

Joseph Kanofsky

Ofiara Abrahama, ofiara Izaaka

Pytanie: „wobec kogo mamy zobowiązanie” lub „komu jesteśmy winni poświęcenie”, w szerokim sensie staje się uniwersalnym problemem wyrastającym z różnych religijnych systemów¹. Nawet religijne wspólnoty Wschodu, w których rozumienie Boga jest przynajmniej w części odmienne od zachodniego, judeo-chrześcijańskiego monoteizmu, mają swoją koncepcję ofiary. Znaczenie ofiary jest pouczającym przykładem dla analizy tych różnych religii.

Ofiara jest istotnym elementem biblijnej religii. Rzeczywiście, kult Świątyni i związane z nim przykazania oraz rytuał zajmują poczesną część Pięcioksięgu. Późniejsze kodyfikacje, jak w wypadku Majmonidesa, a więc tysiąc lat po zniszczeniu Drugiej Świątyni, wyliczają kilkakaset *micwah* (rytualnych przykazań) dotyczących rytuału w Świątyni spośród 613 *micwah* z całego żydowskiego kanonu praw.

Jednak zanim to wszystko się pojawiło, w polowie historii Wyjścia, jest przede wszystkim Genesis 22, tłumaczona w rabinicznej tradycji jako związanie Izaaka, *Aqedat Yitzhak*, lub

po prostu *aqeda*. W tradycji żydowskiej ta historia służy *par excellence* za paradygmat wiary, posłuszeństwa, podporządkowania się, unieważnienia indywidualnej woli wobec Boga. Ponadto prowadzi nas ona także do pytania o naturę ofiary, a także o to, jak i po co się jej od nas żąda, to zaś kieruje nas ku kwestii natury etycznych zobowiązań w myśli żydowskiej.

Chciałbym przeanalizować kilka różnych punktów widzenia. Po pierwsze, aby dać zarys różnych koncepcji i metod określających odmienne sposoby odczytywania tekstu w tradycji żydowskiej, sięgnę po różne interpretacje – od przykładów klasycznych, rabinicznych, przez etyczną i chasydzką literaturę, po współczesne przykłady odczytywania tekstu w kontekście czasów po holokauście. Po drugie, postaram się przedstawić kilka generalnych stanowisk dotyczących natury zobowiązania zgodnie z różnymi filozoficznymi i historycznymi etapami żydowskiej tradycji, ponieważ sposób podejścia do tego problemu był często podyktowany przez różne czynniki. I na koniec, odnosząc się do podobieństw i różnic w recep-

¹ Zob.: Robert Cummings Neville (wyd.), *Comparative Religious Ideas Project*, t. 3, Albany: State University of New York Press, 2001.

cji tekstu w literaturze innych tradycji i wyznań, chciałbym przedstawić kilka uwag i postawić kilka pytań do dalszej dyskusji.

W opinii niektórych klasycznych komentatorów szczególne znaczenie *aqeda* polegało na tym, że mamy tutaj do czynienia nie z rozkazem Boga, lecz z prośbą (*Drashot haRan*, 6). Wynika to ze zwrotu *kach na* („proszę, weź”, Rdz 22,2). Charakter nie tyle prośby, ile rozkazu wyraźnie przenosił brzemień odpowiedzialności na Abrahama, bowiem za zignorowanie prośby nie mogła go przecież spotkać żadna kara. Dodatkowo charakter próby nie mógł polegać na tym, aby sprawdzić siłę wiary Abrahama w Boga, bowiem Bóg znał już jej wynik. Intencją musiało być raczej wywyższenie Abrahama, który miał stanowić przykład samopoświęcenia dla przyszłych pokoleń (*Radak*). Rzeczywiście – w tekście czytamy: „Bóg wystawił Abrahama na próbę (wyróżnił, wyniósł)”, Rdz 22,1.

