęcie w schemacie dedukcyjnym wywodów uzasadniających każde z osobna z podanych tu stwierdzeń musiałoby zupełnie zmienić środek ciężkości niniejszego studium, dla którego też podane wyżej katalogi stwierdzeń mogą być przyjęte raczej jako założenia. Niemniej jednak dalsze wywody przyniosą im wiele wyjaśnień i potwierdzeń.
- ¹⁴ Temu poświęcone zostanie osobne studium.
- ¹⁵ W psychologii Volkana „zapaść czasowa” zachodzi, kiedy

- „wybrana trauma” – zmitologizowane w danej „dużej grupie” społecznej wydarzenie traumatyczne z przeszłości – jest reaktywowana przez uczucia, oczekiwania i formy obrony dotyczące bieżących zagrożeń. Rodzi się wtedy psychologiczne powiązanie z legendarną wersją uprzedniego wydarzenia traumatycznego, czasem odległego o wieki; możliwe jest nawet utożsamienie takich wydarzeń w przeżyciach grupy. Por. między innymi Vamik Volkan, *Psychoanalysis and international relationships: Large-group identity, traumas at the hand of the „other” and transgenerational transmission of trauma*, [w:] *Psychoanalytic perspectives on a turbulent world*, red. Halina Brunning, Mario Perini, Routledge, London 2010.
- ¹⁴ Szczególnie wątki powstania człowieka, jego relacji z Bóstwem, roli różnych roślin i zwierząt występują w bogatych materiałach o Gilgameszu, Enkidu, Utnapisztim sięgających epoki Sumeru. Por. liczne opracowania starszego, orientalnego tła wątków biblijnych o stworzeniu, na przykład Joseph Chaine, *Le Livre de la Genèse*, Éditions du Cerf, Paris 1951, s. 55–73; *Nowy komentarz biblijny. Księga Rodzaju*, opr. ks. Janusz Lemański, Częstochowa 2013, s. 122–131.
- ¹⁵ Według: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, przeł. Jakub Wujek, WAM, Kraków 1962; przekład uwspółcześniony, z podkreśleniami i zmianami naniesionymi przez autora w celu zbliżenia do hebrajskiego oryginału.
- ¹⁶ Eckart Frahm, *Enuma Elish outside the cuneiform tradition* [w:] *Enuma Elish: The Babylonian Epic of Creation*, red. Johannes Haubold, Sophus Helle, Enrique Jiménez, Selena Wisnom, Bloomsbury Academic, London 2024, s. 151–165.
- ¹⁷ *Enuma Elish*, I tabliczka; tekst pismem klinowym, liczne znaleziska archeologiczne z terenów całej Mezopotamii i Syrii, od IX wieku przed Chrystusem, por. E. Frahm, *Enuma Elish...*, dz. cyt. Przekład polski za: *Dywan wschodni. Wybór arcydzieł literatury egipskiej, asyryjskiej, hebrajskiej, arabskiej, perskiej i indyjskiej*, przeł. Antoni Lange, ZYSK i s-ka, Poznań 2017, s. 47.
- ¹⁸ Por. szczegółową analizę fenomenu grobów przodków w: Michał Klinger, *Biblijna definicja oraz tajemnica ojczyzny, „Konteksty”* 2017, nr 1–2, s. 41–46.
- ¹⁹ Eden – zapewne hebrajska nazwa legendarnej krainy, wśród Żydów hellenistycznych w tekście greckiej LXX była „tłumaczona” jako perski *paradeisos*, semantycznie na bazie metonimii rozumiany jako „miejsce rozkoszy”, por. Roland de Vaux, *La Genèse*, Éditions du Cerf, Paris 1951, s. 44.
- ²⁰ Informacja o czterech rzekach wypływających z ogrodu (pięć wierszy 2,10–14), których nazwy niechybnie odpowiadają globalnym rzekom: Indusowi, Nilowi, Tygrysowi i Eufratowi, jest oczywistą interpolacją mającą wtórnie dodać mitowi o Raju, jako zaczątkowi całego świata, wymiar globalny wyraźnie oryginalnie w nim nieobecny, w odróżnieniu choćby od mitu o „sześciu dniach” stworzenia. Por. R. de Vaux, *La Genèse*, dz. cyt.
- ²¹ Przekład J. Wujka z modyfikacjami autora oraz zamieszczonymi w kwadratowych nawiasach podkreśleniami znaczeń emocjonalnych konwersacji.
- ²² Gerhard von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, przeł. Bogusław Widła, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 131.
- ²³ Przekład własny autora.
