

## Spis treści

Paweł Filek, <i>Idea „grzechu” w Pięcioksięgu Mojżeszowym w ujęciu ateologicznym Oskara Goldberga i w interpretacji rabinicznej</i> .....	1
Katarzyna Kornacka-Sareło, <i>„Religia kosmicznego uniesienia”. Kabalistyczne źródła żydowskiej teodycei „po Auschwitz”</i> .....	21
Olga Nowicka, <i>Miarą ofiary jest człowiek: Antropometria w wedyjskim rytuale ofiarniczym śrauta</i> .....	35
Marek Szymański, <i>Rytualna transgresja w indyjskiej wadźrajanie</i> .....	49
Michał Spurgiasz, <i>Yōkai – japońskie duchy liminalne</i> .....	71
Maria Rogińska, <i>Relacje nauki i religii. Strategie światopoglądowe polskich przyrodników</i> .....	83





# Idea „grzechu” w Pięcioksięgu Mojżeszowym w ujęciu ateologicznym Oskara Goldberga i w interpretacji rabinicznej

*Paweł Filek*

Instytut Religioznawstwa

Uniwersytet Jagielloński

## Abstract

### The Idea of “Sin” in the Five Books of Moses in Oskar Goldberg’s atheological approach and in rabbinical interpretation

Oskar Goldberg’s hermeneutical approach eliminates from the text of the Pentateuch concepts crucial for its traditional – “rabbinic” – understanding. Based on deep etymological analysis, apathetical theory of language leads the German scholar to the conclusion that the idea of “sin” – among many others – was alien to the ancient Hebrews, who knew only the concept of “objective mistake”. Taking a diametrically different approach to the language of the Five Books of Moses, Aramaic translators develop the idea of “sin” as transgression and personal responsibility. This disagreement stems not only from two different visions of language of the Scripture, but is also determined by contrasting visions of god, man and their mutual relations.

**Key words:** Sin, hebraism, Rabbinical Judaism, morality, Pentateuch, Torah, Oskar Goldberg, *Reality of the Hebrews*, Talmud, targum, theology

**Słowa kluczowe:** grzech, hebraizm, judaizm rabiniczny, moralność, Pentateuch, Tora, Oskar Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, Talmud, targum, teologia

Oskar Goldberg w swoim dziele *Rzeczywistość Hebrajczyków* pisał: „Pozbawiony patosu, rzeczowy ton Pentateuchu, ukazuje się również poprzez fakt, że nie występuje w nim pojęcie »grzechu«. Gdyby bowiem występowało, musiałoby ono mieć odpowiadający mu szczególny termin”<sup>1</sup>. Te słowa to zaledwie niewielki fragment jego wykładu ateologicznego ujęcia literatury starohebrajskiej. Stanowi on w istocie oskarżenie rzucone tłumaczom Biblii, oskarżenie wymierzone jednak nie w tych, któ-

<sup>1</sup> O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Kraków 2012, s. 97.

rzy wzięli na siebie brzemień przeniesienia pojęć starożytnych Hebrajczyków na grunt obcego języka. Siedemdziesięciu, Hieronim i Luter, ze swoimi *hamartia*, *peccatum* i *Sünde*, przybyli długo po tym, jak popełniony został grzech pierworodny. Wyrazem fiksacji światopoglądowej są już pierwsze „tłumaczenia” Pięcioksięgu – księgi prorockie. Według autora *Rzeczywistości Hebrajczyków* stanowią one zapis procesu odejścia od religii narodowej, przedstawiającej realną relację ludu do jego biologicznego centrum, na rzecz religii światowej, w której Bóg jest już jedynie abstrakcją, a jego relacja do ludu fikcją<sup>2</sup>. W nich to – zwłaszcza w pismach Dawida, który zbyt wiele muzykował<sup>3</sup>, i Salomona zbyt uwarunkowanego „w swym powierzchownym estetyzmie przez mnogość erotycznych przeżyć”<sup>4</sup> – został zagubiony właściwy „metafizyczny” sens Pentateuchu, który zastąpiło myślenie „teologiczne”<sup>5</sup>.

Oskarżonymi są prorocy Izraela, i ci, którzy uznali się za ich następców – *talmidej chachamim* – rabini<sup>6</sup>. Ujęcie ateologiczne składa się z czterech kroków, z których każdy wykazuje nieadekwatność myślenia teologicznego, w tym pojęcia „grzechu”, wobec systemu Pentateuchu. Usiłuje ono bowiem ująć Pięcioksiąg jako księgę objawioną, a zarazem system opisujący rzeczywistość przez pryzmat naturalizmu i biologizmu: całość rzeczy, zarówno natura, jak i historia, jest skutkiem walki wielu bogów stanowiących biologiczne centra poszczególnych ludów, spośród których jeden – metafizyczny Bóg Hebrajczyków – reprezentuje generatywną zasadę biologii<sup>7</sup>.

Trudno jest mówić o „teologii rabinicznej”. Nie istnieje ona bowiem jako jednolita i wewnętrznie spójna teoria. Wyświechtane stwierdzenie, że judaizm rabiniczny jest zainteresowany głównie *praxis*, że największy wysiłek kierował zawsze raczej na rozważanie prawa niż badanie natury rzeczywistości, jest w gruncie rzeczy prawdziwe<sup>8</sup>. Mędrcy Talmudu w żadnym miejscu nie zrobili „wykładu doktryny”<sup>9</sup>, nie dążyli

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 44 n.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 108.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 46.

<sup>5</sup> Podobnie widzi tę kwestię Paul Ricoeur, według którego w Pięcioksięgu obecne jest raczej ściśle związane z rzeczywistością kultową pojęcie zmyślenia i który genealogię pojęcia grzechu wiąże z przesłaniem ksiąg prorockich. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 2002, zwłaszcza s. 67 n.

<sup>6</sup> W artykule konsekwentnie posługuję się terminami takimi jak „rabini”, „tradycja rabiniczna”, „judaizm rabiniczny” w odniesieniu do żydowskiego piśmiennictwa rozwijającego się po upadku świątyni jerozolimskiej i stanowiącego we własnym samorozumieniu kontynuację dzieła rozpoczętego przez spisanie Miszny i pierwszych kolekcji midrasz. Zdaję sobie sprawę, że ściśle rzecz ujmując, może być to uznane za anachronizm.

<sup>7</sup> To oczywiście nawet nie przyczynek do zarysu skomplikowanego i bardzo szczegółowego systemu, którego wykład stanowi *Rzeczywistość Hebrajczyków*.

<sup>8</sup> Twierdzeniu temu jako „przesądowi współczesnych badaczy” sprzeciwia się A.J. Heschel w *Heavenly Torah. As Refracted through the Generations*, G. Trucker, L. Levin (ed. and trans.), London 2007, s. 7. Sądzę jednak, że jest ono zasadniczo prawdziwe – wystarczy porównać ilość miejsca w Talmudzie i całym późniejszym piśmiennictwie rabinicznym, poświęconą rozważaniom halachy z tą, którą zajmuje agada. Zresztą nie o samą ilość tu chodzi. Piśmiennictwo halachiczne nieodmiennie dąży do jednoznacznych rozstrzygnięć, czego nie można powiedzieć o agadzie. Konsekwencją tego faktu jest widoczna – również dziś – stosunkowa jednolitość halachy w obrębie ortodoksyjnego judaizmu, której towarzyszy ogromna różnorodność światopoglądowa.

<sup>9</sup> Jak pisze Salomon Schechter: „[...] wierząc w Boga jako rzeczywistość, objawienie jako fakt, Torę jako „instrukcję życia” i nadzieję na zbawienie jako najżywsze oczekiwanie, nie czuli takiej potrzeby.

do stworzenia systemu czy ustalenia jednoznacznej terminologii, którą można mówić o Bogu i jego relacji ze światem i człowiekiem. Przez setki lat, aż do czasów gaonów, „teologia” judaizmu istniała jedynie w midraszach i agadach, którym obcy jest język abstrakcji i definicji, bliski zaś język przypowieści i metafory<sup>10</sup>. Niezgodność między myśleniem systemowym i tym, któremu systemowość jest obca, prowadzi już na samym początku do diametralnych różnic w rozumieniu tekstu Pięcioksięgu przez Goldberga i tradycję rabiniczną.

## I.

Rdzeń Goldbergowskiej rozprawy z pojęciami teologicznymi stanowi skrupulatna analiza lingwistyczna oparta na apatetycznej teorii języka Pentateuchu. Jest on rozumiany jako „rzeczowy”, nienacechowany afektywnie, niedążący do wywoływania pozytywnych bądź negatywnych nastawień emocjonalnych. Konsekwencją tego myślenia jest wyeliminowanie z tekstu Pięcioksięgu wszelkiej aksjologii. Ujęcie to opiera się na założeniu, że czasowniki hebrajskie dają się sprowadzić do dwuliterowych rdzeni<sup>11</sup>, które same w sobie posiadają pewne „niezróżnicowane znaczenie pierwotne”, a ono dopiero wtórnie polaryzuje się, przybierając różne, często sprzeczne znaczenia, przez co już na poziomie czysto językowym ich „pozytywne” czy „negatywne” znaczenie zostaje zneutralizowane.

Tezę tę demonstruje Goldberg, między innymi, na dwóch słowach tłumaczonych tradycyjnie jako „grzech”:

Słowa *chata* używa się w odniesieniu do elementu profanicznego, jak i nieprofanicznego, odnośnie do relacji „człowieka do człowieka”, jak i „człowieka do boga”, lecz także wtedy, gdy mówi się o działce gruntowej i rozmaitych przedmiotach. Dlatego *chata* to tyle co „pomylić się”, „popęniać błąd”, „uczynić wadliwym”, „chybić, uchybić”, a także „uwolnić od uchybienia, wady, braku”<sup>12</sup>.

---

Nie raziły ich sprzeczności w „doktrynie”; S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, Woodstock–Vermont 1993, s. 12. Ten cytat, w którym padają terminy takie jak „objawienie”, „zbawienie”, niechący ujawnia wielkość teologicznego „skażenia” myśli rabinicznej. Pozornie, bo wobec jej tendencji do braku ścisłości i przybierania formy metafory sam jest już daleko idącą interpretacją.

<sup>10</sup> Istotnie zagadnienie to jest jeszcze bardziej skomplikowane przez fakt, że religia żydowska przez cały okres diaspory pozostawała mniej lub bardziej zdecentralizowana. Dlatego też nie jest oczywiste, że w ogóle można pisać o jakimś jednym „judaizmie” czy jednych „rabinach”. Mimo to przez wzgląd na jasność w dalszym ciągu pozwalam sobie na takie właśnie sformułowania, zdając sobie przy tym sprawę, że niesie to z sobą ryzyko uogólnień i uproszczeń.

<sup>11</sup> Goldberg, *op.cit.*, s. 93. Teoria dwuliterowych rdzeni nie jest wynalazkiem Goldberga. Miała swych zwolenników pośród żyjących w X wieku w Hiszpanii gramatyków hebrajskich, z których najbardziej znany był Menachem ibn Saruk, autor dzieła *Machberet*, wielokrotnie cytowanego w komentarzach Rasziogo. Nieco podobną teorię stworzył XIX niemiecki komentator rabin Rafael Samson Hirsh, który często budował swe analizy na założeniu, że w trzyliterowych rdzeniach hebrajskich słów można wyróżnić dwuliterowy morfem nosący podstawowe znaczenie, modyfikowane przez trzecią literę.

<sup>12</sup> O. Goldberg, *op.cit.*, s. 97.

I dalej, odnośnie do słowa *pesza* (i pokrewnych mu słów opartych na rdzeniu *p-sz-a*):

Analogicznie do pojęcia *chata*, „pomylić się”, neutralne znaczenie ma również słowo *pesza*, zazwyczaj tłumaczone jako „zbrodnia, występki”. Czasownik *pasza*, który zawsze ma znaczenie negatywne, charakteryzuje wyraźna polaryzacja, stąd też znaczy on „nie umyślnie lub namyślnie czynić coś negatywnego”. [...] W Pentateuchu ten rdzeń występuje wyłącznie w formie rzeczownika *pesza*, niemal zawsze w znaczeniu niezamierzonego, negatywnego postępowania, to znaczy „nieuwagi, zaniedbania”<sup>13</sup>.

Słowa te nie mogą zatem odpowiadać idei „grzechu”, ponieważ nie niosą z sobą negatywnych – w sensie moralnym – konotacji przypisywanych temu pojęciu, co więcej, to pierwsze w pewnych kontekstach może nabierać znaczenia pozytywnego oraz odnosić się do przedmiotów martwych. Obu brakuje oczekiwanego od „grzechu” aspektu intencjonalności.

Wydaje się, wbrew temu, co sugeruje Goldberg, że również w tradycji rabinicznej negatywność – w sensie „absolutnego zła” – ani intencjonalność nie stanowią konstytutywnych momentów idei „grzechu”. Objawienie ma dla rabinów przede wszystkim postać Prawa<sup>14</sup>, dlatego w Talmudzie pojęciem, które obejmuje czyny określone w Torze jako *chet* (i pokrewne mu słowa zbudowane wokół rdzenia *ch-t-a*) i *pesza*, jest przede wszystkim termin *a'wera* – „przekroczenie”, oznaczający dowolny czyn, o ile stanowi on złamanie prawa. Pierwszym elementem konstytutywnym „grzechu” jest jego transgresywny charakter, fakt że stoi on w sprzeczności z wolą Boga wyrażającą się przez prawo – halachę. Mianem *a'wera* określa się czyny opisane w Torze wieloma różnymi słowami oraz te, które nie zostały w żaden sposób określone poza tym, że zostały zakazane. *A'wera* rozpatrywana sama w sobie może być moralnie całkiem neutralna. „Zła” jest jedynie relatywnie w odniesieniu do woli Boga. To, czy jest ona popełniona świadomie, czy nie, nie ma pierwszorzędного znaczenia.

Podobnie szeroki zasięg ma pojawiający się w aramejskich targumach Tory termin *chowa*<sup>15</sup>. Tak jak *a'wera* ma on konotacje prawne. Ponadto ujawnia się w nim drugi konstytutywny moment idei „grzechu”. Jest nim „związanie”, „podleganie”, „bycie skazanym”, „dług”, „obowiązek”. Znaczenia te dają się zredukować do dwóch podstawowych: „winy” i „powinności”. Następuje tu wyraźna subiektywizacja „grzechu”. Podkreśla się raczej zmianę, która zachodzi w podmiocie lub w jego relacji do prawa niż jakąś obiektywną zmianę w rzeczywistości. Na jednostce, która „grzeszy”, spoczywa już to groźba kary, już to obowiązek naprawy. Podobnie jak w przypadku *a'wera* negatywność ma tutaj charakter względny. Podkreśla się tu „zło”, ale nie absolutne, a subiektywne: złe są przede wszystkim konsekwencje dla sprawcy czynu. Również intencjonalność nie przynależy z istoty do idei *chowa*.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 98.

<sup>14</sup> Pisze o tym obszernie Leo Strauss w *Persecution and the Art of Writing*, Chicago–London 1988, s. 9 n. „Prawo”, „instrukcja”, „pouczenie” to podstawowe znaczenia słowa „Tora”.

<sup>15</sup> Traktuję targumy jako jedność, co jest świadomym uproszczeniem. Faktycznie każdy z nich – Onkelosa, Pseudo-Jonatana i Jerozolimski – powstawał w innym czasie i miejscu, posługują się one nieco odmiennymi językami i w pewnych miejscach występują między nimi różnice. Zasadniczo jeśli przywołuję targum pod jego nazwą, oznacza to, że różni się on w tym miejscu od pozostałych.

O ile *a'wera* jest technicznym terminem talmudycznego, prawniczego w istocie, dyskursu, o tyle *chowa*, używane w targumach, wprost odnosi się do słów Pięcioksięgu. W sposobie jego stosowania uwidaczniają się reguły rabinicznej hermeneutyki. *Chet* Pięcioksięgu i *chowa* rabinów nie są synonimami, faktycznie ich zakresy semantyczne są bardzo różne: idea osobistej odpowiedzialności czy jednostkowej winy nie jest wprost wyprowadzalna z idei błędu. Trudno o lepszą ilustrację translatorskiej strategii targumów: Zajmują się one nie tyle przekładaniem słów, ile tłumaczeniem ich sensu, ten zaś nie ujawnia się w etymologii, a raczej w użyciu, w interakcjach z innymi słowami, w konotacjach i kontekstach. Podstawową jednostką niosącą znaczenie jest nie słowo, lecz zdanie, a w dalszej kolejności tekst<sup>16</sup>. Dlatego też *chowa* używane jest dla oddania *chet*, ale też innych słów uznanych za pokrewne, takich jak chociażby *pesza*. Pokrewieństwo, o które tu chodzi, nie opiera się na wspólnej etymologii, a na udziale w podobnych „grach językowych”, w których terminy te mają obiektywny aspekt wykroczenia przeciw Bożym przykazaniom, i subiektywny moment winy bądź powinności ujawniający się przez powracający w tekście Tory motyw kary czy konieczności rekompensaty. To bardzo znamienne, że słowo zbudowane wokół rdzenia *ch-w-a* pojawia się w Targumie Pseudo-Jonatana w paradygmatycznej dla rabinicznego judaizmu, i całej kultury Zachodu, historii o „grzechu” – opowieści o upadku pierwszego człowieka<sup>17</sup>. W historii tej słowo *chet* ani żadne inne ze słów tłumaczonych jako „grzech” w ogóle nie pada. Jedyne, z czym mamy tam do czynienia, to boski imperatyw (*lo tochal* – „nie jedz”) wraz z dodaną konsekwencją jego złamania (*mot tamut* – „umrzesz”), którą Pseudo-Jonatan, powodowany prawdopodobnie faktem, że pierwsi ludzie bynajmniej nie umierają w dniu, w którym spróbowali zakazanego owocu, oddaje jako *they chajaw katol* – „będziesz winny śmierci”<sup>18</sup>.

Termin *chet* oznacza w Pięcioksięgu całą gamę pozornie różnych zjawisk. Może dotyczyć zarówno sfery *stricte* rytualnej<sup>19</sup>, jak i relacji międzyludzkich<sup>20</sup>, może ozna-

<sup>16</sup> Nie mam tu na myśli sformalizowanej hermeneutyki talmudycznej opartej na konwencjonalnych procedurach opisanych w berajcie rabiego Izmaela (Wstęp do *Sifra*) czy rabiego Josi Ha-glili, nie chodzi mi też tutaj o metody *drasz*, *remesz* czy *sod*, dociekające ukrytych znaczeń tekstu, a raczej o pewne naturalne nastawienie, w którego świetle język Tory w gruncie rzeczy bardzo przypomina język mówiony, a które wyrażone jest w talmudycznym *dictum* szkoły rabiego Izmaela: „Tora mówi językiem ludzi” (np. w Talmudzie Babilońskim *Nedarim* 3b. Na temat metody egzegetycznej rabiego Izmaela, w odróżnieniu od metody rabiego Akiby, por. A.J. Heschel, *op.cit.*, s. 47–61). Niewątpliwie podejście to – samo w sobie raczej oczywiste, o czym pisze P. Ricoeur w rozdziale *Paradygmat tłumaczenia* [w:] *O tłumaczeniu*, tłum. T. Swoboda, S. Ulaszek, Gdańsk 2008, s. 48 n. – jest bardzo odległe od Goldbergowskiego ujęcia apatetycznego, w którego świetle słowa Pentateuchu to „metafazyczne terminy wytwórcze”.

<sup>17</sup> Rdz 2, 17.

<sup>18</sup> W literaturze rabinicznej powszechne jest określenie *chet Adam ha-riszon* – „grzech pierwszego człowieka”. Talmudyczna agada, próbując ustalić gatunek zakazanego owocu, między innymi proponuje pszenicę (*chita*), być może dlatego, że przez homofoniczne skojarzenie przywodzi ona na myśl słowo *chet* (Talmud Babiloński, *Brachot* 61a).

<sup>19</sup> Kpł 22, 9; napomnienie skierowane do kapłanów: *we-lo jiseu chet u-metu bo* – „by nie ponieśli *chet* i nie umarli przez niego”. Cytaty z Pięcioksięgu za tłumaczeniem Izaaka Cyłkowa, *Tora/Pięcioksiąg Mojżesza*, Kraków 2006.

<sup>20</sup> Pwt 15, 9; w odniesieniu do tego, kto odmawia pożyczki ubogimu *we-haja becha chet* – „i byłby *chet* na tobie”.

czać czyn, za który odpowiada się przed sądem<sup>21</sup> lub taki, który wywołuje reakcję „niebios”<sup>22</sup>, mimowolny<sup>23</sup> bądź intencjonalny<sup>24</sup>. Służy on do określenia zarówno zakazanego czynu, jak i jego – groźnych dla „grzesznika” konsekwencji. Ten ostatni fakt jest być może kluczowy dla translatorskiego wyboru twórców targumów. Sama Tora, jak się zdaje, wskazuje w ten sposób na aspekt winy obecny w określonych czynach<sup>25</sup>.

Choć pojęcie *chet* samo w sobie jest złożone, *chowa* oznacza znacznie więcej. Należy sądzić, że słowo to jest raczej pewną kategorią, obejmującą wielość zjawisk, którym w Pięcioksięgu odpowiadają liczne słowa mające wspólną konotację jedynie z przekroczeniem i winą. Jednym z tych zjawisk jest coś, co określa się analizowanym przez Goldberga słowem *pesza*. Jeżeli na przykład zdarzyło się, że skradziono komuś przedmioty, które powierzono mu na przechowanie, to jest to *dewar pesza*<sup>26</sup>, co Onkelos oddaje jako *pitgam de-chow* – „wydarzenie winy”. Choć nieuważny strażnik nie jest winny zaistniałego stanu rzeczy, to jest winny rekompensaty, pozostaje więc „grzesznym”, póki jej nie dokona. Chociaż nie dopuścił się żadnego złamania prawa, pozostaje niejako w sytuacji przekroczenia.

*Chowa* obejmuje również terminy, których nie uwzględni Goldberg w swym wykładzie apatetyczności. Należy do nich *a 'won*, występujące w Pięcioksięgu znacznie częściej niż *pesza*, które w *Rzeczywistości Hebrajczyków* zostaje oddane – dość ekstrawagancko – jako „łańcuch przyczynowy”<sup>27</sup>. Etymologicznie odwołuje się ono do symbolu krętej drogi, zbłądzenia<sup>28</sup>. Podobnie jak *chet* ma szeroki zasięg: może dotyczyć – choć zdarza się to rzadko – zarówno czynu wobec bliźniego<sup>29</sup>, jak i wydarzenia w sferze *stricte* rytualnej<sup>30</sup>, skutkującego sądem<sup>31</sup> bądź reakcją „niebios”<sup>32</sup>,

---

To rozroznienie ma charakter czysto umowny. Ściśle rzecz ujmując, jak zauważa Goldberg, rozróżnienie sfery „profanicznej” i „nieprofanicznej” jest w Pentateuchu nieobecne; *Rzeczywistość Hebrajczyków*, *op.cit.*, s. 86.

<sup>21</sup> Pwt 21, 22; oznaczające wyrok śmierci: *chet miszpat mawet* – „A gdyby znalazł się na kim *chet* śmiertelny”.

<sup>22</sup> Kpł 26, 18 n. *Iejasra etchem szewa 'a'l chatotechem* – „będę was karał siedemkroć za *chatotechem*”.

<sup>23</sup> Kpł 4, 2 n. *nefesz ki-techta biszga* – „gdyby kto *techta* niebacznie”.

<sup>24</sup> Jak w przypadku buntu Koracha w Lb 16, 22: *ha-isz echad jecheta*.

<sup>25</sup> Przykłady można by mnożyć. Zasadniczo mam na myśli powtarzający się w całym Pięcioksięgu związek frazeologiczny „ponieść grzech” – czasownik zbudowany wokół rdzenia *n-s-a* z rzeczownikiem *chet*. O tym zjawisku nieodróżniania czynu i „kary” pisze Gerhard von Rad, który określa je mianem „światopoglądu syntetycznego” w: *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Wiła, Warszawa 1986, s. 211.

<sup>26</sup> Wj 22, 6–8. To jeden z przypadków, do których odwołuje się Goldberg (*op.cit.*, s. 98) na poparcie ujęcia apatycznego. W swym komentarzu Raszi, odchodząc, jak sądzę, od prostego rozumienia targumu, wyjaśnia, że *dawar pesza* oznacza udowodnienie winy wypierającemu się jej oskarżonemu.

<sup>27</sup> Goldberg, *op.cit.*, s. 15–16: *lo szalem a 'won ha-emori ad hena* – „łańcuch przyczynowy Amorytów jeszcze się dotąd nie spełnił”.

<sup>28</sup> P. Ricoeur, *Symbolika zła*, s. 88.

<sup>29</sup> Rdz 44, 16: *Ha-elohim maca et a 'won awodecha* – „Bóg a 'won grzech sług twoich”; mówi Jehuda do sług faraona, mając na myśli sprzedaż Józefa.

<sup>30</sup> Lb 18, 23 *we-hem iseu a 'wonam* – „niech ponoszą a 'wonam” w kontekście służby lewitów w Przybytku.

<sup>31</sup> Kpł 24, 14 in. *we-nasa cheto* – „poniesie *cheto*” w kontekście egzekucji bluźniercy.

<sup>32</sup> Lb 30,16 *we-nasa et 'awona* – „tedy wziął na siebie a 'wona” odnoszące się do kogoś, kogo żona składa ślubowanie.



celowego<sup>33</sup> bądź – o wiele rzadziej – przypadkowego<sup>34</sup>. Znacznie częściej niż *chet* oznacza ono raczej karę niż czyn.

Jeszcze inną manifestacją koncepcji *chowa* jest kolejne słowo, które nie pojawia się w analizie Goldberga – *aszam*. Inaczej niż *chet* czy *a'won*, zawsze odnosi się ono do przewinień w relacjach międzyludzkich<sup>35</sup>. Może ono oznaczać czyn lub jego konsekwencje, najczęściej jednak wydaje się nazywać pewien stan, w którym znajduje się człowiek łamiący przykazanie<sup>36</sup>. Spośród wszystkich słów w Pięcioksięgu wydaje się ono najbliższe znaczenia „winy”.

W pewnych kontekstach każdy z wymienionych wyżej terminów oddawany jest inaczej niż jako *chowa*. Nie zawsze łatwo znaleźć jest klucz interpretacyjny pozwalający wyjaśnić te zmiany. Trudno też jednoznacznie stwierdzić, czy odchodzi się tu całkiem od znaczenia winy-„grzechu”, czy też raczej chodzi jedynie o podkreślenie jakiegoś istotnego dla danego miejsca aspektu. Niewątpliwie ujawnia się natomiast w ten sposób przypisywanie polisemiczności słowom Tory: ich znaczenie rodzi się w kontekście.

W pewnych miejscach targumy używają słów zbudowanych wokół rdzenia *s-r-ch* mającego zdecydowanie negatywny wydźwięk, oznaczającego obrazę i przywodzącego na myśl zepsucie. *Chet* zostaje w ten sposób oddany w przypadku przewinienia sług faraona<sup>37</sup>, obrazy popełnionej przez rodzeństwo Mojżesza<sup>38</sup> czy relacji o stworzeniu złotego cielca<sup>39</sup>. Przez użycie rdzenia *s-r-ch* bywa też oddawane *a'won*, tak jak w Targum Jeruzalimi w przypadku spisku zwiadowców<sup>40</sup>. Niewątpliwie wszystkie te przypadki są przykładami działania celowego, wydaje się, że zawierają element wykroczenia i bycia winnym. Być może, choć to oczywiście jedynie hipotetyczna interpretacja, chodzi tu o zaakcentowanie obecnego w nich aspektu obrazy majestatu<sup>41</sup>.

<sup>33</sup> Lb 15, 31 *a'wona ba* – „*a'wona* na niej” w kontekście łamania praw Szabatu.

<sup>34</sup> Kpł 17, 16 *we-nasa a'wono* – odniesione do kogoś, kto zapomniał dokonać ablucji po kontakcie z padliną.

<sup>35</sup> Niemal zawsze pojawia się ono bowiem w kontekście ofiary o tej samej nazwie, która przynoszona jest właśnie za wykroczenia w sferze relacji społecznych. Być może za wyjątek należy tu uznać *me'ila* – defraudację bądź przywłaszczenie majątku należącego do świątyni.

<sup>36</sup> Rodz 42, 21: *aszamim anachnu a'l achinu* – „Jesteśmy *aszamim* za naszego brata”, mówią bracia Józefa.

<sup>37</sup> Rdz 40, 1: *chatu maszke melech Micraim, we-haofe la-adonejhem* – „*chatu* podczaszy króla Micraim i piekarz przeciw panu swojemu”. Dla Goldberga jest to przykład na to, że *chet* w ogóle nie oznacza „grzechu”, a raczej uchybienie – błąd popełniany w relacjach międzyludzkich (Goldberg, *op.cit.*, s. 97). Wydaje się jednak, że dla rabinów opisywane wydarzenie nie przynależy do sfery relacji międzyludzkich, a raczej polityczno-sakralnych.

<sup>38</sup> Lb 12, 11: *al na tase 'alejnu chatat aszer noalnu wa-aszer chatanu* – „nie zechciej nam poczytywać za *chatat*, żeśmy się otumanili i *chatanu*”.

<sup>39</sup> Pwt 9, 16: *chatatem la-JHWH* – „*chatatem* Wiekuistemu”, w targumie Pseudo-Jonatana: *serachtun*.

<sup>40</sup> Lb 14, 19 *le-surchanut*.

<sup>41</sup> To oczywiście mająca czysto hipotetyczny charakter propozycja interpretacji. Czyn piekarza i podczaszego często interpretują rabini jako bunt *sensu stricto* – próbę otrucia faraona, czyni tak między innymi targum Pseudo-Jonatana. Również czyn Aarona i Miriam wobec Mojżesza można rozumieć w ten sposób, w tradycji rabinicznej obecny jest bowiem pogląd, że miał on status króla. Czytamy o tym zarówno w Talmudzie Babilońskim w *Zewachin* 102a, jak i w midraszach, według których został on adoptowany przez córkę Faraona, po ucieczce z Egiptu był zaś królem Etiopii. Por. *Sefer ha-Jaszar*,

Zdarza się że *chet* jest przez targumy lokalnie oddawany po prostu jako *chet* – błąd, brak, uchybienie. Taka sytuacja zachodzi między innymi w przytaczanym przez Goldberga przypadku pożegnalnej rozmowy Jakuba i Labana, w której ten pierwszy mówi, że nie przynosił mu rozszarpanych owiec, lecz *anochi achatena*<sup>42</sup>, co Pseudo-Jonatan tłumaczy jako: *Ana chati*, Ibn Ezra komentuje zaś: „To na mnie spoczywał *chet* i musiałem zapłacić”, co wydaje się bliskie tłumaczeniu Goldberga: „musiałem [odszkodowaniem z własnych owiec] uwolnić się od uchybienia”<sup>43</sup>. Ten ostatni powołuje się przy tym na podobne zastosowania rdzenia *ch-t-a*, jak w wersecie z Księgi Sędziów<sup>44</sup>. Mowa tam o ludziach z plemienia Beniamina, którzy rzucając kamieniami, *we-lo ichtija* („nie chybiał na włos”), lub z Pierwszej Księgi Królewskiej<sup>45</sup>, gdzie Batszeba mówi, opisując sytuację swoją i swego syna Salomona, że po śmierci Dawida będą oni *chataim* („nieobecni”). Ten komentarz Goldberga jest w istocie dosłownym cytatem z Rasziego, który konkluduje: „Jeśli brakowało [owcy], to brakowało [jej] mi, bo ode mnie [jej] żądałeś”. Również Onkelos podkreśla znaczenie „braku”, pisząc: *de-hawa szagia miniana* („jeśli brakowało jej do liczby”).

Podobnie w innym z fragmentów, które przywoływane w *Rzeczywistości Hebrajczyków* dowodzić mają apatetyczności języka Pentateuchu. Jehuda ręczy ojcu za sprowadzenie Beniamina<sup>46</sup>: „jeżeli go nie odprowadzę do ciebie, a nie stawię przed oblicze twoje, *we-chatati lecha* po wszystkie dni”, co zdaniem Goldberga znaczy: „pozostanę dla ciebie nikim [dosłownie: niczym nieobecny]”<sup>47</sup>. Onkelos tłumaczy: *chate lecha*, zaś Targum Jeruszałmi: *nehewej merachik min miszal biszlama de-aba kol jamja* – „będę oddalony od pozdrowienia mego ojca”. Targumiści zgadzają się więc, że nie chodzi tu o „grzech”, ale o osłabienie wzajemnej relacji. Skądinąd w ten właśnie sposób – jako oddalenie czy odcięcie się człowieka od Boga – opisuje często „grzech” tradycja rabiniczna<sup>48</sup>.

Nieco inaczej ma się sytuacja w odnoszącym się do liturgii Jom Kipur fragmencie, w którym czytamy o „oczyszczeniu” ludu Izraela *mi-pisze 'hem le-kol chatotam*<sup>49</sup>, co według Goldberga oznacza „zaniedbania popełnione przy wszystkich błędach”<sup>50</sup>, wedle targumu zaś wyznacza się tu niejako zakres: *mi-merdeihon le-chteihon* – „od rebelii po [przypadkowe] błędy”<sup>51</sup>. W tych i wielu innych miejscach targumy są w zasadzie bardzo zbliżone do tłumaczeń Goldberga, tyle tylko że dla nich takie właśnie rozumienie słowa *chet* – jako „błąd” czy „brak” – pozostaje lokalne, w sposób

113b i 116a, za: *Jewish Encyclopedia*, hasło „Moses”. Historia złotego cielca często rozumiana jest jako bunt przeciw Mojżeszowi raczej niż Bogu. Zresztą idolatria często rozumiana jest jako obraza majestatu Boga-króla, por. S. Schechter, *op.cit.*, s. 222.

<sup>42</sup> Rdz 31, 39.

<sup>43</sup> O. Goldberg, *op.cit.*, s. 97.

<sup>44</sup> Sdz 20, 16.

<sup>45</sup> 1 Krl 1, 21.

<sup>46</sup> Rdz 43, 9.

<sup>47</sup> O. Goldberg, *op.cit.*, s. 97.

<sup>48</sup> S. Schechter, *op.cit.*, s. 33.

<sup>49</sup> Kpł 16, 16–21.

<sup>50</sup> O. Goldberg, *op.cit.*, s. 99.

<sup>51</sup> Komentarz Rasziego i *Siftej Chachamim*.

oczywisty wpływa ono z kontekstu i nie przekłada się na tłumaczenia w innych miejscach.

Kiedy rdzeń *ch-t-a* w formie czasownikowej, w koniugacji intensywnej lub zwrotnej, pojawia się w odniesieniu do naczyń czy ołtarza, Goldberg pisze: „Transformacje znaczeniowe pojęcia *chata* prowadzą konsekwentnie dalej, co sprawia, że stosuje się je również w odniesieniu do rzeczy, takich jak pole i inne przedmioty, do których wszak pojęcie grzechu ma się nijak”<sup>52</sup>. Tak uważają też targumy, które tłumaczą w tych miejscach „oczyścić” lub „skropić”<sup>53</sup>. I tu decyduje kontekst. Mimo że pokrewne – zbudowane wokół jednego rdzenia – rzeczownik i czasownik oznaczają tu coś całkiem innego, pierwszy kwalifikuje ludzki czyn, drugi odnosi się do przedmiotu, co do którego wykluczone jest odniesienie do idei winy<sup>54</sup>. To samo można powiedzieć o *mej chatat* – wodzie, w której rozpuszczono popiół ze spalonej czerwonej jałówki, oczyszczającej z „nieczystości śmierci”<sup>55</sup>.

Możliwe, że fakt, iż targumy nie tłumaczą nazwy ofiary tradycyjnie zwanej „zagrzeszną” – *chatat* – wynika z tego, że jest ona „rekompensatą” za czyny nieświadome, błędy<sup>56</sup>. Co więcej, czasem Pięcioksiąg wymaga – i te przypadki są najbardziej interesujące dla Goldberga – przyniesienia ofiary „zagrzesznej”, bez żadnego, nawet najbardziej przypadkowego wykroczenia. O ile w przypadkach *chatat* składanych przy okazji świąt, tych wymaganych od *nazira* lub chorego na *carat* czy też kogoś mającego wycieki, można doszukiwać się jakiegoś aspektu nieświadomego złamania prawa<sup>57</sup>, jak jednak zrozumieć fakt, że przyniesienia *chatat* wymaga się od matki po porodzie<sup>58</sup>? Da się pojąć, że „grzech” można popełnić nieświadomie, jak jednak zrozumieć „grzech”, do którego dochodzi bez jakiegokolwiek przekroczenia prawa? Dla Goldberga przypadek ten stanowi koronny dowód nieprzystawalności idei „grzechu” do rzeczywistości Pentateuchu:

Nic nie pokazuje dokładniej, że Pentateuch nie zna pojęcia grzechu, jak właśnie ta „ofiara za grzech” rodzącej kobiety. Narzuca się bowiem daremne pytanie, cóż to za „grzech” popełniła właściwie rodząca kobieta, że musi przynieść taką ofiarę? Czyżby jej wina polegała na tym, że wydaje dzieci na świat? [...] Ponadto przy odpowiednim ujęciu w Pentateuchu nie ma żadnych oznak wrogości do dzieci. Zatem rodząca kobieta nie mogła przez narodziny dziecka popełnić

<sup>52</sup> O. Goldberg, *op.cit.*, s. 98.

<sup>53</sup> Tak jest na przykład w Lb 31, 23, gdzie mowa o obowiązku oczyszczenia (*jithata*) zdobycznych naczyń, co Targum Onkelos oddaje jako *itadej*.

<sup>54</sup> Inaczej ma się rzecz w dyskursie talmudycznym, w którym często używa się sformułowań takich jak *chajaw skila* – „winnny” ukamienowania, w odniesieniu do byka, który zaatakował człowieka, lub *chajaw be-cicit* – „winnien” posiadać frędzle, orzekane o *talit* – modlitewnym szalu, o ile ma cztery kąty. Tu jednak oczywiste jest, że *chijuw* – powinność – spoczywa faktycznie na człowieku.

<sup>55</sup> Choć targum Pseudo-Jonatana wiąże tę nazwę z oczyszczaniem za „grzech” złotego cielca, Raszi wywodzi ją z podobieństwa praw dotyczących *mej chatat* do praw ofiary „zagrzesznej” – *chatat* (Lb 19, 19).

<sup>56</sup> Kpł 4, 2–3: *nefesz ki-techeta wi-szgaga mi-kol micwot* – „zgrzeszył niebacznie ze wszystkich przykazań”.

<sup>57</sup> Co też czynią chętnie midrasze i talmudyczne agady, na przykład traktując nazwę *mecora* jako skrót słów *moci szem ra*’ – „ten, który dobywa złego imienia”, a więc dopuszczający się obmowy, *Waikra Raba* 16, 2.

<sup>58</sup> Kpł 12, 6 i 8.

żadnego amoralnego czynu, względem którego stosowna byłaby „ofiara za grzech”. Jednak odmiennie przedstawia się ofiara *chatat*, gdy z rodzinami w sposób konieczny wiąże się obiektywny błąd, który domaga się kompensacji<sup>59</sup>.

Wy tłumaczenie przypadku rodzącej dostarczane przez Talmud<sup>60</sup>, wedle którego jej ofiara jest rekompensatą za ślubowanie, że nigdy już nie będzie ona współżyła z mężem, złożone w cierpieniach położu, nie jest oczywiście prawdziwym wytłumaczeniem. Nie tylko zostaje ono z miejsca podważone, ale też nie ma mocy halachicznej<sup>61</sup>. Czerpie z niego natomiast wczesnośredniowieczny komentator rabenu Bechaja<sup>62</sup>, który twierdzi, że *chatat* rodzącej to ofiara naprawiająca czyn pramatki Ewy, którego pamiątką są bóle porodowe. Być może językiem mitu wyrażony jest tu pogląd podobny do tego, który wyraża Goldberg: w sferę seksualności i rozrodu wpisany jest pewien obiektywny, domagający się „naprawy” błąd.

Na kształtowanie rabinicznego rozumienia „grzechu” ma wpływ znacznie więcej czynników. W biblijnym hebrajskim odnajdziemy około 20 słów, które w ten czy inny sposób łączą się z ideą przekroczenia i winy<sup>63</sup>. Są to na przykład: *awen* (niegodziwość, fałsz)<sup>64</sup>, *zdon* (pycha)<sup>65</sup>, *chamas* (przemoc, krzywda, bezprawie)<sup>66</sup>, *mamre* (nieposłuszeństwo, przekora)<sup>67</sup>, *marad* (bunt, rebelia, przekora)<sup>68</sup>, *a'wera* (przekroczenie, przestępstwo)<sup>69</sup>, *rsza'* (podłość, niegodziwość)<sup>70</sup>, *ra'* (zło, również w wyrażeniu *laa'sot ra' be-e'jnej JHWH* – „czynić zło w oczach Wiekuistego”)<sup>71</sup>, *szgaga* (zblądzenie, uchybienie)<sup>72</sup>, *toe'wa* (obrzydlivość, ohyda)<sup>73</sup>. Określenia te wnoszą ogromne bogactwo znaczeń do rabinicznego pojęcia „grzechu”, czy to na poziomie prostego rozumienia *pszat* – udzielając mu swych charakterystyk, czy to jako źródło *draszu* – odwołując się do bogactwa wyjaśnień zawartych w Torze ustnej. W Księdze Rodzaju czytamy, że „ludzie Sodomy byli „*ra'im we-chataim la-*

<sup>59</sup> O. Goldberg, *op.cit.*, s. 280 n.

<sup>60</sup> Talmud Babiloński, *Nida* 31b, *Tanchuma, Tazria* 3.

<sup>61</sup> Majmonides, *Miszne Tora, Sefer ha-korbanot, Hilchot Mchusarej Kapara*, rozdz. 1. Obowiązek przyniesienia ofiary nie jest uzależniony od tego, czy dana kobieta cokolwiek ślubowała albo czy w ogóle rodziła w bólach.

<sup>62</sup> W swym komentarzu do Tory, perykopa *Tazrija*. Pogląd ten pojawia się również w wielu późniejszych komentarzach.

<sup>63</sup> *Encyclopedia Judaica*, hasło: SIN. Autor hasła nie wylicza ich wszystkich. Przypuszczam, że większość z nich jest obecna w samym Pięcioksięgu.

<sup>64</sup> Lb 23, 21: *lo hibit awen be-Jaa'kow* – „Nie widział on fałszu w Jakubie”.

<sup>65</sup> Wj 21, 14: *we-chi jazid isz a'l reehu* – „Jeśliby zaś kto godził na bliźniego”.

<sup>66</sup> Rdz 6, 13: *malea ha-arec chamas mipnejhem* – „napelniła się ziemia bezprawiem przez nich”.

<sup>67</sup> Pwt 9, 24: *mamrim hejitem i'm JHWH* – „przekorni byliście Wiekuistemu”.

<sup>68</sup> Lb 14, 9: *ach ba JHWH al timrodu* – „Tylko Wiekuistemu nie bądźcie przekorni”.

<sup>69</sup> Pwt 17, 2: *laa'wor brioto* – „przestępując przymierze Jego”.

<sup>70</sup> Pwt 9, 27: *al tefen w'ł kszu ha-a'm ha-ze we-el riszo'* – „nie zważaj na upór ludu tego, na niegodziwość jego”.

