

I. ROZPRAWY I ANALIZY

DOI: 10.17951/et.2016.28.277

Dariusz Czaja
(Kraków, UJ)

GRZECH KAINA. NOWE KONTEKSTY INTERPRETACYJNE

Zamierzeniem autora jest nowa interpretacja biblijnej historii Kaina i Abla. Autor uznaje perykopę z *Genesis* za tekst niejednoznaczny, wymagający nowej interpretacji antropologicznej. Sugeruje, że sens historii Kaina i Abla wykracza poza znane interpretacje: Jacka Filka *Ponura twarz Kaina* (interpretacja filozoficzna), Alana Aycocka *Piętno Kaina* (wykładnia antropologiczna) oraz Jose Saramago *Kain* (ateistyczny punkt widzenia). Prezentuje jej nową wykładnię, którą nazywa mistyczną. Stara się znaleźć odpowiedzi na pytania: Dlaczego Kain zabił? Czy mógł nie zabić? Dlaczego Pan przyjął ofiarę Abla, a nie przyjął ofiary Kaina? Dlaczego Bóg kładzie na nim znak ochronny? I kim w ogóle jest postać Kaina?

Podstawą zaprezentowanego w artykule nowego spojrzenia na grzech Kaina jest interpretacja zawarta w pracy *Tajemnica Kaina* teologa Michała Klingera. Autor przedstawia nowe konteksty rozumienia istoty kainowego przewinienia. Dochodzi do wniosku, że biblijna opowieść o bratobójcy zawiera w sobie przesłanie o niejasności wyroku boskiego i o uniwersalizmie zła, ideę, że nieodłącznym elementem człowieczeństwa jest nie tylko dobro, ale również zło. Kain jest podobny do grzeszników ewangelicznych obecnych w życiu Chrystusa i dostępujących przebaczenia i zbawienia.

SŁOWA KLUCZOWE: interpretacja antropologiczna, historia biblijna, Kain i Abel, dobro i zło

1. Biblijna perykopa o zbrodni Kaina pełni w kulturze świata zachodniego funkcję opowieści paradygmatycznej. „Kain zabijający Abla – pisał nie bez pewnej ironii Baudrillard – to już zbrodnia przeciwko ludzkości, niemal ludobójstwo (choć jest ich tylko dwóch!)” (2005: 119). W istocie nie chodzi tu, rzecz jasna, o zbrodnię przeciw ludzkości; raczej o paradygma-

tyczne zło czynienie i Kaina jako figurę wzorcowego grzesznika. Dlatego ta opowieść o dwóch braciach jest dla nas wciąż tak istotna.

O czym mówi ta, znana bodaj każdemu, perykopa z *Genesis* (4, 1–16)? Trudno wątpić, by ktoś – nawet nie identyfikujący się z judaizmem czy chrześcijaństwem – nie znał tej historii. Jest ona przecież częścią duchowego „genotypu” zachodniej kultury. Odnoszę jednak wrażenie, że często przyswajają ją w nieprzyzwoitym myślowo skrócie (oto „brat zabił brata”...), a jej rozumienie niewiele odbiega od letniej percepcji folklorystycznej legendy o dwóch skłóconych braciach albo moralizującej przypowieści o kacie i ofierze. Kłopot polega na tym, że jak zobaczymy, nie jest to wcale – wbrew pokutującym przekonaniom – prosta historia z morałem. Odwrotnie: to dość skomplikowany i niejednoznaczny tekst o mało przejrzystej semantyce. Tymczasem w egzegezie przemilcza się wszelkie „niewygodne” fragmenty, które mogłyby uczynić egzezę mniej jednoznaczną.

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

Tymczasem, zdaje mi się, że wiarygodne poznawczo odczytanie historii Kaina kłóci się mocno z zaprezentowanym wyżej trybem wyjaśniającym. Twierdzę mianowicie, że jeśli uczciwie trzymać się litery biblijnego fragmentu o zbrodni Kaina, to czarno-biały schemat nakładany najczęściej na tę krwawą perykopę z *Genesis* wyraźnie zawodzi. Nie tylko nie tłumaczy jej wystarczająco, ale przekłamuje jej elementarne sensory. Przy bliższym i uważniejszym spojrzeniu okazuje się bowiem, że tak naprawdę nic w tej historii nie jest proste i jednoznaczne. Że historia uwikłanych w morderstwo braci

nie jest, jak chcieliby niektórzy, czymś w rodzaju starożytnej wersji opowieści o Pawle i Gawle. Rację ma raczej Ricardo J. Quinones, który we wprowadzeniu do swej błyskotliwej analizy literackich refrakcji opowieści o Kainowej zbrodni pisze zastanawiająco:

Od samego początku historia Kaina i Abela spowita była tajemnicą. Widać to już na poziomie samej opowieści. Od oszczędnej wersji oryginalnej do najbardziej skomplikowanej i wyszukanej historii z *Finnegans Wake* istnieje powściągliwość, o ile nie konfuzja co do tego, *dlaczego* to się zdarzyło, a nawet wobec tego *co* się zdarzyło¹ (Quinones 1991: 17).

Po pierwsze więc: sugeruję, że w tej historii jest dużo więcej znaków zapytania, niż chciałby to widzieć zdrowy rozsądek, ale i rutynowa egzegeza biblijna – idąca zazwyczaj po jednoznacznych i przewidywalnych tropach moralizujących albo cywilizacyjnych (Läpple 1985: 54). Po drugie, sugeruję też, że w tekście tym mieszczą się znaczenia daleko wykraczające poza hebrajskie środowisko społeczne i kulturowe – jak z kolei chciałyby to widzieć niektóre interpretacje religioznawczo-antropologiczne. I po trzecie, twierdzę, że oprócz najbardziej rozpowszechnionych w teologii chrześcijaństwa zachodniego (szczególnie w wersji rzymskokatolickiej) wykładni historii pierwszego zabójstwa, czy też obok prób wyjaśnienia tej perykopy przez badaczy kultury – próbujących zrationalizować tę historię i ująć ją w jednoznacznych pojęciach – istnieje także inna jej wykładnia, którą proponuję nazwać misteryjną. To wykładnia – by na razie ująć rzecz ogólnie – w której „kanty” biblijnej opowieści nie zostają wygładzone, która stara się interpretować ją zgodnie z intencją zapisaną w tekście i która – finalnie – wychodzi poza wąsko pojętą racjonalność opartą o zasadę niesprzeczności. Mówiąc krótko, twierdzę, że istnieje inherentnie zawarta w tej opowieści tajemnica, która z trudem poddaje się historycznej, filologicznej i pojęciowej egzegezie; tajemnica, która być może daje się z sensem wyrazić dopiero przy użyciu logiki paradoksu.

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

¹ Wyróżnienie kursywą pochodzi od autora.

