

Ks. Zdzisław PAWŁOWSKI

Z GILGAL DO GILGAL Miejsca pamięci w biografii Elizeusza (2 Krl 2,1-4,38)

Gilgal w tradycji podboju ziemi obiecanej (por. Joz 4-5) figuruje jako główny obóz Izraelitów, skąd wyruszą pod wodzą Jozuego, aby zdobywać Jerycho. Narzuca się w związku z tym typologia przywołująca postaci Mojżesza i Jozuego. W jej świetle rozdział drugi Drugiej Księgi Królewskiej należy odczytać jako prezentację szeregu wydarzeń przedstawiających Elizeusza jako następcę Eliasza, analogicznie do postaci Jozuego, który stał się następcą Mojżesza.

Tym, co łączy ludzi w opowiadanych o nich historiach z miejscami, w których toczyło się ich życie, jest pamięć, odnosząca się nie tylko do wydarzeń w czasie, ale również do śladów, które w miejscach tych pozostawili. Można więc wędrować śladami Jezusa po Ziemi Świętej albo odwiedzać miasta zaznaczone na mapie podróży św. Pawła, a wcześniej odbyć wędrówkę razem z Abrahamem, wyruszając z Mezopotamii do ziemi Kanaan. Pielgrzymując do różnych miejsc, zazwyczaj tylko je oglądamy, konstatując: tu się urodził, w tym mieście mieszkał, na tej górze głosił swoją naukę. Rzadziej zastanawiamy się, jak przebywanie w miejscach tych mogło wpłynąć na osobę, której tropem podążamy, i ukształtować jej losy. Ludzie żyją w czasie – i o tym najczęściej mówi biografia – ale to miejsca naznaczone jakimś doniosłym wydarzeniem często zmieniają kierunek ich życiowej drogi, tworząc swego rodzaju geografie życia. Można ją badać, wędrując po mapie pamięci, i obserwować, jak miejsca poszerzają horyzont doświadczeń osób, których historia toczy się w opowieści. Zanim przejdziemy do omówienia miejsc, które wpłynęły na zmianę tożsamości prorockiej Elizeusza, należy przynajmniej skrótowo przedstawić problemy metodologiczne biografii, konieczne dla teologicznego prześledzenia historii proroka w jej przestrzennych uwarunkowaniach.

POLE METODOLOGICZNE BIOGRAFII

Warto rozpocząć od przestrogi Hannah Arendt, która postuluje, aby stanowiące istotę sporów między uczonymi kwestie związane z metodologią nie przesłaniały spraw bardziej fundamentalnych¹. Zarysowując pole metodolo-

¹ Por. H. A r e n d t, *Między czasem minionym a przyszłym. Osem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Aletheia, Warszawa 1994, s. 69.

giczne biografii, należy więc pamiętać, że wszelkie zagadnienia teoretyczne w praktyce odnoszą się do różnych sposobów ujmowania ludzkiego życia i tożsamości poszczególnych osób, w ich wielorakich i złożonych relacjach ze światem.

Zgodnie z greckim źródłosłowem (bio-grafein) biografia to opisywanie życia. Już w tym określeniu kryją się obszary możliwych kontrowersji: Jakiego i czyjego życia? Jak je przedstawić? Z jakiego punktu widzenia i w jakiej perspektywie? Czy w tym przedstawieniu należy zawrzeć ocenę (pochwałę lub naganę), czy też powstrzymać się od jakiegokolwiek osądu etycznego? Zwykle pisze się biografie ludzi wyróżniających się albo ze względu na społeczne uznanie, jakim zostali obdarzeni, albo z powodu tego, co po sobie zostawili, czyli spuścizny wywierającej wpływ na kolejne pokolenia. Oddziaływanie kogoś na jakąś społeczność zdefiniowane jest jednak przez oczekiwania i normy kulturowe, które zmieniają się w zależności od epoki: inne osoby i wydarzenia są ważne w okresie wojny, inne w czasach pokoju, inne w kulturach wiejskich, inne w miastach; różne w zależności od poziomu ekonomicznego i rozwoju technologicznego.

Rozważyć należy także ideologiczną orientację biografii. Opisywaną postać można przedstawić z różnych perspektyw, koncentrując się na wiodącej w jej życiu idei, ważnym wydarzeniu bądź szczególnych okolicznościach. Jakże zatem kryteria przyjąć, dokonując selekcji materiału biograficznego? W jaki sposób go uporządkować i jaką nadać mu strukturę literacką? Biorąc pod uwagę retoryczną funkcję biografii, należy zdecydować, jakimi środkami wyrazu zamierza się wpłynąć na czytelnika i jaki cel chce się w ten sposób osiągnąć. Nie wolno też zapomnieć o politycznych, społecznych i religijnych konsekwencjach biografii, które mogą się ujawnić w późniejszym okresie po jej napisaniu i skłonić do jej rewizji. Należy zastanowić się, w jakim stopniu nowe, wcześniej nieznane informacje wpłyną na ocenę moralną danej postaci. „Burzenie pomników” z przeszłości może być dobrym przykładem takich skutków. Elizeusz po pierwszym, powierzchownym odczytaniu jego historii, wydaje się postacią pomnikową, po bardziej szczegółowej analizie ujawniają się jednak słabości jego charakteru, będące wyzwaniem dla niego samego i dla tych, którzy go spotykają².

Ta wstępnie zarysowana mapa problemów wskazuje, że nie ma ściśle określonej metody konstruowania biografii, jest raczej obszerne pole metodologiczne, uwzględniające narzędzia badawcze wielu dziedzin, zarówno humanistycznych, jak i społecznych, oferujące możliwość zadawania specyficznych pytań i poszukiwania na nie odpowiedzi, co prowadzi do odmiennych ujęć

² Por. P. K i s s l i n g, *Reliable Characters in the Primary History: Profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, s. 96-198.

charakterystyki opisywanych osób. Podstawowa trudność, przed którą staje każdy narrator, wyraża się w pytaniu: Czy wiedza o prywatnym życiu jednostki wzbogaca w jakikolwiek sposób nasze rozumienie jej osiągnięć w sferze publicznej, a przez to nie tylko wpływa na jej wizerunek, ale także koryguje wcześniejszą ocenę jej zachowań?³ W biografii wszystko wydaje się wzajemnie ze sobą powiązane, ale kwestią sporną jest natura i ukierunkowanie owych powiązań.

Biografia ze swej istoty jest przedsięwzięciem interdyscyplinarnym⁴, nie stanowi ona wyłącznie gatunku literackiego, ale obejmuje obszar innowacyjnych metod badawczych wspólnych wielu dyscyplinom humanistyki. Z tego względu potrzebne jest wypracowanie hermeneutycznej teorii biografii. Mimo krytycznych głosów, podważających jej status jako odrębnej metody, wyraźnie zaznacza się i uobecnia biograficzny zwrot w badaniach literackich i kulturowych. W potocznym rozumieniu biografia sprowadza się do opisanego życia, jednakże wchodząc na scenę akademicką jako nowa dyscyplina, od początku kroczy na dwóch nogach: teorii i praktyki, odnosząc się zarówno do metody opisu życia, jak i do samego opowiadania o życiu konkretnej osoby. Jak wszystkie inne metody w początkowej fazie rozwoju pozostaje w procesie definiowania siebie w nieustannym dialogu z „sąsiadującymi” dyscyplinami – historią, badaniami literackimi, psychologią, socjologią, antropologią i filozofią⁵. Dlatego lepiej postrzegać ją jako rozległy teren badawczy niż dokładnie zdefiniowaną metodę z określonymi procedurami.

BIOGRAFIA A HISTORIA

Jesteśmy winni szacunek żyjącym,
ale zmarłym jesteśmy winni tylko prawdę⁶.
Voltaire

Powyższe motto, zaczerpnięte z listu Voltaire’a do Mathurina de Grenonville napisanego w roku 1719, oddaje istotę problemów, jakie powstają we wzajemnych relacjach biografii i historii. Należy bowiem zapytać, co per-

³ Por. H. R e n d e r s, *The Biographical Method*, w: *Theoretical Discussions of Biography: Approaches from History, Microhistory, and Life Writing*, red. H. Renders, B. de Haan, Brill, Leiden–Boston 2014, s. 223.

⁴ Por. tamże, s. 226.

⁵ Zob. J. M o u l i n, *Introduction: Towards Biography Theory*, „Cercles: Revue Pluridisciplinaire du Monde Anglophone” 35(2015), s. 1-11 (<http://www.cercles.com/n35/moulin.pdf>).

⁶ Cyt. za: H. R e n d e r s, B. d e H a a n, J. H a r m s m a, *The Biographical Turn: Biography as Critical Method in the Humanities and in Society*, w: *The Biographical Turn: Lives in History*, red. H. Renders, B. de Haan, J. Harmsma, Routledge, London – New York 2017, s. 20.

spektywa biograficzna wnosi do naszej wiedzy o przeszłości danej osoby. Metodologia wypracowywana w ramach hermeneutyki biografii wprowadza ważną innowację do badań nad przeszłością, ustanawiając jako punkt wyjścia historycznej interpretacji jednostkowe ludzkie doświadczenie⁷. Oznacza to przesunięcie akcentu z dominujących w historiografii ujęć abstrakcyjnych i ogólnych ku ujęciom bardziej konkretnym, skupionym na osobach. Isaiah Berlin, żydowski filozof pochodzący z Rosji, analizując Lwa Tołstoja pogląd na historię, podkreśla, że wielkie postaci, takie jak Aleksander Macedoński, Juliusz Cezar czy Mahomet traktowane są niczym powodzie, trzęsienia ziemi i zachody słońca; podziwiamy je lub się ich boimy, ale potępienie czy wychwalanie ich czynów podobne jest do głoszenia kazań do drzew⁸. Sprowadzenie osób ludzkich do poziomu zjawisk przyrody odzwierciedla bezosobowe czytanie historii, przedstawiające rzeczywistość jako arenę działania anonimowych stosunków władzy lub sił natury.