<sup>71</sup> Rdz 38, 10: *wa-jera be-e'jnej JHWH aszer a'sa'* – „I złem było w oczach Wiekuistego, to co czynił”.

<sup>72</sup> Kpł 5, 18: *we-chiper a'l'aw ha-kohen a'l szgagato aszer szagag* – „i rozgrzeszy go kapłan z uchybienia, którego niebacznie się dopuścił”.

<sup>73</sup> Pwt 17, 4: *nee'sta ha-toe'wa ha-zot be-Israel* – „spełniona ta ohyda w Izraelu”.

„*JHWH*” – źli i grzeszni przed Wiekuistym<sup>74</sup>. Amoraici spierają się co do znaczenia zestawienia tych słów<sup>75</sup>. Targumy podążają za stroną twierdzącą, że słowo *chet* odnosi się tu specyficznie do przewinień natury seksualnej: *biszin be-mamonejchon we-chajawin be-gewijathon* – „źli [w postępowaniu ze] swymi majątkami i grzeszni swymi ciałami”<sup>76</sup>. Wyjaśnienie to nie zmierza do ustalenia „prawdziwego znaczenia” słów *ra’* i *chet*, jest raczej poszukiwaniem *asmachta* – potwierdzenia dla tradycji ustnej, która takie właśnie dwa przewinienia przypisuje mieszkańcom Sodomy. Dlatego nie jest problematyczny fakt, że sąsiaduje z nim wytlumaczenie alternatywne, wedle którego słowa te odnoszą się nie tyle do uczynków mieszkańców Sodomy, ile do konsekwencji, które musieli oni ponieść. *Ra’im* znaczy tu pozbawieni udziału w życiu doczesnym, *chataim* – w przyszłym świecie<sup>77</sup>. Kilka rozdziałów dalej<sup>78</sup> dowiadujemy się zaś z targumu Onkelosa, że *chet* Sodomy to okrutna kara śmierci przewidziana za pomaganie ubogim. Również w tym miejscu wyjaśnienie czerpie z kontekstu, a właściwie z interpretującej go agady<sup>79</sup>. Podobnie *ra’a* i *chet* zostają z sobą zestawione w przypadku kuszenia, jakiemu poddała Józefa madame Potifar<sup>80</sup>. I *ra’a gdola* rozumiane jest tu jako kara na tym świecie, zaś *chatati le-elohim* w przyszłym<sup>81</sup>. Wersy te nie są właściwym źródłem nauki o karze w zaświatach. To raczej istnienie tego wierzenia, mającego swe źródło czy to w pismach prorockich, czy w tradycji ustnej, pozwala wyjaśnić niejasność tekstualną, samo przy okazji znajdując „umocowanie” w Torze<sup>82</sup>.

Mimo że każdy z czerech terminów *chet*, *a’won*, *pesza* i *aszam* zasadniczo sam w sobie oddawany jest w targumach jako *chowa*, to ich częste występowanie obok siebie powoduje, że muszą one być oddawane za pomocą odmiennych słów różniących ich znaczenie. Targumy uciekają się wówczas do użycia któregoś ze słów *chet*, *aszam*, *sarach* lub *marad*. Czasem sam tekst Pięcioksięgu wydaje się sugerować, że poszczególne terminy oznaczają różne aspekty jednego zjawiska. Wydaje się, że *chet*, gdy zestawiony jest z innymi wyrażeniami, oznacza sam akt przekroczenia, *aszam* – winę, coś, co zachodzi w podmiocie, zaś *a’won* – konsekwencje, które musi on ponieść. Najbardziej widoczne jest to w przypadku *aszam*, które w zestawieniu zawsze zdaje się przybierać znaczenie bliskie naszemu pojęciu winy. Takie wydaje się proste rozumienie instrukcji, których udziela Pięcioksiąg komuś, komu zdarzy się

<sup>74</sup> Rdz 13, 13.

<sup>75</sup> Talmud Babiloński, *Sanhedrin* 109a: Pewne jest, że jedno z wyrażen oznacza grzeszenie ciałem, a drugie pieniędzmi. Amoraici zgadzają się, *chatim* oznacza coś gorszego, spierają się natomiast o to, co jest gorsze.

<sup>76</sup> Ale Raszi w swym komentarzu nie podąża za targumami i *chet* odnosi on do przewin natury „finansowej”.

<sup>77</sup> Talmud Babiloński, *Sanhedrin* 107b.

<sup>78</sup> Rdz 18, 20.

<sup>79</sup> Talmud Babiloński, *Sanhedrin* 109a, przywołują ją Ibn Ezra i Ramban.

<sup>80</sup> Rdz 39, 9.

<sup>81</sup> Talmud Jerozolimski w taktacie *Pea* 81a rozumie „wielkie zło” jako karę w tym świecie, „zgrzeszyć Bogu” zaś oznacza karę za zakazane relacje, wymierzoną ręką Boga w zaświatach.

<sup>82</sup> To oczywiście jedynie skromne przykłady. Szczegółowe pisanie o midraszu znacznie wykracza poza ramy tego artykułu.

przez swe działania skrzywdzić bliźniego, czyli popełnić *chatat ha-adam*<sup>83</sup>, czego skutkiem jest wina – *aszama ha-nefesz ha-hu*. Taki człowiek zobowiązany jest wyznać – *et chatatam* – swój czyn, i zwrócić *et aszmo* – to, co jest winny temu – *aszzer aszam lo* – któremu lub wobec którego jest winny. Targumy prawie zawsze zacierają etymologiczną różnicę między *aszam* a *chet*, oddając oba te pojęcia jako *chowa*. Być może dzieje się tak dlatego, że w oczach rabinów poprzez częste występowanie razem zaczynają one niejako dzielić charakterystyki<sup>84</sup>. Z kolei słowo *a'won* w zestawieniu z *chet* często zdaje się oznaczać karę. Na przykład przy okazji wymieniania przypadków wymagających złożenia ofiary *chataf*<sup>85</sup>: świadek, który nie świadczy *te-cheta*, popełnił *chet* – wykroczenie, *we-nasa a'wono* – poniesie swój *a'won* – należną karę. I w tym wypadku w targumach zatarta jest różnica: *jechow*, *wi-kabel chowe*, czytamy u Onkelosa.

W pewnych kontekstach autorzy targumów zachowują jednak różnorodność implikowaną przez tekst Tory. I tak na przykład gdy czytamy<sup>86</sup>: *przebacz a'wonejnu i chatatejnu*, targumy oddają to zdanie jako *le-chowana we-la-chatana*, a więc jakby jako „winy i błędy”. Kiedy zaś Jakub pyta Labana: *Ma piz' i ma chatati?*<sup>87</sup>, co w tłumaczeniu Goldberga znaczy: „na czym polega jego [Jakuba wobec Labana] *pesza'* (tzn. jego „zaniedbanie”) lub też jego *chata* (tzn. jego „błąd”), że Laban udał się za nim w pościg?”<sup>88</sup>, Onkelos oddaje te słowa jako *ma chowi ma surchani*, co można by przełożyć jako „w czym ma wina, w czym popełniłem obrazę”.

## II

Goldbergowska krytyka pojęcia grzechu ani nie zaczyna się od rozważań lingwistycznych, ani się na nich nie kończy. Nie chodzi mu wszak wcale o wykazanie nieobecności takiego czy innego słowa, a raczej o głęboką niezgodność „myślenia teologicznego” wobec systemu Pentateuchu. Systemu, który określa on jako amoralny<sup>89</sup>. Pod określeniem tym kryje się założenie, że prawa Pięcioksięgu sankcjonuje jedynie to, że pochodzą one od Boga: „każdy pozornie „etyczny” nakaz, jak również nakaz „religijny”, staje się obowiązkiem tylko i wyłącznie dlatego, że pochodzi od *elohim*. [...] wszystkie pozornie etyczne nakazy Pentateuchu nie mają niczego wspólnego z „moralnością”, są to bowiem przepisy rytualne, dokładnie tak samo jak pozostałe [instrukcje dotyczące rytuału]”.

<sup>83</sup> Lb 5, 6–8.

<sup>84</sup> Takie „nasiąkanie” słowa charakterem innego, które z nim współwystępuje, zostaje sformalizowane w Talmudzie. Nosi ono nazwę *hekesz* i jest jedną z najczęściej występujących w nim metod hermeneutycznych.

<sup>85</sup> Kpł 5, 1–6.

<sup>86</sup> Wj 34, 9.

<sup>87</sup> Rdz 31, 36.

<sup>88</sup> O. Goldberg, *op.cit.*, s. 86.

<sup>89</sup> *Ibidem*, s. 113 n.

Pogląd ten niekoniecznie różni się od żywionego w tradycji rabinicznej. Talmud i midrasz poświęcają wiele miejsca, usiłując zinterpretować przykazania w kategoriach, które określilibyśmy jako moralne, to jest odnosząc je do takich pojęć, jak „dobro”, „sprawiedliwość”, „miłosierdzie”. Dla rabinów stanowią one jednak przede wszystkim atrybuty Boga, rozumienie ich przez pryzmat naszego rozumienia moralności może więc być zwodnicze. Zresztą taka interpretacja często jest niemożliwa, co obrazuje występujący w Talmudzie podział przykazań na *ejdujot* – mające znaczenie „historyczne” świadectwa, *miszpaticim* – mające znaczenie moralne prawa i *chukim* – ustanowienia, których znaczenie pozostaje niezrozumiałe<sup>90</sup>. Niezależnie od miejsca w tej klasyfikacji przykazanie pozostaje przykazaniem. Czasami wydaje się, że rabini usiłują dopasować treść boskich zakazów i nakazów do własnych przekonań moralnych. Tak jest w przypadku słynnego „oko za oko”<sup>91</sup>, które w interpretacji Talmudu oznacza finansową rekompensatę, którą krzywdziciel zobowiązany jest wypłacić pokrzywdzonemu<sup>92</sup>. W argumentacji nie ma tu jednak odwołań do dobra czy moralności – opiera się ona na logice i talmudycznej hermeneutyce.

W rabinicznych rozważaniach na temat „grzechu” istotna jest pewna nieobecna u Goldberga perspektywa. We fragmencie Księgi Wyjścia będącym zarazem ważnym elementem liturgii, znanym jako „Trzyście cech miłosierdzia”, Bóg określony jest jako „nose [niosący lub znoszący] a 'won, u-fesza, u-chata”<sup>93</sup>. Ta klasyfikacja ludzkich działań, powtórzona następnie w spowiedzi będącej częścią służby arcykapłana w Jom Kipur, zinterpretowana jest w Talmudzie jako odnosząca się do ich stosunku do świadomości sprawcy: *a 'won* oznacza grzech świadomy, *pesza* – otwartą rebelię, występki popełnione po to, by sprzeciwić się woli Boga, *chata* oznacza nieświadome złamanie prawa<sup>94</sup>. Podział ten, w nieco rozbudowanej wersji, obecny jest na każdej bez mała karcie Talmudu. *A 'werot* nieustannie określane są co do tego, czy są *be-szoge* (nienintencjonalne) lub wręcz *ba' l korcho* (wbrew woli), *pszia* (wynikające z niedbalstwa), *be-mezid* (świadome) lub *mered* czy *mamar* (rebelią). Klasyfikacje te mają poważne reperkusje halachiczne. Stosunek czynu do świadomości sprawcy, obecny wyraźnie w samym Pięcioksięgu<sup>95</sup>, urasta w oczach rabinów do wymiaru najważniejszej i najbardziej brzemienniejszej w skutki z charakterystyk, jakie może przyjąć „grzech”. „Grzech” jako „obiektywny błąd” – tak ważny w rozważaniach Goldberga – jest dla rabinów względnie mało interesujący<sup>96</sup>, natomiast ludzka zdolność do dobrowolnego (a raczej „złowolnego”) grzeszenia jest faktem najbardziej znaczącym. Problem „grzechu” jest

<sup>90</sup> Chociaż i im prawie zawsze usiłuje się nadać sens moralny, choćby symboliczny.

<sup>91</sup> Wj 21, 24.

<sup>92</sup> Talmud Babiloński, *Bawa Kama* 83b i n.

<sup>93</sup> Wj 34, 6–7.

<sup>94</sup> Talmud Babiloński, *Joma* 36b. Sforno inaczej podporządkowuje te terminy, ale zasadniczo wszyscy chyba zgadzają się, że rozróżnienie polega tu na świadomości czynu i świadomości sprawcy.

<sup>95</sup> Choćby w Lb 15, 29–30.

<sup>96</sup> Co nie znaczy, że w ogóle nie zostaje poddany refleksji. Na przykład Ramban w swym komentarzu do Tory (Kpł 4, 2 n.) tłumaczy, że nawet przypadkowe wykroczenie kała duszę i przeszkadza jej zbliżyć się do Boga. Próba zrozumienia nieintencjonalnego „grzechu” zajmuje jednak zaskakująco mało miejsca w literaturze rabinicznej.

dla rabinów w pierwszej kolejności dramatem wolności<sup>97</sup>. „Moralność” rabinicznego judaizmu niekoniecznie objawia się w fakcie, że wierzy on w jakieś niezależne od boskiego prawa Dobro, a raczej w tym, że w centrum swych rozważań stawia człowieka jako dysponujący wolną wolą podmiot. Stanowiąca ugruntowanie wszelkiej moralności wiara w wolność człowieka jest aksjomatem normatywnego judaizmu<sup>98</sup>.

Wiara ta nie jest obca samemu Pięcioksięgowi, wręcz przeciwnie, jej ślady są obecne choćby w systemie ofiarniczym. Istnieją w nim bowiem elementy, które trudno wpisać w wizję obiektywnej „fizyki wyższego rzędu”. Jednym z nich jest fakt, że ofiary *chatat* i *aszam* są skuteczne jedynie wobec przewinień nieintencjonalnych, nie naprawiają jednak identycznych wykroczeń popełnionych świadomie. Innym jest instytucja spowiedzi<sup>99</sup>. Można uznać ją za akt teurgiczny, ale trudno się nie zgodzić, że wprowadza ona do rzeczywistości rytualnej wymiar subiektywny i psychologiczny. Wyznanie „grzechów” jest przyznaniem się, stanowi akt wzięcia za nie odpowiedzialności<sup>100</sup>. Również konieczność rekompensaty wyrządzonych szkód otwiera rytuał na rzeczywistość pozarytualną, mianowicie społeczną i etyczną<sup>101</sup>. Podobnie nieobiektywna jest ofiara zwana *ole we-jored*<sup>102</sup>. Oto w określonych okolicznościach prawo wymaga złożenia ofiary której wysokość zależy od zamożności przynoszącego ją. I choć wydaje się, że naprawiający „obiektywne błędy” akt teurgiczny, przynależący do „fizyki wyższego rzędu”, powinien mieć ściśle określone „składniki” konieczne do osiągnięcia celu, to okazuje się tu, że człowiek ubogi spełnia ofiarę za pomocą o wiele skromniejszych, odpowiednich do swych możliwości środków. Nieco podobny jest przypadek niespełnionej ofiary pesachowej. Czytamy<sup>103</sup>, że ten, który nie przyniósł Pesach, poniesie swój „grzech”. Dotyczy to jednak tylko tego, który nie dopełnił obowiązku, bez wyraźnej przyczyny, z własnej woli, ten zaś, którego powstrzymały okoliczności, nie ponosi konsekwencji. I tu rytuał okazuje się cokolwiek relatywny wobec ludzkiej świadomości.

Ważnym aspektem konceptu wolnej woli w myśleniu rabinów jest *jecer ha-ra'* – zła skłonność. Jest to demoniczna – przez Talmud utożsamiana z szatanem i aniołem śmierci<sup>104</sup> – siła egzystująca w człowieku i usiłująca skłonić go do łamania boskich przykazań. *Jecer ha-ra'* jest jedną z podstawowych idei rabinicznej wizji człowieka i tematem niezliczonych midrasz, agad, powiedzeń i nauk<sup>105</sup>, a od czasów średnio-

<sup>97</sup> Trzyńście cech nie jest oczywiście źródłem nauki o wolnej woli. Należałoby go raczej szukać w Pwt 11, 26 i 30, 15, a tak naprawdę w samym fakcie ustanowienia przez Torę zakazów i nakazów (rozumianych jako zakazy i nakazy właśnie, nie zaś instrukcje).

<sup>98</sup> Goldberg analizuje zjawisko wolnej woli w zakresie służby Bogu z wyboru. O. Goldberg, *op.cit.*, s. 78 n., jednak w centrum jego zainteresowań jest lud, nie indywidualum.

<sup>99</sup> Lb 5, 7.

<sup>100</sup> Jak pisze P. Ricoeur: „Tworzy się w ten sposób pierwsze podłoże, lingwistyczne i semantyczne podłoże »poczucia winy«, przede wszystkim zaś »wyznania grzechów«”. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, s. 47.

<sup>101</sup> Lb 5, 7. Komentatorzy zgodnie twierdzą, że ofiara za szkodę wyrządzoną bliźniemu nie ma żadnego skutku, o ile nie poprzedza jej finansowa rekompensata.

<sup>102</sup> Kpł 5, 7, Kpł 5, 11–13 i inne, również w przypadku *mecora* i rodzącej.

<sup>103</sup> Lb 9, 13.

<sup>104</sup> Talmud Babiloński, *Bawa Batra* 16a.

<sup>105</sup> Ontologiczny status *jecer ha-ra'* jest problematyczny. Czy chodzi tu rzeczywiście o jakiś substancjalny demoniczny byt, czy też jest antropomorfizacją ciemnej strony ludzkiej psyche, trudno powie-



wieczą ulubionym bohaterem literatury *musar*. Zła skłonność bywa nieraz wprost utożsamiana z popędem seksualnym. W tym zawężonym rozumieniu bliska staje się ona Goldbergowskiemu ujęciu seksualności jako sfery wpływów innych *elohim*, a zarazem jedynej funkcji biologicznej podporządkowanej dowolności<sup>106</sup>. Bezpośrednim źródłem nauki o *jecer ha-ra'* w Torze jest stwierdzenie z Księgi Rodzaju: „zamyślenia serca ludzkiego zły od młodości jego”<sup>107</sup>, ale możliwe, że aluzja do niego pojawia się wcześniej – w miejscu, w którym po raz pierwszy pojawia się na zwoju Tory rdzeń *ch-t-a*. Oto Bóg mówi do Kaina: „Wszak, jeśli się poprawisz, pierwszeństwo twoje, a jeżeli się nie poprawisz, u drzwi *chatat* leży; a ma on skłonność do ciebie, a ty panować masz nad nim”<sup>108</sup>. „Grzech” zostaje tu wyraźnie zsubstancjonalizowany i zantropomorfizowany – jest czymś, co *rowec* – „czai się” czy też „czeka”, a także – *we-ejlecha tszukato* – „pożąda”, „pragnie” człowieka czy też „tęskni” za nim. Ten zaś dysponuje wolną wolą, która pozwala mu – *we-ata timszal bo* – nad nim zapanować. Owo władanie nad *chet* zostaje tu związane z pojęciem *im tejtiv* – „dobra”<sup>109</sup>.

W historii Kaina i Abla poza słowem *chet* po raz pierwszy pojawia też słowo *a'won*. Zostaje ono zestawiane z czasownikiem zbudowanym wokół rdzenia *n-s-a* – nieść. Oto przemawiając do Boga, stwierdza Kain: *gadol a'woni minso* – „Mój *a'won* jest zbyt ciężki, by go nieść”. Komentatorzy są podzieleni, co do właściwego znaczenia słów. Nie jest jasne, co znaczy tu słowo *a'won*. Nie jest jasne, dla kogo jest on „zbyt ciężki, by go nieść”. Można odczytać je jako: „Mój *a'won* jest zbyt ciężki, bym mógł go unieść” – co sugeruje, że chodzi tu o karę. Można też przeczytać je jako pytanie: „Czy mój *a'won* jest zbyt ciężki, byś mógł go znieść?”<sup>110</sup>. Fraza „nieść grzech” jest w Pięcioksięgu dwuznaczna. Odniesiona do człowieka oznacza tyle, co „ponieść (negatywne) konsekwencje”. W odniesieniu do Boga oznacza „znieść grzech”, czyli że ludzki czyn nie wywołuje, choć powinien, negatywnych dla „grzesznika” skutków.

---

dzień. Ponownie wynika to z faktu, że korpus literatury rabinicznej nie tworzy żadnej spójnej doktryny. Problematykę „złej skłonności” szczegółowo omawia S. Schechter, *op.cit.*, s. 242–292.

<sup>106</sup> O. Goldberg, *op.cit.*, s. 277. *Jecer ha-ra'* jako uosobienie naturalnych popędów człowieka współbrzmi z Goldbergowską teorią o zerwaniu z centrum pochodzenia będącym „aktem fundacyjnym” ludu Izraela. Hebrajczycy, decydując się na zostanie Izraelem, zostają skazani na zwalczanie swego własnego metafizycznego pochodzenia. „To właśnie stanowi szczególny aspekt starohebrajskiej metafizyki, która, mimo jej obecności w naturze, jest w istocie w najbardziej radykalnym znaczeniu działaniem wrogo przeciwstawiającym się naturze, a moralna zasada wywiedziona z tej metafizyki brzmi: *contra naturam vivere* [...]. Z tego wynika działanie przeciwko wszelkiemu porządkowi występującemu jako „natura”, które stanowi cel moralnej autonomii w jej metafizycznym znaczeniu”. O. Goldberg, *op.cit.*, s. 277, s. 79–80.

<sup>107</sup> Rdz 8, 21, Talmud Babiloński, *Joma* 20a, *Sanhedrin* 105a.

<sup>108</sup> Rdz 4, 7.

<sup>109</sup> W koncepcji Goldberga „dobro” i „zło” również są terminami apatetycznymi; O. Goldberg, *op.cit.*, s. 119–121.

<sup>110</sup> Wydaje się, że zrozumienie tego fragmentu dzieli targumistów. Onkelos oddaje skargę Kaina jako: *sagi chowi mi-le-miszbak* – „zbyt wielka ma wina, by ją wybaczyć”, Pseudo-Jonatan rozumie ją jako: *sagi takif mrodi mi-le-sowla*, a więc: „ciężkość mego buntu zbyt wielką jest, by ją unieść”. Również między komentatorami nie ma zgody co do właściwego znaczenia tych słów.

Fenomen ten jest przez tradycję rozumiany w sposób ściśle antropomorficzny – jako wybaczenie<sup>111</sup>.

Pierwszym z kroków ujęcia ateologicznego jest apersonalność<sup>112</sup>. Rozumie się przez nią badanie starohebrajskiej literatury z założeniem, że jej twórcy nie posiadli idei osobowego Boga. Bóg w tekście Pentateuchu, twierdzi Goldberg, zawsze rozumiany jest jako pewna bezosobowa moc działająca wedle określonych prawidłowości. Co więcej, pozostaje on w pewnym „sprzężeniu” ze swym ludem. Owo sprzężenie jest ściśle analogiczne do praw natury. Stanowi swego rodzaju „fizykę wyższego rzędu”<sup>113</sup>. Bóg mędrców Talmudu niewątpliwie jest Bogiem osobowym. Nie świadczą o tym antropomorfizmy, za pomocą których opisują go midrasze i agady. Ich właściwe znaczenie jest przedmiotem licznych kontrowersji. Raczej nie jest nim za to przypisanie Bogu, choćby poprzez analogię, samoświadomości, racjonalności i wolnej woli. Ta ostatnia jest najistotniejsza w kontekście „grzechu” – ludzkiej zdolności do wolnego „grzeszenia” odpowiada Boża zdolność do wolnego wybaczenia. Pięcioksiąg pełen jest prośb o wybaczenie, prośb, których Bóg wysłuchuje i odpowiada na nie<sup>114</sup>. W ujęciu Goldberga modlitwa obecna jest wprawdzie w „metafizyce jednostki” – kabale, ma ona jednak charakter nie prośby czy błagania, a zaklinania – przymuszania bogów<sup>115</sup>. Prawa Tory konsekwentnie ujmowane są w *Rzeczywistości Hebrajczyków* jako teurgia. Ujęcie takie nie jest całkiem obce myśli rabinicznej<sup>116</sup>, zasadniczo jednak wykracza ona ponad nie. Metafizyka zaczyna się wraz z ideą Boga dobrowolnie wynoszącą się ponad wszelkie ustanowione przez siebie prawa i wybaczącego modlącemu się człowiekowi. Wybaczenie jest cudem *par excellence*, jest dobrowolnym i zapowiedzianym przekroczeniem prawa przez samego prawodawcę. Takie jest właśnie znaczenie słynnej talmudycznej agady: „Powiedział Abahu: Dzień dżdżysty większy jest nad dzień zmartwychwstania. Zmartwychwstanie bowiem dotyczy jedynie sprawiedliwych, deszcz zaś zarówno sprawiedliwych i niegodziwców”<sup>117</sup>. W tym punkcie ujawnia się kluczowa różnica między hebraizmem a judaizmem. Hebrajczycy Goldberga wykonują rytuały, ale

<sup>111</sup> Ułatwia to fakt, że w samym Pięcioksięgu w ten sposób opisuje się wybaczenie przez człowieka, jak w przypadku prośby, którą kierują do Józefa jego bracia (Rdz 50, 17): *Ana sa na pesza achicha we-chataim ki ra'a gamlucha we-'ata sa na le-fesza 'awdej elohej awicha* – „chciejże przebaczyć winę braci twoich i grzech ich, że zło wyrządzili ci. A teraz przebacze winę sług Boga ojca twego”. Jak jednak rozumieć psychiczny fakt, jakim jest ludzkie przebaczenie w odniesieniu do Boga? Talmud posługuje się metaforami. Jedną z nich jest odczytanie czasownika *nose* jako *nosze* – „zapominać”. Inną jest obraz wagi, na której szalach ważone są ludzkie „grzechy” i zasługi. Bóg unosi „grzechy”, odciążając szalę, tak by przeważyła ta, na której leżą dobre uczynki – agady cytowane przez *Tora Temima*.

<sup>112</sup> O. Goldberg, *op.cit.*, s. 81 n.

<sup>113</sup> *Ibidem*, s. 81. Nie jest dla mnie do końca jasne, jak konsekwentny jest tu niemiecki badacz, ponieważ stwierdza on również, że bogowie stanowią coś w rodzaju osób wyższego stopnia”.

<sup>114</sup> W Rdz 18, 23–33 Abraham domaga się zmiany Bożego wyroku na Sodomę, w Wj 32, 32 Mojżesz prosi o wybaczenie Izraelitom zajścia ze złotym cielcem, w Lb 12, 13 błaga Boga o uzdrowienie Miriam: *el na refa la* – „O Boże, uzdrówże ją” (tłumaczenie nie oddaje tu poruszającego, błagalnego tonu oryginału). To oczywiście jedynie przykłady.

<sup>115</sup> O. Goldberg, *op.cit.*, s. 135–140.

<sup>116</sup> Takie myślenie obecne jest w agadach i midraszach, jak choćby w słynnej historii o Chonim Ha-meagel (Miszna, *Ta'anit* 3:4), później zaś odgrywa ogromną rolę w kabale i innych nurtach mistycznych.

<sup>117</sup> Talmud Babiloński, *Taanit* 7a.

nie mogą się modlić. Na zdeterminowaną przez swą naturę bezosobową siłę można wprawdzie oddziaływać, ale nie można z nią rozmawiać. Będąc faktycznie częścią swego Boga, Hebrajczycy pozostają zamknięci na transcendencję. Przypominają owych niemych bohaterów tragedii greckiej opisanych w pierwszej części *Gwiazdy Zbawienia* Rosenzweiga albo praskiego Golema, który wykonuje polecenia swego twórcy i we wszystkim przypomina człowieka, z tym tylko wyjątkiem, że nie potrafi mówić.

Analizując większe struktury narracyjne starohebrajskiej literatury, na przykład historię śmierci wojownika Uzzy, Goldberg demonstruje jej ateologiczność<sup>118</sup>. Oddziaływania pomiędzy Bogiem a ludem mają charakter kauzalny, w Pentateuchu nie jest obecny żaden „plan zbawienia”, w którego świetle nieszczęścia wiążą się z moralną winą. W istocie są one amoralnymi następstwami „błędu”. Ateologiczność będąca cechą narracji Pięcioksięgu znajduje ściśle odzwierciedlenie w rzeczywistości, dlatego też:

Skrupulatni ortodoksi zamęczają się sumiennym wypełnianiem drobiazgowych przepisów, nie osiągając przy tym żadnego w jakikolwiek sposób widocznego rezultatu swoich działań. Nie tylko bowiem nie działa nawet ochrona, którą Bóg obiecał im w zamian za wykonywanie przykazań; bezradni pozostają wydani na ataki i pogromy. [...] Bóg nie zauważa działań rytualnych Żydów, w związku z czym sami przypisują sobie winę, dopatrują się rzekomo popełnionych „grzechów”, ciągle wprawiają się w stan pasywnej pokory i coraz bardziej popadają w beznadziejne opuszczenie<sup>119</sup>.

Koncept nagrody i kary obecny jest na bez mała każdej stronie Talmudu i midraży. Został też uznany przez Majmonidesa za jedną z trzynastu zasad wiary. Wydaje się, że „domaga się go” idea Boga, który jest zarazem wszechmocny i sprawiedliwy<sup>120</sup>. Mimo fundamentalnego znaczenia tej idei w obrębie rabinicznego światopoglądu i licznych prób jej wyjaśnienia albo za pomocą wiary w zaświaty, albo w metempsychozę, pozostaje ona w istocie jedną z tajemnic wiary, co potwierdza Miszna: „Rabi Janaj powiedział: Nie jest w naszej mocy wyjaśnić błogość [ , która jest udziałem] niegodziwców, ani cierpienia sprawiedliwych”<sup>121</sup>.

\*\*\*

Czytając Pięcioksiąg, Oskar Goldberg czyta w istocie inny tekst niż rabini. Uznaje on świętość Pentateuchu i tylko jego. Dla tradycji rabinicznej Tora sama w sobie

<sup>118</sup> O. Goldberg, *op.cit.*, s. 106 n.

<sup>119</sup> *Ibidem*, s. 51 n.

<sup>120</sup> W ujęciu Goldberga sprawiedliwość w Pentateuchu nijak ma się do problemu teodycei, oznacza obecność pełną boga w obszarze manifestacji. Jest to aktualna sprawiedliwość na ziemi, nie zaś „prawidłowy stan redystrybucji w losie jednostki”. *Ibidem*, s. 60 n.

<sup>121</sup> *Miszna Awot* 4, 19. Idea ta jest nie tylko niezrozumiała, ale też moralnie wątpliwa. Służba Bogu czy też dobre postępowanie nie powinno wszak być warunkowane spodziewaną nagrodą czy karą. Dlatego też Jeszajachu Leibowic dowodzi, że jest ona obca duchowi judaizmu. J. Leibowic, *Pięć ksiąg wiary*, tłum. M. Zawadowska, Lublin 2008.

pozostaje tekstem niezrozumiałym, czytanie jej w odcięciu od *Newiim* – Proroków, i *Ketuim* – Pism, oraz całej *Tora sze be-a' l pe* – tradycji ustnej, jest zajęciem bezsensownym<sup>122</sup>. Goldberg inaczej niż rabini traktuje tekst. Nad tradycyjne zasady hermeneutyczne przedkłada metodę opartą na etymologii słów. Być może jednak największa różnica między niemieckim badaczem a mędrkami Talmudu leży w odmiennych pytaniach, z jakimi przychodzą do lektury Pięcioksięgu. Ten pierwszy jest dziedzicem XIX wieku w jego dążeniu do tworzenia systemów i fascynacji nauką, a zwłaszcza biologizmem i naturalizmem, traktowanymi jako klucz do zrozumienia całości rzeczywistości – również problemu człowieka i Boga. Goldberg, któremu „patos człowieczeństwa był całkowicie obcy”<sup>123</sup>, obiektywnym, bliskim naukom przyrodniczym językiem opisuje świat z perspektywy Boga. Jest to rzeczywistość cokolwiek nieludzka. Nie istnieje, lub nie jest w niej istotna, jednostka i jej wybory<sup>124</sup>. W rytuale chodzi o Boga, nie o człowieka<sup>125</sup>. Paradoksalnie, ateologiczne ujęcie Goldberga może się jawić jako konsekwentne ujęcie teocentryczne<sup>126</sup>.

W Księdze Liczb<sup>127</sup> pojawia się niejasne określenie *sefer milchamot JHWH* – „księga wojen Wiekuistego”. Komentatorzy spierają się, do czego się ono odnosi<sup>128</sup>. Większość uważa, że jest to autoreferencja Tory. Tak twierdzi też Goldberg, dla którego w ten oto sposób sam Pentateuch potwierdza, że jest opisem walki elohimów<sup>129</sup>. Problem teodycei jest problemem niedoskonałości Boga<sup>130</sup>. Dla rabinów jest to problem niedoskonałości człowieka. To on jest właściwym polem Bożej wojny, Tora zaś, jako „Księga wojen Wiekuistego”, to opis walki Boga z człowiekiem o człowieka. Lektura *Rzeczywistości Hebrajczyków* wymusza refleksję nad tym, na ile antropocentryczny jest faktycznie rabiniczny judaizm. Refleksję dla niego samego kłopotliwą i w dużej mierze wypartą<sup>131</sup>.

<sup>122</sup> Co ilustruje agada o konwertycie pragnącym nauczyć się jedynie Tory pisanej. Hilel uczy go dźwięków odpowiadających kolejnym literom alfabetu, po to tylko, by kolejnego dnia stwierdzić, że faktycznie poszczególnym literom odpowiadają inne dźwięki. Ma to stanowić demonstrację, że bez objaśnień ustnych Tora pisana pozostaje kompletnie niezrozumiała. Talmud Babiloński, *Szabat* 31a.

<sup>123</sup> M. Voigts, *Wstęp* [w:] O. Goldberg, *op.cit.*, s. CI.

<sup>124</sup> „Odkąd istnieją ludy, nie może zasadniczo istnieć jednostka oderwana od całości ludu”. O. Goldberg, *op.cit.*, s. 127.

<sup>125</sup> M. Voigts, *op.cit.*, s. CIII.

<sup>126</sup> Choć w świetle tradycyjnych pojęć teologicznych u Goldberga w ogóle zatarta jest różnica między *natura naturata* i *natura naturans*, dlatego cały jego system może być widziany jako swego rodzaju pankosmizm.

<sup>127</sup> Lb 21, 14.

<sup>128</sup> Ibn Ezra i Ramaban twierdzą, że chodzi tu o jakąś zaginioną dziś księgę.

<sup>129</sup> O. Goldberg, *op.cit.*, s. 35.

<sup>130</sup> M. Voigts, *op.cit.*, s. CI.

<sup>131</sup> Choć na przykład A.J. Heschel pisze wprost, że „Biblia to przede wszystkim boska wizja człowieka [...] nie jest teologią człowieka, lecz antropologią Boga, traktującą raczej o człowieku [...] niż o naturze Boga”. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2001.

## Bibliografia

- Tora/Pięcioksiąg Mojżesza*, tłum. I. Cylkow, Kraków 2006.
- Goldberg O., *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Kraków 2012.
- Encyclopedia Judaica*, Jerusaleń 2007 (2 ed.).
- Heschel A.J., *Człowiek nie jest sam*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2001.
- Heveanly Torah. As Refracted through the Generations*, G. Trucker, L. Levin (ed., trans.), London 2007.
- Jewish Encyclopaedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com> [dostęp: 09.2014].
- Leibowic J., *Pięć ksiąg wiary*, tłum. M. Zawadowska, Lublin 2008.
- Majmonides, *Misze Tora, Sefer ha-korbanot*, Jerusaleń–Bnei Brak 2004.
- Midrasz Raba*, Jerusaleń 1969.
- Mikreot Gedolot*, Jerusaleń 1971.
- Rad von G., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Wiła, Warszawa 1986.
- Ricoeur P., *Paradygmat tłumaczenia* [w:] P. Ricoeur, *O tłumaczeniu*, tłum. T. Swoboda, S. Ułaszek, Gdańsk 2008.
- Ricoeur P., *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 2002.
- Schechter, S., *Aspects of Rabbinic Theology*, Woodstock–Vermont 1993.
- Strauss L., *Persecution and the Art of Writing*, Chicago–London 1988.
- Talmud Babiloński*, Jerusaleń 1995.





## „Religia kosmicznego uniesienia”. Kabbalistyczne źródła żydowskiej teodycei „po Auschwitz”

Katarzyna Kornacka-Sareło

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

### Abstract

#### “Religion of Cosmic Experience”. The Kabbalistic Sources of Jewish Theodicy “After Auschwitz”

This article is dedicated to some Kabbalistic myths, motifs and themes present in the thought of those Jewish thinkers who worked on the problem of God, religion and evil in the post-Holocaust period. It seems to be evident that such philosophers as E. Berkovits, E. Fackenheim, H. Jonas and R.L. Rubenstein consciously referred to some old ideas of Jewish mystics, while creating their concepts of God, man and world, as the Kabbalistic perception of beings and phenomena could save – to some extent, at least – the Jewish metaphysical tradition, after the tremendum of Auschwitz. Only the image of a weak and suffering God or a Godhead in need of man’s help is able to explain the enormous tragedy of the Jewish nation. At the same time, such an idea of God corresponds quite well with Albert Einstein’s concept of the sublimated “cosmic religion”, which is perceived by the thinker as accessible to very few, and confessed by very few believers.

**Key words:** Jewish mysticism, Kabbalah, Jewish philosophy after Auschwitz, Jewish theodicy, cosmic religion

**Słowa kluczowe:** mistycyzm żydowski, filozofia żydowska po Auschwitz, Kabała żydowska, teodycea w judaizmie, „religia kosmicznego uniesienia”

„Logika bytu – który z konieczności jest lub go nie ma – zdaje się nam niewzruszona, gdy odnosimy ją do Boga, zakładając w sumie, że możemy Go zamknąć w alternatywie tego, że jest lub że Go nie ma. To, czy Bóg jest, czy też że Go nie ma, jest właściwie problemem z góry rozwiązany, przez sam fakt tego, że umieszcza Boga we wnętrzu takiej alternatywy. Obydwa zaś, przeciwstawne sobie, rozwiązania są jednym i tym samym, usuwając równocześnie wszelkie pytania”.

Sergio Quinzio<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> S. Quinzio, *Przebrana Boga*, tłum. M. Bielawski, Kraków–Dębica 2008, s. 106.

Albert Einstein w artykule *Nauka i religia* stwierdza, że w tradycyjnym świecie istniały – i istnieją – dwa podstawowe typy religii. Pierwszym z nich jest religia oparta wyłącznie na lęku przed bóstwem, drugi zaś jest określany jako „religia moralności”, która wyrosła z religii lęku<sup>2</sup>. Innymi słowy, to właśnie lęk przed nadprzyrodzoną, nadludzką potęgą ma wywoływać zachowania społecznie pożądane. Człowiek postępuje w sposób moralnie godziwy, ponieważ lęka się kary za swoje grzechy lub też oczekuje nagrody za czyny pozytywne. Zdaniem Einsteina, w wyjątkowych sytuacjach można mówić jeszcze o trzecim – wyższym i bardziej wysublimowanym – typie odczuwania religijnego, które fizyk nazywa religią kosmiczną lub religią kosmicznego uniesienia (doświadczenia). Owo kosmiczne uniesienie jest jednak dostępne tylko dla nielicznych osób lub niewielkich grup społecznych charakteryzujących się zdolnością odczuwania podziwu wobec racjonalności, harmonii i piękna wszechświata. Istotną cechą Einsteinowskiej „religii kosmicznej” jest fakt, iż nie znajdujemy tu „żadnej idei, która mogłaby odpowiadać antropomorficznej koncepcji Boga”<sup>3</sup>, wyznawca zaś tej religii „odczuwa zbędność pożądań i miałość ludzkich celów, z drugiej zaś strony subtelność i wspaniałość porządku, który odkrywa w naturze i w świecie myśli”<sup>4</sup>. Einstein zwraca także uwagę, że początków tej religii możemy się doszukać w Psalmach Dawida oraz w słowach niektórych proroków biblijnych. Paradoksalnie więc, w świętych tekstach monoteistycznego i antropomorficznego judaizmu odnajdujemy ślady odmiennej od judaizmu religii, którą nazwać można doktryną teozoficzną. Jak się jednak wydaje, jeszcze trafniej można by ją określić po prostu jako judaizm kabalistyczny<sup>5</sup>: w myśli kabały żydowskiej u podstaw wszelkiego bytu i wszelkiego istnienia legło *En-Sof* – to, co nieokreślone, niepojęte, nieskończone, pozbawione jakichkolwiek istotowych własności i predykatów, będące początkiem i dawcą stworzenia<sup>6</sup>. Uderza także, iż właśnie doktryna „religii kosmicznego uniesienia”, posiadająca tak wiele wspólnych cech z kosmogonią i ontologią kabały, zaczęła odgrywać istotną rolę w żydowskiej filozofii „po Auschwitz”. Jednocześnie Holokaust jawi się w myśli filozofów tego nurtu jako cezura oddzielająca religię strachu, religię moralności, jak również religię kosmicznego uniesienia od poczucia bezsilności wobec absolutnych, niezrozumiałych i okrutnych praw rządzących życiem ludzi i społeczeństw, stanowionych przez niezrozumiałe, nieznanne i niepoznawalne bóstwo. Owo poczucie bezsilności prowadzi z kolei, przynajmniej zdaniem niektórych myślicieli, do całkowitej negacji teistycznej koncepcji Boga<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> A. Einstein, *Religion and Science* [w:] *The World as I see it*, New York 1954, s. 24–28. Przekład artykułu na język polski, dokonany przez P. Wasyla znajduje się pod adresem internetowym: [http://amitaba.republika.pl/religia\\_i\\_nauka.html](http://amitaba.republika.pl/religia_i_nauka.html) [dostęp: 10.06.2014].

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Pojęciem judaizmu kabalistycznego posługuje się, na przykład, Emil Fackenheim: E.L. Fackenheim, *To Mend the World. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, Bloomington–Indianapolis 1994, s. 253.

<sup>6</sup> Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007, s. 24.

<sup>7</sup> Por. S.T. Katz, *Zagłada* [w:] *Historia filozofii żydowskiej*, D.H. Frank, O. Leaman (red.), tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 884–904.