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

2. Rozpoczynając nasz komentarz do opowieści o Kainie, zwróćmy najpierw uwagę, że jest ona niezwykle zwarta, skondensowana, nadzwyczaj lakoniczna i wątła fabularnie. Mówi tylko to, co najważniejsze: kto, co, kiedy, gdzie. Przedstawia „nagie” fakty. Brak tu zupełnie psychologii, osobę poznaje się po jej czynach. Pojawiające się w niej luki i opuszczenia prowokują do tego, by je uzupełniać o to, co według czytelników mogło (albo zgoła co powinno!) się w nich znaleźć. Tak właśnie dzieje się w midraszach². Skrupulatna lektura tekstu *Genesis* uprawdopodobnia wstępne domniemanie, że tak naprawdę nic tu się ze sobą nie zgadza. A już z całą pewnością w uważnej lekturze dostrzec można, że nic w tej historii nie jest czarno-białe i jednoznaczne. Mamy sprawcę i mamy ofiarę, to prawda. Kain zabił, to prawda. Abel zginął z jego ręki, to też prawda. Takie są fakty; twarde fakty. Gdzie więc tu miejsce na wątpliwości? Ale są też inne pytania, nie mniej ważne i nie mniej rozpalające wyobraźnię czytelnika biblijnej opowieści. Dlaczego w ogóle Kain zabił? Czy mógł nie zabić? Dlaczego Pan przyjął ofiarę Abła, a nie przyjął ofiary Kaina? Dalej: jeśli Kain jest archetypowym mordercą, jeśli jest wzorcowym grzesznikiem, jeśli jest on Bogu wstrętny, jeśli godny jest tylko potępienia i zapomnienia – jak to zwykle się przedstawia w moralizujących czytankach – to dlaczego Bóg kładzie na nim znak ochronny? O co tutaj chodzi? Dlaczego mordercy zapewnia się ochronę? Kim więc tak naprawdę jest Kain? Czy rzeczywiście tekst biblijny jest tak prosty, jak chcielibyśmy sądzić? Nie spieszmy się zanadto z odpowiedziami.

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

² Jak pisze Anita Diamant, amerykańska pisarka i eseistka, wykorzystująca w swoim pisarstwie poetykę midraszu: „Zwarte historie biblijne są raczej jak fotografie. Nie opowiadają nam wszystkiego, co chcemy albo co musimy wiedzieć. Midrasz jest opowieścią o tym, co stało się przed i po błysku flesza” (por. Finding 2004: 17).

Najpierw więc tekst filozoficzny: interpretacja biblijnej perykopy autorstwa Jacka Filka, filozofa, wykładowcy etyki, z jego tekstu pod znaczącym tytułem *Ponura twarz Kaina*. W swoim eseju poszukuje on pierwotnych struktur zła, które – wedle niego – najczęściej skrywają się za uchwytnymi jego emanacjami. Twierdzi on, że nie zrozumiemy wiele z natury zła, kiedy będziemy go szukać w miejscach, w których przejawia się ono najbardziej ostentacyjnie. Błądzimy więc, przeklinając, jak zwykliśmy to czynić, same złowrogie czyny, nie zauważając przy tym, że mają one głębszą podstawę. Tym prymarnym podłożem jest, jak utrzymuje autor, zły sposób życia, z którego wyrasta zły czyn i na gruncie którego daje się pojąć. To jest właśnie prawdziwy warunek możliwości zło czynienia. Trzeba pamiętać, że zło jest zwodliwe, inaczej mówiąc, najbardziej spektakularne przejawy zła są w stanie zakryć zło bardziej pierwotne: bycie złym, które, z natury rzeczy, jest charakterystyką stanu a nie konkretnego wydarzenia. I w pewnym momencie swoich rozważań, dla ilustracji swoich tez, autor sięga do znanej nam biblijnej perykopy. Co z niej wyczytuje?

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

Jeszcze zanim zabił, twarz Kaina była już ponura. ‘Dlaczego twarz twoja jest ponura – pyta Bóg Kaina. – Przecież gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną; jeżeli zaś nie będzie dobrze postępował, grzech leży u wrót i czyha na ciebie’ (Rdz 4, 6–7). Grzech jako nowe zdarzenie, jako dokonany właśnie grzeszny uczynek, nie jest tu pierwszy, nie jest początkiem zła. Grzech dopiero ‘leży’ i ‘czyha’, a dostęp znajduje do człowieka, kiedy ten nie żyje dobrze, kiedy w nim ‘usposobienie jest wciąż złe’ (por. Rdz 6,5). I Kain zabija swego brata. ‘A dlaczego go zabił? – pyta św. Jan. – Ponieważ czyny jego były złe [...], kto zaś nie miłuje, trwa w śmierci. Każdy, kto nienawidzi swego brata, jest zabójcą’ (1J 3, 12–15) (Filek 2001).

To instruktywny przykład radykalnie i jednoznacznie moralizującej wykładni Kainowej historii. Kain jest tu archetypicznym złoczyńcą, a cała opowieść wydaje się pozbawiona jakichkolwiek znaków zapytania. Zauważmy od razu obecność w tym komentarzu znaczącego przekłamania. Kain zabił, powiada filozof, bo był człowiekiem złym w środku, od trzewi, a dobitnym tego dowodem była jakoby jego ponura twarz, z którą się obnosił. Powstaje jednak zasadnicze pytanie: skąd przemądry egzegeta to wie? Bo na pewno nie z tekstu! Owszem, tekst *Biblii Gdańskiej* mówi enigmatycznie „spadła twarz jego” (co pewnie oznacza smutny wyraz twarzy), a w *Biblii Tysiąclecia* czytamy już bez dwuznaczności: „twarz twoja jest ponura”. To prawda, ale

przenikliwy komentator nie zadał sobie w ogóle pytania, z jakich powodów to się stało? Przecież cała sekwencja Rdz 4, 1–16 to jest pewien ciąg zdarzeń, w dodatku ciąg o wyraźnie narastającej przyczynowości. Przecież, na miły Bóg, wcześniej obydwaj bracia składali swoje ofiary. O zamiarach ich czynów tekst milczy. Nic bliżej nie wiadomo o tym, by jeden z nich składał swoją ofiarę w dobrej wierze, a drugi w złej. Tekst nic też nie mówi na temat jakości składanych darów; nie sugeruje w żaden sposób, że ofiara Kaina była mniej wartościowa. A tak się właśnie miało zdarzyć, że – z bliżej nieznanymi powodów – na ofiarę Kaina IHWH nie wejrzał. I to właśnie dlatego i tylko dlatego twarz Kainowa jest smutna! A dlaczego Pan na Kainową ofiarę nie wejrzał? That's the question! To jest zdarzenie, które nie przestaje intrygować poważnych egzegetów, ale o tym w cytowanej wykładni filozoficznej ani słowa. W biblijnym tekście nie ma też najmniejszego śladu domniemania, że – jak swawolnie utrzymuje interpretator – Kain „zabił, ponieważ był zły”. Prawdę powiedziawszy, niewiele wiemy z tekstu o obydwu braciach, o ich naturze, charakterze, skłonnościach. Przytoczony fragment to przykład nie tyle może osobliwej egzegezy tekstu czy nawet niefrasobliwej lektury, ile raczej swawolnego użycia tekstu do ilustracji założonej wcześniej tezy. (Skądinąd, wyrażona w eseju główna myśl o niewidocznych na pierwszy rzut oka a realnych strukturach zła jest bez wątpienia inspirująca i zasługuje na uwagę!). Kain okazuje się tu jednobarwną, plakatową postacią, pozbawioną jakiegokolwiek głębi czy śladowej choćby niejednoznaczności. W tej sytuacji już mniej zaskakuje fakt, że poszczególne elementy tej historii, co najmniej zastanawiające (piętno Kaina), zostały kompletnie pominięte w tej, jakby pospiesznej, nadmiernie jednowymiarowej interpretacji.