- ²⁴ G. von Rad, *Teologia Starego...*, dz. cyt., s. 130. Wiąże się to głównie z zasadniczą niejasnością danych o genezie *Pieśni...*
- ²⁵ Przekład J. Wujka. Dla rzetelności należy zaznaczyć, że większość nowszych przekładów ma inną lekcję wiersza 5^B, na przykład Izaak Cyłkow proponuje: „Obudziłem cię pod jabłonią, gdzie w bólach powiła cię twoja matka, twa rodzi-
- cielka”; Czesław Miłosz: „Tam zrodziła ciebie matka twoja, tam w bólach ciebie powiła”.
- ²⁶ Benjamin Davidson, *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*, Bagster & Sons LTD, London 1970, s. 245–246. Taki wybór sensu formy *לֵבָבָה* jest zgodny z jej znaczeniem we frazach poetyckich części Pisma Starego Testamentu zwanej *Ketubim*, do której należy *Pieśń nad pieśniami*.
- ²⁷ *Dziela św. Jana od Krzyża*, t. III *Pieśń duchowa*, przeł. i oprac. o. Bernard Smyrak od Matki Bożej, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1949, s. 37.
- ²⁸ Tamże, s. 188–189.
- ²⁹ Nasze odczytanie powrotu Adama do ziemi, z której był wzięty, jako sugestii o „grobie” może wydać się zbyt literalne. Niemniej jednak większość najstarszej pozabiblijnej literatury apokryficznej z epoki międzytestamentowej, która dotyczy losów Adamitów po wygnaniu z Raju (na przykład judeo-gnostycki *Żywot Adama i Ewy*), podaje różne cudowne wersje pogrzebania Adama z powrotem w Raju.
- ³⁰ Oryginał hebrajski nie odróżnia rodzajów męskiego i nijakiego. Jednak w LXX zaimek „nasienia” powinien brzmieć „ono”, gdyż greckie *to sperma* jest *neutrum*, zatem pozostawiony w LXX „on” jest zapowiedzią pojedynczego Zwycięzcy zła.
- ³¹ Por. *Obrzęd godzin, śpiewanych w wigilię Narodzenia Chrystusa*, przeł. ks. Henryk Paprocki, s. 19, <https://liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/tum-14-boze-narodzenie.pdf>, dostęp: 5.11.2025.
- ³² *A Hebrew...*, dz. cyt., s. 166.
- ³³ *Drevniegrečesko-russkij slovar’*, zestawil I.Ch. Dvoreckij, red. S.I. Sobolevskij, Moskwa 1958, s. 978.
- ³⁴ Por. na przykład Pierre Benoit, Marie-Émile Boismard, *Synopse des Quatre Evangiles*, t. I *Textes*, CERF, Paris 1972, s. 482.
- ³⁵ Por. na przykład takie negatywne, sumaryczne konkluzje z badań: Hermann Strack, Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 1, *Das Evangelium nach Matthaeus*, C.H. Beck, München 1983, s. 1037; przegląd licznych prób interpretacji nazwy „Czaszka” por. Raymond Brown, *The Gospel according to John*, t. 2, London 1984, s. 900.
- ³⁶ R. Brown, *The Gospel...*, dz. cyt. s. 899.
- ³⁷ Problem istnienia w Izraelu „miejsca kaźni” pojawia się w kontekście tak zwanej *Pericope Adulterae* (Jn 8:1n). Dydim Ślepiec, żyjący w IV wieku uczony z Aleksandrii, w jednym ze swych pism omawia wątek kamienowania cudzołożnicy. Wykracza poza wersję kanoniczną, podając dramatyczną scenę miejsca (*topos*) kamienowania, „gdzie się to zwykle robi”. Wygląda na to, że Dydim zna źródła mówiące, że w Jerozolimie w czasach Jezusa było konkretne „miejsce” administracyjnie wyznaczone dla egzekucji kamienowania. Por. Jennifer Knust, *Early Christian Re-Writing and the History of the Pericope Adulterae*, „Journal of Early Christian Studies” 2006, nr 4, s. 485–536.
- ³⁸ *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I, *Ewangelie Apokryficzne*, red. Marek Starowiejski, WAM, Kraków 2003, s. 615, 620.
- ³⁹ Najstarsze *Credo*, tak zwany *Skład Apostolski* z III wieku.
- ⁴⁰ Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1998, s. 513.
- ⁴¹ *Adversus Haereses*, V, 10; por. Jean Danielou, *Theologie du judeo-christianisme*, Desclée, Tournai 1958, s. 129.
- ⁴² Por. J. Moloney, *The Gospel...*, dz. cyt.; R. Brown, *The Gospel...*, dz. cyt., s. 943, 990.