

Elementy estetyki w Biblii. Próba charakterystyki

Andrzej Piotr Perzyński, prof. dr hab.

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

 <https://orcid.org/0000-0002-2955-0909>

<https://doi.org/10.18778/8220-942-6.15>

Wstęp

Sztuka, realizując potrzeby ekspresji, twórczości, harmonii i piękna, ma transcendentne powołanie. Jest ponadto nośnikiem wartości artystycznych, estetycznych, moralnych. O estetyce można rozprawiać na różne sposoby, podobnie rzecz ma się z Biblią – o niej także mówić możemy na wiele sposobów. Również relacje między nimi, przebiegające w dodatku na różnych płaszczyznach, ujmowane są wielorako. Ponadto każdy ze wspomnianych elementów może być analizowany nie tylko we wzajemnych odniesieniach, ale też relacji do siebie samego.

Pojawiające się w Ewangeliach greckie słowo *kalós* (piękno) ma znaczenie raczej moralne niż estetyczne, jak sugerowałoby jego pochodzenie. W Biblii określenia dobra i piękna, kategorie etyczne i estetyczne, są ściśle powiązane. Świadczą o tym chociażby biblijne opisy stworzenia. Stworzony świat, a w nim człowiek, korona stworzenia, są zarazem dobre i piękne (Rdz 1,4.10.12.18.21.25). Autor Księgi Mądrości stwierdza: *Z potęgi i piękna rzeczy stworzonych przez podobieństwo dostrzega się ich Stwórcę* (13,5). W Ewangelii Jana ukazana jest postać Jezusa poprzez obraz biblijnego pasterza. Jezus mówi o sobie: *Ja jestem Dobrym Pasterzem* (J 10,11.14). Dosłowny przekład z oryginału greckiego mógłby brzmieć: *Ja jestem pięknym (kalós) pasterzem*. Innym przykładem estetycznej wrażliwości Jezusa jest Jego nauczanie o Królestwie Bożym: *Przypatrzcie się liliom polnym, jak rosną: nie pracują ani przędą. A powiadam wam: nawet Salomon w całym swym przepychu nie był tak ubrany jak jedna z nich* (Mt 6,28–29). Nowy Testament nie stworzył,

co prawda, własnych teorii czy kanonów estetycznych, jednakże niewątpliwie stał się dla chrześcijan pewnym kryterium, jakie wyznaczniki estetyki mogą uznać za własne. Wielu teologów chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu uważało, że droga piękna (*via pulchritudinis*) jest uprzywilejowanym sposobem poznania Boga.

1. U podstaw estetyki

Pojęcie *sztuki pięknej* rozpowszechniło się dzięki humanizmowi, następnie zostało przejęte i dookreślone przez oświecenie. W istocie swej różniło się ono od greckiego terminu *téchne* i łacińskiego *ars* (oznaczającego „savoir faire”, ogólniej – *wiedzę*). Wtedy też zaczęto mówić o systemie sztuk pięknych i uznawać go za spadkobiercę średniowiecznego systemu sztuk wyzwolonych (Tatarkiewicz, 1962: 5).

Wspomniany proces stał się jednym z elementów narodzin estetyki. Był on jednak do tego stopnia ważnym, że słowo *estetyka* zostało wynalezione przez filozofa XVIII wieku, Aleksandra Baumgartena, by określić nim ideę poznania wrażliwego (*aisthesis*). Autor pojęcia inspirował się głównie dokonaniem Leibniza. Dopiero w wyniku dalszego rozwoju, ze względu na oryginalność tej koncepcji, tak zdefiniowana estetyka stała się doktryną sztuki i piękna. Wraz z nastaniem romantyzmu i idealizmu estetyka zaczęła być pojmowana jako filozofia sztuki¹.

Jednak dziewiętnastowieczną koncepcję filozofii i sztuki dotknął, powodowany wieloma przyczynami, poważny kryzys. Upadek pojmowania filozofii jako nauki na różne sposoby inspirował wysiłki, by rozszerzyć estetykę poza ramy wyznaczone jej przez dziewiętnaste stulecie. Podejmowano zatem próby przemyślenia jej jako hermeneutyki lub filozofii doświadczenia, uznania jej za spadkobierczynię tego, co dawniej nazywano metafizyką. Jeśli chodzi o drugi element – sztukę, to koncepcja estetyki jako filozofii piękna stała się anachroniczna ze względu na rozpad pojęcia sztuki pięknej. Do tegoż rozpadu przyczyniły się ruchy awangardowe XX wieku. Ze względu na pojawienie się nowych dziedzin sztuki zaniechano też wyraźnego podziału na sztukę i technikę. Wydaje się, że tego rodzaju konstrukt uległ wyczerpaniu, nie oznacza to jednak powrotu do sytuacji z czasów starożytnych, kiedy to pojęcie „sztuki pięknej” jeszcze nie istniało.

Kryzys dziewiętnastowiecznej koncepcji estetyki jako filozofii pięknej sztuki zmusza do głębszego przemyślenia estetyki. Idzie o to, by uwzględnić teksty

¹ „Termin «estetyka» wprowadził niemiecki teoretyk sztuki Aleksander Baumgarten (1714–1762) i określił ją jako naukę o doznaniach sensorycznych (gr. *aistesis* – doznanie zmysłowe), płynących z kontaktów z pięknem. Ujęcie to wyznacza zakres nader wąski, jednakże rdzeń definicji zostaje podjęty przez późniejszych estetyków – na przykład Ingarden mówił o estetyce jako nauce o obszarze spotkania człowieka z pięknem, z wartościami estetycznymi” (Gołaszewska, 2001: 10).

np. filozofii starożytnej i średniowiecznej, gdzie znaleźć można rozważania dotyczące piękna i sztuki prowadzone jednak w różnych kontekstach (piękno rozumiane np. w kontekście metafizycznym, sztuka w kontekście etycznym).

Po II wojnie światowej na nowo podjęto problematykę estetyki biblijnej, zwłaszcza w odniesieniu do zagadnień religijnych i językowo-filozoficznych. Podkreślano szczególnie charakter języka religijnego. W centrum dyskusji znalazły się przypowieści Nowego Testamentu, ponieważ przypisywano im wyjątkowo wysoki stopień literackiego i religijnie sugestywnego piękna. Współczesne przymiślenia teologiczne wpisują się w krąg tych rozważań.

Logika Arystotelesa nie wprowadzi nikogo w zażyłe relacje z Bogiem Biblii. Zazwyczaj najgłębsze prawdy o Stwórcy trwają razem, wzajemnie się przenikając. Światu zaś przekazywane są przez wielość intymnych relacji: analogii, implikacji, aluzji. Należy zrobić wszystko, by sposoby te stały się zrozumiałe dla współczesnego odbiorcy, by inspirowały go do dalszych poszukiwań.

