

Zdzisław Pawłowski

Kobieta, Bóg i historia w 1Sm 1,1 - 2,10

Studia Włocławskie 4, 239-250

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ZDZISŁAW PAWŁOWSKI

KOBIETA, BÓG I HISTORIA
w 1Sm 1, 1 – 2, 10

Rzeczywista historia, w którą jesteśmy zaangażowani, dopóki żyjemy, nie ma widzialnego ani niewidzialnego wykonawcy, ponieważ nie jest zrobiona. Jedynym „kimś”, kogo ujawnia, jest jej bohater i jest ona jedynie „pośrednikiem”, w którym pierwotnie nieuchwytny przejaw unikalnie odmiennego „kto” może stać się uchwytny *ex post facto* przez działanie i mowę. Tego, „kim” ktoś jest lub był, możemy dowiedzieć się dopiero poznając historię, której bohaterem jest on sam.

Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 204-205

Pojęcie historii odgrywa ważną rolę w egzegezie o nastawieniu historyczno-krytycznym i również dzisiaj zajmuje poczesne miejsce w opracowaniach, które posługują się tą metodą. Jednak jednostronne zainteresowanie historią w interpretacji tekstów biblijnych niesie ze sobą niebezpieczeństwo pochopnego utożsamienia prawdy z faktem i historii z faktografią. Ostrzega przed tym encyklika *Fides et ratio*: „Prawda tekstów biblijnych, zwłaszcza Ewangelii, z pewnością nie polega wyłącznie na tym, że opowiadają one o zwykłych wydarzeniach historycznych lub opisują fakty neutralne, jak chciałby historycy-styczny pozytywizm” (nr 94). I dalej postuluje: „Teksty te, przeciwnie, mówią o faktach, których prawdziwość nie wynika jedynie z ich historyczności, ale zawiera się w znaczeniu, jakie mają one w historii zbawienia i dla niej” (tamże). W związku z tym, wielu egzegetów, nie rezygnując z historycznego aspektu tekstów biblijnych, podkreśla potrzebę szerszego uwzględnienia ich walorów literackich, zwłaszcza jednak ich formy narracyjnej.¹ Powodem tego poszerzenia zainteresowań egzegetów jest to, iż również współczesna historiografia zaczyna w większym stopniu zwracać uwagę na styl literacki pisarstwa historycznego i jego wpływ na przedstawiane treści.² Znaczenie wydarzeń historycznych jest ściśle powiązane ze sposobem ich przedstawiania.

Od dawna traktuje się księgi Samuela i Królewskie jako klasyczny przykład historiografii biblijnej. Jednak aż do połowy lat siedemdziesiątych

XX wieku służyły one głównie jako źródła dla rekonstrukcji historii Izraela i jego polityczno-religijnych instytucji. Dopiero w ostatnich dekadach zaczęto dostrzegać walory estetyczne i kunszt narracyjny ich autorów.³

Poza tym, historia przedstawiana w księgach Samuela (i w ogóle w Biblii) posiada swój własny wyróżniający charakter, który kryje się w fakcie, iż twórcą fabuły, nadającej kształt tej historii, jest Bóg.⁴ Nie jest to postać pojawiająca się na scenie historycznych wydarzeń na sposób ludzkich aktorów: nie można Go zobaczyć, ale też nie można Go pominąć. Choć niewidoczny dla oczu, daje jednak poznać swoją obecność w biegu wydarzeń i w działaniach ludzi. Obecność Boga w tej szczególnego rodzaju historii sytuuje się w sferze tego, co niewidzialne. Ta sfera zaś stanowi podstawowy wymiar każdej historii, nie tylko tej opisanej w Biblii. Nie da się zredukować wydarzeń do płaszczyzny tego, co można zobaczyć, usłyszeć, dotknąć. Obszar tego, co widzialne, nie wystarcza sam w sobie. Wydarzenia w nim usytuowane są niezrozumiałe, pozbawione znaczenia i możliwości wyjaśnienia. Dopiero przez odniesienie do sfery tego, co niewidzialne, historia może stać się zrozumiała i wyjaśnić wydarzenia, o których opowiada. To zaś, co niewidzialne, poznajemy nie w wyniku percepcji, lecz wyłącznie za pomocą języka.⁵ Do sfery tego, co niewidzialne, należy więc to wszystko, co daje się wyrazić jedynie w języku: pragnienia, myśli, zamiary, cele, motywy, uczucia, namiętności. To w nich znajduje się wyjaśnienie wydarzeń, które w przeciwnym razie pozostałyby niezrozumiałe.⁶

Księgi Samuela definiują sferę tego, co niewidzialne, na swój własny odrębny sposób. Centrum grawitacji tej sfery jest imię Bóg. Z niej właśnie ludzka historia wyłania się nie tylko jako historia zrozumiała i możliwa do przyjęcia, ale także jako historia, która może nas czegoś nauczyć.