Należy koniecznie podkreślić centralne znaczenie *aqeda* w żydowskiej liturgii i refleksji. Przede wszystkim *aqeda* rozpoczyna niektóre wersje codziennej liturgii w późnej starożytności i zostaje w całości włączona do wstępnej części księgi modlitewnej. Można się zastanowić, jaki jest tego sens, jaki etyczny zamiar każe włączyć te akurat wersy do codziennej liturgii? Wydaje się, że można podać przynajmniej kilka takich zamierzeń: skuteczność ofiary, zaniegowanie ludzkiej ofiary, zastąpienie ofiary przez modlitwę, ufność w Boga, ujarzmienie woli, posłuszeństwo wobec Boskich nakazów, spokojna i skupiona odpowiedź na Boże wezwanie.

Skuteczność ofiary jest postulatem żydowskiej religii zawartym w Pięcioksięgu. To, że człowiek może odpokutować grzech, wyznać winy, uczestniczyć w świętach i zbliżyć się do Boga dzięki rytuałowi uboju, przygotowania i złożenia ofiary – stanowi kluczową regułę w trzeciej księdze *Pentateuch*. Tak więc fragment dotyczący *aqeda* mógł zająć tak istotne miejsce

w liturgii, gdyż od razu stał się podstawą do opisanego codziennych ofiar składanych w Świątyni Jerozolimskiej. Różne ofiary są opisane kolejno w traktatach *Miszny*². Tutaj właśnie widać całe znaczenie braku, który pojawił się w rytuale żydowskiego nabożeństwa od momentu zniszczenia Świątyni prawie dwa tysiące lat temu. Judaizm rabiniczny pozwolił zachować sens kultu Świątyni i podtrzymać pragnienie jego przywrócenia, w praktyce go zastępując.

Odrzucenie ofiary z ludzi jest jedną z rewolucyjnych zmian, którą hebrajska tradycja wprowadza do kultury Bliskiego Wschodu. Człowiek nie był więcej przedmiotem ofiary, stał się jej podmiotem. Ofiarowanie zastąpiło osobę, zgodnie z interpretacją Nachmanidesa, krew i tłuszcz zwierząt zastąpiły na ołtarzach ludzkie ciało. *Aqeda* wyraża w Biblii jednoznaczne stanowisko: Bóg nie jest spragniony ofiary z ludzkiego ciała, chociaż to właśnie ciało musi zostać ofiarowane. Interwencja Boga, który za pośrednictwem anioła powstrzymuje Abrahama przed złożeniem syna w ofierze, pobrzmiewa przez resztę Pięcioksięgu jako odrzucenie ludzkiej ofiary.

Aqeda jest niezaprzeczalnie wyrazem największego zaufania do Boga. Etyczna zmiana, która przynosi zastąpienie ofiary z ludzi ofiarą ze zwierząt, ewentualnie także modlitwą lub studiowaniem świętych ksiąg, staje się dominującą cechą religijności Żydów trwających przez wieki na wygnaniu. Pewność, że spełnienie Boskiej woli, nawet jeśli dokonuje się za cenę woli indywidualnej (na przykład tak silnej woli, jaką przejawia ojciec, który chce poświęcić swojego syna), pozwalała zachować Żydom przywierze z Bogiem, a recepcję tekstu *aqedy* umiejscawiała w centrum żydowskiej tradycji.

Głównym założeniem religijnego kwietyzmu, jak zauważa Rivka Schatz-Uffenheimer, jest „rozpad naturalnych sił, aby umożliwić działanie Boga w człowieku”³. Innymi słowy, osoba religijna musi ujarzmić, wręcz odrzucić własną

² *Misznah* – powtórzenie, nauka. Przekazywane nauki rabinów dotyczące zasad prawa i religii. Spisane na początku II wieku n.e., stanowią podstawową część Talmudu [przyp. tłum.].

³ *Chassidism as Mysticism*, s. 65.

Ofiara Abrahama, ofiara Izaaka

Joseph Kanofsky

wolę w obliczu woli Boga. W każdym razie jest to podstawowe założenie tradycji religijnej, zakładającej istnienie omnipotentnej siły Boskiej, która wszystko prowadzi. Jeśli spojrzymy na tę kwestię uważnie, zauważymy, że w niektórych przejawach judaizmu w przeszłych wiekach wyraźnie dochodził do głosu tak rozumiany kwietyzm, którego istotę w znacznie mierze stanowi właśnie *aqeda*.