Egzegeza jest adekwatna do tekstu natchnionego, jeśli ukazuje jego inspirującą siłę. Jest skuteczna, gdy zwraca uwagę na metaforyczny charakter wszystkich zamieszczonych w nim wypowiedzi religijnych, ich wpływ na jednostkę i wspólnotę (Via, 1967).

Pobieżnie wskazane uwagi mają znaczenie dla estetyki ukazanej w Biblii. Dla niej istotne jest to, co dotyczy estetyki greckiej, tym bardziej że w świecie kultury greckiej ogromną rolę odgrywa filozofia. Ma ona znaczenie fundamentalne, nawet jeśli nie jest filozofią pięknej sztuki, bowiem kiedy ta ostatnia wyłoni się jako odrębny sposób myślenia, swą daleką inspirację będzie czerpała właśnie z filozofii greckiej (Laras, 2006).

Niektóre z fundamentów estetyki można w zupełnie inny sposób odnaleźć nie tylko w filozofii, ale także w samej Biblii, szczególnie w odniesieniu do koncepcji stworzenia. W tym punkcie tradycyjna estetyka Wschodu różni się w istotny sposób od nowoczesnej, z definicji zachodniej estetyki².

2. Biblia

Wspomniano już, że nie jest łatwo jednoznacznie określić, czym jest estetyka w świetle filozofii. Podobne trudności wydają się nie występować, gdy pytamy, czym jest Biblia (Piero, 2004: rozdz. 1).

Zaznaczyć należy, że Biblia bardziej niż książką jest biblioteką. Z języka greckiego nazwa *biblia* oznacza księgi. Liczba włączonych do biblijnej biblioteki ksiąg

² Warto zwrócić uwagę na teologiczną estetykę jednego z najwybitniejszych katolickich teologów współczesnych Hansa Ursa von Balthasara (1905–1988).

różni się w zależności od przyjętego przez określoną tradycję religijną czy denominację kanonu, który jest nieco odmienny w judaizmie i w denominacjach chrześcijańskich (Papieska Komisja Biblijna, 2002). Rozważania zaczniemy od Biblii hebrajskiej, uznając, że termin może zostać potraktowany jako niewłaściwy, jako że termin *Biblia* powstał w kręgach kultury chrześcijańskiej.

W przypadku odniesień do judaizmu odpowiedniejsze byłoby użycie akronimu *Tanach*, określającego Biblię hebrajską, utworzonego od pierwszych liter trzech części Pisma: *Tora* (Prawo), czyli pięć ksiąg Pięcioksięgu, *Neuiim* (Prorocy), do których należy też większość ksiąg historycznych, *Ketuwim*, czyli inne „Pisma” o różnym charakterze, w tym Psalmi, Księga Przysłów.

Biblia chrześcijańska różni się od żydowskiej przede wszystkim tym, że posiada swą drugą część, napisaną w języku greckim, czyli Nowy Testament: Ewangelie, Dzieje Apostolskie, Listy i Objawienie. Stary Testament przyjmowany przez chrześcijan nie jest jednak identyczny z Biblią hebrajską. Zmienia się bowiem kolejność i znaczenie ksiąg: Prorocy, umieszczeni na końcu, odczytywani są jako zapowiedź Chrystusa, podczas gdy w Tanach najważniejszą częścią jest bezsprzecznie *Tora*. Co więcej, istnieją księgi deuterokanoniczne³, które nie należą do Tanach, a które są częścią chrześcijańskiego Starego Testamentu. Dotyczy to Kościoła katolickiego i prawosławnego, ale nie protestanckiego, przejmującego w tym względzie kanon żydowski.

Powyższe rozważania mogą się wydawać mało istotne dla problematyki prezentowanego eseju. By jednak rozwiązać podobne odczucia, uprzedzając nieco kolejne tematy niniejszej pracy, zastanówmy się, jak istnienie wielu kanonów wpływa na możliwość rozwoju estetyki biblijnej. Tej ostatniej także właściwa jest wielość, ponieważ odnosi się ona do różnych religii i wyznań religijnych.

I tak żydowski zakaz obrazów bierze początek z faktu, że na Synaju nie widziano obrazu Stwórcy, a jedynie słyszano głos. Skoro jednak później Bóg objawił się w postaci Człowieka – Syna Bożego, sytuacja uległa zasadniczej zmianie. Podobnie obecność ksiąg deuterokanonicznych (lub jej brak) nie jest bez znaczenia, o czym świadczy Księga Mądrości mająca wielką wartość dla estetyki chrześcijańskiej.

Do tej pory mówiliśmy o konfesyjnych podejściach do Biblii, a można by jeszcze dodatkowo wymienić podejścia ultrakonfesyjne, które mają charakter „fundamentalizmu”, oraz podejścia, które takiego charakteru nie mają (różnią się m.in. tym, czy dopuszcza się historyczno-krytyczne studium Biblii, czy też się nie dopuszcza). Dochodzimy do kolejnej odmienności i różnic: już nie w odniesieniu

³ Księgi deuterokanoniczne są owocem spotkania między judaizmem a hellenizmem w Aleksandrii. Zostały one włączone do *Septuaginty*, czyli do greckiego przekładu dokonanego również w Aleksandrii.

do kanonów, ale odmiennych podejść i ujęć. Obok podejść wyznaniowych istnieją podejścia kulturowe, które zresztą niekoniecznie są przeciwstawne tym pierwszym (z wyjątkiem wspomnianego już fundamentalizmu), a które w każdym razie, nawet jeśli nie traktują Biblii jako świętego tekstu, nie mogą same pominąć faktu, że właśnie jako taki został on przekazany.

Wśród ujęć kulturowych wyróżnia się, wspomniane już, ujęcie historyczno-krytyczne, rozwijane od XVIII wieku, a badające teksty biblijne z punktu widzenia ich powstania. Stara się ono, szczególnie w odniesieniu do Pięcioksięgu, wyróżnić, niekiedy w odniesieniu do tego samego wersetu, różne „źródła”.

Analizy takie są bardzo złożone i wysoce specjalistyczne, mogą one jednak pomóc wyodrębnić poszczególne warstwy historyczne, np. odróżnić bardziej archaiczne od współczesnych. W tak prowadzonych badaniach rozpracowuje się wybrane aspekty kulturowe, w których Biblia była – także w odniesieniu do estetyki – jedną z matryc kultury zachodniej. Najistotniejsze są te aspekty, dla których odniesienie do Biblii stało się fundamentalne w czasie powstawania i rozwoju estetyki filozoficznej w XVIII wieku.

