

Spis treści

Piotr Czarnecki, <i>Kontrowersje wokół herezji XI wieku</i>	99
Mariusz Dobkowski, <i>Was the Religious Manichaeian Narrative a Mythical Narrative? Some Remarks from the Perspective of Andrzej Wierciński's Definition of Myth</i>	119
Marcin Składanowski, <i>Spór o małżeństwo w Kościele katolickim. Próby reinterpretacji tradycyjnych sformułowań doktrynalnych w dyskusji wokół zgromadzeń Synodu Biskupów poświęconych rodzinie</i>	133
Marcin Rzepka, <i>Anglikanie w Iranie w czasie Rewolucji Islamskiej</i>	145
Dominika Górnicz, <i>Symbolika liczby siedem w traktacie kabalistycznym Sefer ha-temuna</i>	161
Katarzyna Kornacka-Sareło, <i>Bóstwo bezmocne i dusze błędzące. Boski paradygmat dybuka w rosyjskim oryginale „Pomiędzy dwoma światami” Szymona An-skiego</i>	179
Daria Dulok, <i>Wizerunki boga Ramy w indyjskiej kinematografii komercyjnej</i>	193



Kontrowersje wokół herezji XI wieku

Piotr Czarnecki

Instytut Religioznawstwa
Uniwersytet Jagielloński

Abstract

Controversies over Heresies of the 11th Century

The article presents one of the most controversial issues in the history of the medieval heresies – the issue of the eleventh-century heresies – those discovered in Aquitaine (1016–1018), Orléans (1022), Arras (1025), Monteforte (1028–1040), Châlons-sur-Marne (1043–1048) and Goslar (1051). Their origins and character have been highly controversial since the middle of the 20th century. The article presents the conceptions of scholars, adherents of the two main streams of interpretation. The first of them was started by the works of the French Dominican historian Antoine Dondaine, who claimed that these heresies were dualistic in nature and were seriously influenced by the eastern heresies of this kind, mainly Bogomilism. The second one was created by the Italian Medievalist Raffaello Morghen, who believed that eleventh-century heresies were a genuine invention of the Westerners, trying to revive early, pure Christianity, based on the testimony of the New Testament. He and his followers deny their dualistic character. Besides these two streams, the article also presents the conceptions of the scholars belonging to the deconstructionist school, which has recently become more and more popular. Its adherents completely deny the existence of the eleventh-century heresies, claiming that in fact they were invented by the Church authors, trying to discredit the innocent reformers.

All the conceptions mentioned above are compared with the testimonies of the sources describing the eleventh-century heresies. Their information concerning heretical beliefs and practices are strikingly similar to the analogous eastern (Bulgarian and Byzantine) sources about the Bogomils, which is a strong argument for the traditional interpretation of Dondaine and his followers.

Key words: heresis, 11th Century, Orlean, Arras, Monteforte, Châlons-Sur-Marne

Słowa kluczowe: herezje, XI w., Orlean, Arras, Monteforte, Châlons-Sur-Marne

Kwestia herezji XI wieku¹, a więc pierwszych ruchów heterodoksyjnych na Zachodzie od czasu wykorzenia arianizmu w VI wieku wywołuje w nauce coraz ostrzejsze kontrowersje. Dwa przeciwstawne, rozwijane do dziś nurty interpretacyjne powstały w latach pięćdziesiątych XX wieku, kiedy to swoje koncepcje dotyczące genezy i charakteru tych herezji przedstawili dwaj uznani historycy: włoski mediewista Raffaello Morghen oraz francuski historyk dominikański Antoine Dondaine.

Morghen w wydanym w 1951 roku *Medioevo cristiano* stwierdził, że skoro nie da się udowodnić związków herezji XI wieku z wcześniejszymi ruchami heterodoksyjnymi, są one oryginalną inwencją ludzi Zachodu, głównie świeckich, którzy na podstawie analizy Pisma Świętego dążyli do reformy Kościoła i przywrócenia ideałów pierwotnego chrześcijaństwa, bardziej skupiając się na kwestiach moralnych niż teologicznych².

Rok później na interpretację Morghena odpowiedział Dondaine, który w swoim *Aux origines de l'hérésie médiévale* doszedł do odmiennych wniosków. Stwierdził on, że skupione przede wszystkim na doktrynie herezje XI wieku były w swojej naturze dualistyczne i powstały pod wpływem bogomilskich misjonarzy, którzy przenieśli na Zachód dualistyczne idee późnej starożytności³.

Obydwie interpretacje zyskały z czasem wielu zwolenników. Umiarkowani zwolennicy koncepcji Morghena, jak Richard Landes, Pierre Bonnais, Anne Brenon czy Arthur Siegel, powtarzają jego argumenty o reformistycznym charakterze tych herezji, nie negując jednak świadectwa źródeł ani dualizmu zawartego w ich naukach.

¹ Określenie „herezje XI wieku” stosuję w odniesieniu do wspólnot heretyckich odkrytych w Akwitanii (1016–1018), Orleanie (1022), Arras (1025), Monteforte (1028–1040) oraz Chalons-Sur-Marne (1043–1048) i Goslarze (1051). W takim znaczeniu (a więc w odniesieniu tylko do wyżej wymienionych herezji, przy pominięciu sporów o obecność Chrystusa w Eucharystii czy też początków mediolańskiej patarii) terminu tego („Eleventh Century Heresy”, „Heresies de l’an Mil”) używają m.in.: B. Hamilton, *Bogomil Influences on Western Heresy* [w:] M. Frassetto, *Heresy and the Persecuting Society in the Middle-Ages. Essays on the Work of R.I. Moore*, Leiden–Boston 2006, s. 94–95; *idem*, *The State of Research. The Legacy of Charles Schmidt to the Study of Christian Dualism*, „Journal of Medieval History” 1998, nr 2, s. 196–197; R.I. Moore, *The Birth of Heresy, a Millennial Phenomenon*, „The Journal of Religious History” 2000, nr 24, s. 8–25; *idem*, *The Formation of the Persecuting Society*, Malden 2007, (I wydanie: Oxford–New York 1987), s. 157; P. Jimenez, *Les catharismes. Modeles dissidents du catharisme médiéval (XII–XIII siècles)*, Rennes 2008, s. 78–85; A. Brenon, *Les hérésies de l’an mil: Nouvelles perspectives sur les origines du catharisme*, „Heresis” 1995, nr 24, s. 21–36; A. Siegel, *Italian society and the origins of eleventh century western heresy* [w:] M. Frassetto, *Heresy and the Persecuting Society in the Middle-Ages. Essays on the Work of R.I. Moore*, Leiden–Boston 2006, s. 43–72.

² R. Morghen, *Medioevo cristiano*, Bari 1951, s. 212–224, zob. też *idem*, *Problèmes sur l'origine de l'hérésie au Moyen-âge* [w:] J. Le Goff, *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11e–18e siècles*, Paris 1968, s. 121–134. Podobne podejście, stawiające przyczyny społeczne nad religijnymi wyrażali już wcześniej G. Volpe i H. Grundmann, zob. G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, Firenze 1922; H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin 1935.

³ A. Dondaine, *L'origine de l'hérésie médiévale: à propos d'un livre récent*, „Rivista di storia della chiesa in Italia” 1952, nr 6, s. 47–78. Przekonanie o wschodniej genezie dualistycznych herezji XI wieku wyrażali również wcześniejsi badacze; S. Runciman podkreślający ciągłość dualistycznej tradycji od starożytności uważał heretyków XI wieku za bezpośrednich poprzedników katarów, zob. S. Runciman, *Manicheizm średniowieczny*, tłum. J. Prokopiuk, B. Zborski, Gdańsk 1996, s. 114–116; o wschodniej, dualistycznej genezie herezji XI wieku przekonany był również Ilarino da Milano, *Le eresie popolari del secolo XI nella Europa Occidentale*, „Studi Gregoriani” 1947, nr 2, s. 43–88.

Zajmują jednak stanowisko, że ów dualizm nie odgrywał kluczowej roli w tych herezjach, a jego podobieństwo do bogomilizmu było czysto przypadkowe⁴. Z czasem pojawiły się bardziej radykalne interpretacje o dekonstrukcjonistycznym charakterze. Jednym z pionierów takiego ujęcia był brytyjski historyk Robert I. Moore, który zaczął podważać wiarygodność źródeł dotyczących herezji XI wieku, twierdząc, że autorzy kościelni przypisali heretyckie poglądy dysydentom, którzy nie sprzeciwiali się formie współczesnego im Kościoła i pragnęli jedynie powrotu do pierwotnego chrześcijaństwa na podstawie Pisma Świętego. Zaczerpnięte z pism św. Augustyna poglądy dualistyczne, jak twierdzi ten badacz, miały być arbitralnie przypisane herezykom w celu ich zdyskredytowania⁵. Ten dekonstrukcjonistyczny nurt staje się ostatnio coraz bardziej popularny, zwłaszcza wśród historyków francuskich, którzy w swoich badaniach dochodzą do bardzo podobnych konkluzji. Monique Zerner twierdzi wprost, że herezja nie istniała naprawdę, a była jedynie produktem dyskursu kościelnego obliczonego na wyeliminowanie oponentów⁶. Podobnego zdania jest Jean Biget, który uważa, że to przedstawiciele Kościoła stworzyli obiekt swoich prześladowań, przedstawiając go jako autonomiczne, obce zjawisko, przeciwne chrześcijaństwu⁷. Jak mówi Julien Therry, dekonstrukcja herezji jako produktu dyskursu kościelnego powinna być imperatywem we współczesnych badaniach⁸. Mimo że nurt dekonstrukcjonistyczny staje się coraz bardziej popularny, nie wszyscy badacze odnoszą się do niego z entuzjazmem. Również współcześnie podejście zapoczątkowane przez Dondaine'a ma wielu zwolenników, takich jak Bernard Hamilton, Michael Frassetto, Claire Taylor czy Daniel Callahan, którzy nie kwestionując wiarygodności źródeł, poszukują nowych dowodów na potwierdzenie związków herezji XI wieku ze wschodnimi dualizmami⁹.

⁴ P. Bonnaise, R. Landes, *Une nouvelle hérésie est née dans le monde* [w:] M. Zimmermann, *Les sociétés méridionales autour de l'an mil. Répertoire des sources et documents commentés*, Paris 1992, s. 435–459; R. Landes, *Between Aristocracy and Heresy: Popular Participation in the Limousin Peace of God (994–1032)* [w:] T. Head, R. Landes, *The Peace of God: social violence and religious response in France around the year 1000*, Ithaca 1992, s. 184–219; A. Brenon, *op.cit.*, s. 21–36, A. Siegel, *op.cit.*, s. 43–72. Przeciwno wschodniej genezie herezji i ich związkach z bogomilizmem wypowiada się również zdecydowanie P. Jimenez, *op.cit.*, s. 48.

⁵ Moore uważa herezje XI wieku za fenomeny nieliczne, niespójne i izolowane, zob. R.I. Moore, *The Origins of European Dissent*, New York 1977, s. 18, 23–45; zob. też. R.I. Moore, *The Birth of Popular Heresy*, London 1975, s. 9–23, *idem*, *The Formation...*, s. 13–18; 65–66; 116; *idem*, *Literacy and the making of heresy c. 1000–c. 1150* [w:] P. Biller, A. Hudson, *Heresy and literacy 1000–1530*, Cambridge 1994, s. 19–37. W artykule *The Birth of Heresy, a millennial phenomenon* (s. 8–25) Moore wprowadza rozróżnienie *Real Heresy* i *Perceived Heresy*, z czego ta druga miała być tylko konstruktem autorów kościelnych, używanym do eliminowania oponentów.

⁶ M. Zerner, *Introduction* [w:] M. Zerner, *Inventer l'hérésie. Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*, Nice 1998, s. 7–14.

⁷ J. Biget, *Réflexions sur l'hérésie dans le midi de la France au Moyen Âge*, „Heresis” 2002, nr 36–37, s. 30.

⁸ J. Therry, *L'hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (XII^e–XIV^es.)*, „Heresis” 2002, nr 36–37, s. 107. Koncepcje badaczy z nurtu dekonstrukcjonistycznego zdecydowanie krytykuje M. Roquebert, *Le „déconstructionnisme” et les études cathares* [w:] M. Aurell, *Les cathares devant l'Histoire*, Cahors 2005, s. 105–133.

⁹ B. Hamilton, *Bogomil influences...*, s. 93–114; *idem*, *Wisdom from the East: the Reception by the Cathars of Eastern Dualist Texts* [w:] P. Biller, A. Hudson, *Heresy and Literacy, 1000–1530*, Cambridge

Aby rozstrzygnąć, która z przedstawionych wyżej interpretacji jest bardziej prawdopodobna, należy przyrzeć się bliżej przykładom herezji XI wieku.

Pierwsze wzmianki o heretykach pochodzą z lat 1016–1018 i znajdują się w trzech źródłach. Pierwsze z nich, znane od dawna, to *Chronicon Aquitanicum et Francicum* współczesnego opisywanym wydarzeniom – mnicha Ademara z Chabannes (zm. 1034) – wykształconego duchownego z opactwa Saint Martial z Limoges, który pod rokiem 1018 wspomina o heretykach w Akwitanii, określanych mianem manichejczyków¹⁰. Do kwestii herezji wraca Ademar również pod koniec życia, w kazaniach napisanych przed swoją podróżą do Jerozolimy, a więc przed 1032 rokiem¹¹. Trzecie źródło, które rzuca nowe światło na kwestie herezji XI wieku, to list mnicha Heriberta o heretykach w hrabstwie Perigord w północnej Akwitanii, do niedawna znany tylko z XII-wiecznych rękopisów i uważany za źródło odnoszące się do heretyków XII-wiecznych. Jednakże w 1987 roku nastąpiła radykalna zmiana w postrzeganiu tego tekstu, kiedy to Guy Lobrichon odkrył w opactwie Saint-Germain d'Auxerre znacznie wcześniejszy manuskrypt tego źródła, pochodzący z drugiej ćwierci XI wieku¹².

Stanowiąca fundament dotychczasowych interpretacji wzmianka Ademara z Chabannes jest wyjątkowo lakoniczna; w swojej relacji umieszczonej w okolicach roku 1018 mówi on, że w Akwitanii zostali odkryci manichejczycy, uwodzający lud, odrzucający chrzest, krzyż i jakąkolwiek zdrową doktrynę, powstrzymujący się od jedzenia jak mnisi i symulujący czystość¹³. Nieco więcej informacji o poglądach heretyków podaje Ademar w swoich kazaniach poświęconych obronie podważanych przez nich prawd wiary. Również tutaj nazywa ich manichejczykami, którzy w swoich postach powstrzymują się od spożywania pokarmów, które stworzył Bóg, potępiają małżeństwo, odrzucają komunie, twierdząc, że nie przyczynia się ona do zbawienia i nie jest prawdziwym ciałem i krwią Chrystusa, a także kult krzyża i świętych obrazów¹⁴.

Zdecydowanie najwięcej dokładnych informacji o doktrynie i praktykach tych pierwszych akwitańskich heretyków znajdujemy w liście Heriberta. Podkreśla on, że herezja, jaka pojawiła się w hrabstwie Perigord, jest nowa i w przeciwieństwie do

1994, s. 39; C. Taylor, *Dualist heresy in Aquitaine and the Agenais, c. 1000–c.1249*, Nottingham 1999, s. 66–111; M. Frassetto, *Reaction and Reform: Reception of Heresy in Arras and Aquitaine in the Early Eleventh Century*, „The Catholic Historical Review” 1997, nr 3, s. 385–400; D. Callahan, *Ademar of Chabannes and the bogomils* [w:] M. Frassetto, *Heresy and the persecuting society in the Middle-Ages. Essays on the work of R.I. Moore*, Leiden–Boston 2006, s. 31–42.

¹⁰ Więcej w kwestii Ademara zob. C. Taylor, *op.cit.*, s. 73.

¹¹ Kazania te, jak dotąd niepublikowane, nie były brane pod uwagę przez badaczy zajmujących się herezjami XI wieku. Ich analizę rozpoczął dopiero M. Frassetto w 1999 roku, zob. M. Frassetto, *The sermons of Ademar of Chabannes and the Letter of Heribert. New sources concerning the medieval heresy*, „Revue Benedictine” 1999, nr 3–4, s. 324–340.

¹² G. Lobrichon, *Le clair-obscur de l'hérésie au début du XI^e siècle en Aquitaine. Un lettre d'Auxerre*, „Reflexion Historiques” 1987, nr 14, s. 423–426; 439–440.

¹³ Ademar de Chabannes, *Chronique*, J. Chavanon (ed.), Paris 1897: „Paulo post exorti sunt per Aquitaniam manichei seducentes plebem. Negabant baptismum et cruce[m] et quidquid sanae doctrinae est. Abstinentes a cibis quasi monachi apparebant et castitatem simulabant, sed inter se ipsos omnem luxuriam exercebant et nuncios Antichristi errant, multosque a fide exorbitare fecerunt”.

¹⁴ Obszerne cytaty z niepublikowanych kazań Ademara przytacza M. Frassetto, *The Sermons...*, s. 330–335.

Ademara nie nazywa jej adeptów manichejczykami ani żadnym innym określeniem odnoszącym się do wcześniej znanych herezji. Heribert mówi, że herezja jest rozprzestrzeniana przez pseudoapostołów, którzy nie jedzą mięsa i nie piją wina, chyba że w małych ilościach co trzeci dzień, wykonują setki przykłonień i nie przyjmują żadnych pieniędzy. Nigdy nie wchodzi do kościoła, chyba że w celu oszukania innych. Nigdy nie wypowiadają: „Chwała Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu”, a zamiast tego mówią: „Bo Twoje jest Królestwo i Ty będziesz rządził wszelkim stworzeniem na wieki wieków”¹⁵. Mszę mają za nic, a komunię postrzegają jedynie jako błogosławiony chleb. Uważają śpiew kościelny za zbędny i stworzony tylko dla ludzi¹⁶. Jeśli któryś z nich śpiewa mszę w celu oszukania innych, to ani nie odmawia kanonu, ani nie przyjmuje komunii i stoi tyłem lub obok ołtarza. Hostię natomiast wrzuca do mszału lub za ołtarz. Krzyża i podobizn Chrystusa nie czczą i zabraniają tego czynić innym.

Heribert podkreśla, że heretycy pozyskują nie tylko świeckich ludzi, lecz także duchownych – kapłanów, mnichów i mniszki¹⁷.

Jak więc widać, poglądy heretyków z Akwitanii przedstawione w źródłach jednoznacznie wskazują na dualistyczny charakter ich herezji, a większość z nich ma swoje odpowiedniki w bogomilizmie. Już sam fakt, że heretycy, jak mówi Heribert, określali się mianem apostołów, może dawać do myślenia. Jak bowiem informuje nas w *Aleksjadzie* Anna Komnena, u działających na przełomie X i XI wieku konstantynopolitańskich bogomiłów apostoł był najwyższym stopniem w heretyckiej hierarchii¹⁸. Akwitańscy heretycy według świadectwa źródeł odrzucali również sakramenty kościelne – chrzest, komunię i mszę świętą dokładnie tak samo jak bogomili, dla których istniał tylko jeden dający zbawienie sakrament – chrzest Duchem Świętym przez włożenie rąk¹⁹. Chrzest z wody nie był przez nich uznawany, ponieważ spora część bogomiłów uznawała Jana Chrzciciela za wysłannika diabła, który swoim fałszywym chrztem z wody chciał odciągnąć ludzi od prawdziwego chrztu Duchem

¹⁵ Heribertus Monachus, *De quadam secta hereticorum*, G. Lobrichon (ed.) [w:] *idem, Le clair-obscure...*, s. 441: „Nova heresis horta est in mundo, incipiens hoc tempore a pseudo apostolis [...] dicunt se apostolicam vitam ducere. Carnem non comedunt, vinum non bibunt nisi per modicum tertio die. Centies genua flectunt, pecuniam non recipiunt [...]. Nam ecclesiam non intrant nisi causa seductionis. Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto nusquam dicunt sed pro illa dicunt quoniam tuum est regnum et tu dominaris omne creature in secula seculorum amen”.

¹⁶ *Ibidem*, s. 442: „Missam pro nihilo ducunt, nec communionem debere percipi nisi solummodo fragmenta panis benedicti. Cantum ecclesiasticum vanum esse asserunt”.

¹⁷ *Ibidem*, s. 442: „Crucem seu cultum domini non adorant [...] In hac atque seductione quamplurimos iam non solum laicos propria omnia relinquentes, sed etiam clericos, presbyteros, monachos et monachas pertraxerunt”.

¹⁸ A. Komnena, *Aleksjada*, t. 2, tłum. O. Jurewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków 1972, s. 252–253.

¹⁹ O chrzcie Duchem Świętym wspomina nie tylko piszący na początku XII wieku teolog Euthymius Zigabenus, ale również mnich Euthymius z Periblepton około połowy XI wieku, zob. Euthymius Zigabenus, *Panoplia Dogmatica*, J.P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca* (dalej PG), t. 130, Parisii 1886, col. 1311; Euthymius of the Periblepton, *A letter from Euthymius, monk of the monastery of the Periblepton sent from Constantinople, from the monastery aforesaid, to his native land, identifying the heresies of the most godless and profane heretics, the Phundagiagatae, or, as they are also called Bogomils*, tłum. J. Hamilton, B. Hamilton, *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650–c.1450*, Manchester–New York 1998, s. 147, 150.

Świętym ustanowionego przez Jezusa²⁰. Odrzucenie komunii było z kolei konsekwencją doketyzycznej chrystologii bogomilskiej, według której Chrystus przyszedł na ziemię w ciele pozornym, a co za tym idzie, nie cierpiał i nie umarł realnie na krzyżu. Nie mógł on posiadać materialnego ciała, jako że cały świat materialny uformowany został przez Szatana²¹. Charakterystyczne dla bogomilizmu było również odrzucenie małżeństwa, jednoznacznie związanego z obcowaniem cielesnym, które dla bogomiłów było najgorszym z możliwych grzechów, bowiem jego inicjatorem był Szatan, pragnący w ten sposób trwale zniewolić dusze w materii²².

Praktyki heretyków z Akwitanii opisane w źródłach są praktycznie dokładnym odbiciem praktyk stosowanych przez inicjowanych bogomiłów, określanych mianem *theotokoi*, a więc tych, którzy przyjęli chrzest Duchem Świętym. Również oni zobowiązani byli do życia w czystości cielesnej, powstrzymywania się od pokarmów odzwierzęcych i wina, a także do nieustannych modlitw – przynajmniej czterech w ciągu dnia i czterech w nocy²³. Bogomilskie korzenie ma również ikonoklazm heretyków z Akwitanii. Podobnie jak oni również bogomili odrzucali kult krzyża oraz obrazów, twierdząc, że są one narzędziami demonów, pragnących w ten sposób odciągnąć ludzi od prawdziwej wiary²⁴. Bardzo istotne są również wzmianki w źródłach świadczące o tym, że heretycy często byli duchownymi, a niektórzy z nich odprowadzali mszę. Jest to ważne w kontekście tego, co wiemy o misyjnej praktyce bogomiłów – jak bowiem podkreślają dokumenty bizantyjskie, bardzo często bogomili, pragnąc pozyskać zwolenników, podawali się za ortodoksyjnych mnichów i nie ujawniali całości swoich nauk od razu. Rozpoczynali od nauczania opartego na Nowym Testamencie i dopiero gdy uznali, że ich słuchacze są godni zaufania, ujawniali im swoje heretyckie nauki²⁵.

W końcu, jak podkreśla wielu badaczy takich jak C. Taylor, M. Frassetto, D. Callahan, M. Lambert, a swego czasu nawet R.I. Moore, jednoznacznym dowodem na wschodnią proveniencję heretyków z Akwitanii jest używana przez nich dokologia²⁶.

²⁰ *Le livre secret des cathares, Interrogatio Iohannis, Apocryphe d'origine bogomile*, E. Boky (ed.), Paris 1980, s. 70: „Et Sathanas [...] misit angelum suum Elyam prophetam baptizantem in aqua, qui vocatur Iohannes Baptista”. O odrzuceniu chrztu przez bogomiłów wspomina również piszący w X wieku Kosmas Prezbiter, zob. Cosmas the Priest, *The discourses against Bogomils*, tłum. J. Hamilton, B. Hamilton, *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650–c.1450*, Manchester–New York 1998, s. 129.

²¹ W kwestii odrzucenia komunii zob. Cosmas the Priest, *op.cit.*, s. 119; w kwestii doketyzycznej chrystologii: Euthymius Zigabenus, *op.cit.*, col. 1302; *Le livre secret des cathares*, s. 68.

²² Euthymius Zigabenus, *op.cit.*, col. 1298; 1326; *Le livre secret des cathares*, s. 74, por. Cosmas the Priest, *op.cit.*, s. 130.

²³ Cosmas the Priest, *op.cit.*, s. 130; Euthymius Zigabenus, *op.cit.*, col. 1319.

²⁴ Cosmas the Priest, *op.cit.*, s. 117–118, 124–125; Euthymius Zigabenus, *op.cit.*, col. 1311.

²⁵ Cosmas the Priest, *op.cit.*, s. 116, 124; Euthymius Zigabenus, *op.cit.*, col. 1319.

²⁶ C. Taylor, *The Letter of Heribert of Perigord as a Source for Dualist Heresy in the Society of Early Eleventh-Century Aquitaine*, „Journal of Medieval History” 2000, nr 26, s. 325; D. Callahan, *op.cit.*, s. 36; M. Lambert, *Medieval Heresies, Popular Movement from Bogomil to Hus*, London 1977, s. 62–63; M. Frassetto, *The Sermons...*, s. 328, 336; R.I. Moore, kiedy powszechnie datowano list Heriberta na XII wiek, uważał, że herezje w nim zawarte sugerują jednoznacznie wpływ bogomilizmu, zob. R.I. Moore, *The Origins...*, s. 198, potem zaczął jednak skłaniać się w stronę dekonstrukcyjnej interpretacji zaproponowanej przez Lobrichona, zob. R.I. Moore, *Literacy...*, s. 20–22.

Te uderzające podobieństwa do bogomilizmu nie przekonują jednak badaczy z nurtu dekonstrukcjonistycznego. G. Lobrichon, opierając się na całkowicie drugorzędnej wzmiance o tym, że heretycy odrzucają śpiew kościelny, przedstawia swoją alternatywną interpretację, noszącą znamiona nieomal teorii spiskowej. Twierdzi on, że ani Heribert, ani heretycy nie istnieli naprawdę, a całe dzieło jest pamfletem przeciwko wrogom reformy monastycznej prowadzonej przez Cluny. List Heriberta stanowi więc element propagandy rozsiewanej przez kluniackich mnichów, dla których wszystko, co im przeciwne, klasyfikowane jest jako heretyckie²⁷. Lobrichonowi wtóruje Alessia Trivellone, która twierdzi, że nie chodzi tu o żadnych realnych heretyków, a jedynie wymaginowanych, a oskarżenie o herezję w XI wieku jest tylko bronią retoryczną, która mogła być użyta przeciwko wrogom²⁸. Na tle tak radykalnych koncepcji interpretacja Moora, który twierdzi, że list Heriberta nie mówi o tym, jak faktycznie wyglądała herezja, ale jak Kościół oczekiwał, że powinna wyglądać na podstawie pism ojców, wydaje się wręcz niesłychanie umiarkowana²⁹. Surowej krytyce poddaje interpretację Lobrichona C. Taylor, która twierdzi, że w jego metodologii zawarte jest *implicite* założenie, że to kontekst, a nie zawartość decyduje o znaczeniu źródła. W przypadku Heriberta wychodzi on z założenia, że dzieło napisane jest kodem, a badacz to łamacz kodów, który może zastosować dowolny klucz. Taylor przyznaje, że takie podejście jest możliwe, ale tylko w wypadku gdy skłania do niego jakiś zewnętrzny w stosunku do źródła dowód. W przypadku listu Heriberta takiego dowodu nie ma, więc Lobrichon zakłada tutaj arbitralnie zarówno nową treść, jak i nowy kontekst. Na koniec tej krytyki Taylor zadaje słusznie zdroworozsądkowe pytanie: z jakiego powodu list Heriberta miałby właściwie być napisany kodem potrzebującym rozszyfrowania? Jej zdaniem zdecydowanie lepszym rozwiązaniem jest metodologia oparta na analizie tego, co mówi autor danego źródła, i porównaniu tego do świadectw innych, podobnych źródeł. Kierując się taką zasadą, badaczka ta nie ma wątpliwości co do bogomilskiej genezy herezji w Akwitanii, podobnie jak M. Frassetto i D. Callahan, którzy do podobnej konkluzji dochodzą na podstawie analizy kazań Ademara³⁰.

Niedługo po Akwitanii heretycy zostali wykryci w Orleanie w 1022 roku. Wspomina o tym aż pięć niezależnych źródeł: list mnicha z Fleury – Jana z Ripoll, napisany rok po opisywanych wydarzeniach, wspomniana wyżej kronika Ademara z Chabannes spisana przed 1028 rokiem, pochodząca mniej więcej z 1042 roku wzmianka w żywocie opata Gauzlina, napisana przez mnicha z jego klasztoru – Andrzeja z Fleury, powstałe w latach 1046–1049 *Historiarum libri quinque* mnicha Raoula Głabera oraz fragment kroniki Saint-Pierre de Chartres autorstwa tamtejszego mnicha Paula,

²⁷ G. Lobrichon, *op.cit.*, s. 424–440.