Oryginalny tytuł rozprawy Schatz brzmi *Hasidut kemistikah* lub *Chassidism as Mysticism*; analizuje ona zjawisko kwietyzmu w ruchu chasydów w XVIII wieku w Europie Wschodniej. Dostrzega je już we wczesnym stadium formowania się chasydzkiej pobożności, w modlitwach, homiliach, a nawet w teologii. Nieprzypadkowo więc tekst *aqeda* zostaje włączony przez chasydów do modlitewnika, zaś kwestia absolutnego podporządkowania własnej woli, czy wręcz całej swej osoby rozkazowi Boga staje się centralnym tropem chasydzkiej etyki⁴.

Wyrażenie: Bóg wyróżnił Abrahama, które znajdujemy we fragmencie 22,1, a które zawiera w sobie podwójne znaczenie próby i wyniesienia – w etycznej interpretacji chasydów zostaje zestawione z pochodnym czasownikiem *nisa* z Psalmu 60,6: „Postawiłeś znak dla tych, co boją się Ciebie, by uciekli przed łukiem” (wers. ang.: *you gave those who fear You a banner to raise themselves, for truth's sake, Selah!* – przyp. tłum.). Rashi interpretuje znaczenie tego czasownika jako „wyniesienie na wyższy duchowo plan”. Kontekst tego fragmentu psalmu dowodzi, że próba ma ostatecznie podnieść tego, który jej podlega, na wyższy poziom samo-uświadomienia i samoofiarowania. Midrasz naszego fragmentu *aqeda* opisuje rzekome sztuczki szatana, który chciał utrudnić dojście Abrahama na górę Moria. Rzeka, która pojawia się nagle, oraz inne przeszkody uniemożliwiające wykonanie Boskiej woli okazują

się złudzeniem, gdy tylko próba wypada pozytywnie. Ten temat jest silnie obecny w myśli chasydzkiej, szczególnie u przywódcy chasydów, wielokrotnie więzionego przez władze sowieckie, które sprzeciwiały się jego nauczaniu i działalności⁵.

Zgodnie z komentarzem Rashiego do fragmentu 22,2 Księgi Rodzaju, Bóg mówi do Abrahama: „Weź twego syna jedynego (...) i tam złóż go w ofierze” (*raise him up*), a nie „weź go i zabij” (*slaughter him*), co otwiera możliwość interpretacji, że intencją Boga nie mogła być chęć zobaczenia, jak Abraham morduje syna. Raczej chciał ujrzeć, w jakim stopniu Abraham może być zdecydowany na taki czyn. Powstaje pytanie: po co to robi? Czy zwykła ofiara ze zwierzęcia nie wystarczyłaby? A może Bogu chodziło o to, aby Abraham złożył ofiarę ze swej woli?

Spójrzmy jednak na recepcję *aqeda* w czasach współczesnych, w świetle dyskursu po holokauście. Elie Wiesel interpretuje *aqeda* jako „historię przeżycia”⁶. Wiesel przedstawia *aqeda* wiernie, zgodnie z całą tradycją midrasz, a na końcu swej opowieści o Abrahamie, w chwili prawdy, każe mu zwrócić się bezpośrednio do Boga, który sam unieważnił prawo, oczekując ofiary z Izaaka:

„Mogłem przecież wskazać na to, że Twój rozkaz sprzeczny jest z wcześniejszą obietnicą [że moje potomstwo będzie liczne, dzięki Izaakowi]. Mogłem o tym powiedzieć, ale tego nie zrobiłem. Przyjąłem to nieszczęście i trzymałem język na wodzy. W zamian chciałbym Cię prosić o inną obietnicę: że jeśli w przyszłości moje dzieci, i dzieci ich dzieci, i następne pokolenia będą czynić coś wbrew Twojemu prawu i woli, też nic nie powiesz i wybaczysz im. Dobrze, niech będzie – zgodził się Bóg – lecz niech opowiadają wciąż tę historię, a będzie im przebaczone”⁷.