3. Relacje między estetyką a Biblią

W Biblii jest wiele fragmentów mówiących o tematach interesujących, jeśli nie fundamentalnych, dla estetyki, gdy pojmujemy tę estetykę na sposób otwarty. Biblia, jeśli nawet nie zajmuje się *piękną sztuką*, to mówi, wcale niemało, o pięknie i o sztuce, o poezji i języku, o wrażliwości i doświadczeniu. Idzie zatem, by dokonać rozeznania, co w Biblii może być interesujące dla szeroko rozumianej estetyki (Tatarkiewicz, 1962b: 11–20).

I tak jest na przykład z pierwszymi stronami Księgi Rodzaju, które dotyczą stworzenia, a powtórzeniem ich treści są księgi mądrościowe. Podobnie, a może bardziej, z fragmentami Księgi Wyjścia, gdzie mowa o zakazie tworzenia obrazów sugerującym opozycję między obrazem a słowem, zarazem jednak mieszczącymi szczegółowy opis prawdziwego dzieła sztuki, jakim jest Świątynia (Przybytek).

Pierwszy rodzaj estetyki, w formie pojęciowej, nie jest prawie w ogóle poruszany w Biblii. W sensie później rozwiniętych przez estetykę filozoficzną idei, można by go nazwać estetyką „implicite”. W innych częściach Biblii tematy estetyczne pojawiają się bardzo wyraźnie, dlatego wolimy mówić o „estetyce explicite”. Jest to zgodne ze zwyczajem używanym przy wskazaniu estetyki, którą dzieło sztuki niesie ze sobą (być może nawet nieświadomie, ponieważ bez opracowania pojęciowego, a w konkretności tegoż dzieła) (Tatarkiewicz, 1962a: 13–14).

Biblia jest także wysokiej próby dziełem literackim, stąd immanentnie zawiera w sobie poetykę i estetykę. Jawną estetyką Biblii w znaczeniu sformułowania tematów

estetycznych oraz ukryta estetyka w znaczeniu poetyki i estetyki ukrytej w Biblii jako dziele literackim są ze sobą silnie powiązane. Główny ich związek polega na tym, że w Biblii hebrajskiej prymat słowa nad obrazem prowadzi do rozwoju sztuk realizujących się w słowie, zatem do muzyki, ściśle powiązanej z poezją, którą zawsze śpiewano.

Istnieje jeszcze trzeci sens, w którym można mówić o „estetyce Biblii”. Otóż wskazaliśmy wcześniej na kulturowo-hermeneutyczne spojrzenie na Biblię. Jest ona w nim przedstawiona jako jedno z głównych źródeł kultury zachodniej. W tym znaczeniu należałoby omówić wybrane wpływy Biblii na estetykę współczesną.

Biblia wywarła również wpływ na sztukę zachodnią, która przez wiele wieków była w istocie sztuką sakralną. Religie wywodzące się z Biblii, tj. judaizm i chrześcijaństwo, w tradycjach różnych wyznań wytworzyły (w zależności czy zachowały przykazanie aikoniczne⁴, czy nie) znaczący zasób dzieł sztuki zachodniej, szczególnie w dziedzinie malarstwa i muzyki. Do zasobu sztuki sakralnej, a przynajmniej zawierającej elementy religijne, należy włączyć sztukę inspirowaną Biblią, nawet jeśli nie jest ona nośnikiem treści religijnych. Dziedzina sztuki sakralnej dotyczy przede wszystkim historii sztuki i kultury, które w Biblii mają swój *wielki kod* (Frye, 1986), może on też dotyczyć estetyki.

4. Estetyczna forma Biblii (Franz Rosenzweig)

Franz Rosenzweig (1886–1929), wybitny żydowski myśliciel, na rok przed śmiercią napisał esej: *Tajemnica stylu opowieści biblijnych* (Rosenzweig, 1937: 167–187). Zaprzecza w nim pogładowi, że nie można pogodzić treści religijnej z formą estetyczną. Twierdzi, że Biblia zawiera znaczące wartości estetyczne, jednak gdyby mierzyć je kategoriami piękna literatury, należałoby znaleźć nowe punkty odniesienia.

Biblia nie jest najpiękniejszą ani najgłębszą książką na świecie, nie jest też najbardziej pasjonującą, najprawdziwszą, najmądrzejszą. Nie jest też najważniejsze, jakie przymioty jeszcze zostaną na jej cześć wymienione. W istocie, żadne określenie nie zrobi na nikim wrażenia, jeśli sam człowiek nie będzie do niej przekonany, pomimo to, Biblia jest księgą najważniejszą. Można to udowodnić. Najbardziej fanatyczny antagonistą musi przyznać temu stwierdzeniu rację, przynajmniej w odniesieniu do przeszłości, a przez swoją niechęć, mimo woli, potwierdza wszystko także w relacji do teraźniejszości. Nie idzie o osobisty gust, nastawienie umysłowe czy ideologię, to raczej sprawa historii świata aż do naszych czasów (Rosenzweig, 1937: 178).

Zdaniem Rosenzweiga, opowiadania biblijne mogą być w pełni uznane w kategoriach piękna religijnego tylko wtedy, gdy odbiorcy doświadczą wewnętrznego

⁴ Aikoniczny – wg *Słownika języka polskiego PWN* „unikający z przyczyn religijnych wyobrażeń istot żywych”, <https://sjp.pwn.pl/sjp/aikoniczny;2549122.html> (dostęp: 26.08.2022).

poruszenia aż do aktywnego posłuszeństwa, do „bliskiego spojrzenia na Synaj”, gdy opowieści te stają się punktem otwierającym dyskurs (Rosenzweig, 1937: 170).

Rosenzweig twierdzi, że Biblia udowodniła swój dialogiczny wpływ na życie i historię ludzkości. „Ile razy recytowane są Psalmy, przestrzegane jest Prawo, zaufaniem obdarzani są Prorocy, tyle razy słowa przestają być milczącym monologiem, a nabierają głosu, wzywając do dialogu odwiecznych partnerów: człowieka do słuchania Boga i do odpowiedzi” (Rosenzweig, 1937: 180).