²⁸ A. Trivellone, *Une résurgence de l'hérésie au XI^e siècle*, „Religions et Histoire” 2012, nr 46, s. 25.

²⁹ R.I. Moore, *Literacy...*, s. 21; R. Landes mówi, że heretycy Ademara byli w rzeczywistości Adwokatami reformy monastycznej i prowadzili apostołskie życie, zob. R. Landes, *The Dynamics of Heresy and Reform: Popular Participation in the 'Peace of God' Movement in Limoges (994–1033)* [w:] T. Head, R. Landes, *Essays on the Peace of God: The Church and the People in Eleventh Century France*, Waterloo 1987, s. 502.

³⁰ C. Taylor, *The Letter...*, s. 321–323; por. *eadem*, *Dualist Heresy...*, s. 76–80; M. Frassetto, *The Sermons...*, 328–340, D. Callahan, *op.cit.*, s. 36–41.

spisany pod koniec lat siedemdziesiątych XI wieku. Zdecydowanie najdokładniejsze informacje zawarte są w ostatnim źródle, którego wartości nie przekreśla bynajmniej późna data powstania. Autor pochodził bowiem z klasztoru w Chartres, z którym silnie związany był uczestnik opisywanych wydarzeń – pochodzący z Normandii rycerz Arefast³¹. Dowiedziawszy się o herezji w Orleanie, udał się on tam jako szpieg, by rozpracować grupę od środka, a gdy zgromadził odpowiednie dowody, powiadomił o sprawie króla Roberta Pobożnego (987–1031), który osobiście przybył do Orleanu, by skazać winnych na spalenie na stosie. Heretycy – określani przez Ademara mianem manichejczyków – byli kanonikami przy katedrze św. Krzyża w Orleanie³². Podczas przesłuchania prowadzonego przez Guarina, biskupa Beauvais, ich przywódcy – Stefan i Lisious – przyznali się, że nie wierzą, iż Chrystus narodził się z dziewicy, umarł i zmartwychwstał, że chrzest daje odpuszczenie grzechów, a podczas komunii chleb i wino przemieniają się w ciało i krew Chrystusa³³. Odrzucali również całą hierarchię kościelną, twierdząc, że biskupi nie mogą wyświęcać kapłanów, ponieważ nie posiadają daru Ducha Świętego³⁴. Usiłowali oni także zwieść Arefasta, obiecując, że otworzą mu bramy zbawienia przez nałożenie rąk; wtedy to zstąpi na niego Duch Święty i nauczy go rozumienia głębi pism świętych. Po tym wydarzeniu miał Arefast doznawać cudownych anielskich wizji³⁵. Jak więc widać, mamy tu do czynienia z takim samym odrzuceniem kluczowych sakramentów Kościoła jak w przypadku herezji w Akwitanii, jednakże w przypadku Orleanu źródło dodatkowo poświadcza, że heretycy praktykowali typowo bogomilski sakrament chrztu Duchem Świętym przez włożenie rąk. Również pozornie błaha wzmianka o anielskich wizjach, jakich miał doświadczać adept po przyjęciu sakramentu, znajduje swój odpowiednik w źródłach bogomilskich. Jak podaje bizantyjski teolog Euthymius Zigabenus, bogomilscy *theotokoi* po przyjęciu chrztu Duchem Świętym mieli doznawać wizji Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego³⁶.

W odróżnieniu od Akwitanii w przypadku Orleanu mamy pewne poszlaki, które mogą wskazywać na to, że tutejsi kanonicy wyznawali bogomilski dualizm na

³¹ Dokładne omówienie źródeł znajduje się w R.H. Bautier, *L'hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuel au début du XI^e siècle* [w:] *Enseignement et vie intellectuelle (IX–XVI siècle). Actes du 95^e congrès national des sociétés savantes*, t. 1, Paris 1975, s. 64–68. Opis Paula był tak dokładny, że pierwsi edytorzy dzieła zatytułowali je „Gesta Synodi Aurelianensis”.

³² *Gesta Synodi Aurelianensis*, M.L. Delisle (ed.) [w:] *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. 10, Paris 1874, s. 536–537.

³³ *Ibidem*, s. 537: „Christum de Virgine Maria non esse natum, neque pro hominibus passum, nec vere in sepultum positum, nec a mortuis resurrexisset [...] baptismum nullam esse scelerum ablutioem, neque Sacramentum corporis et sanguinis Christi in consecratione sacerdotis...; zob też. *ibidem*, s. 539. Por. *La lettre de Jean de Ripoll*, R.H. Bautier, G. Labory (ed.) [w:] *idem, Vie de Gauzlin abbe de Fleury*, Paris 1969, s. 180–182.

³⁴ André de Fleury, *Vita Gauzlini Abbatis Floriencis Monasteri*, L. Delisle (ed.) [w:] *Mémoires de la Société archéologique de l'Orléanais*, t. 2, Paris 1853, s. 302: „[...] nullum esse episcopum, nec posse ordinare per consuetos ordines presbyterum, quia Spiritus Sancti non habet donum”.

³⁵ *Gesta Synodi Aurelianensis*, s. 538: „[...] pandemus tibi salutis ostium, quo ingressus per impositionem videlicet manuum nostrarum, ab omni peccati labe mundaberis, atque Sancti Spiritus dono repleberis, qui scripturarum omnium profunditatem ac veram dignitatem absque scrupulo te docebit. Deinde coelesti cibo pastus, interna satietate recreatus videbis persaepe nobiscum visiones angelicas”.

³⁶ Euthymius Zigabenus, *op.cit.*, col. 1319.

poziomie kosmologicznym. Źródła są jednak w tej kwestii mało precyzyjne i nie dostarczają na to jednoznacznych dowodów, co było zapewne spowodowane tym, że – jak relacjonuje Paul z Chartres – podczas przesłuchania heretycy lawirowali tak, aby nie ujawniać swoich heterodoksyjnych poglądów. Do myślenia dają jednak wzmianki zawarte w dwóch źródłach. Glaber wspomina bowiem, że heretycy twierdzili, iż niebo i ziemia istniały zawsze i nie miały stwórcy³⁷; zdecydowanie bardziej precyzyjny Paul z Chartres przytacza natomiast fragment przesłuchania, w którym na zapytanie biskupa, czy wierzą, że zanim cokolwiek zostało uczynione przez naturę, Bóg stworzył wszystko przez Syna, heretycy odpowiedzieli, że takie historie może biskup opowiadać ludziom, którzy mają ziemską wiedzę i wierzą w fikcje cielesnych ludzi, spisane na skórach zwierzęcych³⁸. Jak można rozumieć te tajemnicze wzmianki źródeł i jak interpretować wypowiedzi heretyków? Jeśli byśmy zaufali relacji Glabera, można dojść do wniosku, że heretycy wierzyli w odwieczność świata i jego niezależność od Boga, co jest tym bardziej prawdopodobne, że znajduje potwierdzenie w świadectwie Paula, z którego jasno wynika, że odrzucali oni prawowierną doktrynę o stworzeniu. Czy jednak faktycznie wierzyli oni w niezależność świata materialnego od Boga, czy też może po prostu nie chcieli ujawniać najbardziej szokującego, bogomilskiego dogmatu o tym, że to Szatan stworzył świat materialny? W świetle całej reszty głoszonej przez nich herezji bardziej prawdopodobne wydaje się to drugie wytłumaczenie.

Chociaż również w Orleanie poglądy heretyków ponownie pokrywają się z naukami bogomilskimi, badacze z nurtu dekonstrukcjonistycznego nie czują się tym faktem przekonani i przedstawiają swoje interpretacje. Bautier już w latach siedemdziesiątych przedstawił hipotezę, zgodnie z którą herezja w Orleanie była tylko elementem polityki króla Roberta Pobożnego wobec jego potężnego wroga – Odonu II, hrabiego Blois, z którym walczył o dominację w tym strategicznie ważnym rejonie. Opierając się na poszlakach źródłowych, które pozwalają wnosić, że synod w Orleanie oprócz potępienia heretyków odwołał również biskupa Odalryka – kandydata królewskiego na rzecz popieranego przez Odonu Teodoryka, Bautier twierdził, że był to element planu króla mającego na celu pojednanie z wrogiem, które faktycznie doszło do skutku dwa lata później. Drugim motywem króla miała być chęć osłabienia dworskiego stronnictwa królowej Konstancji, do którego należeli zarówno biskup Odalryk, jak i przywódca heretyków Stefan, będący jej spowiednikiem³⁹. Mimo że sam Bautier podkreślał, iż jego interpretacja jest tylko i wyłącznie hipotezą, na którą nie ma dowodów, współcześni dekonstrukcjonisci przyjmują ją jako dogmat, tak jak Trivellone, która twierdzi, że jest to przykład tego, jak oskarżenia o herezję mogą być instrumentalnie wykorzystywane przeciwko wrogom politycznym⁴⁰.

³⁷ Raoul Glaber, *Histoires*, M. Arnoux (ed.), Turnhout 1996, s. 190: „Celum pariter ac terram, ut conspiciuntur, absque auctore inicit semper extitisse asserebant”.

³⁸ *Gesta Synodi Aurelianensis*, s. 539: „Praesul respondit dicens: Antequam quidquam fieret per naturam, non creditis per Filium Deum patrem fecisse Omnia ex nihilo? Cui alienate a fide dixerunt: Ista illis narrare potes, qua terrena sapiunt atque credunt figmenta carnalium hominum scripta in membranis animalium”.

³⁹ R.H. Bautier, *op.cit.*, s. 77–88.

⁴⁰ A. Trivellone, *op.cit.*, s. 23–24, zob. też R.I. Moore, *The Formation...*, s. 15–19.

Podobny zestaw przekonań, przywołujących na myśl bogomilizm, wyznawali heretycy z Arras, odkryci w 1025 roku przez biskupa Arras-Cambrai, Gerarda I (1013–1048). Informacje o tej herezji zawarte są w *Acta Synodi Atrebatensis*, spisanych w latach 1027–1030⁴¹. Jak w nich czytamy, podczas wizyty w Arras biskup dowiedział się, że herezja została przyniesiona do miasta przez niejakiego Gundulfa pochodzącego z Italii. Heretycy brzydzili się chrztem, twierdząc, że nie wymazuje on grzechu pierworodnego; odrzucali Eucharystię, uważając ją za zwykły chleb i wodę, a także sakrament pokuty, głosząc, że nie odpuszcza on popełnionych grzechów. Byli też ikonoklastami – nie czcili krzyża ani świętych obrazów, nie uważali też kościołów za Domy Boże i zdecydowanie odrzucali kult świętych, głosząc, że tylko apostołowie i męczennicy powinni być czczeni. Ponadto odrzucali również małżeństwo i uważali, że jedyną drogą do zbawienia jest praktykowanie sprawiedliwości, polegającej na odrzuceniu świata, powstrzymaniu swojego ciała od żądz i zarabianiu na utrzymanie pracą własnych rąk. Gundulf nauczał swoich wyznawców, opierając się na Ewangeliach i pismach Apostołów, poza którymi nie uznawał żadnych innych pism⁴². Schwytani heretycy, w większości niepiśmienni chłopci, zostali przesłuchani podczas synodu w Arras, gdzie biskup uświadomił im błędny charakter ich nauki i w obszernym kazaniu przedstawił prawowierną, katolicką wykładnię wiary, nakłaniając ich tą perswazją do nawrócenia⁴³.

Również w przypadku Arras błędy heretyków pokrywają się w całości z naukami bogomilskimi. Podobnie jak w Akwitanii mamy tu odrzucenie chrztu, Eucharystii, pokuty, małżeństwa oraz kultu obrazów. Dodatkowo źródło wspomina jednak o tym, że heretycy opierali swoje nauki wyłącznie na Nowym Testamencie, co również jest elementem charakterystycznym zarówno dla bogomilów, jak i szerzej – większości chrześcijańskich dualistów, którzy uważali Stary Testament za dzieło Szatana,

⁴¹ W kwestii datacji źródła zob. E. van Mingroot, *Acta Synodi Atrebatensis (1025): Problemes de critique de provenance*, „Studia Gratiana” 1976, nr 20, s. 201–229; Jak zauważają badacze, dokument składa się z trzech części: listu biskupa Gerarda do tajemniczego bpa R. (prawdopodobnie Rogera I z Chalons Sur Marne), w którym Gerard karci adresata za to, że nie ukrócił u siebie heretyków, którzy teraz przyszli do jego diecezji, i opisuje ich poglądy; obszernej refutacji różnego rodzaju błędów heretyckich w wykonaniu Gerarda oraz części zawierającej wyrzeczenie się błędów przez heretyków, zob. M. Frassetto, *Reaction and Reform: Reception of Heresy in Arras and Aquitaine in the Early Eleventh Century*, „Catholic Historical Review” 1997, nr 33, s. 388. W związku z listem Gerarda J.B. Russel spekuluje, że heretycy z Arras mogli pochodzić od tych z Chalons, którzy zostali wykryci później, zob. J.B. Russel, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, Berkeley 1965, s. 24.

⁴² *Acta Synodi Atrebatensis*, J.P. Migne (ed.), Patrologia Latina (dalej PL), t. 142, Parisii 1853, col. 1271: „[...] ab Italiae finibus viros eo loci advenisse, qui quamdam novae haereseos sectam introducentes, evangelicae atque apostolicae sanctionis disciplinam perverte tentabant, et quamdam iustitiam preferentes, hac sola purificari homines asserebant nullumque in Sancta Ecclesia aliud esse sacramentum per quod ad salutem pervenire potuissent. At illi referent se esse auditores Gundulfi, cuiusdam ab Italiae partibus viri et ab eo evangelicis mandatis et apostolicis informatos nullamque praeter hanc scripturam se recipere, sed hanc verbo et opera tenere. Verum quia ad notitiam episcopi pervenerat illos sacri baptismatis mysterium penitus abhorere, Dominici corporis et sanguinis sacramentum respuere, negare lapsis penitentiam post professionem proficere. Ecclesiam annullare, legitima connubia exsecrari, nullum in sanctis confessoribus donum virtutis spectare, praeter apostolos et martyres neminem debere venerari”. Zob. też *ibidem*, col. 1270.

⁴³ *Ibidem*, col. 1272–1311.

utożsamianego z Bogiem Jahwe – stwórcą świata materialnego⁴⁴. Ścieżka sprawiedliwości, która według heretyków miała być jedyną skuteczną drogą do zbawienia, z kolei łądząco przypomina zasady, jakie obowiązywały bogomilskich *theotokoi* zobowiązanych do prowadzenia nienagannego etycznie życia – zachowywania czystości cielesnej, powstrzymywania się od pokarmów odzwierzęcych i innych przyjemności tego świata⁴⁵.

Ostatni argument na związki z tym wschodnim dualizmem znajduje się w nauce heretyków, dotyczącej kultu świętych; jak bowiem czytamy w źródle, uważali oni, że nikt oprócz apostołów i męczenników nie powinien być czczony. I po raz kolejny dokładny odpowiednik tej nauki heretyków znajdujemy w źródłach wschodnich, konkretnie u Euthymiusa Zigabenus, który mówi, że bogomili jednoznacznie odrzucali kult świętych, twierdząc, że znajdowali się oni pod wpływem demonów. To właśnie owe demony miały dokonywać cudów, również po ich śmierci, za sprawą ich wizerunków oraz relikwii, odciągając ludzi od prawdziwej wiary. Zdaniem bogomilów do nieba mieli się dostać tylko apostołowie oraz męczennicy – ikonoklaści⁴⁶.

W przypadku heretyków z Arras mamy więc znowu do czynienia z bardzo jednoznaczną sytuacją, kiedy wszystkie błędy głoszone przez heretyków mają swoje odpowiedniki w bogomilizmie i jednocześnie we wcześniejszych herezjach XI wieku, istniejących w Europie Zachodniej. Jak więc podkreślają M. Frassetto i C. Taylor, jest to dowód na istnienie szerokiego geograficznie ruchu heterodoksyjnego inspirowanego bogomilizmem⁴⁷. Z założenia odrzucający świadectwa źródeł zwolennicy dekonstrukcjonizmu przedstawiają tu jednak swoje interpretacje, tak jak M. Lauwers, dla którego punktem wyjścia jest sprzeciw heretyków wobec pogrzebu w poświęconej ziemi. Co trzeba zaznaczyć, wzmianka ta nie znajduje się bynajmniej w katalogu błędów heretyckich, ale w kazaniu biskupa, które – jak podkreśla M. Frassetto – zawiera nie tylko refutację błędów heretyków z Arras, lecz także wielu niezwiązanych bezpośrednio z tą grupą poglądów przeciwnych prawowiernej nauce⁴⁸. Lauwers zdaje się tego jednak nie zauważać i pomijając milczeniem całą resztę błędów heretyckich, forsuje swoją koncepcję, według której heretycy z Arras w rzeczywistości sprzeciwiali się monopolowi kleru na chowanie zmarłych, a także płaceniu za ich usługi⁴⁹. G. Lobrichon z kolei, nie wierząc w istnienie realnej herezji w Arras, twierdzi, że naturalnym odruchem było szukanie heretyka w obcym, w tym przypadku – Włochu, przybyszu ze zniechęconego Południa, będącego w powszechnym przekonaniu siedliskiem zepsucia i anarchii⁵⁰.

⁴⁴ Cosmas the Priest, *op.cit.*, s. 125.

⁴⁵ Euthymius Zigabenus, *op.cit.*, col. 1319. Jedyna różnica, jaka występowała między bogomilami a heretykami z Arras, dotyczyła stosunku do pracy fizycznej, ponieważ bogomili uważali, że *theotokos* powinien utrzymywać się tylko z tego, co ofiarują mu wierni.

⁴⁶ *Ibidem*, col. 1307, 1310.

⁴⁷ M. Frassetto, *Reaction...*, s. 393; C. Taylor, *Heresy in Medieval France: Dualism in Aquitaine and the Agenais, 1000–1249*, Woodbridge–Rochester 2005, s. 82–83.

⁴⁸ M. Frassetto, *Reaction...*, s. 388.

⁴⁹ M. Lauwers, *Dicunt vivorum beneficia nihil prodesse defunctis. Histoire d'un theme polemique*, [w:] M. Zerner, *op.cit.*, s. 158–159.

⁵⁰ G. Lobrichon, *La religion des laïcs en Occident. XI^e–XV^e siècles*, Paris 1994, s. 13.

Krytyczna w stosunku do takiego podejścia C. Taylor podkreśla, że tego typu interpretacje dekonstrukcjonistów prowadzą do konkluzji, iż podzielony na frakcje kler średniowieczny musiał prowadzić skoordynowaną akcję konstruowania herezji, którą następnie przypisywał swoim wrogom, co jest w oczywisty sposób absurdalne i nosi znamiona klasycznej teorii spiskowej⁵¹.

Nowych argumentów na rzecz wschodniej genezy herezji XI wieku dostarcza przykład Monteforte koło Turynu we Włoszech. Heretycy zostali tam wykryci i przesłuchani przez arcybiskupa Mediolanu Ariberta (1018–1045). Data tego wydarzenia, opisanego w dwóch źródłach: kronice duchownego mediolańskiego Landulfa Seniora oraz wspomnianych już historiach Raoula Glabera nie została jednoznacznie określona, ale badacze, idąc za ustaleniami Ilarina da Milano, powszechnie przyjmują, że wykrycie heretyków nastąpiło pomiędzy 1028 a 1040 rokiem⁵². Po przybyciu do Monteforte arcybiskup Aribert przesłuchiwał schwytanego tam heretyka Gerarda, który bardzo chętnie odpowiadał na wszystkie jego pytania, wyjawiając doktrynę swojej grupy. Zeznał on, że heretycy ze wszystkich cnót najbardziej cenią sobie dziewictwo. Nawet jeśli niektórzy z nich mają żony, nie współżycją z nimi nigdy cielesnie. Ci, którzy zachowali dziewictwo, żyli w nim do końca życia, natomiast ci, którzy je stracili, mogli uzyskać pozwolenie starszych sekty, aby powrócić do życia w czystości. Heretycy nigdy nie jedli mięsa i często się modlili, natomiast ich przywódcy modlili się zarówno w dzień, jak i w nocy, tak aby ani jedna godzina nie upłynęła bez modlitwy⁵³. Codziennie czytali też Pismo Święte zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu⁵⁴. Jak można wnosić z relacji Landulfa, heretycy z Monteforte byli również ikonoklastami, kiedy bowiem zostali przewiezieni do Mediolanu, spora część wolała ponieść śmierć w płomieniach, niż oddać cześć krzyżowi i zachować życie⁵⁵.

Jak więc widać, praktyka heretyków z Monteforte, oparta na zachowywaniu czystości cielesnej i ciągłych modlitwach, bardzo przypomina życie bogomilskich *theotokoi*. Na pierwszy rzut oka do bogomilskiego schematu zdaje się nie pasować fakt, iż czytali oni zarówno Stary, jak i Nowy Testament. Jeśli jednak spojrzymy na źródła wschodnie, okaże się, że nie wszystkie grupy bogomilskie odrzucały Stary Testament

⁵¹ C. Taylor, *Heresy in Medieval France...*, s. 83–84.

⁵² W kwestii datacji zob. Ilarino da Milano, *op.cit.*, s. 68–74. Badacze podkreślają zgodnie, że z dwóch wymienionych źródeł na wiarę zasługuje dzieło duchownego mediolańskiego Landulfa; Glaber o herezji w Monteforte wiedział niewiele, a swoje braki usiłował nadrobić charakterystycznymi dla siebie fantastycznymi historiami o interwencjach sił nadprzyrodzonych, w tym przede wszystkim demonów, które miały stać za pojawieniem się herezji, zob. Raoul Glaber, *op.cit.*, s. 230–238. Więcej w kwestii źródeł zob. G. Contenuo, *Catari a Monforte*, „Bolletino della societa per gli studi storici, archeologici et artistici della provincia di Cuneo” 1969, nr 60, s. 26.

⁵³ *Landulphi senioris Mediolanensis historiae libri quatuor*, A. Cutolo (ed.), [w:] *Rerum Italicarum Scriptores*, t. 4, cz. 2, Bologna 1900, s. 68: „Virginitatem pre ceteris laudamus, uxores habentes qui virgo est, virginitatem conservat, qui autem corruptus, data a nostro maiori licentia castitatem perpetuam conservare liceat. Nemo nostrum uxorem carnaliter utitur sed quasi matrem aut sororem diligens tenet. Carnibus nunquam vescimur; ieiunia continua et orationes indesinenter fundimus; semper die ac nocte nostri maiores vicissim orant, quatenus hora orationes vacua non praetereat”.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 68: „Vetus ac novum testamentum ac sanctos canones cotidie legentes tenemus”.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 69.

w całości. Jak podaje Euthymius Zigabenus, bogomili z Konstantynopola robili od tej reguły pewien wyjątek, uznając psalmy i księgi prorockie⁵⁶.

O bogomilskich inspiracjach może świadczyć również alegoryczna interpretacja Trójcy Świętej, jaką zaprezentowali heretycy. Przesłuchiwany przez Ariberta Gerard powiedział bowiem, że wierzą oni w Boga, który jest Stwórcą wszystkiego, a także Syna i Ducha Świętego. Według jego interpretacji jednak Syn oznaczał umiłowaną przez Boga duszę, narodzoną z Marii Dziewicy, to znaczy z Pisma Świętego, a Duch Święty rozumienie tegoż Pisma⁵⁷. Ta alegoryczna interpretacja Trójcy znamienna dla heretyków z Monteforte bardzo przypomina to, co bogomili mówili o swoich doskonałych. Jak już wspomniano, byli oni nazywani *theotokoi* – Bożymi rodzicielami, a więc określeniem zastrzeżonym dla Matki Boskiej, ponieważ – jak sami mówili – nauczając specyficznej, bogomilskiej interpretacji Pisma, wydawali na świat Słowo, identyfikowane z Chrystusem⁵⁸. Czy więc heretycy z Monteforte nie mówią tego samego, kiedy utożsamiają z Chrystusem duszę narodzoną z Bożej Rodzicielki będącej alegorycznie rozumianym Pismem Świętym?

Oczywiście zwolenników dekonstrukcjonizmu argumenty te nie przekonują. Według R.I. Moore'a doktryna heretyków z Monteforte była inspirowana neoplatoniskim stosunkiem do Pisma Świętego, jakie miało się rozwinąć w późnokarolińskich szkołach⁵⁹, H. Taviani z kolei dopatruje się tutaj inspiracji Eriugeną i Orygenesem⁶⁰, natomiast A. Siegel twierdzi, że jest to dowód na to, iż heretykom udało się stworzyć oryginalną teologię opartą na specyficznej interpretacji Ewangelii Świętego Jana⁶¹. Dla tych badaczy podobieństwa do bogomilizmu miały charakter czysto przypadkowy, a heretycy z Monteforte byli reformatorami, pragnącymi powrotu do pierwotnego chrześcijaństwa na podstawie Pisma Świętego.

Formułując swoją interpretację, pomijają oni jednak bardzo istotne wzmianki źródłowe wskazujące na wschodnią genezę tej herezji. Podczas przesłuchania heretyk Gerard powiedział bowiem, że ani on, ani i jego bracia nie uznają papieża rzymskiego, ponieważ mają swojego, który codziennie przemierza świat, przynosząc wyznawcom odpuszczenie grzechów⁶². Landulf z kolei, zastanawiając się nad kwe-

⁵⁶ Euthymius Zigabenus, *op.cit.*, col. 1291.

⁵⁷ Landulphi senioris Mediolanensis historiae libri quatuor, s. 68: „Quod dixi Patrem, Deus est aeternus, qui omnia ut ab initio, et in quo omnia consistunt. Quod dixi Filium, animus est hominis a Deo dilectus. Quod dixi Spiritum Sanctum, divinarum scientiarum intellectus, a quo cuncta discrete reguntur. [...] Iesum Christum quem dicis est animus sensualiter natus ex Maria virgine, videlicet natus est ex sancta scriptura”.

⁵⁸ Euthymius Zigabenus, *op.cit.*, col. 1318: „Aiunt suos omnes, in quibus Spiritus Sanctus habitat, Dei parentes et esse et nominari cum ipsi quoque Dei Verbum concipiant, et in utero gerant atque etiam pariant dum alios docent”.

⁵⁹ R.I. Moore, *The Formation...*, s. 14–17.

⁶⁰ H. Taviani, *Naissance d'un hérésie en Italie du Nord au XI siècle*, „Annales, economies, societies, civilisations” 1974, nr 29, s. 1231–1252.

⁶¹ A. Siegel, *op.cit.*, s. 46–72, por. A. Fichtenau, *Heretics and Scholars in the Middle-Ages*, University Park 1998, s. 46.

⁶² Landulphi senioris Mediolanensis historiae libri quatuor, s. 68: „Pontificem habemus non illum Romanum, sed alium, qui cotidie per orbem fratres nostros visitat dispersos, et quando Deus illum nobis ministrat, tunc peccatorum nostrorum venia summa cum devotione donatur”.

stią genezy herezji, pisze, że została ona przyniesiona do Italii przez pewne osoby, które przybyły z nie wiadomo jakich części świata i podając się za duchownych, rozprzestrzeniają fałszywe nauki, twierdząc, że zostały zaczerpnięte ze świętych pism⁶³. Jak więc widać, źródła wspominają tu wprost o heretyckich misjonarzach, którzy przybyli spoza Italii i w swoim dziele misyjnym stosowali dokładnie taką samą taktykę jak bogomili, podając się za prawowiernych duchownych. Również wzmianka o heretyckim papieżu nie powinna być lekceważona, zwłaszcza w kontekście źródeł XII-wiecznych, które mówią o wizycie zwierzchnika bogomilów z Konstantynopola – Niketasa, określanego w źródłach jako papież (*papa*), który w 1167 roku przewodniczył katarskiemu synodowi w Saint-Felix-de-Caraman⁶⁴. Dla C. Taylor te wzmianki źródłowe są przekonującym dowodem na misję bogomilów na Zachodzie, tym bardziej że działalność w Italii wschodnich mnichów oraz bułgarskich kupców, wśród których mogli się znajdować misjonarze bogomilscy, jest potwierdzona przez liczne, niezależne źródła⁶⁵.