Punktem zwrotnym wprowadzającym perspektywę biografii do badań historycznych było opracowanie przez włoskich historyków Carla Ginzburga i Giovanniego Leviego koncepcji mikrohistorii⁹. Według Leviego relacja biografii i mikrohistorii rodzi podstawowe pytanie: Jak mówić o czymś ogólnie, nie tracąc z oczu tego, co jednostkowe, i odwrotnie, jak opisać jednostkowe sytuacje i osoby, nie popadając w uogólnienia i stereotypy oraz nie pomijając szerszych problemów¹⁰? Pisarstwo historyczne bowiem, zajmując się wielkimi procesami społecznymi i wybitnymi jednostkami, nie uwzględnia ludzi zmarginalizowanych, kobiet i dzieci, nie bierze też pod uwagę przejawów codziennego życia oraz specyfiki małych, lokalnych wspólnot.

Mikrohistoria usiłuje wyeliminować wypaczenia spowodowane nadmiernym poszerzaniem historycznej skali przedstawianych wydarzeń, obejmowaniem namysłem całych epok, klas społecznych czy kulturowych systemów metanarracji. Wypaczenia te polegają na traktowaniu wszystkiego, co indywidualne jako czegoś nieistotnego, przygnięcionego ciężarem bezosobowych struktur. Celem koncepcji sformułowanej przez włoskich historyków nie jest uwzględnienie wkładu indywidualnych osób w bieg dziejów świata, a tym samym zwrócenie uwagi na istnienie i ważność jednostek, lecz wskazanie na sposób, w jaki należy o nich mówić. Levi określa mikrohistorię jako praktykę opartą na redukcji skali obserwacji, na „mikroskopijnej” analizie i szczegółowym badaniu dokumentów

⁷ Por. tamże, s. 3n.

⁸ Zob. I. Berlin, *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*, w: *Russian Thinkers*, red. H. Hardy, Penguin Books, London 1978, s. 22-81.

⁹ Zob. C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, Einaudi, Turin 1976; G. Levi, *On Microhistory*, w: *New Perspectives on Historical Writing*, red. P. Burke, Polity Press, Cambridge 1991, s. 97-119.

¹⁰ Por. G. Levi, *The Uses of Biography*, w: H. Renders, B. de Haan, *Theoretical Discussion of Biography: Approaches from History, Microhistory, and Life Writing*, s. 62n.

źródłowych. Ten rodzaj badania może odsłonić fakty wcześniej niedostrzeżone i sprawić, że to, co dotąd uważano za dobrze opisane i wystarczająco zrozumiałe, zyska całkowicie nowe znaczenie. Wyników uzyskanych dzięki małej skali obserwacji można użyć dopiero do formułowania uogólnień¹¹.

Zmianę optyki postulowaną w ramach koncepcji mikrohistorii dobrze ilustruje jedna z myśli Pascala. Pisze on: „Miasto, wieś, z daleka to jest miasto i wieś; ale w miarę jak się zbliżać, to są domy, drzewa, dachówki, liście, trawy, mrówki, odnóża mrówek, w nieskończoność; wszystko to zawiera się w nazwie wsi”¹². Kiedy ktoś opisuje wieś, patrząc z pobliskiego wzniesienia na położone niżej domy i ulice, widzi ich zarys i usytuowanie; nie widzi kobiety przygotowującej w domu codzienny posiłek ani mężczyzny pracującego w swoim warsztacie, ani dzieci bawiących się na podwórku. Skala opisu oraz pozycja obserwatora decydują o tym, co widzimy i jaką rzeczywistość przedstawiamy.

Skala życia jednostki znacząco różni się od skali praktyk i zachowań społeczeństw lub cywilizacji. Historia zajmuje się zwykle tymi ostatnimi – zdaniem Immanuela Kanta musi ona wznieść się ponad jednostkę i przyjąć wielki zakres namysłu: jednostki, a nawet całe narody zmierzające do swoich własnych celów nieświadomie kierowane są bowiem przez bieg natury¹³. W tej „opatrnościowej” wizji historii jednostka coraz bardziej przesuwana była na peryferie. Nie miała żadnej wartości w obliczu tego, co uniwersalne. Tworząc pojęcie przeciętnego człowieka, pozbawionego indywidualności, dziewiętnastowieczni historiografowie mieli nadzieję na zdefiniowanie praw rządzących zjawiskami intelektualnymi i moralnymi w sposób, w jaki definiuje się prawa fizyki rządzące zjawiskami przyrodniczymi. Przekonani, że istoty ludzkie nie mogą uniknąć uniwersalnego prawa przyczynowości, podkreślali siłę zewnętrznych ograniczeń, geograficznych i ekonomicznych, odnoszących się także do wielkich ludzi i ich działań. Oznaczało to, że nauka ma za zadanie wyjaśnić losy przeciętnego człowieka każdej rasy, rezygnując ze wszystkich cech wyróżniających jednostki. Wielu historyków w imię obiektywności nauki starało się usunąć ze swoich prac wszelkie elementy biograficzne. Uznali oni bezosobowość i bezpodmiotowość za fundamentalne kryterium tego, co naukowe. Dzisiaj przeciętnego człowieka zastąpił człowiek statystyczny, wykreowany przez badania opinii publicznej, ankiety lub sondaże, w których jednostka ze swoim niepowtarzalnym losem i problemami wydaje się nieobecna¹⁴.

¹¹ Por. G. L e v i, *On Microhistory*, s. 97n.

¹² B. P a s c a l, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Zak, Warszawa 1989, s. 41.

¹³ Por. I. K a n t, *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, w: tenże, *Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 41n.

¹⁴ Por. S. L o r i g a, *The Role of the Individual in History: Biographical and Historical Writing in the Nineteenth and Twentieth Century*, w: *Theoretical Discussions of Biography*, s. 75n.

Biograficzna perspektywa badań zaczęła się odradzać już pod koniec dziewiętnastego wieku, wraz z powstaniem hermeneutyki filozoficznej. Jeden z jej prekursorów, Wilhelm Dilthey, podkreślał, że świat historyczny nie może być rozumiany w taki sam sposób jak przyroda, ujmowana jako system składający się z jednorodnych elementów. Życia jednostki nie da się poznać ani wyjaśnić poprzez jej przynależność do grupy lub instytucji, a zbiorowe zachowania nie dostarczają wystarczających wyjaśnień postępowania poszczególnych osób, istnieją bowiem między nimi nieliczone różnice. Kreacje życia zbiorowego są przeżywane, doznawane i osiągane przez jednostki, które w nich uczestniczą, ale nie mają nad nimi całkowitej kontroli, gdyż zakres owych kreacji jest szerszy niż los pojedynczych osób. Społeczności, w których żyjemy, istniały przed nami i będą istnieć po nas. Relacje społeczne niejako przechodzą przez jednostki, istnieją wewnątrz nich, ale także sięgają poza ich życie, egzystują niezależnie i rozwijają się we właściwy sobie sposób¹⁵. Niemniej jednak jednostka, choć nasycona swoimi doświadczeniami społecznymi, nie może zostać zredukowana do jednego z nich. Na przykład ktoś, kto jest sędzią, należy do korporacji sędziowskiej, posiada określony wizerunek publiczny przynależny jego grupie zawodowej, ale również funkcjonuje w rodzinie, udziela się społecznie lub politycznie, ma różne zainteresowania. Relacja między wspólnotą a instytucją lub epoką nie może zostać zdefiniowana wyłącznie w kategoriach przynależności. Nie mogę powiedzieć, że znając kogoś jako sędziego, znam jego życie i wiem, jaką jest osobą. Życie społeczne nie jest jednorodną substancją, lecz stanowi sieć splecionych ze sobą różnorodnych relacji i aktywności, będących w ciągłym ruchu i obejmujących zachodzące na siebie obszary ekonomii, religii, prawa i polityki. Dilthey uważał, że każde ludzkie doświadczenie ma własną, specyficzną czasowość. Widział on daną historyczną epokę jako plastyczną, skonfliktowaną wielkość, w której niezgodne głosy wybrzmiewają razem, buntując się przeciw duchowi czasu. Postulował zatem przyjęcie kołowego charakteru wiedzy: żeby zrozumieć całość, musimy rozumieć części, ale żeby zrozumieć części, musimy rozumieć całość – oznacza to, że każda interpretacja zakłada hermeneutykę, a wraz z nią doniosłość historycznej wyobraźni. Żeby zrozumieć prawdę przeszłości, nie wystarczy wymienić i opisać wydarzenia. Żeby scalić wybrane fragmenty i nadać im spójność, historyk musi posłużyć się wyobraźnią. Nie oznacza to, że ma wymyślać zdarzenia. Powinien raczej na tyle rozszerzyć swój zmysł człowieczeństwa, aby wnikając w przeszłe rzeczywistości, niejako pozwolić się przez nie dotknąć. Używając wyobraźni, nie unosi się ponad rzeczywistością, lecz podporządkowuje ją badaniu, za jej pomocą głębiej wnika w materię przeszłości. Wyobraźnia

¹⁵ Por. W. Dilthey, *Powstanie hermeneutyki*, w: tenże, *Pisma estetyczne*, tłum. K. Krzemińska, PWN, Warszawa 1982, s. 290n.

w tym kontekście oznacza zdolność szukania i znajdowania niewidocznych w dokumentach połączeń między wydarzeniami¹⁶.

Następny impuls do ożywienia badań biograficznych pojawił się w ostatnich dwóch dekadach dwudziestego wieku, przede wszystkim z racji zainteresowania losem wykluczonych i pominiętych przez historię. Kryzys marksizmu i strukturalizmu skłonił wielu historyków do zadawania sobie pytań o pojęcie jednostki. Nawet historycy o nastawieniu socjologicznym poczuli się rozczarowani wszechogarniającymi kategoriami klas społecznych i mentalności – kategoriami, które redukcją sens ludzkich działań do półproduktu sił ekonomicznych i środowiska kulturowego. Dlatego podjęli refleksję nad jednostką i jej osobistym przeznaczeniem¹⁷. Z jednej strony biografia mogła wydawać się alternatywną i antyautorytarną wiedzą o przeszłości, a także instrumentem walki o zmianę społeczeństwa, z drugiej zaś budziła przekonanie, że studiowanie życia jednostki to zadanie łatwe. Wielu badaczy uważało, że biografia może pełnić funkcję sugestii lub ilustracji, stanowić coś w rodzaju osobistej anegdoty ozdabiającej naukowe rozważania. To jednak błędne rozumienie biografii. Dotyczy ona bowiem fundamentalnego problemu tożsamości, oznacza poszukiwanie odpowiedzi na pytania, kim ktoś jest w sieci różnorodnych relacji z sobą i otaczającym go światem, jak w nich funkcjonuje, jak wpływa na swoje środowisko i jak ono oddziałuje na niego.