Według Rosenzweiga, opowiadania biblijne nie zapewniają ciągłego odnowienia, jak czynią to Psalmy, gdy są przywoływane w modlitwie wspólnotowej. Nawet między wyobcowanymi słuchaczami rozwija się tajemnicza „sieć dialogu”, opowiadania zaś, w szacie epickiej przeszłości, zachowują pełną moc anegdotyczną jako opowiadania współczesne. Poprzez pytania i odpowiedzi, dykcję i sprzeczności, Psalmy obdarowują wszystkich przebudzonych do spełniania czynów, do zachowania nadziei i miłości, zatem do wszystkiego, czego im brakuje. Dodatkowo sprawiają, że słuchacze czują się unoszeni na duchowych skrzydłach. Zawsze gdy Biblia jest na nowo odczytywana, interpretowana, gdy ludzie naszych czasów znajdują drogę, by z nią obcować i przyjąć stawiane przez nią wymagania, osiągając wszystko, co stanowi o ich rozwoju jako istot ludzkich, wtedy kategorie literackie Biblii ujawniają się w całej posiadanej pełni i wtedy są piękne.

Święty tekst, jeśli jest odczytywany i nie inspiruje do przemiany, w istocie pozabawiony jest piękna i autorytetu. Nie warto poświęcać mu zainteresowania, chyba że treść Biblii potraktować jedynie jako przedmiot naukowych dociekań. Jeśli zaś minione pokolenia czuły się przynaglone przesłaniem zawartym w tekście, jeśli ten tekst zmieniał ich życie, to dla ludzi naszych czasów, zorientowanych religijnie, winno to być inspiracją, by zagłębić się w treść.

W liście do żydowskiego badacza studiów biblijnych, Benno Jacoba, Rosenzweig wyjaśnia, dlaczego wiele fragmentów tekstów Biblii wpłynęło i nadal, aż do dziś, oddziałuje na ludzkość: „Biblia i nasze serca wyrażają to samo. Z tego powodu (i tylko z tego powodu) Biblia jest *objawieniem*” (Rosenzweig, 1979: 708). Biblia to pierwotne zwierciadło duszy człowieka, zdolne ujawnić i odpowiedzieć na najgłębsze tęsknoty i niedostatki jego serca. Przejrzyistość i oświeclająca moc tego zwierciadła stanowi o jego pięknie i autorytatywnej sile.

5. Wybrane motywy biblijne

Dan O. Via i inni badacze uważają, że przypowieści Nowego Testamentu są autonomicznymi, relacyjnymi, estetycznymi obiektami, tzn. prawdziwymi dziełami, których interpretacja musi nastąpić w momencie ich odczytywania (Via, 1967). Stając się oknem i lustrem, w pełni rozwinięte „dzieło sztuki – przypowieści”,

pośredniczy w przeniesieniu go do codziennego świata i konfrontuje czytelnika z jego własną podstawową kondycją. Czytelnik zostaje doprowadzony do wnikięcia w treść i określenia wymagań etycznych przypowieści. Wymagania zaś winny być mierzone w świetle ich treści objawieniowej, ponad wszystko jednak przez ich treść historyczno-literacką i estetyczną.

Próby pełniejszego zrozumienia tekstów religijnych za pomocą kategorii estetycznych są imponującym osiągnięciem. Estetyczne spojrzenie ponad czasem i gatunkami wciąż jeszcze nie zakorzeniło się wystarczająco. Reguł estetyki literackiej nie można bowiem bez zastrzeżeń stosować do pism religijnych. Uzasadnieniu niech posłuży kilka przykładów z żydowskiego i chrześcijańskiego Pisma Świętego. Pokazują one, jak piękno Objawienia może promieniować i inspirować w wymiarze estetycznym.

5.1. Elementy dramatyczne (1 Mch)

Pierwsza Księga Machabejska powstała w burzliwym kontekście historycznym, kulturowym, czasowym, a przede wszystkim politycznym. Na kompozycję 1 Mch spojrzeć trzeba przez pryzmat racji stanu narodu żydowskiego (Gądecki, 2007). Pierwsza Księga Machabejska to dzieło historyczne, opisujące walki Żydów o niepodległość w latach 175–134 przed Chrystusem. Wspomniano w niej także o podbojach Aleksandra Macedońskiego. Nie znamy imienia autora, możemy natomiast stwierdzić, że znał on dobrze dzieje tej epoki. Mógł to być członek dworu dynastii machabejskiej. Współcześnie Żydzi traktują tę księgę jako cenne świadectwo bohaterstwa walki przodków z wrogami.

Pierwsza Księga Machabejska zaczyna się od opisu potężnej inwazji Aleksandra Wielkiego. Przemaszerował on z zachodu na wschód i podbił potężne królestwo Persji. W zwycięskich kampaniach spłądował wiele krajów, a liczne narody uznały jego panowanie. Aleksander zmienił się w wyniosłego i nadętego człowieka, ustanowił despotyczne rządy. Wkrótce jednak zachorował i przeczuwając, że umiera, podzielił swoje imperium między dowódców armii, którzy po jego śmierci koronowali się na królów.

Diadochowie – jak ich nazywamy – sprowadzili na cały ówczesny świat wielkie nieszczęście. Jednym z najbardziej bezbożnych i niegodziwych potomków dynastii greckiej okazał się Antioch IV Epifanes (175–164 przed Chr.). Żydzi cierpieli z powodu jego ucisku, pojawili się wśród nich też zdrajcy Prawa, którzy przekonali wielu do porzucenia Boga i wiary ojców (1 Mch 1,1–15). W 164 roku przed Chr. Antioch zniszczył Jerozolimę, a jej świątynię przekształcił w miejsce pogańskiego kultu. Zabronił pielęgnowania żydowskich zwyczajów, przymuszał do przyjmowania greckiego stylu życia. Prześladowania spotkały się z reakcją Żydów, którzy pod wodzą kapłana Matatiasza zorganizowali powstanie przeciw tyranowi.

Rozdział ten, choć napisany przez żydowskiego patriotę, prezentuje styl wypowiedzi typowy dla klasycznych greckich historyków. Wszystkie zdania są logicznie ze sobą powiązane, każde słowo jest na właściwym miejscu i zawiera określony przekaz. Efekt dramatyczny jest przekonujący. Warto pamiętać, że Biblia zawiera niewiele „klasycznych” nawiązań i treści historycznych.

Oprócz religijnie kontrowersyjnych Ksiąg Machabejskich są w Biblii tylko dwa fragmenty, których treść nie ogranicza się do historii Izraela, ale dotyczy historii innych narodów. Chodzi o tzw. Genealogię (Rdz 10) i Księgę Daniela 11. Ta ostatnia jest ukrytą opowieścią o historii narodu od czasów Imperium Perskiego do Antiocha IV Epifanesa.

Franz Rosenzweig w cytowanych wyżej artykułach wskazuje, że opowiadania Pięcioksięgu nie są historiografią w klasycznym sensie i właśnie dlatego są religijnie imponujące. Anegdoty, legendy, motywy baśniowe, reminiscencje historyczne, akty symboliczne, katastrofy, czyny wyzwolenia itd. tworzą literacką paletę niespodzianek i tajemnic. Są one o wiele bardziej atrakcyjne niż klasyczne piarstwo historyczne, ponieważ zwracają się do czytelnika w sposób religijnie sugestywny.