## 1. Kabalistyczna wizja cierpiącej *Szechiny* w myśli Hansa Jonasa i Eliezera Berkovitsa

Zagładę narodu żydowskiego podczas II wojny światowej można porównać do zburzenia świątyni jerozolimskiej: wraz z milionami ludzkich istnień pogrzebano wówczas *sacrum*. Okazało się bowiem, że po *Shoah*, w obliczu śmierci niewinnych ludzi, idea osobowego Boga, Pana Historii Narodu, z którym zawarł On niegdyś przymierze, stała się mało wiarygodna. Fakt, że wielu wyznawców judaizmu utraciło wiarę, doświadczony tragedii Zagłady, a dla wielu z nich Bóg „umarł”, nie dziwi chyba nikogo. Bóg żydowskiej tradycji biblijnej nie sprawił przecież cudu, nie ocalił bliskich ani przyjaciół, nie spowodował, że domy „żydowskich miasteczek” na nowo zaczęły tętnić życiem. W odczuciu wielu Żydów „ich” Bóg zawiódł, przestał istnieć lub nie istniał wcale. Tym bardziej więc, kwestia istnienia, bądź też nieistnienia Absolutu stała się po II wojnie światowej przedmiotem badań wielu teologów i filozofów żydowskich, którzy czuli się zobligowani do przedstawienia swoich własnych koncepcji, starając się – do jakiegoś przynajmniej stopnia – ocalić zasadniczy „dogmat” judaizmu, czyli wiarę w jedynego, miłosiernego i sprawiedliwego Boga<sup>8</sup>. Wydaje się poza tym interesujące, że nawet głęboko religijni rabini nie potępiali tych, którzy wiarę utracili. Żydowscy filozofowie podejmowali raczej próbę odbudowy metafizycznego wymiaru egzystencji, który podczas Holokaustu uległ zagładzie<sup>9</sup>. Nastąpiła bowiem wówczas destrukcja idei człowieka i człowieczeństwa oraz tradycyjnej koncepcji Boga i boskości. Wydarzenie Auschwitz zmieniło nie tylko człowieka, lecz także Boga, a raczej ludzkie jego pojmowanie, niezależnie od tego, czy traktujemy Go jako byt rzeczywisty, czy też jako *nomen* nieposiadające realnego desygnatu<sup>10</sup>. Teodycea zaproponowana niegdyś przez Leibniza utraciła swoją wiarygodność, ponieważ nikt zdolny do głębszej refleksji nie jest w stanie uznać, iż zagłada sześciu milionów osób pochodzenia żydowskiego oraz milionów ludzi wywodzących się z innych nacji jest świadectwem, że żyjemy w najlepszym z możliwych światów. Trudno jest też – po Holokauście – uwierzyć w rozumnego „Ducha Historii” przenikającego dzieje, którego istnienie postulował Hegel. Zarazem trudno jest także określić Holokaust jako karę, jaka miałyby dotknąć żydowski naród, z powodu popełnionych przez ludzi win, choć i takie poglądy niekiedy głoszono<sup>11</sup>. Powszechnie jednak wiadomo, iż, na przy-

<sup>8</sup> Por. W. Szczerbiński, *Postulat nie-osobowego Boga. Rekonstrukcjonizm wyzwaniem dla teizmu żydowskiego*, Poznań 2007, s. 41.

<sup>9</sup> W roku 2013 ukazała się antologia tekstów poświęconych Zagładzie i problemowi żydowskiej teodycei „po Auschwitz”. Zredagowany przez Pawła Śpiewaka tom zatytułowany został *Teologia i filozofia żydowska wobec Holokaustu*. W książce odnaleźć można, między innymi, fragmenty dzieł E. Levinasa, E. Fackenheim, M. Bubera, H. Jonasa, A.J. Heschela, J. Sacksa. Zob.: *Teologia i filozofia żydowska wobec Holokaustu*, P. Śpiewak (red.), Gdańsk 2013.

<sup>10</sup> H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003, s. 33. Na temat koncepcji Jonasa pisze Stefan Konstańczak: S. Konstańczak, *In the Shadow of Holocaust – Hans Jonas' Concept of 'Homo Patiens'* [w:] *Understanding Human Being. Essays on Jewish Anthropology*, Z. Sareło, H.T. Mikołajczyk (red.), Słupsk 2013, s. 113–121.

<sup>11</sup> Por. I. Maybaum, *The Face of God after Auschwitz*, Amsterdam 1965; R.L. Rubenstein, *After Auschwitz. History, Theology and Contemporary Judaism*, Baltimore and London 1992, s. 163–168.

kład, niemowlęta grzechów nie popełniają. Tymczasem również małe dzieci stawały się prochem i dymem ulatniającym się z kominów niemieckich krematoriów. „Po Auschwitz” nie można więc uchylać się od próby udzielenia odpowiedzi na pytania dotyczące (nie)istnienia Boga lub bóstwa, Jego natury oraz atrybutów, które można mu przypisywać lub których obecność w nim można by było negocjować. Kiedy zatem czytamy przemyślenia Hansa Jonasa, Eliezera Berkovitsa, Richarda Rubensteina czy też Emila Fackenheima, dostrzegamy przede wszystkim niezwykłą swobodę, z jaką wyrażają oni swoje przemyślenia związane z religią judaizmu. Pierwszy z wymienionych tu myślicieli z całkowitą szczerością wyznaje w *Ideji Boga po Auschwitz*<sup>12</sup>, że to, o czym będzie pisał, przedstawiając swoją wizję Boga, jest w gruncie rzeczy mitem różniącym się od podań biblijnych, w których spotykamy Boga osobowego i transcendentnego, potężnego Stwórcę i Sędziego. Mít, zdaniem Jonasa, stanowi uprawomocnioną formę filozofowania, skoro mityczną narrację snuł również Platon<sup>13</sup>, a sama metafizyka uznawana jest już od czasów Arystotelesa za „filozofię pierwszą”. Bóg Jonasa jest więc mocą, która z niewiadomego powodu powołała do istnienia naturę i w pewnej chwili utraciła kontrolę nad jej funkcjonowaniem. Bóstwo potrzebuje zatem ludzkiej pomocy w celu restauracji pierwotnego porządku ontycznego: „[...] Nieskończony wyzbył się siebie, pod względem swej mocy, ku skończonemu bytowi, a tym samym wydał się w jego ręce”<sup>14</sup>. Jonas otwarcie przyznaje, że podstawą jego koncepcji Boga stały się idee kabalistyczne, mówiąc zaś precyzyjniej, podstawą tą była idea *cimcum*, czyli doktryna dotycząca samonegacji Boga, wycofania się *En-Sof* w głąb siebie, po to, aby mogły zaistnieć byty odrębne od Stworzyciela<sup>15</sup>. W myśli Jonasa znika biblijna wizja Boga pojmowanego jako Pan i Władca wszechświata, pozostaje natomiast istnienie bóstwa gnozy i kabały. Tylko taka koncepcja może bowiem wyjaśnić próbę, na jaką wystawiła ludzką wiarę Zagłada. Bóg Jonasa i Bóg żydowskich mistyków jest bezsilny i słaby. Oczekuje od człowieka pomocy i odkupienia. W przeciwnym razie i Bóg, i człowiek poniosą ostateczną klęskę.

Eliezer Berkovits z kolei, chociaż przez niemal całe swoje życie pełnił posługę jako rabin judaizmu ortodoksyjnego<sup>16</sup>, czuje się – wobec Auschwitz – zobowiązany do obrony i prób usprawiedliwienia Boga „tradycyjnego”, czyli Boga biblijnego i tal-mudycznego judaizmu. Określa Go zatem jako Stworzyciela niedoskonałego świata i niedoskonałego człowieka. Bóg ten miał obdarzyć człowieka wolną wolą i rozumem, z których człowiek może korzystać, o ile tego zechce<sup>17</sup>. W ujęciu Berkovitsa

<sup>12</sup> H. Jonas, *op.cit.*, s. 34.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 45.

<sup>15</sup> Por. *Ibidem*, s. 44.

<sup>16</sup> „Berkovits urodził się w Rumunii, w 1908 roku. Otrzymał tradycyjne wychowanie religijne. Ustanowiono go rabinem w seminarium rabinicznym w Hildesheimer. Stopień doktora nauk filozoficznych zdobył w roku 1933 na Uniwersytecie Berlińskim. Wykładał filozofię żydowską w Hebrew Theological College w Skokie (Illinois). Posługę rabinacką pełnił w Europie, Australii oraz Stanach Zjednoczonych. W 1975 roku wyemigrował do Izraela, gdzie zmarł w roku 1992. (Por. Z. Breiterman, *(God) after Auschwitz, Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, Princeton 1998, s. 113).

<sup>17</sup> E. Berkovits, *God, Man and History*, Jerusalem 2004, s. 82: „Imperfection, as the source of need in the world, is the challenge for man; as the source of freedom, it is man’s only opportunity to address

ludzie nie są zaprogramowanymi przez Boga automatami lub marionetkami, lecz bytami współtworzącymi to, co istnieje. Są także całkowicie odpowiedzialni za otaczającą ich rzeczywistość. Jakkolwiek Berkovits, odmiennie niż Jonas, nie przyznaje otwarcie, że punktem wyjścia jego teorii była myśl kabały, to widzimy dosyć wyraźnie, iż przejął od kabalistów zarówno koncepcję *cimcum*<sup>18</sup>, jak i przekonanie, że rolą człowieka jest współdziałać w odbudowywaniu pierwotnego porządku, a więc realizacja postulatów *tikkun olam*, naprawy świata, poprzez wypełnianie czynów moralnie godziwych i zdolność dostrzegania w „Innym” Bożej „Inności”<sup>19</sup>. Z kolei twierdzenie myśliciela, że ekstremalne zło może, w sposób na pozór paradoksalny, spowodować zaistnienie heroicznego dobra<sup>20</sup>, ma związek z kabalistycznym relatywizmem etycznym. Oznacza on, iż zło i dobro są nierozzerwalnie z sobą związane. Zło może spowodować dobro, dobro zaś przyczynia się niekiedy do nieszczęść. Być może też owo dialektyczne napięcie pomiędzy dobrem a złem stanowi odzwierciedlenie dobrej i złej strony Boga: „Bóg stworzył wszystko. Stworzył świętość i grzech. [...] Szatan to *sitra achra* – lewa strona, czyli odwrótne strona Bóstwa. Dlatego świętość być w nim musi”<sup>21</sup>.

Berkovits nie neguje jednak istnienia Boga absolutnie transcendentnego, twierdząc, że Jego wielkość człowiek dostrzega w sytuacji granicznej. Jako przykład może posłużyć wizja, której doświadczył Hiob podczas najgłębszej intensyfikacji doświadczanego bólu: „Dotąd Cię znałem ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię wzrokiem, stąd odwołuję, co powiedziałem, kajam się w prochu i popiele”<sup>22</sup>. Powstaje jednak w tym momencie pytanie, czy wizja Hioba w istocie stanowiła wyobrażenia majestatu Boga osobowego, czy też Hiob zobaczył, będąc w *quasi* ekstazie spowodowanej cierpieniem, Raj – niebiański Sad, porażający ludzi swoim widokiem, tak jak w legendzie o „czterech mędrkach, którzy weszli do *Pardes*”<sup>23</sup>. Innymi słowy, Hiob – być może – doznał wówczas właśnie „kosmicznego uniesienia”, ujrzawszy Boży majestat i piękno, co w rezultacie przyniosło mu spokój, a jednocześnie sprawiło, że sam poczuł się prochem – niebytem w stosunku do Absolutu. Również motyw Boga milczącego i skrywającego swą twarz podczas Zagłady, czyli Boga cierpiącego z powodu zła, na które nie ma już wpływu<sup>24</sup>, do złudzenia przypomina kabalistyczną postać *Szechiny*

---

the challenge, with whatever success he may attain. Since man, without challenge and the freedom of meeting it through responsible action, would not be human”.

<sup>18</sup> Por. *Ibidem*, s. 65 n.

<sup>19</sup> Por. *Ibidem*, s. 113.

<sup>20</sup> Por. E. Berkovits, *Faith after the Holocaust* [w:] E. Berkovits, *Essential Essays on Judaism*, Jerusalem 2007, s. 331.

<sup>21</sup> S.Z. Rapoport (An-ski), *Na pograniczu dwóch światów. Dybuk. Przypowieść dramatyczna w czterech aktach według hebrajskiej wersji dramatu Chaima Nachmana Bialika*, tłum. A. Hadari, Kraków 2007, s. 49.

<sup>22</sup> Hi 42, 5–6, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań–Warszawa 1980.

<sup>23</sup> Por. G. Scholem, *Mistyctw żydowski...*, s. 65–68.

<sup>24</sup> „To the very end, God remained silent and in hiding. Millions were looking for him in vain”. E. Berkovits, *op.cit.*, s. 317. Por. Z. Breiterman, *op.cit.*, s. 126.

opłakującej zburzoną świątynię: „O świecie, gdy Bóg płacze nad zburzoną świątynią, Jego łzy opadają na bóżnicę. Dlatego mury są wilgotne...”<sup>25</sup>.

Podobnie więc jak w przypadku koncepcji Jonasa, mamy tu do czynienia z bóstwem cierpiącym i uzależnionym od moralnego i racjonalnego albo niemoralnego oraz irracjonalnego postępowania człowieka. Taka zaś wizja Boga występuje w żydowskim mistycyzmie, gdzie doktryna teurgiczna, określająca możliwość wpływu pozytywnego działania ludzkiego na dobrostan bóstwa, odgrywa wyjątkowo ważną rolę<sup>26</sup>. Czyny godziwe w porządku etycznym konstytuują Boga w Jego jedności, naprawiają światy, przekształcają chaos w kosmos. Grzechy sprawiają natomiast, że pozostająca na wygnaniu *Szechina*, Boża obecność i żeński aspekt bóstwa, nie jest w stanie połączyć się z Oblubieńcem, a pierwotny plan boski nie może zostać zrealizowany: „Każdy człowiek – KOHEN GADOL, każdy jego dzień – JOM KIPUR, a każde jego słowo – SZEM HAWAJA. Bowiem każdy grzech człowieka strąca cały świat w upadek”<sup>27</sup>.

## 2. Doktryna *tikkun olam* w myśli Emila Fackenheim

Emil Fackenheim<sup>28</sup> jest tym myślicielem żydowskim, którego postrzegamy zazwyczaj jako twórcę 614. przykazania talmudycznego. Głosi ono, iż naród żydowski powinien zachować i chronić swoją wiarę po to, aby Hitler nie odniósł pośmiertnego zwycięstwa<sup>29</sup>. Klęska judaizmu oznacza dla Fackenheim a unicestwienie narodu żydowskiego: nie można pozostać Żydem, odrzuciwszy wiarę w Jedyne, która implikuje realizację wielu powinności moralnych wobec drugiego człowieka. Judaizm, w ujęciu Fackenheim a, mógłby zatem uchodzić za przykład religii moralności, zrodzonej, jak ujmuje to Einstein, z religii lęku. Emil Fackenheim jest jednak filozofem postulującym konieczność szerszego pojmowania religii oraz dążenia do głębszego jej doświadczenia. Jego zdaniem jest to możliwe na gruncie judaizmu kabalistycznego, któremu Fackenheim przeciwstawia „judaizm normatywny”, czyli talmu-

<sup>25</sup> S.Z. Rapoport (An-ski), *op.cit.*, s. 52.

<sup>26</sup> W kwestii teurgii kabalistycznej – zob.: M. Idel, *Kabala. Nowe Perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006, s. 322–367.

<sup>27</sup> S.Z. Rapoport, *op.cit.*, s. 102.

<sup>28</sup> Emil Fackenheim urodził się w 1916 roku w Niemczech. W 1938 roku naziści internowali go w obozie koncentracyjnym Sachsenhausen. Wkrótce potem udało mu się zbiec do Kanady, gdzie jednocześnie sprawował funkcję rabina w synagodze judaizmu reformowanego oraz wykładał na wydziale filozofii Uniwersytetu w Toronto. Jako zadeklarowany syjonista wyjechał następnie do Izraela. Zmarł w 2003 roku. Por. Z. Breiterman, *op.cit.*, s. 135.

<sup>29</sup> E.L. Fackenheim, *op.cit.*, s. 299: „It is unthinkable that the gulf between Jews and the Gentiles, created and legislated since 1993, should be unbridgeable from the Jewish side so that the few but heroic, saintly attempts to bridge it from the Gentile side [...] should come to naught. It is this unthinkable that caused is my own mind, on first confronting it, the perception of a ‘614<sup>th</sup> commandment’, or a ‘commanding Voice of Auschwitz’, forbidding the post-Holocaust Jew to give Hitler post-humous victories. (This is the only statement of mine that ever widely caught on, articulating, as one reviewer aptly put it, ‘the sentiments of Jewish shoe salesmen, accountants, policemen, cab-drivers, secretaries’”. Por. także: Z. Breiterman, *op.cit.*, s. 135.

dyczny<sup>30</sup>. Kabaliści są bowiem w stanie doszukiwać się prawdy i ontologicznych odniesień ponad symbolami przedstawionymi w midraszach. W żydowskiej myśli mistycznej wszelkie symbole oznaczają realne zjawiska i stany: rzeczywisty – choć niewyraźny i niepoznawalny – Bóg nieustannie dokonuje autonegacji (*cimcum*) oraz wyemanowuje siebie ku światu, podtrzymując go w istnieniu. Niestety, według kabalistycznej kosmogonii, podczas początkowego etapu stwarzania nastąpiła nie spodziewana katastrofa (*szewirat ha-kelim*), która zburzyła wcześniej ustalony przez Absolut porządek. Wypełnione boską energią naczynia rozpadły się wówczas na drobne okruchy, powodując kataklizm i chaos tak w boskim – niewidzialnym, jak i ludzkim, czyli widzialnym świecie. Opowieść o rozbitych naczyniach jest kluczowa dla kabalistycznego postrzegania Boga oraz człowieka. Okazuje się bowiem, że kabalistyczne bóstwo nie jest wszechmocne, skoro nie mogło zapobiec katastrofie i skoro pierwotny plan stworzenia nie został zrealizowany. Co więcej, sama boskość uległa dyfuzji, a Bóg utracił swą jedność, ponieważ Jego energia została rozproszona w materii utożsamianej przez kabalistów ze złem. Powoduje to nieustanne cierpienie Boga i ciągłą konieczność udzielania Mu pomocy przez ludzi<sup>31</sup>. Wspieranie bóstwa polega na dążeniu do naprawy, restytucji świata, to jest realizacji postulatu *tikkun olam*. Naprawa świata ma polegać na wydobywaniu iskier boskości spośród okruchów glinianych naczyń. Zbieranie świętych iskier stanowi zatem moralną powinność: każdy prawy czyn człowieka w stosunku do innej istoty bądź gotowość modlitewnego i kontemplacyjnego zespolenia się z bóstwem wpływa na dobrostan wszechrzeczy, nazywany odkupieniem lub zbawieniem<sup>32</sup>.

Fackenheim świadomie i wyraźnie nawiązuje w swojej myśli do kabalistycznego motywu naprawy świata, twierdząc, że właśnie wydarzenie *Shoah* stało się wezwaniem do rekonstrukcji porządku moralnego. Nie jest to, oczywiście, łatwym zadaniem. Wydarzenie Auschwitz stanowi bowiem swoistą cezurę zarówno w dziejach ludzkości, jak i w historii żydowskiej myśli mistycznej. Dramatu Auschwitz nikt nie jest w stanie zapomnieć, zanegować, „naprawić” – Zagłada zniszczyła ludzi, ich wiarę i wszelkie soteryczne idee. Owa „niemożliwa Naprawa jest jednak również konieczna”<sup>33</sup>. Ma ona na celu upamiętnienie zasług oraz heroizmu ludzi – Żydów i chrześcijan, którzy w nie-ludzkich warunkach dążyli, w miarę swoich ograniczonych możliwości, do odkupienia, choć może nie byli tego świadomi. Wszystkie pozytywne uczynki i słowa wywołują jednak zmianę na lepsze w wyższych sferach. Postulat *tikkun olam* jest więc nadal aktualny. Musimy zatem wierzyć w ludzką zdolność wpływania na dzieje świata. W przeciwnym razie zapomnimy o tych, którzy umierali z godnością, nie wyrzekli się wiary w Jedyne, pomagali cierpiącym i narażali dla nich życie czy też walczyli podczas powstania w warszawskim getcie. Wszystko, co czynili, miało na celu dążenie do ocalenia zdekonstruowanej przez nazizm idei człowieka i człowieczeństwa. Fackenheim podkreśla zarazem, że ślepa wiara w kabalistycznie pojmowaną doktrynę *tikkun olam*

<sup>30</sup> Por. E.L. Fackenheim, *op.cit.*, s. 252 n.

<sup>31</sup> Por. G. Scholem, *Mistyzyzm żydowski...*, s. 293–297.

<sup>32</sup> Por. R. Elior, *The Expression of Human Freedom in Jewish Mysticism* [w:] *Understanding Human Being. Essays on Jewish Anthropology*, s. 44 n.

<sup>33</sup> E. Fackenheim, *op.cit.*, s. 254, tłum. własne.

nie jest po Holokauście możliwa, ponieważ cierpienie, którego wówczas doświadczyła ludzkość, świadczy o destrukcyjnych skłonnościach człowieka. Skala tego cierpienia była zaś wówczas tak wielka, że nic nie może go zrekompensować<sup>34</sup>. W błędzie, mówi żydowski filozof, są ci, którzy twierdzą, iż powstanie państwa Izrael miało jakąkolwiek wartość soteryczną, będąc nagrodą za największy w historii pogrom żydowskiego narodu. Poglądy takie są niemal bluźnierstwem<sup>35</sup>. Ziemskiej gehenny dzieci, matek i starców nie można w żaden sposób wycenić, oszacować, wynagrodzić. Mimo to, na pozór paradoksalnie, jedynym rozwiązaniem jest dla ludzi właśnie realizacja niemożliwego – lecz koniecznego – postulatów naprawy świata. *Tikkun olam* jest niezbywalną powinnością moralną: jedynie naprawa tego, co pozostało z ludzkiego i boskiego świata, sprawi, że Hitler nie odniesienie „pośmiertnego zwycięstwa”, a ludzie będą mogli żyć, z jednej strony zachowując godność człowieczeństwa, z drugiej zaś mając świadomość przeszłości, o której nie wolno im zapomnieć. Pamięć jest bowiem obowiązkiem. Kabalistycznej naprawy świata nie można więc, według Fackenheima, utożsamiać z moralnie pozytywnymi aktami podejmowanymi po Zagładzie. Kabaliści byli bowiem zdolni do odczuwania współczucia w stosunku do bóstwa, rozpaczając nad wygnaniem *Szechiny*. Ci zaś, którzy przeżyli czas *Shoah*, powinni opłakiwać nie tylko Boga, nie tylko niewinne ofiary, lecz także siebie samych. Powaga wydarzenia Auschwitz zanegowała bowiem wiarę mistyków w możliwość zaistnienia odkupienia – powszechnego dobrostanu dopełniającego czas<sup>36</sup>. Filozof nie odpowiada zarazem na pytanie, czy po Auschwitz możliwa jest wiara w Boga osobowego. Jedno wydaje się pewne: obraz Boga w myśli Fackenheima jest portretem *Dei absconditi* – bóstwa, o którym niczego powiedzieć się nie da i którego nie można ujmować ani w teologicznych, ani w filozoficznych kategoriach. Bóstwo to nie ma żadnych wspólnych cech z antropomorficznym Bogiem przekazu biblijnego. Jest ono zatem tym samym Bogiem, o którym mówili i mówią kabaliści. Holokaust jawi się natomiast w myśli filozofa jako cezura oddzielająca religię lęku, religię moralności oraz religię kosmicznego uniesienia od religii opartej na poczuciu bezsilności wobec boskich – lub nieboskich – praw rządzących życiem ludzi i społeczeństw. „Religię” Fackenheima można również określić jako autonomiczny system etyczny, który obliguje podmiot do realizacji czynów pozytywnych. Tym więc, co człowiekowi pozostaje „po Auschwitz”, jest posłuszeństwo moralnemu imperatywowi, będącemu w ujęciu Fackenheima pewną modyfikacją kabalistycznego postulatów głoszącego, że tylko prawe czyny ludzkie mogą sprawić, iż otaczający nas świat staje się lepszy, o ile po Holokauście w ogóle można jeszcze mówić o dobrostanie świata, a nie o jego całkowitej porażce i stanie klęski.

<sup>34</sup> „The screams of the children and the silence of the *Muselmänner* are in our world. We dare not forget them; we cannot surpass or overcome them: and they are unredeemed”. *Ibidem*, s. 256.

<sup>35</sup> „The attempt to justify the Holocaust as an evil means to any good however glorious would be blasphemous – and it is impossible”. *Ibidem*, s. 255.

<sup>36</sup> „Some of us can weep for the Shekina. We all must weep not only for them but also for ourselves, for we cannot mystically either fly above history or leap forward to its eschatological End”. *Ibidem*, s. 256.

### 3. Bóg jako *Ajin* – Święta Nicość w poglądach Richarda L. Rubensteina

Doktrynę głoszącą, iż istota bóstwa jest niewyraźna i niepoznawalna, jako że z Bogiem niczego nie daje się porównać, legła u podstaw kabalistycznej wizji stworzenia. To, co boskie, jest zawsze „ponad” i „poza” – „poza życiem, poza czystym istnieniem, a nawet – wbrew temu, co głosili Platon i Arystoteles – poza myśleniem”<sup>37</sup>. Zdaniem kabalistów, Absolut – boska energia wciąż na nowo stwarza widzialny świat oraz podtrzymuje go w jego istnieniu<sup>38</sup>. Stwarzanie – rozumiane jako akt kreacji – polega na dialektycznym napięciu ontycznym, zachodzącym pomiędzy wycofywaniem się *En-Sof* w głąb siebie (*cimcum*) oraz emanacji boskiego bytu, przeciwstawnej wycofywaniu się bóstwa<sup>39</sup>. Bytową podstawę Nieskończoności – *En-Sof* – stanowi jednak *Ajin*, Nicość. Jej koncepcja została dość precyzyjnie zdefiniowana przez kabalistów:

*Ajin*, Nicość, istnieje bardziej niż wszelkie byty tego świata. Jednakże – skoro jest ona prosta i skoro każda [inna] prosta rzecz jest w porównaniu z nią złożona, to jest ona nazywana *Ajin*. [...] Jeżeli spytasz: „Co to jest?”, odpowiedź brzmi „Nic”, co oznacza, że nikt nie jest w stanie zrozumieć Nicości. Jest ona negacją każdego pojęcia. Nikt nie może niczego o niej powiedzieć – oprócz wiary, iż Ona istnieje. Jej egzystencja nie może być ujmowana przez jakikolwiek byt inny od Niej samej<sup>40</sup>.

*Ajin* jest zatem Niczym. Istnieje, nie posiadając żadnych atrybutów lub orzeczników. W odróżnieniu od *En-Sof*, Nieskończoności, która jest wszędzie oraz we wszystkim, *Ajin* znajduje się nigdzie, ani nie pozostając w stanie spoczynku, ani nie będąc w ruchu<sup>41</sup>. Z „zera” Nicości wyłania się „jedyńka” Nieskończoności, która stanowi pełnię, obejmującą wszystko to, co istnieje<sup>42</sup>. Nie bez powodu Gershom Scholem nazwał kabalistyczną wizję stworzenia „jedyną w dziejach naprawdę poważną próbą domyślenia do końca koncepcji *creatio ex nihilo*”<sup>43</sup>.

Współczesnym filozofem żydowskim, który uznał, że jedynie takie pojmowanie Boga jest „po Auschwitz” możliwe, stał się Richard L. Rubenstein, postać niezwykle

<sup>37</sup> G. Scholem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1991, s. 21.

<sup>38</sup> „Każdy etap procesu stworzenia kryje w sobie napięcie między światłem na powrót wnikającym w Boga i tym, które z Niego wystrzela. Bez tego ciągłego napięcia, bez tych ustawicznych impulsów Boga wobec swej Istoty żadna z rzeczy tego świata nie mogłaby trwać”. G. Scholem, *Mistyryzm żydowski...*, s. 290.

<sup>39</sup> „Namacalna, cielesna rzeczywistość ma sens o tyle tylko, o ile wywodzi się z boskiego źródła. Podobnie, ukryty świat Nieskończonego, boska Nicość, może być dostrzeżona jedynie w rzeczywistości cielesnego bytu. Taki obraz świata wywodzi się z kabalistycznej dialektyki, która łączy to, co jawne, z ukrytym, pojmując »rzeczywistość« w sposób daleko odbiegający od potocznego rozumienia”. R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, tłum. M. Tomal, Kraków–Budapeszt 2009, s. 13.

<sup>40</sup> D.C. Matt, *The Essential Kabbalah. The Heart of Jewish Mysticism*, New York 1996, s. 66 n, tłum. własne. W kwestii pojęcia *Ajin* zob. także: T. Sikora, *Pojęcie nicości w chasydyzmie – przykład homofonicznej gry językowej* [w:] *Światło i słońce. Studia z dziejów chasydyzmu*, M. Galas (red.), Kraków 2006, s. 115–127.

<sup>41</sup> Por. Z. Halevi, *Kabala. Tradycja wiedzy tajemnej*, tłum. B. Kos, Ljubljana 1994, s. 5.

<sup>42</sup> Por. G. Scholem, *Judaizm...*, s. 52.

<sup>43</sup> G. Scholem, *Mistyryzm żydowski...*, s. 290.

ciekawa, choć także nieco kontrowersyjna<sup>44</sup>. Chociaż po odbyciu studiów teologicznych został mianowany rabinem konserwatywnego odłamu judaizmu i chociaż oświadczenia nie dotknęły go cierpienia związane z tragedią Holocaustu, nie był on w stanie zrozumieć tego, co wówczas nastąpiło. Nie był też w stanie pogodzić wiary w „dogmaty” judaizmu ze swoimi przemyśleniami na temat Zagłady. Rubenstein jest twórcą teorii, którą określił jako „czas śmierci Boga”, przy czym zastrzega, iż śmierć Boga jest wydarzeniem kulturowym, a nie zjawiskiem ontycznym czy historycznym:

Należy na samym początku [...] podkreślić, że śmierć Boga nie jest czymś, co przytrafiło się Bogu. Jest ona wydarzeniem kulturowym, którego doświadczyli mężczyźni i kobiety [...] niebędący już w stanie wierzyć w transcendentnego Boga, który włada historią ludzkości<sup>45</sup>.

Innymi słowy, zdaniem myśliciela, wraz z milionami niewinnych ofiar nazizmu zmarł także Bóg – Pan historii wybranego narodu żydowskiego i sprawiedliwy sędzia, który wynagradza dobro, a za zło karze. Naród żydowski nie może już zresztą uchodzić za wybrany: w kontekście wydarzeń II wojny światowej jest on raczej narodem przeklętym. Co więcej, dobry, sprawiedliwy i wszechmocny Bóg powinien zapobiec największej w dziejach ludzkości Zagładzie i dotrzymać obietnicy, której udzielił na górze Synaj. Skoro zaś tego nie uczynił, nie jest On ani dobry, ani sprawiedliwy. Jedyнным atrybutem, jaki można przypisać Bogu czy bóstwu, jest, zdaniem Rubensteina, bezwzględna i absolutna wszechmoc i niepojętość. Święta Nicość jest dawcą życia i śmierci, obojętną na losy społeczeństw i jednostek<sup>46</sup>. Wydaje się, że ten właśnie pogląd sprawił, iż większość żydowskich historyków filozofii dość ostro krytykuje myśl filozofa, który – jako pierwszy z Żydów – otwarcie wystąpił przeciwko zasadom swojej wiary, choć nigdy nie podważał znaczenia tradycji, twierdząc, że dla wielu ludzi religia – pojmowana jako zestaw mitów, wierzeń i rytuałów – stanowi wsparcie i pozwala im identyfikować się ze wspólnotą<sup>47</sup>. Wydaje się poza tym istotne, Rubenstein z całą świadomością i przekonaniem odróżnia transcendentnego Boga ortodoksyjnego judaizmu od kabalistycznego Absolutu będącego „wszystkim we wszystkim”. Pojęcie Boga postulowane przez myśliciela i możliwe do uzasadnienia po Holokauście zostało zapożyczone z orientalnego mistycyzmu. Bóg zostaje więc określony przez Rubensteina jako „Święta Nicość” oraz jako nieskończone *En-Sof*, od którego pochodzi wszystko, co istniało i istnieje. Podobnie jak Fackenheim, Rubenstein podkreśla, iż refleksja nad tym, co wydarzyło się podczas II wojny światowej, empirycznie zaprzecza istnieniu idei Boga antropomorficznego, postrzegane-

<sup>44</sup> Richard Lowell Rubenstein urodził się 8 stycznia 1924 r. w Nowym Jorku. Otrzymał tytuł magistra literatury hebrajskiej w Jewish Theological Seminary. Tam również mianowano go rabinem. Następnie w Harvard Divinity School uzyskał tytuł magistra teologii, a po odbyciu studiów doktoranckich na Uniwersytecie Harvardzkim został doktorem filozofii. Prowadził wykłady na uniwersytecie stanowym na Florydzie, jak również na uniwersytecie w Bridgeport. Nauczał także na uniwersytecie w Pittsburghu. Napisał prace poświęcone Holocaustowi, religioznawstwu, teologii, relacjom żydowsko-chrześcijańskim, etyce (Por. W.E. Kaufman, *Contemporary Jewish Philosophies*, Detroit 1992, s. 78–80).

<sup>45</sup> R.L. Rubenstein, *After Auschwitz: History, Theology and Contemporary Judaism*, Baltimore and London 1996, s. 294, tłum. własne.

<sup>46</sup> Por. *Ibidem*, s. 306.

<sup>47</sup> Por. W.E. Kaufman, *op.cit.*, s. 78–92.



go jako miłosierny ojciec i sprawiedliwy sędzia. Bóg Rubensteina nie kocha ludzi. Co więcej, Boga tego nie można kochać i nie można Mu ufać. Tym, co pozostaje człowiekowi spoglądającemu na swoją i swoich bliskich egzystencję, jest lęk przed bóstwem, które stworzyło naturę, wraz z jej absolutnymi i powszechnymi prawami, które precyzyjnie wyznaczają granice ludzkiego życia oraz determinują kolejne etapy ludzkiej egzystencji: wszyscy, bez wyjątku, rodzimy się, dorastamy, starzejemy się i umieramy, nie mając na to najmniejszego wpływu. Jesteśmy, mówi filozof, jak fale oceanu, kolejno rozbijające się o brzeg, po to aby za moment mogła o ten brzeg uderzyć następna fala zrodzona przez odwieczny i bezpostaciowy Byt<sup>48</sup>. Po śmierci ponownie się z owym Bytem stapiamy, tracimy własną indywidualność, by mogło zaistnieć kolejne ludzkie życie, które także przeobrazi się kiedyś w Nicość.

Myśli Rubensteina nie można zatem – w przeciwieństwie do koncepcji zaproponowanych przez Jonasa czy Berkovitsa – określić jako optymistycznej. O ile bowiem Jonas i Berkovits starali się, korzystając z dorobku kabalistów, wydobyć takie idee, które mogłyby wskazać człowiekowi możliwość wiary w sensowność i celowość ludzkiej egzystencji, o tyle przemyślenia Rubensteina brzmią raczej pesymistycznie. Zdaniem filozofa wydarzenie Auschwitz dowiodło, że nikt nie ma wpływu ani na własny los, ani na dzieje świata. Boga możemy wprawdzie podziwiać w nielicznych chwilach szczęścia, którego niekiedy doznajemy, lecz jednocześnie musimy się Go lękać, ponieważ wiemy, że cena, jaką zapłacimy za nasze ziemskie istnienie, jest niezwykle wysoka i niewspółmierna do czasu, który nam dano<sup>49</sup>. Należy również podkreślić, iż Rubenstein neguje zasadność i autentyczną potrzebę istnienia jakiegokolwiek religii<sup>50</sup>, chociaż całą jego koncepcję można by określić jako „religię kosmicznego przerażenia”, chcąc posłużyć się w tym momencie terminologią zaproponowaną przez Einsteina.

## Zakończenie

Niezależnie od różnic, jakie pojawiają się w żydowskim dyskursie filozoficznym „po Auschwitz”, oraz różnorodnego ujmowania przez filozofów idei Boga, możliwej do zaakceptowania po Holokauście, zwraca uwagę fakt, że wszyscy przywołani tu

<sup>48</sup> Podobną metaforyką – metaforyką morza – służącą opisowi przemian stanów ontycznych wszystkiego, co aktualnie lub potencjalnie istnieje, posługuje się Oskar Goldberg. Jego monumentalne dzieło *Rzeczywistość Hebrajczyków*, zostało niedawno przetłumaczone na język polski przez T. Sikorę: O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Kraków 2012, s. 8: „Wyobraźmy sobie powierzchnię morza i jego bezdenną głębię. Z głębi tej próbują wydostać się na powierzchnię nieskończenie liczne strumienie wód. Nie jest to jednak możliwe, gdyż powierzchnia jest ograniczona, a zatem ograniczona jest zdolność ich przyjmowania. Skończoność można uważać za powierzchnię nieskończoności. Nieskończenie liczne możliwości prą z niej ku powierzchni, aby się urzeczywistnić”.

<sup>49</sup> Por.: R.L. Rubenstein, *op.cit.*, s. 306: „Each wave in the ocean of God's Nothingness has its moment, but it must inevitably give way to other waves. We are not, like Job, destined to receive back everything twofold”.

<sup>50</sup> „Religions are like the fences that hold young saplings to erect. Without the fence the sapling could fall over. When it takes firm root and becomes a tree, the fence is no longer needed. However, most people never loose their need for the fence”. *Ibidem*, s. 291.

myśliciele znaleźli inspirację dla swych koncepcji w myśli żydowskiej kabały, wykorzystując rozmaite jej pojęcia, mity i motywy. Jest to tym bardziej zadziwiające, że Berkovits, Rubenstein i Fackenheim byli nie tylko filozofami, lecz także rabinami, którzy przez jakiś przynajmniej czas sprawowali posługę w lokalnych kongregacjach. Wszyscy też oni – poza Jonasem, uczniem Heideggera i wychowankiem zachodnioeuropejskiej szkoły filozoficznej – posiadali talmudyczne wykształcenie. Fakty, wobec których stanęli twarzą w twarz, podważyły ich wiedzę teologiczną i wiarę, powodując, że zwrócili się ku mitycznej i ezoterycznej myśli Kabały, deprecjonowanej dotąd przez żydowskich uczonych, choć popularnej wśród pogardzanych na Zachodzie chasydów. Idea świętej Nicości, mit rozbitych naczyń, reprezentujący kosmiczną katastrofę, która nastąpiła u zarania stworzenia, konieczność realizacji postulatu naprawy świata, portret bezsilnego i cierpiącego Boga – Stwórcy dobra i zła – okazały się dla współczesnych myślicieli żydowskich jedyną możliwością ocalenia wiary w Jedyne, który podczas Zagłady utracił tradycyjnie przypisywane Mu atrybuty i ukrył swoją twarz, nie przyszedłszy z pomocą wybranym. Rzecz jasna, pozostaje kwestią otwartą, czy w istocie filozofowie ci naprawdę ocalili ideę Boga (jakiegokolwiek) judaizmu<sup>51</sup>, czy też opowiedzieli się za istnieniem neoplatońskiej Jedni. Jak bowiem zauważył Gershom Scholem, „w odniesieniu do kabały można [...] powiedzieć, że Bóg Biblii i Bóg Plotyna są tymi – jeśli w ogóle można przy tym mówić o jednym Bogu – których konflikt jest równie imponujący jak fascynujące są dla nas starania mistyków żydowskich o ich utożsamienie”<sup>52</sup>. Najistotniejsze w tym kontekście wydaje się jednak, że nawet po Holokauście przetrwały elementy religii kosmicznego uniesienia, pozwalającej wierzyć, wbrew wydarzeniom historii, że zarówno wszechświat, jak i ludzkie istnienie mają sens i cel, a niepojęta święta Nicość pozostaje niezmiennie dawcą nie tylko śmierci, lecz także życia, które wciąż na nowo może się wyłaniać z Niebytu, będącego w istocie Pełnią.

## Bibliografia

- Berkovits E., *Faith after the Holocaust* [w:] E. Berkovits, *Essential Essays Judaism*, Jerusalem 2007.
- Berkovits E., *God, Man and History*, Jerusalem 2004.
- Breiterman Z., *(God) after Auschwitz, Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, Princeton 1998.
- Einstein A., *Religion and Science* [w:] *The World as I See It*, New York 1954, s. 24–28 (przekład polski P. Wasyla: [http://amitaba.republika.pl/religia\\_i\\_nauka.html](http://amitaba.republika.pl/religia_i_nauka.html) [dostęp: 10. 06. 2014]).
- Elior R., *Mistyczne źródła chasydyzmu*, tłum. M. Tomal, Kraków–Budapeszt 2009.
- Elior R., *The Expression of Human Freedom in Jewish Mysticism* [w:] *Understanding Human Being. Essays on Jewish Anthropology*, Z. Sareło, H.T. Mikołajczyk (red.), Słupsk 2013.
- Fackenheim E.L., *To Mend the World. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, Bloomington–Indianapolis 1994.

<sup>51</sup> W kwestii różnorodnych nurtów teologicznych oraz filozoficznych w obrębie judaizmu – zob. W. Szczerbiński, *op.cit.*, s. 39–63.

<sup>52</sup> G. Scholem, *Judaizm...*, s. 18.

- Goldberg O., *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Kraków 2012.
- Halevi Z., *Kabala. Tradycja wiedzy tajemnej*, tłum. B. Kos, Ljubljana 1994.
- Idel M., *Kabala. Nowe Perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006.
- Jonas H., *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003.
- Katz S.T., *Zagłada [w:] Historia filozofii żydowskiej*, D.H. Frank, O. Leaman (red.), tłum. P. Sajdek, Kraków 2009.
- Kaufman W.E., *Contemporary Jewish Philosophies*, Detroit 1992.
- Konstańczak S., *In the Shadow of Holocaust – Hans Jonas' Concept of 'Homo Patiens' [w:] Understanding Human Being. Essays on Jewish Anthropology*, Z. Sareło, H.T. Mikołajczyk (red.), Słupsk 2013.
- Matt D.C., *The Essential Kabbalah. The Heart of Jewish Mysticism*, New York 1996.
- Maybaum I., *The Face of God after Auschwitz*, Amsterdam 1965.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań–Warszawa 1980.
- Qunizio S., *Przegrana Boga*, tłum. M. Bielawski, Kraków–Dębica 2008.
- Rapoport S.Z. (An-ski), *Na pograniczu dwóch światów. Dybuk. Przypowieść dramatyczna w czterech aktach według hebrajskiej wersji dramatu Chaima Nachmana Bialika*, tłum. A. Hadari, Kraków 2007.
- Rubenstein R.L., *After Auschwitz. History, Theology and Contemporary Judaism*, Baltimore and London 1996.
- Scholem G., *Judaizm. Parę głównych pojęć*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1991.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007.
- Sikora T., *Pojęcie nicości w chasydyzmie – przykład homofonicznej gry językowej [w:] Światło i słońce. Studia z dziejów chasydyzmu*, M. Galas (red.), Kraków 2006.
- Szczerbiński W., *Postulat nie-osobowego Boga. Rekonstrukcjonizm wyzwaniem dla teizmu żydowskiego*, Poznań 2007.
- Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, P. Śpiewak (red.), Gdańsk 2013.





## **Miarą ofiary jest człowiek. Antropometria w wedyjskim rytuale ofiarniczym śrauta**

*Olga Nowicka*

Instytut Orientalistyki

Uniwersytet Jagielloński

### **Abstract**

#### ***Man is Commensurate with the Sacrifice: Anthropometry in the Vedic Śrauta Sacrificial Ritual***

The institutionalisation of the Vedic śrauta fire ritual in ancient India was strictly connected with the priest class's establishment of a systematic theory of ritual. However, the pivot of ritualists' reflections turned out to be not the gods receiving the fire oblations but the human being. As *Taittirīya Saṃhitā* states: *man is commensurate with the sacrifice* (TS.5.2.5). The first activity just after fixing the proper area for conducting the Vedic ritual was taking the sacrificer's measurements. Then, using the units of measure modelled on the dimensions of man, the ritual enclosure was meted out and built. The origin of the mentioned procedure of taking human dimensions as units of measure can be traced to the Vedic passage of *Taittirīya Saṃhitā: with man's measure he metes out* (TS.5.2.5). The constructed ritual enclosure therefore belonged to the sacrificer in a strict sense – it was his altar.