1. Podstawowe elementy historii w księgach Samuela

Zdaniem P.D. Hansona „Biblia ukształtowała się w świecie, w którym konflikt był nie tylko wszechobecny, ale uważano go za centralną kategorię religijną. W starożytnej Mezopotamii i Syro-Palestynie, wszechświat wyłonił się z konfliktu między bogami. Konflikt charakteryzował całą rzeczywistość, uwidocznił się najbardziej w walce pomiędzy płodnością i bezpłodnością, życiem i śmiercią, wiosennym deszczem i wyniszczającą suszą letnią. Najważniejszym mitem w tej części świata był właśnie mit opisujący konflikt. Rozpoznany w samym centrum życia, sięgał ostatecznej rzeczywistości, którą był świat bogów”.⁷

Tak określony mit konfliktu Biblia poddała daleko idącej rewizji: świat nie powstał jako wynik konfliktu między bogami; jest raczej stworzeniem

dobrym, bo wyszedł z ręki dobrego, jedyne Boga. Skąd więc wziął się konflikt? Dla starożytnych Hebrajczyków źródło konfliktu, rozdzierającego rzeczywistość na dwie przeciwstawne siły, nie było natury metafizycznej, tym niemniej był on przez nich głęboko przeżywany, stając się w sposób nieunikniony podstawowym elementem ich wiary.⁸ Nie w sferze boskiej, lecz w ludzkim działaniu znajduje się prawdziwe źródło konfliktu: „Serce jest zdradliwsze niż wszystko inne i do głębi zepsute, któż je zrozumie?” (Jr 17, 9). Biblia zatem próbuje spojrzeć na zagadkę dobrego stworzenia i obecności zła w ludzkim świecie nie przez filozoficzne spekulacje, ale przez uważne studium historii.⁹ Miejszem, w którym konflikt się uwidacznia i rozwija, jest ludzka historia. Człowiek przez swoje zamierzenia, plany, decyzje, a także pragnienia, uczucia, namiętności, rodzące się w jego wnętrzu, kształtuje swój charakter, który z kolei odciska swoje znamię na jego działaniach w historii. Ostatecznie jednak to Bóg przenika ludzkie zamysły, i na mocy swojej wszechwiedzy określa los ludzkich czynów. Ludzkie ambicje kształtowania własnej historii sięgają daleko. Paradoksalnie jednak nie mogą wykroczyć poza granice wyznaczone przez boską wszechwiedzę i działanie.¹⁰

Konflikt w księgach Samuela posiada złożoną naturę, rozgrywa się na dwóch planach: na płaszczyźnie zamierzeń i działań ludzkich aktorów oraz na płaszczyźnie konfrontacji ich skutków z wszechwiedzą i działaniami Boga. Ludzka płaszczyzna konfliktu wyraża się w walce między głównymi protagonistami ksiąg Samuela: Samuelem i Saulem, Saulem i Dawidem oraz między Dawidem i jego następcami.¹¹ Nie jest to wyłącznie starcie pomiędzy osobami i ich politycznymi ambicjami. Każdy z nich ma również odmienną wizję roli Boga w historii, każdy z nich chciałby Bogu wyznaczyć określony zakres działań, podporządkowując Go w jakiejś mierze własnym celom. Czy Niewidzialny, którego imię tak łatwo mieć na ustach, pozwoli się wprząc w służbę ludzkim interesom?

Miejsce Boga w historii opowiadanej przez księgi Samuela różni się znacząco od roli, którą odgrywa On w opowiadaniach zawartych w Pięcioksięgu. W tych ostatnich Bóg wydaje się być pierwszoplanowym Bohaterem, a to za sprawą mów i opisów działań, które mają rozstrzygający wpływ na bieg opisywanych zdarzeń. Czy to w obietnicach dawanych patriarchom, czy też w przykazaniach przekazywanych Mojżeszowi Bóg zwraca się bezpośrednio do ludzi, kształtując ich postawy i losy w osobowej relacji JA – ty. W księgach Samuela Bóg nie mówi bezpośrednio do tych, którzy są głównymi protagonistami przedstawianej historii. Przemawia do nich za pośrednictwem kapłanów, mężów Bożych, widzących, proroków. Są to księgi, w których Bóg nie występuje na pierwszym planie i nie ma Go wśród głównych aktorów

dramatu. Znajduje się raczej z tyłu sceny, czasami nawet ukrywa się za kurtyną, powstrzymując się od mowy i działania, a jednak ma wpływ na przebieg dziejących się spraw.