Kolejna wzmianka o heretykach pochodzi z lat 1043–1048 i jest zawarta w *Gesta Episcoporum Leodiensium* autorstwa Anzelma – kanonika z Leodium. Heretycy zostali znalezieni w Chalons-Sur-Marne, w związku z czym tamtejszy biskup – Roger II (1043–1062) napisał list do Waza – biskupa Leodium, wówczas powszechnie uznanego autorytetu, aby poradzić się, jak ma dalej z nimi postępować⁶⁶. Biskup Chalons nazywał ich manichejczykami, mówił, że uważają oni, iż Duch Święty jest udzielany tylko i wyłącznie przez świętokradcze nałożenie rąk; odrzucają małżeństwo, a także nie jedzą mięsa, uważając, że złem jest zabijanie jakiegokolwiek w ogóle stworzenia⁶⁷. Relacja biskupa o błędach heretyków, mimo że niezwykle lakoniczna, mówi jednak bardzo dużo, zawiera bowiem elementy charakterystyczne dla bogomilizmu, jak odrzucenie pokarmów odzwierzęcych, małżeństwa oraz chrzest Duchem Świętym przez włożenie rąk. Zakaz zabijania żywych stworzeń, nieobecny co prawda

⁶³ *Ibidem*, s. 69: „At ipsi nefandissimi et a qua orbis parte in Italia fuissent eventi in scii quasi boni sacerdotes cottidie tamen privatim rusticis, qui in hac urbe eos videndi causa convenerant, falsa rudimenta a scripturis divinis detorta seminabant”.

⁶⁴ W kwestii Niketasa i edycji tzw. akt synodu w Saint-Felix, zob. F. Šanjek, *Le rassemblement hérétique de Saint-Félix-de-Caraman (1167) et les églises cathares au XII^e siècle*, „Revue D’Histoire Ecclesiastique” 1972, nr 67, s. 767–799.

⁶⁵ C. Taylor, *Dualist heresy...*, s. 90–93. G. Contenuo, *op.cit.*, s. 31–32; pisząc o doktrynie heretyków z Monteforte, mówi, że mamy tu do czynienia ze schematem charakterystycznym dla myślenia gnostyckiego. Podkreśla też podobieństwa do doktryny późniejszych katarów.

⁶⁶ W kwestii źródła zob. C. Taylor, *Dualist heresy...*, s. 88; W.L. Wakefield, A.P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages*, New York, London 1969, s. 89.

⁶⁷ *Herigeri et Anselmi Gesta episcoporum Leodiensium*, G.H. Pertz (ed.), Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, t. 7, Hannoverae 1846, s. 226: „[Catalaunensium episcopus] Aiebat enim in quadam parte diocesis suae quosdam rusticos esse, qui perversum Manichaeorum dochma sectantes, furtive sibi frequentarent conventicula, nescio quae obscena et dictum turpia quadam sua sollempnitate actitantes et per sacrilegam manuum inpositionem dari Spiritum sanctum mentientes, quem ad astruendam errori suo fidem non alias a Deo missum quam in heresiarchae suo Mani, quasi nichil aliud sit Manis nisi Spiritus sanctus falsissime docmatizarent [...] Hi tales, ut dicebat cogebant quos possent in suam concedere turbam, nuptias abhominantes, esum carniū non modo devitantes, sed et quodcumque animal occidere profanum ducentes, tutelam errori suo assumere praesumentes, sententiam Domini in veteri lege occidere prohibentis”.

w źródłach bogomilskich, był jednak charakterystyczny dla późniejszych doskonałych katarskich⁶⁸. Mimo tych jednoznacznie bogomilskich elementów część badaczy sceptycznie podchodzi do kwestii ewentualnych związków tych heretyków ze Wschodem. U. Brunn neguje wiarygodność źródła, ponieważ mówi ono, iż heretycy wierzą, że Duch Święty udzielany w chrzcie został zesłany w ich herezjarsze – Manim. Dla tego badacza jest to dowód na to, że błędy manichejskie zaczerpnięte z pism św. Augustyna zostały heretykom przypisane arbitralnie przez autora⁶⁹. Przeciwnego zdania jest jednak C. Taylor, która zestawiając relację o Chalons ze świadectwami innych źródeł, nie ma wątpliwości co do dualistycznego charakteru tamtejszej herezji⁷⁰.

Już nawet ta pobieżna analiza źródeł dotyczących herezji XI wieku ukazuje, że interpretacja dekonstrukcjonistyczna nie wytrzymuje konfrontacji ze źródłami. Szczególnie nieuzasadniony wydaje się argument badaczy tego nurtu, na rzecz podważenia wiarygodności źródeł, mówiący o tym, że poglądy manichejskie zaczerpnięte z pism św. Augustyna zostały arbitralnie przypisane heretykom przez autorów kościelnych w celu ich zdyskredytowania⁷¹. Po pierwsze, z dziewięciu autorów opisanych tutaj źródeł zaledwie dwóch (Ademar z Chabannes i Anzelm z Leodium) określa heretyków mianem manichejczyków, inni podkreślają, że opisywane przez nich herezje są nowe. Po drugie, tylko jeden (Anzelm) wprost cytuje św. Augustyna. Jak wskazuje C. Taylor, określenia „manichejczyk” autorzy kościelni nie używali nigdy bez powodu – robili to tylko wtedy, gdy poglądy współczesnych im heretyków pokrywały się z poglądami tych starożytnych, opisanych przez Augustyna⁷². Można więc powiedzieć, że wobec braku innego określenia słowo „manichejczyk” było synonimem słowa „dualista”. Poza tym, gdyby faktycznie chcieli przypisać manichejskie poglądy zwolennikom reformy, to dlaczego mieliby się ograniczać tylko do wybranych elementów doktryny, pomijając te najbardziej charakterystyczne, jak dualizm na poziomie teologii i kosmologii? Jeśli jednak mimo wszystko przyjęlibyśmy, że tak było, oznaczałoby to, że musiał istnieć jakiś spisek kościelnych autorów, którzy postanowili zdyskredytować heretyków, przypisując im poglądy charakterystyczne akurat dla manicheizmu⁷³.

⁶⁸ U katarów wiązało się to z wyznawaną przez nich wiarą w reinkarnację, zob. J. Duvernoy, *Religia katarów*, Kraków 2000, s. 101–105.

⁶⁹ U. Brunn, *Cathari, catharistae et cataphrygae. Ancetres des cathares du XII siècle*, „Heresis” 2002, nr 36–37, s. 318.

⁷⁰ C. Taylor, *Dualist heresy...*, s. 88 – autorka uważa, że Châlons mogło być nawet centrum herezji, z którego rozprzestrzeniła się ona na inne tereny, np. do Arras czy Goslaru, gdzie w 1051 r. spalono heretyków tylko za to, że odmówili zabicia kurczaka, zob. *Hermani Augiensis chronicon*, G.H. Pertz (ed.), Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum, t. 5, Hannoverae 1844, s. 130; por. *Herigeri et Anselmi Gesta episcoporum Leodiensium*, s. 228.

⁷¹ R.I. Moore, *The Origins...*, s. 30; *idem*, *Literacy...*, s. 28; P. Jimenez, *op.cit.*, s. 21–22.

⁷² C. Taylor, *Dualist heresy...*, s. 71–72; D. Callahan, *op.cit.*, s. 32; M. Frassetto, *Pagans, heretics, Saracens and Jews in the sermons of Ademar of Chabannes* [w:] M. Frassetto, *Heresy and the persecuting society in the Middle-Ages. Essays on the work of R.I. Moore*, Leiden–Boston 2006, s. 74.

⁷³ Oczywiście zdarzało się, że autorzy średniowieczni próbowali przedstawić heretyków w negatywnym świetle, ale jak zauważył J. Duvernoy, posługiwali się wtedy stereotypowym, funkcjonującym jeszcze od czasów starożytnych zestawem zarzutów obejmującym oskarżenia o potajemne orgie, kazirodztwo i mordowanie dzieci poczętych przy tej okazji. Tego typu zarzuty znajdziemy chociażby u Ademara

Zdecydowanie bardziej prawdopodobna wydaje się interpretacja proponowana przez zwolenników Dondaine'a, którzy nie negują dualistycznego charakteru herezji XI wieku, i ich wschodniej, bogomilskiej genezy. Po pierwsze, dlatego że – o czym już wspomniano – praktycznie wszystkie poglądy heretyków opisane w źródłach mają swoje odpowiedniki w bogomilizmie. Po drugie, co nie mniej ważne, oprócz wzmianki Anzelma o Manim, będącym wcieleniem Ducha Świętego, nie ma tu żadnej herezji, która byłaby wyraźnie niebogomilska. Po trzecie, wbrew temu, czego chcą zwolennicy Morghena, nie mamy tu żadnych poglądów reformistycznych. Opisani w źródłach heretycy XI wieku nie chcieli reformować Kościoła, ale odrzucali go w całości wraz ze wszystkimi jego sakramentami. Wreszcie, po czwarte, mimo że nie schwytano w XI wieku żadnego bogomilskiego misjonarza na Zachodzie, ich działalność na tym terenie w świetle informacji źródłowych jest bardzo prawdopodobna. Eythumius z Periblepton, pisząc o XI-wiecznych bogomilach, mówi, że wykazywali się oni wielką gorliwością misyjną, co przyczyniło się do szybkiego rozprzestrzenienia się tej herezji na ziemi bizantyjskie⁷⁴. W źródłach zachodnich, konkretnie tych dotyczących Monteforte, czytamy z kolei o fałszywych duchownych, przybyłych z zagranicy, którzy przynieśli herezję do Italii, a także o heretyckim papieżu podróżyjącym po całym świecie. Jednocześnie działalność wschodnich mnichów oraz bułgarskich kupców na terenie Półwyspu Apenińskiego została potwierdzona przez niezależne źródła⁷⁵. Jest więc bardzo prawdopodobne, że to właśnie do Italii najpierw przybyli misjonarze bogomilscy i stamtąd herezja dostała się na terytorium Francji. Raoul Glaber wspomina bowiem, że herezję do Orleanu przyniosła pewna kobieta z Italii, z kolei w Arras błędne poglądy rozprzestrzenił Włoch – Gundulf⁷⁶. Oprócz tego źródła potwierdzają też związki między herezją w Akwitanii i w Orleanie oraz tą z Arras i Chalons⁷⁷. W świetle takich argumentów słuszną wydaje się opinia propagowana przez M. Frassetto i C. Taylor, którzy uważają herezje XI wieku za elementy szerszego ruchu inspirowanego bogomilizmem⁷⁸.

z Chabannes, ale łatwo oddzielić je od faktycznych poglądów heretyków, gdyż w oczywisty sposób z nimi kontrastują i rozbijają spójność relacji, zob. J. Duvernoy, *L'air de la calomnie* [w:] J. Berlioz, J.C. Helas, *Catharisme: L'edifice imaginaire*, „Heresis” 1994, nr 7, s. 21–26.

⁷⁴ Euthymius of the Periblepton, *op.cit.*, s. 158.

⁷⁵ Źródła te przytacza C. Taylor, *Dualist heresy...*, s. 92–99, opierając się na fundamentalnym w tej kwestii opracowaniu: P. McNulty, B. Hamilton, *Oriental Lumen et Magistra Latinitas. Greek influences on Western Monasticism (900–1000)* [w:] *Le millenaire du Mont Athos 963–1963*, t. 1, Chevetogne 1963, s. 181–216.

⁷⁶ Raoul Glaber, *op.cit.*, s. 186.

⁷⁷ Ademar mówi, że herezję w Orleanie rozsiewał pewien wieśniak z Perigord, leżącego w Akwitanii, zob. Ademar de Chabannes, *op.cit.*, s. 184. W kwestii związków między herezją w Chalons i Arras zob. przyp. 41.

⁷⁸ M. Frassetto, *Reaction...*, s. 393; C. Taylor, *Heresy...*, s. 82–83.

Bibliografia

Źródła

- Acta Synodi Atrebatensis*, J.P. Migne (ed.), *Patrologia Latina* (dalej PL), t. 142, Parisiis 1853.
- Ademar de Chabannes, *Chronique*, J. Chavanon (ed.), Paris 1897.
- André de Fleury, *Vita Gauzlini Abbatis Floriencis Monasteri*, L. Delisle (éd.) [w:] *Mémoires de la Société archéologique de l'Orléanais*, t. 2, Paris 1853.
- Cosmas the Priest, *The Discours against Bogomils*, tłum. J. Hamilton, B. Hamilton, *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650–c.1450*, Manchester–New York 1998.
- Euthymius of the Periblepton, *A letter from Euthymius, monk of the monastery of the Periblepton sent from Constantinople, from the monastery aforesaid, to his native land, identifyng the heresies of the most godless and profane heretics, the Phundagiagitae, or, as they are also called Bogomils*, tłum. J. Hamilton, B. Hamilton, *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650–c.1450*, Manchester–New York 1998.
- Euthymius Zigabenus, *Panoplia Dogmatica*, J.P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca* (dalej PG), t. 130, Parisiis 1886.
- Gesta Synodi Aurelianensis*, M.L. Delisle (ed.) [w:] *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. 10, Paris 1874.
- Heribertus Monachus, *De quadam secta hereticorum*, G. Lobrichon (ed.) [w:] *idem, Le clair-obscur de l'hérésie au début du XI^e siècle en Aquitaine. Un letter d'Auxerre*, „Reflexion Historiques” 1987, 14.
- Herigeri et Anselmi Gesta episcoporum Leodiensium*, G.H. Pertz (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum*, t. 7, Hannoverae 1846.
- Hermani Augiensis chronicon*, G.H. Pertz (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum*, t. 5, Hannoverae 1844.
- Komnena A., *Aleksjada*, t. 2, tłum. O. Jurewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków 1972.
- La lettre de Jean de Ripoll*, R.H. Bautier, G. Labory (ed.) [w:] *idem, Vie de Gauzlin, abbé de Fleury*, Paris 1969.
- Landulphi senioris Mediolanensis historiae libri quatuor*, A. Cutolo (ed.) [w:] *Rerum Italicarum Scriptorum*, t. 4, cz. 2, Bologna 1900.
- Le livre secret des cathares, Interrogatio Iohannis, Apocryphe d'origine bogomile*, E. Bozoky (éd.), Paris 1980.
- Raoul Glaber, *Histoires*, M. Arnoux (ed.), Turnhout 1996.

Opracowania

- Bautier R.H., *L'hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuel au début du XI^e siècle* [w:] *Enseignement et vie intellectuelle (IX^e–XVI^e siècle). Actes du 95^e congrès national des sociétés savantes*, t. 1, Paris 1975.
- Biget J., *Réflexions sur l'hérésie dans le midi de la France au Moyen Âge*, „Heresis” 2002, nr 36–37.
- Bonnaise P., Landes R., *Une nouvelle hérésie est née dans le monde* [w:] M. Zimmermann, *Les sociétés méridionales autour de l'an mil. Répertoire des sources et documents commentés*, Paris 1992.
- Brenon A., *Les hérésies de l'an mil: Nouvelles perspectives sur les origines du catharisme*, „Heresis” 1995, nr 24.
- Brunn U., *Cathari, catharistae et cataphrygae. Ancêtres des cathares du XII^e siècle*, „Heresis” 2002, nr 36–37.
- Callahan D., *Ademar of Chabannes and the bogomils* [w:] M. Frassetto, *Heresy and the persecuting society in the Middle-Ages. Essays on the Work of R.I. Moore*, Leiden–Boston 2006.

- Contenuo G., *Catari a Monforte*, „Bolletino della societa per gli studi storici, archeologici et artistici della provincia di Cuneo” 1969, no. 60.
- Da Milano I., *Le eresie popolari del secolo XI nella Europa Occidentale*, „Studi Gregoriani” 1947, nr 2.
- Dondaine A., *L'origine de l'hérésie médiévale: à propos d'un livre récent*, „Rivista di storia della chiesa in Italia” 1952, nr 6.
- Duvernoy J., *L'air de la calomnie* [w:] *Catharisme: L'edifice imaginaire*, J. Berlioz, J.C. Helas (éd.), „Heresis” 1994, nr 7.
- Duvernoy J., *Religia katarów*, Kraków 2000.
- Fichtenau A., *Heretics and Scholars in the Middle-Ages*, University Park 1998.
- Frasetto M., *Pagans, heretics, Saracens and Jews in the sermons of Ademar of Chabannes* [w:] M. Frassetto, *Heresy and the persecuting society in the Middle-Ages. Essays on the work of R.I. Moore*, Leiden–Boston 2006.
- Frasetto M., *Reaction and Reform: Reception of Heresy in Arras and Aquitaine in the Early Eleventh Century*, „Catholic Historical Review” 1997, nr 33.
- Frasetto M., *The Sermons of Ademar of Chabannes and the Letter of Heribert. New Sources Concerning the medieval heresy*, „Revue Benedictine” 1999, nr 3–4.
- Grundmann H., *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin 1935.
- Hamilton B., *Bogomil Influences on Western Heresy* [w:] M. Frassetto, *Heresy and the Persecuting Society in the Middle-Ages. Essays on the Work of R.I. Moore*, Leiden–Boston 2006.
- Hamilton B., *The State of Research. The Legacy of Charles Schmidt to the Study of Christian Dualism*, „Journal of Medieval History” 1998, nr 2.
- Hamilton B., *Wisdom from the East: the reception by the Cathars of eastern dualist texts* [w:] P. Biller, A. Hudson, *Heresy and Literacy, 1000–1530*, Cambridge 1994.
- Jimenez P., *Les catharismes. Modeles dissidents du catharisme medieval (XII–XIII siècles)*, Rennes 2008.
- Lambert M., *Medieval Heresies, Popular Movement from Bogomil to Hus*, London 1977.
- Landes R., *Between Aristocracy and Heresy: Popular Participation in the Limousin Peace of God (994–1032)* [w:] T. Head, R. Landes, *The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, Ithaca 1992.
- Landes R., *The Dynamics of Heresy and Reform: Popular Participation in the 'Peace of God' Movement in Limoges (994–1033)* [w:] T. Head, R. Landes, *Essays on the Peace of God: The Church and the People in Eleventh Century France*, Waterloo 1987.
- Lauwers M., *Dicunt vivorum beneficia nihil prodesse defunctis. Histoire d'un theme polemique* [w:] M. Zerner, *Inventer l'heresie. Discours polemique et pouvoirs avant l'inquisition*, Nice 1998.
- Lobrichon G., *Le clair-obscur de l'hérésie au début du XI^e siècle en Aquitaine. Un lettre d'Auxerre*, „Reflexion Historiques” 1987, nr 14.
- Lobrichon G., *La religion des laïcs en Occident. XI^e–XV^e siècles*, Paris 1994.
- McNulty P., Hamilton B., *Oriental Lumen et Magistra Latinitas. Greek influences on Western Monasticism (900–1000)* [w:] *Le millenaire du Mont Athos 963–1963*, t. 1, Chevotogne 1963.
- Moore R.I., *Literacy and the making of heresy c. 1000–c.1150* [w:] P. Biller, A. Hudson, *Heresy and literacy 1000–1530*, Cambridge 1994.
- Moore R.I., *The Birth of Heresy, a millennial phenomenon*, „The Journal of Religious History” 2000, nr 24.
- Moore R.I., *The Birth of Popular Heresy*, London 1975.
- Moore R.I., *The Formation of the Persecuting Society*, Malden 2007.
- Moore R.I., *The Origins of European Dissent*, New York 1977.
- Morghen R., *Problèmes sur l'origine de l'hérésie au Moyen-âge* [w:] J. Le Goff, *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11^e–18^e siècles*, Paris 1968.

- Morghen R., *Medioevo cristiano*, Bari 1951.
- Roquebert M., *Le „déconstructionnisme” et les études cathares* [w:] M. Aurell, *Les cathares devant l’Histoire*, Cahors 2005.
- Runciman S., *Manicheizm średniowieczny*, tłum. J. Prokopiuk, B. Zborski, Gdańsk 1996.
- Russel J.B., *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, Berkeley 1965.
- Šanjek F., *Le rassemblement hérétique de Saint-Félix-de-Caraman (1167) et les églises cathares au XII^e siècle*, „Revue d’Histoire Ecclesiastique” 1972, nr 67.
- Siegel A., *Italian society and the origins of eleventh century western heresy* [w:] M. Frassetto, *Heresy and the persecuting society in the Middle-Ages. Essays on the work of R.I. Moore*, Leiden–Boston 2006.
- Taviani H., *Naissance d’un hérésie en Italie du Nord au XI siècle*, „Annales, economies, societies, civilisations” 1974, nr 29.
- Taylor C., *Dualist heresy in Aquitaine and the Agenais, c. 1000–c. 1249*, Nottingham 1999.
- Taylor C., *Heresy in Medieval France: Dualism in Aquitaine and the Agenais, 1000–1249*, Woodbridge–Rochester 2005.
- Taylor C., *The letter of Heribert of Perigord as a Source for Dualist Heresy in the Society of Early Eleventh-century Aquitaine*, „Journal of Medieval History” 2000, nr 26.
- Théry J., *L’hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (XII^e–XIV^e s.)*, „Heresis” 2002, nr 36–37.
- Trivellone A., *Une résurgence de l’hérésie au XI siècle*, „Religions et histoire” 2012, nr 46.
- Van Mingroot E., *Acta Synodi Atrebatensis (1025): Problèmes de critique de provenance*, „Studia Gratiana” 1976, nr 20.
- Volpe G., *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, Firenze 1922.
- Wakefield W.L., Evans A.P., *Heresies of the High Middle Ages*, New York, London 1969.
- Zerner M., *Introduction* [w:] M. Zerner, *Inventer l’hérésie. Discours polémiques et pouvoirs avant l’inquisition*, Nice 1998.



Was the Religious Manichaean Narrative a Mythical Narrative? Some Remarks from the Perspective of Andrzej Wierciński's Definition of Myth

Mariusz Dobkowski

Abstract

Many specialists in Manichaeism wrote after World War II about the religious Manichaean narrative as a myth or a mythology. In this paper I examine whether the Manichaean narrative actually meets the criteria of definition of myth. This question is also worth asking because some scholars emphasise the monosemic character of the mentioned narrative. The definition of myth which I use is that of Andrzej Wierciński (1930–2003), a Polish anthropologist of religion. Among my reasons for choosing this is because it includes as many as nine features of myth and also refers to scientific narrative, which by its nature has one level of meaning. I refer this definition, above all, to Manichaean evidence in the Coptic language, but when the need arises I also invoke other sources, both polemical and apologetic.

Key words: Manichaeism, myth, Andrzej Wierciński

The main reason why I decided to address this issue is the observation that since the mid-twentieth century almost all scholars specialising in Manichaeism have universally talked about the doctrine of “the religion of Light” as a myth or a mythology.

For example, in 1949 Henri-Charles Puech wrote these words about the doctrine of Manichaeism in his monograph on this religion: “en fait, malgré toutes ses ambitions, dans Manichéisme comme dans tout gnosticisme, cette science qui se croit pure Raison se résout en mythes”.¹ Then, in 1998 Manfred Hauser titled his extensive essay, which reconstructs religious Manichaean narrative on the basis of the discovery from Medinet Madi, “The Manichaean Myth According to The Coptic Sources”.² And finally, in the most recent monograph on “the religion of Light”, by Nicholas

¹ H.-C. Puech, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949, p. 73.

² M. Heuser, *The Manichaean Myth According to The Coptic Sources* [in:] *idem*, H.-J. Klimkeit, *Studies in Manichaean Literature and Art*, Leiden 1998, pp. 1–108.

J. Baker-Brian (2011), most parts of the chapter on doctrine include the word “myth” in their titles (“1. Introduction: Mani’s Myth and *Ecclesia*”; “2. ‘An Imperfect Beginning, a Flabby Middle and a Ruined End’: Mani the Mythographer”; “4. Approaching the Manichaeic Myth”; “5. The Myth”; “6. The Myth and the Manichaeic Body”).³

Another reason is that some scholars at the end of the twentieth century talked about the Manichaeans’ monosemic understanding of religious narrative, and this is contradictory with one of the most important criteria of myth, namely its symbolical, polysemic character. For example, in the context of Christian and Muslim anti-Manichaeic polemics, Sarah Stroumsa and Gedaliahu G. Stroumsa write about “the Manichaeans’ univalent understanding of their myths”,⁴ and Jason David BeDuhn, concerning the anti-Manichaeic works of St Augustine, talks about “the literal character of Manichaeic discourse”.⁵

The need to examine our problem therefore leads us to two areas of research: firstly to “the religion of Light”, and secondly to the theory of myth.

As regards the first point I will only recall that Manichaeism was a universalist dualistic religion which developed on three continents: Asia, northern Africa and southern Europe, from the third until the sixteenth century BC.⁶ In my study I will refer to the whole area where Manichaeism developed, and especially to the Coptic sources. I should add that the Manichaeic narrative had the same content in the whole area where this religion developed.⁷

³ N.J. Baker-Brian, *Manichaeism. An Ancient Faith Rediscovered*, London 2011, pp. 96–133. Other examples of defining of the Manichaeic narrative as a myth: H. Jonas, *Religia gnozy*, trans. M. Klimowicz, Kraków 1994, p. 222 (original edition: Boston 1970); G. Quispel, *Gnoza*, trans. B. Kita, Warszawa 1988, p. 95 (original edition: Zürich 1972); F. Decret, *L’Afrique manichéenne (IV^e–V^e siècles). Étude historique et doctrinale*, Paris 1978, vol. 1, p. 322; M. Tardieu, *Le manichéisme*, Paris 1997, p. 94; J. Prokopiuk, *Manicheizm – religia Światłości* [in:] *idem, Labirynty herezji*, Warszawa 1999, pp. 42–47; A. Böhlig, *Manichäismus* [in:] *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 22, Berlin 2000, pp. 31–33, 34–35. Manichaeism as a mythology: W. Myszor, *Manicheizm w Afryce Północnej i św. Augustyn* [in:] *św. Augustyn, Pisma przeciw manichejczykom*, trans. J. Sulowski, Warszawa 1990, pp. 26, 27.

⁴ S. Stroumsa, G.G. Stroumsa, *Aspects of Anti-Manichaeic Polemics in Late Antiquity and Under Early Islam*, “Harvard Theological Review” 1988, no. 81, p. 40.

⁵ J.D. BeDuhn, *The Manichaeic Body. In Discipline and Ritual*, Baltimore 2000, p. 71.

⁶ On the subject of Manichaeism see: G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961; T. Margul, *Manicheizm*, “Euhemer” 1972, no. 83, p. 45–56; S.N.C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen 1992; M. Tardieu, *op. cit.*; J. Prokopiuk, *op. cit.*, pp. 40–54; A. Böhlig, *op. cit.*, pp. 25–45; W. Myszor, *Gnostycyzm, manicheizm i mandaizm* [in:] *Religia starożytnego Bliskiego Wschodu*, K. Pilarczyk, J. Drabina (eds.), Kraków 2008, pp. 523–563; N.J. Baker-Brian, *op.cit.* A bibliography of Manichaeism: G.B. Mikkelsen, *Bibliographia Manichaica. A Comprehensive Bibliography of Manichaeism through 1996*, Turnhout 1997.

⁷ See e.g.: M. Dobkowski, *Mit pierwotnego zmieszania w zwierciadle gatunków literatury manichejskiej* [in:] *Pod słońcem gnozy*, A. Chudzińska-Parkosadze, J. Prokopiuk (eds.), Poznań 2015, pp. 19–32. In this paper I analyse the mythologem of the primal mixing of the substance of Light with the substance of Darkness from the perspective of various forms of Manichaeic literature (psalms, doctrinal commentary, formulary for the confession of sins, official document) and on three areas where “the religion of Light” was developed: Egypt, the Silk Road, China. Among the things shown by my analysis was that the basis of the analysed mythologem was the same, regardless of the area where the Manichaeans were active. Another example: also the complex of mythologems the New Eon-the Great Building-the Great Builder, which works in the background of the main mythical events, is confirmed in the Manichaeic sources in the three mentioned areas, see: M. Dobkowski, *O Nowym Raju, Wielkiej Budowli*

As regards the second point I will only say that the myth is a polysemic and multifunctional category, and hence it is difficult to provide only one definition. It is therefore not surprising that many works were created on this topic.⁸ To indicate the problem, I will just mention the “minimal definition of myth” discussed by the British anthropologist of religion Fiona Bowie who sums up the Robert Segal’s findings: “A myth is (1) a story, (2) whose main protagonists are personalities, (3) which accomplishes something significant for its adherents, (4) who hold to the myth tenaciously”.⁹

Why have I chosen this definition of myth by Andrzej Wierciński (1930–2003), the Polish anthropologist of religion? There are three reasons: the first, because it includes as many as nine features of myth; the second, because it also refers to the “contemporary scientific message”, in this way encompassing the whole domain of “human cognitive tendency”;¹⁰ and finally the third, because we can link it with this scholar’s theory of religion. Following these preliminary remarks, I would like to turn to the main body of my discussion.

1. Andrzej Wierciński’s definition of myth

We find Andrzej Wierciński’s definition of myth in his 1994 paper *Mit religijny a współczesny przekaz naukowy* (“The religious myth and contemporary scientific message”).¹¹ This reads as follows: “The religious myth is the story of the deeds of deities, humans and other animated creatures, which presents, in a symbolical way, the specific part of religious model of the world”.¹² This definition, as we can see, is a typical definition of mythical narrative which, moreover, refers to the whole of the religious worldview. For our aims, however, other aspects of Andrzej Wierciński’s reflection on myth are important.

In the paper in question, the Polish anthropologist of religion lists nine criteria by which he compares “mythical message” with “contemporary scientific message”.¹³ We are interested in the features of mythical narrative. They will be determinants of whether we can call Manichaean narrative a myth.