Po innych zupełnie trajektorjach rozumienia historii Kaina idzie odczytanie antropologiczne. W zbiorze tekstów poświęconych strukturalistycznym analizom różnych elementów mitu biblijnego znajdziemy także krótkie studium Alana Aycicka (1998). Jest ono przede wszystkim detaliczną interpretacją znaczenia Kainowego piętna, ale – niejako przy okazji – jest także odważną próbą antropologicznej wykładni całej historii Kaina i Abela. Autor zaprzęga do swoich wyjaśnień bogatą wiedzę etnologiczną i religioznawczą, w niej właśnie szukając analogii, przy pomocy których możliwe będzie uporanie się ze znaczeniem stygmatu Kaina. Mimo obecnych w tekście pewnych odniesień religijnych cała jego interpretacja prowadzona jest konsekwentnie z pozycji jawnie niekonfesyjnych. Kain jest tu po prostu bohaterem kulturowym (jednym z wielu), a tekst biblijny traktowany jest jak każdy inny „tekst kultury” poddający się strukturalistycznej obróbce. Nie ma w tym naturalnie nic nagannego; zwracam tylko uwagę, że taka decyzja interpretacyjna nie jest aż tak niewinna epistemologicznie, jak mogłoby się wydawać jej autorowi.

Najbardziej może intrygującą myślą tego studium jest mocna teza, według której Kain i Jezus – dwaj „herosi” kulturowi – są „dokładnymi wzajemnymi analogiami strukturalnymi” (Aycock 1998: 156). Autor zdaje sobie sprawę z osobliwości swojego stanowiska w kontekście teologii chrześcijańskiej (a pewnie i zdrowego rozsądku), stwierdza wszakże brawurowo, że jego studium pozwoli czytelnikowi „bardzo szybko się przekonać” (Aycock 1998: 156) o prawomocności takiego stwierdzenia. Kluczowym punktem porównania okazują się: piętno Kaina i stygmaty Chrystusa. Obydwa typy ran zostają tu potraktowane metaforycznie jako informacje o szczególnym statusie porównywanych postaci. Po pierwsze więc, stygmaty Kaina i Chrystusa wyrażają sprzeczność pomiędzy fizyczną śmiertelnością i duchową nieśmiertelnością. Po drugie, stygmaty owe są rodzajem piętna – oddzielają naznaczoną osobę od reszty społeczeństwa i tym samym wyjmują ją spod przyjętych zasad moralnych. Po trzecie, stygmaty pośredniczą między rzeczywistością boską i ludzką. Po czwarte, piętno jest także mediatorem pomiędzy biegunami kreacji i destrukcji, a bohater nim naznaczony przypomina znaną z mitologii północnoamerykańskiej postać *trickstera*.

Przytaczając mniej lub bardziej wiarygodne i sensowne argumenty na poparcie tej strukturalnej odpowiedniości, odnosi się też Aycock – co dla nas szczególnie zajmujące – do nieprzyjętej przez Boga ofiary Kaina. Twierdzi mianowicie, że zwyczajowo historię Kaina interpretuje się w kategoriach etycznych, jako moralną naganę zabijania, podczas gdy warto zwrócić także uwagę na to, iż zawiera ona także inną ważną naukę o poważnym znaczeniu kulturowym:

Rozdział 4 Księgi Rodzaju można zinterpretować w tym sensie, że morderstwo na Abla dokonane przez Kaina ma być bezpośrednią rekompensatą niższości bezkrwawej ofiary [...]. Wyczuwamy w tym wszystkim subtelną ironię, gdyż Bóg odrzucił pobożną ofiarę Kaina-rolnika, dając pierwszeństwo produktom Abla-pasterza tylko po to, by otrzymać alternatywną ofiarę z samego pasterza (Aycock 1998: 162).

Nie wchodzę w detale studium Aycocka (a byłoby z czym dyskutować!), bo podobnie jak w poprzednim przypadku interesuje mnie raczej sama metoda, narzędzie interpretacji, niż jej końcowe wyniki – wyjątkowo skądinąd bałamutne. Za komentarz niech wystarczy uwaga Edmunda Leacha ze wstępu do tej osobliwej „biblijnej” książki, bo to ów wybitny antropolog brytyjski miał nieszczęście firmować całe przedsięwzięcie. Stwierdza on jasno to, co zdrowy rozsądek podejrzewał od początku: że owszem historie Jezusa i Kaina mogą być analogiczne, ale w gruncie rzeczy – ze strukturalistycznego punktu widzenia – „są one swoimi odwrotnościami” (Aycock 1998: 12). Czyli mówiąc krótko i węzłowato: logika opowieści o Kainie i Chrystusie niedwuznacznie sugeruje, że Jezus jest raczej odpowiednikiem Abla niż

Kaina! Tak zresztą figura Abła funkcjonowała zazwyczaj w tekstach patrystycznych i liturgicznych: jako antytyp niewinnej ofiary prefigurującej przyszlą ofiarę Chrystusa. Tak czy inaczej, pomijając jawne głupstwa wypisywane przez autora, z naszego punktu widzenia ta „egzegeza” podobna jest do poprzedniej w tym, że całkowicie ignoruje złożoność i niejasność perykopy o Kainie. Jest to typ analizy czysto formalnej; analizy, w której poszczególne elementy i postaci są zaledwie nośnikami znaczeń, pomagającymi analitykowi w ustaleniu osławionej „struktury” (opartej na wiążkach binarnych opozycji), a to jest przecież punktem docelowym całego przedsięwzięcia. Od początku zwraca uwagę fakt, że cały kontekst teologiczny (było nie było – kluczowy dla zrozumienia tej historii!) zostaje tu zupełnie wzięty w nawias i pominięty. Problem nieprzyjętej ofiary Kainowej zostaje tu „rozwiązany” dość prosto, acz nieco ryzykownie: okazało się mianowicie, że Bóg Księgi Rodzaju premiuje najwyraźniej mięsożerność, a cała – tak dla badacza ucieczna – historia z obydwoma ofiarami (podziwiamy, naturalnie, „subtelną ironię” Jahwe. . .) jest w gruncie rzeczy ilustracją wyższości ofiar krwawych (ze zwierząt) nad ofiarami z płodów rolnych. Jeszcze inaczej: byłaby to brutalna (acz dla strukturalisty czytelna!) ilustracja wyższości pasterzy i hodowców nad rolnikami. Oczywiście, jak zobaczymy dalej, opowieść o Kainie dzieje się w konkretnym środowisku kulturowym (z konieczności zawiera więc silny lokalny „osad”), nie ma więc powodu, by zupełnie pomijać w jej odczytaniu dane etnograficzne. One także są częścią tej historii. To prawda. Ale „także” nie oznacza „przede wszystkim” albo „wyłącznie”. Nie oznacza również konieczności redukcji tej opowieści do planu historyczno-kulturowego.