Pełny obraz Boga w księgach Samuela wyłania się dopiero na tle Księgi Sędziów, o której można powiedzieć, że przedstawia społeczny, ekonomiczny, polityczny i religijny „chaos”.¹² Wystarczy zacytować dwa teksty, które w jakiś sposób streszczają opisaną sytuację: Sdz 2, 10: „A gdy całe to pokolenie połączyło się ze swoimi przodkami, nastąpiło inne pokolenie, które nie znało Pana, ani też tego, co uczynił dla Izraela” oraz Sdz 17, 6: „Za dni owych nie było króla w Izraelu i każdy czynił to, co było słuszne w jego oczach”. Cała ostatnia część tej księgi (19-21) ukazuje przygnębiający obraz ekonomicznego chaosu, politycznej niepewności, moralnego rozprzężenia i religijnej dezorientacji (por. 17, 5; 18, 1; 19, 12-30; 20, 14-28). Księgi Samuela wydają się więc zawierać narracyjne przedstawienie przejścia Izraela ze stanu plemiennego barbarzyństwa w monarchię z jej ustabilizowanymi strukturami politycznymi, społecznymi, ekonomicznymi i religijnymi, które dają w pewnym przynajmniej stopniu gwarancję bezpieczeństwa, porządku i orientacji, niosąc w sobie jednak także pewne negatywne konsekwencje, z którymi musieli się zmagać prorocy w okresie rządów królewskich.

2. Bóg w historii Anny: 1Sm 1,1-28

Księgi Samuela wraz z księgami Królewskimi opowiadają dzieje Izraela od momentu powstania monarchii do jej upadku. Przedmiotem zainteresowania historyka biblijnego są nie tylko wydarzenia polityczne, a więc należące do sfery publicznej, ale także sytuacje i epizody rodzinne, należące do sfery prywatnej. Jak wykazuje H. Arendt, obydwie sfery – publiczna i prywatna – stanowią główne współrzędne ludzkiej aktywności.¹³ Główną postacią ksiąg Samuela jest tytułowy bohater – Samuel.

Dlaczego historyk biblijny rozpoczyna swoje opowiadanie od przedstawienia okoliczności narodzin Samuela, a nie od jego pierwszego pojawienia się na scenie publicznej? Dlaczego historia jego narodzin okazała się tak ważna? Księgi Samuela nie są biografią, a zatem opowiadanie o narodzinach Samuela nie mogło zostać podyktowane wymogami biograficznymi. Co takiego miało miejsce w historii narodzin Samuela, że bez wydarzeń w niej opowiedzianych, nie tylko historia Samuela, lecz także dzieje Izraela okazałyby się niezrozumiałe? Są to pytania, które z pewnością stawiał sobie autor ksiąg Samuela. Musiał jednak zacząć od innego pytania: Jak to się stało, że Samuel stał się „prorokiem PANA” (1 Sm 3, 20)? Jest to pytanie podobne do tego, które zadał Dawid, inny bohater ksiąg Samuela, po prorocztwie Natana:

„Kimże ja jestem, Panie mój, Boże, i czym jest mój ród, że doprowadziłeś mnie aż dotąd?” (2 Sm 7, 18). Obydwa pytania mają charakter retrospektywne: z punktu widzenia późniejszego stanu rzeczy – Samuel jako prorok namaszczaający pierwszych królów Izraela, a więc rozpoczynający nową epokę w historii zbawienia oraz Dawid zatwierdzony na tronie Izraela mocą Bożej aprobaty – próbują zrekonstruować możliwy bieg wydarzeń w sensie łańcucha przyczynowo-skutkowego, który mógłby stanowić jego adekwatne i wyczerpujące wyjaśnienie. Samuel stał się prorokiem PANA dzięki doświadczeniu Boga w przybytku PANA w Szilo. Ale jak się znalazł w tym przybytku? Przyprowadziła go tam jego matka Anna, gdy był jeszcze mały. Co kierowało matką, że jako małego chłopca postanowiła oddać go na służbę do przybytku Pańskiego?¹⁴

Jeszcze raz musimy powrócić do ksiąg Sędziów, przedstawiających chaos społeczny, kulturowy i religijny, którego ofiarami byli najsłabsi. Szczególnie tragiczna była sytuacja kobiet i dzieci, o czym świadczą epizody opisane w Sdz 19-21 (por. Sdz 21, 10: „Idźcie, a pobijcie mieszkańców Jabesz w Gileadzie ostrzem miecza, także kobiety i dzieci”).¹⁵ Na tym tle pojawia się postać Anny w 1Sm 1, 1 – 2, 10. Właśnie od niej rozpoczyna się nowy etap w historii Izraela. To jej doświadczenie religijne jest miejscem, w którym odkrywamy Boga. Jej przeżycia, reakcje, wręcz cała sytuacja życiowa pozwalają nam zobaczyć Tego, który pozostaje w ukryciu.