**Key words:** Vedic ritual, śrauta ritual, Vedic literature, sacred geometry, sacrificial ritual, anthropometry.

**Słowa kluczowe:** rytuał wedyjski, rytuał typu śrauta, geometria sakralna, literatura wedyjska, rytuał ofiarniczy, epoka wedyjska, antropometria.

„Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy – istniejących, że istnieją, i nieistniejących, że nie istnieją”<sup>1</sup>. Zacytowane słowa przypisywane są Protagorasowi z Abdery, greckiemu sofście żyjącemu w V wieku przed naszą erą<sup>2</sup>. Dotyczą one poglądu usta-

<sup>1</sup> Gr. *panton chrematon metron anthropos*.

<sup>2</sup> Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, tłum. R.D. Hicks, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0258%3Abook%3D1%3Achapter%3Dprologue> [dostęp: 04.11.2014], (9.8.51).

nawiającego człowieka centralnym punktem odniesienia w epistemologii. W ujęciu Protagorasa *anthropos metron*, czyli człowiek miara, stał się wyrazem teorii relatywizmu subiektywistycznego, stawiającej w centrum procesu poznania percepcję jednostki ludzkiej<sup>3</sup>.

W starożytnych Indiach koncepcja człowieka miary wszechrzeczy, opierająca się na poglądzie, że wymiar otaczającej nas rzeczywistości ma swe ostateczne źródło w ludzkim ciele, stała się w okresie zinstytucjonalizowania wedyjskiego rytuału ofiarniczego fundamentem usystematyzowanej przez klasę rytualistów teorii rytuału. Zdanie implikujące, iż miarą ofiary jest człowiek – *puruṣamātreṇa vi mimīte*, w tłumaczeniu „[Ofiarę] mierzy się miarą człowieka” – można znaleźć już w *Tajttirija Samhicie* (*Taittirīya Saṃhitā*, 5.2.5.), której kompilacja nastąpiła najprawdopodobniej około początku pierwszego tysiąclecia przed naszą erą<sup>4</sup>.

W tradycji wedyjskiego rytualizmu ofiarniczego klasy śrauta, do której należały wielkie publiczne ceremonie ofiarnicze, zgodnie z zaleceniami rytualistycznych tekstów normatywnych, wymiary areny rytualnej i jej komponentów powinny być wzorowane na rozmiarze ofiarnika określanego sanskryckim terminem *jadžamana*<sup>5</sup> (skr. *yajamāna*)<sup>6</sup>. Rytuał, w którym symbolika związana z człowiekiem miarą (skr. *puruṣamātra*) jest szczególnie wyraźnie widoczna, to agnicajana (skr. *agnicayana* – *agni* ‘ołtarz’, *cayana* ‘budowanie’, ‘wznoszenie’) – spektakularna ceremonia, podczas której główny ołtarz ogniowy, identyfikowany z ciałem ofiarnika, powinno się wznosić w kształcie<sup>7</sup> ptaka z rozłożonymi do lotu skrzydłami (skr. *śyena*)<sup>8</sup>. Był to wielki, złożony rytuał ogniowy, należący do ceremonii somowych, trwający wiele dni i nocy (dwanaście dni rytualnych<sup>9</sup>). Jednym z jego bloków składowych, ustawionym jako kulminacyjna sekwencja, było ofiarowanie somy (rośliny, z której wytwarzano trunek wprowadzający w stan ekstazy)<sup>10</sup>.

<sup>3</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2005, s. 73–78.

<sup>4</sup> M. Witzel, *The Development of the Vedic Canon and its Schools (Materials on Vedic Śākhās, 8): The Social and Political Milieu* [w:] *Inside the Texts, Beyond the Texts*, M. Witzel (ed.), Cambridge 1997, s. 270–275.

<sup>5</sup> Sanskrycki termin „jadžamana” czasami bywa również tłumaczony jako „patron ofiary”.

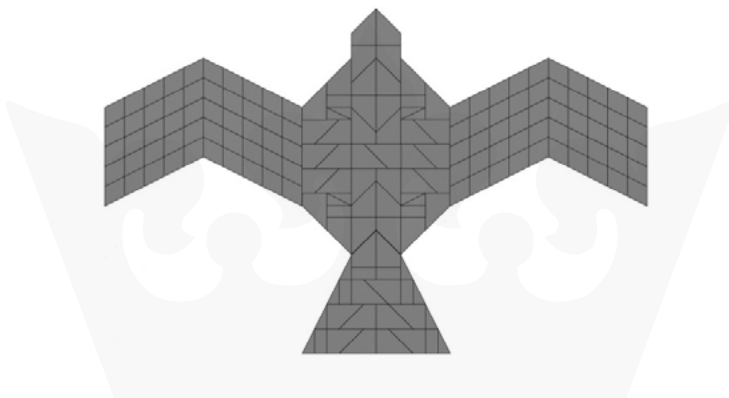
<sup>6</sup> F. Staal, *Discovering The Vedas: Origins, Mantras, Rituals, Insights*, New Delhi 2008, s. 266.

<sup>7</sup> W *Tajttirija Samhicie* wymienione są również inne możliwe kształty ołtarza wznoszonego podczas rytuału agnicajany. Były to między innymi: ołtarz w kształcie czapli (*kaṅkacit*), ołtarz w kształcie koła rydwanu (*rathacakracit*), ołtarz w kształcie wiadra (*dronacit*) oraz ołtarz w kształcie żółwia (*kūrmacit*). Rodzaj ołtarza budowanego podczas rytuału miał zależeć od skutku, jaki poprzez odprawienie ceremonii chciał uzyskać ofiarnik (*Taittirīya Saṃhitā*, 5.4.11).

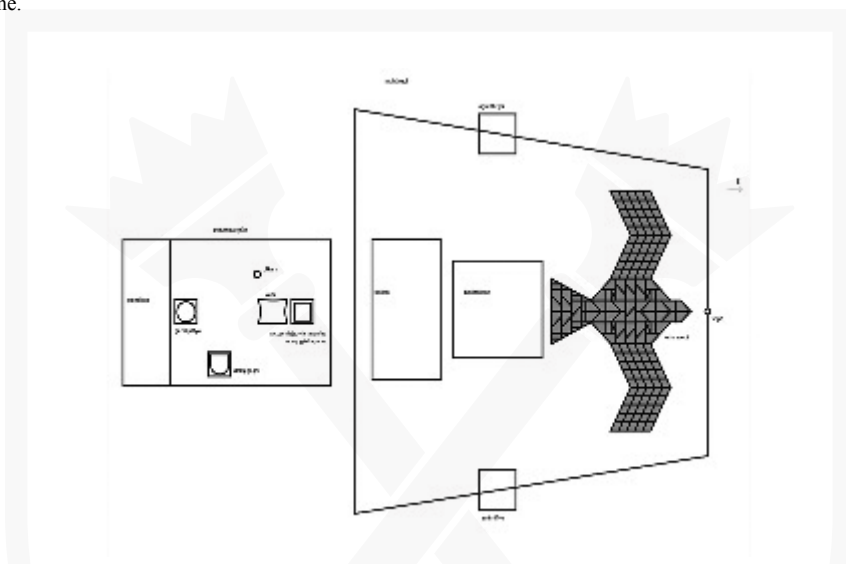
<sup>8</sup> F. Staal, *Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar*, New Delhi 2010, vol. 1, s. 125–138.

<sup>9</sup> Podczas wielodniowego procesu rytuału ofiarnik jest zamknięty wraz z żoną w przestrzeni ceremonii.

<sup>10</sup> F. Staal, *Ritual and Mantras: Rules Without Meaning*, New Delhi 1996, s. 71–77.



Ryc. 1. Model głównego ołtarza ofiarnego (uttaravedi) wznoszonego podczas rytuału agnicajany<sup>11</sup>  
 Źródło: Ilustracja zgodna z opisem zawartym w *Apastamba Śulvasutrze* (*Āpastamba Śulvasūtra*). Wykonanie własne.



Ryc. 2. Model areny rytualnej, w której odprawiany miał być rytuał agnicajany<sup>12</sup>  
 Źródło: Model zgodny z opisem zamieszczonym w: F. Staal, *Ritual and Mantras: Rules Without Meaning*, New Delhi 1996, s. 71–72. Wykonanie własne.

Zgodnie z zaleceniami tekstów normatywnych najważniejszą czynnością przed rozpoczęciem przygotowań do wybudowania areny rytualnej i wzniesienia trzech głównych ołtarzy ogniowych (ich liczba była wyznacznikiem rytów klasy śrauta)

<sup>11</sup> Zdjęcia i ilustracje wykorzystane w niniejszym artykule są mojego autorstwa.

<sup>12</sup> Zgodny z opisem zamieszczonym w: F. Staal, *Ritual and Mantras: Rules Without Meaning*, New Delhi 1996, s. 71–72.

miało być zatem zdjęcie pomiarów z jadżamany, ponieważ to właśnie przy użyciu jednostek miary na nim wzorowanych powinno się wymierzać teren<sup>13</sup>.

Podczas owej procedury ofiarnik powinien stanąć wyprostowany z uniesionymi ponad głową ramionami<sup>14</sup>. Wówczas na specjalnie przygotowanym, bambusowym kijku (skr. *veṇu* lub *vaiṇavadaṇḍa*) nakazane było zaznaczyć za pomocą nacięć (*rekhā*) wykonanych ostrym narzędziem odległość od ziemi aż do czubka środkowego palca, końcowej linii włosów oraz kolana. Następnie zaznaczoną na początku długość równą wysokości ofiarnika ze wzniesionymi ramionami należało podzielić na pięć takich samych części przy użyciu sznura (*rajju*). Powstała w ten sposób część równa jednej piątej (skr. *pañcamī*) nazywana była *aratni*, czyli „łokiec”<sup>15</sup>.

Instrukcji potrzebnych do dokonania wyżej wspomnianych pomiarów miały dostarczać teksty normatywne poświęcone geometrii sakralnej zwane śulwasutrami (*śulvasūtra*), których powstanie datowane jest na okres od ok. V do III wieku przed naszą erą<sup>16</sup>. Traktaty te mogły być źródłem usystematyzowanej wiedzy specjalistycznej, która miałaby zagwarantować precyzję konstrukcji areny rytualnej. Przypuszcza się, iż wedyjska geometria, która najprawdopodobniej wyrosła z praktycznych wymogów podyktowanych przez konieczność bezbłędnego odprawienia rytuału, mogła być zatem elementem bramińskiej teologii. Termin *śulwa* (*śulva*), znajdujący się w nazwie tej grupy tekstów, oznacza „sznur”, który miał służyć do dokonywania pomiarów przez jednego z wybranych do oficjowania podczas ofiary kapłanów<sup>17</sup> zwanego *adhwarju* (*adhvaryu*)<sup>18</sup>.

Właśnie w śulwasutrach wedyjscy rytualiści mogli odnaleźć jednostki miary zalecane do stosowania w rytuale, które były wzorowane na ofiarniku<sup>19</sup>. Pośród nich jednostką nadrzędną była *puruṣa* (skr. *puruṣa* – ‘człowiek’), czyli miara równa wysokości człowieka z uniesionymi nad głową ramionami. Następnie wymieniane były *wjama* (*vyāma* – szerokość rozłożonych ramion), *hasta* (*hasta*, ‘ręka’ – miara równa odległości od łokcia do czubka środkowego palca), *aratni* (*aratni*, ‘łokiec’ – miara równa odległości od łokcia do czubka małego palca), *bahu* (*bāhu*, ‘ramię’ – miara równa odległości od łokcia do nadgarstka), *witasti* (*vitasti*, miara równa rozpiętości

<sup>13</sup> G. Thibaut, *The Śulvasūtras*, Calcutta 1875, s. 3–5.

<sup>14</sup> F. Staal, *Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar*, New Delhi 2010, vol. 1, s. 196.

<sup>15</sup> W komentarzu do *Baudhajana Śulwasutry* (*Baudhāyana Śulvasūtra*) z XVI wieku można znaleźć szczegółowe objaśnienie owej procedury: „yajvā tiṣṭhann ūrdhvābāhuḥ prasāritakarāṅgalih ||yāvān bhavati daṇḍena tāvatā vaiṇavena tu | svamadhyamāṅgulyagrāntaṃ svadehaṃ minuyāt tataḥ | daṇḍe tu rekhāṃ keśānte jānvante ‘pi vilikhya ca || kiṃcit sūtram ḍṛḍham ślakṣṇam kṛtvā tad daṇḍasammitam | tatsamaṃ pañcadhā kṛtvā ‘traiko ‘mśo ‘ratnir ucyaite | Yogiyārūṭe Kārika 4–6 ||”.

<sup>16</sup> A. Seidenberg, *The Geometry of the Vedic Rituals* [w:] F. Staal, *Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar*, New Delhi 2010, vol. 2, s. 104.

<sup>17</sup> Przy najbardziej złożonych ceremonii somowych powinno oficjować w sumie od 16 do 17 kapłanów.

<sup>18</sup> B. Bhagwat, *Kalpa-Vedāṅga: Origin and Development*, Pune 2009, s. 162–163.

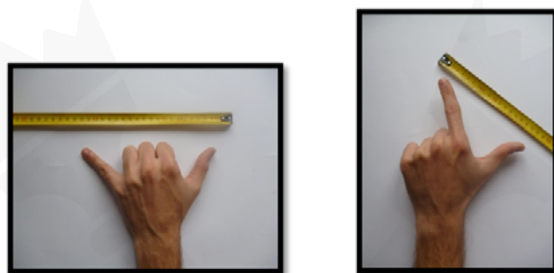
<sup>19</sup> Należy zaznaczyć, iż teksty te były swoistymi przewodnikami prowadzącymi przez pewien proces, którego celem miała być transformacja ofiarnika. Jej powodzenie miało zależeć od precyzyjnego przebiegu wielu złożonych czynności rytualnych. Teksty te można było zatem rozumieć jako obietnicę. Wskazywały one drogę, jak mierzyć, odwzorowywać świat poprzez zdejmowanie miary z człowieka. Istotny był sam proces, złożony z sekwencji, oraz ekwiwalencje (identyfikacje wskazujące na magiczne powiązania między makro i mikrokosmosem). Warunkiem sukcesu było zatem dopełnienie powinności.



od czubka kciuka do czubka małego palca), *pradeśa* (*pradeśa*, miara równa rozpiętości od czubka kciuka do czubka palca wskazującego), *angula* (*aṅgula*, ‘palec’ – miara równa szerokości palca wskazującego), *dżanu* (*jānu*, ‘kolano’ – miara równa odległości od stopy do kolana), *prakrama* (*prakrama* ‘krok’ – miara równa długości dwóch stóp), *pada* (*pada*, ‘stopa’ – miara równa długości stopy).



Ryc. 3. aratni hasta bāhu



Ryc. 4. vitasti pradeśa

Starożytne śulwasutry zawierały również coś, co może dziś wyglądać na opis proporcji ludzkiego ciała. W *Āpastamba Śulvasutrze* (*Āpastamba Śulvasūtra*) przedstawiał się on następująco:

pañcāratniḥ puruṣaḥ | catur aratniḥ vyāyāmaḥ | caturvimśaty aṅgulo 'ratniḥ |

tad ardham prādeśa iti kṣptiḥ || 15.4 ||

Pięć *aratni* (łokci) równa się *puruṣy* (człowiekowi). Cztery *aratni* (łokcie) równają się *wjajamie*. Dwadzieścia cztery *anguli* (palce) równe są *aratni* (łokciowi). Tego połowa równa jest *pradeśi* (miara równa rozpiętości od czubka kciuka do czubka palca wskazującego). Taka jest [miar] definicja<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Wszystkie zamieszczone w niniejszym artykule tłumaczenia z sanskrytu są mojego autorstwa.

5. Proporcje ludzkiego ciała według *Baudhajana Śulwasutry* (*Baudhāyana Śulvasūtra* 1.2):

$1\ pada = 10\ aṅgula$

$1\ pradeśa = 12\ aṅgula$

$1\ pada = 15\ aṅgula$

$1\ jānu = 32\ aṅgula$

$1\ bāhu = 36\ aṅgula$

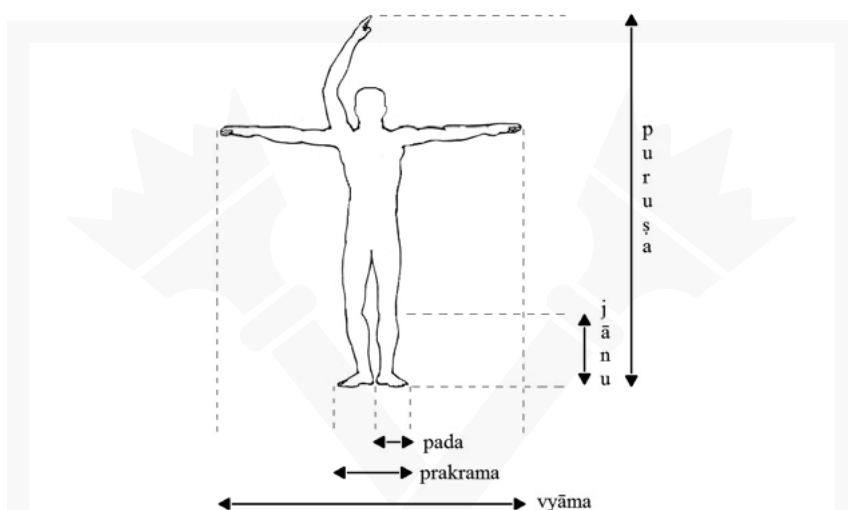
$1\ prakrama = 2\ pada$

$1\ aratni = 2\ pradeśa = 24\ aṅgula$

$1\ puruṣa = 5\ aratni = 120\ aṅgula$

$1\ vyāma = 5\ aratni$

$1\ vyāyāma = 4\ aratni = 96\ aṅgula$ <sup>21</sup>



Ryc. 6. Jednostki miary wyprowadzane z człowieka.

Co ciekawe, podobnie jak w traktacie Witruwiusza *O architekturze ksiąg dziesięciuro* (*De architectura*) z mniej więcej I wieku przed naszą erą, również w śulwasutrach zwraca się uwagę na to, że wysokość dorosłego mężczyzny<sup>22</sup> (*puruṣa*) równa się w przybliżeniu szerokości jego rozstawionych ramion (*vyāma*)<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> A.K. Bag, *Vedic Mathematics* [w:] *Seminar on Indian contribution to World Civilization*, New Delhi 2005, s. 5.

<sup>22</sup> Należy jednak zaznaczyć, iż obiektem opisu śulwasutr był dorosły mężczyzna spełniający wszelkie wymogi warunkujące zdolność do przeprowadzenia ofiary, której celem było transformowanie jego człowieczej natury psychofizycznej.

<sup>23</sup> “[...] For if we measure the distance from the soles of the feet to the top of the head, and then apply that measure to the outstretched arms, the breadth will be found to be the same as the height, as

Wszystkie jednostki miary wykorzystywane najpierw podczas dokonywania pomiarów, a następnie w czasie budowy areny rytualnej i ofiarniczych ołtarzy ogniowych miały być zatem miarami relatywnymi – zależnymi od rozmiaru patrona ceremonii. Zgodnie z wizją twórców literatury brahmanicznej rytuał stawałby się w ten sposób spersonalizowany; wznoszone ołtarze byłyby ołtarzami ofiarnika *sensu stricto*, a nawet miały być z nimi utożsamiane w wyniku wedyjskiej koncepcji magicznych ekwiwalencji<sup>24</sup>.

Zgodnie z zaleceniami zawartymi w śulwasutrach po dokonaniu niezbędnych pomiarów powinny się rozpocząć przygotowania do wyrobu cegieł (skr. *iṣṭakā*), co mogło być jednym z bardziej czasochłonnych procesów. Cegły, z których zalecano wznosić ołtarze ofiarnicze, również powinny być wytwarzane przy użyciu jednostek miar wzorowanych na jadżamanie. Nie można ich było wykorzystać do budowy jakiegokolwiek świeckiego obiektu. Konstruowany podczas rytuału agnićajany główny ołtarz ofiarniczy powinien się składać aż z tysiąca wypalanych cegieł ułożonych w pięciu warstwach<sup>25</sup>.

Precyzyjnych pomiarów terenu (*vimāna*), który miał się stać areną rytualną (*yajñasālā*), najprawdopodobniej dokonywano jeszcze przed rozpoczęciem ceremonii. Należało wówczas wybrać właściwie miejsce instalacji trzech ogni ofiarnych (*āhavanīya*, *gārhapatya*, *dakṣiṇāgni*), ustalić odpowiednie relacje przestrzenne zachodzące między nimi oraz wyznaczyć odpowiednią powierzchnię, na której ostatecznie konstruowano ołtarze. Według instrukcji zawartych w śulwasutrach<sup>26</sup> czynności tych należało dopełnić przy użyciu bambusowego kija (*venu*), sznura (*rajju*) oraz drewnianych palików wbijanych w ziemię (*śaṅku*)<sup>27</sup>.

Mimo wcześniejszego właściwego wymierzenia terenu areny rytualnej czynność ta powinna jednak zostać powtórzona symbolicznie również podczas trwania rytuału – w przypadku agnićajany trzeciego dnia<sup>28</sup>. Miało to być rytualnym potwierdzeniem wcześniejszego aktu mierzenia. Powtórnego pomiaru powinien dokonać w milczeniu kapłan zwany adhwarju i nikt poza nim nie mógł wówczas przebywać na mierzonym terenie. Zgodnie z zaleceniami śulwasutr miał on zdejmować miarę, posługując się bambusowym kijem, na którym zostały wcześniej zaznaczone wymiary ofiarnika. Odpowiednie odległości kapłan powinien znakować, przywiązując drugi sznur do wbitych już wcześniej w ziemię drewnianych palików. Miało to być zatem akt czysto symboliczny<sup>29</sup>.

---

in the case of plane surfaces which are perfectly square". (3.1.3), Vitruvius, *Ten Books on Architecture*, tłum. M. Hicky Morgan, <http://www.gutenberg.org/cache/epub/20239/pg20239.txt> [dostęp: 04.11.2014].

<sup>24</sup> F. Staal, *Agni: The Vedic Ritual ...*, vol. 1, s. 196.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 197.

<sup>26</sup> Więcej informacji o zalecanych w śulwasutrach sposobach dokonywania pomiarów areny rytualnej w: G. Thibaut, *op.cit.*

<sup>27</sup> D. Pingree, *A History of Indian Literature: Scientific and Technical Literature. Jyotiḥśāstra: Astral and Mathematical Literature*, vol. 6, Wiesbaden 1981, s. 5.

<sup>28</sup> F. Staal, *Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar*, New Delhi 2010, vol. 1, s. 386.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 380–381.

Genezą opisanej procedury wzorowania jednostek miar na jadzamanie, którymi następnie zalecano posługiwać się przy konstruowaniu miejsca ofiarnego, jest najprawdopodobniej fragment z piątej kandy *Taittirija Samhity*<sup>30</sup>:

puruṣamātrēna ví mimīte yajñéna vái púruṣaḥ sámmitas |  
yajñaparúṣaiváinaṃ ví mimīte yāvān púruṣa ūrdhvábāhus tāvān bhavati | etāvad vái púruṣe  
vīryāṃ |vīryēṇaiváinaṃ ví mimīte [...] vīryāsammitas |véṇunā ví mimīte | āgneyó vái vénuḥ |  
Taittirīya Saṃhitā (5.2.5)

Wymierza [ołtarz] człowieka miarą, gdyż ofierze współmierny jest człowiek. Przeto odmierza go właśnie jednostką ofiary, bowiem jak wysoki jest człowiek z uniesionymi ramionami, takiegoż [rozmiaru] jest [ołtarz]. Tyleż zaiste w człowieku siły życiowej [się kryje]. Właśnie zatem człowieczą siłą życiową [ołtarz] odmierza. [...] Zaiste zdolności kreacji współmierny jest człowiek. Przeto bambusowym kijem odmierza, kij ów jest bowiem potomkiem ognia ofiarnego.

W powyższym fragmencie człowiek – *puruṣa* przedstawiany jest jako jednostka miary ofiary (*yajña*), służąca kapłanowi do dokonywania pomiarów w procesie przygotowywania ogniowego ołtarza ofiarniczego. W komentarzu do *Taittirija Samhity*, Bhatta Bhaskara Miśra (*Bhaṭṭa Bhāskara Miśra*, około VI–VII wieku), tłumacząc ten fragment tekstu, podkreśla dosłowne znaczenie terminu *puruṣamātra*, czyli „miara człowieka”, odwołując się do definicji podawanej przez Paniniego (*Pāṇini*, około IV wieku przed naszą erą) w gramatycznym dziele *Aṣṭādhyāyī*. W tym celu przytacza sutrę 5.2.37 *pramāṇe dvayasac ity ādinā mātrac* ([W rozumieniu] miary [sufiks] „*dvayasac*” [jest używany] – [podobnie] poczynając od [przyrostka] „*mātrac*”), która wskazuje na ściśle techniczne użycie terminu *mātra* – ‘miara’, oznaczające jednostkę, za pomocą której mierzona jest wielkość fizyczna.

athāgnivimānaṃ ārabhyate – puruṣamātreṇeti |  
puruṣapramāṇena veṇunā agniṃ vimimīte<sup>31</sup>

Wówczas pomiar ołtarza się rozpoczyna – przy użyciu miary człowieka.

[Oznacza to, iż kapłan] wymierza ołtarz bambusowym kijem o mierze [równej wysokości] człowieka [z uniesionymi ramionami]<sup>32</sup>.

By zilustrować owo objaśnienie, Bhaskara Miśra podaje kilka synonimów dla sformułowania określającego człowieka miarę. Są to kolejno *yajñaparūṣ*, *yajñaparvan* oraz *yajñamātrā* – wszystkie oznaczające „część składową ofiary”, jej „budulec” bądź „człon” – dają zatem wyraz koncepcji pojmowania człowieka jako elementu, z którego zbudowana jest ofiara – jadzania (*yajña*).

<sup>30</sup> G. V. Namboodiri, *Śrauta Sacrifices in Kerala*, Calicut 2002, s. 140.

<sup>31</sup> *The Taittirīya Saṃhitā of the Krishna Yajur-Veda with the Commentary of Bhaṭṭa Bhāskara Miśra*, A. Mahādeva Śāstri, K. Rangāchārya (eds.), vol. 9, Mysore 1898, 5.2.5. (*bhāṣya*), s. 134.

<sup>32</sup> Chociaż przytoczony fragment napisany został w trybie orzekającym, należy zaznaczyć, iż odnosi się on do sytuacji hipotetycznej. Powinien być zatem rozumiany jako zalecenie, nie zawsze znajdujące odzwierciedlenie w rzeczywistości.

yajñena sammitaḥ tulyaḥ puruṣaḥ |

tasmād yajñaparūṣā yajñaparvanā yajñamātrayaiva agnivismānaṃ kṛtaṃ bhavati |<sup>33</sup>

Miara człowieka jest równa ofierze. Dlatego przy użyciu ogniwa ofiary, [to jest] części składowej ofiary, [czyli] właśnie jednostki miary ofiary, pomiar ołtarza jest czyniony.

Kluczowym terminem pojawiającym się we wcześniej zacytowanym fragmencie z *Tajttirija Samhity* wydaje się jednak słowo *vīrya*, oznaczające „potencję”, „witalność”, „moc”, „siłę” oraz „zdolność kreacji”. „Zaiste zdolności kreacji współmierny jest człowiek” (*vīryasammitas* | 5.2.5) podaje *Tajttirija Samhita*. Ludzka siła twórcza (*élan vital*) okazuje się możliwa do zmierzenia w kontekście rytualnym i manifestuje się również jako jednostka miary (*mātrā*). Bhatta Bhaskara Miśra rozwija ten wątek w komentarzu, pisząc, że witalność człowieka jest równa wysokości człowieka z uniesionymi ramionami (*puruṣasya vīryaṃ samāptaṃ*). Dokonując zatem rytualnego pomiaru ofiarnika, gdy na bambusowym kiju zaznaczano jego wysokość wraz z uniesionymi ponad głowę ramionami, w istocie zdejmowano miarę siły życiowej, która się w nim kryła.

yāvān ūrdhvbāhuḥ tāvaty eva puruṣasya vīryaṃ samāptaṃ nātaḥ paraṃ kramate |

evam atra pañcāratniḥ puruṣo bodhito bhavati ||<sup>34</sup>

Jak [wysoki jest człowiek] z uniesionymi ramionami, w tejże [rozpiętości] siła życiowa człowieka jest skumulowana – nie przekracza się jej. Tym sposobem miara człowieka szacowana jest wówczas na pięć łokci.

Intencją rytualistów było więc precyzyjne zdjęcie miary z człowieka, dopiero to miało warunkować pomyślność rytuału. Jak objaśniał zatem ów proceder w komentarzu do *Tajttirija Samhity* Bhaskara Miśra – to właśnie jednostką człowieczej siły (*vīrya*) ołtarz jest wymierzany, ogień ofiarny współmierny jest bowiem ludzkiej zdolności kreacji.

vīryasammita iti | vīryeṇaiva sammito ‘gnir bhavati |<sup>35</sup>

[Sformułowanie] „sile życiowej współmierny” [oznacza w istocie, iż] właśnie sile życiowej ogniowy ołtarz ofiarny jest jednaki.

Ofiara okazywała się zatem miarą możliwości człowieka. Powodzenie rytuału ofiarniczego było w ostateczności uzależnione od siły (*vīrya*), którą dysponował patron ceremonii. Musiał on bowiem zdołać udźwignąć brzemień rytuału.

Warto podkreślić, że w literaturze wedyjskiej czasowniki wyrażające ideę tworzenia, kreacji, kształtowania, formowania mogły mieć szerokie spektrum dopeł-

<sup>33</sup> *The Taittirīya Samhitā of the Kṛishṇa Yajur-Veda*, s. 134.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 136.

nień. Jak zauważył Jan Gonda, te same wyrażenia mogły się odnosić zarówno do wytwarzania rękodziela, płodzenia potomstwa, odprawiania rytuałów, jak i stwarzania wszechświata. Jednym z rdzeni czasownikowych wywodzących się z opisu czynności rzemieślniczych, który często pojawiał się w samhitach oraz literaturze brahmanicznej, był sanskrycki pierwiastek *mā*<sup>36</sup>. To właśnie derywaty od tego rdzenia czasownikowego były wykorzystywane do opisu czynności zdejmowania miary z jadżamany, wymierzania areny rytualnej oraz dokonywania pomiarów ołtarzy ofiarniczych. Najprawdopodobniej jednak, jak zauważył Hermann Grassmann, oryginalnym znaczeniem pierwiastka *mā* nie było ‘mierzyć’, ‘wymierzać’, ‘odmierzać’, ale raczej ‘budować’, ‘konstruować’, ‘kształtować’, ‘formować’, ‘kreować’, ‘stwarzać’, ‘tworzyć’<sup>37</sup>. Na potwierdzenie tej tezy Grassmann przytacza fragment z *Rigwedy* (*Ṛgveda*) odnoszący się do wszechmocnego boga Waruny (*Varuṇa*) – *sa dhāma pūrvyam mame* (RV 8.41.10), który tłumaczy jako „on wykreował pierwsze stworzenie”<sup>38</sup>. Jan Gonda wysnuł również przypuszczenie, iż pierwotnym znaczeniem rdzenia *mā* mogło być „przeniesienie projekcji umysłu do pełnowymiarowej rzeczywistości”. Rozumiał przez to proces urzeczywistniania w świecie materialnym poprzez metodę mierzenia tego, co wcześniej było jedynie imaginacją, a zatem materializowanie idei<sup>39</sup>. Podążając więc tropem Jana Gondy, fragment 42. hymnu VIII księgi *Rigwedy*<sup>40</sup> opisujący boga Warunę wymierzającego Ziemię (*pr̥thivī*) należałoby rozumieć jako akt jej stworzenia<sup>41</sup>.

Ponadto, jak zauważył Jan Gonda, użycie rdzenia czasownikowego *mā* mogło implikować to, że opisywana przezeń czynność była wynikiem nadzwyczajnej inteligencji jej wykonawcy. Uczynek wyrażany pierwiastkiem *mā* mógł być zatem przypisywany jedynie istotom, które charakteryzowały się nieprzeciętną światłością umysłu, a także sprytem<sup>42</sup>. Potwierdzenia tego przypuszczenia można szukać w zdaniu z *Rigwedy*: *te māyino mamire supracetaso jāmi* (1.159.4) – „owi świątli mędrscy zmierzyl<sup>43</sup> bliźnięt<sup>44</sup>”. Stworzenie nieba i ziemi przez bogów, do którego odnosi się przytoczona fraza, jest przedstawione jako wynik ich wyjątkowej zmyślności, bez której nie zdołaliby podolać czynności określonej rdzeniem *mā*<sup>44</sup>. Sajana (*Sāyaṇa*, około XIV wieku), tłumacząc termin *māyā*<sup>45</sup>, od którego derywat *māyin* (w tłumaczeniu „ktoś obdarzony tym, co określa słowo *māyā*”) został użyty do powyższego opisu bóstw stwarzających niebo i ziemię, posłużył się synonimem *prajñā* oznaczającym „mądrość”, „wiedzę”, „inteligencję”. Sformułowanie *māyin* wyczerpująco dookreś-

<sup>36</sup> J. Gonda, *Four Studies in the Language of the Veda*, The Hague 1959, s. 167.

<sup>37</sup> H. Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Delhi 1999, s. 1023.

<sup>38</sup> J. Gonda, *Four Studies in the Language of the Veda*, s. 168.

<sup>39</sup> J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, The Hague 1963, s. 186–187.

<sup>40</sup> *astabhñād dyām asuro viśvavedā amimīta varimāṇam pr̥thivyāḥ | āsīdad viśvā bhuvanāni samrāḍ viśvet tāni varuṇasya vratāni || RV 8.42.1 ||*

<sup>41</sup> J. Gonda, *Four Studies in the Language of the Veda*, s. 168.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 173.

<sup>43</sup> Bądz: stworzyli.

<sup>44</sup> J. Gonda, *Four Studies in the Language of the Veda*, s. 173.

<sup>45</sup> skr. *māyā* – derywat od rdzenia czasownikowego *mā*.

lił natomiast w następujący sposób: *supracetasah suṣṭhu prakarṣeṇa cetitum śaktāḥ* („niezrównanie mądrzy, zdolni pojmwować dogłębnie”)<sup>46</sup>.

Według zaleceń śulwasutr miara równa wysokości ofiarnika z uniesionymi ponad głową ramionami, którą zaznaczano na specjalnym kiju bambusowym, powinna być następnie dzielona za pomocą sznura na pięć równych części. Proceder ten mógł być odwołaniem do konotatywnych właściwości cyfry pięć (*pañca*), które wielokrotnie przejawiają w różnych aspektach wedyjskiego rytuału klasy śrauta. Cyfra pięć symbolizuje przede wszystkim pełnię, całość (*sarva*), zarówno w rozumieniu przestrzennym, jak i czasowym. Pięć pór roku (wiosna, lato, pora deszczowa, jesień, zima) konstytuuje rok (*saṃvatsara*), czyli okres, po którym procesy życiowe natury zataczają koło i rozpoczynają się od nowa. Przestrzeń była natomiast dzielona na pięć kierunków świata (*diś*), czyli wschód, zachód, północ, południe i zenit. Cyfra pięć symbolizowała zatem uniwersalną całość<sup>47</sup>. Potwierdzenie tego poglądu wyraża fragment z *Bṛihadaranjaka Upaniszady* (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*): „cały ten świat, czymkolwiek on jest, składa się z pięciu części” (*pāṅktam idaṃ sarvaṃ yad idaṃ kiñca* | 1.4.17). Jeśli podzieli się miarę człowieka na pięć części, wydaje się, iż symbolicznie zawierano w nim cały świat. Mógł być to zatem wyraz silnie ugruntowanej koncepcji człowieka miary wszechrzeczy, wskazującej na to, iż wymiar otaczającej nas rzeczywistości ma swe ostateczne źródło w ludzkim ciele<sup>48</sup>.

Wydaje się jednak, że tajemnica rytualizmu wedyjskiego kryje się w samym akcie mierzenia (*māna*). Wszelkie pomiary powinny zostać wykonane z doskonałą precyzją, gdyż dopiero pasujące do siebie elementy składowe rytuału mogły wprawić tę wyrafinowaną maszynę w ruch. To właśnie precyzja idealna miała zagwarantować pomyślność ceremonii. Zgodnie z wizją wedyjskich rytualistów zawładnięcie nad mezoskmiczną przestrzenią areny rytualnej umożliwiała pozyskanie kontroli i zdolność manipulacji wydarzeniami ze świata zewnętrznego. Teksty dostarczające hermetycznej wiedzy, jak mierzyć, czyli odwzorowywać wszechświat, można było zatem odczytywać jako pewnego rodzaju obietnicę. Droga do jej spełnienia powinna jednak prowadzić przez proces złożony z sekwencji oraz ekwiwalencje (identyfikacje wskazujące na magiczne powiązania między makro- i mikrokosmosem)<sup>49</sup>. Warunkiem sukcesu byłoby więc dopełnienie powinności.

Jak już zatem wspomniano, czynność, którą było mierzenie, powinna być rozumiana w kontekście rytualnym jako akt stwórczy. Ofiarnik, w którego imieniu dokonywano pomiarów, w istocie wchodził w posiadanie nadludzkiej wręcz mocy kreacji. Dochodziło wówczas do apoteozy jażdżamany. Zgodnie z ideologią wykreowaną przez wedyjskich rytualistów ofiarnik okazywał się zatem nie tylko wzorcową jednostką miary wszystkich rzeczy, ale i jednocześnie ich stwórcą.

<sup>46</sup> *Ṛgveda-Saṃhitā with the Commentary of Sāyaṇāchārya*, V.K. Rajwade, N.S. Sontakke, T.S. Varadarājasharmā (eds.), vol. 1, Pune 1933, s. 948.

<sup>47</sup> D. Srinivasan, *Many Heads, Arms, and Eyes: Origin, Meaning, and Form of Multiplicity in Indian Art*, Leiden 1997, s. 164.

<sup>48</sup> F. Staal, *Māna* [w:] *Kalātattvakośa. A Lexicon of Fundamental Concepts of the Indian Arts*, B. Bäumer, K. Vatsyayan (eds.), vol. II, New Delhi 1992, s. 366.

<sup>49</sup> Patrz: S. Schayer, *O genezie monizmu Upaniszad z magicznego światopoglądu Atharwawedy i Brahmanów* [w:] *O filozofowaniu Hindusów*, Warszawa 1998.

## Bibliografia

### Literatura podmiotu

- Āpastamba Śulvasūtra*, [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/1\\_veda/5\\_vedang/1\\_srauta/apsulb\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/1_veda/5_vedang/1_srauta/apsulb_u.htm) [dostęp: 04.11.2014].
- Brhadāranyaka Upaniṣad*, [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gret\\_uf.htm#BrhUp](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gret_uf.htm#BrhUp) [dostęp: 04.11.2014].
- The Taittirīya Saṃhitā of the Kṛishṇa Yajur-Veda with the Commentary of Bhaṭṭa Bhāskara Miśra*, A. Mahādeva Śāstri, K. Rangāchārya (eds.), vol. IX, Mysore 1898.
- Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī*, [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/6\\_sastra/1\\_gram/paninixu.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/6_sastra/1_gram/paninixu.htm) [dostęp: 04.11.2014].
- Ṛgveda*, [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gret\\_uf.htm#RV\\_HvNE](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gret_uf.htm#RV_HvNE) [dostęp: 08.11.2014].
- Ṛgveda-Saṃhitā with the Commentary of Sāyaṇāchārya*, V.K. Rajwade, N.S. Sontakke, T.S. Varadarājasharmā (eds.), vol. I, Pune 1933.

### Literatura przedmiotu

- Bag A.K., *Vedic Mathematics* [w:] *Seminar on Indian contribution to world civilisation*, New Delhi 2005.
- Bhagwat B., *Kalpa-Vedāṅga: Origin and Development*, Pune 2009.
- Cardona G., *Recent Research in Pāṇinian Studies*, Delhi 1999.
- Datta B.B., *The Science of the Śulba*, Calcutta 1932.
- Gonda J., *Four Studies in the Language of the Veda*, The Hague 1959.
- Gonda J., *The Vision of the Vedic Poets*, New Delhi 1984.
- Gonda J., *A History of Indian Literature. Vedic Literature: (Saṃhitās and Brāhmaṇas)*, vol. 1, fasc. 1, Wiesbaden 1975.
- Gonda J., *A History of Indian Literature: Veda and Upanishads. The ritual Sūtras*, vol. 1, fasc. 2, Wiesbaden 1977.
- Grassmann H., *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Delhi 1999.
- Keller O., *Geometry of the Sacrifice in the śulbasūtra of Vedic India* [w:] O. Keller, *La figure et le monde. Une archeologie de la geometrie. Peuples paysans sans ecriture et premieres civilisations*, tłum. G. Schaufelberger, H. Goethals, Paris 2006, s. 139–168.
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, tłum. R.D. Hicks, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0258%3Abook%3D1%3Achapter%3Dprologue> [dostęp: 04.11.2014].
- Namboodiri V.G., *Śrauta Sacrifices in Kerala*, Calicut 2002.
- Pingree D., *A History of Indian Literature: Scientific and Technical Literature. Jyotiḥśāstra: Astral and Mathematical Literature*, vol. 6, Wiesbaden 1981.
- Plofker K., *Mathematics in India*, Princeton 2009.
- Sarasvati Amma T.A., *Geometry in Ancient and Medieval India*, Delhi 1999.
- Schayer S., *O genezie monizmu Upaniszad z magicznego światopoglądu Atharwawedy i Brahmanów* [w:] *O filozofowaniu Hindusów*, Warszawa 1998.
- Smith B.K., *Gods and Men in Vedic Ritualism: Toward a Hierarchy of Resemblance*, Chicago 1985.
- Smith B.K., *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*, Delhi 1989.
- Srinivasan D., *Many Heads, Arms, and Eyes: Origin, Meaning, and Form of Multiplicity in Indian Art*, Leiden 1997.
- Staal F., *Māna* [w:] *Kalātattvakośa. A Lexicon of Fundamental Concepts of the Indian Arts*, B. Bäumer, K. Vatsyayan (eds.), vol. 2, New Delhi 1992.



- Staal F., *Ritual and Mantras: Rules Without Meaning*, New Delhi 1996.
- Staal F., *Discovering The Vedas: Origins, Mantras, Rituals, Insights*, New Delhi 2008.
- Staal F., *Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar*, New Delhi 2010, vol. 1.
- Staal F., *Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar*, New Delhi 2010, vol. 2.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, vol. 1, Warszawa 2005.
- Thibaut G., *The Śulvasūtras*, Calcutta 1875.
- Vitruvius, *Ten Books on Architecture*, tłum. M. Hicky Morgan, <http://www.gutenberg.org/cache/epub/20239/pg20239.txt> [dostęp: 04.11.2014].
- Witzel M., *The Development of the Vedic Canon and its Schools (Materials on Vedic Śākhās, 8): The Social and Political Milieu [w:] Inside the Texts, Beyond the Texts*, M. Witzel (ed.), Cambridge 1997.