⁴ Zob.: *Via Passiva in Early Chassidism*, w: Joseph Weiss, *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, Oxford University Press, 1985, s. 69-83.

⁵ Zob.: Yosef Y. Schneersohn *Sefer HaMaamorim* (5689), New York, Kehot 1990, s. 203-8.

⁶ *Messengers of God: Biblical Portraits and Legends*, New York, Random House, 1976, s. 69 i nast.

⁷ Tamże, s. 93.

W ten sposób Wiesel nie tylko wyjaśnia jeszcze jeden aspekt przymierza między Abrahamem i Bogiem, lecz także powody, dla których Abraham cieszy się reputacją człowieka wyjątkowo dobrotliwego. Mógł przecież wyrazić swój sprzeciw, lecz pozostał posłuszny. Wiesel identyfikuje się jednak przede wszystkim z postacią Izaaka, który uniknął śmierci – był obecny w chwili, gdy zaplanowano jego śmierć, przeżył, aby móc opowiedzieć dalej całą historię.

W kontekście komentarza Wiesela jeden z midraszy może posłużyć jako bardzo ważny punkt wyjścia do medytacji nad holokaustem. W trzeciej księdze czytamy: „Wtedy przypomnę sobie moje przymierze z Jakubem, przymierze z Izaakiem i przymierze z Abrahamem. Przypomnę sobie o tym i przypomnę o kraju” (Kpł 26,42). W *Torat Kohanim*, komentarzu do Trzeciej Księgi, znajdziemy takie oto pytanie: dlaczego słowo pamiętać ani w czasie przeszłym, ani przyszłym nie pojawia się tutaj w kontekście Izaaka? Odpowiedź brzmi: ze względu na *aqeda* pamięć nie jest potrzebna. W chwili gdy pojawiła się wola złożenia Izaaka w ofierze, został on w istocie już ofiarowany, a jego prochy leżą na ołtarzu. Jeśli coś znajduje się już przed oczami Boga, nie może popaść w zapomnienie, a więc nie ma potrzeby mówienia o „pamięci”. Ten midrasz powinien być stale obecny w refleksji nad holokaustem; jeśli prochy Jego dzieci leżą na ołtarzu przed Jego obliczem, to zgodnie z tekstem nie może być mowy o tym, aby zapomnieć o – jeśli tak można powiedzieć – Jego udziale.

Jaką konkluzję można by więc wyciągnąć z całej tej analizy fragmentu dotyczącego ofiary Izaaka i jego recepcji w tradycji żydowskiej? Powinniśmy rozważyć krytykę ze strony Carol Delaney, która pisze, że status paradygmatu, jakim fragment o ofierze Izaaka cieszy się nie tylko u Żydów, ale także u chrześcijan i muzułmanów (historia ofiarowania Izmaela), powinien być dla nas raczej ostrzeżeniem⁸. Gotowość do ofiarowania swych dzieci – argu-

mentuje Delaney – nie kieruje nas w stronę kultury większej troski i samoświadomości, lecz raczej w stronę kultury zachodniej, kultury Abrahama, w której chęć poświęcenia swych dzieci jest pożądaną wartością.

Delaney odwołuje się do różnych przykładów odrzucania i wykorzystywania dzieci we współczesnym świecie. Pisze także o chrześcijańskiej teologii, według której Bóg, jeśli można tak powiedzieć, poświęca swojego syna. Zwraca uwagę na liczne wojny w historii ludzkości, gdy rodzice wysyłali swych synów na pola bitew, oraz wiele innych podobnych przykładów, jej zdaniem tkwiących głęboko właśnie w dawnej ofierze Izaaka.