Przesłanie Pierwszej Księgi Machabejskiej dotyczy stosunku ludzi wierzących do obcej władzy, kultury i religii. Kultura grecka, jako taka, nie została w niej jednak potępiona. Autor dzieła naśladuje w nim wzory historycznego piarstwa greckiego. Według niego wiedza czy sztuka odmiennych kultur nie jest czymś złym. Złe jest przyjmowanie ideologii, moralności i kultu sprzecznych z religią objawioną. Księdze obca jest też wroga postawa wobec obywateli innych narodowości; krytykuje się jedynie agresorów. Autor dostrzega przychyłność niektórych Greków, Rzymian zaś uznaje za politycznych sojuszników.

5.2. Literacka subtelność (Księga Estery)

Hebrajska Księga Estery (*Megillat Esther*) jest jedyną księgą biblijną, która religijne przesłanie przedstawia językiem świeckim. Słowo „Bóg” w niej nie występuje. Nawet gdy mowa o zwyczajach religijnych, takich jak czas postów, świąt, dawania jałmużny (Est 3,6; 9,19–28), nie ma w niej bezpośredniej religijnej argumentacji czy aluzji, a jedynie dyskretne implikacje. Ze względu na niereligijną dykcję i niektóre epizody zdradzające żydowską skłonność do zemsty (Est 7,8–10; 9,1–16) kanoniczny charakter Księgi Estery był przez pewien czas kwestionowany.

W Księdze tej poczyniono mały krok w kierunku polepszenia porządku świata. Mieszkańcy Hainan chcieli zaatakować wszystkich Żydów i pozbawić ich własności (3,13). Lec po tym, jak Żydzi zostali uratowani ze szponów Hamana, sytuacja uległa odwróceniu. Żydzi jednak nie dopuścili się grzechu ciężkiego i nie zagarnęli dóbr zamordowanych wrogów.

Akceptację Księgi Estery najlepiej uzasadnia Est 9,27: *Żydzi wstawili się za nią i przyjęli ją*. Słowa interpretuje się następująco: „wstawili się za nią” – powyżej (w niebie); „i przyjęli ją” – poniżej na ziemi (lud Boży). Tradycja rabiniczna, na poparcie argumentów „za”, dodała Est 9,28: *A tych dni Purim Żydzi nigdy nie zapomną*. Argument był ostateczną odpowiedzią, ponieważ wyrażał rabiniczny pragmatyzm: Księga Estery została przyjęta jako Pismo Święte, ponieważ stała się bardzo droga narodowi żydowskiemu. Jeśli lud Boży ją pokochał, to jest ona również ukochaną przez Boga.

Łączęgo jednak naród żydowski tak bardzo upodobał sobie Księgę Estery, że przestrzegał i do dziś przestrzega wynikających z niej zobowiązań? Pytanie o autorstwo, a także o historyczną godzinę jej powstania i przejrzystość narracji może nas doprowadzić do odpowiedzi. Nieznany Żyd, dobrze zorientowany w religijnych i politycznych nieszczęściach zachodzących w rejonie Jerozolimy, był w stanie zrozumieć śmiertelne niebezpieczeństwo, jakie tyrania hellenistycznych Seleucydów stanowiła dla Żydów w Judei i Jerozolimie.

Za czasów Seleucydosa IV (187–175 przed Chr.) skarb świątynny był plądrowany, a naród żydowski narażony na wiele przykrości. W pierwszych latach panowania Antiocha IV nasiliły się religijne i kulturalne ataki na Żydów (por. Dn 2–6; 11). Wspomniany Żyd chciał ostrzec swoich rodaków w zawołanym stylu opowieści z Persji: „Miejcie się na baczności! Musicie się spodziewać okrutnych prześladowań ze strony Antiocha IV”.

Autor próbował zwrócić się przede wszystkim do tych Żydów, którym udało się zostać wpływowymi dygnitarzami w hellenistycznym systemie władzy politycznej, a którzy ukryli swoją żydowską tożsamość przed pogańskimi panami. Piękna Estera, która na rozkaz Mordechaja początkowo nie ujawniła żydowskiego pochodzenia (Est 2,10.20), posłużyła autorowi za prototyp Żydów, którym się powiodło, choć próbowali ratować swoją skórę, nie zważając na prześladowania i cierpienia własnego narodu (4,13).

Właśnie wpływowych, w ich samolubnych ambicjach, autor nakłaniał do porzucenia egoizmu i opowiedzenia się po stronie ciężko doświadczanego ludu. Potężna pozycja, jaką zajmowali, mogła umożliwić im udzielanie pomocy i zapisanie doświadczeń. Powinni jednak unikać pochopnych działań, raczej postępować ostrożnie i z rozwagą, dokładnie tak, jak uczyniła to królowa Estera (Est 5–7).

Roztropna i skuteczna solidarność z uciśnionym ludem Bożym stanowi centralny temat Księgi Estery; nie jest on jednak traktowany w sposób uogólniony, ale mocno osadzony w kontekście innych biblijnych przesłań. Szczególnie znaczące i potęgujące dramaturgię jest to, że temat ten nawiązuje do biblijnej tradycji Amaleka. Antyżydowski Haman przedstawiony jest jako „Agagita”, czyli Amalekita (Est 3,1.4.10). Gdy dowiaduje się, że Mordechaj, który nie chce mu się pokłonić, jest Żydem, postanawia zniszczyć go wraz z całym narodem żydowskim (Est 3,6).

Historia o Amaleku jest najbardziej przerażająca ze wszystkich zachowanych na kartach Starego Testamentu. Kiedy Izrael pierwszy raz zwątpił w bliskość Boga (Wj 17,7), Amalek pojawił się jako wróg ludu. Wybuchła wojna, którą dzięki modlitwie Mojżesza Izrael wygrał.

Po wojnie nastąpiła surowa przepowiednia wrogości: *Pan będzie prowadził wojnę z Amalekiem z pokolenia na pokolenie* (Wj 17,16). Trwała wrogość między Izraelem a Amalekiem została nałożona na Izrael jako obowiązek (Pwt 25,17–19).

W Pierwszej Księdze Samuela 15 król Saul, Beniaminita, ma wyrzuty sumienia, że nie wypowiedział całkowitej wojny Agagowi, królowi Amaleka. Zamiast to zrobić, posłużył się kiepskimi wymówkami i zachował znaczną część łupów. Mordechaj z rodu Beniamina – według opowieści Estery – zdawał sobie sprawę z niebezpiecznej natury współczesnych mu Amalekitów i zrobił wszystko, co w jego mocy, by ich zniszczyć. W Biblii słowo *Amalek* symbolizuje okrutne, antagonistyczne wobec Boga siły.