Opowiadanie zaczyna się zgodnie z biblijną konwencją, która wywołuje wyraźnie zdefiniowane oczekiwania. Rozpoczyna się bowiem od przedstawienia mężczyzny, podając jego imię – Elkana – i rodowód. Przez moment może się wydawać, że to on będzie głównym bohaterem tej historii. Zaraz potem jednak ma scenę wprowadzone są dwie żony Elkany – Anna i Peninna. Jak na całym starożytnym Bliskim Wschodzie, tak i w starożytnym Izraelu tylko mężczyźni uczestniczyli w życiu publicznym i religijnym, natomiast obecność kobiet zwykle ograniczała się do sfery prywatnej.¹⁶ Rodowód dołączony do imienia mężczyzny, choć w przypadku Elkany składa się raczej z mało znanych imion, sugeruje, że nie jest on człowiekiem znikąd, ale należy do potężnego i wpływowego pokolenia Efraima. Sposób przedstawienia Elkany sytuuje go w szeregu patriarchów, znanych z opowiadań z Księgi Rodzaju.¹⁷ Choć autor podaje imiona dwóch jego żon – co jest raczej wyjątkiem, regułą bowiem była ich anonimowość – to nie wystarczą one do ich pełnej charakteryzacji. Sytuacja rodzinna i społeczna kobiety uwarunkowana była jej zdolnością do rodzenia dzieci. Mamy tutaj znów do czynienia z konwencją literacką – znanym motywem płodnej i bezpłodnej żony (por. żony Abrahama – bezpłodna Sara i płodna Hagar oraz Jakuba – bezpłodna Rachela i płodna Lea).

Całe to wprowadzenie głównych postaci dramatu tworzy tło opowiadania. Do tła należą również zwyczaje, społeczne i religijne. Stąd historyk biblijny kontynuuje: „Corocznie człowiek ten udawał się z swego miasta do Szilo, aby oddać pokłon i złożyć ofiarę dla Pana Zastępów” (w. 3). W obraz codziennego życia typowej rodziny izraelskiej wkracza zatem zwyczaj religijny. Po raz pierwszy spotykamy się z imieniem Boga – PAN Zastępów. Imię to wydaje się być związane z sanktuarium w Szilo (miejscem), inaczej niż w historii patriarchalnej i w historii Mojżesza, gdzie imię Boga związane było z osobistą historią ludzi (Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba). Wskazuje to raczej na instytucjonalny i obrzędowy charakter praktyk religijnych, co potwierdza wzmianka o urzędujących tam kapłanach, którymi byli synowie Helego, Chofni i Pinchas.

To wszystko składa się na tło, sama historia jeszcze się nie dzieje: mężczyzna i jego żony, tworzące typową rodzinę, miejsce zamieszkania, zwyczaj, rytm codzienności. W przedstawianiu tła nie używa się czasowników, dominują rzeczowniki i przymiotniki.¹⁸ Rzeczywistość ukazana w tle wydaje się więc beczasowa, zastyga w bezruchu. Nic się nie dzieje, wszystko pozostaje takie samo.

Do tła należy jednak nie tylko zwyczaj. W tło może wpisać się również ludzki dramat, nieszczęście, tragedia. Pojawia się w nich jakiś element osobliwości, niepowtarzalności, w którym zaczyna dochodzić do głosu osobisty ton. Rzecz dzieje się podczas dorocznego składania ofiary w Szilo. Podwójna część, którą otrzymuje Anna od swego męża, przypomina jej, że jest kobietą bezpłodną, okrytą hańbą, bo Bóg, który zamknął jej łono, odmówił jej swego błogosławieństwa. Nie omieszkała tego wykorzystać jej rywalka, druga żona Elkany, dla której bezpłodność była dowodem Bożego przekleństwa. Każdy pobyt w sanktuarium w Szilo z czasu ucztowania i radości zamieniał się w przypadku Anny w chwilę płaczu i cierpienia (w. 4-7). Nie potrafiły tego zmienić nawet gorące zapewnienia męża o jego wielkiej miłości do niej. Kobieta bez dzieci nie miała przyszłości, nie miała też własnej historii. Jej historia mogła dopiero zostać napisana ręką Boga.

Ludzka potrzeba i nieszczęście stają się zatem impulsem historii. Wiąże się on ze zmianą, z nowym początkiem. Z beczasowego tła, z powtarzających się czynności wyłania się powoli możliwość sekwencji zdarzeń, które zainaugurują nową historię. Fakt, że Pan zamknął jej łono i odmówił jej swego błogosławieństwa, wyrażającego się w posiadaniu potomstwa, musiał w Annie zrodzić cały szereg pytań. Z pewnością narzucało się jej jedno, dręczące pytanie: „Dlaczego właśnie mnie to spotkało, dlaczego Pan nie chce obdarzyć mnie potomstwem?” Pytanie to jest motorem historycznego wyjaśnienia.