# Rytualna transgresja w indyjskiej wadźrajanie

Marek Szymański

Instytut Filozofii

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

## Abstract

### Ritual Transgression in Indian Vajrayāna

The movement of siddhas selectively drawing upon Buddhist tradition was a very important component of early Vajrayāna. One of the vital features of siddhas' religion was violation of social standards in the course of rituals. Ritual transgression was a means to enter the amorphous and anormative state of being that was understood as the source of all things and the potential to transform a novice. The learnings of siddhas expressed cultural trends, so they captured the attention of Buddhist monks. The adaptation of siddhas' learning to monastic circles consisted in serious reduction of transgressive activities, interpretation of ritual transgression in accordance with traditional Buddhist soteriology, and rationalising of transgressive behaviour. The synthesis of siddhas' learnings and monastic tradition achieved a dominant position among Indian Buddhists.

**Key words:** Vajrayāna, siddha, transgression, “domestication” of ritual transgression

**Słowa kluczowe:** wadźrajana, siddha, transgresja, „domestykacja” rytualnej transgresji

## 1. Wstęp

Buddyzm tantryczny jest zaliczany, wraz z buddyzmem szkół (*nikāya*) oraz Wielkim Wozem (*mahāyāna*), do trzech głównych postaci, jakie przyjęła religia buddyjska. Buddyzm tantryczny, zwany przez jego indyjskich wyznawców między innymi „Drogą Mantr” (*mantranaya*), „Wozem Mantr” (*mantrayāna*) i „Wozem Wadźry” (*vajrayāna*), stanowi postać najpóźniejszą i odbiega najdalej od buddyzmu pierwotnego. Świadczą o tym dobitnie takie cechy buddyzmu tantrycznego, jak ezoteryzm, nasycenie praktyk i ikonografii treściami erotycznymi oraz uznawanie aktywności rytualnej (w tym obrzędów ofiarnych) za konieczny warunek duchowego rozwo-

ju. Przesłanie pierwotnego buddyzmu miało charakter egzoteryczny<sup>1</sup>. Tradycyjna soteriologiczna ocena seksualności jest w buddyzmie zdecydowanie negatywna<sup>2</sup>. Odwoływanie się do rytuałów jest zaś, zgodnie z nauczaniem Śakjamuniego, bezużyteczne<sup>3</sup>. Trudno się dziwić, że liczni badacze widzieli w buddyzmie tantrycznym zdegenerowaną postać buddyzmu<sup>4</sup>. Inni pomniejszają rangę zjawisk pozostających w konflikcie z buddyjską tradycją w przekonaniu o autentycznie buddyjskim charakterze pryncypiów wadźrajany<sup>5</sup>.

Zdaniem Ronalda Davidsona buddyzm tantryczny powstał w Indiach w VII wieku po Chrystusie<sup>6</sup>. Inni badacze umiejscawiają początki wadźrajany we wcześniejszym okresie (nawet w III wieku naszej ery)<sup>7</sup>. Buddyzm tantryczny jest formacją wysoce niejednorodną. Zaważyły na tym jego pochodzenie oraz struktura organizacyjna. Rozwijająca się wadźrajana czerpała z różnych źródeł, brak odpowiednich instytucji uniemożliwiał zaś narzucenie większości wyznawców jednego paradygmatu ortodoksji i ortopraksji (tego rodzaju uzurpacja pozostawałaby zresztą w oczywistym konflikcie z tradycjami indyjskiej *sanghy*). W badaniach nad indyjską wadźrajaną pozostaje w mocy dwubiegunowy model rozwoju. Jego zwolennicy przyjmują, że buddyzm tantryczny rozwijał się początkowo w obrębie dwóch wyraźnie odmiennych nurtów. Pierwszy znajdował zwolenników w klasztorach i środowiskach, które pozostawały w bliskich związkach z nimi. Drugi rozwijał się głównie wśród osób stosunkowo luźno związanych z tradycją buddyjską. Zaawansowani w praktyce adepci tego nurtu byli nazywani „siddhami” (czyli „doskonałymi”) czy „mahasiddhami” („wielkimi siddhami”). Buddyjski ruch siddhów był ruchem wielopostaciowym i z założenia pozainstytucjonalnym. Jego przedstawiciele nawiązywali do tradycji buddyjskiej w selektywny i różnicowany sposób. Czerpali zarazem obficie z religii rozmaitych grup, które funkcjonowały na obrzeżach kastowego społeczeństwa indyjskiego (między innymi z tradycji plemiennych). Oba nurty wadźrajany wprowadzały do buddyzmu elementy nowatorskie lub podnosiły elementy w mahajanie marginalne do pozycji kluczowych. Niektóre z tych elementów były ważne w obu nurtach (na przykład mandale, mantry, rytuały ofiarne, nacisk na uzyskanie niezwykłych mocy służących celom doraźnym, dążenie do podporządkowania sobie określonej istoty nadprzyrodzonej albo do utożsamienia się z nią). Oba nurty ulegały

<sup>1</sup> Jedyne tantryczna postać buddyzmu ma charakter odmienny i dlatego jest powszechnie nazywana „buddyzmem ezoterycznym”.

<sup>2</sup> Por. J. Gyatso, *Sex* [w:] *Critical Terms for the Study of Buddhism*, D.S. Lopez Jr. (ed.), Chicago–London 2005, s. 271–288; J. Powers, *A Bull of a Man. Images of Masculinity, Sex and the Body in Indian Buddhism*, Massachusetts–London 2009, s. 68–111.

<sup>3</sup> Np. R. Gombrich, *What the Buddha Thought*, London–Oakville 2009, s. 14, 58–59.

<sup>4</sup> Np. L. de la Valée Pussin, *Tantrism (Buddhist)* [w:] *Encyclopedia of Religions and Ethics*, J. Hastings (ed.), t. 12, Edinburgh 1921, s. 196; B. Bhattacharyya, *An Introduction to Buddhist Esoterism*, Varanasi 1964<sup>2</sup>, s. 32.

<sup>5</sup> Np. D.B. Gray, *On Supreme Bliss. A Study and Interpretation of the ‘Cakravara Tantra’*, fotokopia rozprawy doktorskiej, Columbia University 2001, UMI Microform 9998161, s. 113–128.

<sup>6</sup> R.M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantric Movement*, New York 2002, s. 116–118.

<sup>7</sup> Np. A. Wayman, *Buddhism, Schools of: Tantric Ritual Schools of Buddhism* [w:] *Encyclopedia of Religion. Second Edition*, L. Jones (ed.), t. 2, Detroit 2005, s. 1214.

bowiem presji tych samych kulturowych tendencji<sup>8</sup>. Teza, zgodnie z którą powstanie wadźrajany stanowi wynik wchłonięcia przez tradycję buddyjską określonych wierzeń, symboli i praktyk pozabuddyjskich, stanowi jednak nadmierne uproszczenie. Nie uwzględnia ona tego, że:

- 1) w wielu przypadkach impulsy zewnętrzne stały się przyczyną wzmocnienia tendencji obecnych już w starszym buddyzmie;
- 2) niektóre z ważnych elementów wadźrajany stanowią rezultat inwencji wynawców tej postaci buddyzmu;
- 3) recepcja wierzeń i praktyk o genezie pozabuddyjskiej wymagała ich modyfikacji, nierzadko zasadniczej.

Jedną z cech wielu wariantów wadźrajany jest obecność obrzędów, w których dochodzi do przekroczenia społecznych norm. Wskazanie na obecność tego rodzaju rytuałów stanowi koronny argument w ustach tych, którzy w wadźrajanie widzą zdegenerowaną postać buddyzmu czy wręcz przyczynę upadku tej religii w Indiach<sup>9</sup>. W pewnych segmentach społeczeństwa, które podlegało intensywnym przemianom i nie oferowało poczucia bezpieczeństwa, rytualna transgresja w stosunku do norm społecznych mogła być postrzegana jako atut rozwijającej się wadźrajany<sup>10</sup>. Szersza akceptacja kontrowersyjnych praktyk wymagała jednak ich przekonującej legitymizacji. Dokonywało się to przez wykazywanie związku owych praktyk z buddyjską tradycją, ograniczanie ich dostępności lub osłabianie ich transgresyjnej wymowy. Transgresyjna orientacja, ze względu na swój nieuchronnie kontrowersyjny charakter, sprzyjała różnicowaniu się stanowisk i postaw zwolenników wadźrajany. Zagadnienie źródeł transgresyjnej orientacji tantrycznego buddyzmu jest ściśle związane z zagadnieniem genezy wadźrajany. Wydaje się, że początkowo zachowania i motywy transgresyjne odgrywały ważną rolę wyłącznie w religii buddyjskich siddhów. Dwa nurty wadźrajany oddziaływały jednak na siebie, co prowadziło do powstania i wzrostu roli form syntetycznych (nie wyklucza to dalszego istnienia formacji, które odpowiadają przeciwnym typom). Tworzeniu syntez sprzyjały wpływ czasu oraz systematyzacyjny zapał wykształconych mnichów. Poddane „domestykacji” postaci rytualnej transgresji zostały w rezultacie włączone do praktyki klasztornej<sup>11</sup>. Pre-

<sup>8</sup> Por. np. D.L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, London 1987, s. 147–169, 180–183.

<sup>9</sup> Np. S. Chatterjee, *Indian Civilisation and Culture*, New Delhi 1998, s. 122.

<sup>10</sup> Wadźrajana rozwijała się w okresie naznaczonym: (1) głębokimi przemianami społeczno-kulturowymi wywołanymi przez czynniki polityczne (upadek struktur imperialnych, rozwój feudalizmu i brak stabilności); (2) intensyfikacją kontaktów kultury bramińskiej z kulturami etnicznymi; (3) rozwojem pozabuddyjskich ruchów religijnych o charakterze transgresyjnym. Rekonstrukcji społecznego kontekstu narodzin wadźrajany jest w znacznej mierze poświęcona książka R.M. Davidsona *Indian Esoteric Buddhism* (wielokrotnie przywoływana w niniejszym artykule jako praca szczególnie cenna i przełomowa).

<sup>11</sup> W niedawno wydanej książce Ch.K. Wedemeyer odrzucił dwubiegunowy model rozwoju wadźrajany (*idem, Making Sense of Tantric Buddhism. History, Semiology & Transgression in the Indian Traditions*, New York 2013). Jego zdaniem, opisy transgresyjnych rytuałów są świadectwem stosowania prowokacyjnej strategii heurystycznej, która została opracowana w konserwatywnych kręgach w celu eliminacji niepożądanych nawyków poznawczych (aplikacji schematów pojęciowych do danych poznawczych). Wedemeyer sądzi, że do rzeczywistych zachowań o charakterze transgresyjnym odwoływali się co najwyżej nieliczni religijni wirtuozi. Obrzędy tego rodzaju pełniłyby funkcję rytuałów rebelii

zentowany tekst stanowi omówienie natury oraz pozycji w obrębie buddyzmu tantrycznego w Indiach tej tendencji, która polega na łamaniu zasad zachowania i która w literaturze przedmiotu często jest nazywana „antynomiańską” (ang. *antinomian*)<sup>12</sup>.

## 2. Siddhowie i transgresja

Religijne afiliacje siddhów były różnorodne. Nie wszyscy nawiązywali, choćby luźno, do tradycji buddyjskiej. Wydaje się, że początkowo celem siddhów było wyłącznie uzyskanie nadprzyrodzonych mocy (*siddhi*), które dają władzę nad światem i własnym losem. Do mocy tych zaliczano zdolności zachowania młodości, widzenia na odległość, cudownego szybowania w powietrzu, stawania się niewidzialnym, znajdowania ukrytych skarbów i przemieniania metali w złoto. Swój autorytet siddhowie w znacznym stopniu zawdzięczali zdolnościom prorockim i leczniczym, umiejętności uwodzenia kobiet, fizycznej eliminacji i ujarzmianiu wrogów. Rzekome umiejętności siddhów czyniły ich usługi pożądanymi na dworach władców różnego szczebla. Moce siddhów uważano za rezultat podporządkowania sobie niebiańskich czarowników (*vidyādhara*), upiórów, duchów, demonów i bóstw. Środkiem, który służył uzyskaniu takiej władzy oraz korzystaniu z niej, były odpowiednie rytuały. Ze względu na ich zasadniczo manipulacyjną i instrumentalną naturę można je nazwać „magicznymi”<sup>13</sup>.

Model siddhy to elitarny wzorzec religijnego specjalisty, który przekracza kondycję ludzką, uzyskując władzę nad światem i jego mieszkańcami. Transgresja (rozumiana jako wzniesienie się ponad ograniczenia ludzkiej egzystencji) stanowiła zarówno cel, jak i instrument realizacji tego celu. Rzecz jasna, ograniczenia o charakterze społecznym łatwiej przekraczać w sposób przekonujący niż inne, na przykład biologiczne. Siddhowie funkcjonowali więc z wyboru poza obrębem struktury społecznej, ignorując powszechne standardy zachowania. Chętnie zamieszkiwali miejsca uważane za nieczyste i niebezpieczne (cmentarze i miejsca kremacji) czy inne obszary graniczne, jak skraj puszczy. Siddha, który uzyskał jakoby władzę nad nadprzyrodzonymi istotami, czuł się zwolniony z obowiązku przestrzegania reguł śmiertelników. Obrzędowość siddhów odwoływała się do zachowań społecznie nieakceptowanych, budzących sprzeciw, odrazę lub strach<sup>14</sup>. W rytuałach siddhów waż-

---

w rozumieniu A. Gluckmana. Rzeczowa dyskusja ze stanowiskiem Wedemeyera wymaga odrębnego tekstu (w przygotowaniu).

<sup>12</sup> Posługuję się słowem „antynomiański”, podążając za przekładem książki G. Flooda dokonany przez M. Ruchel (G. Flood, *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Kraków 2008, s. 157, 200). Przymiotniki „antynomiczny” i „antynomiczny” mają sens ściśle określony i w tym kontekście nieodpowiedni.

<sup>13</sup> R.M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism*, s. 175–176, 187–191, 194–195, 200–201. Posługuję się typologicznym pojęciem magii jako tych obrzędów religijnych (i związanych z nimi wierzeń), które stanowią próbę manipulowania siłami i istotami, oraz służą realizacji doraźnych celów. Scharakteryzowana wyżej postawa siddhów wydaje się bliska tak zdefiniowanemu typowi. Późniejsze rytuały siddhów były jednak podporządkowane celom *stricte* soteriologicznym (zob. niżej).

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 233–235.

nią rolę odgrywał stosunek seksualny (z ludzkimi lub, rzekomo, nadprzyrodzonymi partnerkami) i towarzysząca mu ekstaza, która dawała poczucie uzyskania statusu istoty nadprzyrodzonej, czyli poczucie zdobycia nadludzkiej mocy. Odmienne stany świadomości wywoływano również za pomocą narkotyków<sup>15</sup>. Pragnienie zaznaczenia swej radykalnej odmienności stanowi jedną z przyczyn tego, że w religijności siddhów tak mocno eksponowany jest aspekt *tremendum*. Inną przyczyną tego stanu rzeczy jest dążenie do wykazania się wyjątkowym męstwem, opanowaniem i determinacją. Siddhowie aspirowali przeciwieństwo do władzy nad istotami potężnymi, niebezpiecznymi i wywołującymi przerażenie. Specyfika postaci siddhy nie sprowadza się jednak do motywów, które mają budzić grozę lub odrazę. Wiele zachowań przypisywanych buddyjskim siddhom ma charakter groteskowo-komiczny, w czym przejawia się ich quasi-tricksterska natura<sup>16</sup>.

Zasadnicza reorientacja, która zaszła w obrębie ruchu buddyjskich siddhów, polegała na przedefiniowaniu celu religijnej praktyki. Utożsamiono go z tradycyjnym celem buddyjskiej soteriologii, czyli z uzyskaniem stanu buddy. Osiągnięcie tego celu rozumiano jako identyfikację z określoną istotą nadprzyrodzoną, która stanowi przedmiot kultu i której przypisuje się status istoty oświeconej. Tej zmianie w podejściu siddhów towarzyszyło uznanie seksualnych rytuałów za metodę realizacji stanu buddy. Seksualnemu połączeniu adepta z kobietą przypisano status środka, który umożliwia rytualną identyfikację spółkującej pary z wzorcową parą istot oświeconych oraz generuje stan psychiczny odpowiadający buddyjskiemu *summum bonum*<sup>17</sup>. Wadźrajana rytualnej hierogamii godziła w obowiązujące standardy życia płciowego. Chodzi zarówno o zasady doboru partnerki (w skrajnych przypadkach mamy do czynienia z kazirodztwem), jak i o konkretne zachowania seksualne. Seksualnym obrzędom towarzyszyły często inne obrazoburcze praktyki rytualne, w tym spożywanie substancji uznawanych za nieczyste (między innymi wydaliny i zakazanych pokarmów), akty zabójstwa i kanibalizmu, epatowanie cmentarnymi akcesoriami. Intencja łamania obowiązujących zasad jest równie niewątpliwa jak świadomość związanego z tym ryzyka. Mamy do czynienia z kultami ezoterycznymi. Ich adepci spotykali się w tajemnicy, by oddawać się zbiorowym praktykom (*gañacakra*). Przebieg takich praktyk został opisany między innymi w *Tantrze wywyższenia Samwary*<sup>18</sup>. Ukierunkowana na osiągnięcie stanu buddy i silnie nasycona zrytualizowaną seksualnością oraz transgresją postać wadźrajany siddhów pozostaje w bliskich związkach z eksta-

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 196–201. Na temat wykorzystania datury zob. B. Siklós, *Datura Rituals in the 'Vajramahabhairava-tantra'*, „Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae” 1994, z. XLVII (3), s. 409–416.

<sup>16</sup> R.M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism*, s. 277–290.

<sup>17</sup> Takie podejście jest charakterystyczne dla tekstów zaliczonych do zbioru zwanego „tantrami jogini” (*yoginī-tantrā*) lub „tantrami najdoskonalszej jogi” (*yoga-niruttara-tantrā*). Starszą od nich tantrą, w której zaleca się rozpatrywaną strategię religijną, jest *Guhyasāmaja Tantra* należąca do zbioru tantr jogi (*yoga-tantrā*). Zob np. H. Isaacson, *Tantric Buddhism in India (from c. A.D. 800 to A.D. 1200)*, [http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/fileadmin/pdf/digitale\\_texte/Bd2-K02Isaacson.pdf](http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/fileadmin/pdf/digitale_texte/Bd2-K02Isaacson.pdf) [dostęp: 27.08.2014], s. 4–5.

<sup>18</sup> *Samvarodaya Tantra VIII* (S. Tsuda, *The Samvarodaya-Tantra. Selected Chapters*, Tokyo 1974, s. 96–102). Por. D. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism...*, s. 160–165; R.L. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism*, s. 318–322.

tycznymi kultami grup etnicznych, które nie przyswoiły sobie kultury bramińskiej, a także z rozwijającym się równolegle tantryzmem śiwaickim<sup>19</sup>.

Wśród rytuałów buddyjskich siddhów wyróżniają się obrzędy konsekracji (*abhiṣeka*). Uznanie zyskał schemat trzech kolejnych obrzędów tego rodzaju opisany względnie klarownie na przykład w *Tantrze Ćandamaharoszany*<sup>20</sup>. Adept uczestniczy w nich pod kierunkiem mistrza. Cykl konsekracji, uzupełniony dalszą samodzielną praktyką, ma umożliwić zbawczą przemianę adepta. Istotną częścią cyklu rytuałów konsekracji jest stosunek płciowy. Podczas drugiej konsekracji, tak zwanej konsekracji tajemnicy (*guhya-abhiṣeka*) to mistrz odbywa stosunek z kobietą (według licznych tekstów, najlepiej z nastoletnią dziewczyną). Często punktem kulminacyjnym tego obrzędu jest połknięcie przez ucznia nasienia mistrza (nierazko również wydzieliny narządów płciowych kobiety). Czynność ta symbolizuje przekaz kompetencji posiadanych przez oświeconego mistrza. W trzeciej konsekracji, tak zwanej konsekracji wiedzy (*prajñā-jñāna-abhiṣeka*) stosunek z dziewczyną odbywa uczeń. Rytuał seksualnego połączenia ma kulminować w mistycznym przeżyciu. W jego wystąpieniu widziano warunek i antycypację zbawczej przemiany<sup>21</sup>. Opisany schemat został uzupełniony o tzw. konsekrację czwartą (*caturtha*)<sup>22</sup>. Zdaniem S. Tsudy, jej wprowadzenie w *Tantrze Hewadźry* było związane z potrzebą interpretacji osiągniętego stanu za pomocą tradycyjnych buddyjskich kategorii<sup>23</sup>. Kvaerne sądzi, że czwartą konsekrację rozumiano jako element konsekracji trzeciej wyróżniony w celu podkreślenia wyjątkowości uzyskanego stanu (zgodnie z tradycyjnym indyjskim schematem całości o czterech częściach, z których ostatnia jest przeciwstawiana wszelkim kosmicznym postaciom egzystencji)<sup>24</sup>.

Za istotny aspekt przeżycia, do którego prowadzi obrzęd seksualny, uznawano rozkosz (*sukha, ānanda*). Przeciwstawiano go jednak erotycznej ekstazie dostępnej profanom oraz niższym postaciom rokoszy występującym w kontekstach rytualnych.

<sup>19</sup> Określenie charakteru tych związków pozostaje kwestią sporną. Por. np. A. Sanderson, *The Śaiva Age – The Rise and Dominance of Śaivism During the Early Medieval Period* [w:] *Genesis and Development of Tantrism*, S. Einoo (ed.), Tokyo 2009, s. 124–156; A. Sanderson, *Vajrayāna: Origin and Function* [w:] *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, P. Williams (ed.), t. 6, London–New York 2005, s. 397–403; R.M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism*, s. 202–233; D.S. Rueg, *Sur les rapports entre le bouddhisme et le 'substrat religieux' indien et tibétain*, „Journal Asiatique” 1964, No. 252, s. 87–90.

<sup>20</sup> *Tantra Ćandamaharoszany* I–VIII (Ch.S. George, *The Caṇḍamahāroṣaṇa Tantra: Chapters I–VIII*, fotokopia rozprawy doktorskiej, University of Pennsylvania 1971, University Microfilms. A XEROX Company. Ann Arbor, Michigan, s. 1–38).

<sup>21</sup> Por. I. Onians, *Tantric Buddhist Apologetics or Antinomianism as a Norm*, manuskrypt rozprawy doktorskiej, Oxford University 2002, s. 170–177; D.B. Gray, *The 'Cakrasamvara Tantra' (The Discourse of Śrī Heruka). A Study and Annotated Translation*, New York 2007, s. 103–117, 122–123; P. Kvaerne, *On the Concept of Sahaja in Indian Buddhist Tantric Literature* [w:] *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, P. Williams (ed.), t. 6, London–New York 2005, s. 164–172.

<sup>22</sup> Np. *Tantra Hewadźry* II.iii.10 (D.L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part II. Indian and Sanskrit Texts*, London 1959, s. 54).

<sup>23</sup> Zdaniem S. Tsudy wprowadzenie tak rozumianej konsekracji sprzeniewierzało się przekonaniu o samoczynnej skuteczności tantrycznego rytuału i stanowiło znaczące ustępstwo na rzecz ortodoksji. Zob. S. Tsuda, *A Critical Tantrism* [w:] *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, P. Williams (ed.), t. 6, London–New York 2005, s. 460–461.

<sup>24</sup> P. Kvaerne, *op.cit.*, s. 171–172, 182–183.



Zaznaczyła się tendencja do uzależniania wystąpienia owego przeżycia od zastosowania określonych metod samokontroli (technik jogicznych). Procesowi, który ma prowadzić do uzyskania stanu buddy, przypisywano aspekt fizjologiczny (czy raczej parafizjologiczny). Polega on na regulacji sposobu, w jaki siła witalna przemieszcza się w ciele, oraz na aktywizacji ośrodków organizmu zwanych „ćakrami” (*cakra*). Przyjmowano, że ważną rolę odgrywa kontrola oddechu (utożsamianego z siłą witalną). Zgodnie z rozpowszechnioną koncepcją, soteriologicznie przełomowa zmiana w sposobie działania systemu ćakr wymaga powstrzymania wytrysku podczas aktu seksualnego (albo wręcz odwrócenia kierunku przemieszczania się spermy w ciele jogina). Seksualnej jogi nie należy jednak sprowadzać do technik fizjologicznych. Ma ona wskazywać już wymiar hierogamiczny oraz aspekt psychiczny. Pierwszy jest budowany za pomocą werbalnych formuł, mandali, ofiar i wizualizacji. Adept i jego partnerka są utożsamiani z określonymi oświeconymi istotami (pełniącymi funkcje bóstw i często stanowiącymi zmodyfikowane warianty postaci z niebuddyjskich mitologii), zaś ich zespolenie z ostatecznym celem adepta, czyli stanem buddy. Stan ten jest rozumiany jako pełnia i jedność przeciwieństw, czyli taki modus egzystencjalny, który wyklucza występowanie istotnych braków, antagonizmów oraz cierpienia. Zespolenie pierwiastka męskiego i żeńskiego jest podstawowym symbolem wewnętrznej harmonii tantryka (i zarazem podstawowej jedności kosmosu). Wymiar psychiczny seksualnej jogi obejmuje świadomość procesów, które jakoby zachodzą w ciele adepta, oraz ich makrokosmicznych odniesień. W grę mogą wchodzić również rozmaite techniki medytacyjne służące regulacji owych procesów<sup>25</sup>. Przeżyciu, którego wystąpienie ma wieńczyć cykl konsekracji, przypisywano zarówno charakter ekstatyczny, jak i funkcję poznawczą. Mają w nim zanikać błędy typowe dla standardowego sposobu funkcjonowania umysłu. Ujawniać się ma fundamentalna jedność wszystkiego i błahość doczesnych dążeń. Tym samym praktyka osiąga (na zasadzie antycypacji) poziom gnozy<sup>26</sup>. Wyznawcy wadźrajany mówią o zespoleniu stosowanych środków rozwoju (*upāya*) z mądrością (*prajñā*). Środki te symbolizowane są przez aktywne bóstwo męskie uobecnione w uczestniku rytualnego stosunku, mądrość zaś przez boską partnerkę obecną w kobiecie<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Przyjmowano, że istnieje odpowiedniość i ścisły związek między głównymi elementami wykorzystanych systemów parafizjologicznych oraz różnymi zespołami czynników lub obiektów, co pozwalało nadać procesom seksualnej jogi wymiar makrokosmiczny. Na temat seksualnej jogi w wadźrajanie zob. np. S. Tsuda, *The Samvarodaya-Tantra...*, s. 60–72; D.L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part I. Introduction and Translation*, London 1959, s. 35–39; D.L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism...*, 247–252, 291–294; S. Tsuda, *A Critical Tantrism...*, s. 429, 459–460.

<sup>26</sup> Por. P. Kvaerne, *op.cit.*, s. 190–198. Tekst ten należy czytać, uwzględniając rozważania Davidsona na temat ograniczonego zakresu akceptacji terminu *sahaja* jako nazwy przeżycia przełomowego w religijnej praktyce siddhów oraz na temat wieloznaczności tego słowa w tekstach wadźrajany. Por. R. Davidson, *Reframing 'Sahaja': Genre, Representation, Ritual and Lineage*, „Journal of Indian Philosophy” 2002, No. 30, m.in. s. 72–73.

<sup>27</sup> Por. np. D.L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism...*, s. 281–288.

### 3. Klasztorne źródła wadźrajany

Nauki siddhów wzbudzały żywe zainteresowanie w buddyjskich klasztorach między innymi dlatego, że odzwierciedlały szersze tendencje kulturowe. Wynosiły one na piedestał takie wartości, jak siła, dominacja, powroźenie i witalność. Inną przyczyną była atrakcyjność rzekomych mocy siddhów w oczach (nie tylko) wyższych warstw społecznych. Atrakcyjność ta czyniła asymilację pewnych elementów obrzędowości siddhów przez środowiska klasztorne posunięciem wysoce użytecznym.

Jednym ze źródeł buddyzmu tantrycznego jest jednak proces zasadniczo niezależny od ruchu siddhów. Zachodził on w buddyjskich klasztorach i polegał na symbolicznej i funkcjonalnej polityzacji buddyzmu. Zmiany społeczno-polityczne, jakie zaszły w Indiach w VI wieku, odbiły się na sytuacji buddyjskich wspólnot monastycznych. Wraz z upadkiem bogatych gildii kupieckich klasztorzy utraciły najważniejszych donatorów. Zmniejszenie się populacji miast i ofensywa śiwaizmu sprawiły, że w VII wieku ogromna część klasztorów znalazła się w trudnym położeniu ekonomicznym. Klasztorzy bywały niszczone przez armie najeźdźców. Wspólnoty zakonne były zmuszone zabiegać o przychyłność feudalnych władców, co wymagało reorientacji tradycyjnego przesłania<sup>28</sup>.

Właśnie pod tym kątem należy patrzeć na opracowanie przez mnichów i wprowadzenie do praktyk religijnych mandali pięciu buddów. Mandale były symbolicznymi przedstawieniami hierarchicznych relacji w dziedzinie istot nadprzyrodzonych, którym przypisywano władzę nad światem. Tego rodzaju przedstawienia odzwierciedlały feudalną strukturę ówczesnego państwa, stanowiąc zarazem deklarację nadrzędnej roli buddyjskiej nauki. Buddyjska dharmā była reprezentowana przez postać w mandali centralną i dominującą. Rytualne wykorzystanie mandali pozwalało dokonywać sakralizacji (a więc legitymizacji) aktualnego porządku społeczno-politycznego. Było to użyteczne w relacjach klasztorów z instytucjami politycznymi i służyło zapewnieniu prymatu buddyzmu w nowych realiach<sup>29</sup>. Nowe wyobrażenia, wzmocnione przez sugestywne rytuały, wpłynęły na praktykę mnichów. Buddyjski jogin dążył do identyfikacji z buddą w centrum mandali. Jej skutkiem ma być apoteoza adepta i zajęcie wśród świadomych istot pozycji analogicznej do feudalnego władcy (*rājādhirāja*) czy uniwersalnego króla (*cakravartin*)<sup>30</sup>. Trudna sytuacja klasztorów sprzyjała łączeniu takiego podejścia z rozpowszechnionymi niebuddyjskimi zachowaniami rytualnymi, z obrzędami ofiarnymi i stosowaniem zaklęć (mantr) na czele. Praktyki tego rodzaju stały się nieodzownym składnikiem klasztornej wadźrajany.

<sup>28</sup> R.M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism...*, s. 75–91, 111–112.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 129–144.

<sup>30</sup> W tym kontekście warto podkreślić, że: (1) wadźra (jeden z najważniejszych symboli buddyzmu tantrycznego) to nic innego jak berło, czyli atrybut władcy; (2) mandala symbolizuje „duchowe” państwo z pałacem władcy w centrum; (3) słowo *kula* określające grupę istot wyodrębnioną w mandali oznacza nie rodzinę (wbrew standardowym tłumaczeniom), ale klan związany z pewnym terytorium; (4) obrzędy konsekracji (*abhiṣeka*) zdają się nawiązywać do obrzędu koronacji. Por. R.M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism...*, 114–116, 118–131, 160–166.

Ich absorbowanie było tym łatwiejsze, że już wcześniej rozwinęły się w mahajanie praktyki zblizone<sup>31</sup>.

Dobitnym świadectwem symbolicznej i funkcjonalnej polityzacji buddyzmu jest mit o walce bodhisattwy Wadźraapaniego z Maheśwarą (Śiwą). Jest to opowieść o zabiciu i upokorzeniu najpotężniejszej z demonicznych istot przez najważniejszego z bodhisattwów wadźrajanya. Małżonka Maheśwary staje się po tym zdarzeniu partnerką zwycięskiego bodhisattwy, nadprzyrodzony orszak pokonanego bóstwa przyjmuje zaś buddyzm, uznaje zwierzchnictwo zwycięzcy i tworzy mandalę (odpowiednik feudalnej struktury zależności) z Wadźraapanim w centrum. Rezultatem walki jest (ze wszech miar pożądaný) stan panowania buddyjskiej dharmy. Jedną z funkcji tego mitu była pozytywna waloryzacja przemocy. Opowieść o pokonaniu Maheśwary (jako rytualny paradygmat) pozwalała buddystom konkurować z śiwaitami o względy władców. Legitymizowała władzę, u której podstaw leży przemoc. Równocześnie stwarzała szansę na ograniczenie przemocy dzięki zwiększeniu wpływu dharmy i buddyjskich autorytetów na panujących. Mit o pokonaniu Maheśwary znacząco modyfikował tradycyjny system symboli odnoszących się do celu religijnej praktyki. Medytujący mnich utożsamiał się w wyobraźni ze zwycięską postacią, która siłą zdobywa małżonkę i depcze zwłoki Maheśwary. Można domniemywać, że owa zmiana przyczyniła się do tego, że transgresyjne praktyki siddhów budziły zainteresowanie mnichów<sup>32</sup>.

#### 4. Transgresja, kontestacja i relatywizm

Pisząc o transgresji w wadźrajanie, mam na myśli: (1) zachowania rytualne, które wymagają przekroczenia norm społecznych i których rzekoma skuteczność jest wiązana z ich antynormatywnym charakterem; (2) niezgodne z normami moralnymi lub obyczajowymi zachowania siddhów, które nie mają charakteru rytualnego, ale wyrażają szczególnie status działających podmiotów. Nie mamy tu do czynienia z odrzuceniem obowiązujących reguł w imię innych, lepszych. Rytualne odwołanie się do zachowań zakazanych i uznawanych za nieczyste zakłada akceptację ich szczególnego statusu i przypisanie im wyjątkowej mocy. Owa moc, w normalnych warunkach destrukcyjna, jest niebezpieczna (co podkreślano) również dla uczestników rozpatrywanych obrzędów<sup>33</sup>. Rytualna transgresja stanowi próbę uzyskania kontroli nad tą mocą w celu jej konstruktywnego wykorzystania. Transgresyjny obrzęd ma charakter paradoksalny w tym sensie, że polega na zakwestionowaniu określonego porządku

<sup>31</sup> Np. M.T. Kapstein, *Reason's Traces. Identity and Interpretation in Indian & Tibetan Buddhist Thought*, Boston 2001, s. 236–241.

<sup>32</sup> *Sarva-Tathāgata-Tattva-Saṅgraha*, L. Chandra (ed.), Delhi 1987 (dalej jako STTS), s. 5–6. Istnieją późniejsze warianty mitu, m.in. taki, w którym rolę Wadźraapaniego odgrywa Heruka. Por. R.L. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism...*, 148–152; *idem, Reflections on the Maheśvara Subjugation Myth: Indic Materials, Sa-skyā-pa Apologetics, and the Birth of Heruka* [w:] *Buddhism. Critical Concepts...*, s. 2–11, 14–17; D.B. Gray, *The 'Cakrasamvara Tantra'...*, s. 43–54.

<sup>33</sup> Np. P. Kvaerne, *op.cit.*, s. 168.

pomimo uznawania jego prawomocności. Obrazoburcze zachowania siddhy, które nie mają charakteru rytualnego, dają świadectwo władzy nad mocą przejawiającą się w tym, co zakazane, i mają sens tylko w perspektywie przekonania o potrzebie honorowania normatywnego porządku przez osoby, które nie uzyskały podobnego statusu.

Można powiedzieć, że akt transgresji służy wyprowadzeniu adepta poza obręb panowania określonego porządku lub stanowi namacalne świadectwo znajdowania się na zewnątrz niego. Soteriologiczny sens takiego aktu jest zrozumiały w perspektywie założeń religijnej protometafizyki, które przyjmuje działający podmiot. Transgresja na płaszczyźnie aksjologicznej jest bowiem wtórna względem intencji dokonania transgresji o charakterze egzystencjalnym. Adept wadźrajany próbuje za pośrednictwem rytuału przekroczyć granice dziedziny, w której się znajduje. Struktura tej tożsamej z kosmosem dziedziny nakłada bowiem na niego określone ograniczenia i określa właściwy mu sposób postępowania. Rytualna transgresja ma prowadzić do uczestnictwa w bardziej podstawowej postaci egzystencji: amorficznej (a więc anormatywnej), ale stanowiącej źródło wszelkich form oraz transformacyjnej mocy (umożliwiającej przemianę adepta oraz kontrolę świata). Symbolika transgresyjnych zachowań rytualnych jest znana z klasycznych prac Mircei Eliadego czy Mary Douglas. Wykazali oni, że rytualne łamanie obowiązujących na co dzień reguł zachowania ma służyć konstruktywnym celom, między innymi regeneracji istniejącego porządku lub przemianie uczestników obrzędu<sup>34</sup>. Przykładem obrzędów, w których występują zachowania transgresyjne, są obrzędy inicjacji. Elementem ich fazy liminalnej (w której inicjowani są pozbawieni określonego statusu społecznego i w której ma się dokonać ich przemiana) bywa demonstracyjne przekraczanie przez inicjowanych przyjętych norm postępowania<sup>35</sup>. Zawieszenie posiadanego statusu jest uważane za ryzykowne (i faktycznie takie bywa w rezultacie poddania inicjowanych różnym ograniczeniom i próbom) zgodnie z przekonaniem, że wyjście ze stanu egzystencji amorficznej może się powieść<sup>36</sup>.

Adept wadźrajany, osiągnąwszy doskonałość, ignoruje obowiązujące zasady, dając w ten sposób świadectwo trwałego i intensywnego kontaktu z amorficzną zasadą, która jest przeciwstawiana kosmicznemu łaadowi stanowiącemu źródło wszelkiej kreacyjnej i transformującej mocy. Taki sposób rozumienia doskonałości jest ściśle związany z charakterystycznym dla kultury indyjskiej ambiwalentnym stosunkiem do świata (jako układu rządzonego przez „bezlitosne” prawo karmana, zdominowanego przez cierpienie i jako całość pozbawionego kresu, który mógłby zostać uznany za pożądany). Ambiwaleńca ta nader często przybierała postać religijnej tęsknoty za

<sup>34</sup> Np. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1993, s. 343–345, 383–384; M. Douglas, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholtz, Warszawa 2007, s. 130–133, 190–192.

<sup>35</sup> Por. Np. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, tłum. K. Kocjan, Kraków 1997, s. 96–99, 105.

<sup>36</sup> Pogląd wyznawców wadźrajany, zgodnie z którym w przypadku osób nieprzygotowanych uczestnictwo w transgresyjnym obrzędzie prowadzi do skrajnie niepomyślnych karmicznych rezultatów, stanowi zracjonalizowany wariant przekonania o ryzykownym charakterze zawieszenia aktualnego statusu.

tym, co amorficzne czy nieokreślone<sup>37</sup>. Ideał siddhy jest jednak radykalnie odmienny od wzorców typowych dla tych wariantów indyjskiej soteriologii, które można nazywać „antykosmicznymi”<sup>38</sup>. Buddyjski siddha to osoba, która pomimo osiągnięcia ostatecznego celu religijnego pozostaje aktywnym elementem świata. Postulowanie egzystencji akosmicznej byłoby bezcelowe w sytuacji, w której doskonały nie podlega żadnym istotnym ograniczeniom ani niedogodnościom (dzięki utrzymywaniu stałego kontaktu ze źródłem mocy).

Zdaniem G. Feuresteina dla dydaktyki tantryzmu (w jego buddyjskich i niebuddyjskich wariantach) typowe jest przeciwstawianie sobie świata oraz zasady, która reprezentuje zarazem bytowe pryncypium i soteriologiczny cel. Feuerstein podkreśla, że człony tej opozycji są rozumiane jako aspekty jednej całości<sup>39</sup>. W zgodzie z tym stanowiskiem pozostaje David L. Snellgrove, który mówi o panteizmie wadźrajany. Rozumie go jako przekonanie, że „wszelkie zjawiskowe manifestacje na wszystkich poziomach egzystencji są przejawami najwyższego bytu”<sup>40</sup>. Jest on często nazywany „diamentową istotą” (*vajra-sattva*)<sup>41</sup>. Przyznawany jest mu status: (1) immanentnej i wszechobecnej zasady bytowej, (2) źródła kreacyjnej i transformacyjnej mocy oraz (3) najwyższego dobra utożsamianego ze stanem buddy<sup>42</sup>. Sposób

<sup>37</sup> Por. H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Tybet, Chiny, Japonia*, Kraków 2005, s. 63–67, 76–82.

<sup>38</sup> Mówiąc o antykosmicznej soteriologii, mam na myśli koncepcje najwyższego dobra jako: (1) egzystencji indywiduum, które zerwało wszelkie związki (w tym kontakt poznawczy) ze światem (np. *sankhja*, *waiśeszika*); (2) utraty statusu indywiduum (np. *therawada*, *adwaita wedanta*); (3) nieokreślonego statusu bytowego, który nie jest ani obecnością w świecie, ani unicestwieniem (wczesny buddyzm). Realizacja tak rozumianego dobra ma następować po śmierci istoty, która za życia osiągnęła stan to gwarantujący. Ów stan jest często uważany za równorzędny z ostatecznym celem. Znamiennie jest jednak występowanie przekonania, że śmierć i przejście do egzystencji akosmicznej następują nieuchronnie. W buddyzmie zdecydowany odwrót od antykosmicznej soteriologii nastąpił w mahajanie. Znalazł on wyraz w prymacie ideału *bodhisattwy* oraz w koncepcjach: *pola* (*kṣetra*) buddy, trzech ciał buddy, *nirwany* nieumiejscowionej (*apratīṣṭhita-nirvāṇa*). Na temat tego odrotu por. np. M. Szymański, *Zagadnienie jedności i tożsamości świadomego indywiduum w filozofii buddyzmu indyjskiego*, Lublin 2010, s. 149–152, 225–227; P. Williams, *Buddyzm mahajana*, Kraków 2000, s. 68–73, 216–220, 272–276.

<sup>39</sup> Por. G. Feuerstein, *Tantra. The Path of Ecstasy*, Boston–London 1998, s. 42–51.

<sup>40</sup> D.L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism...*, s. 222.

<sup>41</sup> W tym przypadku słowem *vajra* (‘piorun’, ‘diament’, ‘berło’, ‘męski członek’) posłużono się głównie ze względu na niezniszczalność zasady, którą określa (diament jako symbol trwałości). Zob. np. D. Wangchuk, *The Resolve to Become a Buddha. A Study of the ‘Bodhicitta’ Concept in Indo-Tibetan Buddhism*, Tokyo 2007, s. 142–143.