BIOGRAFIA A TOŻSAMOŚĆ OSOBOWA

Opowiadając różne historie o sobie, „ja” poszukuje swej tożsamości w skali całego życia¹⁸.

P. Ricoeur

Powyższe zdanie Paula Ricoeura otwiera problematykę dotyczącą biografii w obszarze tożsamości osobowej. Co jest ważne, a co nieważne w życiu jakiejś osoby? Jakie kategorie to określają i wyjaśniają? Wolność, narodowa niezależność, demokracja? Wojsko, szkoła, rodzina lub klasa społeczna, kapitalizm? Jeszcze inne elementy? Druga seria pytań odnosi się do relacji między biografią a kontekstem historycznym: Czy można zrozumieć przeszłość w świetle życia jednostki? Czy jednostkowe świadectwa umożliwiają stawianie ogólnych hipotez? Mikrohistoria wyłoniła się jako odpowiedź na obydwa zestawy py-

¹⁶ Por. tamże, s. 308n.

¹⁷ Por. L o r i g a, dz. cyt., s. 89n.

¹⁸ P. R i c o e u r, *Life: A Story in Search of a Narrator*, w: *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, red. M.J. Valdés, Harvester Wheatsheaf, New York – London 1991, s. 437.

tań. Miała przywrócić osobistą godność tym, którzy byli przegranymi historii i anonimowymi ofiarami przeszłości¹⁹.

Sabina Loriga cytuje zdanie Hannah Arendt, odnosząc je do historii: „Nie wiem, czym jest rzeczywiście radykalne zło, ale wydaje mi się, że ma ono do czynienia z następującym zjawiskiem: uczynić istoty ludzkie zbędnymi i wyeliminować je”²⁰. Książki historyczne często wypełnione są faktami i datami, lecz nie ma w nich protagonistów. Opowiadają one o potęgach, narodach, układach, grupach interesu, ale rzadko mówią o ludzkich osobach. Ukazują historię bez podmiotu; ludzie, których historia dotyczy, są w nich tylko figurami w tle. Język historii zaczął ukrywać jednostki pod bezosobowymi kategoriami. Etyczna i polityczna cena wymazania ludzkich istot z przeszłości jest wysoka²¹.

Podjęcie biograficzne ma przywrócić równowagę między osobistym losem człowieka a strukturami społecznymi, równowagę zagubioną przez koncepcje „przynależności” wzorowane na schematach odnoszących się do przyrody. Inaczej niż w przypadku natury, życie społeczne przedstawić można jako szereg przecinających się kręgów, przy czym centrum jednego kręgu znajduje się na peryferiach innego. W tym schemacie każda jednostka jest miejscem spotkania różnych doświadczeń społecznych. Każdą jednostkę należy usytuować w jakimś kontekście, ale liczba potencjalnych kontekstów okazuje się nieskończona, każda bowiem przestrzeń i wszystkie czasy odnoszą się jednocześnie do jakiejś innej przestrzeni i innych czasów²².

Pojawiają się w związku z tym dwa rodzaje niebezpieczeństw. Podczas pisania biografii rodzi się pokusa, aby przedstawić historię jednostki jako reprezentanta grupy społecznej, do której jednostka ta należy. Ulegając tej pokusie, pomijamy te cechy charakteru osoby i zwrotne momenty w jej życiu, których zaobserwowanie możliwe jest jedynie z bliskiej perspektywy relacji rodzinnych. Niwelujemy w ten sposób specyfikę osobistych historii i różnorodność przeszłości. Tworzenie biografii może prowadzić także do drugiej skrajności, kiedy próbuje się napisać historię każdej osoby, uwzględniając najdrobniejsze szczegóły, co okazuje się zadaniem niemożliwym do wykonania²³.

Doniosłość problemu tożsamości w biografii podkreśla szczególnie Anthony Giddens, odnosząc się do zmian zachodzących we współczesnym życiu społecznym i doświadczeń wynikających z naszego usytuowania w świecie²⁴.

¹⁹ Por. Loriga, dz. cyt., s. 79.

²⁰ Tamże, s. 76. Por. H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, Piper, München 1985, s. 165n.

²¹ Loriga, dz. cyt., s. 76n.

²² Por. tamże.

²³ Por. tamże, s. 90n.

²⁴ Por. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, Stanford, California, 1991, s. 75nn.

Brytyjski socjolog zwraca uwagę na mechanizmy definiowania własnej tożsamości w kontekście różnych instytucji. Kontekst, w jakim jednostkowa tożsamość i instytucje społeczne ulegają daleko idącym przekształceniom, obejmuje reorganizację czasu i przestrzeni wraz z pojawieniem się nowych sposobów komunikacji między ludźmi oraz ekspansję różnych czynników społecznych powodujących wykorzenienie egzystencjalne i przemieszczanie się (migrację). Na płaszczyźnie kultury oznacza to radykalne zakwestionowanie dotychczasowego rozumienia, co prowadzi do stanu, w którym cała dotychczasowa wiedza i przekonania religijne podlegają rewizji, a w związku z tym tożsamość osobowa znajduje się w sytuacji fundamentalnego kryzysu, obejmującego zarówno płęć (kwestię jej granic), jak i rozumienie ról społecznych (mężczyzn i kobiet) oraz ostatecznego celu życia człowieka (przeznaczenia). Skutkiem tego kryzysu jest niepewność i ryzyko związane z wieloma możliwościami wyboru; rodzi się wówczas istotna dla normalnego funkcjonowania potrzeba zaufania. Jednostka, tworząc własną indywidualną tożsamość, ma więc możliwość wyboru różnych stylów życia i opowieści biograficznych. Opowieści te spełniają wiele odrębnych funkcji i dlatego stanowią nieograniczone pole metodologiczne. Do najbardziej podstawowych spośród tych funkcji należy odzyskiwanie siebie w sytuacji kryzysu tożsamości, spowodowanego przez różne czynniki. Te zaś ujawniają się dopiero wtedy, gdy w biografii uwzględniony zostanie wymiar przestrzenny.

BIOGRAFIA I PRZESTRZEŃ

Jako ciało i biologiczna indywidualność [...] jestem usytuowany w miejscu; zajmuję pozycję w przestrzeni fizycznej i społecznej, nie jestem *atopos*, bez miejsca²⁵.
P. Bourdieu

Zestawienie biografii z przestrzenią umożliwia oddanie głosu konkretnym osobom, odsłaniając ich przeżycia, motywy i zamierzenia, których doświadczwały i którymi się kierowały, przebywając w określonym miejscu. Zestawienie to dostarcza również narzędzi do analizy relacji między tym, co osobiste, a tym, co społeczne. Miejsca mogą zachowywać biograficzne ślady ludzi, którzy w nich odcisnęli swoje piętno nie tylko przez wydarzenia, których byli sprawcami lub w których uczestniczyli, ale także przez dyskurs objawiający ich intencje. To, co się dzieje w przestrzeni – wszelkie działania i ekspresje językowe – wpływa na kształt tożsamości osobowej. Organizacja przestrze-

²⁵ P. Bourdieu, *Pascalian Meditations*, tłum. R. Nice, Stanford University Press, Stanford, California, 2000, s. 131.

ni może więc stanowić instrument formowania podmiotu, gdy zostanie ona wpisana w konstrukcję jego podmiotowości²⁶. Widzenie przestrzeni, formy, w jakich jest ona przedstawiana, oraz sposób jej uporządkowania różnią się w przypadku mężczyzn i kobiet. W męskim jej postrzeganiu rzadko występuje sfera prywatna, w kobiecym natomiast istotną rolę odgrywa przestrzeń domowa, związana z małżeństwem i rodziną. W związku z tym powstaje pytanie, czy wpisanie kobiet w historię przestrzeni w jakikolwiek sposób zmienia lub przekształca tę przestrzeń? Jaki skutek lub oddziaływanie ma dla naszego rozumienia fakt, że wiemy, iż jakieś mieszkanie zostało „urządzone” przez kobietę? Innymi słowy, czy kobieca biografia może być uwarunkowana przez miejsce i czy miejsce może zawierać ślady kobiecej biografii?²⁷

W myśleniu kobiety przestrzeń pojawia się jako mały obszar, mający zewnętrzne ograniczenia, wewnątrz którego może ona egzystować jako wolny podmiot. Ma to ścisły związek z jej świadomością własnego ciała jako ukonstytuowanego przestrzennie. Męski sposób widzenia i organizacji przestrzeni ogranicza fizyczny ruch kobiet, sprawiając, że na płaszczyźnie symbolicznej stają się one niewidzialne albo zostają zepchnięte na margines²⁸. Również akt tworzenia biografii lub autobiografii, tożsamy z procesem konstruowania podmiotowości, może odzwierciedlać męski lub kobiecy punkt widzenia. Owszem, mężczyzna słucha głosu kobiety i to, co słyszy, zamienia w opowieść, w której ona pozostaje główną bohaterką, ale to jego opowieść, on ją pisze, nadaje jej swoje piętno i autorytet, on jest twórcą postaci, której historię przedstawia. Stąd powstaje ważny problem: kto stoi za dyskursem tworzącym biografię i w jaki sposób skonstruowana jest przestrzeń, w której toczy się czyjaś historia życia?²⁹

W naszym postrzeganiu siebie oraz innych przestrzeń i czas są ściśle ze sobą powiązane, choć połączenie to nie zawsze jest w pełni uświadomione. Między przestrzenią a czasem istnieje swego rodzaju napięcie, które sprawia, że biografia staje się jednocześnie podmiotem i przedmiotem. Przestrzeń bowiem przekształca się w miarę upływu czasu, w zależności od tego, z jakiego miejsca ktoś się „wpatruje”. Dana Arnold przywołuje pojęcie wpatrywania się zapożyczone od Jacques’a Lacana: „Od momentu, w którym wpatrywanie się rozpoczęło, ja jestem już czymś innym, przez to, że zaczynam czuć się przedmiotem czyjegoś spojrzenia. Ale w tym położeniu inni także wiedzą, że

²⁶ Por. D. Arnold, J. Sofaer Derevenski, *Introduction*, w: *Biographies and Space: Placing Subject in Art and Architecture*, red. D. Arnold, J. Sofaer Derevenski, Routledge, Abingdon – New York 2008, s. 1.