W przedstawianiu historii należy bowiem przejść od prostego „co się zdarzyło?” do bardziej złożonego pytania o powód, motyw, zamierzenia: „dlaczego się to wydarzyło?”¹⁹ W pytaniu „dlaczego Pan zamknął łono Anny?” bezpłodność przestaje być zwykłym, fizycznym defektem kobiety i nabiera doniosłości, wynikającej z kwalifikacji religijnej. Pozwala ono odtworzyć hipotetyczne myślenie Anny: „Dlaczego Bóg nie daje mi potomstwa jak wszystkim innym kobietom?”, „Dlaczego zamknął moje łono i każe mi czekać?”. Kobiety zwykle pragną dzieci dla siebie, o czym świadczą przykłady żon patriarchów – Sary, Racheli i Lei. Czyżby Bóg chciał, żeby Anna oddała Mu na służbę syna i tylko pod tym warunkiem obdarzy ją potomstwem? Nie jest to rzecz całkowicie nowa. W takiej przecież sytuacji znalazła się inna kobieta – matka Samsona (Sdz 13, 1-7). Jak dla niej, tak i dla Anny Bóg okazał się ostatnią szansą ratunku.

W czasie, gdy kapłan Heli siedział przed bramą przybytku Pańskiego, Anna „smutna na duszy zanosila do Pana modlitwy i plakała nieutulona” (w. 9-10). W tym zestawieniu kapłana, siedzącego przed przybytkiem, i kobiety, modlącej się żarliwie do Boga, zawiera się paradoks biblijnej historii. To nie od Helego – mężczyzny i kapłana, dominującego w sferze publicznej, uważanego za głównego aktora historii – rozpocznie się nowy etap dziejów zbawienia, lecz od nieszczęśliwej kobiety, nie mającej pozornie żadnego wpływu na bieg wydarzeń. Modlitwa Anny ma szczególny charakter. Przedstawiając Bogu swoje położenie, posługuje się językiem przypominającym niewolę Izraelitów w Egipcie (Wj 2, 23-25; 3, 7). W modlitwie Anny pobrzmiwają również tony skargi, tak przejmująco wyartykułowane w pieśniach błagalnych Psalterza. Podstawowym zadaniem skargi jest błaganie Boga o to, aby okazał miłosierdzie tym, którzy znajdują się w nieszczęściu. Często skarga kończy się ślubem złożonym Bogu. Tak jest też w przypadku Anny, która składa obietnicę: „jeśli [...] dasz mi potomka płci męskiej, wtedy oddam go Panu po wszystkie dni jego życia, a brzytwa nie dotknie jego głowy” (w. 11). Ostatnia część zdania stanowi bezpośrednią aluzję do ślubu nazireatu (por. Sdz 13, 5), który w ludzką historię nieszczęścia próbuje wpisać obecność Boga, a sferę tego, co widzialne, usiłuje odnieść do sfery tego, co niewidzialne. Modlitwa Anny wydaje się jednostronna. Bóg nie odpowiada, milczy.²⁰ Jednak sam fakt modlitwy, sama możliwość wyrażenia siebie, swojego cierpienia i hańby, ma dla niej ogromne znaczenie. Anna modliła się żarliwie w głębi swego serca. Tego jednak nie potrafił dostrzec kapłan Heli, który sądził, że była pijana. A przecież jego obowiązkiem było pocieszyć tę nieszczęśliwą kobietę, udzielając jej kapłańskiej obietnicy zbawienia. Zamiast tego kieruje do niej upomnienie: „Dokąd będziesz pijana. Wytrzeźwiej od wina!” (w. 14).

Anna nie godzi się z oskarżeniami Helego, protestuje. Broni swej godności człowieka znajdującego się w potrzebie: „Jestem nieszczęśliwą kobietą, a nie upiłam się winem ani sycera. Wylałam tylko duszę moją przed Panem. Nie uważaj swej służebnicy za córkę Beliala, gdyż z nadmiaru zmartwienia i boleści duszy mówiłam cały czas”. Przecistawiając sobie osądzającego kapłana i modlącą się kobietę, autor biblijny oddaje istotę kryzysu trawiącego epokę sędziów. Heli oskarża Annę o pijaństwo i nie potrafi rozpoznać w jej zachowaniu postawy szczerzej i żarliwiej modlitwy. Kobieta modląc się, daje wyraz swojej wierze w obecność Boga w sanktuarium i osądza kapłana, który tej obecności nie potrafi dostrzec. Więcej, jego synowie wręcz lekceważą Boga, nie licząc się z liturgicznymi przepisami składania ofiar (por. 2, 12-17). Bóg nie może liczyć na swoich kapłanów, jest jednak nieszczęśliwa kobieta, która w swoim cierpieniu woła do Niego o pomoc. Heli jednak przyznaje się do błędu i udziela Annie kapłańskiego błogosławieństwa (por. Lb 6, 22-27). Zawiera ono również zapewnienie o wysłuchaniu jej modlitwy przez Boga. Od tego momentu postawa Anny się zmienia. Nie jest już smutną, nieszczęśliwą istotą, ale kobietą, która uwierzyła w moc Bożej obietnicy (w. 18).