W rzeczywistości Księga Estery zwyciężyła. Wkrótce po jej powstaniu pojawił się nowy Haman, czyli Amalek: Antiochus IV Epifanes. Okazało się, że zagrożenie ze strony Amaleka-Hamana nieustannie powraca. Żydzi nie mogli już oczekiwać życia w pokoju. W późniejszych wiekach z Amalekiem-Hamanem utożsamiono Hitlera.

Księga Estery jest nie tylko świadectwem żydowskiej tożsamości i historii, posiada ona też szczególną literacką przejrzystość i subtelność. Czytając lub słuchając opowieści w niej zawartych, każdy Żyd związany z tradycją żydowską natychmiast zdaje sobie sprawę z tego, że jej świecki język jest jedynie zasłoną nałożoną na religijne przesłanie. Odnosi się ono zarówno do każdego Żyda z osobna, jak i do całego narodu żydowskiego, także do relacji między jednostkami a narodem.

5.3. Sugestywne oddziaływanie religijne (List św. Jakuba)

Pełnej kanonicznej aprobaty dla Listu św. Jakuba, by móc umieścić go w tekstach Nowego Testamentu, udzielono dopiero ok. 400 roku. Do tego czasu zatem, w kilku pierwszych wiekach Kościoła, pojawiały się trudności związane z zaakceptowaniem go jako tekstu Pisma Świętego. Nawet po wprowadzeniu go do biblijnego kanonu, niejasności nie ustały. W XVI wieku Marcin Luter uznał List Jakuba, Księgę Estery i 2 Księgę Machabejską za zbyt żydowskie, stwierdzając przy tym, że lepiej byłoby nie włączać ich do kanonu Ksiąg świętych. List Jakuba został uznany przez Lutra za pismo pożyteczne, ale niekanoniczne⁵.

List Jakuba zawiera wiele niepopularnych stwierdzeń, wzbudzających, w różnym czasie, podejrzenia wśród chrześcijan. I tak czytamy: *Niechaj wielu z was nie*

⁵ Por. Luter, 1992: 98–100.

staje się nauczycielami, bracia moi, bo wiecie, że ci, którzy nauczają, będą sądzeni z większą surowością (J 3,1). Przywołane słowa mają być sprawdzianem dla ideowych entuzjastów rodzącego się Kościoła, wierzących, że skrupulatne wyznawanie dogmatu o ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusie jest jedyną siłą chrześcijaństwa. Starali się oni tworzyć Kościół na wzór parażydowskiej organizacji, gdzie relacje przebiegają na zasadzie mistrz – uczeń. W poczynaniach swoich nie wzięli oni pod uwagę, że Jakub podstawowe żydowskie wyznanie wiary *Sz'ma Israel* złągodził na: *Wierzycie, że Bóg jest jeden; dobrze czynicie. Nawet demony wierzą i drżą* (2,19).

Jakub nie przywiązywał wielkiej wagi do tego, co uważa się za słuszne, uwagę koncentrował na tym, co czyni się dla miłości bliźniego (por. 2,24). Nieustannie i na nowo podkreślał więź łączącą tradycję żydowską z wiarą wyrażaną w uczynkach. Jakub przedstawiał Abrahama, nierządnicę Rahab i proroka Eliasza zgodnie z żydowską interpretacją (2,21–26) i to Hiob, a nie Jezus, został ukazany jako wzór pokornie znoszonego cierpienia. Oczywiście jest zatem, że Jakub sprzeciwiał się oddzieleniu Kościoła od jego żydowskich korzeni.

W czasach po Holokauście potrafimy wyobrazić sobie katastrofalne skutki oddzielenia chrześcijaństwa od judaizmu, jego żywej i aktywnej pobożności (Szuchta, Trojański, 2012). Zaczynamy też dostrzegać niebezpieczeństwo mariaży religii z ideologiami. Wszystko to czyni List Jakuba niedającym się pominąć fragmentem Pisma Świętego. Po wojennych doświadczeniach Europy, przesiąkniętych złem i nienawiścią wobec narodu żydowskiego, wynikających z fanatycznie ideologicznego myślenia, List Jakuba posiada niesłabnącą religijną sugestywność i wartość.

6. Przypowieść o Królewskim Winie

Nowy Testament i pisma rabiniczne ukazują, w jaki sposób religijna i estetyczna moc objawienia starotestamentowego została przystosowana, aby była użyteczna w kolejnych epokach w obliczu odmiennych problemów. Badacze teologii chrześcijańskiej, teologii ogólnej i literatury skłonni są interpretować przypowieści Nowego Testamentu jako wyraźny przykład trwałej mocy objawienia biblijnego ukazwanego nieustannie w nowej szacie. By potwierdzić, że spostrzeżenie to odnosi się również do przypowieści rabinicznych, omówimy krótko ten oryginalny gatunek.

Przypowieść rabiniczna składa się z porównań, symboli, metafor i alegorii, w metaforycznej strukturze przedstawia nieskomplikowaną, profaniczną, fikcyjną narrację zawierającą fabułę. Fabuła takiej przypowieści nie stanowi sama o sobie, lecz służy egzegezie Prawa ustnego i pisanego (*Tora ona be'al-Pe* i *Tora ona bi-Ketav*), przeprowadzanej zgodnie z interpretacją rabinów. Opowiadanie – przypowieść zazwyczaj komponował narrator doskonale znający Torę, jego zamiarem

było wyjaśnienie znaczeń i poglądów zawartych w określonym jej fragmencie, lub uczynienie tegoż fragmentu bardziej zrozumiałym.

Przypowieść nie jest skierowana do pojedynczego człowieka i nie odnosi się do żadnego konkretnego wydarzenia. Ma ona służyć wspólnemu nauczaniu religijnemu, liturgicznemu lub halachicznemu gmin żydowskich. Narrator bierze pod uwagę, że wspólnoty te nie żyją już w czasach biblijnych, lecz potrzebują impulsów odnoszących się do ich współczesnych potrzeb. Będąc strukturą metaforyczną, zarówno świecką (*mashal*), jak i odnoszącą się do objawienia (*nimshal*), przypowieść rabiniczna rozszerza swoje znaczenie na nieograniczony i wieczny świat objawienia.