²⁷ Por. D. Arnold, *(Auto)biographies and Space*, w: *Biographies and Space*, s. 9.

²⁸ Por. tamże, s. 10.

²⁹ Por. tamże, s. 11n.

ja jestem obiektem, który wie o sobie, że jest widziany”³⁰. Pozycja, jaką ktoś zajmuje we wzajemnym widzeniu siebie, jest równie istotna: „Kiedy w miłości dopraszam się spojrzenia, to głęboko niezadowolającym i zawsze brakującym ogniwem jest to, że ty nigdy nie patrzysz na mnie z miejsca, z którego ja widzę ciebie”³¹. Stąd potrzeba takiego pozycjonowania postaci w biografii, aby jej usytuowanie przestrzenne zostało uwzględnione.

Kluczowe dla pełnego zrozumienia związku biografii i przestrzeni jest pojęcie ruchu, odbywającego się zarówno w przestrzeni społecznej, jak i geograficznej. Społeczna przestrzeń znajduje swoje odbicie w przestrzeni fizycznej w formie pewnego przyporządkowania sprawców i właściwości. Wszelkie zatem podziały i różnice w przestrzeni społecznej są w sposób rzeczywisty i symboliczny wyrażone za pomocą kategorii zaczerpniętych z geografii³². Istnieje więc szczególna relacja między społeczną i geograficzną mobilnością oraz położeniem. Widoczne przekraczanie granic podczas ruchu na płaszczyźnie geograficznej odbywa się również w sferze symbolicznej, gdzie społeczna mobilność obejmuje zmianę pozycji lub statusu. Poruszanie się może przyjmować formę trajektorii, gdzie ktoś znajdujący się w ciągłym ruchu zatrzymuje się na jakiś czas w danym miejscu, a potem znów podejmuje wędrówkę. Zatrzymanie się i pozostawanie bez ruchu przez dłuższy okres nie tylko zawiesza wcześniejsze wędrowanie, ale może także wpłynąć na wybór nowej drogi lub zmianę jej kierunku. Społeczna mobilność, objawiająca się w biografii, przekłada się więc na mobilność geograficzną. Ruch w przestrzeni tworzy w relacjach między osobami bliskość lub dystans, wyrażając wzajemne zaangażowanie emocjonalne lub jego brak³³.

Zarysowany powyżej zakres metodologicznych problemów związanych z biografią umożliwia głębszy wgląd w sposoby literackiego konstruowania postaci i jej osobowej tożsamości. Posłużą one jako narzędzie pozwalające na bardziej wnikliwe odczytanie opowiadań składających się na historię życia Elizeusza. Ujęcie biograficzne wydaje się bowiem w większym stopniu odpowiadać ich strukturze narracyjnej i wymowie teologicznej³⁴. Usytuowane w środkowej części Ksiąg Królewskich, opowiadania te przedstawiają rolę proroków w krytycznym momencie dziejów Izraela, gdy doświadcza on wielo-

³⁰ Tamże, s. 14.

³¹ Tamże.

³² Zagadnienie to stało się głównym przedmiotem zainteresowania Pierre’a Bourdieu (por. np. B o u r d i e u, dz. cyt., s. 134n.).

³³ Por. D. R e e d - D a n a h a y, *Bourdieu and Social Space: Mobilities, Trajectories, Emplacements*, Berghahn, New York – Oxford 2019, s. 1n.

³⁴ Por. T.L. B r o d i e, *The Crucial Bridge: The Elijah-Elisha Narrative as an Interpretive Synthesis of Genesis-Kings and a Literary Model for the Gospel*, The Liturgical Press, Collegeville 2000, s. 70n.

rakich kryzysów, zarówno w sferze politycznej oraz społecznej, jak i religijnej. Ta ostatnia jest szczególnie ważna, gdyż pokazuje, jak miejsca znane z bogatej tradycji religijnej Izraela funkcjonują w świadomości proroka i wpływają na treść jego misji, zwłaszcza na obraz Boga, który stara się on przekazać swemu ludowi.

BIOGRAFIA ELIZEUSZA W TRAJEKTORII MIEJSC PAMIĘCI RELIGIJNEJ

Choć początek biografii Elizeusza można wiązać z powołaniem go przez Eliasza, to w pełni zaczyna się ona rozwijać dopiero od momentu ich wspólnej wędrówki z Gilgal (por. 2 Krl 2,1), podczas której nastąpi ich rozstanie. Wzmianka o Gilgal wydaje się tu przypadkowa. Równie nieoczekiwane jest pojawienie się nazwy tej miejscowości w czwartym rozdziale Drugiej Księgi Królewskiej (por. 2 Krl 4,38). Obydwie te wzmianki nie znajdują uzasadnienia w najbliższym kontekście. W ujęciu biograficznym jednak tworzą klamrę spajającą szereg epizodów, w trakcie których Elizeusz przechodzi dogłębną przemianę nie tylko swojej tożsamości jako proroka, ale również rozumienia misji prorockiej, przekazanej mu przez Eliasza. Dlaczego obydwaj znaleźli się w Gilgal, wyjaśnia krótki zarys wcześniejszych doświadczeń Eliasza, które kazały mu spojrzeć na przeżyte wydarzenia z perspektywy pamięci religijnej Izraela, w której miejsce to funkcjonuje bardziej w przestrzeni intertekstualnej niż w fizycznych realiach geograficznych.

„CO TY TU ROBISZ, ELIASZU?”

Słowo Pana na górze Horeb jako początek biografii Elizeusza (1 Krl 19,1-18)

Elizeusz jeszcze nie wie, że jego biografia rozpocznie się tam, gdzie Eliaz przestaje widzieć sens kontynuowania swej misji prorockiej. W pamięci Izraela jest to miejsce o wyjątkowym znaczeniu i poprzez nie Eliaz próbuje określić swoją rolę jako proroka Jahwe. Miejszem tym jest góra Horeb, związana z postacią Mojżesza³⁵. Kapłan Aaron, wykonując na prośbę ludu posąg złotego cielca (por. Wj 32,1-6), nie tylko złamał zakaz oddawania czci innym bogom. Sprowokował również sytuację, która postawiła pod znakiem zapytania wędrówkę Izraelitów do ziemi obiecanej. Mojżesz prosił wówczas Boga, aby dał mu poznać Jego drogę i umocnił go objawieniem swojej chwały (por. Wj 33,12-23). Eliaz przeżywa podobny kryzys. Po spektakularnym zwycięstwie nad prorokami Baala na górze Karmel (por. 1 Krl 18,20-40) czuje się u szczytu swej prorockiej

³⁵ Por. J.T. W alsh, *1 Kings*, The Liturgical Press, Collegeville 1996, s. 264-270.

„kariery”. Uniesiony entuzjazmem, podwija płaszcz wokół bioder i w szaleńczym, na poły groteskowym biegu, wyprzedza rydwan Achaba i pokazuje mu, że to on, Eliasza, jest rydwanem Izraela i jego jeźdźcem³⁶, i że to on wygrywa z nim walkę o rząd dusz (por. 1 Krl 18,39). Dopada go jednak strach, gdy słyszy o groźbach Izebel, żony Achaba, która będąc żarliwą wyznawczynią Baala, chce zabić proroka. Eliaasz musi ratować się ucieczką (por. 1 Krl 19,1-4), natychmiast opuszcza terytorium Izraela i przechodząc przez Judę, udaje się na pustynię, tę samą, przez którą przechodził Mojżesz i jego lud. Mojżesz jednak podążał w kierunku ziemi obiecanej, a Eliaasz pozostawia ją za sobą. Oddalając się od niej w wymiarze geograficznym, dystansuje się od zadania zleconego mu przez Boga.

Gdy przebywa na pustyni, czuje się wyczerpany fizycznie i złamany duchowo (por. 1 Krl 19,5-6). Prosi Boga o śmierć i zapada w sen pod krzewem janowca. Ratuje go posłaniec, który przynosi mu pożywienie, ale Eliaasz nie dostrzega Bożej interwencji i znów zasypia. Anioł nie daje za wygraną. Potwórnienie go budzi i każe mu się posilić, zwracając się doń z krótkim poleceniem: „Wstań, jedz, gdyż większa od ciebie jest ta droga”³⁷ (1 Krl 19,7). Nie wskazuje jednak celu tej podróży. Czy zatem anioł mówi o drodze wytyczonej w przestrzeni, czy raczej o misji, która najwyraźniej przerasta Eliasza? Eliaasz rozumie jego słowa jako wezwanie, aby pójść śladami Mojżesza aż do Bożej góry Horeb. Kiedy tam przychodzi, słyszy pytanie skierowane doń przez Pana: „Co ty tu robisz, Eliaasz?” (1 Krl 19,9). Pytanie to podkreśla wagę miejsca, w którym znalazł się Eliaasz, a jednocześnie wyraża zaskoczenie wynikające z faktu, że Bóg spodziewał się jego obecności gdzie indziej: powinien być raczej w ziemi Izraela, wypełniając tam zadania proroka³⁸. Eliaasz, ukryty w jaskini, stara się usprawiedliwić: „Izraelici opuścili Twoje przymierze, rozwalili Twoje ołtarze, a Twoich proroków pozabijali mieczem. Ja sam pozostałem, a oni czyhają jeszcze i na moje życie” (1 Krl 19,10). Mimo że pozostaje wierny Bogu, sądzi, iż jego posłannictwo dobiegło kresu; uzasadnia to przekonanie, dokonując radykalnej oceny sytuacji religijnej Izraela. Po zwycięstwie nad prorokami Baala wydawało się, że Izraelici podjęli wysiłek narodowego nawrócenia, ale groźby ze strony Izebel przywróciły status quo. Kult Baala, wspierany polityką króla Achaba, zyskał status religii państwowej i naprawa

³⁶ Tak zostanie nazwany przez Elizeusza, gdy będzie od niego zabierany do nieba (por. 2 Krl 2,12).

³⁷ Składnia hebrajska tego zdania jest trochę niezręczna, ale w swej dwuznaczności chyba zamierzona. Może bowiem mieć znaczenie geograficzne i wskazywać na „długą drogę”. W ujęciu biograficznym jednak może oznaczać wewnętrzną przestrzeń proroka, przeżywającego kryzys tożsamości. Tłumaczenie wszystkich fragmentów Pisma Świętego przywoływanych w artykule – Z.P.