Bóg zawsze dotrzymuje słowa: Anna poczęła i urodziła syna. I choć jest on synem Elkany i Anny, to jednocześnie jest on także synem „uproszonym od Pana” (w. 19-20). Dla Anny więc narodziny Samuela są wynikiem interwencji Boga. Uderzające pod tym względem wydaje się to, że Samuel nigdy nie jest nazwany *explicite* „synem Anny” ani też „synem Elkany”.²¹ Jedynie sam kapłan Heli zwraca się dwukrotnie do Samuela „mój synu”, co potwierdza fakt, że prawdziwa tożsamość Samuela określona jest nie przez jego relacje rodzinne, lecz wyłącznie przez jego relację do Boga. Samuel jest więc odpowiedzią (słowem) Boga na jej prośbę i jednocześnie odpowiedzią Boga dla Izraela przeżywającego kryzys wiary. Oddając Samuela na własność Panu (1, 28), Anna rozpoczyna nową epokę zbawienia w historii swego narodu. Ten najważniejszy czyn kobiety, przez który stała się ona podmiotem własnej historii, łączy ją z osobą syna, który od tego momentu staje się głównym podmiotem dziejów zbawienia. Gdyby nie było Anny i jej żarliwej modlitwy wysłuchanej przez Boga, nie byłoby Samuela, a gdyby nie było Samuela, nie byłoby też królestwa ani prorocstwa. W historii Anny jedno i drugie ma swój rzeczywisty początek.

3. Działanie, Bóg i historia: 1Sm 2, 1-10

Trzy tematy: działanie, Bóg i historia są treścią pieśni Anny, która stanowi rodzaj hermeneutycznego klucza, umożliwiającego zrozumienie historii rozgrywającej się w księgach Samuela.²² Charakteryzując życie człowieka

na ziemi, H. Arendt wyróżniła trzy fundamentalne ludzkie aktywności: pracę (*labor*), wytwarzanie (*work*) i działanie (*action*). Praca jest według niej aktywnością odpowiadającą biologicznemu trwaniu ludzkiego ciała. Chodzi w niej o zwykłe przeżycie w walce człowieka z naturą. Celem wytwarzania jest pozostawianie śladu na biegu spraw. Wreszcie celem działania, poza troską o przeżycie w podporządkowaniu sobie przyrody, poza pozostawianiem za sobą pomników i narzędzi, niosących świadectwo naszej aktywności, jest wyłącznie bycie treścią opowiadań, których funkcja polega na określeniu tożsamości ich sprawcy.²³ Tym samym historia odtwarza (powtarza) działanie za pomocą figury tego, co daje się uchwycić przez pamięć.²⁴ Jest to działanie, które można odróżnić od zwykłej aktywności lub ruchu nie tylko ze względu na cechującą je intencjonalność, ale także na jego twórczy charakter, czyli na jego wpływ na świat społeczny.²⁵ Tym samym działanie nie jest nieme, lecz zachowuje się jak tekst.²⁶

Hymn Anny sytuuje Boga i historię nie w sferze pracy, nie w sferze wytwarzania, ale w sferze działania. Opisując działanie wskazuje nie tylko na jego Sprawcę, ale kreśli także podstawowe rysy Jego tożsamości. Pieśń w 1Sm 2, 1-10²⁷ przedstawia Boga nie w powiązaniu z sanktuarium w Szilo ani z kapłańskim rytuałem, lecz z religijnymi przeżyciami Anny. Właśnie religijne doświadczenia Anny stały się warte opowiadania. Opowiadano o tych szczególnych działaniach Anny, ponieważ zapoczątkowały one coś nowego, coś, co w istotny sposób wpłynęło na bieg spraw w ludzkim świecie. Skąd ta zdolność zapoczątkowania czegoś nowego w ludzkich działaniach?

Pierwsza zwrotka przedstawia działanie Anny, wskazujące na jej nową tożsamość, która przypisana jest działaniu Boga. Jest to pierwsza wskazówka, gdzie szukać śladów działania Boga: w uruchomieniu nowych zdolności człowieka. Anna z osoby smutnej i nieszczęśliwej przemieniła się w radosną, ze słabej w silną, z niemej w elokwentną (w. 1).

Ta przemiana osoby Anny nie może mieć innego źródła jak tylko w samym Bogu. Stąd kolejny wiersz przedstawia Jahwe jako jedyne Sprawcę, jako jedyny Podmiot działania. Świętość Boga wyraża Jego absolutną inność, której nie można sprowadzić do żadnej ziemskiej kategorii. W pojęciu świętości kryje się również moc, nieporównywalna jednak z żadną ludzką siłą czy potęgą. Dlatego też w tym właśnie tekście mamy kategoryczne stwierdzenie jedyności Jahwe, nie tyle w kategoriach istnienia, ile w kategoriach nieporównywalności z ludzkimi wytworami, do których Biblia zaliczy także bogów innych religii. Nie jest to więc wypowiedź mająca roszczenia metafizyczne. Jest to raczej wyznanie wiary o charakterze egzystencjalnym, opisujące pewien rodzaj doświadczenia. Nie jest to również wypowiedź o świecie w sen-

sie empirycznie weryfikowalnego twierdzenia, lecz wniosek, do którego Anna doszła na podstawie swoich religijnych przeżyć. Jaka musiała być natura owych przeżyć, skoro wyznanie wiary zostało rozszerzone na całość ludzkiego doświadczenia świata.