Ostatecznie więc, z ryzykownego dziełka Aycocka nie dowiedzieliśmy się może wiele o Kainie, natomiast dużo (aż nazbyt dużo) o możliwościach i skuteczności metody strukturalnej. Mówiąc krótko: w odniesieniu do omawianej historii nie wydają mi się one przesadnie wielkie. W konfrontacji ze strukturalistyczną analizą, która tu przypomina nieco obróbkę skrawaniem, tekst biblijny wciąż stawia opór. Wydaje się, że jego zagadki nie zostały nawet w części odsłonięte. Antropologiczny tryb lektury – a piszę to *à contre-cœur* – okazał się w odniesieniu do Kaina zadziwiająco płaski i poznawczo jałowy.

I trzeci z prezentowanych tekstów: fragment z *Kaina*, niezwyklej książki Jose Saramago (2013), portugalskiego noblisty, pisarza ostentacyjnie demonstrowującego swój ateizm, znanego też ze swoich antyklerykalnych wypadów. Warto więc od razu powiedzieć, że w przypadku tej książki (jak i wszystkich pozostałych jego powieści!) nie mamy do czynienia z doraźną publicystyką opakowaną w drugorzędną literacką formę, ale ze znakomicie

pomyślaną i inteligentnie napisaną książką; jej wybitna jakość literacka nie podlega dyskusji. W literackim apokryfie poświęconym postaci Kaina Saramago pyta przede wszystkim o tożsamość tytułowej postaci. Pyta, o to kim w istocie był ten, któremu przypadła rola mordercy. Stara się zgłębić jego motywacje. Próbuje dociec, jak to się mogło stać, że brat podniósł rękę na brata. Rozwija detalicznie historię życia Kaina po wygnaniu go z Edenu. Zastanawia się nad jego tragicznym losem. Na wzór żydowskich midraszów Saramago wypełnia miejsca puste bądź niedookreślone biblijnej narracji; tworzy w swojej książce coś w rodzaju apokryficznej opowieści o Kainie. Jego powieść nie jest, rzecz prosta, interpretacją w literalnym sensie słowa, ale w samym zamyśle literackim i sposobie poprowadzenia intrygi jest już zawarta swego rodzaju egzegeza biblijnej perykopy, mimo że nie została ona wyrażona językiem dyskursywnym. Już po dokonaniu zabójstwa ma miejsce osobliwy dialog Kaina i Stwórcy. Posłuchajmy:

Cóżeś uczynił ze swoim bratem, zapytał, a Kain odpowiedział innym pytaniem, Jestem ja może strażnikiem brata mego, Zabiłeś go, Tak jest, ale pierwszym winnym jesteś ty, ja oddałbym za niego życie, gdybyś ty go nie zniszczył, Chciałem poddać cię próbie, A kim ty jesteś, żeby poddawać próbie własne stworzenia, Jestem suwerennym władcą wszechrzeczy, I wszystkich istot pewnie powiesz, ale nie moim i mojej wolności, Wolności, żeby zabijać, Bo ty skorzystałeś z wolności, żeby pozwolić mi zabić abla, a przecież mogłeś tego uniknąć, wystarczyłoby, żebyś przez chwilę był naprawdę litościwy, żebyś pokornie przyjął moją ofiarę, tylko dlatego, że nie powinieneś być jej odrzucać, bogowie, a ty, tak samo jak wszyscy pozostali, mają powinności wobec tych, których stworzyli, To słowa buntownika, Może i tak, ale zapewniam cię, że gdybym ja był bogiem, codziennie mówiłbym Błogosławieni niech będą wybierający bunt, albowiem ich będzie ziemskie królestwo, Świętokradztwo, może i tak, ale w żadnym razie nie większe niż twoje, bo pozwoliłeś, żeby abel zginął, Ty go zabiłeś, Tak, to prawda, zginął z mojej ręki, ale wyrok został wydany przez ciebie, Tę krew ja przelałem, Kain mógł wybrać pomiędzy dobrem i złem, a skoro wybrał zło, zapłaci za to [...] (Saramago 2013: 32–33).

Nie sposób nie wyczuć ironii, a może nawet swawolnego sarkazmu, z jakim Saramago traktuje natchniony tekst. Chciałoby się rzec, że tę piosenkę już znamy skądś. To oczywiście wariacja na dobrze znaną oświeceniową nutę. Saramago cały jest z ducha wolteriański. Przygląda się całej historii okiem chłodnego racjonalisty, tropi luki i niespójności całej narracji. Z oświeceniowego ducha wywodzi się krytyka antropomorficznego postrzegania Boga (noszącego w tekście, zgodnie z dobrze zakorzenionymi w potocznej wyobraźni kliszami mentalnymi, akcesoria przysługujące królowi), a także monarchicznej metaforyki, mocno zakorzenionej w chrześcijańskiej retoryce. Ale jest w tym tekście coś, co sprawia, że jego interpretacja historii Kaina jest czymś poważniejszym niż zgrana płyta racjonalistycznej krytyki wyobrażeń religijnych. Po pierwsze, ironia jego narracji, może nawet frywolność, z jaką traktowana jest biblijna opowieść, nie może przesłonić tego,

że Saramago wie, o czym mówi. Dobrze zna detale biblijnej perykopy, jak i komentarze do niej (dowodzi tego scena z zabiciem Abła przy pomocy osłej szczęki – wymienianej w jednym z midraszy). Po drugie, jak na antyklerykała i ateistę ma do niej zaskakująco żywy, emocjonalny, by nie rzec: żarliwy stosunek. Więcej: cały ten fragment jest – słabo skrywaną – próbą wzięcia Kaina w obronę. Temu przecież służy rozbudowana sekwencja dotycząca domniemanego charakteru Abła. Saramago próbuje bowiem dopisać oryginalnemu tekstowi psychologiczną motywację stojącą za „słusznym” gniewem Kaina. Po trzecie, widać wyraźnie, że szczególnie intryguje autora to, co i niektórym z nas nie daje spokoju: próba rozwikłania powodów, dla których Bóg nie przyjął ofiary Kainowej. A jak zobaczymy nie jest to kwestia błaha.

To chyba wystarczające racje, żeby w tej „ateistycznej” interpretacji mitu Kaina zobaczyć coś więcej niż spóźniony żart, siódmą wodę po oświeceniowym kisielu. Saramago stawia na ostrzu noża zagadkę jawnej Boskiej niesprawiedliwości, której przedmiotem jest ofiara Kaina. A powiedzieć trzeba, że wyjaśnienie tego fragmentu jest słabym punktem wielu egzegez. I bezwzględnie rację ma Saramago, pisząc wcześniej, że jest to kwestia, która „aż do dzisiaj pozostaje niewyjaśniona” (Saramago 2013: 31).