The first criterion: authorship. Authorship of myth is generally attributed to some supernatural being, and these beings often cooperate with historical or quasi-historical human persons (e.g. the founders of religions). According to Wierciński,

i Budowniczym. Mitem Nowego Eonu w koptojskich pismach manichejskich [in:] *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (eds.), Kraków 2012, pp. 31–42.

⁸ In Polish literature see e.g.: A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, pp. 77–90; M. Czeremski, *Struktura mitów. W stronę metonimii*, Kraków 2009.

⁹ F. Bowie, *The Anthropology of Religion. An Introduction*, Malden 2006, p. 269.

¹⁰ A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 1997, p. 121.

¹¹ I used the 1997 edition of this book. A. Wierciński, *op. cit.*, pp. 111–121.

¹² *Ibidem*, p. 111.

¹³ *Ibidem*, pp. 112–120.

the model of the myth creator is the figure of shaman. And, as we know, a shaman presents to his community knowledge imparted to him by the spirits.

The second criterion: general cognitive paradigm. Mythical narrative is governed by the paradigm of animism. According to this paradigm, reality is considered to be the result of a game of animated and personified forces (gods, demons and other living beings).

The third criterion: cognitive sources of message. Myth draws from two cognitive sources: (a) encyclopaedic (this term used by Wierciński we can understand – in my opinion – as “empirical”) knowledge of natural and social environment; (b) revealed knowledge.

The fourth criterion: form of message. A verbalised form of message, poetic language with “plenty of allegories and metaphors as well as numeric characters”.¹⁴ The imagery of mythical language allows one to transcode mythical motifs into representational art or into structures of ritual activities.

The fifth criterion: semantic functions. Myth is polysemic, i.e. it has many levels of meanings at once. These are usually the following contents: (a) cosmological, (b) socio-historical, (c) concerning development of an individual, in the sense of both social adaptation and spiritual initiation.

The sixth criterion: emotional incentiviveness. The symbols which we find in myth stimulate emotions and create moods, especially if the myth is recited combined with music, singing and theatrical behaviours. Recitation of myth associated with a ritual calendar makes the content of the myth easy to remember.

The seventh criterion: verifiability. The veracity of myth is verified by the authority of its (usually) dual author, i.e. – as I mentioned in the first point – by the authority of a supernatural being, as well as that of an important human person who cooperates with the former.

The eighth criterion: social range of message. As myth has a few levels of meaning (see point 5), they may be read at successive degrees of initiation.

The ninth and last criterion: relationship to patterns of behaviours. A mythological message has both individual and collective patterns of behaviours. These are the prohibitions and injunctions which may be sanctioned in various ways: e.g. by taboo or morality.

2. Religious Manichaean narrative as a mythical narrative

Before I answer the title question – “Was the religious Manichaean narrative a mythical narrative?” – I would like to present briefly the content of the Manichaean narrative. Namely, the believers of “the religion of Light” presented their complicated and very detailed narrative about the origins of the world and of man, about the function of man in the existing world and about their future, according to the original rule: “two principles, three ages”. These principles are Light and Darkness; both are

¹⁴ *Ibidem*, p. 115.

eternal and co-existing. In turn, the “three ages” are: the ages of the original separation of two principles, then the age of their mixture and finally the age of their ultimate separation.¹⁵

The religious Manichaean narrative is most often presented by contemporary scholars on the basis of the *Liber Scholiorum*, whose author was a Nestorian commentator, writing at the end of the eighth century, Theodor bar Khoni.¹⁶ This author wrote his summary of the sacred Manichaean narrative based on one of the canonical books of “the religion of Light”, namely the *Pragmateia*.¹⁷ However, bar Khoni’s summary is a non-Manichaean text. So has any evidence survived on this topic coming from Mani’s adherents? Yes, it has – for example, we can point to the Coptic doctrinal treatise *Kephalaia*, which was created in Egypt between the fourth and fifth century.¹⁸ We find the summary of this narrative at the beginning of this work (unfortunately, the text is seriously damaged).¹⁹ Moreover, the treatise itself is in fact an extensive and systematic commentary on sacred Manichaean narrative. Another source which has included the summary of religious Manichaean narrative is the Chinese *Compendium*, a copy of the official document prepared by the adherents of “the religion of Light” in 731 upon the demand of the Chinese imperial court.²⁰ Information on the history of the religious Manichaean universe is in the sixth article of this document.²¹ We find individual motifs of sacred Manichaean narrative, of course, also in other evidence from adherents of “the religion of Light”, e.g. in their hymns preserved in the Coptic,²² Iranian²³ and Chinese²⁴ languages.

Now we can finally confront the religious Manichaean narrative with Professor Wierciński’s criteria of myth.

The first criterion: authorship. According to *The Cologne Mani Codex*, a kind of spiritual biography which was created in Egypt probably between the fourth

¹⁵ For the contemporary reconstruction of the Manichaean narrative see e.g.: W. Myszor, *Manicheizm w Afryce Północnej...*, pp. 26–30; J. Prokopiuk, *op. cit.*, pp. 42–47; M. Heuser, *op. cit.*, pp. 1–108; N.J. Baker-Brian, *op. cit.*, pp. 110–118.

¹⁶ Teodor bar Khoni, *Scholia* [in:] H. Pognon, *Inscription mandaites des coupes de Khouabir*, Paris 1898, pp. 184–193.

¹⁷ M. Tardieu, *op. cit.*, pp. 93–94.

¹⁸ On the subject of *The Kephalaia of the Teacher* see e.g.: *Kephalaia I, 1. Hälfte (Lieferung 1–10)*, A. Böhlig, H.J. Polotsky (eds.), Stuttgart 1940, pp. V–XXXII; *The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*, trans. I. Gardner, Leiden 1995, pp. xvii–xxv; M. Tardieu, *op. cit.*, pp. 66–67. In Polish literature: M. Dobkowski, “Błogosławiony ten, który poznał tę tajemnicę i rozróżnił dwie substancje, Światła i Ciemności”. Substancja Światła według koptyjskiego traktatu manichejskiego *Kephalaia*” [in:] *Ciemność i światło*, vol. 6, K. Rutecka, K. Arciszewska (eds.), Gdańsk 2015, pp. 324–345.

¹⁹ Up to *Keph. 5, 20* (the edition: *Kephalaia I, 1. Hälfte (Lieferung 1–10)...*).

²⁰ *Mani, le Boudda de Lumière. Catéchisme manichéen chinois*, trans. N. Tajadod, Paris 1990.

²¹ Lines of the Chinese text: 97–109; *Mani, le Boudda de Lumière...*, pp. 62–65.

²² *A Manichaean Psalm-Book. Part II*, C.R.C. Allberry (ed.), Stuttgart 1938.

²³ E.g. *The Manichaean Hymn Cycles Huyadagman and Angad Rošnan in Parthian and Sogdian*, W. Sundermann (ed.), London 1990.

²⁴ The scroll Stein 2659, which is now in the British Museum. The English translation: Tsui Chi, *Mo Ni chiao Hsia Pu Tsan. The Lower (Second?) Section of the Manichaean Hymns*, “Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 1943, no. 11, pp. 174–219.

and fifth centuries or later and was written in Greek, the founder of Manichaeism did not receive his “truth and secrets” from human beings, and nor did he take it from the writings.²⁵ Mani obtained the sacred knowledge which became the basis of religious narrative from his spiritual companion the Syzygos (Greek: Σύζυγος) sent from the Father (of Light).²⁶ Then the text says that the content of the revelation contains answers to the following questions: who is Mani in fact? How did he come into this world? Who is the Father (of Light)? With what mission was Mani sent to earth? etc.²⁷ In another part of the revelation it talks about what is happening on “the ships” and about “the pillar”.²⁸ This is probably a reference to the functioning of the celestial mechanics, which according to Manichaean narrative is part of the cosmic machine for purifying of Light, of which important elements are, among others, “the ships” (the Sun and the Moon) as well as the Pillar of Glory (the Milky Way).²⁹ On the next page of *The Cologne Mani Codex* there is a brief description of the Manichaean community which lists several functions – teachers, bishops, the Elect, Catechumens (i.e. Hearers) – and mentions a sacred meal.³⁰ This sacred meal was according to the Manichaean narrative an instrument for purifying the substance of Light on earth. Then the Syzygos, messenger of the Father of Light, not only revealed the truth about Mani to Mani himself, but also communicated to him important motifs of the later sacred narrative.

In turn, thanks to supernatural religious knowledge and cooperation with his spiritual companion the Syzygos, Mani founded the new religious community and became its most important human person. The aforementioned Chinese *Compendium* talks about Manichaeism as “the Religion of Mani the Buddha of Light”.³¹ Moreover, the Coptic treatise *Kephalaia* shows that in the tradition of western Manichaeism Mani was called “The Apostle” (Coptic: ΠΑΠΟCΤΟΛΟC)³² and “The Enlightener” (ΠΦΩCΤΗΡ).³³

The second criterion: the general cognitive paradigm. In the Manichaean narrative, the paradigm of animism dominates: here we can find about thirty deities and hypostases of Light as well as a few personified forces of Darkness,³⁴ but we also find references to the paradigm of mechanism, which, according to Wierciński,

²⁵ CMC, 64 (the edition: *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes*, L. Koenen, C. Römer (eds.), Opladen 1988). In Polish literature on *The Cologne Mani Codex* see: H. Appel, *Kodeks Maniego* [in:] *Z antycznego świata. Religio-Cultus-Homines*, W. Appel, P. Wojciechowski (eds.), Toruń 2000, pp. 119–134.

²⁶ CMC, 18–20. About the Syzygos in CMC see: M. Woszczyk, “Przychodził jak błyskawica...”. *Syzygos-Paraklet i judeochrześcijańska pneumatologia w Kolońskim Kodeksie Maniego* [in:] *Gnoza, gnostycyzm...*, pp. 43–58.

²⁷ CMC, 21–24.

²⁸ CMC, 34.

²⁹ See below, criterion 3.

³⁰ CMC, 35.

³¹ Line of the Chinese text: 1; *Mani, le Boudda de Lumière...*, p. 44.

³² *Keph.* 9, 13, 21; etc.

³³ *Keph.* 23, 17; 25, 11; etc.

³⁴ E.g. Michel Tardieu lists 25 gods of Light and 3 forces of Darkness; M. Tardieu, *op. cit.*, pp. 102–105.

is typical of scientific narrative. Namely, the Manichaeans explain the functioning of the visual cosmos, the whole celestial mechanics, by the working of the great purifying cosmic machine which liberates the particles of Light mixed with Darkness and then transports them to the Kingdom of Light. This machine consists of parts of the visual cosmos (generally the Milky Way, the Moon, the Sun), and of elements only imagined by Manichaeans (e.g. three great wheels placed by them between Earth and the Kingdom of Darkness). This part of the cosmic machine for purifying of the Light which is in the sky was described first of all in the *Acta Archelai*,³⁵ a fourth-century Christian polemical work, traditionally ascribed to Hegemonius. Whereas both parts of the said construction are mentioned by the text of the *Kephalaia*, when its editors talk about setting it in motion by a god called the Third Messenger. In Chapter 34 we first find information that “the ship moved through the heights in the heavens”,³⁶ i.e. the Sun and the Moon began their movement across the firmament, and then that “the wheels begin to send the life to earth and to the upper worlds”,³⁷ i.e. the cosmic mechanism of three great wheels placed between Earth and the Kingdom of Darkness began its action of separating the light elements of fire, water and wind from their dark equivalent.

The third criterion: cognitive sources of message. For the Manichaean narrative we can find two cognitive sources. The first of them is – contrary to what *The Cologne Mani Codex* mentions, emphasising significance of revealed knowledge – and “encyclopaedic” (i.e. empirical) knowledge on, most of all, astrology or astronomy³⁸ and physiology or medicine.³⁹ However, Jason David BeDuhn, a contemporary American specialist in Manichaeism, points to the popular nature of this knowledge: “Mani’s actual sources must have been the popular and popularizing philosophical and medical digests”,⁴⁰ and to the fact that it was most similar to the Stoic physical world view.⁴¹ The second cognitive source of the Manichaean message is the spiritual knowledge which was revealed to Mani by the Syzygos, as I mentioned in point 1.

³⁵ *Acta Arch.* VIII, 5–7 (the edition: Hegemonius, *Acta Archelai*, C.H. Beeson (ed.), Leipzig 1906, pp. 12–13).

³⁶ $\alpha \text{ ΝΕΣΗΥ ΜΑΖΕ ΖΙ ΠΛΙΣΕ ΖΝ ΜΠΗΥΕ}$ (*Keph.* 87, 2). Translated by I. Gardner, *The Kephalaia of the Teacher...*, p. 90.

³⁷ $\alpha \text{ ΝΤΡΟΧΟΣ †ΖΟΥΪΤΕ ΝΤ[Ν]ΝΑΥ ΠΩΝ[Ζ] / [ΔΠ]ΚΑΖ ΜΝ ΝΚΟСМОС ΕΤΝΤΠΤΕ}$ (*Keph.* 87, 3–4). Translated by I. Gardner, *ibidem*.

³⁸ About the astrological and astronomical knowledge of the Manichaeans see: F.S. Jones, *The Astrological Trajectory in Ancient Syriac-Speaking Christianity (Elchasai, Bardaisan and Mani)* [in:] *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi „Manicheismo e Oriente Cristiano Antico”, Arcavacata di Rende-Amantea, 31 agosto – 5 settembre 1993*, L. Cirillo, A. van Tongerloo (eds.), Turnhout 1997, pp. 183–200; A. Panaino, *Visione della volta celeste e astrologia nel Manicheismo* [in:] *Atti del Terzo Congresso...*, pp. 249–295.

³⁹ About the physiological and medical discourse of the Manichaeans see: J. BeDuhn, *The Metabolism of Salvation. Manichaean Concepts of Human Physiology* [in:] *The Light and the Darkness. Studies in Manichaeism and its World*, P. Mirecki, J.D. BeDuhn (eds.), Leiden 2001, pp. 5–37.

⁴⁰ J. BeDuhn, *The Metabolism of Salvation...*, p. 35.

⁴¹ *Ibidem*, p. 34–35.

The fourth criterion: form of message. The religious Manichaean narrative was distinguished by imagery, e.g. the allegory of the Cross of Light, i.e. of Light which is imprisoned in plant forms,⁴² as well as by the symbolism of the number five in various contexts, e.g. the five elements of the substance of Light (living light, fire, water, wind, air)⁴³ – also called the Five Sons of First Man,⁴⁴ deities of Light arranged in fives (e.g. the Five Sons of Living Spirit⁴⁵), the five commandments of the Elect (no lying, no killing, no eating of meat, chastity, poverty)⁴⁶ and five degrees of hierarchy of the Manichaean Church (doctors, ministers, administrators, the Elect, Hearers).⁴⁷ Moreover, contemporary scholars emphasise the great poetic advantages of Manichaean hymns, which, after all, provide us with many motifs and symbols of religious Manichaean narrative. So, for example, Swedish Egyptologist Torgny Säve-Söderbergh evaluates Manichaean hymns in Coptic as follows: “the rather well preserved *Psalms* not only have an interesting content, but are also composed in a most charming poetical form”.⁴⁸

Transcoding mythical motifs into forms of representational art was initiated by the religion’s founder himself. According to the tradition, Mani was the author of the book *Image*, which included miniatures of the main themes of Manichaean doctrine.⁴⁹ In Chapter 92 of *Kephalaia* we find the information that the book *Image* contained a scene showing the afterlife fate of the dead: the Righteous one immediately reaches the Land of Light, whereas the Sinner is condemned to eternal wandering in Gehenna.⁵⁰ Manichaean iconography from Central Asia, in spite of its fragmentary preservation, confirms that there were themes of a sacred narrative of the “religion of Light” in representational art. For example, on a fragment of embroidered textile from the area of Turfan (MIK 6251), three feminine figures can be found. Two of them, on the right, represent the Manichaean Elect, whereas the main figure, on the left, is greater, differently dressed and coiffed, and moreover her head is surrounded by a coloured aureole. Scholars identify this Manichaean goddess with the Virgin of Light, who plays an important role in purifying of Light in the working cosmos.⁵¹ In turn, a relatively well-preserved miniature, also originating from the area of Turfan (MIK 4974), shows in the lower right corner two seated Hearers, on the left two large figures of the Elect,

⁴² In the Coptic sources: ΠΤΑΥΡΟΣ ΜΠΟΥΛΙΝΕ, see e.g. Chapter 85 in *Kephalaia* (*Keph.* 208, 11–213, 20).

⁴³ In the Coptic sources: ΠΤΟΥ ΝΚΤΟΙΧΕΙΩΝ, see e.g. *Keph.* 20, 2; 29, 8, etc.

⁴⁴ In the Coptic sources: ΠΤΟΥ ΝΩΗΡΕ ΜΠΩΑΡΠ ΝΡΩΜΕ, see e.g. *Keph.* 24, 24; 25, 26, etc.

⁴⁵ In the Coptic sources: ΠΤΟΥ ΝΩΗΡΕ ΜΠΠΝΑ ΕΤΑΝΖ, see e.g. *Keph.* 24, 23; 25, 26, etc.

⁴⁶ See e.g. the Coptic *Psalm-Book: PsB* 33, 19–23.

⁴⁷ See e.g. the Chinese *Compendium*: lines of the Chinese text: 70–75; *Mani, le Boudda de Lumière...*, pp. 58–59. Cf. M. Tardieu, *op. cit.*, p. 78.

⁴⁸ T. Säve-Söderberg, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book*, Uppsala 1949, p. 1.

⁴⁹ About Mani’s the *Image* see: M. Tardieu, *op. cit.*, pp. 55–56; N.J. Baker-Brian, *op. cit.*, pp. 67–68.

⁵⁰ *Keph.* 235, 1–9.

⁵¹ Z. Gulácsi, *Manichaean Art in Berlin Collections. A Comprehensive Catalogue of Manichaean Artifacts Belonging to the Berlin State Museums of the Prussian Cultural Foundation, Museum of Indian Art, and the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences, Deposited in the Berlin State Library of the Prussian Cultural Foundation*, Turnhout 2001, pp. 193–195.

and in the higher right corner the divine hand. On the left side at the bottom is a large bowl, probably filled with fruits. In the space between the figures of the Elect, Hearers and the divine hand we can see outlines of some forms, which are correctly interpreted by the eminent specialist in Manichaean iconography Zsuzsanna Gulácsi as the moon in its waning phase and the sun.⁵² The discussed scene therefore presents the most important motif of Manichaean narrative: the cooperation of the Manichaean community and the macrocosm during the purification of the substance of Light. Gulácsi explains the detailed meaning of the miniature as follows:

The fruit (considered to be rich in particles of Light) is presented by the laypeople to the elects. The elects consume the fruit and use their bodies to separate the Light from the Darkness. After the meal, their singing of hymns sends the liberated Light up to the heavenly bodies (moon, sun, stars) that function as vessels, ferrying the Light back to its original home, to the Realm of Light, where God dwells. God's hand reaching into the picture symbolizes the completion of the journey.⁵³

The fifth criterion: semantic functions. A few anti-Manichaean polemicists: Christian St. Augustine (IV–V),⁵⁴ the Neo-Platonist Simplicius (V–VI), as well as the Muslim theologians al-Māturīdī (IX–X) and ‘Abd al-Jabbār (X–XI)⁵⁵ underline the monosemic character of the Manichaean narrative, i.e. its single level of meaning. This single level of meaning is explained by the contemporary Israeli scholars Sarah Stroumsa and Gedaliahu G. Stroumsa as follows: “since Mani was the Last Prophet, and had brought the final revelation to humankind, there was no place left for interpretation or exegesis of his message”.⁵⁶ In my opinion, such a reading of their own religious narrative by the Manichaeans was also enabled by the idea of two opposing substances, Light and Darkness, which are de facto the only reality of the Manichaean universe.⁵⁷ But, as I said at the beginning of this paper, the single level of meaning of Manichaean message would be in contradiction with one of the most important criteria of myth, i.e. with its polysemic character, and this would resemble scientific narrative, which, according to Wierciński, is characterised by “a strong tendency for one meaning and one theme”.⁵⁸

⁵² About miniature MIK 4974 see: Z. Gulácsi, *Manichaean Art...*, pp. 83–86 and *eadem*, *An Experiment in Digital Reconstruction with a Manichaean Book Painting: The Work of the Religion Scene (MIK III 4974 recto)* [in:] *New light on Manichaeism. Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism, organized by the International Association of Manichaean Studies*, J.D. BeDuhn (ed.), Leiden 2009, pp. 145–168.

⁵³ Z. Gulácsi, *An Experiment...*, p. 147.

⁵⁴ Augustine, *C. ep. fund.* 23 (the edition: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, I. Zycha (ed.), vol. 25, Praga 1891–1892, p. 221); Augustine, *C. Faust.* XV, 5 (CSEL 25; 425); Augustine, *C. Faust.* XV, 6 (CSEL 25; 427). Cf. J.D. BeDuhn, *The Manichaean Body...*, pp. 70–72.

⁵⁵ S. Stroumsa, G.G. Stroumsa, *op. cit.*, pp. 40–41.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 40.

⁵⁷ This ultimate, and in fact the only reality, which is the substance of Light and the substance of Darkness, is strongly emphasised by St. Augustine in his *The Confessions*: “Sed me maxime captum et offocatum quodammodo deprimebant corporalia cogitantem moles illae”, Augustine, *Conf.* V, 11 (the edition: *Patrologiae cursus completus. Patrologia Latina*, J.-P. Migne (ed.), vol. 32, Parisii 1877, col. 716.

⁵⁸ A. Wierciński, *op. cit.*, p. 116.

The sixth criterion: emotional incentiveness. Manichaean hymns (e.g. in Coptic), using abundantly mythical motifs, have great musical value.⁵⁹ In turn, Manichaean iconography from Central Asia presents singing and playing believers – I am thinking here of a miniature from the area of Turfan MIK 6368. In this, seriously damaged, illustration we can identify four seated figures. On the left there is a Manichaean Elect and on the right three Hearers; however, of the latter figure only an elbow is preserved. The Hearer in the middle plays a four-string musical instrument called oud.⁶⁰ And so ceremonies of “the religion of Light” were accompanied by music and singing, and this had a strong influence on the emotional sphere of the participants.

Moreover, the Manichaeans had their own sacred calendar based on the history of the life of Mani and his community, and this, in turn, consolidated the tradition of “the religion of Light”. In the annual cycle, Mani’s birth, the revelation of the Syzygos, Mani’s passion and death as well as the martyrdom of the first Manichaean apostles were commemorated. The most important celebration was the Bema festival, commemorating Mani’s martyr death.⁶¹

The seventh criterion: verifiability. In the case of Manichaean narrative its veracity is verified both by the authority of the Syzygos, Mani’s spiritual companion, and by the authority of Mani as the founder of the religion and “the Enlightener” (see point 1).

The eighth criterion: social range of message. One of the most important motifs of Manichaean narrative, which has theo- and cosmogonic value – the descent of the First Man into battle against the forces of Darkness – gains one of initiation too in the interpretation of the Coptic *Kephalaia*. Namely, in Chapter 9 of this treatise⁶² we find the explanation that the five ritual gestures used by the Manichaean Church, i.e. **ΤΕΙΡΗΝΗ** (the peace), **ΤΟΥΝΕΜ** (the right hand), **ΠΑΧΠΑΜΟC** (the embrace / kiss), **ΠΟΥΟΥΤ** (the worship / salutation), **ΤΧΕΙΡΟΤΟΝΙΑ** (the laying on of hands) – performed during initiation, as Henri-Charles Puech correctly suggests⁶³ – were established to commemorate the said act of the First Man:

So, these five signs are the mystery of the First Man. He came forth with them from the aeon of light. Also, when he finished his contest, he went up with these good signs. They received him into the aeons of light.⁶⁴

⁵⁹ See the article of Henri-Charles Puech, in which he analyses, first of all, hymns in Coptic language and in Iranian languages: H.-C. Puech, “Musique et hymnologie manichéennes” [in:] *idem, Sur le manichéisme et autres essais*, Paris 1979, pp. 179–233.

⁶⁰ Z. Gulácsi, *Manichaean Art...*, pp. 92–95.

⁶¹ M. Tardieu, *op. cit.*, pp. 89–92.

⁶² *Keph.* 37, 28–42, 23.

⁶³ H.-C. Puech, *Sur le manichéisme...*, p. 360.

⁶⁴ **ΕΚΙΑ ΠΙΤΟΥ ΜΜΕΙΝΕ / ΠΜΥCΤΗΡΙΟΝ ΝΕ ΜΠΩΑΡΤΙ ΝΡΩΜΕ ΝΤΑΦΕΙ ΑΒΑΛ ΝΖΗ / ΤΟΥ ΖΜ ΠΑΙΩΝ ΜΠΟΥΑΙΝΕ ΝΤΑΡΕΦΧΩΚ ΑΝ ΑΒΑΛ Μ / ΠΕΦΑΓΩΝ ΝΤΑΦΒΩΚ ΑΖΡΗΙ ΖΝ ΝΙΜΕΙΝΕ ΕΤΑΝΙΤ / ΑΥΩΑΠΪ ΑΖΟΥΝ ΖΝ ΝΑΙΩΝ ΜΠΟΥΑΙΝΕ** (*Keph.* 38, 8–12). Translated by I. Gardner, *The Kephalaia of the Teacher...*, p. 43.

The ninth criterion: relationship to patterns of behaviours. Manichaean narrative is the basis of two codices of religious behaviours: the first one – severe ethics of the Elect (five commandment – see point 4); and the second one – milder ethics of the Hearers (according to the Coptic *Kephalaia*, duties of Hearer, here called “catechumen”, are as follows: fasting, prayer, almsgiving and supporting Church and the Elect in material matters).⁶⁵

3. Concluding observations

As we have seen, the presented juxtaposition of the criteria of myth according to Andrzej Wierciński with the features of the Manichaean narrative shows that the narrative fulfils the definition of myth in seven points out of nine. There are incompatibilities in point 2 (general cognitive paradigm) and point 5 (semantic functions). In the first occurs an element of paradigm of mechanism (the visual cosmos as part of the great cosmic machine for purifying the substance of Light), which is associated by Wierciński with scientific narrative. In turn, in the second, the polysemic character of the Manichaean narrative is undermined in favour of a monosemic one, and the latter is also a feature of the scientific message. In point 8, however (social range of message), we see a multi-level reading of the Manichaean narrative during initiation (the descent of the First Man into battle against the forces of Darkness and his return to the Kingdom of Light as the mythic rationale for the initiation process). Summing up these observations, one must consider the religious Manichaean narrative a mythic narrative, although we see in it some features of a scientific narrative too.⁶⁶

Bibliography

Primary sources

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, I. Zycha (ed.), t. 25, Praga 1891–92.

Gulácsi Z., *Manichaean art in Berlin collections. A comprehensive catalogue of Manichaean artifacts belonging to the Berlin State Museums of the Prussian Cultural Foundation, Museum of Indian Art, and the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences, deposited in the Berlin State Library of the Prussian Cultural Foundation*, Turnhout 2001.

Hegemonius, *Acta Archelai*, Ch.H. Beeson (ed.), Leipzig 1906.

Inscription mandaites des coupes de Khouabir, H. Pognon (ed.), Paris 1898.

Kephalaia I, 1. Hälfte (Lieferung 1–10), A. Böhlig, H.J. Polotsky (eds.), Stuttgart 1940.

The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary, transl. I. Gardner, Leiden 1995.

⁶⁵ *Keph.* 192, 29–193, 13.

⁶⁶ The presence of elements of scientific message in Manichaean narrative is also noticed by Stroumsa and Stroumsa when they write about the “scientific and rational pretense of Manichaeism”, S. Stroumsa, G.G. Stroumsa, *op. cit.*, p. 41 and Nicholas J. Baker-Brian: “Rather than viewing Mani as the creator of a fable, Manichaeans were inclined to regard their apostle as a revealer of profound truths – a ‘scientific’ account of the universe – which made him the mediator of literally life-saving knowledge hitherto undisclosed (or at least, of knowledge undisclosed in an uncorrupted form for many generations)”, N.J. Baker-Brian, *op. cit.*, p. 104.

- Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes*, L. Koenen, C. Römer (rsg.), Opladen 1988.
- Mani, le Boudda de Lumière. Catéchisme manichéen chinois*, transl. N. Tajadod, Paris 1990.
- The Manichaean Hymn Cycles Huyadagman and Angad Rošnan in Parthian and Sogdian*, W. Sundermann (ed.), London 1990.
- A Manichaean Psalm-Book. Part II*, C.R.C. Allberry (ed.), Stuttgart 1938.
- Patrologiae cursus completus. Patrologia Latina*, J.-P. Migne (ed.), Vol. 32, Parisii 1877.
- Tsui Chi, *Mo Ni chiao Hsia Pu Tsan. The Lower (Second?) Section of the Manichaean Hymns*, "Bulletin of the School of Oriental and African Studies" 1943, no. 11, pp. 174–219.