W ostatnim wersecie wiersza drugiego pojawia się metafora skały jako imię Boga. Anna w tej metaforze przechodzi do języka wspólnoty, charakteryzując „naszego Boga” od strony Jego wierności, której podstawowymi cechami są: stałość, opieka i bezpieczeństwo. Dostęp do tych cech działania Jahwe jest możliwy poprzez opowiadanie, które przeciwstawia się ludzkiej mowie. Ludzka mowa składa się ze słów wyniosłych, pełnych pychy, które ze swej istoty są puste, nie mają odniesienia do żadnego działania. Dlatego też dwa ostatnie wersety trzeciego wiersza wprowadzają nowe imię Jahwe: Bóg wszechwiedzący. On waży ludzkie czyny według kryteriów swego działania.

Czwarty wiersz odsłania pierwszoplanową scenę teatru historii: wojnę. Pierwszy werset ukazuje jej głównych aktorów. Nie są nimi ludzie – wojownicy, lecz łuk – narzędzie wojny. „Łuk mocarzy się łamie”. Choć wyrażenie to wydaje się posługiwać językiem dosłowności, to jednak w odniesieniu do działań wojennych zawiera w sobie daleko posuniętą metaforyzację, dającą wgląd w to, w jaki sposób narrator patrzy nie tylko na wojnę, ale na ludzkie działania w historii w ogóle. Wyrażenie to zawiera również pewne niedookreślenia, które wymagają dopowiedzeń ze strony czytelnika.²⁸ Tekst nie mówi, w jakich okolicznościach i z jakiego powodu łuk pęka. Czytelnik z własnego doświadczenia musi to uzupełnić. Kierunek dopowiedzenia wyznacza znaczenie terminu „mocarz”. Jest to określenie wojownika o wyjątkowo wielkiej sile (jak np. Goliat). Działania łuku widać w historii: zapisują się zwycięskimi bitwami, konkretną zdobyczą. Ale łuk może się złamać. Pęka wówczas, gdy za mocno naciągnie się jego cięciwę. Doświadczony łucznik zna możliwości swego łuku i nigdy zbyt mocno nie naciągnie cięciwy. W taki sposób się zachowuje tylko ten, kto chce pokazać swoją siłę.²⁹ Prawdziwym aktorem wojny jest pycha wynikająca z ludzkiej siły, która jednak ponosi klęskę: łuk się łamie. Za to słabi, zepchnięci często na margines historii, „przepasują się mocą”. Słabi przepasują się mocą, ale pozostają dalej ludźmi słabymi. Psalm 18, 32-34 pokazuje zakres niedookreślenia, które należy uzupełnić. Przepasanie mocą dokonuje się w modlitwie (Anna) i jest to inny rodzaj mocy niż siła fizyczna. Nie jest to również „moc duchowa” odpowiedzialna za wizerunek silnego, zawsze dającego sobie radę, człowieka. Słabi przepasani mocą nie stają się mocni. Źródło ich mocy znajduje się bowiem nie w nich samych, ale w Bogu, jak na to wskazuje przywołany psalm.

Kolejne wiersze (6-10) przenoszą nas w sferę pracy i ekonomii. Najpierw pojawia się rozróżnienie klas społecznych. Świat biblijny często stosuje podział na bogatych i biednych. Jest to podział oparty na kryteriach ekonomicznych. Bohaterem historii w takim przypadku staje się pieniądź oraz praca, dzięki której można pieniądź zdobyć. Pieśń Anny nie mówi jednak o bogatych i biednych, lecz o sytych i głodnych. W niej bohaterem historii staje się ludzka potrzeba i konieczność jej zaspokojenia. Dlatego syci muszą pracować, natomiast głodni są wolni od przymusu pracy i odpoczywają. Militarnym i ekonomicznym aspektom historii podporządkowana jest płodność i bezpłodność kobiety. Od płodności kobiety zależy siła militarna i ekonomiczna państwa. Jest to wyraźna aluzja do tzw. prawa króla przedstawionego w 1Sm 8, 11-17.

Historia Anny jest tu pouczająca. Nie jest to zwykle odwrócenie ról jak w przypadku rewolucji: znajdujący się u władzy przegrywają, ich podwładni sięgają po władzę. Słabi nie zdobywają łupów, nie usuwają rządzących, zajmując ich miejsce. Raczej słabi przepasani mocą tworzą po prostu inny rodzaj historii – historii prawdziwej i rzeczywistej, w której bohaterami nie jest ludzka praca ani pomniki (wytwarzanie), lecz działanie, będące świadectwem tożsamości swego sprawcy (w. 10).