Żeby się o tym przekonać, przypomnijmy choćby enuncjację Lwa Szestowa, filozofa, którego poglądy stoją w dużym oddaleniu od myślenia portugalskiego noblisty:

Tak zwane kwestie ostateczne w takim samym stopniu zajmowały ludzkość u zarania świata, jak i w naszych czasach. Już Adam i Ewa chcieli ‘wiedzieć’ i, ryzykując gniew wszechmogącego Stwórcy, zerwali owoc z drzewa poznania dobra i zła. Kain, którego ofiara nie była miła Bogu, podniósł rękę na rodzonego brata – wydawało mu się, że dokonał zabójstwa w imię sprawiedliwości, w celu odzyskania podeptanych praw. Od czasów Kaina żaden człowiek nie mógł zrozumieć, dlaczego Stwórca z większą życzliwością przyjmuje ofiarę brata niż jego własną [...] (Szeszow 2011: 50).

Wątpliwości Saramago, choć wypowiedziane wyraźnie „z zewnątrz” biblijnego tekstu, z pozycji jawnie akonfesyjnej, można by widzieć właśnie jako kontynuację schematu myślowego, któremu „kanoniczny” kształt nadał w swojej zbójcejskiej książce Szestow.

To prawda, literacki *remake* biblijnej perykopy o Kainie brzmi w wykonaniu Saramago podejrzanie ludzko, arcyłudzko. Jest to przy tym parafraza wyraźnie jednostronna. To jakby rewers, cytowanej przed chwilą, interpretacji filozoficznej. Tam było mocne oskarżenie Kaina o grzech złoczynienia, tu z kolei mamy wyraźne oskarżenie Stwórcy o sprowokowanie całej historii i równie wyraźną obronę Kaina, który dopuścił się okrutnego czynu. Saramago, co w kontekście jego poglądów nie powinno dziwić, bierze stronę

człowieka przeciwko niezrozumiałym i nie dającym się usprawiedliwić racjonalnie boskim decyzjom. W jego tekście wyraźnie zostało „obcięte” pasmo teologiczne, spór toczy się teraz na płaszczyźnie psychologicznej, a wszyscy bohaterowie tej historii przypominają niepokojąco ludzkie istoty. Na paradoks zakrawa więc sugestia, że Saramago, tak mocno antropologizując scenę „pierwotnego morderstwa”, jest jednak w swoim myśleniu wyraźnie teotropiczny. Wydobył on bowiem, zapewne niechcący, niezwykle istotny rys opowieści o Kainie: jej irracjonalny (mysteryjny) wymiar. Wyeksponował element, którego nie da się do końca wytłumaczyć, zrationalizować i przełożyć na ludzką miarę: kluczową rolę Stwórcy w całej tej historii. Niepodatność Jego decyzji na jakiegokolwiek ludzkie zabiegi interpretacyjne, na jakiegokolwiek – etyczne, antropologiczne czy psychologiczne – wyjaśnienia. Od niepodległego Boskiego wyboru wszelkie tłumaczenie odbija się jak od ściany, wygląda na to, że nie ima się jej nawet ironiczny sztych.

3. Zatrzymajmy przytoczone teksty w tyle głowy. Niech stworzą one killcupasmowe, wyraziste tło dla frapującej próby teologicznej interpretacji opowieści o Kainie, którą chciałbym teraz przedstawić. Mam na myśli mało znaną hipotezę interpretacyjną zaprezentowaną przez teologa prawosławnego Michała Klingera w jego tezie doktorskiej zatytułowanej: *Tajemnica Kaina* (1981). Tę książkę chcę przypomnieć z paru ważnych powodów. Jeden z nich jest zupełnie zasadniczy: nie znam tekstu, który by bardziej kompleksowo, wielostronnie i włąbnie próbował zmierzyć się z biblijną historią o pierwszym zabójstwie. Nie znam też tekstu, który by traktował o „sprawie Kaina” z większą duchową żarliwością. W książce Klingera cały kompleks zagadnień związanych z Kainem nie jest tylko pretekstem do zagrzebanej w fiszkach erudycyjnej egegzegzy (choć, dodajmy, biblistyczna, filologiczna i antropologiczna erudycja autora przyprawia o zawrót głowy). Odwrotnie: żmudne i wielowątkowe analizy animowane są zawsze celem nadrzędnym, a jest nim pogłębienie naszej wrażliwości teologicznej i antropologicznej.

Jak się rzekło, to książka wielce bogata i wielowątkowa, zawiera liczne ekskursy lingwistyczne, historyczne, etnograficzne (np. geneza Kenitów, przedbiblijny mit metalurgiczny, podobieństwo struktury mitu o Kainie i o św. Jerzym, itp.), toteż niełatwo ją streścić. Sądzę jednak, że dla naszych celów nie musimy wnikać nazbyt głęboko w tekst (z bólem pominąć muszę np. arcyciekawą analizę pola semantycznego rdzenia hebrajskiego *qjn*), wystarczyć nam musi rekonstrukcja zasadniczej linii interpretacyjnej Kainowego grzechu. Dlatego też w przedstawieniu książki obieram nieco inną strategię: okrawając solidnie tekst z empirycznego mięsa, biorę z niej tylko kilka punktów osiowych, ale takich, które jak sądzą, mogą okazać się dla nas najbardziej przydatne w próbie naświetlenia nowego kontekstu rozumienia

istoty kainowego przewinienia i kainowego grzechu. Rozumienia, które – dodam od razu – podszyte może być też jakimś zasadniczym nie-rozumieniem. Tak, trzeba uprzedzić miłośników prawd jasnych i niepodważalnych, że być może w to rozumienie wpisane będzie także jakieś nie-rozumienie. Ciemność należy do względnej jasności zaproponowanej tu hipotezy.

Punktem wyjścia tej teologicznej rozprawy jest niepokój autora, biorący się z poczucia, że o ile genezyjski Adam już od dawna został wciągnięty przez tradycję chrześcijańską w orbitę zbawienia, o tyle jego syn Kain pozostaje wciąż dla powszechnej świadomości chrześcijańskiej jednoznacznym symbolem zła, pominiętym, zapomnianym w soteriologii. A przecież choćby ów tajemniczy znak położony przez Jahwe na zło-czyńcy mógłby nas przez chwilę zastanowić, czy naprawdę sprawa jest tak jednoznaczna, jak nam się to zwyczajowo wydaje. Powiedzmy od razu, by rozwiać wszelkie wątpliwości: rozprawa Klingera nie jest jakąś tanią apologią Kaina, nie jest obroną mordercy; jest raczej pytaniem, trudnym pytaniem, postawionym chrześcijaństwu i tym, którzy się do niego przyznają: czy w planie zbawczym jest w ogóle miejsce dla Kaina? Albo, by bardziej spersonalizować problem: czy my, wszyscy czytelnicy biblijnej perykopy, jesteśmy już tak dobrze usadowieni w swojej prawości i sprawiedliwości, że nie chcemy w ogóle w jego stronę spoglądać? Czy jego straszny grzech „z natury rzeczy” usuwa go całkowicie poza pole naszej percepcji i świadomości moralnej? Charakterystyczne jest, że Klinger, idąc tu wyraźnie za tradycją prawosławną, nie osądza Kaina-grzesznika, nie czyni go przedmiotem moralnej kwalifikacji. Idzie raczej za intuicjami *Wielkiego Kanonu Pokutnego* św. Andrzeja z Krety (VII/VIII w.), tego wspaniałego tekstu, który zrównuje grzesznika, każdego grzesznika, z Kainem. Odczytujący go penitent wyznaje: „Zgrzeszyłem bardziej niż inni ludzie. Wyprzedzam innych w grzechu przed Tobą [...]. Przewyższyłem zabójstwo Kaina, dobrowolnie stałem się mordercą sumienia duszy, gdyż pobudzając ciało, gnębiłem je niecnymi swoimi uczynkami” (*Wielki Kanon* 2000: 9, 23). Nawiasem mówiąc, dla Jerzego Nowosielskiego, malarza i teologa prawosławnego, publiczne przeczytanie *Kanonu* było ideałem chrześcijańskiej spowiedzi (Podgórzec 1985: 154). Warto zaznaczyć, że dla świadomości prawosławnej spowiedź (odbywająca się przed ikoną Chrystusa) nie jest rozumiana jako akt woli czy gest samooskarżenia, ale pojmowana jest zawsze jako akt przemiany świadomości. W perspektywie, którą wyznacza *Kanon*, Kain jest dla chrześcijanina archetypem grzechu, ale jak się okazuje, sytuuje się też w centrum planu zbawienia.