Studies

- Appel H., *Kodeks Maniego* [in:] *Z antycznego świata. Religio-Cultus-Homines*, W. Appel, P. Wojciechowski (eds.), Toruń 2000, pp. 119–134.
- Baker-Brian N.J., *Manichaeism. An Ancient Faith Rediscovered*, London 2011.
- Bowie F., *The Anthropology of Religion. An Introduction*, Malden 2006.
- Böhlig A., *Manichäismus* [in:] *Theologische Realenzyklopädie*, Vol. 22, Berlin 2000, pp. 25–45.
- BeDuhn J.D., *The Manichaean Body. In Discipline and Ritual*, Baltimore 2000.
- BeDuhn J., *The Metabolism of Salvation. Manichaean Concepts of Human Physiology* [in:] *The Light and the Darkness. Studies in Manichaeism and its World*, P. Mirecki, J.D. BeDuhn (eds.), Leiden 2001, pp. 5–37.
- Czeremski M., *Struktura mitów. W stronę metonimii*, Kraków 2009.
- Dobkowski M., *O Nowym Raju, Wielkiej Budowli i Budowniczym. Mitem Nowego Eonu w koptyjskich pismach manichejskich* [in:] *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (eds.), Kraków 2012, pp. 31–42.
- Dobkowski M., „*Błogosławiony ten, który poznał tę tajemnicę i rozróżnił dwie substancje, Światła i Ciemności*”. *Substancja Światła według koptyjskiego traktatu manichejskiego Kephalaia* [in:] *Światłość i ciemność*, Vol. 6, K. Rutecka, K. Arciszewska (eds.), Gdańsk 2015, pp. 324–345.
- Dobkowski M., *Mit pierwotnego zmieszania w zwierciadle gatunków literatury manichejskiej* [in:] *Pod słońcem gnozy*, A. Chudzińska-Parkosadze, J. Prokopiuk (eds.), Poznań 2015, pp. 19–32.
- Decret F., *L’Afrique manichéenne (IV^e–V^e siècles). Étude historique et doctrinale*, Paris 1978, Vol. 1–2.
- Gulácsi Z., *An experiment in digital reconstruction with a Manichaean book painting: The Work of the Religion Scene (MIK III 4974 recto)* [in:] *New light on Manichaeism. Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism, organized by the International Association of Manichaean Studies*, J.D. BeDuhn (ed.), Leiden 2009, pp. 145–168.
- Heuser M., *The Manichaean Myth According to The Coptic Sources* [in:] M. Heuser, H.-J. Klimkeit, *Studies in Manichaean Literature and Art*, Leiden 1998, pp. 1–108.
- Jonas H., *Religia gnozy*, transl. M. Klimowicz, Kraków 1994.
- Jones F.S., *The Astrological Trajectory in Ancient Syriac-Speaking Christianity (Elchasai, Bardaisan and Mani)* [in:] *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi „Manicheismo e Oriente Cristiano Antico”, Arcavacata di Rende-Amantea, 31 agosto – 5 settembre 1993*, L. Cirillo, A. van Tongerloo (eds.), Turnhout 1997, pp. 183–200.
- Lieu S.N.C., *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen 1992.
- Margul T., *Manicheizm*, „Euhemer” 1972, no. 83, pp. 45–56.
- Mikkelsen G.B., *Bibliographia Manichaica. A Comprehensive Bibliography of Manichaeism through 1996*, Turnhout 1997.
- Myszor W., *Manicheizm w Afryce Północnej i św. Augustyn* [in:] św. Augustyn, *Pisma przeciw manichejczykom*, transl. J. Sulowski, Warszawa 1990.
- Myszor W., *Gnostycyzm, manicheizm i mandaizm* [in:] *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, K. Pilarczyk, J. Drabina (eds.), Kraków 2008, pp. 523–563.

- Panaino A., *Visione della volta celeste e astrologia nel Manicheismo* [in:] *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi „Manicheismo e Oriente Cristiano Antico”, Arcavacata di Rendee-Amantea, 31 agosto – 5 settembre 1993*, L. Cirillo, A. van Tongerloo (eds.), pp. 249–295.
- Prokopiuk J., *Manicheizm – religia Światłości* [in:] J. Prokopiuk, *Labirynty herezji*, Warszawa 1999, pp. 40–54.
- Puech H.-Ch., *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949.
- Puech H.-Ch., *Musique et hymnologie manichéennes* [in:] H.-Ch. Puech, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris 1979, pp. 179–233.
- Quispel G., *Gnoza*, transl. B. Kita, Warszawa 1988.
- Säve-Söderberg T., *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book*, Uppsala 1949.
- Stroumsa S., Stroumsa G.G., *Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and Under Early Islam*, „Harvard Theological Review” 1988, no. 81, pp. 37–58.
- Szyjewski A., *Etnologia religii*, Kraków 2001.
- Tardieu M., *Le manichéisme*, Paris 1997.
- Widengren G., *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961.
- Wierciński A., *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 1997.
- Woszczek M., „Przychodził jak błyskawica...”. *Szygyos-Paraklet i judeochrześcijańska pneumatologia w Kolońskim Kodeksie Maniego* [in:] *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (eds.), Kraków 2012, pp. 43–58.



Spór o małżeństwo w Kościele katolickim. Próby reinterpretacji tradycyjnych sformułowań doktrynalnych w dyskusji wokół zgromadzeń Synodu Biskupów poświęconych rodzinie

Marcin Składanowski

Abstract

The Dispute over Marriage in the Catholic Church's. Attempts to Reinterpret Traditional Doctrinal Formulations in the Discussion Related to the Assemblies of the Synod of Bishops on the Family

The article shows the main issues in the dispute over marriage within contemporary Catholicism. It also presents possibilities and limitations of the attempts at reinterpretation of traditional Catholic doctrinal formulations. These attempts, which are related to the assemblies of the Synod of Bishops in 2014 and 2015, are aimed at greater openness of the Catholic Church towards the divorced and remarried. They are also intended to maintain unity within the Catholic dogmatic, ethical and canonical tradition as a justified expression of its development. Firstly, the article presents the main issues of the ongoing dispute in the Church. Secondly, it describes the language of this dispute. Thirdly, it shows Walter Kasper's proposals and their criticism from the point of view of the conservative wing in the Church.

Key words: Catholicism, family, marriage, Synod of Bishops, Walter Kasper

Słowa kluczowe: katolicyzm, rodzina, małżeństwo, Synod Biskupów, Walter Kasper

Wprowadzenie

Wbrew opiniom, zgodnie z którymi oficjalni przedstawiciele Kościoła katolickiego są z zasady konserwatywni w kwestiach małżeństwa i rodziny, ostatnie lata coraz bardziej ujawniają istniejącą wśród nich różnorodność opinii. Dotyczy ona nie tylko teologów akademickich, lecz – co dla Kościoła jest szczególnie ważne – także hierarchów, czyli tych, którzy mają rzeczywisty wpływ na kształt nauczania kościelnego.

Wspomniana różnorodność, istniejąca od dawna, stała się bardziej widoczna od czasu wyboru na papieża Jorgego Maria Bergoglia, argentyńskiego jezuitę, który nie tylko wniósł do Watykanu pozaeuropejskie doświadczenie chrześcijaństwa, lecz także tradycyjne, europocentryczne podejście do kwestii doktryny i dyscypliny kościelnej postawił w nowej perspektywie – bliższej rzeczywistym problemom konkretnych ludzi tworzących Kościół i w świetle tych problemów oceniającej znaczenie sformułowań doktrynalnych oraz regulacji kanonicznych¹.

Poruszenie związane z nowym spojrzeniem na doktrynę i dyscyplinę kościelną, zapoczątkowane przez wypowiedzi papieża Franciszka, osiągnęło kulminację w czasie dwóch posiedzeń Synodu Biskupów – nadzwyczajnego w roku 2014 i zwyczajnego w roku 2015 – poświęconych wyzwaniom, jakie stawiają przed Kościołem katolickim przemiany w strukturze i życiu współczesnych rodzin. Wśród najpoważniejszych wyzwań wymienia się regres Kościoła w krajach, które dawniej uchodziły za chrześcijańskie, powiązany z pogłębiającym się nierozumieniem głoszonej przez Kościół doktryny. Niekiedy chrześcijaństwo redukuje się do zestawu wartości czy idei lub też do pewnych form działalności społecznej. Ten regres Kościoła i jego społecznego oddziaływania niezwykle silnie przejawia się w kwestii małżeństwa i rodziny². Jak zauważa papież Franciszek, rodzina w wielu społeczeństwach doświadcza głębokiego kryzysu kulturowego³. Być może jednak najsilniej kryzysu doświadcza tradycyjny chrześcijański model rodziny⁴, który nie znajduje już uznania także wśród wielu chrześcijan.

Sesje synodalne ujawniły z jednej strony, że hierarchia Kościoła katolickiego nie jest w tych sprawach monolitem, a wielu biskupów skłania się do daleko idącej reformy doktryny i dyscypliny kościelnej, tak aby Kościół stał się bliższy rzeczywistym życiowym doświadczeniom swoich członków. Z drugiej jednak strony reakcje środowisk konserwatywnych na tematykę i wnioski z obrad synodalnych pokazały, z jakimi trudnościami spotykają się próby *aggiornamento* w obszarze doktryny i dyscypliny kościelnej, zwłaszcza wówczas gdy dotyczą one znaczących kwestii etycznych, wymagając krytycznego spojrzenia na dotychczasową tradycję doktrynalną.

W toku synodalnych obrad i towarzyszących im dyskusji nie pojawiały się poważniejsze postulaty zerwania z ciągłością doktryny i dyscypliny Kościoła katolickiego. Zadawano natomiast pytania o możliwość takiej reinterpretacji tradycyjnych katolickich sformułowań doktrynalnych dotyczących małżeństwa, która pozwoliłoby

¹ W. Kasper, *Pope Francis' Revolution of Tenderness and Love*, transl. W. Madges, New York–Mahwah (New Jersey) 2015, s. 4.

² *Synod of Bishops. XIV Ordinary General Assembly. The Vocation and Mission of the Family in the Church and in the Contemporary World. The Final Report of the Synod of Bishops to the Holy Father, Pope Francis* (24.10.2015), nr 7, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_en.html [dostęp: 10.01.2016]; *The Hope of the Family. A Dialogue with Gerhard Cardinal Müller*, C. Granados (ed.), transl. M.J. Miller, San Francisco 2014, s. 16.

³ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie* (24.11.2013), nr 66, https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [dostęp: 10.01.2016].

⁴ W. Kasper, *The Gospel of the Family*, transl. W. Madges, New York–Mahwah (New Jersey) 2014, s. 1–2.

na większe otwarcie się Kościoła na wiernych żyjących w sytuacjach skomplikowanych, w tradycyjnej interpretacji – nieuporządkowanych, a w konsekwencji niemających możliwości pełnego uczestnictwa w życiu wspólnoty kościelnej, czego szczególnym wyrazem jest odmawianie im dostępu do komunii.

Przedstawiany artykuł ma na celu ukazanie problematyki tego wewnątrzkościelnego sporu dotyczącego małżeństwa. Chodzi tutaj także o możliwości i ograniczenia takich prób reinterpretacji tradycyjnych sformułowań doktrynalnych, które zmierzają do większego otwarcia Kościoła, a jednocześnie usiłują zmieścić się w katolickiej ciągłości dogmatycznej, etycznej i kanonicznej. Próby te nie stanowią rewolucyjnego zakwestionowania porządku doktrynalnego Kościoła, lecz są wyrazem jego uprawnionego rozwoju. W celu zaprezentowania tej problematyki najpierw zostaną zarysowane główne kwestie sporu toczącego się w Kościele. Następnie zostanie dokonana krótka charakterystyka języka tego sporu. W dalszej kolejności, tytułem przykładu, będą omówione propozycje Waltera Kaspera, jednego z najbardziej prominentnych członków progresywnej części hierarchii Kościoła. Wreszcie zostaną wskazane główne elementy krytyki postulatów Kaspera ze strony środowisk konserwatywnych.

1. Główne elementy sporu

W wewnątrzkościelnym sporze dotyczącym małżeństwa, związanym ze wspomnianymi posiedzeniami Synodu Biskupów, można wyróżnić dwa główne obszary problemowe. Pierwszym z nich jest możliwość zniuansowania katolickiej oceny związków osób tej samej płci, a drugim – refleksja nad sytuacją osób rozwiedzionych, żyjących w ponownych cywilnych związkach. Z doktrynalnego punktu widzenia obszary te różnią się fundamentalnie. W pierwszym przypadku chodzi o samą istotę małżeństwa i opartej na nim rodziny, w drugim natomiast – głównie o kwestie dyscypliny kościelnej. Z tego powodu, o ile pierwsza kwestia nie znajduje dużego oddźwięku wśród hierarchii kościelnej, jako wymagająca daleko idących zmian doktrynalnych, o tyle druga stała się tematem burzliwych dyskusji.

W odniesieniu do związków osób tej samej płci wypowiedzi synodalne ograniczają się zasadniczo do powtórzenia istniejącego już stanowiska⁵, zwracając uwagę na konieczność troski duszpasterskiej o osoby homoseksualne i przeciwstawiając się wszelkim formom niesprawiedliwej dyskryminacji, a zarazem potwierdzając, że nie ma w doktrynie katolickiej podstaw, aby uważać związki osób tej samej płci za w jakikolwiek sposób podobne do chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa i rodziny⁶. Dokument synodalny uznaje także za niedopuszczalną presję wywieraną na Kościoły lokalne w celu zmiany doktryny, podobnie jak uzależnianie przez organizacje międzynarodowe pomocy gospodarczej krajom ubogim od zmian legislacyjnych

⁵ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 2357–2358.

⁶ *Synod of Bishops. III Extraordinary General Assembly. The Pastoral Challenges of the Family in the Context of Evangelization. Relatio Synodi* (2014), nr 55, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_en.html [dostęp: 10.01.2016].

wprowadzających małżeństwa pomiędzy osobami tej samej płci⁷. W tym świetle można stwierdzić, że pomimo pewnych wskazań świadczących o konieczności lepszego rozeznania sytuacji osób żyjących w takich związkach Kościół katolicki podtrzymuje tradycyjne stanowisko⁸. Tym samym oddala się od kierunku rozwoju doktrynalnego wielu innych denominacji chrześcijańskich, które są dzisiaj skłonne uznać wartość tych związków oraz ich rolę w życiu kościelnym⁹.

Druga kwestia spotkała się natomiast z bardzo żywym oddźwiękiem – zarówno wśród hierarchii kościelnej i teologów, jak i w różnych środowiskach katolickich. Chodzi w niej o wskazanie, w jaki sposób osoby rozwiedzione, żyjące w ponownych związkach cywilnych (podczas gdy żyje jeszcze współmałżonek z małżeństwa kościelnego), mogą być zaakceptowane przez Kościół. W szczególności podnoszony jest problem dopuszczenia ich do komunii eucharystycznej. Nie jest to drugorzędna kwestia związana z kultem, lecz konkretny, widzialny wyraz pełnego udziału w życiu wspólnoty. Pojawia się bowiem wątpliwość, czy deklaracje o zaproszeniu osób rozwiedzionych i żyjących w związkach cywilnych do udziału w życiu wspólnoty kościelnej są autentyczne, jeśli nie idzie za nimi zgoda na pełny wyraz tego uczestnictwa, jakim jest komunika.

Po stronie progresywnej, wzywającej do zmiany dyscypliny kościelnej w tym względzie, są przede wszystkim hierarchowie z krajów Europy Zachodniej i Ameryki Północnej. Niekiedy chodzi tutaj o oficjalne uznanie istniejącej już praktyki. Walter Kasper słusznie w tym kontekście stwierdza, że powstał obecnie wielki rozdźwięk między nauczaniem Kościoła dotyczącym małżeństwa a rzeczywistymi przekonaniem wielu chrześcijan. W opinii części katolików nauczanie Kościoła straciło kontakt ze światem i z codziennym życiem¹⁰. Zdaje się to również potwierdzać zaliczany do konserwatywnej części hierarchii Gerhard Ludwig Müller, przyznając, że dla wielu młodych chrześcijan tradycyjna doktryna o nierozzerwalnym małżeństwie, wymagającym całkowitego i nieodwołalnego zaangażowania mężczyzny i kobiety, nie jest już przekonująca¹¹. Faktem jest, że w wielu środowiskach rodziny żyjące zgodnie z doktryną Kościoła są w zdecydowanej mniejszości¹².

Konieczne należy zauważyć, że spór ten nie dotyczy kwestii powierzchownych, drugorzędnych. Nie jest to konflikt między progresistami a konserwatystami dotyczący tego, kto może być dopuszczony do komunii albo też jakie warunki należy spełniać, aby sprawować określone funkcje w konkretnych wspólnotach parafialnych. Spór ma przede wszystkim wymiar doktrynalny. Chodzi o ustalenie, czy określone, lecz nigdy niezdogmatyzowane elementy praktyki i dyscypliny kościelnej, będące wytworami historycznego rozwoju Kościoła, można spetryfikować w ten sposób, że

⁷ *Synod of Bishops. XIV Ordinary General Assembly*, nr 76.

⁸ D. Newheiser, *Sexuality and Christian Tradition. Innovation and Fidelity, Ancient and Modern*, „Journal of Religious Ethics” 2015, nr 43 (1), s. 123–125.

⁹ Zob. np. dokument Ewangelickiego Kościoła w Niemczech: *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Gütersloh 2013, s. 65–66.

¹⁰ W. Kasper, *The Gospel of the Family*, s. 2.

¹¹ *The Hope of the Family*, s. 18.

¹² W. Kasper, *The Gospel of the Family*, s. 2.

czyni się z nich *conditio sine qua non* ortodoksji kościelnej, nie dopuszczając żadnych reform, a wszelkie głosy przeciwne uważając za heterodoksję. Problem ten jest tym poważniejszy, że zarówno dyscyplina Kościołów wschodnich, jak też Kościołów protestanckich w kwestii małżeństwa i rodziny różni się (choć w innych aspektach) od dyscypliny Kościoła katolickiego. Jest to zarazem spór o wiarygodność Kościoła we współczesnym świecie. Strona konserwatywna pyta, jaką wiarygodność ma Kościół, który głosi naukę o nierozzerwalności małżeństwa, a jednocześnie dopuszczałaby praktyki z tą nauką sprzeczne. Z kolei strona progresywna pyta o to, jaką wiarygodność ma Kościół, który wyklucza z udziału w życiu religijnym (a przynajmniej ogranicza ten udział, i to w kwestii religijnie kluczowej, jaką jest komunia) pewne grupy osób, które żyją w sytuacjach coraz rzadziej uznawanych dzisiaj, także przez samych wierzących, za niezgodne z wiarą chrześcijańską oraz znajdujących pełne usankcjonowanie w prawie cywilnym.

2. Charakterystyka języka sporu

Warto zwrócić uwagę na to, że liczący się uczestnicy dyskusji – także po stronie progresywnej – zapewniają o wierności wobec doktrynalnej tradycji Kościoła katolickiego. Strona konserwatywna dowodzi, że tylko jedna (jej własna) interpretacja sformułowań doktrynalnych jest ortodoksyjna i dlatego uprawniona. Z kolei strona progresywna widzi swoją rolę nie we wprowadzaniu zmian do doktryny katolickiej, lecz w ustalaniu możliwości jej zastosowania do zmienionych warunków życia chrześcijan. Skoro obie strony, zasadniczo głęboko różniące się od siebie, odwołują się do tej samej tradycji doktrynalnej i zapewniają o wierności wobec niej, z konieczności powstaje kwestia zróżnicowanej interpretacji tych samych sformułowań doktrynalnych.

Może zadziwiać, że w Kościele katolickim zjawisko tak rozbieżnych interpretacji jest dopuszczalne. Wydaje się jednak, że do tego typu różnorodności zachęca postawa samego papieża Franciszka. W jego działalności, przede wszystkim w nauczaniu, kwestie ściśle doktrynalne schodzą na dalszy plan. Widoczne jest natomiast jego autentyczne zaangażowanie w głoszenie Ewangelii, czemu ma służyć koncentracja na sytuacji i doświadczeniach życiowych jego słuchaczy¹³. Taka postawa stanowi zachętę dla bardziej otwartych hierarchów i teologów, którzy elementy kościelnej tradycji doktrynalnej, bez ich negowania, usiłują zaprezentować w nowym kontekście, tak aby wydobyć z nich treści odpowiadające współczesnym warunkom życia chrześcijan.

W wymiarze sporu pojęciowego prowadzi to wszakże do silnego zideologizowania wewnątrzkościelnej dyskusji wokół małżeństwa i rodziny. Z jednej strony – konserwatywnej – dąży się do ograniczenia wieloznaczności czy też możliwości różnorodnego interpretowania tych pojęć, uznając arbitralnie za uprawnioną tylko jedną z obecnych w tradycji doktrynalnej interpretacji, z drugiej zaś – progresywnej – pojęciom

¹³ *Idem, Pope Francis' Revolution of Tenderness and Love*, s. 28.

występującym stale w katolickim dyskursie teologicznym i duszpasterskim nadaje się nowe znaczenie.

Strona konserwatywna sporu kształtuje swoją interpretację istniejących sformułowań doktrynalnych przez sakralizację tradycji, interpretowanej tylko w jeden sposób spośród wielu możliwych. To dlatego – pomimo oczywistych niejasności, między innymi dotyczących możliwości rozwiązania małżeństwa czy dopuszczania do pełnego życia kościelnego osób żyjących w powtórnych związkach za życia poprzedniego małżonka (czego przykładem jest praktyka Kościołów wschodnich) – może ona twierdzić, że doktryna i idąca za nią praktyka Kościoła w tej kwestii są niezmiennie. Ma tego również dowodzić potwierdzanie ścisłego związku pomiędzy doktryną o nierozzerwalności małżeństwa a praktyką związaną z dopuszczaniem do pełnego życia kościelnego, to jest do komunii¹⁴.

Strona progresywna z kolei, wciąż odwołując się do tej samej doktrynalnej tradycji i odrzucając zarzuty o dążenie do jej zakwestionowania, w oczywisty sposób dokonuje daleko idących zmian interpretacyjnych. Widać to zwłaszcza w zakwestionowaniu tradycyjnej katolickiej koncepcji prawa naturalnego jako podstawy doktryny i dyscypliny kościelnej związanej z małżeństwem. Pogląd ten idzie w parze z takim stosunkiem do treści objawionych biblijnie, że widzi się w nich nie tylko interpretację zasad prawa naturalnego¹⁵, lecz także możliwość jego przewyżczenia. Ważne jest też to, że sama doktrynalna tradycja Kościoła, wyrażająca się również w regulacjach kanonicznych, w interpretacji progresistów staje się jedynie pewnym punktem odniesienia, nie mając natomiast charakteru wiążącego ani też nie mogąc rościć sobie praw do szczególnego autorytetu.

Wydaje się, że najlepszym przykładem typowego pojęcia religijnego, które w dyskusji na temat małżeństwa zostało silnie zideologizowane, jest miłosierdzie. Pojęcie to, występujące zarówno w Biblii, jak i w tradycji doktrynalnej, duchowej i liturgicznej Kościoła¹⁶, wykorzystują obie strony sporu¹⁷. Znamienne jest jednak, że odwoływanie się do miłosierdzia ma służyć wzmocnieniu ich własnej argumentacji.

Strona konserwatywna zwraca uwagę na to, że miłosierdzie, jakie Bóg okazuje człowiekowi, sprzeciwia się ludzkiej słabości. W odniesieniu do problematyki nierozzerwalności małżeństwa oznacza to, że Bóg może przebaczyć cudzołóstwo, co jednak nie oznacza zezwolenia na kolejny związek w trakcie trwania poprzedniego. W opinii przedstawicieli skrzydła konserwatywnego w omawianym sporze pogląd, zgodnie z którym można by zmienić tę doktrynę i związaną z nią dyscyplinę kościelną, w ogóle nie może być nazwany miłosierdziem, ponieważ raczej zaciemnia on

¹⁴ R. Dodaro, *The Argument in Brief* [w:] *Remaining in the Truth of Christ. Marriage and Communion in the Catholic Church*, R. Dodaro (ed.), San Francisco 2014, s. 27; V. De Paolis, *The Divorced and Civilly Remarried and the Sacraments of the Eucharist and Penance* [w:] *Remaining in the Truth of Christ*, s. 206.

¹⁵ W. Kasper, *The Gospel of the Family*, s. 6.

¹⁶ *Idem*, *Pope Francis' Revolution of Tenderness and Love*, s. 31–32.

¹⁷ J.J. Pérez-Soba, S. Kampowski, *The Gospel of the Family. Going Beyond Cardinal Kasper's Proposal in the Debate on Marriage, Civil Re-Marriage, and Communion in the Church*, transl. M.J. Miller, San Francisco 2014, s. 66.

istotę miłosierdzia¹⁸. Jest to zresztą znamienny zarzut stawiany przez konserwatystów progresistów. Gerhard Ludwig Müller wyraża przekonanie, że niektórzy teologowie, dążący do zmian doktryny i dyscypliny Kościoła, używają pojęcia miłosierdzia jedynie jako wymówki, aby usprawiedliwić dopuszczenie do komunii osób rozwiedzionych żyjących w związkach cywilnych, a tym samym zakwestionować samą naukę o nierozzerwalności małżeństwa. Według Müllera argument, że Jezus praktykował solidarność z cierpiącymi, ofiarując im miłosierną miłość, a zatem miłosierdzie, ma charakteryzować każdą autentyczną troskę duszpasterską, jest w tej kwestii błędny. Pomija on bowiem obiektywną sytuację człowieka, który żyje niezgodnie z nauczaniem Jezusa. Ponadto, jak pisze Müller, takie ukazywanie miłosierdzia trywializuje samego Boga, zakładając, że nie jest On wolny, lecz zmuszony do przebaczenia. W spojrzeniu strony konserwatywnej zwracanie się o miłosierdzie koniecznie związane jest z uznaniem przez człowieka obiektywnego zła własnego postępowania¹⁹. Konserwatyści podkreślają także, że miłosierdzie jest wrywane z właściwego kontekstu interpretacyjnego, gdy przeciwstawia się je prawdzie oraz sprawiedliwości. W tym świetle, zdaniem Velasia De Paolis, nie można twierdzić, że doktryna Kościoła, wyrażająca się w sformułowaniach dogmatycznych i regułach etycznych, jest tak oderwana od konkretnego życia, że jedynie jej złagodzenie przez miłosierdzie może sprawić, iż stanie się ona możliwa do przyjęcia przez wiernych²⁰.

W dyskusji na temat małżeństwa oraz stosunku Kościoła do osób rozwiedzionych żyjących w związkach cywilnych strona progresywna czyni z miłosierdzia pojęcie kluczowe. Wprawdzie w innych kontekstach hierarchowie uważani za progresywnych wydają się deprecjonować miłosierdzie na rzecz wartości bardziej kojarzonych z kulturą świecką²¹, to jednak w kwestii małżeństw miłosierdzie wybija się na pierwszy plan w argumentacji na rzecz zmian w dyscyplinie kościelnej. Ma to związek z optyką samego papieża Franciszka, który w swoim nauczaniu i w interpretacji Ewangelii podkreśla nieograniczone miłosierdzie Boga względem każdego człowieka²² oraz konieczność praktykowania miłosierdzia zarówno przez Kościół jako całość, jak też przez jego poszczególnych członków²³. W takiej postawie Franciszka można dostrzec zmianę sposobu formułowania doktryny przez Kościół katolicki. Ma ona być odtąd ściśle związana z konkretną sytuacją życiową kobiet i mężczyzn, nie może być głoszona w oderwaniu od niej. Dla strony progresywnej stanowi to wyraźną zachętę do działania. Miłosierdzie nie jest obojętną tolerancją wobec nieakceptowanych postaw i zachowań, lecz wzięciem współodpowiedzialności za innych

¹⁸ *The Hope of the Family*, s. 34.

¹⁹ *Ibidem*, s. 55.

²⁰ V. De Paolis, *The Divorced and Civilly Remarried*, s. 201–203.

²¹ Widać to m.in. w znanej wypowiedzi nowego arcybiskupa Brukseli – Malines Jozefa de Kesela, który wyraził pogląd, że miłosierdzie ma charakter protekcyjny, a zamiast niego lepsze byłoby odwoływanie się do szacunku i wzajemnego uznania jako wartości wspólnych zarówno Kościołowi, jak i dominującej kulturze świeckiej (*Nowy arcybiskup Brukseli: miłosierdzie jest protekcyjne, wolę szacunek i uznanie*, http://pl.radiovaticana.va/news/2015/11/07/nowy_arcybiskup_brukseli_mi%20C5%82osierdzie_est_protekcjonalne,_/1185223 [dostęp: 10.01.2016]).

²² Franciszek, *Adhortacja apostolska „Ewangelii gaudium”*, nr 37.

²³ W. Kasper, *Pope Francis' Revolution of Tenderness and Love*, s. 31.

ludzi²⁴. To sprawia, że w imię miłosierdzia należy nie tyle pogodzić się z faktem, że w samym Kościele coraz więcej osób żyje w związkach cywilnych, ile trzeba podjąć działania, by osoby te w pełni włączyć w życie kościelne, nawet jeśli w tym celu konieczna okaże się krytyczna refleksja nad dotychczasową interpretacją doktryny kościelnej.