Ilustracją, zarazem schematem, może być dla narracji świeckiej (odnoszącej się do fabuły codziennych zdarzeń) zamknięta figura, jaką jest koło, natomiast dla objawienia – parabola jako otwarta ku nieskończoności i ukazująca wielość sensów aktualizujących jego treść. Koło i parabola znajdują się na dwóch kontrastowych płaszczyznach. Koło dotyczy ludzkiego doświadczenia, parabola przywołuje świat objawienia. Obie płaszczyzny nie stykają się z sobą, choć wzajemnie siebie ukazują i tłumaczą. Dobrym przykładem takiej współzależności jest Przypowieść o Królewskim Winie (Mandelbaum, 1962: 227; Atzmon, 2019: 1–23; Verhelst, 1997: 129–138).

Rabbi Berekhia powiedział w imieniu Rabbi Leviego:

Podobnie jak król,

który posiadał winnicę

i przekazał ją dzierżawcy

Kiedy winnica wydała dobre wino,

król mówił:

Jak dobre jest wino

z *mojej winnicy!*

Ale kiedy wydała złe wino

król mówił:

Podobnie Święty, niech będzie
błogosławiony,

powiedział na początku

do Mojżesza:

„Przyjdź zatem teraz,

A ja cię wyślę do faraona,

żebyś mógł wyprowadzić

mój lud, dzieci Izraela

z Egiptu” (Wj 3,10)

Ale po tym, jak Izrael popełnił

ten swój niewypowiedziany czyn,

co On powiedział?

Jak złe jest wino *mojego dzierżawcy!* „Zstąp na dół, bo sprzeniewierzył się lud Twój, który wyprowadziłeś z ziemi egipskiej” (Wj 32,7)

Na co dzierżawca odparł: Mój Panie i Królu! Kiedy winnica wydaje dobre wino, mówisz: Jak dobre jest wino z <i>mojej winnicy!</i> ?	Na to Mojżesz odparł: Panie Wszechświata! Kiedy dzieci Izraela grzeszą, zostają nazywane <i>moimi!</i>
--	---

Ale kiedy wydaje złe wino, mówisz: Jakie to złe od <i>mojego dzierżawcy!</i> ?	Ale kiedy są wolni od grzechu, są nazwani <i>Twoimi!</i>
---	--

Czy to dobrze, czy złe, Wino jest <i>Twoje!</i>	Jednak grzeszni czy bezgrzeszni, oni są <i>Twoi!</i> „Oni są przecież Twoim ludem, Twoją własnością” (Pwt 9,29). „Panie nasz, Boże, nie zatracaj ludu swego, własności swojej” (Pwt 9,26) „Dlaczego, Panie, płonie gniew Twój przeciw ludowi Twemu” (Wj 32,11)
--	---

6.1. Treść

Król → Bóg. Winnica → Izrael. Dzierżawca → Mojżesz. Posiadać winnicę → sprawić, by Izrael w Egipcie stał się Bożą własnością. Dać winnicę dzierżawcom → być posłusznym Bogu podczas Wyjścia. Wydać złe wino → zgrzeszyć przeciw Bogu, czcząc złotego cielca.

Ta przypowieść daje jasny obraz napięcia pomiędzy tokiem i strukturą narracji a jej zakodowanym przesłaniem.

Tabela 1. Porównanie struktury wątków *mashal* i *nimshal*

<i>mashal</i> Tekst powierzchniowy = poziom świeckiego doświadczenia (uczestnicy)	<i>nimshal</i> Pogłębia tekst = poziom objawienia	Struktura wątku
Król ma winnicę. Król przekazuje winnicę Dzierżawcom.	Bóg wybiera Izrael. Bóg powierza Izrael Mojżeszowi.	<i>Wstęp</i>
Winnica wydaje dobre wino. Jakie dobre wino z mojej winnicy! Winnica wydaje złe wino. Jakie złe wino mojego dzierżawcy!	Izrael jest posłuszny Podczas Wyjścia. Bóg przychylił się w stronę Izraela. Izrael grzeszy (złoty cielec). Bóg zostawia Mojżesza z Izraelem samego.	<i>Wątek z mylnymi perspektywami</i>
Odpowiedź dzierżawcy: złe czy dobre, oba rodzaje wina należą do króla.	Odpowiedź Mojżesza: w posłuszeństwie i w grzechu Izrael pozostaje własnością Boga.	<i>Wskazówka: Bóg nie jest taki jak ludzie</i>

Źródło: opracowanie własne.

Prawdziwe znaczenie przypowieści ujawnia się w ostatnim zdaniu *mashal* i *nimshal*. Oba teksty zdają się sugerować, że Bóg sądzi i działa jak ludzie, zrzucając winę na kogoś innego. W narracji profanacyjnej i jej przeniesieniu na relację Boga z Mojżeszem i Izraelem używane są stwierdzenia ukrywające prawdziwą sytuację i wprowadzające w błąd co do perspektywy. Sprawiają one wrażenie, że Bóg zachowuje się jak ludzki właściciel, pragnący korzystać tylko z dobrych części swojego majątku. Niepowodzeniami zaś obarcza podwładnych.

Podobnie jak ludzki właściciel, musi On wiedzieć i być świadomym niewłaściwej postawy oskarżonego. Podobnie jak człowiek, nie kwestionuje posiadania na własność winnicy, kupuje tylko złe produkty (wino). Przenosząc znaczenie fabuły na relację Boga z Izraelem, oznacza to, że Najwyższy kocha jedynie posłusznego Izraela w czasie Wyjścia z Egiptu. Kiedy Izrael sprzeniewierzył się Bogu i oddał cześć złotemu cielcowi, Bóg cofnął swą miłość i odwrócił się od Izraela.

Konkluzja

Prezentowany przegląd wyznaczników estetyki biblijnej, wskazujący na jej autorytet i siłę perswazji, prowadzi do stwierdzenia, że literatura sakralna nie zależy wyłącznie od piękna literackiego. Księgi biblijne zawierają wewnętrzny czynnik zdolny do wywołania przemiany człowieka. Muszą być zatem komunikowane z poziomu boskiego na poziom ludzki i odwrotnie, muszą także stawać się naprawdę weryfikowalne w przebiegu wydarzeń historycznych.

Religijny urok estetyczny Starego i Nowego Testamentu oraz pism rabinicznych jest żywy również w naszych czasach. Pisma święte muszą odzwierciedlać to, co boskie, aby przemówić do ludzkiego *sensus religiosus* i poruszyć go. Literatura święta powinna potwierdzać historyczne doświadczenie religijne, aby człowiek stawał się lepszy i roztrośniejszy, a przynajmniej otrzymywał impuls w tym kierunku.