PRZYPISY

¹ Zob. A.R. Millard, *Story, History, and Theology*, w: A.R. Millard, J.K. Hoffmeier, D.W. Baker, *Fath, Tradition, and History. Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, Winona Lake, Indiana 1994, s. 37-64; E.A. Martens, *The Fortunes of „History” within Old Testament Theology*, w: tamże, s. 313-340.

² Zob. H. White, *Znaczenie narracyjności dla przedstawiania rzeczywistości*, w: tenże, *Poetyka pisarstwa historycznego*, Kraków 2000, s. 135-170; M.Z. Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel*, London and New York 1995, s. 1-19.

³ Zob. m.in. D.M. Gunn, *The Story of King David: Genre and Interpretation*, Sheffield 1978; J.P. Fokkelman, *Narrative art and poetry in the books of Samuel*, t. 1, Assen 1981; J. Rosenberg, *1 and 2 Samuel*, w: R. Alter, F. Kermode, *The Literary Guide to the Bible*, London 1987, s. 122-145.

⁴ M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1987, s. 44n.

⁵ Zob. K. Pomian, *L'ordine del tempo*, Torino 1992, s. 20-23.

⁶ Zob. S. Crites, *The Narrative Quality of Experience*, w: S. Hauerwas, L.G. Jones, *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, s. 65-88.

⁷ P.D. Hanson, *Conflict in Ancient Israel and Its Resolution*, w: J.T. Butler, E.W. Conrad, B.C. Ollenburger, *Understanding the Word. Essays in Honor of B.W. Anderson*, Sheffield 1985, s. 187.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 188

¹⁰ Zob. M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, s. 172n. Według niego istota boskości w Biblii wyraża się nie tyle w nieśmiertelności, jak w przypadku bogów greckich, lecz właśnie we wszechwiedzy. Dlatego uważa on, iż spotkanie Boskiej wszechwiedzy z ludzką ignorancją stanowi zarzewie konfliktu, który nadaje kształt fabule biblijnej narracji.

¹¹ Zob. R. Rendtorff, *The Old Testament. An Introduction*, London 1985, s. 29-34, 170-174.

¹² Zob. J. Rosenberg, *1 and 2 Samuel*, art. cyt., s. 122n).

¹³ Podkreślając znaczenie obydwu sfer dla ludzkiego życia H. Arendt stwierdza: „Życie prowadzone całkowicie publicznie, w obecności innych, staje się, rzecz można, płytkie. Zachowuje ono wprawdzie swoją widzialność, ale traci właściwość polegającą na tym, że wkraczało w sferę widzenia, wypływając z pewnego ciemniejszego podłoża, które musi pozostać w ukryciu, żeby nie utracić swej głębi w najbardziej rzeczywistym, niesubiektywnym sensie.” (*Kondycja ludzka*, Warszawa 2000, s. 79).

¹⁴ Przy opracowywaniu znaczenia i roli Anny w historii zbawienia niezwykle cenną pomocą okazały się rozważania L.M. Eslinger, zawarte w jej *Kingship of God in Crisis. A Close Reading of 1 Samuel 1-12*, Sheffield 1985, s. 65-98.

¹⁵ Zob. D.M. Hudson, *Living in a Land of Epithets: Anonymity in Judges 19-21*, „Journal for the Study of the Old Testament” 62(1994), s. 49-66.

¹⁶ Zob. R. de Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, London 1961, 19-40; V.H. Matthews, B.M. Levinson, T. Frymer-kensky (eds), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Sheffield 1998.

¹⁷ R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981, s. 82.

¹⁸ Zob. G. Genette, *Narrative Discourse. An Essay in Method*, Ithaca, New York 1980, s. 113nn.

¹⁹ Na ten temat zob. P. Ricoeur, *Time and Narrative*, I, Chicago and London 1984, s. 149-152.

²⁰ R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, s. 84.

²¹ Stwierdzenie narratora w 1 Sm 1, 20, że Anna urodziła syna, wskazuje jedynie na spełnienie się Bożej obietnicy.

²² B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979, s. 273.

²³ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, dz. cyt., s. 11nn.

²⁴ P. Ricoeur, *The Human Experience of Time and Narrative*, w: M.J. Valdes (ed.), *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, New York, London 1991, s. 115.

²⁵ H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, dz. cyt., s. 126.

²⁶ Zob. P. Ricoeur, *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text*, w: tenże, *From Text to Action. Essays in Hermeneutics*, II, London 1991, s. 144-167, zwł. 150nn.

²⁷ Zob. także L.M. Eslinger, *Kingship of God in Crisis*, dz. cyt., s. 103-112.

²⁸ Na temat roli niedookreślonych w lekturze tekstów zob. R. Ingarden, *O dziele literackim*, Warszawa 1988, s. 316-326.

²⁹ Por. stwierdzenie proroka Habakuka w 1, 11: „Przestępcą jest ten, kto ubóstwia swą siłę”.