3. Propozycje Waltera Kaspera oraz ich krytyka

W trwającej w Kościele katolickim – zarówno w czasie obrad synodalnych, jak i po ich zakończeniu – dyskusji na temat małżeństwa autorem najważniejszych propozycji zmian w zakresie dyscypliny kościelnej był kardynał Walter Kasper, teolog i działacz ekumeniczny (w latach 2001–2010 przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan). Prawdopodobnie zarówno z powodu daleko posuniętych propozycji reform, jak i z przypisywanej mu przyjaźni z papieżem jego propozycje spotkały się z niezwykle silną krytyką konserwatywnego skrzydła hierarchii katolickiej.

Kasper wychodzi od stwierdzenia faktu, że wraz ze słabnięciem struktur kościelnych w postchrześcijańskich społeczeństwach oraz marginalizacją społecznej i kulturowej roli Kościoła kluczowego znaczenia, jeśli chodzi o samo przetrwanie Kościoła, nabiorą rodziny. Jeśli te rodziny wskutek współczesnych procesów kulturowych i społecznych same doświadczają trudności, w tym rozpadu i rekonstrukcji, to Kościół, aby przetrwać, nie może wykazywać się rygoryzmem w stosunku do nich, lecz musi dokonać refleksji nad własnym nauczaniem, tak by powrócić do jego korzeni. Zadaniem Kościoła jest wspieranie tych rodzin, a nie obciążanie ich wymaganiami, które w pewnych kontekstach kulturowych mogą się okazać niemożliwe do spełnienia²⁵. Ważne jest także, aby w warunkach, w których przynależność do Kościoła nie jest już kwestią oczywistą, a w wielu społeczeństwach staje się wręcz formą kontrkultury, sam Kościół nie odpychał ludzi od siebie przez własną postawę. Kasper zauważa, że Kościół, który często mówi o Bożym miłosierdziu, faktycznie przez wiele osób jest postrzegany jako surowy i bezlitosny – zwłaszcza w odniesieniu do tych, których życie rodzinne się nie powiodło, również do rozwiedzionych żyjących w związkach cywilnych. Kościół w opinii Kaspera jest niezwykle krytyczny lub nawet skłonny do odrzucania ludzi prowadzących życie, które nie pasuje do zbioru tradycyjnych kościelnych zasad. Tymczasem dla wiarygodności misji Kościoła konieczne staje się, aby był on blisko tych, którzy pozostają na marginesie życia wspólnoty chrześcijańskiej²⁶.

W tym celu, jak przekonuje Kasper, Kościół, respektując nierozzerwalność więzi małżeńskiej, powinien również otworzyć się na osoby rozwiedzione żyjące w związkach cywilnych. W propozycji Kaspera ważne są dwa elementy. Po pierwsze, opowiada się on za odróżnieniem małżeństwa cywilnego, uregulowanego prawnie, od

²⁴ *Idem, Mercy. The Essence of the Gospel and the Key to Christian Life*, transl. W. Madges, New York–Mahwah (New Jersey) 2014, s. 146–147.

²⁵ *Idem, The Gospel of the Family*, s. 3–4, 22, 31.

²⁶ *Idem, Mercy. The Essence of the Gospel and the Key to Christian Life*, s. 169.

innych form kohabitacji²⁷. Rozróżnienie to umożliwiłoby z katolickiego punktu widzenia dowartościowanie związku cywilnego, dostrzeżenie w nim autentycznego zaangażowania tworzących go osób, a co za tym idzie – umożliwienie im większego udziału w życiu wspólnoty kościelnej. Po drugie, Kasper z zasady nie odnosi do związku cywilnego pojęcia grzechu²⁸, co stanowi *novum* w interpretacji katolickiej doktryny na temat nierozzerwalności małżeństwa. Na tej podstawie Kasper sugeruje dwa możliwe rozwiązania polegające na reinterpretacji doktryny katolickiej²⁹. Pierwsze wychodziłoby z założenia, że wiele związków małżeńskich faktycznie nie powinno się uznawać za ważne, ponieważ bardzo często małżonkowie są nieprzygotowani do zawarcia nierozzerwalnego małżeństwa i do podjęcia wynikających z niego zobowiązań. Drugie natomiast, opierające się na dowartościowaniu małżeństwa cywilnego, sprowadzałoby się do dopuszczenia, pod określonymi warunkami, osób rozwiedzionych żyjących w związkach cywilnych do komunii bez kwestionowania ważności ich poprzedniego małżeństwa. Jego zdaniem byłby to wyraz konkretnej duszpasterskiej troski o osoby, których sytuacja życiowa sprawia, że szczególnie potrzebują takiej pomocy ze strony Kościoła³⁰.

Odpowiedzią na przedstawioną argumentację Waltera Kaspera oraz jego propozycje zmian były liczne publikacje konserwatywnych hierarchów i teologów, którzy w zasadzie całkowicie odrzucają jego postulaty. Podstawowym argumentem przeciwników Kaspera jest przekonanie, że jakkolwiek forma zaakceptowania związku cywilnego zawartego po rozwodzie byłaby faktycznie zakwestionowaniem doktryny

²⁷ V. De Paolis, *The Divorced and Civilly Remarried*, s. 192.

²⁸ W. Kasper, *The Gospel of the Family*, s. 26–7.

²⁹ Interesujące jest, że Kasper porównuje trudności związane z reinterpretacją doktryny o nierozzerwalności małżeństwa z kontrowersjami związanymi z ekumenizmem i dialogiem międzyreligijnym w czasie obrad Soboru Watykańskiego II. Skoro wówczas, mimo istniejących sformułowań doktrynalnych sprzeciwiających się możliwości dialogu z niekatolikami i niechrześcijanami, udało się dokonać przełomu w Kościele, to – zdaniem hierarchy – również obecnie, mimo podnoszonych argumentów doktrynalnych, jest to możliwe (*ibidem*, s. 27).

³⁰ Rozważając teologiczne uwarunkowania dopuszczenia do komunii eucharystycznej, Kasper przypomina, że od początku Kościoła możliwość odłączania od Eucharystii i dopuszczania do niej była związana z praktykami pokutnymi. Jeśli zatem grzesznik żałuje za to, co czynił, ustaje przyczyna odłączania go od wspólnoty eucharystycznej. Zresztą, z założenia takie odłączenie było czasowo ograniczone (*idem, Mercy. The Essence of the Gospel and the Key to Christian Life*, s. 176). Z kolei próbując wypracować konkretne rozwiązania dotyczące osób żyjących w niesakramentalnych małżeństwach i chcących przyjmować komunię eucharystyczną, Kasper przedstawia dwie sytuacje. Pierwsza dotyczy osób, które po rozwodzie i zawarciu związku cywilnego są przekonane, że ich małżeństwo kościelne nigdy nie było ważne. Wprawdzie stwierdzenie nieważności małżeństwa zawartego publicznie nie może być tylko kwestią rozeznania samych małżonków, jednakże Kasper proponuje, aby można było w tym celu zastosować procedurę mniej jurydyczną, a bardziej duszpasterską i duchową. Sugeruje zatem, że biskup mógłby wyznaczyć kapłana z doświadczeniem duchowym i duszpasterskim, który miałby zająć się takim rozeznaniem. Druga sytuacja dotyczy tych, którzy zawarli małżeństwo ważne, a jednak ich życie małżeńskie uległo nieodwracalnemu zniszczeniu i przynajmniej jedno z małżonków wstąpiło następnie w kolejny związek cywilny. Odmowa udzielania komunii takim osobom wydaje się Kasperowi trudna do uzasadnienia. W takiej sytuacji proponuje on zmianę praktyki w imię duszpasterskiej łagodności. Po okresie pokuty osoby, których związek sakramentalny byłby trwale zniszczony i nienaprawialny, mogłyby zostać przyjęte do pełnego życia sakramentalnego (*idem, The Gospel of the Family*, s. 28–30).

o nierozzerwalności małżeństwa³¹. Zdaniem Gerharda Ludwiga Müllera zmiana językowa, wyrażająca się w odejściu od mówienia o grzechu oraz w nacisku na konieczność troski o osoby rozwiedzione, a co za tym idzie – w dążeniu do zaspokojenia ich pragnienia udziału w komunii, również zaprzeczałaby jedności wspólnoty kościelnej, a co za tym idzie – doktrynie Kościoła³².

Propozycje Kaspera byłyby zatem, niezależnie od werbalnych deklaracji, wezwaniem do radykalnej zmiany doktrynalnej, sprzeciwiającej się nie tylko sformułowanom wypracowanym przez Kościół, lecz także ich podstawie, czyli nauce Jezusa³³. Pomimo sugestii Kaspera, według których Kościół łagodzi swoje stanowisko wobec osób rozwiedzionych żyjących w związkach cywilnych, poruszany jest również temat, że chociaż podkreśla się znaczenie ich udziału w życiu kościelnym, to jednak ani nauczanie Soboru Watykańskiego II, ani też późniejsze wypowiedzi papieskie nie dają przesłanek do stwierdzenia, że w nauce o nierozzerwalności małżeństwa i w jej zastosowaniu do ograniczenia dostępu do komunii zaszyły w XX i na początku XXI wieku jakiegokolwiek zmiany³⁴.

Zakończenie

Sformułowania dokumentów końcowych obu wspomnianych sesji Synodu Biskupów wskazują na umiarkowane zwycięstwo postępowego i otwartego skrzydła hierarchii katolickiej w sporze o małżeństwo³⁵. Świadczy o tym zarówno podtrzymanie tradycyjnej doktryny o nierozzerwalności, jak i powtarzane wezwania do lepszego rozeznania skomplikowanej sytuacji osób rozwiedzionych oraz do umożliwienia im pełniejszego udziału w życiu Kościoła, w tym również dostępu do komunii. Miał na to osobisty wpływ papież Franciszek. Ponadto także od niego będzie zależał kierunek, w jakim przebiegnie wewnątrzkościelna refleksja zalecana w końcowych dokumentach synodalnych.

Mimo braku ostatecznych rozstrzygnięć w tej kwestii analiza toczącego się sporu pokazuje, że reinterpretacja tradycyjnych katolickich sformułowań doktrynalnych na temat rodziny ma ograniczone możliwości. Propozycje Waltera Kaspera w tym

³¹ *The Hope of the Family*, s. 45.

³² *Ibidem*, s. 57–58.

³³ R. Dodaro, *The Argument in Brief*, s. 11–12; G.L. Müller, *Testimony to the Power of Grace: On the Indissolubility of Marriage and the Debate concerning the Civilly Remarried and the Sacraments* [w:] *Remaining in the Truth of Christ*, s. 152.

³⁴ V. De Paolis, *The Divorced and Civilly Remarried*, s. 18; G.L. Müller, *Testimony to the Power of Grace*, s. 153–154. Warto także wspomnieć, że Kaspera oskarża się o tendencyjność w relacjonowaniu wypowiedzi kościelnych, w szczególności o stałe pomijanie faktu, że chociaż Jan Paweł II i Benedykt XVI wskazywali na potrzebę zaangażowania osób rozwiedzionych żyjących w związkach cywilnych w życie wspólnoty kościelnej, to w celu pełnej normalizacji ich sytuacji we wspólnocie wierzących, a zatem również w celu dopuszczenia do komunii, jako rozwiązanie wskazywali pełną wstrzemięźliwość seksualną – zgodnie z tradycją doktrynalną i dyscyplinarną Kościoła. To wskazanie Kasper stałe przemilcza (J.J. Pérez-Soba, S. Kampowski, *The Gospel of the Family*, s. 35–39).

³⁵ Np. *Synod of Bishops. III Extraordinary General Assembly*, nr 44–53; *Synod of Bishops. XIV Ordinary General Assembly*, nr 53, 78–79, 84–86.

względzie nie są konsekwentne. Problematyczne jest opowiadanie się z jednej strony za ciągłością tradycyjnego nauczania, a z drugiej – za radykalną zmianą dyscypliny kościelnej. Być może właściwszym wyrazem troski o osoby rozwiedzione w Kościele byłyby nie próby reinterpretacji tradycyjnych sformułowań czy też zmian w dyscyplinie kościelnej, lecz odważne działania na rzecz reformy doktrynalnej, odpowiadającej współczesnym doświadczeniom życiowym i poglądom samych członków Kościoła.

Bibliografia

- De Paolis V., *The Divorced and Civilly Remarried and the Sacraments of the Eucharist and Penance [w:] Remaining in the Truth of Christ. Marriage and Communion in the Catholic Church*, R. Dodaro (ed.), San Francisco 2014, s. 181–209.
- Dodaro R., *The Argument in Brief [w:] Remaining in the Truth of Christ. Marriage and Communion in the Catholic Church*, R. Dodaro (ed.), San Francisco 2014, s. 11–35.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie* (24.11.2013), https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [dostęp: 10.01.2016].
- Kasper W., *Mercy. The Essence of the Gospel and the Key to Christian Life*, transl. W. Madges, New York–Mahwah (New Jersey) 2014.
- Kasper W., *Pope Francis' Revolution of Tenderness and Love*, transl. W. Madges, New York–Mahwah (New Jersey) 2015.
- Kasper W., *The Gospel of the Family*, transl. W. Madges, New York–Mahwah (New Jersey) 2014.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Müller G.L., *Testimony to the Power of Grace: On the Indissolubility of Marriage and the Debate concerning the Civilly Remarried and the Sacraments [w:] Remaining in the Truth of Christ. Marriage and Communion in the Catholic Church*, R. Dodaro (ed.), San Francisco 2014, s. 148–165.
- Newheiser D., *Sexuality and Christian Tradition. Innovation and Fidelity, Ancient and Modern*, „Journal of Religious Ethics” 2015, no. 43 (1), s. 122–145.
- Nowy arcybiskup Brukseli: *miłosierdzie jest protekcyjne, wolę szacunek i uznanie*, http://pl.radiovaticana.va/news/2015/11/07/nowy_arcybiskup_brukseli_mi%C5%82osierdzie_jest_protekcjonalne_/1185223 [dostęp: 10.01.2016].
- Pérez-Soba J.J., Kampowski S., *The Gospel of the Family. Going Beyond Cardinal Kasper's Proposal in the Debate on Marriage, Civil Re-Marriage, and Communion in the Church*, transl. M.J. Miller, San Francisco 2014.
- Synod of Bishops. III Extraordinary General Assembly. The Pastoral Challenges of the Family in the Context of Evangelization. Relatio Synodi* (2014), nr 55, s. 135, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_en.html [dostęp: 10.01.2016].
- Synod of Bishops. XIV Ordinary General Assembly. The Vocation and Mission of the Family in the Church and in the Contemporary World. The Final Report of the Synod of Bishops to the Holy Father, Pope Francis* (24.10.2015), http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_en.html [dostęp: 10.01.2016].
- The Hope of the Family. A Dialogue with Gerhard Cardinal Müller*, C. Granados (ed.), transl. M.J. Miller, San Francisco 2014, s. 16.
- Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Gütersloh 2013.



Anglikanie w Iranie w czasie rewolucji islamskiej

Marcin Rzepka

Instytut Historii

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Abstract

Anglicans in Iran during the Islamic Revolution

The Islamic Revolution had a great impact on defining the position of religious minorities in Iran. Christians belonging to ethnic churches – Armenians and Assyrians – obtained constitutional rights. Others, especially Anglicans, conducting missionary activity, faced restrictions and persecution such as confiscation of property and arrests caused by the revolutionary authorities.

The article presents Anglicans' attitudes toward the Islamic Revolution, taking into account the international context of events related to the imprisonment of British citizens in 1980 – employees of the Anglican Diocese of Iran. It tries to prove, in fact, profound changes, both quantitative and qualitative, within Christianity in the Islamic Republic of Iran.

Key words: Iran, Islamic Republic, revolution, Anglican Church, Christianity

Słowa kluczowe: Iran, Islamska Republika, rewolucja, Kościół anglikański, chrześcijaństwo

Wydarzenia rozgrywające się w Iranie w latach 1978 i 1979¹, w wyniku których doszło do obalenia monarchii i przekształcenia kraju w republikę islamską, wpłynęły znacząco na sposób kategoryzowania niemuzułmańskich mniejszości w przestrzeni społecznej oraz politycznej państwa, rządzonego odtąd przez duchownych muzułmańskich². Chrześcijanie otrzymali gwarancje konstytucyjne, ograniczyły się

¹ Artykuł powstał w ramach projektu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki na podstawie umowy UMO-2013/11/B/HS1/03962.

² Podstawą nowego ustroju stała się koncepcja rządów uczonego prawnika – *welāyat-e faqih* – rozwijana przez ajatollaha Ruhollaha Chomejniego od lat sześćdziesiątych XX wieku, zob. A.G.E. Sabet, *Wilayat al-Faqih and the Meaning of Islamic Government* [w:] *A Critical Introduction to Khomeini*, A. Adib-Moghaddam (red.), New York 2014, s. 69–87; M. Rasekh, *Are Islamism and Republicanism Compatible? A Theory of the Unchangeable Principles of the Constitution of the Islamic republic of Iran*

one jednak do Ormian i Asyryjczyków³. Działające w Iranie Kościoły protestanckie⁴, których wieloletnia aktywność prowadziła do konwersji religijnych wśród Irańczyków⁵, stały w obliczu nowych, a przy tym bardzo niekorzystnych regulacji prawnych przyjętych przez nowy irański rząd. Dodatkowo, negatywny stosunek władz do wspólnot protestanckich potęgował znaczny procent obcokrajowców stanowiących trzon personelu misyjnego oraz pochodzące spoza Iranu źródła finansowania ich działalności. Nie uszedł uwadze władz rewolucyjnych fakt utrzymywania przez misjonarzy kontaktów z politykami oraz dyplomatami reprezentującymi kraje, z których przyjechali – Wielkiej Brytanii czy Stanów Zjednoczonych. W przypadku Kościoła anglikańskiego w Iranie to właśnie uwarunkowania polityczne, zaszczości historyczne oraz podsycane przez zwolenników ajatollaha Chomejniego nastroje antybrytyjskie i antyzachodnie odegrały istotną rolę w tworzeniu negatywnego obrazu anglikanów w czasie rewolucji⁶.

Obecność anglikanów w Iranie: problemy badawcze

Misje anglikańskie prowadzone na Bliskim Wschodzie od początku XIX wieku stanowią niezwykle interesujący przedmiot badań. Historia misji pozwala bowiem uchwycić przemiany religijne i społeczne zachodzące, niemal równocześnie, w wiktoriańskiej Anglii, Turcji osmańskiej oraz Persji⁷. Badania takie dotyczą też sposobów reprezentowania odmiennych kultur i religii oraz mechanizmów tworzenia wyobrażeń i stereotypów, które w dużym stopniu określiły późniejsze relacje między Brytyjczykami, Arabami, Turkami czy Irańczykami. Żywotność i siłę takich wyobrażeń wydają się potwierdzać kluczowe momenty w najnowszej historii regionu. W tym właśnie rewolucja islamska w Iranie.

Publikacje poświęcone obecności anglikanów w Iranie uwypuklają przede wszystkim wymiar historyczny misji⁸, w mniejszym stopniu koncentrując się na wpływie,

[w:] *The Sharī'a in the Constitutions of Afghanistan, Iran and Egypt – Implications for Private Law*, N. Yassari (red.), Tübingen 2005, s. 113–121.

³ Doskonale wprowadzenie w problematykę mniejszości religijnych w Iranie stanowi praca: E. Sanasarian, *Religious Minorities in Iran*, Cambridge 2000.

⁴ Przed rewolucją aktywnymi Kościołami protestanckimi w Iranie były: Kościół anglikański (*Kelisā-je osqāfi*), Kościół ewangeliczny – presbiteriański (*Kelisā-je endzili*) oraz zielonoświątkowy afiliowany przy Assemblies of God (*Dzāmā'āt-e rabbāni*).

⁵ Zob. M. Rzepka, *Konwersje na chrześcijaństwo w przedrewolucyjnym Iranie*, „Studia Religiolegica” 2013, t. 46, nr 2, s. 79–94.

⁶ Udział Brytyjczyków w obaleniu premiera Mohammada Mosaddeka w 1953 roku stanowi bodaj najszerzej wykorzystywany element w kształtowaniu antybrytyjskich postaw w Iranie. O kategoryzacji Zachodu w koncepcjach Chomejnego zob. M. Kamrava, *Khomeini and the West [w:] A Critical Introduction to Khomeini*, A. Adib-Moghaddam (red.), New York 2014, s. 149–169.

⁷ Francis-Dehqani, analizując zaangażowanie kobiet w działalność misyjną, dowodzi ich zmieniającej się pozycji społecznej w Anglii oraz w Iranie na przełomie XIX i XX wieku, zob. G.E. Francis-Dehqani, *Religious Feminism in an Age of Empire. CMS Women Missionaries in Iran, 1869–1934*, Bristol 2000.

⁸ Szerszy kontekst obecności anglikanów w Iranie, uwzględniający wydarzenia z czasu rewolucji islamskiej, prezentuje artykuł: G. Francis-Dehqani, *Dialogue under Persecution: Anglicanism in Iran engaging with Shi'a Islam*, „Anglican Theological Review” 2014, vol. 96, nr 1, s. 133–146.

jaki ich działalność wywarła na Irańczyków⁹. Stanowią one w istocie część badań dotyczących chrześcijaństwa w tym kraju¹⁰. Chociaż wczesna działalność anglikanów w Iranie przypada na początek XIX wieku¹¹, to jednak systematyczne prace misyjne prowadzono dopiero od lat sześćdziesiątych XIX wieku pod egidą Church Missionary Society. Powołanie diecezji anglikańskiej w Iranie, której ośrodkiem stała się dawna stolica Iranu – Isfahan, nastąpiło dopiero w 1912 roku i odpowiadało założeniom o tworzeniu lokalnych, a zatem niezależnych od Anglii, struktur kościelnych¹².

W drugiej połowie XX wieku diecezja została włączona do nowo powstałej prowincji anglikańskiej Jeruzolimy i Bliskiego Wschodu. Niewielka społeczność anglikanów w Iranie, budowana początkowo siłami misjonarzy brytyjskich, z czasem nabrała charakteru irańskiego, co przejawiało się, przede wszystkim, w większym użyciu języka perskiego oraz „iranizacji” struktur kościelnych. Świadczy o tym wybór w 1961 roku Irańczyka, Hassana Dehqani-Taftiego, na biskupa anglikańskiego.

W latach siedemdziesiątych minionego stulecia na fali większego zaangażowania Iranu na forum międzynarodowym i polityki prowadzonej przez szacha Mohammada Rezę do kraju zaczęli przybywać obcokrajowcy. Pracując i mieszkając w Iranie, odwiedzali działające tu kościoły. W tym czasie znaczny procent wiernych regularnie uczęszczających na nabożeństwa stanowili Brytyjczycy oraz Amerykanie, wyznaczając tym samym nowe zależności w obrębie irańskich wspólnot protestanckich.

Historycznie zorientowane badania dotyczące Kościoła anglikańskiego w Iranie ukazują zatem bardzo istotny element działalności misyjnej: interakcje między misjonarzami a miejscową ludnością. W istocie, przyczyniały się one do redefiniowania celów misyjnych oraz reinterpretowania chrześcijaństwa w duchu lokalnej kultury. W odniesieniu do okresu rewolucyjnego problematyka badawcza powinna się koncentrować na dwóch aspektach związanych z obecnością anglikanów w Iranie – ich działalności w kraju na tle szerszych zmian zachodzących w społeczeństwie irańskim oraz na powiązaniach międzynarodowych. W wymiarze wewnętrznym analizy takie mogą dotyczyć relacji międzyreligijnych, w tym kontaktów między mużłmańską większością a mniejszością anglikańską (będącą również mniejszością w obrębie chrześcijaństwa irańskiego). W wymiarze międzynarodowym problematyka irańskich anglikanów będzie dotyczyć powiązań lokalnych struktur kościelnych z kościołami tworzącymi wspólnotę w ramach anglikańskiej prowincji Jeruzolimy i Bliskiego Wschodu oraz ich kontaktów z gremiami ponadregionalnymi. Chodzi tu przede wszystkim o anglikańską diecezję Londynu oraz relacje z arcybiskupem

⁹ Wyjątek stanowią publikacje autorstwa biskupa Dehqani-Taftiego, zwłaszcza jego trzytomowa praca poświęcona relacjom między chrześcijaństwem a kulturą irańską, zob. H. Dehqani-Tafti, *Masih va masihijat nazd-e Irānījān*, vol. I–III, Gloucestershire 1992–1994.

¹⁰ Z nowych prac dotyczących chrześcijaństwa w Iranie należy wymienić: M. Bradley, *Iran and Christianity. Historical Identity and Present Relevance*, London–New York 2008; A. Christian van Gorder, *Christianity in Persia and Status of Non-Muslim in Iran*, Plymouth 2010.

¹¹ Pracę nad przekładem Biblii na język perski rozpoczął wówczas w Szirazie Henry Martyn, zob. szerzej M. Rzepka, *Translacja i konwersja. Językowe i kulturowe aspekty przekładu Ewangelii na język perski*, Kraków 2012, s. 60–82.

¹² Kształtowanie się struktur administracyjnych Kościoła anglikańskiego w Iranie na tle rozwoju chrześcijaństwa w tym kraju przynosi praca anglikanina, a przez pewien czas również misjonarza w Iranie Robina Waterfielda, zob. *idem*, *Christians in Persia*, London 1973.

Canterbury. Analizy dotyczące działalności anglikanów w Iranie w czasie rewolucji irańskiej powinny zatem uwzględniać zróżnicowany charakter relacji religijnych oraz politycznych wyznaczonych przez nowy irański rząd. Ograniczając perspektywę badawczą do anglikanów i sposobów, w jaki postrzegali rewolucję, a przy tym uwzględniając stopień umiędzynarodowienia problemów nękających tę niewielką społeczność w Iranie, należy zapytać o źródła stanowiące podstawę proponowanych badań oraz analiz.

Na zróżnicowany i bogaty materiał źródłowy składają się wspomnienia, artykuły oraz raporty autorstwa biskupa diecezji anglikańskiej w Iranie – Hassana Dehqani-Taftiego (1920–2008)¹³, podkreślmy, pierwszego irańskiego biskupa anglikańskiego, konwertyty z islamu. Następnie, dane pochodzące z archiwów Kościoła Anglii, w tym przede wszystkim dokumenty związane z urzędującym wówczas arcybiskupem Canterbury Robertem Runciem¹⁴. Stanowią one niezwykle cenne źródło dla rekonstrukcji wydarzeń związanych z uwięzieniem w Iranie pracowników diecezji oraz podjętych mediacji z rządem irańskim, mających na celu ich uwolnienie. Ukazują one przede wszystkim wymiar międzynarodowy obecności anglikanów w Iranie. W mediacje, oprócz biura arcybiskupa, zaangażował się również brytyjski rząd. Jego oficjalne stanowisko można odtworzyć, korzystając z materiałów pochodzących z archiwów Foreign and Commonwealth Office (dalej: FCO)¹⁵. Dla całościowego obrazu znaczną wartość mają wspomnienia dyplomatów oraz pracowników misji chrześcijańskich przebywających w Iranie w czasie islamskiej rewolucji¹⁶.

Anglikanie wobec rewolucji islamskiej

Anglikanie w chwili wybuchu rewolucji mieli kościoły w Isfahanie, Jazdzie, Kermanie, Teheranie oraz w mniejszych miejscowościach, takich jak Qalat i Buszehr. Dodatkowo w większości wymienionych miast znajdowały się szkoły oraz szpitale prowadzone przez Kościół. Pracę duszpasterską prowadzono również w Abadanie, centrum wydobywania i przetwórstwa ropy naftowej. Była ona jednak ograniczona do pracowników rafinerii pochodzących z zagranicy. Członkami diecezji, na której czele stał biskup rezydujący w Isfahanie, byli zatem Irańczycy, ale również misjonarze pochodzący z Wielkiej Brytanii. W 1979 roku personel diecezji w Iranie tworzyło ośmiu duchownych, w tym pięciu Irańczyków i trzech obcokrajowców, oraz rada

¹³ W istocie trudno przecenić znaczenie publikowanych i niepublikowanych tekstów autorstwa Dehqani-Taftiego w badaniach nad chrześcijaństwem w dzisiejszym Iranie. Znaczną wartość mają teksty o charakterze autobiograficznym: H.B. Dehqani-Tafti, *The Hard Awakening*, London 1981; *idem*, *The Unfolding Design of My World. A Pilgrim in Exile*, Norwich 2000.

¹⁴ Dokumenty te znajdują się w: Lambeth Palace Library (dalej: LPL), ich cenne uzupełnienie stanowią materiały z archiwów Church Missionary Society przechowywane na uniwersytecie w Birmingham (dalej: ACMS).

¹⁵ Znajdują się obecnie w The National Archive (dalej: TNA) w Londynie (Kew).