Taki jest najogólniejszy punkt wyjścia tej rozprawy.

A teraz przyjrzyjmy się wrywkowo zaprezentowanej w rozprawie pracy egzegetycznej, by zorientować się przy pomocy jakich elementów budowany

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

Na czym polega konflikt obu braci? Ich zajęcia są różne. Kain, jak pamiętamy, jest „sługą gleby”, rolnikiem, Abel – pasterzem. Spora część egzegetów, w tym – jak widzieliśmy – również antropologów, w tym właśnie punkcie umieszcza samą istotę sporu, konstruując na tej podstawie szereg kulturowych czy cywilizacyjnych hipotez (o wyższości nomadów nad ludami osiadłymi itp.). Istnieje wiele prób wytłumaczenia braterskiego nieporozumienia (m.in. teza Renè Girarda, według której ofiara krwawa kanalizuje konflikt, czego nie jest w stanie uczynić ofiara z płodów rolnych) (Girard 1993: 7). To prawda, Jahwe nie przyjął ofiary rolniczej, ale z całą pewnością nie dlatego, że była to ofiara z płodów ziemi! Nie dość podkreślać, że w tekście biblijnym nie ma jakiegokolwiek wiarygodnego potwierdzenia, że Jahwe woli ofiary krwawe, co z zastanawiającym uporem usiłują sugerować niektórzy egzegeci. Przeciwnie, na przykład w *Księdze Kapłańskiej* odnajdziemy szczegółowe opisy ofiar tak „pokarmowych”, jak i zwierzęcych (Klinger 1981: 45). Jest raczej pewne, że Jahwe można ofiarować wszystko: od pierwszych snopków zboża po pierworodne dziecko. I tak właśnie wyglądała sytuacja wyjściowa obydwu braci. Czytając uważnie tekst biblijny, nie sposób nie odnieść wrażenia, że odrzucony przez Jahwe zostaje właśnie Kain, a rodzaj jego ofiary jest tu zupełnie nieistotny! Tak przecież stoi wyraźnie w tekście, przypomnijmy: „Ale (1) na Kaina i (2) na ofiarę jego nie wejrzał”. W podobny sposób (tyle, że z odwrotnym znakiem) mówi się o Ablu i jego ofierze. Istota konfliktu braci ma w jakimś sensie podłoże kulturowe (co dość oczywiste, nie dzieje się przecież w mentalnej próżni), ale z całą pewnością do kultury się nie sprowadza. Zdaje się tkwić głębiej. Jakie są więc powody

odrzuć jedną ofiarę, a przyjąć drugą? Tu naturalnie „zaczynają się schody”. . . Komentując różne interpretacje, w których podkreślano mocno rolę zawodów (pasterz *versus* rolnik), mających rzekomo decydujący wpływ na wybór przez Jahwe ofiary jednego z braci, Klinger idzie za literą tekstu i stawia sprawę jasno:

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

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

W wizji tej również dostrzega się istnienie dwóch pierwiastków: dobrego i złego, jasnego i ciemnego, lecz zasadnicza różnica w stosunku do nauki Zoroastra leży włączeniu obu tych elementów w jednym Bogu. Zło również leży w niepojętych planach Bożych. Bóg jest ‘coincidentio oppositorum’ – co silnie podkreślali filozofowie przyrody. W tym duchu wydaje się rozwijać tok narracji o Kainie. Jest w niej jakiś fatalizm: **Bóg odrzuca Kaina i jego ofiarę bez widocznej przyczyny**³ (Klinger 1981: 46–47).

Bodaj najważniejsza lekcja, jaką można wyprowadzić z nieuprzedzonej i uczciwej lektury 4. rozdziału *Genesis*, jest więc taka: musimy pogodzić się z tym, że doprawdy niewiele wiemy o Bogu, że zgoła nic o Nim nie wiemy, a motywy Jego kompletnie niezrozumiałego – z ludzkiej perspektywy – wyboru ofiary są i muszą pozostać dla nas zakryte. Jeszcze inaczej: trzeba zaakceptować rozpoznanie, zgodnie z którym tropy Jego myślenia nie pokrywają się z naszymi, choćby była to dla nas okoliczność trudna do przyjęcia.

„Apofatyzm” tego odczytania stoi w radykalnej sprzeczności z podejrzaną gadatliwością innych egzegetów, którzy mają do powiedzenia o Boskim umyśle tak wiele, że można by ich podejrzewać, że wyposażeni są w jakiś szczególnie instrument do Jego detekcji. Ale wątpliwe, by tak było; ich enuncjacje świadczą raczej o poznawczej pysze i niezdolności do zamilknięcia w momencie, w którym wypada przyznać, że tekst nie zezwala na nic więcej. Nie musi to być przecież akt kapitulacji poznającego umysłu, to raczej uczciwe przyznanie się, że ma on swoje nieprzekraczalne granice. Zauważmy

³ Wytłuszczenia moje (D.C.).

więc, że tak przeczytana perykopa nie ma już nic z czarno-białej czytanki, z zerojedynkowej opowieści dla amatorów teologii z poziomu katechizmu dla ubogich. Jest w niej wciąż jakiś niepokojący semantyczny nadmiar, a obecne w niej sprzeczności są być może czytelnym znakiem tajemnicy zapieczetowanej dla ludzkiego rozumu.

Rację ma więc Klinger, twierdząc, że perykopa Kainowa to opowieść

genialna w swej lakoniczności i prostocie, prawdziwie natchniona, mimo wielu zniekształceń i niekonsekwencji redakcyjnych niesłychanie skondensowana, stawiająca sprawę niejako 'na ostrzu' tak, że wszystkie rozwinięcia literackie, dopowiedzenia i 'wyjaśnienia' interpretacyjne nieuchronnie przechylają ją na jakąś stronę, 'wywracają ją' (Klinger 1981: 47).

Potwierdzeniem trafności tej konkluzji mogą być – między innymi – przywołane wcześniej interpretacje i komentarze na temat sprawy Kaina. Taka też była po części intencja ich przytoczenia.