<sup>42</sup> Snellgrove zwraca uwagę na to, że obecność diamentowej istoty w pewnych obiektach może mieć charakter niestandardowy („skumulowany” i aktywny), jak to się dzieje w przypadku istot oświeconych oraz „sakramentalnych” przedmiotów (*samaya*), które zostały wyposażone w moc dzięki odpowiednim rytuałom lub które mają taki status z natury (jak mantry). Zob. D.L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism...*, s. 131–133, 165–166, 221–222. Z przekonaniem o powszechnej immanencji diamentowej istoty (utożsamianej ze stanem buddy) i o zróżnicowanym charakterze tej immanencji ściśle związana jest skłonność do kwestionowania zasadności tradycyjnego rozróżnienia między *sansarą* a *nirwaną*. W kontekście takiej postawy kategorie *sansary* i *nirwany* są pojęciami niepsychologicznymi, ale metafizycznymi (pojęciami świata i egzystencji pozaświatowej) lub antropologicznymi (pojęciami dwóch postaci egzystencji, które są pozbawione istotnego podobieństwa). Snellgrove przyznaje, że immanentna zasada musi (w rezultacie jej utożsamienia ze stanem buddy) w pewnych swych aspektach pozostawać transcendentną (jako nieosiągnięte najwyższe dobro lub dziedzina oświeconych istot, które wyma-

rozumienia tej zasady często jest bliski rozwiniętej w mahajanie koncepcji natury buddy (*tathgātagarbha*)<sup>43</sup>. Wydaje się, że w diamentowej istocie można widzieć historyczną konkretyzację zasady, która stanowi przedmiot odniesienia (jako amorficzne źródło transformacyjnej mocy) w modelowo rozumianych rytuałach transgresyjnych (choć nie wszyscy, którzy posługiwali się tym pojęciem diamentowej istoty, byli zwolennikami rytualnej transgresji). Diamentową istotę personifikowano (ze względu na potrzeby rytualnego/medytacyjnego modelu przemiany poprzez identyfikację z bóstwem oraz ze względu na konieczność sporządzenia adekwatnej mandali), między innymi w postaci bodhisattwy Wadźrasattwy (Wadźrapaniego, Wadźradhary) czy świetlistego buddy Wairoańy<sup>44</sup>. Dzięki aplikacji soteriologicznych kategorii mahajany diamentowa istota stała się dharmicznym ciałem buddy (*dharmā-kāya*). Uzyskanie takiego ciała (zważywszy na to, że mamy do czynienia z zasadą immanentną i wszędzie obecną, należy raczej mówić o jego ujawnieniu w obrębie pewnego umysłu) jest tożsame z realizacją soteriologicznego celu i prowadzi do powstania ciała radości (*sambhoga-kāya*) danego buddy oraz ciała przemiany (*nirmāṇa-kāya*) tegoż buddy. Dwa ostatnie ciała stanowią uzupełniające się postaci uczestnictwa w świecie, które są dostępne istocie oświeconej. Zastępują one dotychczasowy sposób istnienia danej osoby<sup>45</sup>. Taką przemianę adepta, która dokonuje się jakoby wielokrotnie podczas rytuałów wadźrajany (chodzi o obrzędy niepozbawione kontekstu soteriologicznego), należy rozumieć jako antycypację przemiany ostatecznej dzięki tymczasowemu uczestnictwu w tożsamości pewnej istoty oświeconej. Uczestnictwo to wymaga zawieszenia własnej

---

gają rytualnego uobecnienia) (*ibidem*, s. 222). Wyniki badań S. Tsudy pozwalają uznać, że wchodzący tu w grę paradoks nie stanowi antynomii. Transcendencja rozpatrywanej zasady w jej funkcji najwyższego dobra to w pewnych tekstach (m.in. we wpływowej sutrze *Vairocana-abhisambodhi*) nic innego jak aktualna niedostępność poznawcza w przypadku większości istot świadomych (niekolidująca z immanencją bytowa). Gdzie indziej (m.in. w także wpływowej tantrze *Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha*) chodzi o bytową transcendencję względem świata, ale przypisywaną nie amorficznej (i wszechobecnej) zasadzie, tylko jej określonej, doskonałej postaci, tj. społeczności istot oświeconych. Struktura tej społeczności stanowi wzorzec dla przekształceń własnego organizmu psychofizycznego. Mają one prowadzić do zjednoczenia adepta ze społecznością istot oświeconych. Por. S. Tsuda, *Critical Tantrism*, m.in. s. 431–433, 444–445, 449–451.

<sup>43</sup> Zwięzłe omówienie nauki o naturze buddy w: P. Williams, *op.cit.*, s. 124–134. Istotne podobieństwo między koncepcją natury buddy a sposobem rozumienia bytowej zasady w jednej z tradycji indyjskiej wadźrajany łatwo dostrzec dzięki analizom S. Tsudy: *idem*, *The Saṃvarodaya-Tantra...*, s. 48–54.

<sup>44</sup> Np. STTS, s. 5.

<sup>45</sup> Zwolennicy wadźrajany odwoływali się do przywołanej właśnie jogaćarinów koncepcji trzech ciał buddy albo do nauki o czterech ciałach (stanowiącej rezultat modyfikacji stanowiska jogaćarinów). Przykładem pierwszego podejścia jest *Cakrasamvara Tantra*, a drugiego *Kālacakra Tantra* (D.B. Gray, *The 'Cakrasamvara Tantra'...*, s. 54; U. Hammar, *Studies in the Kālacakra Tantra. A History of the Kālacakra in Tibet and a Study of the Concept of Ādibuddha, the Fourth Body of the Buddha and the Supreme Unchanging*, Stockholm 2005, s. 141–169. Omówienie koncepcji ciał buddy w: G.M. Nagao, *On the Theory of Buddha Body (Buddha-kāya)* [w:] *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies. Collected Papers of G. M. Nagao*, L.S. Kawamura (ed.), Albany 1991, s. 103–122; J.J. Makransky, *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet*, Albany 1997, m.in. s. 39–84, 211–258.

tożsamości<sup>46</sup>. Stosownie do przekonania, że kontakt z amorficzną zasadą rzeczywistości w normalnych okolicznościach pełni funkcję destrukcyjną (ponieważ towarzyszy mu zawieszenie istniejącego ładu), zasada owa jest często reprezentowana przez postaci groźne, okrutne czy wręcz monstrualne. Na mocy symbolicznej ekonomiki te postaci reprezentują także cel przemiany. Wiele z nich przejęto z kultów śiwaickich. Poddane reinterpretacji, łatwo uzyskiwały status integralnych składników wadźrajani-  
nistycznych tradycji. Z dążeniem do wejścia w stan amorficznej potencjalności doskonale współbrzmia również budzące grozę cmentarne atrybuty (śmierć może być rozumiana jako powrót do owego stanu).

Modelowa transgresja rytualna w wadźrajanie nie ma więc nic wspólnego z tendencjami nihilistycznymi, hedonistycznymi czy reformatorskimi. Nie jest ignorowaniem znanego porządku ani próbą zastąpienia go innym. Stanowi kontrolowane łamanie uznanych zasad w celu konstruktywnego wykorzystania wyzwalonej w ten sposób mocy (w normalnych okolicznościach destrukcyjnej). Wchodząca tu w grę dialektyka afirmacji i odrzucenia stanowi strukturalny czynnik odpowiadający za to, że przekraczanie społecznych norm podlega ograniczeniom. Ograniczany jest zakres działań transgresyjnych (do niecodziennych sytuacji rytualnych) oraz liczba osób, które swe „uprawnienia” do transgresji traktują jako permanentne. Tak rozumianą transgresję należy wyraźnie odróżnić od kontestacyjnych cech buddyzmu. Ważnym elementem tożsamości indyjskiego buddyzmu (nie tylko pierwotnego) jest kontestowanie bramińskiego światopoglądu (religii, filozofii i modelu społecznego). Buddyjski ideał życia zakonnego również ma charakter kontestacyjny. Jest to bowiem model ascetyczny, który wymaga odrzucenia systemu wartości kształtującego sposób życia większości członków społeczeństwa (również społeczeństwa buddyjskiego). Chodzi między innymi o konieczność przestrzegania celibatu i całkowite wyrzeczenie się aktywności seksualnej. W przypadku obu wskazanych wektorów kontestacji mamy do czynienia z odrzuceniem pewnego systemu normatywnego w imię systemu konkurencyjnego, uznanego za bardziej adekwatny aksjologicznie i sprzyjający realizacji dobra najwyższego.

Modelowo rozumianą transgresję należy również odróżnić od rozwijającej się w mahajanie tendencji do kwestionowania bezwzględного charakteru buddyjskich zasad moralnych. Wyznawcy Wielkiego Wozu zakładali, że osiągnięcie religijnego celu wymaga zachowania bezkompromisowej postawy moralnej. Działania bodhisattwów muszą być podporządkowane trosce o inne istoty. Jednocześnie przyjmowano, że osoby, które osiągnęły religijne *summum bonum* (albo są tego bliskie), nie podlegają konieczności przestrzegania żadnych norm moralnych. Moralność rozumiano bowiem w duchu woluntaryzmu: (1) nacisk jest położony na rozwój cnoty miłosierdzia (*karuṇā*), dzięki której intencje działającego są zawsze właściwe; (2) występuje przekonanie o nieomyślności osoby cnotliwej w zakresie wyboru optymalnego zachowania względem innych osób; (3) wyklucza się możliwość podporządkowania cnoty systemowi bezwzględnych zakazów (zbiega się to ze skłonnością do traktowania świętości jako stanu, który znosi ograniczenia normalnej egzystencji oraz wymyka się kategoriom poznawczym). Bodhisattwie przyznano prawo do

<sup>46</sup> Por. D.B. Gray, *On Supreme Bliss...*, s. 95–100.

taktycznego wprowadzenia słuchacza w błąd, a nawet do zabójstwa, o ile chroni to ofiarę przed popełnieniem występków o skrajnie niekorzystnych dla niej konsekwencjach karmicznych. Relatywizacja norm moralnych w mahajanie jest ściśle związana z koncepcją zręcznych środków (*upāya-kauśalya*). Jej istotą jest relatywizacja wartości wszelkich metod duchowego rozwoju. Zgodnie z tą koncepcją wartość (rozumiana jako soteriologiczna skuteczność) określonych sposobów zachowania oraz ujęć doktrynalnych jest odmienna w przypadku różnych osób. Od wszystkich adeptów ścieżki bodhisattwy oczekiwano uzyskania gnostycznego wglądu (*prajñā*) w naturę rzeczywistości i własnego umysłu. Sądzono jednak, że sposoby realizacji tego celu (szczególnie środki intensyfikujące postęp we wczesnych fazach rozwoju) mogą być rozmaite. Zachowania niezgodne z buddyjską tradycją (w skrajnych przypadkach niezgodne z podstawowymi normami tej tradycji) mogą służyć najlepiej pojętemu dobru osoby działającej lub innych osób. Koncepcja zręcznych środków umożliwiła adaptację buddyzmu do rozmaitych kontekstów kulturowych i tworzenie modeli synkretycznych. Wydaje się jednak, że kontestacyjny potencjał tej koncepcji w zakresie moralności wyrażał się głównie w kreacji literackiej. Tam, gdzie relatywistyczna tendencja prowadziła do faktycznego przekraczania uznanych norm (jak to się zdarzało w chanie), obrazoburcze zachowania miały charakter spon-taniczny i doraźny. Jest to jedna z cech pozwalających przeciwstawić tego rodzaju postawę metodycznej i rytualnej transgresji, z którą mamy do czynienia w wadźrajanie<sup>47</sup>. Tendencja relatywistyczna, podważając wiarę w zasadność moralnego rygoryzmu, z pewnością łagodziła jednak niechęć buddystów do nieortodoksyjnych metod wadźrajany, a może nawet sprzyjała życzliwemu zainteresowaniu nimi.

## 5. „Domestykacja” transgresji

Do czasu powstania wadźrajany wykorzystywanie religijnego potencjału transgresji było obce buddyzmowi. Odwoływano się do symboliki egzystencji amorficznej i jej transformacyjnej funkcji, ale dążenie do przemiany poprzez kontakt z amorficznym potencjałem zostało częściowo zracjonalizowane. Nacisk kładziono na kontrolę własnego pola świadomości za pośrednictwem metodycznego ograniczania aktywności psychicznej, między innymi aktywności poznawczej. Tego rodzaju tłumienie miało prowadzić do zbawczej przemiany. W ten sposób można rozumieć medytacyjną praktykę wyciszenia (*śamatha*) oraz typowe dla mistyków mahajany dążenie do zawieszenia aktywności polegającej na interpretowaniu danych poznawczych za pomocą schematów pojęciowych. Już we wczesnym buddyzmie (choć zapewne nie w pierwotnym) ważną rolę odgrywała medytacyjna praktyka wyciszenia, która

<sup>47</sup> Dwa ostatnie ustępy stanowią próbę uściślenia rozważań B. Faurego. Posługuje się on zakresowo szerokim pojęciem transgresji, nie odróżniając transgresji od tego, co wyżej nazwano „cechami kontestacyjnymi” i „tendencją relatywistyczną”. Zob. B. Faure, *The Red Thread. Buddhist Approach to Sexuality*, Princeton 1998, s. 98–105, 141–143. Na temat zręcznych środków zob. np. M. Pye, *Skilful Means. A Concept in Mahayana Buddhism*, London–New York 2003<sup>2</sup>, s. 1–3, 158–162; P. Williams, *op.cit.*, s. 179–182.



polega na sukcesywnym powściągnięciu aktywności psychicznej aż do (w wielu ujęciach) całkowitego zaniku tej aktywności. Stan taki nazywano „osiągnięciem zaniku” (*nirodha-samāpatti*) lub „zanikiem odczuć i rozpoznawania” (*samjñā-vedayita-nirodha*). W tych przypadkach, w których medytacji wyciszenia przyznano status metody osiągnięcia nirwany (a nie techniki pomocniczej), wydaje się ona stanowić zinterioryzowany odpowiednik rytualnego modelu zbawczej przemiany za pośrednictwem wejścia w stan amorficzności<sup>48</sup>. Złagodzoną postać występującą tu interioryzacji można widzieć w dążeniu mistyków mahajany do zawieszenia kategoryzacji materiału poznawczego. Czyż obraz świata odarty ze schematów pojęciowych (właśnie taki obraz uznawano za poznawczo adekwatny) nie stanowi odpowiednika amorficznego źródła wszystkich rzeczy? Zbawcza transformacja mistyka ma się dokonywać dzięki mądrości (*prajñā*) rozumianej jako poznawczy kontakt z rzeczywistością bez pośrednictwa pojęć. Mamy więc do czynienia z modelem przemiany przez kontakt z amorficzną zasadą, chociaż nie w wersji rytualnej i zmitologizowanej, ale w wariacie gnostycznym (lepiej dostosowanym do buddyjskich pryncypiów). Funkcję uzasadnienia takiego wariantu pełni nauka o rzeczywistym sposobie istnienia albo istotnym wymiarze wszystkich rzeczy, które stanowią przedmioty normalnej aktywności poznawczej. Odzwierciedlenie się tego sposobu czy wymiaru w indywidualnym umyśle ma prowadzić do zbawczej przemiany buddysty<sup>49</sup>.

Wyznawcy wadźrajany nie kwestionowali potrzeby zbawczej przemiany przez kontakt z amorficzną zasadą. Przejęli opracowane w mahajanie interpretacje takiego programu. Odwołali się jednak do transgresji jako szczególnie skutecznego i względnie łatwego do zastosowania instrumentu, który umożliwi wejście w związek z amorficzną zasadą. Odwołanie się do transgresyjnych rytuałów stanowiło zarazem o sile i słabości nowego ruchu. Siłą obrzędów transgresyjnych były ich psychologiczna sugestywność oraz ezoteryczny charakter, który dawał poczucie przynależności do nowej, pozainstytucjonalnej elity religijnej. Ezoteryczny status tantrycznych rytuałów uzasadniano, twierdząc, że uczestnictwo w nich prowadzi do moralnej destrukcji osób nieprzygotowanych. Rozpoczęcia wielu tantr stanowią świadectwo skłonności do szokowania odbiorców<sup>50</sup>. Służyły one zarówno zaintrygowaniu potencjalnych adeptów, jak i zrażeniu tych, którzy nie mieli odpowiednich cech. Słabością transgresyjnych obrzędów była ich obcość i obrazoburczość w kontekście buddyjskiej tradycji. Napięcie między atrakcyjnością i kontrowersyjnością transgresji zaważyło na sposobie, w jaki rozwijała się wadźrajana. Legitymizacja transgresji nie byłaby możliwa, gdyby buddyjskie ideały etyczne zostały kompletnie zignorowane. Eliminowano więc zachowania szczególnie bulwersujące, takie jak zabójstwo, kanibalizm czy kazirodztwo. Potępiano rozwiązłość, łącząc erotyczne rytuały z dyscypliną i panowaniem nad sobą. Postulowano rozwój cnoty miłosierdzia (*karuṇā*)<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Na temat praktyki wyciszenia zob. np. M. Szymański, *op.cit.*, s. 135–138.

<sup>49</sup> Przyznanie mądrości funkcji warunku koniecznego i wystarczającego zbawczej przemiany często łączy się z uznawaniem moralnych cnót za warunek konieczny owej przemiany. Por. np. D. Wangchuk, *op.cit.*, s. 39–41.

<sup>50</sup> Dobitnym przykładem jest początek tekstu znanego jako *Buddha-kapāla-yogini-tantra-rāja* (przytoczony przez R.M. Davidsona w: *idem, Indian Esoteric Buddhism...*, s. 248–250).

<sup>51</sup> Np. D.B. Gray, *On Supreme Bliss...*, s. 86–92, 128–140.

Zwolennicy wadźrajany, legitymizując swe nowatorskie na gruncie buddyizmu praktyki religijne, odwołali się do (opracowanego w mahajanie) modelu objawienia wielowariantowego. W tym modelu za względnie wartościowe uznawane są różne historyczne postaci buddyizmu, zgodnie z przekonaniem, że wariant pouczenia udzielanego przez istoty oświecone jest dostosowany do kompetencji i potrzeb odbiorców. Przyjmowano, że źródłem praktyk religijnych wadźrajany jest objawienie dostosowane do możliwości aktualnie żyjących ludzi. Nawiązywano do koncepcji zręcznych środków. Zwolennicy wadźrajany twierdzili, że stosowanie nowych metod jest konieczne ze względu na moralną korozję postaw (tradycyjne praktyki nie wzbudzają już zainteresowania) albo że wcześniejsze wspólnoty nie były godne tego, by otrzymać stosowne pouczenie. Twórcy tantr zwykle mieli świadomość nowatorskiego i kontrowersyjnego charakteru stosowanych przez siebie metod, uważając się zarazem za kontynuatorów tradycji mahajany w zakresie doktryny. Wyznawca wadźrajany ma dążyć do zasadniczo tego samego celu co mahajanistyczny bodhisattwa, ale dysponując środkami niewspółmiernie efektywniejszymi. W niepewnych czasach obietnica szybkiego uzyskania stanu buddy (w trakcie aktualnego cyklu życiowego) musiała bardzo frapować zarówno mnichów, jak i świeckich buddystów<sup>52</sup>. Uwiarygodnieniu tantr jako nowych tekstów objawionych służyły rozmaite narracje szczegółowe. Największe uznanie zyskały dwie z nich. Zgodnie z pierwszą, dostęp do wcześniej ukrytych tekstów uzyskał, dzięki swym cnotom, król Indrabhuti<sup>53</sup>. W drugiej nowe pouczenie zostało przedstawione jako rezultat pokonania Maheśwary i wprowadzenia przez Wadźrapaniego nowego ładu<sup>54</sup>. Stworzono nowy kanon tekstów objawionych złożony z tak zwanych tantr, które przekazywały również nauki siddhów, w tym te najbardziej kontrowersyjne. Od braku zgody co do zawartości nowego kanonu ważniejsze jest to, że przyznano mu rangę wyższą od rangi tekstów uznawanych za autorytatywne wcześniej<sup>55</sup>.

Jednym z podstawowych sposobów „domestykacji” transgresyjnych rytuałów przez buddystów było rozbudowanie ich semantycznej wielowymiarowości i skoncentrowanie uwagi na tych elementach ich sensu, które mogły się wydawać zgodne z buddyjską tradycją. Tego rodzaju reinterpretacja pozwalała minimalizować ryzyko potępienia tych obrzędów przez buddystów jako praktyk heretyckich. Już w okresie powstawania tantr można wyróżnić dwa główne, uzupełniające się warianty takiego sposobu postępowania. Pierwszy jest związany ze sposobem rozumienia rytuałów transgresyjnych jako zachowania o charakterze mimetycznym, które prowadzi do utożsamienia się z wzorcową istotą nadprzyrodzoną. Takim postaciom przyznano status istoty oświeconej. W wielu przypadkach mamy do czynienia z uznaniem bóstwa pochodzenia pozabuddyjskiego za buddę albo bodhisattwę. Pewne postaci są jednak rezultatem inwencji wyznawców wadźrajany (na przykład Hewadźra). Druga

<sup>52</sup> S. Tsuda, *Critical Tantrism*, s. 418–419.

<sup>53</sup> R.M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism...*, s. 242–245.

<sup>54</sup> Por. wyżej.

<sup>55</sup> Por. R.M. Davidson, *Canon and Identity In Indian Esoteric Buddhism as the Confluence of Cultures* [w:] *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe. Encounters, Notions, and Comparative Perspectives*, V. Krech, M. Steinicke (eds.), Leiden 2011, s. 333–341.

strategia polega na przyporządkowaniu elementom transgresyjnych rytuałów ważnych kategorii tradycyjnej soteriologii. I tak połączanie nasienia mistrza utożsamiono z przekazem świadomości skierowanej ku przebudzeniu (*bodhi-citta*), czyli czynnika psychicznego, którego wystąpienie jest uznawane w mahajanie za przełom w procesie duchowego rozwoju<sup>56</sup>. W seksualnym zespoleniu widziano zaś syntezę miłosierdzia (określanego w tym kontekście słowem *upāya*), które jest uosabiane przez mężczyznę uczestniczącego w rytuale, oraz mądrości (*prajñā*) reprezentowanej przez partnerkę<sup>57</sup>.

Inny, równoległe stosowany model „domestykacji” rytualnej transgresji polega na faktycznym jej podporządkowaniu dążeniu do uzyskania gnozy. W tej perspektywie szczególne znaczenie ma wypracowanie i rozpowszechnienie schematu czterech kolejnych konsekracji. Ostatnia z nich ma polegać na przekazaniu przez mistrza słownego pouczenia. Tsuda zwrócił uwagę na to, że podporządkowanie obrzędów wadźrajany werbalnemu pouczeniu prowadziło do radykalnej zmiany statusu tych rytuałów. Samoczynnie skuteczne narzędzia zbawczej przemiany stały się środkiem, który przysposabia adepta do transformacji dokonującej się na zupełnie innej płaszczyźnie. W tej sytuacji rola obrzędów transgresyjnych (pomimo ich osadzenia w sztafazu buddyjskich kategorii soteriologicznych i transformacyjnej symboliki) uległa pewnej dewaluacji i mogła być postrzegana jako problematyczna<sup>58</sup>.

Próbę zdefiniowania tej roli podjęli komentatorzy tantr. Twierdzili, że stan osiągnięty podczas konsekracji wiedzy jest (nietrwałą) „próbką” najwyższej rozkoszy (*mahā-sukha*) lub nieobecności dwoistości (*advayābhāsa*), które stanowią aspekty stanu buddy. Z tej przyczyny konsekracja wiedzy ma być źródłem wskazówek oraz motywacji niezbędnych do dalszej praktyki<sup>59</sup>. Ważną rolę odgrywała koncepcja, zgodnie z którą obrzędy wadźrajany stwarzają możliwość szybkiej i trwałej sublimacji ludzkich namiętności (w buddyzmie tradycyjnie uznawanych za czynniki uniemożliwiające zbawczą przemianę). Strategia buddyizmu tantrycznego ma polegać na konstruktywnym wykorzystaniu pobudzenia emocjonalnego, rozpoznaniu natury występujących emocji i sublimowaniu ich do stanu, w którym stają się swym przeciwieństwem<sup>60</sup>. W takiej perspektywie zrozumiała jest potrzeba odwołania się do rytuałów, które wyzwalały mocno angażujące adepta reakcje instynktowne, a nawet potrzeba naruszania zasad, z którymi adept czuje się emocjonalnie związany.

Jedną ze spraw, na których koncentrują się twórcy tantrycznej literatury apologetycznej, jest kwestia uczestnictwa mnichów w transgresyjnych rytuałach. Schemat czterech kolejnych konsekracji uzyskał status obowiązującego wzorca rozwoju adepta w wielu tradycjach indyjskiej wadźrajany. W przypadku mnichów wzorzec ten pozostawał w oczywistym konflikcie ze ślubami celibatu. Wśród obrońców ob-

<sup>56</sup> Np. P. Kvaerne, *op.cit.*, s. 171–172, 200, przyp. 32; D.L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part I...*, s. 25–27.

<sup>57</sup> Np. D.L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism...*, s. 281–287.

<sup>58</sup> S. Tsuda, *A Critical Tantrism*, s. 458–461.

<sup>59</sup> I. Onians, *op.cit.*, s. 200–205; H. Isaacson, *op.cit.*, s. 8–9.

<sup>60</sup> Tego rodzaju poglądy pozwalały apologetom twierdzić, że praktyka wadźrajany jest łatwa (zgodna z indywidualnymi inklinacjami, niewymagająca wyrzeczeń). Por. I. Onians, *op.cit.*, s. 114–120.

rzędów o charakterze seksualnym byli tacy, którzy chcieli całkowicie wykluczyć z nich mnichów, oraz tacy, którzy domagali się ograniczenia udziału mnichów do płaszczyzny imaginacji<sup>61</sup>. Wpływowi komentatorzy twierdzili jednak, że nawet mnisi mogą uczestniczyć cieleśnie w rytuałach seksualnych, o ile mają odpowiednio wysokie kwalifikacje. Sprowadzają się one do umiejętności zachowania szczególnego dystansu do własnej aktywności seksualnej, dzięki czemu jej destrukcyjny potencjał nie szkodzi uczestnikowi rytuału. Przeciwnie, rytualna aktywność seksualna osób o takich kwalifikacjach ma odgrywać rolę soteriologicznie pozytywną. Uzasadniając takie stanowisko, odwołano się do filozofii szkół mahajany, to jest do metafizycznego idealizmu jogačary (jak Wagišwarakirti) albo do madhjamików nauki o powszechnej pustce (jak Abhajačara). Stosownie do tego zachowania seksualne uznawano za nierzeczywiste albo za wymykające się przeciwnym kategoriom i jednoznacznym ocenom. Mnich, który dogłębnie zrozumiał naturę rzeczywistości (i swych zachowań), przestaje podlegać ślubom celibatu. Ich przestrzeganie jest uzasadnione wyłącznie na niższych stopniach duchowego rozwoju<sup>62</sup>.

Przedstawione strategie apologetyczne stanowią świadectwo przewartościowań, jakie dokonały się w indyjskiej wadźrajanie w okresie tworzenia systematycznej układni tantrycznych nauk i adaptacji praktyk siddhów do środowisk klasztornych. Zmiany te obejmują procesy racjonalizacji praktyk transgresyjnych. Osłabiano antynormatywną wymowę tych praktyk przez eliminowanie zachowań szczególnie szokujących, ograniczenie prawa uczestnictwa, a nawet sprowadzanie transgresji do poziomu imaginacji lub symboliki<sup>63</sup>. Reinterpretację tantr ułatwiała instrumentalne posługiwanie się pojęciem języka półmroku (*sandhyā-bhāṣā*). We wczesnym okresie rozwoju wadźrajan językiem półmroku nazywano kody umożliwiające adeptom ezoterycznych kultów rozpoznawanie współwyznawców oraz przekaz informacji, których ujawnienie osobom postronnym uważano za niepożądane<sup>64</sup>. Wielu komentatorów tantr twierdziło, że tych fragmentów tantr, które zalecają przekraczanie norm moralnych i obyczajowych, nie należy rozumieć dosłownie, bowiem to właśnie takie teksty stanowią przykłady stosowania języka półmroku (w celu ukrycia prawd niemających nic wspólnego z transgresją)<sup>65</sup>. Po przyznaniu tantrom statusu tekstów autorytatywnych całkowita eliminacja transgresji i jej transformacyjnego sensu nie była jednak możliwa. Nie była również pożądana, jeśli wziąć pod uwagę atrakcyjność obrazoburczych motywów (potwierdzoną sukcesem nauk

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 271.

<sup>62</sup> *Ibidem*, 271–276, 279–284, 287–289.

<sup>63</sup> Rytuały seksualne osób świeckich zwykle ograniczano do stosunków między małżonkami (*ibidem*, s. 135, 185). Wydaje się, że wyłoniła się nowa grupa wyznawców, którzy zajmowali pozycję pośrednią między mnichem a świeckim wyznawcą. Wiemy bowiem, że w średniowiecznych Indiach istniały klasztory częściowo zamieszkałe przez adeptów, którzy przebywali tam ze swymi żonami i dziećmi (R.M Davidson, *Indian Esoteric Buddhism...*, s. 313–315).

<sup>64</sup> A. Wayman kładzie nacisk na inne aspekty języka półmroku (właściwie, tłumacząc precyzyjniej, języka zmierzchu/świtu), tj. na jego niejednoznaczny, paradoksalny i liminalny charakter. Zob. *idem*, *Twilight Language and a Tantric Song* [w:] *idem*, *The Buddhist Tantras. Light on Indo-Tibetan Esotericism*, Delhi 1973, s. 128–130.

<sup>65</sup> Por. R.M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism...*, s. 257–262.

siddhów) oraz możliwość kontroli społecznie destrukcyjnego potencjału transgresji dzięki zastosowaniu omówionych metod „domestykacji”. Pierwotny sposób traktowania transgresji (jako rytualnego powrotu do amorficznego i anormalnego stanu w celu wykorzystania jego kreatywnego potencjału do wywołania osobistej przemiany) pozostał w mocy nawet w tych przypadkach, w których przekraczanie społecznych norm spowodowało ikonografię i drugorzędnych aspektów symboliki obrzędów. Sposób ten zyskał szacowną wykładnię w postaci koncepcji soteriologicznej funkcji rozpoznania diamentowej istoty czy dharmicznego ciała buddy.

## 6. Zakończenie

Kanałem, przez który rytualna transgresja przeniknęła do buddyzmu, był luźno związany z buddyjską tradycją ruch siddhów. Nauki siddhów zyskały uznanie, stając się jednym z czynników, które trwale zmieniły postać indyjskiego buddyzmu. Obecność obrzędów wymagających przekraczania społecznych norm była istotną cechą religijności siddhów, dzięki czemu (rzeczywista lub symboliczna) transgresja stała się ważnym składnikiem szeroko rozumianej wadźrajany. Rytualna transgresja stanowi próbę wejścia w stan egzystencji amorficznej i anormalnej, rozumianej jako źródło wszystkich rzeczy oraz potencjał, który umożliwia przemianę adepta. Skoncentrowano się na transformacyjnej symbolice zawieszenia obowiązującego ładu, pomijając kwestię rozmaitych motywacji uczestników transgresyjnych rytuałów. Motywacje te mogły być związane z redukcją poziomu frustracji, która stanowi rezultat codziennego przestrzegania uciążliwych norm, lub z potrzebą rozładowania (na zasadzie tak zwanych rytuałów rebelii) napięcia generowanego przez społeczne antagonizmy.

Zachowania transgresyjne były niezgodne zarówno z surowymi zasadami obowiązującymi mnichów, jak i z tradycyjną moralnością buddystów świeckich. Adaptacja nauk siddhów do środowisk klasztornych wymagała osłabienia ich transgresyjnej wymowy. „Domestykacja” rytualnej transgresji przez buddyzm polegała na radykalnym ograniczeniu obrazoburczych zachowań, ich reinterpretacji w kategoriach tradycyjnej soteriologii oraz podjęciu próby racjonalizacji przekonań na temat funkcji transgresji. Synteza nauk siddhów oraz monastycznej tradycji osiągnęła poziom integralności, który zapewnił jej dominującą pozycję w klasztorach. Należy jednak pamiętać, że indyjska wadźrajana zawsze była ruchem wielopostaciowym. Ścisła kontrola transgresji, charakterystyczna dla ostatniej fazy „domestykacji” nauk siddhów, zapewne nie objęła wszystkich środowisk wyznawców wadźrajany. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można przyjąć, że sugestywność tantr i zalecanych przez nie „skandalicznych” obrzędów wciąż wywierała ogromny wpływ na wyobraźnię szerokich rzesz wyznawców, którzy nie robili sobie wiele z dylematów buddyjskich uczonych i świątobliwych mnichów.

## Bibliografia

- Bhattacharyya B., *An Introduction to Buddhist Esoterism*, Varanasi 1964<sup>2</sup>.  
*The Caṇḍamahāroṣaṇa Tantra: Chapters I–VIII*, Ch.S. George (ed.), fotokopia rozprawy doktorskiej, University of Pennsylvania 1971, University Microfilms. A XEROX Company. Ann Arbor. Michigan.
- Chatterjee S., *Indian Civilisation and Culture*, New Delhi 1998.
- Davidson R.M., *Canon and Identity In Indian Esoteric Buddhism as the Confluence of Cultures* [w:] V. Krech, M. Steinicke, *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe. Encounters, Notions, and Comparative Perspectives*, Leiden 2011, s. 321–341.
- Davidson R.M., *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantric Movement*, New York 2002.
- Davidson R.M., *Reflections on the Maheśvara Subjugation Myth: Indic Materials, Sa-skyapa Apologetics, and the Birth of Heruka* [w:] P. Williams, *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, t. 6, London–New York 2005, s. 1–31.
- Davidson R., *Reframing 'Sahaja': Genre, Representation, Ritual and Lineage*, „Journal of Indian Philosophy” 2002, nr 30, s. 45–83.
- Douglas M., *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2007.
- Eliade M., *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, tłum. K. Kocjan, Kraków 1997.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1993.
- Faure B., *The Red Thread. Buddhist Approach to Sexuality*, Princeton 1998.
- Feuerstein G., *Tantra. The Path of Ecstasy*, Boston–London 1998.
- Flood G., *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Kraków 2008.
- Gombrich R., *What the Buddha Thought*, London–Oakville 2009.
- Gray D.B., *On Supreme Bliss. A Study and Interpretation of the 'Cakramvara Tantra'*, fotokopia rozprawy doktorskiej, Columbia University 2001, UMI Microform 9998161.
- Gray D.B., *The 'Cakrasamvara Tantra' (The Discourse of Śrī Heruka). A Study and Annotated Translation*, New York 2007.
- Gyatso J., *Sex* [w:] D.S. Lopez Jr., *Critical Terms for the Study of Buddhism*, Chicago–London 2005, s. 271–290.
- Hammar U., *Studies in the Kālacakra Tantra. A History of the Kālacakra in Tibet and a Study of the Concept of Ādibuddha, the Fourth Body of the Buddha and the Supreme Unchanging*, Stockholm 2005.
- The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part II. Sanskrit and Tibetan Texts*, D.L. Snellgrove (ed.), London 1959.
- Isaacson H., *Tantric Buddhism in India (from c. A.D. 800 to A.D. 1200)*, [http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/fileadmin/pdf/digitale\\_texte/Bd2-K02Isaacson.pdf](http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/fileadmin/pdf/digitale_texte/Bd2-K02Isaacson.pdf) [dostęp: 27.08.2014].
- Kapstein M.T., *Reason's Traces. Identity and Interpretation in Indian & Tibetan Buddhist Thought*, Boston 2001.
- Kvaerne P., *On the Concept of Sahaja in Indian Buddhist Tantric Literature* [w:] P. Williams, *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, t. 6, London–New York 2005, s. 162–208.
- Makransky J.J., *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet*, Albany 1997.
- Nagao G.M., *On the Theory of Buddha Body (Buddha-kāya)* [w:] L.S. Kawamura, *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies. Collected Papers of G.M. Nagao*, Albany 1991.
- Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Tybet, Chiny, Japonia*, tłum. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Kraków 2005.
- Onians I., *Tantric Buddhist Apologetics or Antinomianism as a Norm*, manuskrypt rozprawy doktorskiej, Oxford University 2002.

- Powers J., *A Bull of a Man. Images of Masculinity, Sex and the Body in Indian Buddhism*, Massachusetts–London 2009.
- Pye M., *Skilfull Means. A Concept in Mahayana Buddhism*, London–New York 2003<sup>2</sup>.
- Rueg D.S., *Sur les rapports entre le bouddhisme et le 'substrat religieux' indien et tibétain*, „Journal Asiatique” 1964, nr 252, s. 77–94.
- The Saṃvarodaya-Tantra. Selected Chapters*, S. Tsuda (ed.), Tokyo 1974.
- Sanderson A., *The Śaiva Age – The Rise and Dominance of Śaivism During the Early Medieval Period* [w:] S. Einoo, *Genesis and Development of Tantrism*, Tokyo 2009, s. 41–349.
- Sanderson A., *Vajrayāna: Origin and Function* [w:] P. Williams, *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, t. 6, London–New York 2005, s. 392–408.
- Sarva-Tathāgata-Tattva-Saṅgraha*, L. Chandra (ed.), Delhi 1987.
- Siklós B., *Datura Rituals in the 'Vajramahabhairava-tantra'*, „Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae” 1994, t. XLVII (3), s. 409–416.
- Snellgrove D.L., *The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part I. Introduction and Translation*, London 1959
- Snellgrove D.L. *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, London 1987.
- Szymański M., *Zagadnienie jedności i tożsamości świadomego indywiduum w filozofii buddyzmu indyjskiego*, Lublin 2010.
- Tsuda S., *A Critical Tantrism* [w:] P. Williams, *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, t. 6, London–New York 2005, s. 418–480.
- de la Valée Pussin L., *Tantrism (Buddhist)* [w:] J. Hastings, *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, t. 12, Edinburgh 1921, s. 193–197.
- Wangchuk D., *The Resolve to Become a Buddha. A Study of the 'Bodhicitta' Concept in Indo-Tibetan Buddhism*, Tokyo 2007.
- Wayman A., *Buddhism, Schools of: Tantric Ritual Schools of Buddhism* [w:] L. Jones, *Encyclopaedia of Religion. Second Edition*, t. 2, Detroit 2005, s. 1214–1221.
- Wayman A., *Twilight Language and a Tantric Song* [w:] A. Wayman, *The Buddhist Tantras. Light on Indo-Tibetan Esotericism*, Delhi 1973, s. 128–135.
- Wedemeyer Ch.K., *Making Sense of Tantric Buddhism. History, Semiology & Transgression in the Indian Traditions*, New York 2013.
- Williams P., *Buddyzm mahajana*, tłum. H. Smagacz, Kraków 2000.







## Yōkai – japońskie duchy liminalne

Michał Spurgiasz  
Instytut Religioznawstwa  
Uniwersytet Jagielloński

### Abstract

#### Yōkai – Japan Liminal Spirits

The goal of this paper is to introduce Japanese demonology. The paper focuses on the spirits known as *yōkai*, providing answers from the incredibly scarce publications in Polish covering issues related to Japanese demonology. The article examines the origin of the term *yōkai* and the differences in meaning between *yōkai*, *mononoke* and *ayakashi*. It goes on to explain the difference between *yōkai* and *kami*, as well as introducing a categorisation of spirits to explain how new *yōkai* are generated.

**Keywords:** *yōkai*, Japanese folklore

**Słowa kluczowe:** *yōkai*, demonologia japońska

Niniejszy tekst stanowi wprowadzenie do tematyki związanej z japońską klasą duchów pośrednich znanych jako *yōkai*<sup>1</sup>. Tekst ten, w intencji autora, powinien wypełnić lukę w polskich publikacjach dotyczących japońskiej demonologii. Przedstawiona typologia ma charakter propozycji i wymaga pogłębionych badań. Tekst porusza kwestie genezy nazwy *yōkai* oraz różnicy między terminami *yōkai*, *mononoke* a *ayakashi*; zarysowuje różnice między *yōkai* oraz *kami*; wprowadza kategoryzacje duchów i wskazuje na to, w jaki sposób nowe *yōkai* są generowane<sup>2</sup>. Artykuł dotyczy w szczególności wyobrażeń *yōkai* z epoki *Meiji*<sup>3</sup> oraz wyobrażeń współczesnych. Wykorzystuję termin „duchy liminalne”, ponieważ pojawia się on w ważnej monografii *The Book of Yōkai*, której autorem jest badacz japońskiego folkloru Michael Dylan Foster. Opisuje on *yōkai* w następujący sposób:

<sup>1</sup> Niektóre kwestie zostały jedynie zaznaczone. Na przykład problem kultu *yōkai* i wyjątki z nim powiązane.

<sup>2</sup> Zarówno w sposób tradycyjny, oparty na metodach znanych już przed laty, jak i przy uwzględnieniu nowoczesnych technologii.

<sup>3</sup> Okres przypadający na lata 1868–1912.

Wspólną cechą *yōkai* jest ich liminalność, czy „bycie pomiędzy”. Są to istoty pogranicza żyjące na skraju miasta, czy też w górach między wioskami, czy w zawirowaniach rzeki płynącej między dwoma polami ryżu. *Yōkai* często pojawiają się o zmierzchu, podczas tego szarego czasu, kiedy znane staje się dziwnym i twarze stają się nierozpoznawalne. Nawiedzają mosty i tunele, wejścia i progi. Czają się na skrzyżowaniach<sup>4</sup>.

## ***Yōkai*, geneza nazwy i znaczenie**

Demonologia japońska jest pełna różnego rodzaju istot zamieszkujących góry, lasy, rzeki i pustkowia. Współcześni Japończycy określają te byty mianem *yōkai*. *Yōkai* jest to termin zbiorczy dla różnego rodzaju duchów i istot nadprzyrodzonych, zarówno tych pochodzących ze świata przyrody, jak i tych wywodzących się od zmarłych. Słowo *yōkai* jest zapisane za pomocą dwóch znaków kanji: 妖怪. Pierwszy z nich, 妖, oznacza ‘nieszczęście, oczarowanie oraz specyficzną magnetyzującą atrakcyjność’, drugi 怪, znaczy ‘tajemniczy, dziwny’.

Termin *yōkai* po raz pierwszy pojawia się w chińskim tekście historycznym z I wieku n.e. zatytułowanym *Junshiden* (循史伝), gdzie zostaje użyty w kontekście przecucia, iż niebawem stanie się coś złego. Następnie występuje dopiero w kronice *Shoku Nihogi*<sup>5</sup> (続日本紀), w kontekście tajemniczej siły, czegoś, co może wywierać wpływ, lecz pozostaje niewidzialne, do czego przegnania konieczny jest rytuał oczyszczenia.

Tradycyjnie popularnymi terminami na określenie duchów pośrednich i dziwnych omenów w języku japońskim były *mononoke* (物の怪), *ayakashi* (妖), *bakemono* (化け物). Wzrost popularności terminu *yōkai* przypada na epokę *Meiji* i wiąże się z działalnością Enryō Inoue<sup>6</sup>. W swoich pracach folklorystycznych zastosował on celowo termin *yōkai* zamiast *mononoke*, kierując się pobudkami ideologicznymi. Enryō Inoue przez zmianę terminu z obciążonego, kojarzonego głównie z „zabobonem” *mononoke* na w miarę neutralny *yōkai* chciał dowieść, że Japonia jest nowoczesnym społeczeństwem o scjentyistycznym nastawieniu, a *yōkai* to jedynie „przeżytki”, które zachowały się w podaniach i powieściach ludowych. Enryō Inoue działał zgodnie z wytycznymi japońskiego ruchu reformatorskiego cywilizacji i oświecenia *bunmei kaika* (文明開化), dążącego do westernizacji Japonii. Celem studiów Inoue było stworzenie nowej naukowej dyscypliny – *yōkaigaku* (妖怪學)<sup>7</sup>. Miała ona w racjonalny sposób wyjaśniać przekonania związane ze sferą istot nadnaturalnych oraz rozstrzygać, które z niewyjaśnionych wydarzeń są *kakai* – fałszywymi tajemnicami opartymi na „przesądzie” lub kiedyś popełnionej pomyłce – a *shinkai*, czymś, co Inoue określał mianem prawdziwej tajemnicy. Słowo *yōkai* zostało spopularyzowane w pierwszej połowie XX wieku przez wpływowego badacza Kunio Yaginate.