¹⁶ P. Hunt, *Inside Iran*, London 1981; T. Waite, *Taken on Trust*, London 1988. W tym kontekście warto przywołać wspomnienia prezydenta Jimmiego Cartera dotyczące wydarzeń w Iranie: J. Carter, *Keeping Faith. Memories of a President*, Toronto–New York–London–Sydney 1982.

diecezjalna, liczba wszystkich wiernych wynosiła zaś około czterech tysięcy¹⁷. Na tle wszystkich chrześcijan zamieszkujących Iran w tym czasie (około 280 tysięcy) nie stanowili oni zatem pokaźnej grupy. Wpływ anglikanów na społeczeństwo irańskie – dzięki rozwiniętej działalności edukacyjnej i medycznej – wydaje się jednak nieporównywalnie większy niż innych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich. W przeciwieństwie do innych Kościołów znaczny odsetek wiernych Kościoła anglikańskiego stanowili Irańczycy, konwertyci z islamu. Wynikało to z przyjętych przez anglikanów na początku XX wieku założeń misyjnych, by pracą objąć zarówno irańskie mniejszości religijne, czyli żydów i zaratusztrian, jak i muzułmańską szyicką większość. Właśnie ten wymiar ich działalności spotkał się z największą krytyką irańskich władz w czasie rewolucji.

Nie ulega wątpliwości, że w pierwszej fazie kształtowania się Republiki Islamskiej to właśnie anglikanie, Irańczycy oraz Brytyjczycy doświadczyli w pełni trudności wynikających z nowej polityki przyjętej przez rewolucyjny rząd. Ich los przyciągał uwagę opinii międzynarodowej. Szczególnie po uwięzieniu trzech pracowników diecezji w roku 1980. Wydarzenie to – istotne dla historii anglikanów w Iranie – pozostawało jednak w cieniu negocjacji związanych z uwolnieniem dyplomatów z ambasady amerykańskiej w Teheranie, zajętej przez zwolenników ajatollaha Chomejniego w listopadzie 1979 roku. Warto zwrócić uwagę, że władze rewolucyjne traktowały misjonarzy i członków Kościoła anglikańskiego w Iranie jak szpiegów. Taki zarzut pojawiał się stosunkowo często w irańskiej prasie oraz w oficjalnych dokumentach¹⁸. Wynikał on z przyjętych przez władze założeń dotyczących kontaktów utrzymywanych przez reprezentantów Kościoła z dyplomatami brytyjskimi. Nie ulega wątpliwości, że do takich kontaktów musiało dochodzić, wszak – jak wspomniano wcześniej – znaczny procent uczęszczających na nabożeństwa stanowili pracownicy ambasad oraz brytyjskich firm działających w tym czasie w Iranie. Naukowcy, na przykład Ann Lambton, profesor związana z londyńską szkołą języków orientalnych School of Oriental and African Studies, którzy niegdyś współpracowali z brytyjskim Foreign Office, deklarowali związki z irańską diecezją Kościoła anglikańskiego bądź jako jej członkowie, bądź jako przyjaciele. Lambton utrzymywała kontakty z irańską radą diecezjalną oraz wspierała działania anglikanów na Bliskim Wschodzie¹⁹. Nicolas Barrington, pracownik FCO, w prywatnej korespondencji z biskupem Hassanem Dehqani-Taftim deklarował wprost, że zależy mu na poprawie sytuacji Kościoła anglikańskiego w kraju ogarniętym rewolucją islamską²⁰. Wspomniane kontakty nie

¹⁷ H.B. Dehqani-Tafti, *The Hard Awakening*, s. 30. Członkami Kościoła anglikańskiego w Iranie byli również pracownicy szkół i szpitali, z których znaczna część miała powiązania z Church Missionary Society.

¹⁸ W latach osiemdziesiątych XX wieku Dehqani-Tafti streszczał w listach do arcybiskupa Canterbury informacje z prasy irańskiej dotyczące anglikanów. Dowodzą one faktycznie postrzegania pracowników diecezji jako szpiegów obcych wywiadów, zob. listy Dehqani-Taftiego dostępne w: ACMS, ACC892 O5.

¹⁹ Zob. *Bible Land. Magazine of the Jerusalem and the Middle East Church Association*, Advent 2008, s. 11.

²⁰ ACMS, ACC892 O4, *List Nicolasa Barringtona do biskupa Dehqani-Taftaiego z 5 października 1981*.

miały jednak, wbrew opiniom irańskich komitetów rewolucyjnych, znamion szpiegostwa. Niechęć irańskich władz wobec anglikanów wynikała przede wszystkim z podejmowanych przez anglikanów działań ewangelizacyjnych.

Wydarzenia rozgrywające się w Iranie śledzono bacznie poza jego granicami. W listopadzie 1978 roku pracownicy FCO, przygotowując analizę sytuacji w tym kraju z uwzględnieniem historycznej roli islamu w kształtowaniu irańskiego światopoglądu, oparli się na przemówieniach ajatollaha Chomejniego (przetłumaczonych uprzednio na język angielski)²¹. Niewątpliwie byli oni świadomi nieuchronnie nadchodzących w Iranie zmian. Chomejni w swoich wypowiedziach odwoływał się do symboli religijnych. Przywoływał imama Husajna. Szacha Iranu przedstawiał jako zniechęconego kalifa Jazyda, który wymordował szyitów, w tym właśnie Husajna, „księcia męczenników”, pod Karbalą w 680 roku²². Obserwatorzy irańskiej sceny politycznej zdawali się rozumieć, że islam stał się wówczas siłą mobilizującą Irańczyków, Karbala zaś częścią irańskiego dyskursu rewolucyjnego. Podobnie wydarzenia z roku 1978 interpretował biskup Dehqani-Tafti. Przedstawiając je, dowodził, że *aszura* (10 dzień miesiąca *muharram*, będący wspomnieniem śmierci imama Husajna, w 1978 roku wypadł 11 grudnia) stanowiła moment przełomowy irańskiej rewolucji²³. Możemy zatem zapytać o stosunek anglikanów do tych wydarzeń. Czy postawa Kościoła anglikańskiego stanowiła wyjątek na tle innych chrześcijan zamieszkujących Iran?

Wiele przemawia za tym, że anglikanie, podobnie jak członkowie innych Kościołów w Iranie, akceptowali głoszone przez Chomejniego hasła rewolucyjne. Istotnie, w dużej mierze stanowiły one afirmację wolności, tolerancji oraz deklarację poszanowania praw mieszkających w Iranie mniejszości religijnych. Dodatkowo ajatollah z okazji świąt Bożego Narodzenia w grudniu 1978 roku wysłał życzenia skierowane do chrześcijan, wzywając jednocześnie do aktywnego uczestnictwa w przemianach społecznych i politycznych²⁴.

Biskup Dehqani-Tafti w lutym 1979 roku przesłał nowo ustanowionym w Iranie władzom list w imieniu diecezji anglikańskiej. Deklarował w nim chęć współpracy i działań na rzecz osiągnięcia celów rewolucji, na które, jego zdaniem, składało się zniesienie tyranii oraz wprowadzenie wolności. Tekst listu został również opublikowany w języku angielskim w wydawanym w diecezji biuletynie informacyjnym „Iran Diocesan News” w maju 1979 roku²⁵. Tekst ten ukazuje nadzieje związane z obaleniem monarchii. Biskup przyrównał w nim sytuację społeczną w Iranie do czasów sasanidzkich (VII wiek n.e.), gdy despotyczna władza upadła, a islam, zdobywający zwolenników wśród Irańczyków, oferował równość wszystkim mieszkańcom Persji. Dehqani-Tafti przyznał, że Chomejni faktycznie walczył przeciwko tyranii. Dodał

²¹ TNA, FCO 8/3208, *The message of the great leader, ayatollah emem Khomeini to the noble and brave nation on the occasion of the formation of a military government, 7 listopada 1978.*

²² TNA, FCO 8/3208, *Grier do Gorhama* (nota).

²³ H. Dehqani-Tafti, *The Hard Awakening*, s. 11.

²⁴ *Imam Khomeini's Message to the Noble Christian People of the World on the occasion of Christmas* (23.12.1978) [w:] *Imam Khomeini, Pope and Christianity*, Islamic Propagation Organization, Tehran (2nd ed.) 1984 (1404), s. 7–8.

²⁵ „Iran Diocesan News”, nr 122, maj 1979, s. 1–3.

też, że społeczeństwo irańskie było mocno niezadowolone z władzy ostatniego szacha, przyczyniając się do wzrostu poparcia dla idei rewolucyjnych. Mimo wszystko w tekście można wyczytać obawy o przyszłość mniejszości religijnych w kraju, zwanym odąd Republiką Islamską (*Dżomhuri-je Eslāmi*). Nie było jasne, jak system polityczny państwa nawiązującego wprost do islamu wpłynie na niewielką wspólnotę chrześcijańską należącą do Kościoła anglikańskiego. Niepewność potęgowały informacje o aktach wandalizmu dokonywanych przez samozwańcze komitety rewolucyjne w różnych irańskich miastach. W lutym 1979 roku wiadomość o śmierci pastora anglikańskiego Arastu Sijāha, zamordowanego w Szirazie, zatrwożyła społeczność chrześcijan w Iranie. W obliczu śmierci pastora wymownie zabrzmiały słowa biskupa, który dowodził, że „rewolucja ma wielu męczenników, a nasz niewielki Kościół, uczestnicząc w męczeństwie, w taki właśnie sposób wziął udział w rewolucji”²⁶. Wydaje się, że właśnie śmierć pastora Sijāha przyczyniła się do zmiany stosunku anglikanów do rewolucji. W pismach z tego okresu nie znajdujemy jednak oskarżeń pod adresem irańskiego rządu, na którego czele stał wówczas Mehdi Bazargan.

Wspomniane powyżej materiały publikowane przez anglikanów ukazują Iran ogarnięty rewolucją, która doprowadziła do chaosu i dezorganizacji instytucji państwowych, a przy tym dają świadectwo przemocy ze strony bojówek rewolucyjnych. Rewolucja obnażyła tendencje do fundamentalistycznego interpretowania islamu i brak jedności wśród rewolucjonistów w kwestii przyszłego ustroju oraz funkcjonowania państwa, ukazała siłę teorii spiskowych podzielanych przez część irańskiego społeczeństwa²⁷. Znacznie jednak ważniejsza wydaje się wyrażana w tekstach, pismach, artykułach samoświadomość Kościoła anglikańskiego jako wspólnoty męczenników²⁸. Kolejny numer „Iran Diocesan News” z września 1979 roku przedstawia już obraz Kościoła prześladowanego. Zamieszczone w nim informacje rozwiewają wątpliwości dotyczące kursu politycznego obranego przez władze względem anglikanów. Dehqani-Tafti pisze w nim o ataku na swój dom. Dokonała go blisko trzydziestoosobowa grupa mężczyzn deklarujących związek z lokalnymi władzami rewolucyjnymi w Isfahanie. Przeszukali oni dom, zabrali pamiątki rodzinne oraz dokumenty dotyczące działalności diecezji. Próby wniesienia skarg do władz rewolucyjnych nie przyniosły żadnego rezultatu²⁹. W tym czasie znaczna część personelu kościelnego nieposiadająca obywatelstwa irańskiego opuściła kraj. W czerwcu 1979 roku władze przejęły szpital prowadzony przez anglikanów w Isfahanie, miesiąc później zajęły szpital w Szirazie³⁰.

Informacje o agresji ze strony bojówek rewolucyjnych podawane przez pracowników diecezji pozwalają zakładać, że w istocie działania komitetów rewolucyjnych skierowane przeciwko anglikanom były akceptowane przez nowe irańskie władze

²⁶ *Ibidem*, s. 2.

²⁷ Tendencje do ulegania teoriom spiskowym przez Irańczyków interesująco analizuje: A. Rahnama, *Superstition and Ideology in Iranian Politics. From Majlesi to Ahmadinejad*, New York–Cambridge 2011.

²⁸ Temat męczeństwa zdominował rozważania o Kościele w Iranie, zob. H. Dehqani-Tafti, *The Hard Awakening*, s. 98–112.

²⁹ „Iran Diocesan News”, nr 123, wrzesień 1979, s. 2.

³⁰ H. Dehqani-Tafti, *The Hard Awakening*, s. 95.

na poziomie regionalnym, a także centralnym. Niechęć do obcokrajowców dobitnie ukazuje zajęcie ambasady amerykańskiej przez grupę studentów przedstawiających się jako zwolennicy Chomejnego.

Sprawa uwięzionych dyplomatów amerykańskich ma, przynajmniej w dwóch aspektach, związek z anglikanami w Iranie. Po pierwsze, niektórzy z pracowników ambasady należeli do Kościoła episkopalnego. Po drugie, zajęcie ambasady stworzyło precedens, który władze Iranu wykorzystały, aby oskarżyć pracowników Kościoła anglikańskiego o szpiegostwo, wskazując na ich kontakty z Amerykanami. Wydarzenia te bezpośrednio wpłynęły na postawy chrześcijan w USA i Wielkiej Brytanii, czego dowodzą cykliczne modlitwy odmawiane w kościołach za uwięzionych dyplomatów³¹. Tym samym również przyczyniły się do negatywnej stereotypizacji Iranu oraz islamu³². Niewątpliwie jednak problemy Kościoła anglikańskiego w Iranie nabrały wówczas charakteru międzynarodowego.

Anglikanie w Iranie: kontekst międzynarodowy

Zajęcie ambasady amerykańskiej w Teheranie przez młodych irańskich rewolucjonistów w listopadzie 1979 roku wywołało kryzys w relacjach Iranu ze społecznością międzynarodową i definitywnie przekreśliło możliwość zaakceptowania nowej porolucyjnej linii politycznej przez Stany Zjednoczone. „Kryzys zakładników” przyczynił się jednak do większego włączenia się podmiotów religijnych w inicjatywę o charakterze dyplomatycznym i mediacyjnym. W sprawę uwięzienia Amerykanów zaangażował się między innymi Jan Paweł II, wysyłając do Chomejnego list³³.

Manifestowane przez Irańczyków antyamerykańskie i antyzachodnie postawy wpłynęły również na stanowisko rządu Wielkiej Brytanii, który obawiając się o bezpieczeństwo personelu własnej ambasady, zdecydował się odwołać z Teheranu w kwietniu 1980 roku ambasadora sir Johna Grahama. 9 września tego roku ambasada została zamknięta, zaś interesy brytyjskie od tej chwili reprezentowała placówka dyplomatyczna Szwecji³⁴. Jest to o tyle istotne, że w tym czasie rząd brytyjski zaangażowany był w mediację na rzecz uwolnienia obywateli Wielkiej Brytanii przetrzymywanych w irańskim więzieniu od połowy 1980 roku. Troje z uwięzionych było członkami Kościoła anglikańskiego i aktywnie uczestniczyło

³¹ LPL, Runcie/Main/1980/104, *Prayer for Hostages*. W dokumencie znajdujemy treść modlitwy: „O God of mercy and power, look with compassion upon the hostages held in Teheran. Stand by them by the day and by night, grant them strength in body, mind and spirit, and give them patience to the time of their release. Sustain their relatives and all who love them in their plight; guide our President in his decisions and preserve peace in the world. Finally, o Lord, we pray for the people of Iran and America, that looking to the welfare of each other we may come through anger and strife to reconciliation and friendship. Amen”.

³² Zajęcie ambasady oraz wątki religijne z tym związane przedstawia praca: M. Bowden, *Guests of the Ayatollah. The First Battle in America's War with Militant Islam*, New York 2006.

³³ J. Carter, *Keeping Faith*, s. 459.

³⁴ Ch. Rundle, *Iran–United Kingdom Relations since the Revolution: Opening Doors* [w:] A. Ehteshami, M. Zweiri (red.), *Iran's Foreign Policy: From Khatami to Ahmadinejad*, Berkshire 2008, s. 92.

w pracach irańskiej diecezji. 6 sierpnia tego roku pod zarzutem szpiegostwa i działania przeciwko rewolucji została zatrzymana Jean Waddell, pracująca od 1977 roku w sekretariacie biskupa Dehqani-Taftiego w Iranie. 10 sierpnia podobny los spotkał Johna i Audrey Colemanów, lekarzy misyjnych związanych z Church Missionary Society. Coleman tuż przed rewolucją został wyświęcony na duchownego anglikańskiego. Nieco później zatrzymany został czwarty obywatel brytyjski – Andrew Pyke, niezwiązany jednak z Kościołem. Uwięziono również lokalnych pracowników diecezji: Iradża Motahheda, Dimitri Bellosa, Nasratullaha Szarifiana. Wydarzenia te pociągnęły za sobą wiele inicjatyw podjętych zarówno przez rząd brytyjski, jak i przez nowego arcybiskupa Canterbury – Roberta Runciego (objął urząd 25 marca 1980). Arcybiskup, dowiedziawszy się o zabójstwie w maju 1980 roku dwudziestoczteroletniego syna biskupa Dehqani-Taftiego Bahrama, wysłał pismo do ówczesnego prezydenta Iranu, Bani Sadra, wzywając go do podjęcia wszelkich możliwych działań w celu wykrycia sprawcy. W sierpniu, po uwięzieniu wspomnianych członków Kościoła, wystosował prywatną notę do ajatollaha Chomejniego, podkreślając, że Kościół anglikański w Iranie jest w pełni niezależny i nie otrzymuje bezpośrednich dyrektyw z Anglii³⁵. Wezwania i pisma arcybiskupa nie przyniosły jednak oczekiwanych rezultatów, co znajduje potwierdzenie w działaniach podjętych przez pracowników Foreign and Commonwealth Office w celu znalezienia mediatorów mających dostęp do Chomejniego. W korespondencji FCO pojawiają się przynajmniej dwa nazwiska: Ahmad Chomejni, syn lidera rewolucji, oraz maronicki biskup – Hilarion Capucci³⁶. Doszło też do zacieśnienia współpracy między agendami rządowymi a biurem arcybiskupa. W Iranie natomiast istotną rolę w mediacjach zaczęła odgrywać Nuncjatura Apostolska w Teheranie, którą kierował nuncjusz Annibale Bugnini³⁷.

Bugnini w listopadzie 1979 roku, tuż po zajęciu ambasady amerykańskiej, skontaktował się z Chomejnim i wręczył mu pisma Jana Pawła II. On też rekomendował Capucciego na mediatora w sprawie uwięzionych anglikanów, a także pracowników ambasady amerykańskiej. Biskup Capucci idealnie nadawał się do tej roli, oskarżony niegdyś o przemyt broni dla Organizacji Wyzwolenia Palestyny został przez władze Izraela aresztowany w 1974 roku, a po interwencji Watykanu zwolniony z więzienia w listopadzie 1977 roku. W kwietniu 1979 roku Capucci spotkał się z Chomejnim wraz z grupą reprezentantów Organizacji Wyzwolenia Palestyny, którzy przybyli wówczas do Teheranu³⁸. Jego propalestyńska działalność była zatem nie lada atutem w kontaktach z Irańczykami. Udało mu się wynegocjować uwolnienie kilku pracowników ambasady amerykańskiej, jednak w przypadku Brytyjczyków jego wkład był nad wyraz skromny.

³⁵ LPL, Runcie/Main/1980/104, *Text of a Statement made by the Archbishop of Canterbury at Lambeth Palace at 15.00 hours on 13th August 1980*.

³⁶ TNA, FCO 8/3640 *List Miersa do Becketta z 16 września 1980*.

³⁷ H. Dehqani-Tafti, *The Hard Awakening*, s. 107.

³⁸ TNA, FCO 8/3640 *List Griera do Hurda z 3 października 1980*.

Capucci podczas pobytu w Londynie w październiku 1980 roku spotkał się z arcybiskupem Runciem³⁹. Wyznał mu, że biskup Dehqani-Tafti, będąc konwertytą z islamu, sam narażał się na prześladowania, pozostając w Iranie po powrocie do kraju ajatollaha Chomejniego. Capucci podkreślał również niechęć irańskich duchownych do anglikanów⁴⁰, nie próbując jednak wyjaśnić jej przyczyn. Wypowiedzi te świadczyły z jednej strony o niemożności oddziaływania na rządzących Iranem, z drugiej zaś o negatywnej kategoryzacji anglikanów w tym kraju. Negatywna postawa irańskich władz wobec Kościoła anglikańskiego wynikała z prostego założenia, że jest on podporządkowany Wielkiej Brytanii, a zatem może być niełojalny wobec autorytetów Islamskiej Republiki. Dodatkowo działalność misyjna była postrzegana jako zagrożenie, odciągała bowiem Irańczyków od islamu. Można jednak wątpić, czy negatywny obraz irańskich anglikanów miał wpływ na równie negatywne postrzeganie całego Kościoła anglikańskiego. Niestety niewiele wiemy o rzeczywistym stosunku władz irańskich do anglikanów spoza Iranu, a zwłaszcza anglikanów-Palestyńczyków, którzy podobnie jak Hilarion Capucci utrzymywali silne związki z OWP.

Dehqani-Tafti w swoich wspomnieniach przywołuje anglikanów z Palestyny, z którymi spotkał się w styczniu 1980 roku w Bejrucie w czasie obrad Rady Kościołów Bliskiego Wschodu. Rozmawiał wówczas z biskupem Eliaszem Khourym związanym z OWP⁴¹. Liczył niewątpliwie na to, że planowana wizyta palestyńskiego biskupa w Teheranie oraz jego dobre kontakty z duchownymi szyickimi pozwolą ukazać irańskich anglikanów w bardziej korzystnym świetle. Tak się jednak nie stało⁴². Przeciwnie. W sierpniu 1980 roku uwięziono pracowników diecezji, zaś w irańskiej prasie systematycznie ukazywały się oskarżenia dotyczące szpiegostwa anglikanów na rzecz Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii oraz Izraela⁴³. Podobnie, wspomniana już, misja Capucciego nie przyniosła oczekiwanych rezultatów. Capucci po powrocie z Iranu mówił o piętrzących się trudnościach w kontaktach z Irańczykami wywołanymi rozpoczętą właśnie wojną między Irakiem a Iranem. Podkreślał, że jako Arabowi niezręcznie mu składać wizyty w Iranie, aby tym samym nie urazić Irakijczyków⁴⁴. Chociaż udało się mu wcześniej spotkać z Rafсандżanim, sprawującym wówczas funkcję przewodniczącego parlamentu irańskiego, to jednak w obliczu wojny władze irańskie okazywały nikłe zainteresowanie losem uwięzionych Brytyjczyków. W rezultacie próby wykorzystania duchownych związanych ze środowiskiem OWP – pomimo bardzo rozwiniętych działań dyplomatycznych – nie przyczyniły się do zmiany postaw irańskich władz wobec anglikanów w Iranie ani tym bardziej do uwolnienia uwięzionych pracowników diecezji.

W tym czasie przedstawiciele Kościoła Anglii oraz rządu Wielkiej Brytanii próbowali nagłośnić sprawę na forum międzynarodowym. O sytuacji chrześcijan w Iranie

³⁹ TNA, FCO 8/3640 *List Griera do Hurda z 17 października 1980*.

⁴⁰ TNA, FCO 8/3640, *List Heatha do Hannaya z 8 października 1980*.

⁴¹ H. Dehqani-Tafti, *The Unfolding Design*, s. 201.

⁴² *Ibidem*, s. 203.

⁴³ TNA, FCO 8/3640, *Telegram nr 783 z 2 września 1980 z Teheranu do FCO*, telegram zawiera informacje ukazujące się w piśmie „Kejhān” oraz powielane przez irańską agencję Pars News.

⁴⁴ TNA, FCO 8/3640 *List Heatha do Backett z 11 listopada 1980*.

dyskutowali liderzy Światowej Rady Kościołów, zaś w Parlamencie Europejskim w trakcie posiedzeń w dniach 15–19 września 1980 roku temat ten stał się przedmiotem debat⁴⁵. Podkreślano konieczność wsparcia inicjatyw zmierzających do większego zaangażowania światowych przywódców religijnych w kontaktach z władzami Iranu. W tym też czasie Margery Corbett-Ashby, wówczas prawie czterdziestoletnia działaczka polityczna oraz feministka, wysłała list do premier Margaret Thatcher, sugerując konieczność zaangażowania królowej brytyjskiej Elżbiety II, będącej wszak zwierzchnikiem Kościoła Anglii, w sprawę uwolnienia anglikanów w Iranie. Na list Corbett-Ashby odpowiedział Douglas Hurd z FCO, przekonując, że w ówczesnej sytuacji pomysł, by królowa osobiście napisała list do Chomejnigo, wydawał się chybiony. Dowodził również pełnej współpracy między FCO i Kościołem Anglii, a także współpracy na forum europejskim⁴⁶. Hurd miał niewątpliwie rację, twierdząc, że zaangażowanie królowej mogłoby raczej zaszkodzić całej sprawie. Wniosek taki faktycznie można było wysnuć, śledząc informacje w prasie irańskiej, która informując o działaniach szpiegowskich prowadzonych przez Kościół anglikański, wspominała wizytę królowej w kościele w Isfahanie w okresie panowania szacha Mohammada Rezy⁴⁷.

Douglas Hurd wspierał inicjatywy podejmowane przez arcybiskupa Canterbury. 27 listopada Robert Runcie zdecydował się napisać list do ajatollaha Chomejnigo⁴⁸. Nieco później jego wysłannik do Iranu oraz negocjator Terry Waite⁴⁹ skonsultował sprawę listu z FCO⁵⁰. W samym Iranie zaś dyplomaci szwedzcy, reprezentujący interesy Wielkiej Brytanii, podjęli działania umożliwiające wizytę Waite'a w tym kraju. Ambasador Szwecji Göran Fredrik Bundy kontaktował się w tej sprawie z wpływowymi Irańczykami z kręgów religijnych i rządowych, w tym z ajatollahem Mohammadem Behesztim, który odpowiadał za sądownictwo w tym czasie⁵¹. Po załatwieniu wszelkich formalności Waite udał się do Iranu w pierwszy dzień świąt Bożego Narodzenia 1980 roku. Miał za zadanie przekazać Chomejnemu list od arcybiskupa, a także spotkać się z uwięzionymi Brytyjczykami. Po powrocie do Londynu 31 grudnia na lotnisku Heathrow, podsumowując wizytę, stwierdził dość optymistycznie: „Mam nadzieję, że będziemy mogli teraz wkroczyć w nową erę porozumienia między Kościołem anglikańskim i władzami Iranu, a także między chrześcijanami a muzułmanami”⁵². Informował zatem, że cele wizyty zostały zrealizowane: ajatollah Chomejni otrzymał list arcybiskupa Canterbury, zostały nawiązane kontakty z biurem premiera oraz ministrem spraw zagranicznych Islamskiej Republiki Iranu, udało się odwiedzić wszystkich uwięzionych anglikanów, Colemanów, Waddell, Szarifiana,

⁴⁵ TNA, FCO 8/3640, *List Hurda do Provana z 1 października 1980*.

⁴⁶ TNA, FCO 8/3640, *List Hurda do Corbett-Ashby z 1 października 1980*.

⁴⁷ Wizyta taka odbyła się w 1962, „Iran Diocesan News”, no. 88, September 1962, s. 12.

⁴⁸ TNA, FCO 8/3641, *List arcybiskupa Canterbury do Chomejnigo z 27 listopada 1980*; LPL, Runcie/Main/1980/104, *Dr. Runcie's Christmas plea to Ayatollah Khomeini* (Dec 21, 1980)

⁴⁹ T. Waite, *Taken on Trust*, s. 331–336.

⁵⁰ TNA, FCO 8/3641, *Lista Grahama do Grier z 27 listopada 1980*.

⁵¹ TNA, FCO 8/3641, *List Görana do ajatollaha Behesztiego* (No. B 3/11/80).

⁵² TNA, FCO 8/3641, *Press Statement Given by Mr. T. Waite, Archbishop's Envoy on Arrival at Heathrow Airport 31 December 1980*.

Bellosa. Wszyscy wspólnie celebrowali nabożeństwo bożonarodzeniowe. Nie udało mu się jednak odwiedzić Andrew Pyke'a, o którym słyszał, że przebywa w więzieniu Ewin. Dysponując magnetofonem, nagrał krótkie wypowiedzi i życzenia więźniów.

Styczeń 1981 roku przyniósł znaczne zmiany. Zakończył się dramat pracowników ambasady amerykańskiej, zwolnionych 20 stycznia. Wszystko wskazywało zatem, że taki los czeka również anglikanów. 21 stycznia ambasador Göran spotkał się z Rafsandżanem, zaś 27 dnia tego miesiąca miał się zobaczyć z ajatollahem Beheszim⁵³. Faktycznie miesiąc później anglikanie z brytyjskim obywatelstwem oraz Irańczycy należący do Kościoła anglikańskiego zostali zwolnieni z więzienia. 28 lutego 1981 roku Jean Waddell, John i Audrey Colemanowie szczęśliwie wylądowali na londyńskim lotnisku Heathrow, gdzie wygłosili swoje pierwsze oświadczenia po uwolnieniu⁵⁴. W wypowiedziach podkreślali praktycznie całkowity brak zainteresowania ich losem ze strony władz, co tym bardziej dowodziło fikcyjności zarzutów o szpiegostwo. Innym wątkiem pojawiającym się w przemówieniach był udział irańskich chrześcijan, którzy – zastraszeni – wsparli nowy irański reżim w fabrykowaniu dokumentów obciążających Kościół anglikański w Iranie⁵⁵. Tuż po powrocie brytyjskich pracowników anglikańskiej diecezji w Iranie biuro arcybiskupa otrzymało telegram od królowej, w którym prosząc o przekazanie życzeń Colemanom oraz pani Waddell, wraz z wyrazami „podziwu dla ich odwagi podczas tej długiej próby”, gratulowała wszystkim, którzy przyczynili się do ich uwolnienia⁵⁶.