³⁸ Por. W a l s h, dz. cyt., s. 272.

wyłomu w przymierzu między Jahwe a Izraelem jawiła się jako niemożliwa. Eliaasz więc, udając się na górę Horeb jako do miejsca objawienia Boga, szuka potwierdzenia siebie w roli nowego Mojżesza³⁹.

I rzeczywiście, w odpowiedzi na jego skargę Bóg poleca mu stanąć na górze, jak Mojżeszowi. Objawia swoją obecność, ale nie w wichrze rozłupującym skały ani też w trzęsieniu ziemi, ani nawet w ogniu, który pochłoniął ofiarę na ołtarzu wzniesionym na górze Karmel (por. 1 Krl 18,38), lecz w „głosie łagodnego powiewu” (1 Krl 19,12). Gdzie Eliaasz słyszy ten głos? Nie na górze, jak mu Bóg rozkazał, lecz w jaskini, w której pozostał, choć u jej wejścia. Dlatego po raz drugi pada pytanie: „Co ty tu robisz, Eliaszu?” (1 Krl 19,13), co może oznaczać: „Dlaczego ciągle ukrywasz się w jaskini? Dlaczego nie stoisz na górze przede Mną jako mój sługa?”. A Eliaasz odpowiada tak samo jak za pierwszym razem⁴⁰. Jego niechęć do kontynuowania swojej misji w ziemi Izraela nie mija. Przejście Boga w łagodnym powiewie nie zmieniło jego nastawienia. Nie potrafi tego doświadczenia przenieść na plan historii, gdyż postrzegał swoje zadanie jako rywalizację z królem. W powtórzonej skardze przed Bogiem nie wspomina o tym, jak kruki karmiły go nad potokiem Kerit, gdy musiał uciekać przez gniewem Izebel, ani o tym, jak wdowa z Sarepty koło Sydonu ocalała go od głodu, ani o przywróceniu życia jej synowi (por. 1 Krl 17). Spodziewał się, że górze Horeb Bóg przejdzie obok niego właśnie w wichurze, w trzęsieniu ziemi lub w ogniu, bo myśląc o sobie, ciągle chciał być rydwanem Izraela i jego jeźdźcem. I kimś takim pozostanie do końca (por. 2 Krl 2,12). Góra Karmel oddziałuje na niego mocniej niż góra Horeb. Jego upór i trwanie przy własnej wizji sprawiają, że Bóg musi zmienić plany wobec niego. Każe mu wracać tą samą drogą, którą przyszedł, przez pustynię. Wyraża się w tym rozczerwająca prawda, że pobyt na górze upamiętniającej postać Mojżesza okazał się daremny: Eliaasz pozostał tym samym prorokiem, którym był wcześniej, jakby zaprogramowanym na walkę z Izebel i jej polityką religijną promującą kult Baala. Bóg zatem wyznacza Eliaaszowi trzy ostatnie zadania: ma namaścić Chazaela na króla Aramu, Jehu na króla Izraela i Elizeusza na proroka po nim. Jednocześnie Bóg koryguje diagnozę Eliasza dotyczącą sytuacji religijnej w Izraelu, wskazując na obecność siedmiu tysięcy tych, których kolana nie zgięły się przed Baalem, a usta nie składały mu pocałunku (por. 1 Krl 19,15-18). Eliaasz uważa się za jedyne ocalałego proroka Jahwe, nie dostrzega, że w ziemi Izraela pozostała znaczna liczba wiernych Bogu Zastępów. Czy wśród nich jest również Elizeusz?

³⁹ Por. tamże, s. 273n.

⁴⁰ Por. tamże, s. 277. Zarówno dokładnie powtórzone pytanie Boga, jak i identyczne odpowiedzi Eliasza sugerują, że nie opuścił on swego ukrycia w jaskini. Mojżesz natomiast nie szukał schronienia, lecz sam Bóg ukrył go w szczelinie skalnej (por. Wj 33,21-22).

„ELIASZ ZNALAZŁ ELIZEUSZA”

Powołanie proroka przez proroka (1 Krl 19,19-21)

Całe życie Elizeusza ukazywane w opowiadaniach tworzących jego biografię pozostaje w cieniu rozkazu, który Bóg przekazał Eliaszkowi na górze Horeb⁴¹. Z trzech zadań wyznaczonych mu przez Eliasza wykonał bowiem tylko ostatnie, a wypełnienie dwóch pierwszych pozostawił swemu następcy. Elizeusz więc od początku będzie niósł brzemie niedokończonej misji poprzednika. W pamięci Eliasza nieustannie płonie ogień, który strawił jego ofiarę na górze Karmel, podczas gdy słowo Boga pochodzące z góry Horeb z trudem przedziera się do jego świadomości. Pomiędzy tymi dwiema górami pojawia się czasowe i przestrzenne rozdarcie, stanowiące źródło kryzysu, którego prorok ten nie będzie w stanie przezwyciężyć⁴². Ignoruje on bowiem polecenie namaszczenia dwóch królów i – nie do końca przekonany – odnajduje Elizeusza, zamożnego rolnika, którego stać na posiadanie dwunastu par wołów („Eliasz znalazł Elizeusza: przed nim dwanaście par wołów, a on przy dwunastej” – 1 Krl 19,10). Chyba nie takiego kandydata na proroka spodziewał się znaleźć. Z niechęcią i dużą rezerwą przechodzi obok niego i zamiast go namaścić, jak wyraźnie polecił mu Bóg, zarzuca na niego swój płaszcz (por. 1 Krl 19,19)⁴³. Elizeusz jednak natychmiast zostawia woły i biegnie za nim, prosząc go jedynie o pozwolenie na pożegnanie się z ojcem i matką. Dla Eliasza, który nie znosi żadnych kompromisów, prośba ta stanowi potwierdzenie wątpliwości, czy Elizeusz będzie jego odpowiednim następcą i czy właściwie odczytał jego gest jako powołanie na proroka. Dlatego Eliasz widzi w nim kogoś podobnego do Jozuego, który usługiwał Mojżeszowi (por. 1 Krl 19,20). On sam bowiem, podobnie jak Mojżesz, rozmawiał z Bogiem na górze Horeb, doświadczając Jego obecności, Elizeusz zaś nie usłyszał wezwania bezpośrednio od Jahwe, lecz niejako z drugiej ręki, za pośrednictwem Eliasza⁴⁴. Niemniej jednak, składając ofiarę z wołów, Elizeusz zrywa ze swoją przeszłością, porzuca tożsamość rolnika, a idąc za Eliaszem, przyjmuje jego styl życia (por. 1 Krl 19,21)⁴⁵. Rozstanie z rodzicami ma charakter definitywny. Ich miejsce zajmie Eliasz, więc z nim będzie się w rozwijać, aż – według relacji biograficznej – stanie się

⁴¹ Por. W.J. B e r g e n, *Elisha and the End of Prophetism*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999, s. 48.

⁴² Zob. *From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis*, red. A.J. Hauser, R. Gregory, Almond Press, Sheffield 1990.

⁴³ Por. J.W. O l l e y, *YHWH and his Zealous Prophet: The Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings*, „Journal for the Study of the Old Testament” 23(1998) nr 80, s. 41. Ta zamiana nabiera znaczenia, gdy weźmie się pod uwagę namaszczenie Jehu na króla Izraela przez młodego proroka wykonane z polecenia Elizeusza (por. 2 Krl 9,2-6).

⁴⁴ Por. O l l e y, dz. cyt., s. 50.

⁴⁵ Por. W a l s h, dz. cyt., s. 279n.

jak więc między synem a ojcem. Elizeusz da temu wyraz w chwili pożegnania – zawoła do Eliasza: „Ojczy mój, ojczy mój” (2 Krl 2,12).

„WYRUSZYŁ ELIASZ Z ELIZEUSZEM Z GILGAL”

Miejsca pamięci w przekazie prorockim (2 Krl 2,1-25)

„Kiedy Pan miał zabrać Eliasza, wyruszył Eliaz z Elizeuszem z Gilgal” (2 Krl 2,1). Od momentu powołania (por. 1 Krl 19,19-21) aż do wyruszenia z Gilgal, skąd Eliaz rozpoczyna swoją ostatnią podróż, osoba Elizeusza nie pojawia się w jego historii. Epizody zawarte w Drugiej Księdze Królewskiej (por. 2 Krl 2,1-25) mają wyjątkowy układ fabularny, charakteryzują je anomalie zarówno na płaszczyźnie chronologii, jak i geografii, powodujące zerwanie związków z najbliższym kontekstem, którym są opowiadania dotyczące dwóch królów: Ochozjasza (por. 2 Krl 1) i Jorama (por. 2 Krl 3)⁴⁶. Występujące w epizodach tych odniesienia czasowe i przestrzenne podporządkowane są temu, co się dzieje między Eliazem a Elizeuszem, stanowiąc przejście od historii pierwszego do historii drugiego z nich. Sama podróż z Gilgal wydaje się nieco dziwna, gdyż wcześniej nie ma żadnej wzmianki, że do miejscowości tej przybyli. Gilgal oraz Betel, Jerycho i Jordan, wokół których zbudowane są poszczególne sceny, muszą tu funkcjonować poza kontekstem historycznym. Występują wyłącznie jako miejsca pamięci, za pomocą których Eliaz chce przekazać następcy swój prorocki testament, zanim zostanie zabrany przez Boga do nieba.

Gilgal jest wyjątkową lokalizacją – w tradycji podboju ziemi obiecanej (por. Joz 4-5) figuruje jako główny obóz Izraelitów, skąd wyruszą pod wodzą Jozuego, aby zdobywać Jerycho. Narzuca się w związku z tym typologia przywołująca postaci Mojżesza i Jozuego. W jej świetle rozdział drugi Drugiej Księgi Królewskiej należy odczytać jako prezentację szeregu wydarzeń przedstawiających Elizeusza jako następcę Eliasza, analogicznie do postaci Jozuego, który stał się następcą Mojżesza. Porównanie obu tradycji wskazuje jednak nie tylko na podobieństwa, ale i na istotne różnice. Najpierw Eliaz i Elizeusz wędrują z Gilgal przez Betel do Jerycha i nad Jordan. Kiedy Eliaz zwinął swój płaszcz i uderza nim wody, przechodząc z Elizeuszem na drugi brzeg, ich prorocka podróż odwraca kierunek: z powrotem z zachodniej na wschodnią stronę Jordanu⁴⁷. Eliaz chce w ten sposób przekazać uczniowi, który ma go zastąpić w funkcji proroka, że pod rządami króla Achaba i jego następców

⁴⁶ Por. Bergen, dz. cyt., s. 55.