<sup>4</sup> M.D. Foster, *The Book of Yōkai*, Oakland 2015, s. 5 [tłumaczenie własne M.S.].

<sup>5</sup> Japońska kronika spisana na zlecenie władcy w roku 797 n.e.

<sup>6</sup> Zob. N.T. Reider, *Japanese Demon Lore*, Utah 2010, s. 95.

<sup>7</sup> Nauka o *yōkai*.

# Terminy

## Yōkai Mononoke Ayakashi Bakemono

Ryc. 1. Terminologia wykorzystywana do określania duchów liminalnych

Źródło: opracowanie własne.

Termin *mononoke* (物の怪) oznacza dosłownie ‘dziwną istotę, dziwne zjawisko’<sup>8</sup>. Był on stosowany do określenia pośrednich istot duchowych oraz wszelkiego rodzaju dziwnych, niewytłumaczalnych zjawisk, w tym dobrych oraz złych omenów.

Termin *bakemono* (化け物) oznacza dosłownie zmienną, skrywającą swe prawdziwe oblicze rzecz. Pojęcie to rozciąga się na wszystkie istoty odstające od porządku naturalnego czy też istoty posiadające niespotykane umiejętności, takie jak zmiana kształtu.

Termin *ayakashi* (妖) w swym podstawowym znaczeniu oznacza dziwne wdziałło pojawiające się nad wodami. Był on stosowany do określenia *mononoke* (物の怪) pojawiającego się nad powierzchnią wody. Termin ten ma również drugie znaczenie, ściśle związane z teatrem *nō*. Znaczenie to zapisane jest za pomocą odmiennych kanji: 怪士. Znaki tłumaczone dosłownie oznaczają dziwnego, tajemniczego wojownika<sup>9</sup>. Termin w tym znaczeniu służy do określenia osoby opętanej przez siły nadprzyrodzone, kogoś, kto przeżywa tak silne emocje, iż wydaje się działać niczym opętany, lub postaci nadprzyrodzonej.

*Yōkai* jako istoty nadprzyrodzone mają zespół definiujących je cech. Zwykle są przedstawiane jako postaci ambiwalentne, podążające przede wszystkim za głosem swojej natury, nawet jeśli swoją aktywnością zagrażają życiu ludzkiemu. *Yōkai* zwyczajowo określane są jako obdarzone niezwykle długim życiem, znacznie dłuższym niż żywot ludzki, a zatem są śmiertelne i zniszczalne. Sporą część *yōkai* stanowią hybrydy. Łączą w sobie cechy ludzkie ze zwierzęcymi oraz cechy przedmiotów z cechami istot żywych. Typowe dla *yōkai* jest to, że na ogół nie są otoczone kultem<sup>10</sup>. Demologia niska, w której obrębie mieszczą się *yōkai*, podlega stałym przemianom. Nowe *yōkai* generowane są w zasadzie codziennie. Wszelkiego rodzaju istoty nadprzyrodzone powołane do życia na potrzeby filmu, literatury i gier komputerowych szybko uzyskują status *yōkai*. Co więcej, Japończycy rozszerzyli zasięg tego terminu o wszelkie istoty nadprzyrodzone pochodzące spoza Japonii. Stąd też termin *yōkai* jest stosowany wobec istot takich jak gryf czy też chimera. Kolejną cechą, na którą

<sup>8</sup> 物 – rzecz, obiekt; 怪 – tajemniczy, dziwny.

<sup>9</sup> 怪 – tajemniczy, dziwny; 士 – znamienity wojownik, samuraj.

<sup>10</sup> Istnieją wyjątki od tej reguły, np. świątynia Kappabuchi poświęcona *kappa*, czy też świątynia Uchino, w której *tengu* objęte są szczególnymi względami. Badacze folkloru japońskiego odnotowali również przypadki otaczania *kitsune* kultem.

zwraca uwagę wielu badaczy, jest to, że spora część *yōkai* stanowi personifikacje lęków bądź jest racjonalizacją tajemniczych zjawisk powodowanych przez nieznanego agensa. Do listy cech charakterystycznych należy dodać, to że *yōkai* przejawiają się w sposób specyficzny. Domeną ich działalności, czy też manifestowania się, są miejsca graniczne, gdzie jedna jakość przechodzi w drugą, na przykład cmentarze, góry, przestrzeń między wodą a lądem, skraj lasu i tym podobne.

Można zadać pytanie o samo pochodzenie *yōkai*. Folklorysta Kazuhiko Komatsu, badając *yōkai*, wyraził zdanie, iż jest to panteon B składający się z niewyznawanych bóstw<sup>11</sup>. Koresponduje to z teorią degradacji Kunio Yaginata<sup>12</sup>. Teoria ta głosi, że panteon *yōkai* składa się w większości z bóstw, które utraciły wyznawców i z biegiem czasu zostały zdegradowane do roli pomniejszych istot demonicznych.

Tabela 1. Zebrane cechy charakterystyczne *yōkai*

Cecha <i>yōkai</i>
Ambiwalentne
Śmiertelne i zniszczalne
Tendencja do hybrydyzacji przedstawienia
Na ogół niewyznawane
Panteon <i>yōkai</i> podlega ciągłemu rozwojowi
Racjonalizacja lęków bądź wyjaśnienie dla nieznanego
Skłonność do manifestacji w miejscach granicznych

Źródło: opracowanie własne

## ***Yōkai a kami***

Można się zastanawiać, jak wygląda relacja między *yōkai* a drugim typem istot nadprzyrodzonych spotykanym w demonologii japońskiej, jakim są *kami* (神)<sup>13</sup>. Pomimo cechy wspólnej, możliwości zamieszkania w dowolnym przedmiocie materialnym, występuje między nimi wiele łatwych do zauważenia różnic. Przede wszystkim na pierwszy plan wysuwa się uprzednio poruszona kwestia śmiertelności i zniszczalności.

*Kami* są nieśmiertelne i niezniszczalne, podczas gdy *yōkai* są zarówno śmiertelne, jak i zniszczalne. Przed wpływem *yōkai* można się zabezpieczyć za pomocą talizmanów i amuletów, co nie jest zwykle praktykowane w przypadku *kami*<sup>14</sup>. Najważniej-

<sup>11</sup> Zob. M.D. Foster, *Pandemonium and Parade: Japanese Monsters and the Culture of Yokai*, Oakland 2009, s. 15.

<sup>12</sup> Zob. *Ibidem*, s. 154.

<sup>13</sup> Słowo *kami* zwykle jest tłumaczone na język polski jako „bóg”, „bogini” bądź „bóstwo”.

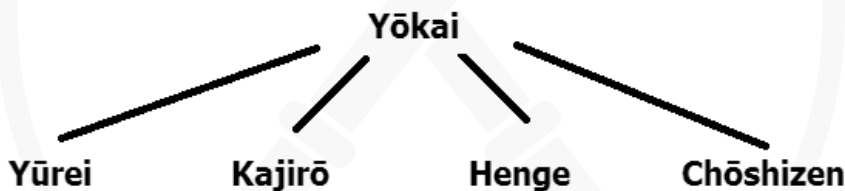
<sup>14</sup> Istnieją wyjątki od tej reguły, np. *Hōsōgami* określane jako koncept złego *kami* czarnej ospy.

szą różnicę stanowi to, że *kami* mają specyficzną siłę, której są pozbawione *yōkai*. Siła ta nosi miano *mitama*.

*Mitama* zapisywana jest za pomocą znaków 御魂<sup>15</sup>, co przekłada się na szlachetną duszę, czy też świętego ducha. *Mitama* składa się z czterech dusz, które w pewnym stopniu są od siebie niezależne<sup>16</sup>. Są to: *aramitama* (荒御魂), *nigimitama* (和御魂), *sakimitama* (幸御魂), *kushimitama* (奇御魂). *Aramitama* jest duszą gniewną, przejawiają się przez nią nieobłaskawione lub obrażone *kami*. Po dopełnieniu odpowiednich rytuałów ofiarnych *kami* manifestuje się przez duszę łagodną – *nigimitama*. Jest ona normalnym, codziennym stanem *kami*, a *aramitama* przejawia się w chwilach zarówno wojen, jak i kataklizmów. Dwie pozostałe dusze – *sakimitama* oraz *kushimitama* – bywają określane jako jedynie aspekty *nigimitama*. Pierwsza z nich, *sakimitama*, odpowiada za dobrobyt i powodzenie, druga, *kushimitama*, jest duszą posiadającą możliwość sprowadzania dobrych omenów oraz umożliwiającą naprawę uprzednio wyrządzonego zła.

## Podział *yōkai*

Tradycyjny podział *yōkai* zaproponował folklorysta i mangaka<sup>17</sup> Shigeru Mizuki<sup>18</sup>. Podzielił on *yōkai* na cztery kategorie. Zgodnie z jego koncepcją *yōkai* dzielą się na: *yūrei* (幽霊), *kajirō* (怪獣), *henge* (変化), *chōshizen* (超自然). *Yūrei* wedle Mizuki są to *yōkai* powstałe z duchów zmarłych ludzi. *Kajirō* to kategoria, do której przynależą zwierzęta i insekty posiadające nadprzyrodzone umiejętności. Do *henge* Mizuki przyporządkował wszystkie *yōkai* posiadające umiejętność zmiany kształtu. Ostatnia z zaproponowanych przez niego kategorii to zbiorcza *chōshizen*. Oznacza ona dziwne zjawiska. Mieszczą się w niej zarówno wszystkie *yōkai*, jakie nie pasują do poprzednich kategorii, jak i zadziwiające fenomeny świata naturalnego, takie jak widmo Brockenu.



Ryc. 2. Podział *yōkai* wedle Shigeru Mizuki

Źródło: opracowanie własne.

<sup>15</sup> 御 – szlachetny, honorowy; 魂 – dusza, duch.

<sup>16</sup> Zob. M. Ashkenazi, *Handbook of Japanese Mythology*, Santa Barbara 2003, s. 31.

<sup>17</sup> Termin określający twórcę mangi.

<sup>18</sup> Zob.Z. Davisson, *What Does Yokai Mean in English?*, <http://hyakumonogatari.com/2012/10/26/what-does-yokai-mean-in-english/> [dostęp: 10.11.2014].

Odmienny, oparty na analizie strukturalnej podział *yōkai* zaproponował Kazuhiko Komatsu. Podstawą klasyfikacji tego badacza jest podział *yōkai* na trzy domeny. Pierwsza z nich opisuje *yōkai* jako zdarzenie. W tym ujęciu jest ono doświadczeniem czegoś tajemniczego i niewytłumaczalnego, w którym bierze udział pięć zmysłów, dominującą rolę odgrywają tu jednak zmysł wzroku oraz słuchu. Druga domena klasyfikuje *yōkai* jako obecność. W tym ujęciu jest ono ściśle łączone z uczuciem i emocją oraz procesem nadawania uczuć występujących u ludzi istotom duchowym. Burza lub powódź mogą stanowić wyraz gniewu *yōkai*, a udane zbiory lub szczęśliwy zbieg okoliczności mogą być wyrazem dobrego humoru istoty. Trzecią domeną zaproponowaną przez Komatsu jest *yōkai* jako przedstawienie. W obrębie tej domeny mieszczą się wszelkie materialne przedstawienia *yōkai*, takie jak posągi czy ryciny<sup>19</sup>.

Pragnę zaproponować alternatywny w stosunku do powyższych podział *yōkai* na następujące typy:



Ryc. 3. Zaproponowany podział *yōkai*

Źródło: opracowanie własne.

**Omamy sensoryczne.** *Yōkai* przynależące do tego typu manifestują się głównie przez wrażenie ponadnaturalnej obecności lub sposób ich przejawiania się jest ściśle związany z zaburzeniami sensorycznymi. Można napotkać opisy istot takich jak: *betobetosan* (ベトベトさん) – niewidzialny odgłos kroków, który towarzyszy człowiekowi nocą, gdy podróżuje samotnie, czy *nebutori* (寝肥) – duch prześladowający pijanych mężczyzn. Manifestuje się on pod postacią pięknej uwodzicielskiej kobiety tylko po, to by rankiem przemienić się w odpychającego grubasa. Imię tego ducha oznacza dosłownie śpiącego grubasa. Innym *yōkai* przynależącym do tej grupy jest *furusoma* (古杣) – widmowy dźwięk cięcia drzewa rozlegający się w lesie w środku nocy.

**Hybrydy.** Stosunkowo duża liczba *yōkai* łączy w sobie cechy zarówno zwierzęce, jak i ludzkie. Zwykle są to humanoidy o nietypowym kolorze skóry, posiadające atrybuty przywodzące na myśl świat zwierzęcy: łuski, rogi, dzioby czy też ptasie szpony. Reprezentantami tej grupy są istoty takie jak *tengu* (天狗) – humanoidy o ptasich

<sup>19</sup> Zob. M.D. Foster, *The Book of Yōkai*, s. 28.

głowach<sup>20</sup> lub skrzydlaci ludzie o czerwonych twarzach z długimi nosami<sup>21</sup>. *Tengu* zwykle są przedstawiane jako postacie odziane w szaty przypominające ubiór górskiego pustelnika<sup>22</sup> oraz noszące sandały *geta*. Wedle koncepcji buddyjskich samolubne i skupione na sobie istoty ludzkie o wielkim wpływie na rzeczywistość w następnym życiu odrodzą się jako *tengu*. *Oni* (鬼) – są to zwaliste, zwykle potężnie zbudowane humanoidy, często wyposażone w niespotykaną u ludzi liczbę oczu, palców oraz w kły, rogi i szpony. Skóra *oni* może być dowolnego koloru. Przedstawiane na rycinach oraz w formie malowanych posągów, nierzadko prezentują się jako niebiesko lub czerwonoskóre. Dość często portretowani są jako ludożercy.

Ożywione przedmioty, czyli *Tsukumogami* (付喪神). Zgodnie z japońskimi przekonaniem dowolny przedmiot po osiągnięciu pewnego wieku lub po porzuceniu przez właściciela może nabyć świadomość i stać się istotą demoniczną. Przykładami istot należących do tej grupy są:

- *karakasa* (傘化け) – demoniczna porzucona parasolka, zwykle portretowana jako skacząca na jednej nodze, posiadająca jedno oko oraz bardzo długi język;
- *bakezōri* (化け草履) – zapomniany sandał, który nabył świadomość, ma dwie nogi, dwie ręce i jedno oko, szczególnej aktywności nabiera nocą, kiedy to biega po korytarzach nawiedzonego domostwa, robiąc nieznośny hałas;
- *ungaikyo* (雲外鏡) – przeklęte fioletowe lustro, które więzi w sobie każdego człowieka poniżej 13. roku życia, który się w nim przejrzy. Wiek ofiary nie jest przypadkowy. Zwyczajowo *yōkai* osiągają dojrzałość, gdy ukończą 13 lat. Celem *ungaikyo* są jedynie dzieci, a z punktu widzenia *yōkai* czternastoletni bądź starszy człowiek dzieckiem już nie jest.

Magiczne zwierzęta. Do tej grupy przynależą wszelkiego rodzaju nadnaturalne zwierzęta. Zwykle mają zdolności magiczne, możliwość zmiany kształtu i dar ludzkiej mowy. Mają usposobienie chimeryczne. Sposób potraktowania przez nie człowieka zależy wyłącznie od ich kaprysu i humoru. Istoty z tej grupy często przejawiają cechy *trickstera*. Należą do nich:

- *kitsune* (狐) – zmiennokształtny niezwykle inteligentny lis mogący dowolnie manipulować swoją płcią, a od zwykłego zwierzęcia różniący się niespotykaną liczbą ogonów (aż do dziewięciu). *Kitsune* są ściśle powiązane z androgynicznym bóstwem *Inari*, któremu służą jako posłańcy;
- *nekomata* (猫又) – stary kot o rozdwojonym ogonie obdarzony magicznymi mocami. Ma umiejętność dynamizacji zwłok przez taniec. Z *nekomata* wiąże się mit mówiący o tym, że im starszy i im gorzej traktowany jest kot, tym potężniejszą się stanie *nekomata* w przyszłości. Zwykle *nekomata* w ludzkiej postaci manifestuje się jako starucha;
- *tanuki* (狸) – *yōkai* przypominający zwierzę z rodziny psowatych, czasem utożsamiany z jenotem. Od normalnego zwierzęcia odróżnia go hipertrofia organów płciowych (jąder). *Tanuki* opisywany jest jako istota rubaszna, zwykle

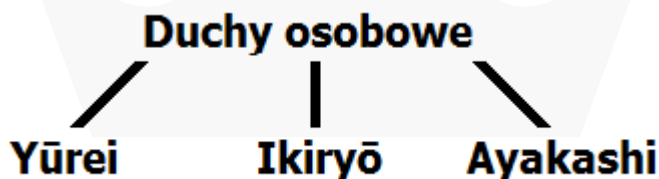
<sup>20</sup> *Kotengu* (小天狗).

<sup>21</sup> *Daitengu* (大天狗).

<sup>22</sup> *Tengu* przedstawiane są jako noszące szaty przypominające strój *Yamabushi* (山伏).

skłonna do psot. Ma umiejętność przemiany zarówno w ludzi, jak i w przedmioty.

Duchy osobowe – to ostatni z zaproponowanych przeze mnie typów. Jest on stosunkowo skomplikowany. Mieszczą się w nim wszelkiego rodzaju istoty nadnaturalne pochodzenia osobowego, czyli zarówno powracające duchy (lub część ducha) zmarłych, wydzielony element duszy żywego człowieka, ludzie, którzy przeszli transformację pod wpływem silnych emocji lub zostali opętani przez jakiegoś ducha.



Ryc. 4. Podział duchów osobowych

Źródło: opracowanie własne.

1a. *Yūrei* (幽霊) – szeroki typ, w którym mieszczą się wszystkie powracające duchy zmarłych. Powracające duchy charakteryzują się przywiązaniem do miejsca (np. miejsca śmierci) lub do osoby (np. mordercy). Ich wygląd zwykle zwraca uwagę: są odziane w biały strój, mają długie, nieulożone włosy, są pozbawione stóp. *Yūrei* zazwyczaj mają bezwładne ręce, które trzymają podkurczone blisko ciała lub zwieszone wzdłuż tułowia. Za ich atrybut uznawane są *hitodama* (人魂) – dwa duszki ukazujące się pod postacią błędnych ogni, które unoszą się w pobliżu ducha.

2a. *Ikiryō* (人魂) jest to część duszy żywej osoby, która opuszcza ciało pod wpływem silnych emocji. Może opętać zarówno wroga, którego potrafi doprowadzić do upadku, jak i członka swojej rodziny, który może dokonać zemsty. *Ikiryō* ma dwojaką możliwość manifestacji: może pojawić się jako kopia żywej osoby, od której się odzieliła, bądź też przybrać formę *hitodama*.

3a. *Ayakashi* (怪士) – klasa ta przynależy przede wszystkim do teatru *nō*. Maski uosabiające *ayakashi* stosowane są do odegrania roli gniewnych duchów zmarłych wojowników, ludzi opętanych gniewem i istot demonicznych. Maski cechują się świdrującymi okrągłymi oczami, zwykle gwałtownym wyrazem twarzy oraz nabrzmiałymi żyłami (*sujiayakashi*) czy trupią bledością (*rei no ayakashi*). Przykładami masek *ayakashi* są: *chigusaayakashi* (千種怪士) – maska przedstawiająca mężczyznę, dowódcę wojskowego, który zmarł pełen wściekłości. Nazwa pochodzi od imienia rzeźbiarza, który po raz pierwszy ją wykonał. *Sujiayakashi* (筋怪士) – maska przedstawiająca mężczyznę o grymasie sugerującym gwałtowność. Oblicze charakteryzuje się nabrzmiałymi żyłami. *Rei no ayakashi* (霊怪士) – blada maska przedstawiająca kościstego mężczyznę, czy też ducha o głęboko osadzonych oczach i gwałtownym wyrazie twarzy. Należy tu też wspomnieć o masce *Hannya* (般若). Stanowi ona wy-



obrażenie kobiet, które wiedzione pożądaniem i zazdrością stały się demonami. Od koloru maski zależy status kobiety. Maską białą oznacza kobietę pochodzenia arystokratycznego, a czerwoną kobietę z gminu. Ciemnoczerwony kolor jest zarezerwowany wyłącznie dla prawdziwych demonów.

## Problem *Yūrei*

Kwestia przynależności *yūrei*, czy też duchów osobowych, do *yōkai* jest sporna. Badaczem, który podkreślał różnice między *yōkai* a *yūrei* był Kunio Yaginata. Zwrócił on uwagę na liczne różnice zachodzące między *yōkai* a *yūrei*.

Pierwszą z różnic wymienionych przez Yaginata jest to, że *yōkai* niemal zawsze pojawiają się w konkretnych miejscach, natomiast w przypadku *yūrei* miejsce odgrywa rolę drugorzędną względem celu prześladowania. Drugą różnicą jest kwestia prześladowanej osoby. *Yōkai* wedle Kunio nie są zwykle zbyt wybredne w tej kwestii, a *yūrei* preferują konkretne osoby. Ostatnia różnica sprowadza się do zagadnienia czasu aktywności istoty. *Yōkai* opisywane są jako posiadające możliwość aktywności w trakcie całego dnia. *Yūrei* mogą natomiast podejmować aktywność jedynie podczas *ushimitsu* (丑三つ) – w czasie gdy noc jest najciemniejsza<sup>23</sup>.

Przeciwno koncepcji Kunio występuje Kazuhiko Komatsu. Jest on zdania, że definicja *yōkai* jest niezwykle szeroka, co umożliwia ujęcie *yūrei* jako grupy *yōkai*, oraz uważa on, że istnieje wiele wyjątków podważających koncepcje Kunio. Komatsu sądzi, że tak jak możemy mówić o ludziach jako o jednej z grup zwierząt, tak też o *yūrei* możemy mówić jako o jednej z grup *yōkai*<sup>24</sup>.

## Sposób generowania *yōkai*

Istnieje wiele różnych sposobów, dzięki którym nowe *yōkai* pojawiają się w świadomości społecznej. Pierwszy z nich opiera się na procesach powiązanych z dążeniem do nazwania lęku oraz próbie przypisania agensa do uprzednio niewyjaśnionego zdarzenia. Drugi wiąże się z demonizacją postaci historycznych, czy też powolną utratą wiernych przez *kami*, co prowadzi do marginalizacji i demonizacji. Literaturoznawca Adam Kabat zwraca uwagę, że transfer treści między środowiskiem miejskim a wiejskim stanowił w epoce *Meiji* istotny czynnik przyczyniający się do powstania nowych *yōkai*<sup>25</sup>. Ważny jest także czas. Samo trwanie w czasie, odpowiednio długi okres życia (zwierząt) lub czas użytkowania (przedmiotów) sprawia, że zwierzęta i przedmioty mogą uzyskać „nadprzyrodzony” status i przejść w kategorię *yōkai*. Następny, już współczesny sposób powołania *yōkai* opiera się na funkcjonowaniu nowych mediów. *Yōkai* istnieje w świadomości społeczeństwa za sprawą gier kompute-

<sup>23</sup> Za *ushimitsu* uważany jest okres od 2.00 do 2.30 rano bądź od 1.00 do 3.00 rano.

<sup>24</sup> Zob. M.D. Foster, *The Book of Yōkai*, s. 23.

<sup>25</sup> Zob. N.T. Reider, *op.cit.*, s. 95.

rowych, filmów grozy i literatury<sup>26</sup>. Najważniejsza w tym procesie jest rola internetu. Użytkownicy forów oraz *imageboardów* wymieniają się w „pełni prawdziwymi” i „opartymi na faktach” historiami opisującym spotkania z różnego rodzaju *yōkai*. Znaczącym czynnikiem są również *midnight games* – zabawy oparte na wymyślnych rytuałach, które mają zwrócić na siebie uwagę zagniewanego *yōkai*. Celem gry jest zwykle przetrwanie do rana lub spotkanie się twarzą w twarz z duchem.

Interesującą formę mającą związek z powstaniem nowych *yōkai* stanowią obce wpływy. Za przykład może tutaj posłużyć przemiana wizerunku *shinigami* (死神)<sup>27</sup> inspirowana tłumaczeniami baśni braci Grimm.

Słowo *shinigami* pojawia się w literaturze japońskiej dopiero w okresie *Edo*<sup>28</sup>. Zostaje użyte w bestiarium istot nadnaturalnych zatytułowanym *Ehon Hyaku Monogatari* (絵本百物語). *Shinigami* w obrębie tego dzieła był przedstawiany jako duch zmarłego, który kieruje się szczególnie złymi zamiarami i zmusza do powtarzania się pewnej starej tragedii wciąż na nowo. Na przykład zmusza kolejnych ludzi do popełnienia samobójstwa w tym samym miejscu. W podobny sposób *shinigami* jest przedstawiony w sztuce kabuki *Mekuranagaya Umegakagatobi* (盲長屋梅加賀鳶) autorstwa Kawatake Mokuami. *Shinigami* są tam przedstawione jako istoty mające zdolność wkraczania do ludzkiego umysłu i wymuszania na swych ofiarach ponownego przeżycia złych czynów, których te osoby uprzednio się dopuścili. Działanie to miało na celu wzbudzenie skłonności samobójczych u ofiary. Wraz z napływem cudzoziemców i upowszechnieniem się zachodniej literatury koncepcja *Grim Rippera* rzutowała na sposób postrzegania *shinigami*. Powoli wprowadzano elementy obce związane głównie z kwestią wyglądu wzorowanego na *Grim Ripperze*. Japońskie plakaty propagandowe z okresu II wojny światowej zapożyczyły zachodnioeuropejską ikonografię postaci antropomorficznej Śmierci. Pojawiają się na nich postaci podobne do zachodniego *Grim Rippera*, które swoim działaniem popychają ludzi do zguby.

## Zakończenie

Tematyka związana z *yōkai*, mimo zmiany charakteru życia i sposobu postrzegania świata, wciąż jest żywa w kulturze japońskiej. Wyraża duchowość próbującą nazwać i ująć w ramy to, co dziwne, niewyjaśnione i niepokojące w codzienności. Zdarza się, że nawet ci Japończycy, którzy samych siebie określają jako niereligijnych, przyznają się do wiary w *yōkai*, a nawet rozpowszechniają mity i podania ich dotyczące, często uzupełniając je o własne historie. Ciągła obecność tematu *yōkai* w kulturze sprawia,

<sup>26</sup> Już od epoki *Edo* obserwowano szczególną rolę literatury w generacji *yōkai*. Literaci tworzyli nowe *yōkai* zarówno na potrzeby powieści grozy, jak i sztuk teatralnych. Co więcej, większość z autorów stara się uprawomocnić swego ducha i wskazać, że historia poparta jest faktami, a sam duch jest starożytny.

<sup>27</sup> Słowo *shinigami* zwykle jest tłumaczone jako „bóg śmierci”.

<sup>28</sup> Okres przypadający na lata 1603–1868.

że mimo upływu lat idee przyświecające Enryō Inoue i jego *yōkaigaku* (zbadać, opisać i ostatecznie poznać), nadal pozostają aktualne i stanowią wyzwanie dla badacza.

## Bibliografia

- Ashkenazi M., *Handbook of Japanese Mythology*, Santa Barbara 2003.
- Davis F.H., *Myths & Legends of Japan*, New York 1912.
- Davissou Z., *What Does Yokai Mean in English?*, <http://hyakumonogatari.com/2012/10/26/what-does-yokai-mean-in-english/> [dostęp: 10.11.2014].
- Foster M.D., *Pandemonium and Parade: Japanese Monsters and the Culture of Yokai*, Oakland 2009.
- Foster M.D., *The Book of Yōkai*, Oakland 2015.
- Encyclopedia of Shinto, *Hōsōgami*, <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=209> [dostęp: 10.11.2014].
- Griffis W.E., *Japanese Fairy World*, New York 1880.
- Hearn L., *Kwaidan Ghost Stories and Strange Tales of Old Japan*, New York 2006.
- Reider N.T., *Japanese Demon Lore*, Utah 2010.
- Roberts J., *Japanese Mythology A to Z*, New York 2010.





# Relacje nauki i religii. Strategie światopoglądowe polskich przyrodników

*Maria Rogińska*

## Abstract

### The Relationship of Science and Religion. Ideological Strategies of Polish Scientists

The article summarises 50 in-depth interviews with Polish physicists and biologists, focusing on the relationship between science and religion. The conflict paradigm is rejected by the majority of respondents. The author makes an attempt to reconstruct the argumentation strategies they use to justify their worldview.

**Keywords:** science, religion, biology, physics, in-depth interview

**Słowa kluczowe:** nauka, religia, biologia, fizyka, wywiad pogłębiany

Sposoby myślenia o związkach nauki i religii oscylują pomiędzy dwoma paradygmatami – stwierdzającym i odrzucającym konflikt tych dziedzin. Pierwszy, najbardziej spektakularnie wspierany przez autorów dziewiętnastowiecznych, stał się w ostatnich czasach przedmiotem krytyki. Głosy krytyczne padają nie tylko z ust filozofów, ale i historyków nauki pokazujących, jak długo nauka i religia rozwijały się w swojej symbiozie<sup>1</sup>, czy socjologów analizujących transformacje społeczeństw ponowoczesnych. Jeden z najbardziej wyrazistych manifestów tego rodzaju pochodzi od Jürgena Habermasa, który nawołuje do rozejmu pomiędzy nauką i religią oraz próby zachowania języka religijnego tak, aby mógł nadal współtworzyć fundamenty zagrożonych dehumanizacją społeczeństw postsekularnych<sup>2</sup>. W oczekiwaniu na odpo-

<sup>1</sup> Przegląd ewolucji ich stanowisk por. np.: J. Kwaśniewski, *Nauka a religia. Historiografia problemu. Ewolucja poglądów na temat historycznych związków religii i nauki*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2011, nr 49, s. 149–187.

<sup>2</sup> J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 568 (XI), s. 8–21.

wiednie badania empiryczne można wyrazić opinię, że nie ma dzisiaj sprzyjającego klimatu intelektualnego dla narracji wojny w tym zakresie.

Niechęć do wojen światopoglądowych, być może, wyjaśnia rozpowszechnienie paradygmatu bezkonfliktowego. Symptomatyczna pod tym względem jest popularność koncepcji rozłącznych obszarów dociekań (*non-overlapping magisteria*, *NOMA*) zaproponowanej przez Stephena Jaya Goulda. Według niego kompetencje poznawcze nauki i religii biegną równolegle, dziedziny skupiają się na różnych przedmiotach. Koncepcja *NOMA* jest wygodna, bo nie proponując syntetycznego naukowo-religijnego obrazu świata, pozwala na uniknięcie narracji konfliktu. W ten sposób staje się też czymś w rodzaju manifestu: w wielu dyskusjach akademickich okazuje się funkcjonalna jako model praktyczny, cementujący swoisty pakt o nieagresji, choć nie potrafi rozstrzygnąć wielu problemów teoretycznych.

Przyglądając się punktom problemowym wspomnianego modelu rozłączności, które z łatwością wychwytyują jego krytycy, zauważamy, że mają one ważny wymiar antropologiczny (poznawczy) i społeczny, a więc pewnego *praxis* ludzkiego rozumienia. Podkreśla się na przykład, że nauka i religia, choć na różne sposoby, mówią wszakże o tym samym uniwersum. Wskazuje się też, że są one obszarami ludzkiego działania, a więc się krzyżują w płaszczyźnie światopoglądu jednostki. W owym społeczno-antropologicznym aspekcie trudniej jest osiągnąć gouldowski rozejm.

Jaki jest skutek przecięcia się przekonań naukowych i religijnych w ramach konkretnego światopoglądu, w którym rozważania człowieka na temat uniwersum prowadzone są do wspólnego mianownika? Pytanie to ma nie tyle wymiar filozoficzny, ile socjologiczny i właśnie tego rodzaju odpowiedzi poszukiwałam. Analiza obejmuje 50 wywiadów pogłębionych z fizykami i biologami zatrudnionymi w instytutach badawczych Polskiej Akademii Nauk oraz na wydziałach uniwersytetów. Przyjrzyć się tym fragmentom, które dotyczyły ich poglądów na związki nauki i religii.

## 1. Relacje nauki i religii. Modele teoretyczne

Zanim przystąpimy do analizy tak złożonego zjawiska jak światopogląd, zwróćmy uwagę na jego ambiwalentny charakter. Z jednej strony indywidualny światopogląd rzadko stanowi system w pełni uformowany. Już u początków badań nad światopoglądem zwracano uwagę na stanowiącą jego fundament wiedzę codzienną, która kształtowana jest częściowo przez czynniki zewnętrzne wobec poznającego rozumu, jak również na irracjonalny i aspektowy charakter ludzkiego rozumienia<sup>3</sup>. Światopogląd jest dynamiczny, zmienny pod wpływem doświadczenia i błędów życiowych<sup>4</sup>. Nie będąc nigdy owocem samej wiedzy empirycznej, opiera się też na ideałach i wartościach oraz poglądach uznanych w danej grupie za niewymagające dowodu<sup>5</sup>. Liczni autorzy podkreślają więc subiektywne i społeczne zakorzenienie światopoglądu.

<sup>3</sup> W. Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Lagowska, Warszawa 1987.

<sup>4</sup> T. Kotarbiński, *O urabianiu poglądu na świat* [w:] *idem, Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1957, s. 676–679.

<sup>5</sup> Pisali o tym klasycy refleksji nad światopoglądem: M. Scheler, *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego* [w:] *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak

Z drugiej strony nie wolno pominąć racjonalnego aspektu światopoglądu, który wynika z potrzeby spójnego obrazu świata. Potrzeba ta bywała różnie wyjaśniana. Jak pamiętamy, Lucien Lévy-Bruhl uważał logiczne myślenie za cechę konstytutywną umysłowości ludów cywilizowanych<sup>6</sup>, zaś Edward Evans-Pritchard przypisywał systemowe rozumowanie także członkom kultur pierwotnych<sup>7</sup>. Również tutaj kontekst społeczny okazuje się istotny. Socjologia wiedzy z grubsza podziela przekonanie Emila Durkheima, że nawet „skonstruowane według wszelkich reguł nauki” pojęcia okazują się ważne dla jednostki nie tylko z powodu swej wartości obiektywnej. Muszą być zgodne z innymi poglądami „zbiorowymi”, inaczej jej umysł będzie na nie zamknięty<sup>8</sup>. Potrzeba spójnego światopoglądu jest odmienna u różnych osób, jednak wybiegając naprzód, stwierdzę, że w społeczności naukowców, przyzwyczajonych do ścisłego, systemowego myślenia, jest ona wysoka.

Powyższe uwagi należy przyjąć do wiadomości, analizując światopoglądy moich rozmówców. Odpowiadając na pytania o relacje nauki i religii, dzielili się owocem wieloletnich rozmyślań. Z jednej strony były one zanurzone w kontekście biograficznym, z drugiej zaś stanowiły próbę racjonalnego konstruowania obrazu świata. Miałam zatem do czynienia z wyrafinowanym systemem argumentów, powtarzających w wielu aspektach drogi przebyte już przez filozofów<sup>9</sup>.

Z tego względu będzie przydatne krótkie omówienie podstawowych modeli relacji nauki i religii istniejących głównie w dyskursie filozoficznym. Jak już zostało powiedziane, wszystkie te modele sprowadzić można do dwóch paradygmatów, konfliktowego i bezkonfliktowego. Model konfliktowy jest jednolity – zakłada, że między nauką i religią występuje konflikt poznawczy, ponieważ na te same pytania odpowiadają one różnie. Można natomiast wskazać co najmniej trzy modele bezkonfliktowe. Po pierwsze, wspomniany już model rozłącznych obszarów do c i e k a ń, zgodnie z którym nauka skupia się na faktach dotyczących budowy świata, religia zaś na wartościach, sensach i celach. Po drugie, model k o m p l e m e n t a r n y, traktujący oba sposoby opisu jako prawomocne: nauka i religia, przynajmniej w niektórych płaszczyznach, zajmują się tą samą rzeczywistością, lecz mówią o niej różnymi językami, które nie są sprzeczne, ale się uzupełniają. Wreszcie trzeba wspomnieć o modelu s y n t e z y, podejmującym próbę integracji religijnych i naukowych stwierdzeń w jednym systemie.

Niech te cztery modele będą ramami teoretycznymi poniższej analizy: ich elementów będą szukać w materiale wywiadów. Oczywiście jest, że ze względu na wspo-

i A. Węgrzecki, Warszawa 1987; M. Weber, „Obiektywność” poznania w naukach społecznych, tłum. M. Skweciński [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1985; K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, London 1952.

<sup>6</sup> L. Lévi-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarcman-Czarnota, Warszawa 1992.

<sup>7</sup> E. Evans-Pritchard, *Czary, wyrocznie i magia u Azande*, tłum. S. Szymański, Warszawa 2008.

<sup>8</sup> E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 1985, s. 183–184.

<sup>9</sup> Wielu respondentów reprezentowało wysoki poziom wrażliwości i wiedzy filozoficznej, a także odwoływało się do debaty wokół nauki i religii prowadzonej w Polsce przez środowisko ks. prof. Michała Hellera.

mniany wyżej ambiwalentny charakter światopoglądu najczęściej nie możemy mówić o istnieniu w nim modeli całościowych. Dlatego będę używać terminu „strategia” na oznaczenie sposobu argumentacji wpisującego się w szerszą intencję respondenta (sygnalizowaną na początku wywiadu), która odsyła do tego czy innego modelu<sup>10</sup>.

## 2. Metodologia badań własnych

Przedmiotem poniższej analizy stanie się 50 wywiadów pogłębianych przeprowadzonych przeze mnie w latach 2013–2014 z biologami i fizykami zatrudnionymi w instytutach badawczych Polskiej Akademii Nauk (Instytut Fizyki, Instytut Biochemii i Biologii Doświadczalnej, Centrum Astronomii im. Mikołaja Kopernika) oraz na uniwersyteckich wydziałach biologii i fizyki (Wydział Biologii Uniwersytetu Warszawskiego, Wydział Fizyki Uniwersytetu Jagiellońskiego). Etap wywiadów był poprzedzony krótką ankietą rozpoznawczą, która niestety nie uzyskała wystarczającej liczby zwrotów<sup>11</sup>. Za pomocą ankiety zawierającej prośbę o udział w wywiadzie zdobyłam jednak kontakt do kilku respondentów. Metodą kuli śnieżnej szukałam kolejnych, skupiając się na grupie profesorów, ze względu na ich dłuższe doświadczenie w pracy naukowej i zakładany poziom wiedzy. Ostatecznie udało mi się dotrzeć do 25 fizyków i 25 biologów, wśród których znalazło się 41 profesorów, 4 doktorów habilitowanych bez tytułu profesorskiego, 2 doktorów i 3 magistrów. 28% respondentów to kobiety, zaś 72% to mężczyźni. Tematem trwających od półgodziny do ponad trzech godzin wywiadów był światopogląd respondentów w kwestiach zwią-

<sup>10</sup> Empiryczna socjologia rzadko zajmowała się światopoglądowymi modelami. Skupiała się na badaniach ilościowych religijności uczonych, ich stabilnie słabszą w porównaniu z ogółem społeczeństwa religijność interpretowała zaś w paradygmacie konfliktowym (J. Leuba, E. Larson i L. Whitham, R. Stark) lub bezkonfliktowym (E. Lehman i D. Shriver, R. Wuthnow, E. Ecklund i J. Park). W Polsce zagadnienie to zbadała Maria Libiszowska-Żółtkowska (1998), uzyskując wynik 71,6% wierzących profesorów w porównaniu z 96–97% ludności w skali kraju (M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, Kraków 2000, s. 83–84, 95). Wierzących okazało się 72,5% pracowników naukowych Uniwersytetu Gdańskiego przebadanych w 2010 r. przez Janusza Erenca (J. Erenc, *Religijność i tolerancja. Stosunek do wiary pracowników naukowych Uniwersytetu Gdańskiego*, „Przegląd Religioznawczy” 2010, nr 3 (237), s. 121–142) oraz 56,3% respondentów Andrzeja Gołąba (2013 rok, N = 186) (A. Gołąb, *Poglądy wierzących i niewierzących naukowców na to, jakie cechy przypisuje Bogu większość Polaków*, „Studia Sociologica” 2014, t. VI (1), s. 144–162). Jedyna obszerna analiza jakościowa, skupiająca się na „kulturowych strategiach” uczonych pytanych o relacje nauki i religii, należy do amerykańskiego zespołu Elene Ecklund. Odpowiedzi 275 respondentów podzieliły się na trzy grupy. Pierwsza (15%) stwierdzała, że konflikt „zawsze zachodzi”, druga (15%) – „nigdy nie zachodzi”, największa zaś (70%), że „czasem zachodzi, czasem nie”. Poglądy na relacje nauki i religii uwzględniały założenia dotyczące natury oraz granic tych dziedzin (E. Ecklund, J. Park, K. Sorell, *Scientists Negotiate Boundaries Between Religion and Science*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 2011, No. 50 (3), s. 552–569).

<sup>11</sup> Warto wspomnieć o okolicznościach tego niepowodzenia wynikającego głównie z niemożności dotarcia do respondentów drogą oficjalną. Przyczynę niechęci do współpracy władz jednostek badawczych wyjaśnił jeden z przedstawicieli kadry kierowniczej: temat religii jest zbyt intymny, a instytucja naukowa nie chce ingerować w prywatne sprawy pracowników. Dodaje to pewnego rysu do obrazu nauk przyrodniczych w Polsce: instytucje badawcze starały się trzymać z dala od spraw światopoglądowych. W wywiadach uczeni z prawie wszystkich jednostek wspominali, że rozmowy na temat wiary nie są przyjęte w środowisku.



zanych ze światem nadprzyrodzonym (terminu tego umyślnie nie definiowałam, pozostawiając nadawanie znaczeń respondentom). Oprócz relacji nauki i religii interesowały mnie biograficzne uwarunkowania decyzji światopoglądowych w kwestiach wiary. Pytałam także o obraz świata i człowieka konstruowany przez naukowców w konfrontacji z uprawianą przez nich nauką – czy w opinii respondenta w tym obrazie jest miejsce na jakieś siły nadprzyrodzone. Wywiady miały charakter częściowo ustrukturyzowany, zaplanowane w scenariuszu tematy były poruszane w sposób najlepiej odpowiadający naturalnemu tokowi rozmowy. Zależało mi, aby wsłuchać się w spontanicznie odsłanianą strukturę indywidualnych rozwiązań, nie naruszając jej zbyt ingerującymi pytaniami<sup>12</sup>.

### 3. Analiza wyników

Chcąc scharakteryzować badaną grupę, warto podsumować odpowiedzi na skierowane do respondentów pytanie o ich wiarę, wyniki te jednak, ze względu na nieprobabilistyczny dobór próby, nie mogą być uogólniane na całą populację. 36% moich respondentów (22% fizyków i 14% biologów) uważało się za konsekwentnych katolików; 14% (2% fizyków i 12% biologów) zaliczało się do katolików, ale dopuszczało swobodną interpretację prawd wiary; 10% (odpowiednio 2% i 8%) wierzyło w bezosobową siłę nadprzyrodzoną. Większość, bo 60% respondentów, wierzyła zatem w jakąś rzeczywistość nadprzyrodzoną, przy czym biolodzy byli mniej skłonni utożsamiać się z katolicyzmem pojmowanym tradycyjnie. 36% respondentów określiło się natomiast jako niewierzący, nazywając się ateistami (20%, czyli 12% fizyków i 8% biologów) lub agnostykami (16% – 10% fizyków i 6% biologów). Jeden respondent nie posiadał jeszcze wyrobionego zdania, inny zaś odmówił odpowiedzi na pytanie o wiarę.