4. Stwierdziliśmy wcześniej, że niezwykle ważnym elementem opowiadania o Kainie jest ów dziwny, osobliwy znak, którym Bóg opatruje Kaina, już po zabiciu Abla a przed wygnaniem go do ziemi Nod („I włożył Pan na Kaina piętno, aby go nie zabijał, ktobykolwiek znalazł”, 4, 15). To ważny „emblem” jego podwójnej tożsamości, dlatego też tak ważne jest wyjaśnienie jego znaczenia. Jak zatem rozumieć sens tego znaku (hebrajskie 'ô^t), tego swoistego „naznaczenia”? Na podstawie tekstu nie da się ustalić czym ów znak był i jak wyglądał. Ale przede wszystkim nie da się odnaleźć w tekście odpowiedzi na inne zasadnicze pytanie: dlaczego, używając owego znaku, Jahwe tak gorliwie broni mordercy? Rozpatrując istniejące odpowiedzi na te dwie współbieżne kwestie, stwierdza Klinger, że wiele z nich jest wątpliwych, a żadna nie wydaje się całkiem przekonująca.

W haggadzie żydowskiej istnieje w tej materii znaczące niezdecydowanie. Raz owo piętno jest znakiem ochronnym (wówczas jest znakiem skruszonego grzesznika), innym razem jest znakiem hańby (wówczas jest znakiem mordercy). Wzięte razem rzeczywiście wyrażają coś istotnego z duchowej sytuacji Kaina. Sugeruje jednak Klinger, że ograniczanie się do tych dwóch możliwości jest pewnym ograniczeniem. Intencja Autora natchnionego jest jasna: chce on pokazać wyraźnie, że to sam Bóg chroni Kaina, że sprawuje nad nim pieczę, że bierze go w ochronę. Wiele wskazuje na to, że sens znaku został w tekście zatarty i że wydaje się nieść on pewną ogólniejszą ideę teologiczną, niestety nie wiemy jaką.

Chybiona zdaje się także hipoteza znaku jako „brzemienia zbrodni”, nie bardzo bowiem wiadomo, dlaczego Pan miałby chronić Kaina wyrzutami sumienia. Nie całkiem przekonująca jest też koncepcja znaku rytualnego (S.H. Hooke) powiązanego z mitem agrarnym. Podobnie z hipotezą znaku

szczepowej zemsty (E. Meyer, R. de Vaux), dość powszechnie przyjmowaną. W tej wykładni miał on być znakiem przynależności do Kenitów oznaczającym, że plemię to przestrzega zemsty za przelanie krwi. Opowieść z Rdz 4 miała by tłumaczyć pochodzenie tego zwyczaju. Ale ciężko znaleźć mocne potwierdzenia empiryczne tej supozycji. Klinger sugeruje wręcz, że jeśli opowieść Rdz 4 jest opisem odrzucenia Kaina przez Jahwe (a jest!), to w samym geście jego ochrony powinien zawierać się choćby cień informacji o tajemnicy tego odrzucenia. Inaczej mówiąc: opowieść ta nie może mieć prostego wytłumaczenia historycznego czy etnograficznego (opis obyczaju u Kenitów), ale musi objawiać jakiś fragment dramatu boskiego. Musi nieść w sobie jakiś zarys poważniejszej idei teologicznej.

Tak dzieje się w koncepcji Junga, która budzi u autora żywy odzew. Szwajcarski psycholog sugeruje, że ponieważ Kain jest odbiciem Szatana (czyli syna Bożego!), który działa również wedle tajemnych, nam nieznanych, planów Bożych, przeto on sam podlega ochronie. Ta hipoteza ma poważne walory teologiczne, to bodaj jedyna koncepcja wyjaśniająca trudny związek tego epizodu z szerszą perspektywą duchową. Kłopot w tym, że nie ma ona żadnego potwierdzenia w materiale etnograficznym, jest też wyraźnie podszyta Jungowskim dualizmem.

W innej jeszcze wersji interpretacyjnej Kainowy znak jest świadectwem przynależności do kultu Jahwe. Ma ona poparcie w tekście, znak wyraźnie od Niego pochodzi i w Jego imieniu chroni Kaina, da się ją połączyć z kulturą nomadów, związanych z kultem Jahwe, i doskonale uzupełnia teologię rozdziału, która wyraża tragiczną podwójność losu Kaina: należy on do Jahwe, mimo że uchodzi sprzed jego oblicza na wygnanie. Propozycja Klingera skłania się do tej ostatniej interpretacji, przy czym poddana została ona znaczącej refrakcji. W drodze skomplikowanej i meandrycznej egzegezy (m.in. ustalony zostaje związek znaku Kaina z filakterią!), poprzez odnalezienie paralelizmu między Rdz 4 a Iz 66, znak Kaina zostaje włączony w ciąg znaków zbawczych, mesjańskich. Przypomnijmy: w końcowym fragmencie Izajasza (66, 19), u kresu czasów, Bóg kładzie znak na prześladowanych sprawiedliwych, którzy w czasach mesjańskich zostaną wysłani na krańce ziemi, by zanieść tam światło. Ten obraz interpretowany jest jako prorocka wersja archetypu Kaina w jego późniejszym stadium rozwoju. Jeśli tak, to nie może być wątpliwości, że piętno Kaina mieni się wieloma znaczeniami (nie musi być znakiem hańby!) i w swojej misteryjnej semantyce wskazuje również niepokojąco na czasy ostatnie, w które tym samym „zamieszany” jest sam Kain.

4. Już to, co dotąd zreferowałem, świadczy o oryginalności rozprawy Klingera. Ale to nie wszystko. Jedną z najciekawszych i – co tu kryć –

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

Rzeczywiście, Ewangelie nie wspominają imienia Kaina, kilkakrotnie wymieniany jest w listach, ale nie jest to obecność znacząca. Gdzie w takim razie go szukać? Otóż, jeśli przypomnieć sobie narracje ewangeliczne, to widać w życiu Chrystusa jedną stałą: jego współ-bycie z grzesznikami i współ-czucie wobec grzeszników. Dobrze znany epizod z jawnogrzeznicą jest tu wystarczająco chyba wymowny. W tej scenie (J 8, 3–11) jest coś znamienego: Chrystus odwraca kierunek zwyczajowego, opartego na elementarnej wrażliwości moralnej, myślenia. Nie potępia kobiety schwytanej na cudzołóstwie, nie domaga się jej kary. Odwrotnie: każdemu z tłumu każe pomyśleć o jego własnym grzechu, tym samym uniemożliwia obiektywny osąd, i wszyscy finalnie z niego rezygnują. Sprawiedliwość doznaje dziwnego paraliżu. Olivier Clement, jeden ze znakomitych teologów prawosławnych, nazywa ten tekst „nieznośnym”. Dlaczego? Dlatego, że świadomość moralna i religijna ludzi nie może pojąć, że Chrystus odmawia sądenia tej kobiety; kobiety, która nie mówi nic i nie okazuje żadnej skruchy. Chrystus zawstydzia oskarżycieli, przypominając im uniwersalizm zła.