⁴⁷ Por. J.S. Burnett, „Going down to Bethel”: *Theological Geography of the Deuteronomistic History*, „Journal of Biblical Literature” 129(2010) nr 2, s. 286-288.

ziemia Izraela stała się na powrót ziemią Kanaan, a Izraelici, przyjmując religię Baala, stali się podobni do narodów pogańskich.

Przejście przez kolejne miejsca na drodze wytyczonej przez Eliasza musiało mieć ogromny wpływ na Elizeusza. Jej zwieńczeniem i punktem zwrotnym był moment, kiedy spadł na niego płaszcz wstępującego do nieba Eliasza. Rozdzierając własne szaty w akcie żałoby po swym mistrzu, Elizeusz rozstaje się z tożsamością jego sługi, a przywdziewając ów płaszcz, symbolizujący dwie części ducha Eliasza, przejmuje religijną perspektywę jego misji prorockiej⁴⁸. Już jako prorok, w zastępstwie mistrza, przekracza Jordan od strony wschodniej na zachodni jego brzeg i postępuje śladami Jozuego, kontynuując trasę swojej wędrówki do Jerycha, a następnie do Betel, a więc miast znanych z początkowej fazy zdobywania ziemi obiecanej. Ramy jego misji o charakterze militarnym wyznacza określenie „rydwan Izraela i jego jeździec”, pojawiające się na początku (2 Krl 2,12) i na końcu historii Elizeusza (2 Krl 13,14). Wyraża ono jego stałe zaangażowanie w przewroty polityczne i wojny oraz jego obecność wśród żołnierzy (por. 2 Krl 3; 5; 6,8-7,20; 13,1-25)⁴⁹. Dziedzictwo Eliasza rzuca głęboki cień na życie Elizeusza, sięgający aż poza jego śmierć (por. 2 Krl 13,20-21).

Jeśli wspólna wędrówka Eliasza z Elizeuszem odbywała się „z góry na dół”, aż do najniższego punktu, z którego Eliaz został wzięty do nieba, to Elizeusz, gdy już sam przekracza Jordan, porusza się „z dołu w górę”. W tej teologicznej geografii wyjątkowo doniosłą rolę odgrywają Jerycho i Betel. Czasownik oznaczający ruch do góry ma tutaj własne, specyficzne znaczenie, wynikające z kontekstu biograficznego – sugeruje sposób zdobywania ziemi obiecanej odmienny od taktyki Jozuego⁵⁰. Nowy podbój Jerycha w epoce proroków niesie temu miastu błogosławieństwo, nie zaś zniszczenie i śmierć (por. 2 Krl 2,18-22). Odwrotna sytuacja ma miejsce w przypadku Betel, spotyka je przekleństwo. Z Betel wiąże się bowiem pamięć grzechu pierworodnego Izraela: stało się ono miejscem aktu nieposłuszeństwa Bogu i apostazji, gdy Jero-boam wznosił sanktuarium ze złotym cielcem jako alternatywę wobec świątyni w Jerozolimie, ustanawiając nową formę religii (por. 1 Krl 12,26-33; 13)⁵¹.

O nastawieniu Eliasza i Elizeusza do owych dwóch miast może świadczyć fizyczna w nich obecność obu proroków. Zarówno Eliaz, jak później jego następca wchodzi do Jerycha i przebywają w środku miasta. Uzdrawienie wód w Jerychu przez Elizeusza ukazuje go jako nowego Jozuego, który wkracza do ziemi obiecanej z przesłaniem życia. Inaczej zachowują się prorocy wobec

⁴⁸ Por. R.L. C o h n, *Berit Olam: 2 Kings*, The Liturgical Press, Collegeville 2000, s. 15.

⁴⁹ Por. B u r n e t t, dz. cyt., s. 287.

⁵⁰ Por. tamże, s. 290n.

⁵¹ Por. tamże, s. 295-297.

Betel. Gdy obaj zbliżają się do niego, nie wchodzi do środka, lecz uczniowie prorocy wychodzą z miasta i spotykają się z nimi na zewnątrz. W drodze powrotnej naprzeciw Elizeusza wychodzi grupa chłopców. Nie są to dzieci, ale młodzi mężczyźni (przed założeniem rodziny) pochodzący z kręgów królewskich i kapłańskich elit, którzy w patriotycznym uniesieniu odrzucają autorytet proroka⁵². Szydząc z niego, używają formuły „wstap” (2 Krl 2,23), która w odniesieniu do sanktuarium oznacza wezwanie do oddania czci⁵³. Stąd cała fraza odnosząca się do Elizeusza może mieć następujący sens: wstap łysa pało, oddaj cześć świątyni w Betel i uznaj jej boski autorytet (por. 2 Krl 2,23).

Podbój, którego zamierza dokonać Elizeusz, wymierzony jest w rządzącą dynastię północnego Izraela i w jego królewskie sanktuarium w Betel, które co prawda nie ulegnie zniszczeniu, lecz pozostanie – jak i całe miasto – objęte przekleństwem, skazane na zagładę (por. 2 Krl 23). Fakt, że prorocy omijają Betel, dobitnie świadczy o tym, że żaden z nich nie chciał uczestniczyć w kulcie tam sprawowanym⁵⁴. Ich fizyczna nieobecność w sanktuarium była nie tylko wyrazem krytyki, ale wręcz odrzucenia miejsca, w którym zapanowała forma religii, która – jako niezgodna z Prawem Bożym – utraciła legitymację. Jozue miał bowiem zdobywać ziemię obiecaną zgodnie z przykazaniami przekazanymi mu przez Mojżesza (por. Joz 1,6-9). Pozbawienie obrzędów religijnych odniesienia do etycznych wymiarów życia sprawia, że miejsca kultu tracą ważność i duchową skuteczność.

Obecność Elizeusza w Jerychu i w okolicach Betel zapowiada więc podwójny wymiar jego prorockiej misji: zbawienie i nieszczęście. Tym, którzy proszą go o pomoc, uznając w nim proroka na wzór Eliasza, przynosi ocalenie, tych zaś, którzy odrzucają jego autorytet, spotyka śmierć. Odchodząc z Betel, Elizeusz udaje się na górę Karmel (por. 2 Krl 2,25), która w jego pamięci, jak również w późniejszej tradycji, będzie się wiązać z działalnością Eliasza, chce w ten sposób zademonstrować swoje podobieństwo do mistrza i podjęcie roli jego prawdziwego następcy⁵⁵. Czy jednak Elizeusz wyrwie się z cienia Eliasza i odkryje własną drogę?

⁵² Por. tamże, s. 295n. (w publikacji tej na podstawie szczegółowej analizy terminów i ich kontekstu uzasadnia się tezę o ich pochodzeniu). Wezwanie do wstąpienia do Betel i oddania tam czci złotemu cielcowi nie mogło wyjść z ust przypadkowych osób, lecz tylko tych, którzy czując się związani z sanktuarium, stawali w jego obronie.

⁵³ W tak zwanych psalmach wstępowań (por. Ps 120-134) w nagłówku występuje ten sam czasownik.

⁵⁴ Por. Burnett, dz. cyt., s. 297.

⁵⁵ Por. G.E. Yates, *The Motif of Life and Death in the Elijah-Elisha Narratives and its Theological Significance in 1 Kings 17-2 Kings 13*, https://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1011&context=lts_fac_pubs, s. 14n.

„CIESZĄCA SIĘ UZNANIEM KOBIETA”

Prorocka misja w domu kobiety (2 Krl 4,8-37)

„Jednego dnia Elizeusz przechodził przez Szunem, a tam była ciesząca się uznaniem kobieta” (2 Krl 4,8). Wizyty Elizeusza w tym mieście i pobyt w domu znanej i zamożnej kobiety (por. 2 Krl 4,9) stanowią mocny kontrast wobec jego zaangażowania w wojnę z Moabem (por. 2 Krl 3,1-37). Różnica dotyczy przede wszystkim uwarunkowań geograficznych. Podczas wojny wojska maszerują w otwartej przestrzeni, nazwanej „drogą przez pustynię Edomu” (2 Krl 3,8), aby siać zniszczenie w ziemi Moabitów. W Szunem przestrzeń ulega stopniowemu zawężaniu, w miarę jak punkt widzenia proroka ustępuje miejscu, z którego patrzy kobieta (tekst biblijny nie ujawnia jej imienia). Elizeusz znajduje się w ruchu, przechodząc przez miasto, a ona usilnie nalega, aby zatrzymał się i spożył posiłek, oczywiście w jej domu, choć fakt ten nie jest tu wyraźnie zaznaczony (por. 2 Krl 4,8). Ponawiane zaproszenia z jej strony i wielokrotne odwiedziny proroka powodują, że nawiązuje się między nimi relacja. Kobieta rozpoznaje w nim męża Bożego i uznaje jego świętość. Wówczas z jej inicjatywy przygotowane zostaje dla niego małe pomieszczenie na górze. Odtąd nie tylko posiłek, ale również urządzony pokój, wyposażony w łóżko, stół, krzesło i lampę (por. 2 Krl 4,9-10), zatrzymują Elizeusza w domu kobiety⁵⁶. Początkowo relacja między nimi jest jednostronna, ona bowiem przyjmuje go w swoim domu, a on jedynie korzysta z jej gościnności. Dopiero po jakimś czasie Elizeusz uświadamia sobie tę asymetryczność. Zamierza naprawić relację, oferując pomoc zgodnie z logiką odpłaty, ale czyni to z własnej, męskiej perspektywy. Chce nie tyle odwzajemnić gościnność, ile ją podważyć, aby uzyskać przewagę nad kobietą. Odczuwa bowiem wewnętrzny dyskomfort wskutek jej troski o niego⁵⁷. Postrzega siebie raczej jako tego, kto łamie system władzy w relacji patron–klient, nie chcąc się znaleźć na pozycji dłużnika (klienta) kobiety. Nie może pozwolić, aby jej gościnność wpłynęła na niego i zmieniła jego postawę na mniej zdystansowaną. Ów wewnętrzny dystans znajduje odzwierciedlenie w relacjach przestrzennych charakteryzujących ich rozmowę⁵⁸. Elizeusz nie wzywa kobiety osobiście, lecz poleca swemu słudze przywołać ją do siebie, w ten sposób okazując swoją wyższość wobec niej. A kiedy ona już staje przed nim, odwraca się od niej i kieruje słowa do Gechaziego. Wewnątrz pokoju, w małej przestrzeni, gdzie nie można pozostawać

⁵⁶ Por. M. R o n c a c e, *Elisha and the Woman of Shunem: 2 Kings 4,8-37 and 8,1-6 Read in Conjunction*, „Journal for the Study of the Old Testament” 25(2000) nr 91, s. 111.