Przez cały okres wygnania kultura żydowska raczej nie przejawiała skłonności do przemocy, nie była nawet jakoś szczególnie zainteresowana ideą politycznego nacjonalizmu, walką z bronią w rękę, gloryfikacją bohaterskiej śmierci na polu walki. Oczywiście, istnieje także żydowska tradycja męczeństwa i martyrologii, datowana od rzymskiego podboju Izraela, przede wszystkim zbiorowe samobójstwo Żydów oblężonych w Masadzie w 73 roku. Do liturgii Jom Kippur włączono martyrologiczny tekst, odwołujący się do zamordowania przez Rzymian dziesięciu rabinów. Tradycja ta jest obecna również w wiekach średnich za sprawą krucjat, a potem pogromów, np. w czasach rebelii Chmielnickiego w latach 1648-9. Istnieje dość obszerna literatura upamiętniająca tamte ofiary, prześladowania i męczeństwo. Jest ona jednak całkowicie przesłonięta przez nieogarnione morze tekstów, które powstały, aby opisać i zachować w pamięci akt zniszczenia europejskich Żydów w czasie drugiej wojny światowej. Czy ta chęć uwiecznienia w pamięci przykładów męczeństwa zgodna jest z rdzeniem żydowskiej wiary, czy raczej wypływa z historycznych okoliczności?

Pomimo że męczeńska śmierć stała się ofiarą wielu milionów ludzi w historii, tocymy jedy-

⁸ Carol Delaney, *Abraham on Trial. The Social Legacy of Biblical Myth*, Princeton University Press, 1998.

Ofiara Abrahama, ofiara Izaaka

Joseph Kanofsky

nie dość pokrętną debatę na temat, w jakim stopniu taka ofiara jest indywidualnym obowiązkiem Żyda. W niektórych naprawdę przejmujących tekstach z czasów holokaustu, jak np. w *Tshuvos min hamaamakim* rabina Efraima Oshry czy w znanym *Esh Kodesh* (Święty ogień) rabina Kalonymosa Kalmana Shapiro z Piaseczna – zbiorze jego modlitw z getta warszawskiego z czasu, zanim został zamordowany, znajdziemy głęboką ambiwalencję, a nawet lęk przed perspektywą męczeństwa. Będąc daleko od pasywnej, cichej akceptacji perspektywy nagłej śmierci, autor tych tekstów dał wyraz pełnemu pasji umiłowaniu życia oraz głębokiej wierze, że wybawienie, pomoc, wydostanie się z rąk oprawców musi przyjść lada chwila.

Ma to na pewno związek z recepcją tekstu *aqeda* w żydowskiej tradycji. Często zdaje się, że nóż śmierci jest przyłożony do gardła kogoś człowieka lub całej społeczności. A jednak istnieje bardzo silna, pełna zaufania wiara, że dosłownie w ostatniej chwili nóż zostanie cofnięty, zaś akt ofiary nie będzie miał miejsca. Jest oczywiście tragedią, że przez stulecia prześladowań i wśród ofiar holokaustu ofiarami były dzieci. Wszelako pamiętać trzeba o refrenie zaczerpniętym z wyznania wiary Majmonidesa, który ofiary te śpiewały stłoczone w fabrykach śmierci: „Wierzę wiarą niezachwianą w nadejście Mesjasza i chociaż moment ten się opóźnia, oczekuję go każdego dnia” – ufając do ostatniej chwili, że ich los się odwróci.

Co można natomiast powiedzieć o współczesnym kontekście fragmentu *aqeda*, dotyczącym politycznej sytuacji Izraela? Z jednej strony *aqeda* służyła jako retoryczne uzasadnienie militarystyki Izraelczyków; na przykład w wojnie 1948 i 1973 roku, gdy Izraelczycy albo odrzucali zgodę na to, by biernie poświęcić samych siebie, albo skwapliwie korzystali z metafory ofiarowania i nieograniczonego pacyfizmu⁹.