Na Pismo Święte jako zbiór tekstów objawionych można patrzeć przez pryzmat estetyczny. Forma estetyczna może stać się kolejnym kluczem do wielkiego i nadal nieodkrytego skarbu, jakim jest historia i treść Objawienia. Kluczy do odkrycia tego skarbu może być wiele i nie idzie o to, by znaleźć tylko ten jeden właściwy, ale by potrafić właściwie posługiwać się każdym z nich. I jak nie powinno się wyważać otwartych już drzwi, tak nie powinno się wyrzucać kluczy do drzwi jeszcze zamkniętych. Być może Stwórca daje nam najpierw klucz, pozwalając poszukać drzwi, które można nim otworzyć.

Literatura

- Appelbaum A. (2010), *The Rabbis' King-Parables: Midrash from the Third-Century Roman Empire*, Gorgias Press, New York.
- Atzmon A. (2019), *The Original Order of Pesikta de-Rav Kahana*, „Journal of Jewish Studies”, vol. LXX, no. 1, s. 1–23.
- Czerski J. (1997), *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Cylkow I. (2017), *Pięć Zwojów Hamesz Megilot*, przepisanie: M. Sopek, J. Foremniak, World Without End Publishing, Łódź.
- Flusser D. (1981), *The Rabbinic Parables and the Parableteller Jesus*, Peter Lang, Bern.
- Frye N. (1986, wyd. oryg. 1982), *Il grande codice. The Bible and Literature*, Einaudi, Torino.
- Gądecki S. (2007), *Konfrontacja judaizmu z pogańskim hellenizmem* (1 Księga Machabejska), [w:] J. Frankowski (red.), *Księgi historyczne Starego Testamentu, cz. 2: Dziejopisarstwo okresu judaistycznego. Księgi Kronik, Ezdrasza, Nehemiasza, Machabejskie, opowiadania historyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, s. 72–78.
- Gołaszewska M. (1984), *Estetyka i antyestetyka*, Wiedza Powszechna, Warszawa.

- Gołaszewska M. (2001), *Estetyka współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Harnisch W. (red.), (1982), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, [w:] *Wege der Forschung*, t. 575, Darmstadt.
- Haverkamp A. (1983), *Theorie der Metapher*, [w:] *Wege der Forschung*, t. 389, Darmstadt.
- Ingarden R. (1970), *Studia z estetyki*, t. I 1957, t. II 1958, t. III 1970, PWN, Warszawa.
- Jankowski A. (2003), *Królestwo Boże w przypowieściach*, wyd. 4, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków.
- Jędrzejewski S. (2007), *Biblia i judaizm*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków.
- Kaempfert M. (1983), *Probleme der religioesen Sprache*, [w:] *Wege der Forschung*, t. 442, Darmstadt.
- Laras G. (2006), *Storia del pensiero ebraico nell'età antica*, Giuntina, Firenze.
- Levine A. J., Brettler M. Z. (red.), (2017), *The Jewish Annotated New Testament (JANT)*, Second Edition, Oxford University Press, Oxford.
- Luter M. (1992), *Przedmowa do Listów św. Jakuba i św. Judy*, [w:] idem, *Przedmowy do ksiąg biblijnych*, tłum. J. Krzyszpień, Wydawnictwo „Ogród ksiąg”, Warszawa, s. 98–100.
- Mandelbaum B. (red.), (1962), *Pesikta de-Rav Kahana*, Jewish Theological Seminary of America, New York.
- Morawski S. (1992), *Główne nurty estetyki XX wieku: zarys syntetyczny*, Wiedza o Kulturze, Wrocław.
- Papieska Komisja Biblijna (2002, wyd. org. 2001), *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, przekł. R. Rubinkiewicz, Verbum, Kielce.
- Piero S. (2004), *Le radici bibliche della cultura occidentale*, Bruno Mondadori, Milano.
- Petuchowski J. J. (1973), *The Theological Significance of the Parable in Rabbinic Literature and the New Testament*, „Christian News from Israel” 23–24, s. 76–86.
- Ravasi G., Rupnik M. I. (2013), *Fascynacja pięknem. Między Biblią a teologią*, tłum. B. Żurowska, Wydawnictwo Salwator, Kraków.
- Rosenzweig F. (1937), *Das Formgeheimnis der biblischen Erzählungen*, [w:] F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Schocken Verlag, Berlin, s. 167–187.
- Rosenzweig F. (1979), *Briefe und Tagebuecher*, red. R. Rosenzweig, II, Den Haag.
- Rzońca K. (red.), (2016), *Mowy stołowe wygłaszane przez Marcina Lutra podczas domowych dysput z przyjaciółmi*, Kampu – Spółdzielnia Socjalna, Kraków, s. 254.
- Smith M. (1963), *A Comparison of Early Christianity and Early Rabbinic Tradition*, „Journal of Biblical Literature”, vol. 82, s. 169–176.
- Szuchta R., Trojański P. (2012), *Zrozumieć Holocaust. Książka pomocnicza do nauczania o zagładzie Żydów*, Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau w Oświęcimiu, Ośrodek Rozwoju Edukacji, Warszawa.
- Tatarkiewicz W. (1962a), *Estetyka starożytna*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Tatarkiewicz W. (1962b), *Estetyka średniowieczna*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Verhelst S. (1997), *Pesikta de-Rav Kahana, chapitre I et la liturgie chretienne*, „Liber Annuus”, vol. 47, s. 129–138.
- Via D. O. (1967), *The Parables: Their Literary and Existential Dimension*, Fortress Press, Philadelphia.
- Wohlmuth J. (1997), *Estetyka religijna/teologiczna*, [w:] F. König, H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii – zjawiska, dzieje, idee*, Verbinum, Warszawa, s. 111–113.
- Young B. H. (1998), *The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts.
- Żurek S. J. (red.), (2020), *Dialog chrześcijańsko-żydowski – dialog międzyreligijny czy ekumeniczny?* Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin.

Elements of aesthetics in the Bible. Characterization test

This paper deals with the issue of religious aesthetics in the Bible on the example of the analysis of Franz Rosenzweig's thought, selected biblical themes and rabbinic literature. It briefly discusses Rosenzweig's essay *The Mystery of the Style of Biblical Stories*. According to the author, the Bible does not cease to influence the next generations of mankind through the category of beauty. From biblical literature discussed are: 1 Maccabees, the Book of Esther, and the Letter of St. James. The rabbinic "Parable of the King's wine" consists of comparison, symbols, metaphors and allegory, and in its metaphorical structure presents an uncomplicated secular fictional narrative. It is concluded that the religious aesthetic charm of the Old and New Testaments and rabbinic writings encourages in-depth scientific research in the perspective of Christian-Jewish dialogue and in its existential-religious and aesthetic-literary layer seems to be of great interest today.

Keywords: Bible, religious aesthetics, Franz Rosenzweig, 1 Maccabees, Book of Esther, Epistle of James, Parable of the King's Wine, rabbinic writings