⁵⁷ Por. T.R. H o b b s, *Man, Woman, and Hospitality – 2 Kings 4,8-36*, „Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture” 23(1993) nr 3, s. 95.

⁵⁸ Por. J.P. D e - W h y t e, *Wom(b)an: A Cultural-Narrative Reading of the Hebrew Bible Barrenness Narratives*, Brill, Leiden 2018, s. 169.

daleko od siebie, rozpoczyna się rozmowa między mężczyznami o stojącej tuż obok kobiecie, o jej potrzebach. Słyszy ona, jak Elizeusz mówi do Gechaziego: „Powiedz jej: Cały ten trud podjąłeś dla nas. Co można dla ciebie zrobić? Czy wstawić się za tobą u króla albo u dowódcy wojska?” (2 Krl 3,13). Kobieta potraktowana zostaje przedmiotowo, zignorowana i pominięta, pozbawiona możliwości przemówienia własnym głosem⁵⁹.

Dyskurs prorocki skierowany do sługi, którego pośrednictwo w intymnej przestrzeni domu jest całkowicie zbędne, nie uwzględnia obecności kobiety wewnątrz, lecz przenosi się do pałacu króla lub na pole bitewne, do dowódcy. Elizeusz widzi siebie i swoją prorocką misję jedynie w tych dwóch sferach aktywności publicznej, w których ona dzięki swej zaradności czuje się bezpiecznie i nie oczekuje jego pomocy. Niepytana bezpośrednio, sama włącza się do rozmowy i zaraz odchodzi. Głośno zastanawiając się, co dla niej zrobić, Elizeusz pozostaje na zewnątrz, nie dostrzega niezręczności sytuacji, którą spowodował swoim zachowaniem. Mimo wielokrotnych dłuższych wizyt w domu kobiety nie zauważa, że nie ma ona syna. Gdy dowiaduje się o tym od Gechaziego, każe ją znowu wezwać. Ona jednak zachowuje dystans, nie wchodzi do pokoju, lecz zatrzymuje się w drzwiach, na progu (por. 2 Krl 4,14-15)⁶⁰. Ten właśnie moment powoduje – przynajmniej częściowo – przeorientowanie myślenia Elizeusza, który pod wpływem kobiety odstępuje od wizji Eliasza i składając obietnicę narodzin dziecka (por. 2 Krl 4,16), przywołuje postać Sary. Sara wszak również stała u wejścia do namiotu, gdy usłyszała zapowiedź, że za rok będzie miała syna (por. Rdz 18,10.14)⁶¹.

To istotna zmiana. Elizeusz obiecuje interwencję Boga nie na polu bitwy lub na górze, lecz w sferze prywatnej, w relacjach rodzinnych, w przestrzeni domu, który stanowi własne miejsce kobiety. Tym samym prorok odsłonił ukryty motyw jej zabiegania o jego obecność. Choć była zamożna, jej dom pozbawiony był dzieci, pozostawał pusty, gdy mąż pracował na polu. Przygotowując pokój dla Eliasza, chciała, aby ktoś wypełnił tę pustkę swoją obecnością. Pomimo obaw – podobnie jak w przypadku Sary – pragnienie kobiety zostało spełnione. Otrzymanym w darze synem cieszyła się jednak tylko do czasu, kiedy on, będąc z ojcem na polu, zachorował, a przyprowadzony do matki, zmarł na jej kolanach.

Kobieta wie, do kogo się udać po pomoc. Wyrusza do Elizeusza na górę Karmel, tę samą, na której Eliaz doświadczył spektakularnego zwycięstwa nad prorokami Baala, sprowadzając na nich śmierć. Ona w tym miejscu prosi proroka o przywrócenie życia jej synowi. Czy pomoże Elizeuszowi uwolnić się od dziedzictwa Eliasza? W tej drodze na górę Karmel kobieta z Szunem

⁵⁹ Por. R o n c a c e, dz. cyt., s. 113n.

⁶⁰ Por. C o h n, dz. cyt., s. 29.

⁶¹ Por. tamże.

wychodzi poza niewidzialną dla niego sferę prywatną, gdzie jest tylko przedmiotem dla mężczyzn, i wkracza w sferę publiczną jako samodzielny i niezależny od swego męża podmiot, zmuszając zarazem proroka do odmiennego niż dotąd działania i myślenia. Obejmując jego nogi i nie pozwalając się od niego odciągnąć, wnosi bliskość z wewnętrznej przestrzeni domu w sferę publiczną i uświadamia temu mężowi Bożemu, że Bóg ukrył przed nim prawdę o jej nieszczęściu. Przez swój błagalny gest, swoje zbolące ciało, kobieta ukazuje Elizeuszowi jego ślepotę (por. 2 Krl 4,27) i otwiera mu oczy na prawdę. Ta prawda ukryta jest w jego pokoju na górze (nie na górze Karmel) w osobie martwego syna. Przywrócenie go do życia nie będzie spektakularnym wydarzeniem, jak spotkanie Eliasza z prorokami Baala, które obserwowane było przez zgromadzony lud i przyjęte z aplauzem. To, co się zdarzy w domu, okaże się poniekąd przeciwieństwem rywalizacji Eliasza z prorokami Baala w dążeniu do wykazania, czyj Bóg jest prawdziwy (jakby można było Boga traktować jak przedmiot i uczynić Go zakładnikiem wojny religijnej). Wnętrze domu z martwym dzieckiem leżącym na łóżku Elizeusza staje się teraz głównym miejscem działania proroka, który przywołując Boga w modlitwie, przykładając swoje usta do ust zmarłego, swoje oczy do jego oczu, swoje dłonie do jego dłoni (por. 2 Krl 4,33-34). Przez bliskość fizyczną, której Elizeusz nauczył się od kobiety, życiodajna moc Boga przenika ciało jej syna, sprawiając, że może ona zabrać go żywego (por. 2 Krl 4,35-36)⁶². Wnętrze domu, urządzone przez kobietę, wyrażające jej ukryte pragnienia, zamienia się w miejsce działania Boga. Miejscem tym nie jest już sanktuarium w Betel, w którego centrum stoi złoty cielec, przedmiot fałszywej czci religijnej (por. 1 Krl 13,28-29); staje się ono zbędne, bo Bóg objawia się w osobie ludzkiej.

Po tym doświadczeniu Elizeusz już nigdy nie pójdzie na górę Karmel, przynajmniej w tym aspekcie uwolni się od ciężącego na nim dziedzictwa Eliasza. Wraca do Gilgal, skąd wyruszył w podróż razem z Elaszem. Przybywa tam odmieniony tym, co spotkało go w domu kobiety z Szunem. Nie będzie już prorokiem, który – jak Elasz – pozostaje w ciągłym ruchu i działa głównie na scenie wydarzeń publicznych; stanie się prorokiem umiającym odczytywać ludzkie potrzeby. Wykazuje własną inicjatywę, starając się je zaspokoić. Grupa proroków zgromadzonych w Gilgal nie musi go o nic prosić. Sam wie, że panuje głód i trzeba mu jakoś zaradzić (por. 2 Krl 4,38-41). Każe podzielić między stu ludzi dwadzieścia bochenków chleba, które mu przyniesiono z Baal-Szalisza (por. 2 Krl 4, 42-44). Nie zaprzestanie aktywności na płaszczyźnie politycznej, ale na sprawy publiczne będzie patrzył z perspektywy doświadczenia, które nabył podczas spotkań z kobietą w Szunem – uzdrowienia syryjskiego dowódcy Naamana dokona nie na dworze króla, lecz z wnętrza swego domu (por. 2 Krl 5,9).

⁶² Por. tamże, s. 33.

*

Księgi Królewskie należą do zbioru tekstów Proroków Wcześniejszych w kanonicznym układzie Biblii Hebrajskiej i zarówno ich struktura literacka, jak też wymowa teologiczna podporządkowana jest dążeniu do udzielenia odpowiedzi na pytanie, jak doszło do katastrofy babilońskiej, podczas której zburzona została Jerozolima, świątynia Salomona legła w gruzach, a większość ludu udała się na wygnanie. Czytane w całości przedstawiają przygnębiający obraz historii, która zmierza nieuchronnie ku tragicznemu finałowi. Jaką rolę odegrali w niej prorocy, których postaci ciągle pojawiają się na scenie? Dotyczy to zwłaszcza usytuowanego w środkowej części Ksiąg Królewskich rozbudowanego cyklu opowiadań o Eliaszu i Elizeuszu, którzy w swoim mniemaniu są jedynymi osobami podejmującymi próby odnowienia religijnego życia narodu. Z tego względu zazwyczaj postrzega się ich jednostronnie, w pozytywnym świetle: skoro są prorokami Boga, muszą być ludźmi na wskroś nieskazitelnymi. Biblia jednak żadnej postaci nie idealizuje, nie ukrywa i nie ignoruje negatywnych cech osób, o których mówi. Szczegółowa i dokładna lektura tekstów biblijnych pozwala odsłonić pełen zakres ich życiowych doświadczeń, zwłaszcza tych, dzięki którym dokonuje się przemiana tych osób, odnosząca się także do nowego spojrzenia na wpływ, jaki mogą one wywierać na innych.