Jednak paradoksalnie – a może nie powinno nas to aż tak bardzo dziwić – ci, którym pozornie tekst *aqeda* jest najbliższy, w najmniejszym stopniu są chętni poświęcić własnych synów. *Aqeda* jako część codziennej liturgii jest obecna w codziennym życiu jedynie pewnej części izraelskiego społeczeństwa, która odprawia codzienne modlitwy. Oczywiście należy unikać wszelkich uproszczeń, ale można chyba zaryzykować twierdzenie, że częścią tą są ortodoksyjni Żydzi, którzy codziennie recytują fragment *aqeda*. Wstępne modlitwy zostały znacznie skrócone w bardziej uwspółcześnionych wersjach liturgii, w związku z czym także tekst *aqeda* stał się w mniejszym stopniu obecny w życiu codziennym mniej religijnej lub niereligijnej części społeczeństwa izraelskiego. Jak wiadomo, państwo Izrael zwalnia studentów tradycyjnych szkół rabinicznych z powszechnego poboru do wojska. Pomijając całą krytykę takiego systemu, należy zwrócić uwagę na towarzyszącą mu często argumentację: być może istnieje związek między tak silnym, codziennym kontaktem z tekstem *aqeda* a faktem, że ci, którzy tak często się do niego odwołują, nie chcą wysłać własnych synów na wojnę. Oczywiście nie istnieje tutaj żadna prosta relacja przyczyny i skutku, ale na pewno taka sytuacja otwiera pole do argumentacji, że pewna lekcja wynikająca z *aqeda* tak silnie oddziałuje na pewną część izraelskiego społeczeństwa, iż w połączeniu z innymi elementami, jak np. określone wartości czy przekonania, prowadzi do tego, że nie chce ona poświęcać swych synów.

Co wynika z tego wszystkiego dla natury etycznych zobowiązań w żydowskiej tradycji? Natura etycznych zobowiązań jest w myśli żydowskiej paradoksalna, dlatego trudno jest ją opisać bez odwoływania się do przypowieści. Oto dwie z nich. Jedna to odpowiedź, jakiej udzielił mi pewien mądry rabin, rozwiązując klasyczną zagadkę filozoficzną: czy Bóg jest tak potężny, że mógłby stworzyć skałę, której

⁹ Abramson Glenda, *The Reinterpretation of the Akedah in Modern Jewish Poetry*, *Journal of Jewish Studies*, 41/1, s. 101-4, za: C. Delaney, *Abraham on Trial*, s. 130.

sam by nie mógł poruszyć? Odpowiedź brzmiała: tak, taką skałą jest Żyd. Bóg stworzył go, ale niezależnie od woli czy rozkazu Boga Żyd nie może być zmuszony do uznania Tory i wynikających z niej obowiązków. Znaczy to, że natura zobowiązań jest absolutnie wiążąca, a jednocześnie są one podejmowane przy całkowitej wolności woli. Żyd przywiązany do wiary i przestrzegania obrzędów nie może być zmuszony do czegoś groźbą uwięzienia, wyklęcia, wyjęcia spod prawa lub jakiegokolwiek innej kary. Jednocześnie jego przynależność do religii nie może być wymuszona przez żadną hierarchię, Kościół ani inny, historyczny autorytet. Tylko wolny wybór może prowadzić do Tory i *micwah*.

Ale musimy rozważyć także drugą przypowieść. Zgodnie z midraszem *Rabbaħ*, w momencie objawienia na górze Synaj Żydzi mieli wahać się z wyznaniem swego bezwzględного posłuszeństwa. Bóg miał wymusić ich wybór i „uniósł górę ponad ich głowami”. Wzbudzając w ten sposób trwogę, sprawił, że przyjęli Torę. Jeśli

tak było, to jak uznać, że nauka Boga została przyjęta przez nich w sposób dobrowolny? Istnieje całe mnóstwo komentarzy, w którym pada argument, że dopiero za sprawą tego wydarzenia w narodzie żydowskim zrodziło się pragnienie, aby czynić rzeczy prawe i dokonywać słusznych wyborów. Jeśli tak, to na tym przykładzie widać, że nawet wolny wybór człowieka jest związany, spleciony z pragnieniem.

W klasycznej myśli żydowskiej stale obecne jest to napięcie między wolną wolą i koniecznością, między wyborem a moralnym zobowiązaniem. Jak widać w omawianym tekście *aqeda*, ze strony indywidualnego człowieka istnieje zgoda na to, aby zaakceptować polecenie, które może nierozzerwalnie związać ludzki wolny wybór z tym, co Boskie.

Rabin Joseph Kanofsky

doktor literatury porównawczej.

Jest dyrektorem Fundacji Laudera w Polsce.