Na tym właśnie, sugeruje Klinger, polega rewolucja etyczna Chrystusa. Nie rewolucja kogoś przeciw komuś, ale ogłoszenie ogólnego zbawienia. Pamiętamy lekcję z *Braci Karamazow*: według Dostojewskiego miłość do grzesznika jest obrazem miłości Boga do ludzi. Pisze Klinger:

Jest tak chyba dlatego, że Bóg zawsze widzi nas w naszym grzechu. Ciemna, bolesna strona życia wznaga miłość, przynagla ją – i w tym odsłania się tej miłości istotna tajemnica – a zło staje się paliwem miłości, która chce spalić je w sobie. Tak też i Bóg przynaglany jest w miłości przez nasz grzech, w potrzebie zbawienia nas. Chrystus jest bohaterem tego obrazu, jako że spłonął z miłości do grzeszników, za nasze grzechy (Klinger 1981: 131).

Dlatego też krąg, który otacza Chrystusa, jest pełny – jednym z jego elementów jest Diabeł („Czy nie dwunastu was wybrałem? A jeden z was jest Diabeł” (J 6, 71). Mamy więc pełne spektrum człowieczeństwa, spektrum obejmujące dobro i zło.

Nie do pogardzenia dla tej interpretacji jest także obecność pośród tej dwunastki symboliki bliźniąt, zawierającej – jak wspomnieliśmy – tajemnicę dobra i zła (synowie Zebedeusza, Tomasz Dydymus, co znaczy „bliźniak”). Wszystko to oznaczałoby to zbliżenie Chrystusa do ciemnych stron człowieczeństwa.

Ale to jeszcze nie wszystko. Bo zastanówmy się: kto towarzyszy Chrystusowi w dzień egzekucji? Najgorliwsi uczniowie nie są już w stanie nadążyć. I kto towarzyszy Mu w noc cierpienia i ciemności? Proroctwo mówi wyraźnie: „ze złoczyńcami został policzony”, a kościół prawosławny śpiewa w jutrzni Wielkiego Czwartku: „Sobór uczniów Chrystusowych się rozsypał, wtedy prawdziwe winne grono przyjął zbójca, razem skazany na krzyż”. W poruszającym końcowym akapicie książki pisze Klinger:

To oni i tylko oni dzielą z Chrystusem jego los. Chrystus wszedł w los jednego z nich, mordercy Barabasa, zajął jego miejsce, zamienił się z nim losami. W ostatniej swej chwili Chrystus poszedł do Kaina – i musimy uznać, że tylko on jeden był w stanie dotrzymać mu kroku. I jeżeli Kościół ziemski jako pierwszego wyznawcę przyjął setnika rzymskiego, to Kościół niebieski jako pierwszego przyjął bandytę i mordercę („Jeszcze dziś będziesz ze mną w raju”). Kościół nie może o tym zapomnieć! Musi żyć w ciągłej świadomości, że być może stanowi centrum, serce świata, ale że marginesy, bezdroża Kaina są z punktu widzenia Kościoła nawet ważniejsze. Jego radość i rzeczywistość pneumatoforyczna zaczęła się właśnie na tych marginesach, wśród kilku złoczyńców, skazanych bez żadnej nadziei. Bo gdy Miasto przycichło i ludzie zapalili paschalne świece – On konał za murami, a obok Kain. Na krzyżu spotkali się znów bracia, Abel z Kainem (Klinger 1981: 134).

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

któryś przyszedł na świat, aby zbawić grzeszników, z których pierwszym (największym) jestem ja sam”.

Jeśli w takim świetle widzieć Kainowe życie i Kainowy grzech, to można powiedzieć, że w świadomości chrześcijańskiej (choć może głównie chrześcijańskiego Wschodu) Kain nie tylko nie został zmarginalizowany, nie tylko nie zniknął całkiem z pola widzenia, ale trwa w samym jej centrum. To może dlatego Mikołaj Bierdiajew mógł napisać te niesłychane słowa:

Świadomość moralna obudziła się wraz z Bożym pytaniem: *Kainie, gdzie jest brat twój, Abel?*. Zakończy się ona innym pytaniem Boga: *Abłu, gdzie jest brat twój, Kain?* (Bierdiajew 2006: 279).

Literatura

- Aycock Alan, 1998, *Piętno Kaina*, [w:] Alan Aycock, Edmund Leach, *Siostra Mojżesza. Strukturalistyczne interpretacje mitu biblijnego*, przeł. Michał Buchowski, Hanna Burszta, Wojciech J. Burszta, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, s. 12–162.
- Baudrillard Jean, 2005, *Pakt jasności. O inteligencji zła*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa: Wydawnictwo „Sic!”.
- Bierdiajew Mikołaj, 2006, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, przeł. Henryk Paprocki, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Filek Jacek, 2001, *Ponura twarz Kaina*, [w:] *Filozofia jako etyka: eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Finding Ann, 2004, *Anita Diamant's the red tent: a reader's guide*, Nowy Jork-Londyn: Continuum.
- Girard Rene, 1993, *Sacrum i przemoc*, przeł. Maria i Jacek Plecińscy, cz. 1, seria: „Dzieje Gnozy”, t. 5, Poznań: Wydawnictwo BRAMA – Książnica Włoczęgów i Uczonych.
- Klinger Michał, 1981, *Tajemnica Kaina. Próba umiejscowienia Kaina w tradycji mesjańskiej w związku z nowotestamentową rewolucją etyczną*, Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- Läpple Alfred, 1985, *Od egzegezy do katechezy. Stary Testament*, przeł. Bernard Białecki, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Podgórzec Zbigniew, 1985, *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Quinones Ricardo J., 1991, *The changes of Cain. Violence and the lost brother in Cain and Abel literature*, Princeton: Princeton University Press.
- Saramago Jose, 2013, *Kain*, przeł. Wojciech Charchalis, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Szestow Lew, 2011, *Apoteoza niezakorzenia. Próba myślenia adogmatycznego*, przeł. Jacek Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Wielki Kanon Błogosławionego Ojca Naszego Andrzeja z Krety i Jeruzalem*, 2000, przeł. Witold Maksymowicz, Kraków: Biblioteka Teologiczna przy Parafii Prawosławnej, Wydawnictwo „Scriptum”.

CAIN'S SIN. NEW INTERPRETIVE CONTEXTS

The author aims to reinterpret the biblical story of Cain and Abel. The account contained in The Book of Genesis is considered here to be ambiguous and in need of new anthropological interpretive approach. The sense of the story extends beyond known interpretations: Jacek Filek's *Cain's Sad Face* (philosophical interpretation), Alan Aycock's *The Mark of Cain* (anthropological interpretation) and Jose Saramago's *Cain* (atheist viewpoint). The new interpretation proposed here is termed *mysterious*. The following questions are asked: Why did Cain kill? Could he have avoided killing? Why did God accept Abel's sacrifice and reject Cain's? Why does God place a protective mark on him? And who is the figure of Cain in the first place? The basis for the new approach to Cain's sin is Michał Klinger's *Cain's Mystery*. Klinger concludes that the biblical account contains the message of the vagueness of God's decrees and the universality of evil – evil is an inalienable element of humanity, besides good. Cain is interpreted as being similar to the sinners in Gospels, who encounter Jesus and receive forgiveness and salvation.

KEY WORDS: anthropological interpretation, biblical account, Cain and Abel, good and evil