Wspólnocie znajdującej się na wygnaniu Księgi Królewskie oferują portrety dwóch proroków, którzy jako mężowie Boga w pewnym sensie uobecniają Go, niejako zastępując w tej funkcji zburzoną świątynię jerozolimską. Metoda biograficzna pozwoliła w formie spójnej historii przedstawić ich losy, ukazane w Biblii w szeregu na pozór niepowiązanych ze sobą epizodów, i odsłonić zmiany zachodzące w ich tożsamości i w sposobach rozumienia zleconej im przez Boga misji prorockiej. Obydwie postaci ukazane są początkowo w powiązaniu z sanktuarium i teofanią, lecz w relacji o tym, co ich spotyka i do czego zostają w jakimś stopniu przymuszeni, dokonuje się stopniowe przesunięcie w przedstawieniach obecności Boga: z miejsc świętych na osoby ludzkie. W przeszłości Izraelici przyzwyczajeni byli, że Bóg objawia się w określonym miejscu (sanktuarium), a wybór tego miejsca podyktowany był jakimś historycznym wydarzeniem związanym z Boską interwencją (nie zaś starożytnością obrzędów składania ofiar). W historii Eliasza i Elizeusza ta sama Boża obecność przekazywana jest przez ludzi, co stanowi nowość w tradycji religijnej ukazanej w strukturze narracyjnej Ksiąg Królewskich⁶³. W opozycji do sanktuariów, które są nazwane (Gilgal i Betel), choć ich lokalizacja została pominięta, przemieszczenie obecności Boga zaznaczone jest głównie

⁶³ Por. N.P. Lunn, *Prophetic Representations of the Divine Presence: The Theological Interpretation of the Elijah-Elisha Cycles*, „Journal of Theological Interpretation” 9(2015) nr 1, s. 61n.

w epizodach biograficznych, wyłączonych z kontekstu historii politycznej (por. 2 Krl 4, 8-37; 1 Krl 17,8-24; 2 Krl 5,1-27), gdzie „dom” jako metonimia ludzkiego wnętrza staje się miejscem działania Boga, zastępując sanktuarium. Bóg obecny jest zatem nie tyle w przestrzeni geograficznej, ile w przestrzeni biograficznej – i tam można Go znaleźć. Dlatego Augustyn, uważny czytelnik Pisma, a szczególnie psalmów, zachęca w swoich *Wyznaniach*, aby Go szukać nie na zewnątrz, lecz w przepastnej głębi ludzkiego wnętrza⁶⁴.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arendt, Hannah. *Między czasem minionym a przyszłym: Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*. Translated by Mieczysław Godyń and Wojciech Madej. Warszawa: Aletheia, 1994.
- Arendt, Hannah, and Karl Jaspers. *Briefwechsel 1926-1969*. München: Piper, 1985.
- Arnold, Dana. "(Auto)biographies and Space." In *Biographies and Space: Placing Subject in Art and Architecture*. Edited by Dana Arnold and Joanna Sofaer Derevenski. Abingdon and New York: Routledge, 2008.
- Arnold, Dana, and Joanna Sofaer Derevenski. "Introduction." In *Biographies and Space: Placing Subject in Art and Architecture*. Edited by Dana Arnold and Joanna Sofaer Derevenski. Abingdon and New York: Routledge, 2008.
- Bergen, Wesley J. *Elisha and the End of Prophetism*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Berlin, Isaiah. "The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History." In *Russian Thinkers*. Edited by Henry Hardy. London: Penguin Books, 1978.
- Bourdieu, Pierre. *Pascalian Meditations*. Translated Richard Nice. Stanford, California: Stanford University Press, 2000.
- Brodie, Thomas L. *The Crucial Bridge: The Elijah-Elisha Narrative as an Interpretive Synthesis of Genesis-Kings and a Literary Model for the Gospel*. Collegeville: The Liturgical Press, 2000.
- Burnett, Joel S. "'Going down to Bethel': Theological Geography of the Deuteronomistic History." *Journal of Biblical Literature* 129, no. 2 (2010): 281–97.
- Cohn, Robert L. *Berit Olam: 2 Kings*. Collegeville: The Liturgical Press, 2000.
- De-Whyte, Janice P. *Wom(b)an: A Cultural-Narrative Reading of the Hebrew Bible Barrenness Narratives*. Leiden: Brill, 2018.
- Dilthey, Wilhelm. "Powstanie hermeneutyki." In *Dilthey, Pisma estetyczne*. Translated by Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: PWN, 1982.
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, California: Stanford University Press, 1991.

⁶⁴ Por. np. św. A u g u s t y n, *Wyznania*, III, 6, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1982, s. 39n.

- Ginzburg, Carlo. *Il formaggio e i vermin*. Turin: Einaudi, 1976.
- Hauser, Alan J., and Gregory Russell, eds. *From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis*. Sheffield: Almond Press, 1990.
- Hobbs, T. Raymond. "Man, Woman, and Hospitality – 2 Kings 4,8-36." *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 23, no. 3 (1993): 91–100.
- Kant, Immanuel. "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose." In *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Kissling, Paul J. *Reliable Characters in the Primary History: Profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Levi, Giovanni. "On Microhistory." In *New Perspectives on Historical Writing*. Edited by Peter Burke. Cambridge: Polity Press, 1991.
- . "The Uses of Biography." In *Theoretical Discussion of Biography: Approaches from History, Microhistory, and Life Writing*. Edited by Hans Renders and Binne de Haan. Leiden and Boston: Brill, 2014.
- Loriga, Sabina. "The Role of the Individual in History: Biographical and Historical Writing in the Nineteenth and Twentieth Century." In *Theoretical Discussions of Biography: Approaches from History, Microhistory, and Life Writing*. Edited by Hans Renders and Binne de Haan. Leiden and Boston: Brill, 2014.
- Lunn, Nick P. "Prophetic Representations of the Divine Presence: The Theological Interpretation of the Elijah-Elisha Cycles." *Journal of Theological Interpretation* 9, no. 1 (2015): 49–63.
- Moulin, Joanny. "Introduction: Towards Biography Theory." *Cercles: Revue Pluridisciplinaire du Monde Anglophone* 35 (2015): 1–11.
- Olley, John W. "YHWH and his Zealous Prophet: The Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings." *Journal for the Study of the Old Testament* 23, no. 80 (1998): 25–51.
- Pascal, Blaise. *Myśli*. Translated by Tadeusz Boy-Żeleński. Warszawa: Znak, 1989.
- Reed-Danahay, Deborah. *Bourdieu and Social Space: Mobilities, Trajectories, Emplacements*. New York and Oxford: Berghahn, 2019.
- Renders, Hans. "The Biographical Method." In *Theoretical Discussions of Biography: Approaches from History, Microhistory, and Life Writing*. Edited by Hans Renders and Binne de Haan. Leiden and Boston: Brill, 2014.
- Renders, Hans, Binne de Haan, and Jonne Harmsma. "The Biographical Turn: Biography as Critical Method in the Humanities and in Society." In *The Biographical Turn: Lives in History*. Edited by Hans Renders, Binne de Haan, and Jonne Harmsma. London and New York: Routledge, 2017.
- Ricoeur, Paul. "Life: A Story in Search of a Narrator." In Ricoeur, *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. Edited by Mario J. Valdés. New York and London: Harvester Wheatsheaf, 1991.
- Roncace, Mark. "Elisha and the Woman of Shunem: 2 Kings 4,8-37 and 8,1-6 Read in Conjunction." *Journal for the Study of the Old Testament* 25, no. 91 (2000): 109–27.
- Walsh, Jerome T. *1 Kings*. Collegeville: The Liturgical Press, 1996.

Yates, Gary E. *The Motif of Life and Death in the Elijah-Elisha Narratives and its Theological Significance in 1 Kings 17-2 Kings 13*. https://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1011&context=lds_fac_pubs.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ks. Zdzisław PAWŁOWSKI – Z Gilgal do Gilgal. Miejsca pamięci w biografii Elizeusza (2 Krl 2,1-4,38)

DOI 10.12887/34-2021-4-136-05

Artykuł składa się z dwóch części. Pierwsza wprowadza w problemy metodologiczne biografii, dając narzędzie do interpretacji opowiadań składających się na historię Elizeusza jako następcy Eliasza w funkcji proroka. W części drugiej autor poprzez ujęcie biograficzne stara się prześledzić trajektorię geograficzną wędrówki Elizeusza, najpierw razem z Eliaszem z Gilgal na wschodnią stronę Jordanu, a następnie już samodzielnie z powrotem do Gilgal (por. 2 Krl 2,1-4,38). Kolejne etapy tej drogi wyznaczone są przez miejsca, które odwiedza prorok, odgrywające ważną rolę w pamięci religijnej Izraela. Szczegółowa analiza poszczególnych epizodów pozwala ustalić wpływ tych miejsc na osobę Elizeusza i jego sposób rozumienia swojej misji.

Słowa kluczowe: hermeneutyka biografii, miejsca pamięci, Eliasz, Elizeusz, kobieta, geografia teologiczna

Kontakt: Katedra Teologii Historycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń

E-mail: zdziwpaw@umk.pl; zpawlowski_55@o2.pl

Tel. 51 8014575

<https://www.teologia.umk.pl/wydzial/jednostki-wydzialu/katedra-teologii-historycznej/>

Fr. Zdzisław PAWŁOWSKI, From Gilgal to Gilgal: The Sites of Memory in Elisha's Biography (2 Kings 2:1–4:38)

DOI 10.12887/34-2021-4-136-05

The article consists of two parts. The first part addresses the methodological field of biography, including a relationship between biography and space. The biographical approach seems to be the most adequate instrument to interpret the narratives in which Elisha succeeds Elijah as a prophet. The second part of the article follows Elisha's geographical trajectory: first with Elijah, from Gilgal to the eastern bank of the Jordan, and then alone, on his way back to Gilgal (2 Kings 2:1–4:38). Elisha visits well-known places which are significant for the religious memory of Israel. By focusing on different aspects of space, a de-

tailed analysis of the episodes makes it possible to answer the question of what impact those places exerted on Elisha as a person as well as on his understanding of his prophetic mission.

Keywords: hermeneutics of biography, sites of memory, Elijah, Elisha, woman, theological geography

Contact: Katedra Teologii Historycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń, Poland

E-mail: zdziwpaw@umk.pl; zpawlowski_55@o2.pl

Phone: +48 518014575

<https://www.teologia.umk.pl/wydzial/jednostki-wydzialu/katedra-teologii-historycznej/>