Na podstawie pytania rozpoczynającego wywiad („Jakie według Pani/Pana są relacje między nauką i religią? Czy istnieje między nimi konflikt?”) można oszacować także ogólne ukierunkowanie respondentów na ten czy inny model relacji obu dziedzin. Chodzi o początkową deklarację postawy światopoglądowej (jej rozwinięcie w trakcie wywiadu nie zawsze było konsekwentne). Otóż najwięcej, bo 42% respondentów opowiedziało się za tą czy inną wersją modelu rozłączności, 24% stwierdziło, że nauka i religia są do pogodzenia, jeśli spełnione będą określone warunki, 8% mówiło o swoich wysiłkach w kierunku syntezy nauki i religii, zaś jeszcze 4% uzależniało możliwość syntezy od spełnienia szczególnych warunków. Ta niechęć do narracji konfliktowej, której wyraz dawała zdecydowana większość, bo 78% uczonych (w tym nieco mniej niż połowa wszystkich niewierzących), zasługuje na uwagę. Tylko co piąty respondent (20%) okazał się zwolennikiem konfliktu.

Dalszy tok rozmowy pomógł rozjaśnić pogląd o braku konfliktu między nauką i religią: niekiedy chodziło o poziom *p o z n a w c z y*, w innych przypadkach o *i n s t y*-

<sup>12</sup> Artykuł został wysłany do kilku respondentów z prośbą o komentarze, które przywołuję w odwołaniach.

tuczonalny, w kolejnych o osobiste doświadczenie współistnienia dwóch sfer. Często okazywało się przy tym, że jeśli na jednym poziomie respondent nie widział konfliktu, to na innych był on obecny. Niżej rozpatrzę podstawowe strategie argumentacyjne stosowane przez naukowców.

## Strategie rozłączności

Jak już powiedziano, najwięcej respondentów obu dyscyplin przychyliło się na początku do modelu rozłączności. Podkreślali oni, że nauka i religia nie mają wspólnej przestrzeni, w której mogłyby się zderzać. Atrybuty przypisywane każdej ze sfer były zróżnicowane. Opisywano, na przykład:

naukę, która „rozpoznaje materialną część prawdy”, jest obszarem „faktów”, i wiarę, która jest „czymś niematerialnym”, „sferą intuicji” [wierząca profesor biologii]

naukę, która bada rzeczy powtarzalne, i religię, która mówi o sferze, w której prawa logiki są zawieszane [wierzący profesor fizyki]

naukę zajmującą się „tym światem” oraz wiarę, która jest „dana albo nie”, jest „darem” od Boga [wierzący profesor fizyki]

naukę, która przy użyciu „aparatu pozytywistycznego” odpowiada na pytania „jak...?”, a nie „dlaczego...?” – oraz religię rozwiniętą przez człowieka w odpowiedzi na potrzebę „porządkowania społeczeństwa wokół metafizycznych rozwiązań” [wierzący profesor biologii]

naukę jako domenę „materii, która nie ma nic wspólnego z duchem” oraz religię, uwikłaną w „tradycję” i „wychowanie”, dotyczącą „ducha” i spraw, których „nauka racjonalnie badać nie potrafi [wierzący profesor biologii]

naukę jako dziedzinę opierającą się na „potwierdzonym doświadczeniu”, religię zaś jako indywidualną właściwość mózgu, obszar, gdzie „o żadnym rozumieniu nie ma mowy” [niewierzący profesor biologii].

Na tych przykładach widać, że o ile obraz nauki w wypowiedziach osób ankietowanych jest dość uniwersalny i przypomina etos naukowca opisany przez Roberta Mertona (jest ona empiryczna, racjonalna, oparta na metodzie „pozytywnej”, zajmuje się opisem świata materialnego i zjawisk powtarzalnych)<sup>13</sup>, o tyle pojęciu religii czy wiary, które respondenci stosowali zamiennie, nadawano różne znaczenia. Akcentowano cechy subiektywnie ważne: wiara może być darem, sferą idei czy ducha, w której zawieszona jest nasza logika, może być społeczną odpowiedzią na pytania metafizyczne ludzkości, może mieć związek z tradycją i wychowaniem czy też odwrotnie – być produktem fałszywej świadomości, sztuką umysłu. Niektóre

<sup>13</sup> Być naukowcem według Mertona to wyznawać cztery normy obowiązujące w nauce. Uniwersalizm zakłada intersubiektywność twierdzeń, ich zgodność z obserwacją i posiadaną wiedzą. Komunitarizm to wspólne dochodzenie do prawd naukowych, jawność wyników. Bezinteresowność sugeruje, że motywacją uczonego jest odkrywanie prawdy, sceptycyzm zaś odrzuca spekulacje na korzyść dowodzenia (R. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, Warszawa 2002, s. 582–583).

interpretacje wychodziły poza ramy klasycznych definicji religii, pomijając czynnik nadprzyrodzony. I tak, dla profesora astrofizyki wiara była „trudna do opisania”, „związana z naszą duchowością, uczuciami”, nawet „wyobraźnią”. Były to rzeczy „mało zbadane”, które „nie bardzo wiadomo, jak ugryźć”, był to obszar, który „jakby utrudnia obraz świata, ale z drugiej strony wzbogaca”. Prawdopodobnie do sfery religijnej uczony odniósł to wszystko, co wydawało mu się w człowieku wykraczające poza wymiar biologiczny, a zatem i poza przedmiot badania przyrodniczego.

Można powiedzieć, że jeśli granice nauki były wyraźnie zdefiniowane i istniał co do nich konsensus, to granice religii były znacznie bardziej rozmyte, sama konieczność ich określenia nie była zaś ostro odczuwana.

Strategie argumentacji tezy o rozłączności były różnorodne.

**Ograniczenie poznania ludzkiego.** Wielu uczonych dawało wyraz silnemu przekonaniu, że ludzka wiedza jest ograniczona. Zwolennicy rozłączności wykorzystywali ten argument, aby pokazać nieprzekraczalną barierę dzielącą naukę i religię. Nasze władze poznawcze były postrzegane jako na tyle słabe, że za ich pomocą nie da się ani przyjąć, ani odrzucić istnienia nadprzyrodzonego. W obszarze zaś tego, co poznawalne, uznawano monopol nauki: „Jakby się [tutaj] pojawił Pan Jezus, nawet to mnie by nie przekonało. Przyrodnicze dowody na to nie istnieją” (wierzący profesor astrofizyki). Ta postawa niekoniecznie oznaczała odrzucenie wiary. W przypadku wierzących respondentów sygnalizowała tylko zmianę płaszczyzny, na której zagadnienie to było rozstrzygane: wyniesione poza dyskurs racjonalny stawało się aktem woli: „Trzeba w to wierzyć i wtedy można o tym nie myśleć”, „nie racjonalizuję swojej wiary” (wierzący profesor fizyki).

**Radykalna niemożliwość syntezy.** Przyjęcie modelu rozłącznych obszarów zakłada rezygnację z syntetycznego podejścia. Jego niepodobieństwo – przede wszystkim ze względu na gwałtowny rozwój nauki, który czyni każdą syntezę nietrwałą – stawało się w niektórych przypadkach fundamentalnym wnioskiem światopoglądowym:

Kościół od Darwina bardzo obskurancko [podchodził] do ewolucjonizmu [...]. I zupełnie niepotrzebnie Kościół w tę sprawę się pakował. To są dwie sfery. I dla mnie próby takiego łączenia [...] w spójny system – to szykowanie następnych katastrof typu Darwina. Bo nawet jeśli się da połączyć w spójną koncepcję, to nauka się zmienia i cały system się zmienia... [wierzący profesor biologii].

Zwróćmy uwagę na obraz nauki jako systemu otwartego na zmiany i błyskawicznie rozwijającego się. Był on obecny w wielu wypowiedziach moich rozmówców.

**Brak praktycznej potrzeby łączenia obszarów.** Wybór modelu rozłączności miał często wymiar praktyczny: codzienność badawcza nie wymagała od uczonego zadawania pytań religijnych. Swoją dyscyplinę naukową i charakter badań tacy respondenci postrzegali jako wąski obszar wiedzy nieposiadający implikacji metafizycznych. Nie oznaczało to, że pytania tego rodzaju nie nurtowały naukowca. Chodziło o wyniesienie ich poza obszar działalności naukowej i zachowanie bezpiecznego dystansu:

Ja może jestem w tej komfortowej sytuacji, owszem jestem biologiem, przyrodnikiem z wykształcenia, ale jestem dosyć daleko od biologii człowieka, więc pytania o człowieczeństwo, egzystencję są dla mnie jako naukowca dość daleko. Nie mam potrzeby w swojej pracy zadawania sobie takich pytań [...]. Może mnie to interesować jako człowieka. [...]. Myślę, że można znaleźć dystans zarówno do nauki, jak i do wiary, taki, który pozwoli pogodzić je. Jeśli nawet są elementy, które są w konflikcie w tych dwóch zbiorach, to myślę, że można podejść w sposób zdystansowany i z tym sobie poradzić [wierzący profesor biologii].

**Odrzucenie poznawczej wartości odpowiedzi religijnych.** Ta postawa była charakterystyczna dla uczonych niewierzących, zarówno ateistów, jak i agnostyków. Ich światopoglądy zbiegały się w wielu punktach – jak wyjaśnił jeden z respondentów, „określenie „agnostyk” [to] jest eleganckie określenie ateisty. Nie chcą być nazywani ateistami, to się nazywają agnostykami” (niewierzący profesor biologii)<sup>14</sup>. Obie grupy nie wierzyły w istnienie sił nadprzyrodzonych, twierdzenia religijne były zaś dla nich nieprzekonujące.

Jeśli chodzi o różnice pomiędzy grupami, to ateści krytyczniej wypowiadali się o Kościele i mieli bardziej wyraziste stanowisko wobec społecznej roli religii. Dla niektórych ateistów model rozłączności stanowił ukrytą opcję konfliktu: odbierali go jako gwarancję powstrzymania kościelnej ingerencji w sprawy nauki. Kilku takim respondentom bliska była idea świeckiego humanizmu i racjonalizmu, powtarzali oni w istocie oświeceniową narrację wojny, z tym tylko zastrzeżeniem, że obecnie „szczęśliwie doszło do rozvodu” [niewierzący doktor fizyki], zaś religia odeszła z obszaru wiedzy do sfery prywatnej, subiektywnej, jak „miłość lub szczęście” [niewierzący profesor biologii].

Zdeklarowani agnostycy częściej mieli z kolei neutralny stosunek do religii instytucjonalnej. Dopuszczając ewentualność istnienia nadprzyrodzonego, wskutek niemożliwości dowodu przestawali brać ją pod uwagę:

Jestem agnostykiem, to znaczy nie jestem człowiekiem religijnym, ale nie mam przekonań o nieistnieniu Boga, po prostu nie wiem. Można nie wiedzieć, jak można nie wiedzieć, czy istnieje życie na Marsie, można nie mieć poglądu na ten temat [...]. Fizyka nie ma narzędzi, aby się na ten temat wypowiadać [...]. Jeżeli ktoś uznaje, że nauka odpowiada na większość pytań, które sobie zadaje, o kondycję człowieka, naturę człowieka [...] traci zainteresowanie dla religii [niewierzący profesor fizyki].

Decyzja o odrzuceniu odpowiedzi religijnych jako niesatysfakcjonujących przez jednych podejmowana była jeszcze we wczesnej młodości i nie miała nic wspólnego z działalnością naukową, dla innych zaś stawała się konsekwencją drogi, którą naukowcy pokonywali już w życiu dorosłym i która zakładała refleksję także nad treściami naukowymi. Była więc skutkiem długoletniego zmęczenia poszukiwaniami i uświadomienia sobie na koniec ich fundamentalnej bezskuteczności. Te przypadki

<sup>14</sup> Jeden z respondentów, do których wysłałam artykuł z prośbą o komentarz, zaznaczył, że broniłby rozróżnienia ateistów i agnostyków, ponieważ „zarówno dla ateisty, jak i dla teisty, różnicy między »wierzyć, że coś istnieje« i »wiedzieć, że coś istnieje« w zasadzie nie ma. Paradoksalnie więc, tylko agnostykom brak wiedzy umożliwia wiarę, czy w ogóle odróżnienie wiedzy i wiary” [niewierzący profesor fizyki].

szczególnie dobrze ilustrują tezę, że konfrontacja wiary i wiedzy, mimo deklaracji ich rozłączności, następowała, niechby nawet tylko w wymiarze praktycznym.

## Strategie komplementarne

W odpowiedziach, w których obecne były elementy modelu komplementarnego, respondenci zaprzeczali istnieniu konfliktu nauki i religii. Także oni na początku rozmowy przedstawiali przeważnie wizję rozłączności, mówiąc o różnych kompetencjach i języku dwóch dziedzin.

Komplementarne podejście było najwyraźniej widoczne tam, gdzie zachodziło podejrzenie zbieżności przedmiotów dociekań dwóch dziedzin i ujawniała się potrzeba dodatkowych rozstrzygnięć. Była ona szczególnie uchwytana w fundamentalnych dla fizyków/biologów pytaniach o pochodzenie świata i człowieka, które stały się, jak wiadomo, płaszczyzną sporów historycznych. Rozważając tekst Księgi Rodzaju, niektórzy respondenci wybierali drogę uitorowaną już przez teologów<sup>15</sup> – mówili o metaforycznym i przypowieściowym charakterze języka biblijnego uzupełniającego opis naukowy i skierowanego do ludzi z innej epoki:

Oczywiście, Starego Testamentu nie można brać dosłownie, tak? [...] No bo gdyby to było powiedziane, [że] cztery tysiące lat temu życie powstało czy to sześć tysięcy, i to jest dogmat wiary, no to *sorry*, nie mogę się z czymś takim zgodzić. No ale ja sobie tłumaczę w ten sposób, że [...] nie miałyby sensu, gdyby [Bóg] miał mówić ówczesnym ludziom o samochodach [...], natomiast mógłby przekazywać to językiem odbieranym przez współczesnych – językiem przypowieści [wierzący profesor fizyki].

Przypuśćmy, że ja pojawiam się cztery tysiące lat temu wśród Żydów [...]. I opowiadam im, jak powstał wszechświat. Że był Wielki Wybuch, a potem materia kwarkowo-gluonowa, a potem era kondensacji hadronów, a potem wszechświat stał się przezroczysty, a potem na fluktuacjach kwantowych powstały galaktyki i tak dalej... Jakby taki prosty beduin by to spisał i zapisał w Księdze Świętej, no to by to było niezrozumiałe, to byłby belkot, więc takich rzeczy na jego poziomie nie mogę wypowiadać [wierzący profesor fizyki].

Nie należy lekceważyć roli, jaką w światopoglądzie uczonych odgrywa przyjęcie symbolicznej perspektywy twierdzeń religijnych. Nie tylko pozwala ona z łatwością godzić prawdy wiary i szybko rozwijającą się naukę, ale też otwiera przestrzeń dla subiektywnych, psychologicznie dopasowanych interpretacji religijnych. Taką potrzebę artykułowali respondenci przyznający się, że uprawianie nauki pozostawiło ślad w ich wrażliwości religijnej:

Pismo Święte należy pojmować symbolicznie [...]. Moje wyobrażenie Boga, abstrakcyjne, które jest poza czasem i przestrzenią, Boga, którego się nauczyłem z teorii względności – mi ten Bóg bardzo odpowiada psychicznie [...]. Nasza wiara jest bardzo szeroka. Można wyobrazić sobie Boga jako dziadka z brodą, z liram i aniołami, można sobie wyobrazić Boga, który jest absolutnie abstrakcyjny [...]. To są tylko analogie [wierzący profesor fizyki].

<sup>15</sup> Przegląd zagadnienia zob.: K. Jodkowski, *NOMA, cudy i filtr eksplanacyjny*, „Roczniki Filozoficzne” 2005, t. 53, nr 2, s. 83–103.

Zgoda na rozszerzenie pola interpretacji zapatrywań religijnych niekoniecznie wiąże się jednak z wyraźną odpowiedzią na pytanie, do jakich granic takie rozszerzenie jest możliwe. Niektórzy respondenci, również ci uważający się za tradycyjnych katolików, rozszerzali je znacznie: „Bóg wszechmocny nie może robić cudów [...]. Żadnego cudzika nie potrzebuję! To są opowieści” – mówi uczony, katolik, który także zmartwychwstanie Jezusa nazywa „alegorią”. Szeroka interpretacja wiary dawała respondentom nadzieję, że mimo istotnych wątpliwości można pozostawać w łonie Kościoła katolickiego. I tak profesor biologii, który mówił początkowo, że nauka i wiara są rozłącznymi obszarami, przyznawał się:

Jako katolik – nie mógłbym się podporządkowywać wszystkim dogmatom katolickim – nie mógłbym wykonywać [zawodowo] tego, co wykonuję [...] pewne poglądy na pewne sprawy są ukształtowane w dość odległych czasach [...]. Kiedy powstawały, nauka była na takim stopniu rozwoju, że te rzeczy nie były w konflikcie, natomiast jeden z tych elementów rozwinął się na tyle, że wykazuje w tej chwili zdecydowany konflikt pomiędzy prawdami empirycznymi i prawdami wiary [wierzący profesor biologii].

Biolog wątpił więc w boskie pochodzenie niektórych dogmatów i był przekonany, że hierarchowie kościelni mogliby nie zaaprobować jego poglądów, jednakże uważał się za katolika i chciał nim pozostać. Podobnie inna uczona, profesor biologii, która nie wierzyła w istnienie Boga osobowego, nie traciła nadziei, że drzwi Kościoła będą otwarte wystarczająco szeroko, aby przyjąć osobę taką jak ona, ze wszystkimi jej wątpliwościami.

## Strategie syntezy

Strategie syntetyczne stosowane były przez respondentów wierzących, odczuwających potrzebę stworzenia całościowego światopoglądu, w którym fakty potwierdzone przez naukę mogłyby być wyjaśnione religijnie. Potrzeba ta wynikała z przekonania, że rozdzielenie nauki i religii jest nie do utrzymania:

Przez lata byłam zwolenniczką teorii Goulda o dwóch magisteriach [...]. Ale po rozmowach z moim mężem [również naukowcem – M.R.][...] mój światopogląd zaczął się chwiać. Mam takie wrażenie, że my musimy znaleźć światopogląd spójny, a to jest światopogląd trochę nie-spójny [wierząca doktor biologii].

Zdarzało się i tak, że optyka syntetyczna narzucana była niejako przez samo badane przez naukowca uniwersum. Dla jednego z fizyków istnienie praw matematycznych, zarazem opisujących i transcendujących świat fizyczny, było dowodem na istnienie czegoś, co świat przekracza. Owo „coś” nazywał konsekwentnie transcendentą:

R.: [Z fizyki] wynika, że [transcendencja] [...] istnieje.

MR: I to Pan wyprowadza z fizyki?

R.: Tak, z fizyki. Nie potrafię sobie wyobrazić rozumowania, które mnie przekonałoby, że ona nie istnieje [wierzący profesor fizyki].

Zadanie, które stawia przed sobą zwolennik syntezy, jest niezwykle ambitne, i – jeśli pominąć przytoczoną koncepcję, powołującą się na ogólne struktury ontologiczne – było, jak się zdaje, realizowane tylko fragmentarycznie. Praca wewnętrzna naukowca „syntetyka” podobna jest do tkania wielkiego dywanu z różnokolorowych nici, znajdujących mimochodem w doświadczeniu codziennym i podczas pracy naukowej. W centrum uwagi znajdowały się wówczas zapętlenia przyczyniające się do największych trudności w wierze (uzyskiwały one wytłumaczenie racjonalne) czy odwrotnie, sfery, gdzie współbrzmienie nauki i religii było dla respondenta szczególnie jaskrawe. Podbudowa światopoglądu syntetycznego potrzebowała jednak dodatkowych założeń.

**Ograniczenie syntezy.** Krytycy koncepcji *NOMA* zwracają uwagę, że teza, jakoby religia i nauka nigdy nie wypowiedziały się na ten sam temat, jest nieprawdziwa. Religie historyczne umieszczają swoją narrację w konkretnym czasie i przestrzeni, głosząc przy tym wiele sądów prawdziwościowych. Historyczne życie Abrahama czy ukrzyżowanie Chrystusa – to są przykłady kwestii, o których także nauka może się wypowiedzieć<sup>16</sup>.

Nawet odpowiedzi o takim poziomie ogólności jak odwołanie się do transcendentnego charakteru praw matematycznych natrafiały na ograniczenia, o ile respondent chciał pójść o krok dalej, w kierunku religii instytucjonalnej. Model syntetyczny stawiał przed wierzącym uczonym problem różnego statusu epistemicznego wiary i wiedzy. Na ten problem moi respondenci byli szczególnie wyczuleni: warto specjalnie podkreślić charakterystyczny dla większości z nich, w pełni zinternalizowany imperatyw metodologiczny, aby oddzielać obszar potwierdzonej wiedzy od spekulacji. Naukowcy doskonale uświadamiali sobie, czego dokładnie nie wiedzą. Tworząc światopogląd syntetyczny, stwierdzali więc, że naukowe uzasadnienie wiary możliwe jest tylko do pewnego momentu. Jak dodawał cytowany wyżej fizyk:

Istnienie praw fizyki, pięknych, prostych i eleganckich [...] w żaden sposób nie może być uzasadnione przez sam świat [...]. Natomiast od transcendencji do Boga jest duży kawałek drogi. Jaka jest ta transcendencja? Czy [jest to] Bóg osobowy, który się o nas troszczy, czy deistyczny, czy panteistyczny, to oczywiście w żaden sposób nie wynika [wierzący profesor fizyki].

Ograniczenie obszaru syntezy nie oznaczało ograniczenia religijności praktycznej. Tam, gdzie się kończy wiedza, zaczyna się przestrzeń wiary opartej na decyzji światopoglądowej.

**Ograniczenie poznania ludzkiego.** Już pokazywałam, jak ten argument był wykorzystywany w strategiach rozłączności – miał podkreślić radykalny podział na to, co poznawalne (domena nauki), i to, co niepoznawalne (domena religii). Dla posiadaczy światopoglądu syntetycznego ograniczony charakter ludzkich władz poznawczych służył jako swoiste, subiektywnie wystarczające, świadectwo możliwości istnienia nadprzyrodzonego. W tym ujęciu obie dziedziny mówiły o tej samej rzeczywistości, i choć nadprzyrodzony jej wymiar nie był dostępny poznaniu empirycznemu, mógł być niewidocznie – ale realnie – obecny tuż obok nas:

<sup>16</sup> A. Plantinga, *When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible*, „Christian Scholar’s Review” 1991, Vol. XXI, No. 1, s. 8–33.

Tak naprawdę widzimy wyłącznie to, co nam potrzebne do przeżycia. Ja na to patrzę darwinowskim okiem. Wobec tego, gdyby tutaj siedziało nawet piętnaście różnych duchów, to jeśli nie oddziałują na nas, a my nie jesteśmy w stanie z nimi się porozumieć, to my ich nie zobaczymy [wierząca doktor biologii].

Wiedza naukowa pomagała w narracji religijnej:

Dla mnie jest czymś ważnym i w pewnym sensie uspokajającym, że przed Wielkim Wybuchem pewne pojęcia fizyczne nie miały sensu, tzn. nie było dobrze określonego pojęcia czasu, więc można powiedzieć, że atrybut wieczności Boga [który] ja bym chciał zrozumieć jako fizyk, to by polegał na tym, że zanim wszechświat, jaki my widzimy, powstał, pojęcie czasu nie istniało. W związku z tym można spokojnie intelektualnie pogodzić się z kategorią wieczności [wierzący profesor fizyki].

**„Inna religia”.** Nieuniknionym tłem rozmowy z polskimi naukowcami o wierze okazywał się polski katolicyzm. Mimo że dołożyłam starań, aby nie narzucać respondentom tych ram (stąd wybór niezdefiniowanego terminu „nadprzyrodzone”), chrześcijański obraz Boga i instytucjonalny katolicyzm były punktami odniesienia dla wszelkich rozważań. Tylko niewielka grupa naukowców, odpowiadając na pytanie o relacje dwóch omawianych dziedzin, mówiła o „innej religii”, bardziej kompatybilnej z nauką oraz ich subiektywną intuicją religijną. Takie osoby miały własne wyobrażenia o nadprzyrodzonym. W przypadku moich respondentów strategię tę należy opisać jako słabą wersję podejścia syntetycznego: zakładając istnienie „lepszycy”, „innych religii”, nie byli jednak wyznawcami żadnej z nich, nie podejmowali też prób poszukiwania środowisk, z którymi mogliby dzielić praktyki religijne. Prawdopodobnie taki światopogląd lepiej by było określić współczesnym terminem „duchowość”.

**„Inna nauka”.** Metoda naukowa postrzegana jest przez respondentów jako zdecydowanie prawomocna forma uzyskania wiedzy. Dla zwolenników syntezy problemem stawał się jednak jej założeniowy naturalizm. Strategie, które ostrożnie zbliżały się do zmiany tej optyki albo przynajmniej do rozciągnięcia pola dociekań naukowych na zjawiska nadprzyrodzone, były prawdziwą rzadkością. Jako przykład przytoczę rozważania fizyka matematycznego o cudach. Istnienie cudów było dla niego empirycznie potwierdzonym licznymi świadectwami, ale naukowo niewyjaśnionym faktem. Jako fakt empiryczny cud przestawał być przedmiotem jedynie wiary:

Uważam, że kwestia zjawisk nadprzyrodzonych jest kluczowa [...] – uznania ich jako elementu wizji świata, części tego zjawiskowego świata... I sądzę, że chowanie głowy w piasek przez naukowców z tego powodu, że są one niepowtarzalne, że nie można ich w laboratoriach przeprowadzić, jest złym podejściem [...]. Chodziłoby o wspólne działanie naukowców przyrodników: fizyków, biologów, chemików [wierzący doktor habilitowany, fizyk matematyczny].

Jeszcze raz podkreślę, że wśród moich rozmówców kontestatorzy i nawet zwykli krytycy metody naukowej prawie się nie zdarzali. Zresztą również zacytowany fizyk dodał od razu, że chodzi mu o tworzenie wizji „być może nie naukowej, ale racjonalnej filozofii”. W tym sensie jeszcze raz odnotujmy internalizację metody naukowej oraz Mertonowskiego etosu naukowego przez polskich fizyków i biologów.



## Strategie konfliktu

Jan Barbour podaje dwa przykłady skrajnie konfliktowego modelu relacji nauki i religii: naukowy materializm i literalizm biblijny. Mają one coś wspólnego: oba „poszukują wiedzy, która miałaby całkowicie pewne podstawy” – w jednym wypadku byłyby to fakty, w drugim zaś Objawienie<sup>17</sup>. Nie miejsce tutaj na omówienie materializmu współczesnego, wystarczy wspomnieć, że termin ten nie był przekonujący dla moich rozmówców. Słuszna wydaje się natomiast uwaga o szczególnym znaczeniu, które zwolennicy konfliktu przypisują wiedzy o pewnych podstawach.

**Zastosowanie do religii naukowych kryteriów prawdy.** Takich podstaw uczeni nie znajdowali w twierdzeniach religijnych. Do narracji religijnej, odczytywanej, jak się wydaje, częściej dosłownie, jako faktograficzne wyjaśnienie pochodzenia świata i człowieka, stosowali te same kryteria poznawcze co do faktów przyrodniczych. Niezależnie od tego, jak oceniali możliwości poznawcze nauki (tutaj różnili się dość zasadniczo), uznawali za prawdziwe tylko to, co podlegało dowodowi, treści religijne odrzucali zaś jako „mity i bajki”:

Ja nie jestem w stanie pogodzić [nauk przyrodniczych i religii] i uważam, że gdyby ktoś dobrze się zastanowił, to nie umiałby pogodzić [...]. Ja sobie badam swój odcinek [...], ale nie widzę tutaj żadnych elementów nadprzyrodzonych. [...] cofamy się do początków, do kilku aminokwasów. I co, akt stworzenia [oznacza], że [były] aminokwasy, które istnieją poza Ziemią też, i że Bóg połączył je w kubku? To prymitywne się staje. Ani mi nie pomagało, ani nie jest logiczne, więc w moim przypadku nie widzę tej możliwości... [niewierzący profesor biologii].

Co więcej, sposób oparcia wiary na autorytecie religijnym rozmijał się z przyjętą procedurą poszukiwania prawdy naukowej:

Nauka i religia głębiej przemyślane będą w konflikcie, bo opierają się na innej zasadzie poznania, na dogmatach, których nie próbujemy podważać czy szukać uzasadnienia. Taka jest istota wiary, podczas gdy istotą nauki jest powątpiewanie [...]. Nauka nigdy nie daje odpowiedzi definitywnych [...]. W religii tego nie ma: papież jest nieomylny, ajatollah też [...]. Zawsze jest ktoś, kto uzurpuje nieomyślność [niewierzący profesor biologii].

Jak można było się przekonać, podobne nastawienie cechowało także wielu niewierzących respondentów, zwolenników modelu *NOMA*, z tą tylko różnicą, że grupa konfliktu była mniej przekonana o rozłączności omawianych obszarów i miała silniejsze poczucie ingerencji religii w sprawy naukowe. Przypuszczam nawet, że w niektórych przypadkach stwierdzenie istnienia konfliktu lub jego zaprzeczenie sygnalizowało po prostu stopień subiektywnej gotowości do uprawiania retoryki wojny czy też obojętności w stosunku do tematów religijnych.

<sup>17</sup> J. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1993, t. XV, s. 3–4.

## Odroczona odpowiedź

Strategia, którą nazwałam „odroczonej odpowiedzią”, jest najbardziej konsekwentną wersją agnostycyzmu. Podobnie jak w wyżej omówionych przypadkach agnostyków, uczony zawieszający odpowiedź na pytanie o relację religii i wiary był osobą raczej niereligijną. Jego światopogląd był jednak radykalnie otwarty. Kontynuował swoje poszukiwania – „układanie puzzli”, których „nie ułoży się do końca życia”:

Dla mnie Bóg jest kompletnie abstrakcyjny [...]. Abstrakcyjny w sensie, że jeśli się okaże punktem matematycznym, albo jeśli się okaże, że On jest, i jednocześnie, że Go nie ma – to też świetnie [...]. Może być tak, a może być tak. Może nie mam racji. Zawsze zakładałam ilość możliwości rozwiązania, tak samo w nauce [doktor biologii, agnostyk].

W takiej optyce konsekwentne sformułowanie odpowiedzi na pytanie o relację nauki i religii nie było możliwe.

## 4. Podsumowanie

Chociaż analiza wywiadów dała wyobrażenie o ogromnej różnorodności osobistych rozwiązań polskich naukowców w kwestiach wiary – różnorodności, której nie da się ująć w jednym artykule – można się pokusić o pewne uogólnienia.

Odnotujmy przede wszystkim, że większość respondentów odrzuca konflikt między nauką i religią. Taka postawa może świadczyć o niechęci polskich uczonych do angażowania się w wojny światopoglądowe, jednak nie oznacza braku konfrontacji nauki i religii w doświadczeniu codziennym. Można mówić o co najmniej trzech poziomach takiej konfrontacji: poznawczym (próby racjonalnego pogodzenia twierdzeń nauki i religii), społecznym (rozważania o instytucjonalnych relacjach nauki i religii) i praktycznym (osobiste doświadczenie współistnienia nauki i wiary). Wydaje się, że część niewierzących zwolenników rozłączności omawianych dziedzin w istocie reprezentowała opcję ukrytego konfliktu. Fakt, że także oni nie stosowali retoryki „wojennej”, jest znaczący i świadczy o istnieniu odpowiedniego klimatu społecznego w tym zakresie.

Analiza wywiadów pozwoliła lepiej zrozumieć mechanizmy demarkacji nauki i religii w środowisku polskich przyrodników. Naukowcy postrzegają naukę jako sferę szybko się rozwijającą i otwartą na nową wiedzę. Mają zarazem jasną świadomość ograniczeń metody i kompetencji naukowej. Z jednej strony zinternalizowali oni kryteria prawdy przyjęte przez metodę naukową oraz etos naukowca (opisany przez Roberta Mertona). Metoda naukowa jest dla nich prawomocnym źródłem wiedzy o świecie i człowieku. Z drugiej strony nader odpowiedzialnie traktują oni granice wiedzy obiektywnej, dostrzegając od razu, gdzie kończy się ich wiedza, i zaczynają spekulacje lub wiara. Polskim naukowcom właściwe jest poczucie limitowanego charakteru wiedzy naukowej i poznania ludzkiego jako takiego. Ale z tej przesłanki wyciągają różne wnioski. Dla jednych słabość ludzkiego poznania wskazuje na potencjalną możliwość istnienia rzeczywistości nadprzyrodzonej. Drugich skłania do

rezygnacji z racjonalizowania wiary i przyjęcia jej na mocy decyzji. Inni zaś odrzucają religię operującą nieweryfikowalnymi twierdzeniami. Przyczyn takich różnic należy szukać w indywidualnych biografiiach oraz odniesieniu do innych elementów systemu światopoglądowego, choć wydaje się, że niemałą rolę odgrywa tu sposób pojmowania religii/wiary.

Podczas gdy ramy nauki są określone dość klarownie, religia stanowi przestrzeń mniej reglamentowaną, dającą większą swobodę manewru interpretacyjnego. Nawet jeśli respondenci czują się katolikami, z reguły dopuszczają symboliczne, nieliteralne odczytywanie Pisma Świętego, dość szeroką interpretację „trudnych miejsc” wiary, a czasem i podstawowych dogmatów Kościoła katolickiego. W innych przypadkach religia tradycyjna zastępowana jest przez nieokreśloną „inną religię”, której poszukiwania jednak się nie podejmuje. To odsłania prawdziwy sens wprowadzenia owej „innej religii” – chodzi właśnie o rozszerzenie indywidualnych możliwości interpretacyjnych, o bardziej inkluzywne podejście. Warto zauważyć, że w metaforycznym odczytaniu tekstów biblijnych niektórzy autorzy dopatrują się ukrytego prymatu nauki nad Biblią, skoro to właśnie Pismo ma być dopasowane do ustaleń naukowych, a nie odwrotnie<sup>18</sup>. Podobna interpretacja nie odpowiadała jednak subiektywnemu odczuciu wierzących respondentów<sup>19</sup>.

Można zaryzykować tezę, że na postawę konfliktową wpływa, między innymi, właśnie wybór ekskluzywnej, a nie inkluzywnej wizji religii. A ponadto: umieszczenie pytania o nadprzyrodzone wyłącznie w domenę rozumu, z pominięciem, na przykład, doświadczenia religijnego oraz wierność naukowym kryteriom prawdy, stosowanym także do twierdzeń religijnych. Towarzyszy temu silniejsze poczucie, że rzeczywistość jest jedna i stanowi jedyny wspólny dla obu dziedzin przedmiot dociekań, który nauka objaśnia w sposób naturalistyczny, religia zaś nadnaturalny. To właśnie powoduje konflikt.

Taka postawa jest dość charakterystyczna dla współczesnych niewierzących. Została ona *explicitie* sformułowana przez Nowy Ateizm, proponujący wręcz traktowanie prawd religijnych jako faktów naukowych i badanie ich metodą naukową<sup>20</sup>. Naukowa interpretacja rzeczywistości pojmowana jako konkurencyjna w stosunku do religijnej jest przyczyną niewiary znacznej części polskich niewierzących<sup>21</sup>. Jeśli zaś chodzi o samych uczonych, to w badaniu przeprowadzonym przez Marię Libiszowską-Żółtkowską była wskazywana jako jedna z najważniejszych przyczyn utraty wiary przez ponad połowę niewierzących profesorów polskich<sup>22</sup>. Warto przy-

<sup>18</sup> K. Jodkowski, *Konflikt nauka–religia a teoria inteligentnego projektu* [w:] *Teoria inteligentnego projektu – nowe rozumienie naukowości?*, K. Jodkowski (red.), t. 2, Warszawa 2007, s. 147.

<sup>19</sup> Proszony o skomentowanie niniejszego artykułu wierzący profesor biologii zaznaczył: „[...] to sugeruje, że cała biblijstyką, krytyka literacka i historyczna Biblii to po prostu taktyka, ostatnia dla niej deska ratunku w złaicyzowanym świecie”.

<sup>20</sup> I. Fishman, *Can Science Test Supernatural Worldviews?*, „Science & Education” 2009, No. 18/6–7, s. 813–837; R. Dawkins, *When Religion Steps on Science’s Turf: The Alleged Separation Between the Two Is Not So Tidy*, „Free Inquiry” 2007, No. 18/2 (ang.).

<sup>21</sup> R. Tyrała, *W co wierzą polscy niewierzący*, „Więź” 2009, nr 5–6, s. 9.

<sup>22</sup> W badaniu J. Erenca tylko 6,9% całej próby utraciło wiarę w wyniku konfrontacji z treściami naukowymi (*op.cit.*, s. 139).

toczyć współbrzmiające z moimi obserwacjami wnioski badaczki, która stwierdza, że typem przeważającym w środowisku wierzących profesorów jest człowiek określający się poprzez wiarę nadającą życiu sens i/lub wspierającą w trudnych chwilach. Dla takiego respondenta wiara jest niekiedy świadomym wyborem, czasem zaś wartością przyswojoną w dzieciństwie. Natomiast dla niereligijnych profesorów niewiara jest przede wszystkim wyborem intelektualnym. Ta grupa ceni ponad wszystko sensowność obrazu świata, a sensowność religijnego wyjaśnienia podważa: „dla niewierzących [...] aspekt intelektualnego odbioru świata jest dużo ważniejszy”<sup>23</sup>.

Należałoby tylko dodać, że dla większości moich religijnych respondentów intelektualna spójność światopoglądu była równie istotna jak dla niewierzących. Nie stosowali jednak wobec religii kryteriów wypracowanych w ramach nauki i dopuszczali ewentualność innych zasad poznania działających w wymiarze nadprzyrodzonym. Ogólnie rzecz ujmując, im bardziej ekskluzywnym podejściem do religii wykazywał się uczyony, tym trudniej mu było znaleźć się po stronie paradygmatu bezkonfliktowego.

Skłonność do inkluzywnego, w różnym stopniu, ujmowania religii przez wielu spośród wierzących naukowców powinna być rozpatrywana na tle podobnych tendencji we współczesnej religijności europejskiej. Wyniki muszą być też wpisane w kontekst polski, gdzie zauważalna jest tendencja do transformacji obrazu Boga (w kierunku Boga nieosobowego), osłabienia religijnej ortodoksji oraz wzrostu postaw selektywnych. Jednocześnie w Polsce od lat utrzymuje się wysoki poziom religijności, zaś niezbyt liczni ateści, by powtórzyć za Januszem Mariańskim, nie tyle kontestują religię, ile obchodzą się bez niej, zachowując czasami nawet sentyment do tradycji katolickiej<sup>24</sup>. To tworzy odpowiedni klimat tłumaczący niechęć polskich naukowców do narracji na temat konfliktu między nauką a religią.

## Bibliografia

- Barbour J., *Jak układają się stosunki między nauką a teologią*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1993, t. XV.
- Crespi F., *Proces sekularyzacji: od desakralizacji do religii* [w:] *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, F. Adamski (red.), Kraków 2011.
- Dawkins R., *When Religion Steps on Science's Turf: The Alleged Separation Between the Two Is Not So Tidy*, „Free Inquiry” 2007, No. 18/2
- Dilthey W., *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987.
- Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 1985.
- Ecklund E., Park J., *Conflict between Religion and Science among Academic Scientists?* „Journal for the Scientific Study of Religion” 2009, No. 48 (2), s. 276–292.
- Ecklund E., Park J., Sorell K., *Scientists Negotiate Boundaries Between Religion and Science*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 2011, No. 50 (3), s. 552–569.

<sup>23</sup> M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, Kraków 2000, s. 117.

<sup>24</sup> J. Mariański, *Religijność w społeczeństwie polskim w perspektywie zsekularyzowanej Europy* [w:] *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości. Polska, Europa, świat*, W. Wesolowski, J. Włodarek (red.), Warszawa 2005.

- Erenc J., *Religijność i tolerancja. Stosunek do wiary pracowników naukowych Uniwersytetu Gdańskiego*, „Przegląd Religioznawczy” 2010, nr 3 (237), s. 121–142.
- Evans-Pritchard E., *Czary, wyrocznie i magia u Azande*, tłum. S. Szymański, Warszawa 2008.
- Fishman I., *Can Science Test Supernatural Worldviews?*, „Science & Education” 2009, No. 18 (6–7).
- Gołąb A., *Poglądy wierzących i niewierzących naukowców na to, jakie cechy przypisuje Bogu większość Polaków*, „Studia Sociologica” 2014, nr VI (1), s. 144–162.
- Gould S.J., *Skąły wieków. Nauka i religia w pełni życia*, tłum. J. Bieroń, Poznań 2002.
- Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak” 2002, nr 568 (XI), s. 8–21.
- Jodkowski K., *NOMA, cudy i filtr eksplanacyjny*, „Roczniki Filozoficzne” 2005, nr 53 (2), s. 83–103.
- Kotarbiński T., *O urabianiu poglądu na świat* [w:] T. Kotarbiński, *Wybór pism*, Warszawa 1957, t. 1, s. 676–679.
- Kręgi integracji i rodzaje tożsamości. Polska, Europa, świat*, Wesołowski W., Włodarek J. (red.), Warszawa 2005.
- Kwaśniewski J., *Nauka a religia. Historiografia problemu. Ewolucja poglądów na temat historycznych związków religii i nauki*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2011, nr 49, s. 149–187.
- Larson J., Witham L., *Leading Scientists Still Reject God*, „Nature” 1998, No. 394, s. 313.
- Lehman E., Shriver D., *Academic Discipline as Predictive of Faculty Religiosity*, „Social Forces” 1968, nr 47, s. 171–182.
- Leuba J., *Religious Beliefs of American Scientists*, „Harper’s Magazine” 1934, nr 169, s. 291–300.
- Leuba J., *The Belief in God and Immortality: A Psychological, Anthropological and Statistical Study*, Boston 1916.
- Lévi-Bruhl L., *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa 1992.
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Wiara uczonych*, Kraków 2000.
- Mannheim K., *Essays on the Sociology of Knowledge*, London 1952.
- Merton R., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, Warszawa 2002.
- Plantinga A., *When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible*, „Christian Scholar’s Review” 1991, No. XXI (1), s. 8–33.
- Scheler M., *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego*, w: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
- Stark R., *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-hunts, and the End of Slavery*, Princeton 2003.
- Stark R., *On the Incompatibility of Religion and Science*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1963, no. 3 (1), s. 3–20.
- Teoria inteligentnego projektu – nowe rozumienie naukowości?*, Jodkowski K. (red.), t. 2, Warszawa 2007.
- Tyrała R., *W co wierzą polscy niewierzący*, „Więź” 2009, nr 5–6.
- Weber M., *„Obiektywność” poznania w naukach społecznych*, tłum. M. Skwieceński [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1980.
- Witwicki W., *Wiara oświeconych*, Warszawa 1959.
- Wuthnow R., *Science and the Sacred* [w:] *The Sacred in a Secular Age*, Ph. Hammond (ed.), 1985, Berkeley, s. 187–203.