Wraz z uwolnieniem pracowników Kościoła anglikańskiego w Iranie stało się jasne, że kraj ten pozostanie zamknięty dla obcokrajowców – z wyjątkiem dyplomatów pracujących w nuncjaturze apostolskiej – będących dotąd pracownikami Kościołów chrześcijańskich w Iranie. Wydarzenia rewolucyjne ukazały również, że nowa irańska władza akceptowała chrześcijaństwo tylko w wymiarze etnicznym, sprzeciwiając się wszelkim inicjatywom zmierzającym do konwersji Irańczyków. Niezależnie też od czasu i okoliczności dokonanej konwersji na chrześcijaństwo konwertycy byli traktowani jako apostaci i penalizowani. Tak postrzegany był biskup Hassan Dehqani-Tafti. Po opuszczeniu Iranu jego ponowny powrót do diecezji i objęcie tam obowiązków nie były już możliwe. Pozostał on „irańskim biskupem na wygnaniu”, zaś w 1983 roku przyjął brytyjskie obywatelstwo i został biskupem pomocniczym

⁵³ TNA, FCO 8/4067, *Telegram do FCO nr 30 z 21 stycznia 1981*.

⁵⁴ LPL, Runcie/Main/1981/109, *Press statement given by miss Jean Waddell at Heathrow on 28.02.81; Press statement by Dr. John and Mrs Audrey Coleman at Heathrow on 28.02.81*; “Yes the CMS magazine”, April–June 1981, s. 4–5. Jean Waddell – w celi była z pięcioma innymi kobietami: muzulmanką, zaratusztriną, bahaitką, rzymską katoliczką z Niemiec i amerykańską dziennikarką – Cynthia Dwyer. Czwarty z uwięzionych Brytyjczyków Andrew Pyke został uwolniony później.

⁵⁵ Wydaje się, że w dużym stopniu anglikanie uzyskali wsparcie ze strony Kościoła rzymskokatolickiego. W wypowiedziach w kontekście fabrykowania dokumentów pojawia się nazwisko irańskiego chrześcijanina, konwertyty Szapura Purpaszanga.

⁵⁶ LPL, Runcie/ACP/1981/11, *Text of Royal Telegram*.

w Winchester, zachowując jednak możliwość odwiedzania krajów Bliskiego Wschodu⁵⁷. Nie oznaczało to bynajmniej końca działalności anglikańskiej diecezji w Iranie, pomimo całkowitej marginalizacji Kościoła i w pewnym sensie jego deiranizacji, widocznej w osadzaniu stanowisk kościelnych obywatelami spoza Iranu. W istocie jednak rewolucja islamska, ograniczając możliwość funkcjonowania Kościoła anglikańskiego w irańskiej przestrzeni publicznej, przyczyniała się do ukształtowania nowego paradygmatu irańskich chrześcijan.

Stosunek nowych irańskich władz po obaleniu monarchii do Kościoła anglikańskiego ukazuje odmienne kategorie używane na określenie chrześcijan⁵⁸. Anglikanie byli postrzegani przede wszystkim przez pryzmat polityki brytyjskiej w Iranie oraz działalności misyjnej. W tym sensie konfrontowano ich z chrześcijanami cieszącymi się statusem oficjalnych mniejszości – Ormianami i Asyryjczykami. Stąd w irańskim dyskursie politycznym anglikanizm został utożsamiony z polityką imperialną i kolonialną. Nie bez znaczenia był również propagowany przez władzę model tożsamościowy, w którym islam szyicki zlewał się z irańskością, a tym samym wpływał na postrzeganie konwertytów na chrześcijaństwo nie tylko jako odstępców od wiary, lecz także ludzi wrogich wobec państwa⁵⁹.

W kontekście anglikanów istotne wydają się jednak dwa aspekty związane z autoidentyfikacją chrześcijan oraz ponownym określeniem ich misji. W wymiarze wewnętrznym funkcjonowanie Kościoła zostało przedefiniowane przez odwołanie się do kategorii męczeństwa oraz – co wydaje się tu bardzo istotne – w redukowaniu nacisku na poprawność doktrynalną nowych irańskich chrześcijan, konwertytów z islamu. Rewolucja przyczyniła się w dużym stopniu do sformułowania koncepcji tożsamości Irańczyka chrześcijanina. Dehqani-Tafti dowodził, że „chrześcijaństwo nie może być powodem utraty tożsamości irańskiej”⁶⁰. Oznaczało to w istocie położenie nacisku na zachowanie tradycji irańskich, obchody irańskiego nowego roku, a zwłaszcza użycie języka perskiego. Przy braku instytucji kościelnych faktycznie jednak anglikanie przestali odgrywać jakąkolwiek rolę w Iranie, ich miejsce zajęły wspólnoty zielonoświątkowe, mające obecnie najliczniejszą reprezentację Irańczyków spośród wszystkich Kościołów tradycji protestanckiej działających w Iranie po rewolucji islamskiej⁶¹.

⁵⁷ LPL, Runcie/Main/1981/61, *List arcybiskupa Canterbury do Dehqani-Taftiego z 7 września 1981*.

⁵⁸ Zestawienie haseł rewolucyjnych przez irańskiego badacza Mohammada Panahiego dość dobrze oddaje stosunek do „swoich” chrześcijan – Ormian, Asyryjczyków, zob. M.H. Panahi, *An Introduction to the Islamic Revolution of Iran and its Slogans*, London 2001.

⁵⁹ Apostazja ma tu zatem bardzo szerokie zastosowanie, za apostatów uznano również komunistów, zob. raport: *Apostasy in the Islamic Republic of Iran*, Iran Human Rights Documentation Center, New Haven, Connecticut July 2014.

⁶⁰ „The Flame”, nr 4, wrzesień 1987, s. 2.

⁶¹ M. Bradley, *Too Many to Jail. The Story of Iran's New Christians*, Oxford–Grand Rapids 2014, s. 213.

Bibliografia

Archiwa

Church Missionary Society – University of Birmingham (ACMS)
 ACMS, ACC892 O4
 ACMS, ACC892 O5
 Lambeth Palace Library – archiwa arcybiskupa Canterbury, Londyn (LPL)
 LPL, Runcie/ACP/1981/11
 LPL, Runcie/Main/1981/61
 LPL, Runcie/Main/1980/104
 LPL, Runcie/Main/1981/109
 The National Archive – Londyn, Kew (TNA)
 TNA, FCO 8/3208
 TNA, FCO 8/3640
 TNA, FCO 8/3641
 TNA, FCO 8/4067

Opracowania

Apostasy in the Islamic Republic of Iran, Iran Human Rights Documentation Center, New Haven, Connecticut July 2014.
 „Bible Land. Magazine of the Jerusalem and the Middle East Church Association”, Advent 2008.
 Bowden M., *Guests of the Ayatollah. The First Battle in America's War with Militant Islam*, New York 2006.
 Bradley M., *Iran and Christianity. Historical Identity and Present Relevance*, London–New York 2008.
 Bradley M., *Too Many to Jail. The Story of Iran's New Christians*, Oxford–Grand Rapids 2014.
 Carter J., *Keeping Faith. Memories of a President*, Toronto–New York–London–Sydney 1982.
 Dehqani-Tafti H.B., *The Hard Awakening*, London 1981.
 Dehqani-Tafti H.B., *Masih va masihijat nazd-e Irānījān*, vol. I–III, Gloucestershire 1992–1994.
 Dehqani-Tafti H.B., *The Unfolding Design of My World. A Pilgrim in Exile*, Norwich 2000.
 Francis-Dehqani G.E., *Religious Feminism in an Age of Empire. CMS Women Missionaries in Iran, 1869–1934*, Bristol 2000.
 Francis-Dehqani G., *Dialogue under Persecution: Anglicanism in Iran engaging with Shi'a Islam*, „Anglican Theological Review” 2014, vol. 96, nr 1, s. 133–146.
 Hunt P., *Inside Iran*, London 1981.
Imam Khomeini's Message to the Noble Christian People of the World on the occasion of Christmas (23 Dec 1978) [w:] Imam Khomeini, Pope and Christianity, Islamic Propagation Organization, Tehran (2nd ed.) 1984 (1404), s. 7–8.
 „Iran Diocesan News”, no. 88 September 1962.
 „Iran Diocesan News”, no. 122, May 1979.
 „Iran Diocesan News”, no. 123, September 1979.
 Kamrava M., *Khomeini and the West [w:] A Critical Introduction to Khomeini*, A. Adib-Moghaddam (red.), New York 2014, s. 149–169.
 Panahi M.H., *An Introduction to the Islamic Revolution of Iran and its Slogans*, London 2001.
 Rahnama A., *Superstition and Ideology in Iranian Politics. From Majlesi to Ahmadinejad*, New York–Cambridge 2011.
 Rasekh M., *Are Islamism and Republicanism Compatible? A Theory of the Unchangeable Principles of the Constitution of the Islamic republic of Iran, [w:] The Sharī'a in the Constitutions of Afghanistan, Iran and Egypt – Implications for Private Law*, N. Yassari (red.), Tübingen 2005, s. 113–121.

- Rundle Ch., *Iran–United Kingdom Relations since the Revolution: Opening Doors* [w:] *A Iran's Foreign Policy: From Khatami to Ahmadinejad*, A. Ehteshami, M. Zweiri (red.), Berkshire 2008, s. 89–104.
- Rzepka M., *Translacja i konwersja. Językowe i kulturowe aspekty przekładu Ewangelii na język perski*, Kraków 2012.
- Rzepka M., *Konwersje na chrześcijaństwo w przedrewolucyjnym Iranie*, „Studia Religiologica”, 2013, t. 46, nr 2, s. 79–94.
- Sabet A.G.E., *Wilayat al-Faqih and the Meaning of Islamic Government* [w:] *A Critical Introduction to Khomeini*, A. Adib-Moghaddam (red.), New York 2014, s. 69–87.
- Sanasarian E., *Religious Minorities in Iran*, Cambridge 2000.
- „The Flame”, nr 4, wrzesień 1987.
- Van Gorder, A. Christian, *Christianity in Persia and Status of Non-Muslim in Iran*, Plymouth 2010.
- Waite T., *Taken on Trust*, London 1988.
- Waterfield R., *Christians in Persia*, London 1973.
- „Yes. The CMS magazine”, April–June 1981.



Symbolika liczby siedem w traktacie kabalistycznym *Sefer ha-temuna*

Dominika Górnicz
Instytut Religioznawstwa
Uniwersytet Jagielloński

Abstract

The Symbolism of the Number Seven in the Kabbalistic Treatise *Sefer ha-Temunah*

In recent decades, there has been increasing criticism of the dichotomy which is deeply rooted in research on religion and Judaism, namely the dichotomy between linear and cyclical notion of time with categories of history and myth respectively related to them. The aim of this article is to point out how in one religious tradition different models of time can coexist and be inextricably intertwined. The text which supports this idea is the anonymous kabbalistic treatise entitled *Sefer ha-Temunah*, probably composed in the mid-14th century within areas of the Byzantine Empire. The main topic of this treatise is the kabbalistic doctrine of cosmic cycles (*shemittot* and *yovel*), which is an idea of worlds periodically created and returning into a state of chaos. In this work I adapt Moshe Idel's view, according to which the elementary structure of time in Judaism in its ritual dimension is based not on relations between precisely defined events, but on the central role played by the number seven and the process of counting to seven itself. The paper examines what role is played by the number seven and the system of associations constructed over it in the cyclical concept of time presented in *Sefer ha-Temunah*. I also adopt the assumptions of theory of ritual by Roy A. Rappaport to indicate that the source of the idea of cyclical time in cosmic scale is the experience of repeatability of events in ritual. This view is confirmed on the basis of the hermeneutics of *Sefer ha-Temunah* and allows a better understanding of this text.

Key words: symbolism of numbers in Judaism, kabbalistic cosmology, cyclical time in Jewish Mysticism, *Sefer ha-Temunah*, cosmic cycles, *sefirah Binah*, menorah, astrology in Kabbalah

Słowa kluczowe: symbolika liczb w judaizmie, kosmologia kabalistyczna, czas cykliczny w mistic-
ce żydowskiej, *Sefer ha-temuna*, cykle kosmiczne, *sefira Bina*, menora, astrologia w kabale

Wprowadzenie

Moshe Idel w swojej pracy poświęconej zagadnieniom czasu i historii w mistyce żydowskiej¹ rozpoczyna analizę źródeł od przedstawienia szkicowej typologii sposobów konceptualizacji czasu w religiach. Wyróżnia on trzy podstawowe modele tego zjawiska:

1. *Mikrochronos*, czyli czas cykliczny, który obejmuje niewielkie jednostki czasu, na przykład dni czy lata. Jest on generowany przez nałożenie wielokrotnie powtarzalnych aktów rytualnych na *continuum* czasu. W tym modelu czasu akty rytualne odwołują się do wydarzeń dla nich wzorcowych.
2. Czas linearny, który ze względu na skalę czasową, jaką obejmuje – w porównaniu z pierwszym i trzecim typem czasu – badacz określa terminem *mezo-chronos*. W tym przypadku podkreśla on wyjątkowość formatywnego dla danej religii wydarzenia, prowadzącego do przewartościowania historii, która jest odtąd historią zbawienia. O ile pierwszemu typowi czasu ma odpowiadać kategoria mitu, do drugiego z nich odnosi się pojęcie historii.
3. Cykliczny czas kosmiczny, *makrochronos*, który obejmuje powtarzające się jednostki czasu o wymiarach kosmicznych. Paradygmatem zarówno pierwszego, jak i trzeciego typu czasu jest cykliczność, o ile jednak w przypadku *mikrochronosu* wydarzenia rytualne, które go konstytuują, zachodzą wielokrotnie w ciągu życia jednostki, *makrochronos* całkowicie poza nie wykracza i nadaje rytm całemu kosmosowi. Za jego wzorcową egzemplifikację można uznać hinduistyczną doktrynę Kali Juga².

W ostatnich dekadach rozwinęła się krytyka głęboko zakorzenionej w badaniach nad religią i judaizmem dychotomii czas linearny/czas cykliczny wraz z odpowiadającymi im kategoriami historii i mitu. Z jednej strony dokonują jej teoretycy religii³, z drugiej badacze judaizmu, a zwłaszcza mistyki żydowskiej⁴. Idel również dystansuje się od ujęcia dychotomicznego przez podkreślenie, że trzy omówione wyżej kategorie mają charakter „miękkiej” typologii, a nie ścisłej klasyfikacji. W tym samym systemie religijnym mogą występować nawet trzy różne typy czasu. Ich komplementarność można zaobserwować również w wielu tekstach kabbalistycznych. Przykładowo, doświadczenie heterogenicznego czasu linearnego, którego kulminacją ma być przyjście Mesjasza, nie wyklucza zrytualizowanego przekraczania go za pomocą wypełniania teurgicznie rozumianych przykazań⁵.

¹ M. Idel, *Some Concepts of Time and History in Kabbalah* [w:] *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, E. Carlebach, J.M. Efron, D.N. Myers (eds.), Hanover and London 1998, s. 153–188.

² *Ibidem*, s. 153–155.

³ J.Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982, s. 29.

⁴ E.R. Wolfson, *Alef, Mem, Tau: Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death*, Berkeley 2006, s. 55–56; *idem*, *Retroactive Not Yet: Linear Circularity and Kabbalistic Temporality* [w:] *Time and Eternity in Jewish Mysticism: That Which is Before and That Which is After*, B. Ogren (ed.), Leiden and Boston 2015, s. 17–50; M. Idel, *Some Concepts of Time...*, s. 155–157.

⁵ *Ibidem*, s. 155–157.

Poniżej przyjrzę się tekstowi, który potwierdza tezę o przenikaniu się tak rozumianych trzech modeli czasu. Jest nim anonimowy traktat kabalistyczny *Sefer ha-temuna* („Księga obrazu”, czy też, uwzględniając wieloznaczność słowa *temuna*, „Księga kształtu”), który został skomponowany najprawdopodobniej około połowy XIV wieku na terenie Bizancjum⁶. Głównym tematem traktatu jest kabalistyczna doktryna cykli kosmicznych (hebr. *szemita*, pl. *szemiot*), czyli wyobrażenie o cyklicznie stwarzanych i powracających do stanu chaosu, w rytmie co siedem tysięcy lat, następujących po sobie światach.

Liczba siedem w rytuale żydowskim

W pracy przyjmuję założenie Idela, że elementarna struktura czasu w religii żydowskiej, w jego wymiarze rytualnym, opiera się nie tyle na relacjach między dobrze zdefiniowanymi wydarzeniami, ile na centralnej roli odgrywanej przez liczbę siedem oraz na samym procesie liczenia do siedmiu⁷. Jak pokażę niżej, liczba siedem i zbudowany wokół niej układ asocjacji odgrywają istotną rolę w cyklicznej koncepcji czasu w wymiarze kosmologicznym, obecnej w *Sefer ha-temuna*.

Liczba siedem organizuje liczenie czasu w podstawowych rytuałach żydowskich, począwszy od szabatu. Na tej liczbie opiera się sekwencja rytuałów opisana w tekstach rytualnych z Księgi Kapłańskiej: w cyklu rocznym istnieje siedem świąt zwanych *mikra kodesz* („święte zwołanie”), odbywających się w ciągu pierwszych siedmiu miesięcy roku. Są to pierwszy i ostatni dzień Paschy, Szawuot (czyli „Święto Tygodni”, jego nazwa wywodzi się od tego samego rdzenia, od którego pochodzi słowo „siedem”), Rosz Haszana, Jom Kippur oraz pierwszy i ostatni dzień święta Sukkot. Elementem wspólnym wszystkich tych świąt jest zakaz wykonywania tych samych czynności, które nie mogą być wykonywane w szabat⁸. Od drugiej nocy Pesach do dnia poprzedzającego Szawuot trwa liczenie omeru (*sefirat ha-omer*), okres ten obejmuje siedem tygodni⁹. Co siódmy rok przypada rok szabatowy (hebr. *szemita*, co pierwotnie oznacza „upuszczenie”, a także „uwolnienie”, „ustąpienie” „porzucenie”¹⁰). Rozdział 25 Księgi Kapłańskiej oraz rozdział 15 Księgi Powtórzonego Prawa zawierają przepisy rytualne o roku szabatowym, który miał wypadać co każdy siódmy rok. Prawo rytualne zakazywało wówczas uprawy ziemi i zbioru plonów. Ustanawia także przepis dotyczący roku jubileuszowego (*jowel*), który następuje po upływie cyklu siedmiu lat szabatowych, czyli w 50. roku. Rok szabatowy i rok jubileuszowy łączy nakaz porzucania uprawy ziemi. Tym, co specyficzne dla roku jubileuszowego, jest idea wyzwolenia – w tym roku następowało uwolnienie ludzi, którzy popadli w niewolę za długi¹¹. W ostatnim z wymienionych rytuałów struktura siódmkowa zwielokrotnia się: siódmy rok szabatowy

⁶ M. Idel, *The Kabbalah in Byzantium: Preliminary Remarks* [w:] *Jews in Byzantium*, R. Bonfil, O. Irshai, R. Talgam (eds.), Leiden–Boston 2011, s. 678–682.

⁷ M. Idel, *Sabbath: On Concepts of Time in Jewish Mysticism* [w:] *Sabbath: Idea, History, Reality*, G.J. Blindstein (ed.), Beer Sheva 2004, s. 60.

⁸ Kpł 23.

⁹ Kpł 23, 15.

¹⁰ „Milon Ewen-Szoszan”, Abraham Ewen-Szoszan (red.), Tel Awiw 1970, s. 2724–2725.

¹¹ Kpł 25, Pwt 15.

staje się rokiem jubileuszowym¹². Siódemka zostaje przemnożona przez siedem, co daje liczbę 49. Znaczące jest tutaj przejście z 49 do 50 jako moment przekroczenia cykliczności, wyzwolenia się z niej. Jak zobaczymy niżej, w interesującym nas materiale kabalistycznym ostatniej z tych liczb jest przypisana symbolika soteriologiczna.

Wracając do znaczenia liczby siedem w Biblii hebrajskiej, trzeba zauważyć, że wiąże się z nią wiele przykazań, które odnoszą się do kwestii czystości i nieczystości rytualnej. Zgodnie z narracją biblijną Bóg zwrócił się do Noego, aby ze wszystkich zwierząt, które są czyste, zabrał na arkę siedem samców i siedem samic, podczas gdy z nieczystych jedynie po parze¹³. W okresie Pesach za koszerny uznaje się jedynie chleb niezakwaszony, który spożywa się przez siedem dni¹⁴. Ósmego dnia następuje obrzezanie nowo narodzonego dziecka, a przez siedem dni poprzedzających rytuał pozostaje ono w stanie nieczystości¹⁵. Analogicznie, ofiara z pierwotnego zwierzęcia z bydła i z trzody była składana ósmego dnia, gdyż przez siedem pierwszych dni po narodzeniu zwierzę było uważane za nieczyste¹⁶. Przez siedem dni w stanie nieczystości ma pozostawać menstruująca kobieta¹⁷, a także mężczyzna, który z nią w tym czasie współżył¹⁸. Przez tę samą liczbę dni w stanie odosobnienia musi pozostać osoba dotknięta chorobą skórą¹⁹ (hebr. *ca'arat*, nietrafnie tłumaczone jako „trąd”²⁰). Nieczysty przez siedem dni jest człowiek, który wszedł chociażby w pośredni kontakt z ludzkimi zwłokami, w judaizmie uważanymi za najbardziej kalającą substancję z możliwych²¹. Przez siedem dni trwa także sziwa, czyli okres żałoby: tradycja ta rozwinęła się jako interpretacja biblijnej opowieści o opłakiwaniu przez Józefa swojego ojca Jakuba/Izraela²².

Przyjrzyjmy się również kilku przykładom pozabiblijnym. W tym kontekście warto przytoczyć słowa midraszu *Wajikra Raba*:

Siódmy jest zawsze najdroższy. Siódme jest ukochane spośród tego, co na górze: niebiosa, niebios niebios (*szemej ha-szamajim*)²³, sklepienie (*rakija*), chmury, miejsce wyniosłe²⁴, miejsce

¹² Kpł 25, 10.

¹³ Rdz 7, 2.

¹⁴ Wj 13, 6–7.

¹⁵ Rdz 17, 12.

¹⁶ Wj 22, 29.

¹⁷ Kpł 15, 28.

¹⁸ Kpł 15, 24.

¹⁹ Kpł 14, 8.

²⁰ Więcej na ten temat zob.: T. Sikora, *Aliud valde – wokół idei hebraizmu Oskara Goldberga* [w:] O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Kraków 2012, s. XLIX–LXXXIX.

²¹ Lb 19, 11–16.

²² Rdz 50, 10.

²³ Czy też „niebiosa najwyższe”. Określenie *szemei ha-szamajim*, które występuje m.in. w Pwt 10, 14; 1 Krl 8, 27 czy Ps 148, 4, prawdopodobnie nie oznacza kilku odmiennych od siebie niebios, jak może to sugerować liczba mnoga pierwszego rzeczownika w *smichut*, lecz stopień najwyższy. Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, Warszawa 2008, s. 531.

²⁴ Hebr. *zawul* oznacza także: „wyniosły pałac Boga”, „świątynię Jahwe”, a także „miejsce zamieszkania księżycy”, zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, Warszawa 2008, s. 251.

pomieszkania i obłoki, jak napisano: „usypcie drogę temu, który ujeżdża obłoki, imię jego Jahwe” (Ps 68, 5). Siódma jest ukochaną spośród ziem: kraina, ziemia, grunt, dolina, wyschła ziemia, ziemia zapomniana, zamieszczany łąd²⁵, jak napisano: „będzie sędził zamieszczany łąd sprawiedliwie i narody w uczciwości” (Ps 96, 13). Siódma jest ukochaną spośród generacji: 1. Adam. 2. Set. 3. Enoch. 4. Kenan. 5. Mahalaleel. 6. Jered. 7. Henoch, jak napisano: „Henoch kroczył z Bogiem” (Rdz 5, 24). Siódmy jest najbardziej ukochanym spośród ojców: 1. Abraham. 2. Izaak. 3. Jakub. 4. Lewi. 5. Kehat. 6. Amram. 7. Mojżesz, jak napisano: „I Mojżesz poszedł do Boga” (Wj 19, 3). Siódmy jest ukochanym spośród synów, jak powiedziano: „Dawid był siódmym [synem Jessego] (I Krn 2, 13–15)”. Siódmy jest ukochanym pośród królów: Saul, Iszbaal, Dawid, Salomon, Roboam, Abiasz, Asa, jak jest napisane: „wezwał Asa Pana” (2 Krn 14, 10). Siódmy jest ukochanym pośród lat, jak powiedziano: „siódmego [roku – aut.] uwolnisi ją i porzucisz [ziemię – aut.]” (Wj 23, 11). Siódmy jest najbardziej ukochanym pośród lat jubileuszowych, o czym jest powiedziane: „będziecie święcić pięćdziesiąty rok” (Kpł 25, 10). Siódmy jest ukochanym spośród dni, jak powiedziano: „pobłogosławił Bóg siódmy dzień” (Rdz 2, 3). Siódmy jest ukochanym pośród miesięcy, jak jest powiedziane: „siódmego miesiąca, pierwszego dnia” (Kpł 23, 23)²⁶.

Rozmaite aspekty rzeczywistości ujęte w powyższym cytacie koncentrują się wokół liczby siedem, a w zasadzie wokół procesu odliczania do siedmiu, który strukturyzuje *continuum* czasu i przestrzeni. Według midraszu to, co siódme, jest szczególne, naznaczone i wyodrębnione. Siódemka tworzy sieć asocjacji, łącząc różne płaszczyzny, przede wszystkim jednak dwie kategorie: czasu i przestrzeni. W tym miejscu warto przypomnieć, że pole semantyczne hebrajskiego słowa *olam* (pl. *olamot*) obejmuje zarówno aspekt przestrzenny („świat”), jak i czasowy („eon” lub „wieczność”). „Świat” jest więc nadrzędnym pojęciem, które spaja porządki czasowe i przestrzenne, oscylujące, jak podkreśla midrasz – wokół liczby siedem. Zgodnie z midraszem na kategorię czasu składają się różne porządki, które go organizują: rytm biologiczny (pokolenia, ojcowie, synowie), pamięć społeczna (chronologie królów), jednostki czasu astrologicznego (dzień, miesiąc, rok) i skonstruowanego rytualnie (tydzień, rok szabatowy, rok jubileuszowy).

Znaczący w tym kontekście jest także słynny fragment traktatu Szabat z Talmudu babilońskiego, rozpatrującego sytuację człowieka, który w trakcie długotrwałej podróży znalazł się na pustkowiu, w izolacji od społeczności. W wyniku takich okoliczności zatracił on poczucie czasu i nie umie określić, na który dzień przypada

²⁵ Zakres semantyczny tego terminu obejmuje przede wszystkim stały, suchy łąd, który może być uprawiany i zamieszczany przez człowieka. Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *op.cit.*, t. 2, s. 624.

²⁶ *Midrasz Wajikra Raba* 29, 11, red. M. Margoliot, Jeruzalajim 1972, s. 780–781. Wszystkie cytaty z języka hebrajskiego, o ile nie zaznaczono inaczej, zostały przetłumaczone przez autorkę.

כל השביעין חביבין לעולם. למעלן השביעי חביב: שמים, ושמי השמים, ורקיע, ושחקים, זבול, ומעון, וערבות. וכתוב (תהלים סח): סולו לרוכב בערבות ביה שמו. בארצות שביעית חביבה: ארץ, אדמה, ארץ, גיא, ציה, נשיה, תבל. וכתוב (שם צו): והוא ישפוט תבל בצדק ידן לאומים במישרים. בדורות, שביעית חביב: אדם, שת, אנוש, קינון, מהללאל, ירד, חנוך. וכתוב (בראשית ה): ויתהלך חנוך את האלהים. באבות שביעי חביב: אברהם, יצחק, ויעקב, לוי, קהת, עמרם, משח. וכתוב (שמות יט): ומשה עלה אל האלהים. בבנים, השביעי חביב: שנאמר: דוד הוא השביעי. במלכים, השביעי חביב: שאול, איש בושת, דוד, שלמה, רחבעם, אביה, אסא. וכתוב (ד"ה ב יד): ויקרא אסא אל ה'. בשנים, שביעי חביב: שנאמר (שמות כג): והשביעית תשמטנה ונשתנה. בשמיטין, שביעי חביב. שנאמר: (ויקרא כה): וקדשתם את שנת החמישים. בימים, שביעי חביב, שנאמר (בראשית ב): ויברך אלהים את יום השביעי. בחדשים, שביעי חביב, שנאמר: (ויקרא כג): בחדש השביעי באחד לחדש:

szabat. Według zaleceń talmudycznych w takiej sytuacji powinien on zacząć liczyć dni i obchodzić szabat siódmego dnia od momentu rozpoczęcia liczenia²⁷.

Koncepcja wielości światów

W rytuale cyklizm wiąże się z określoną liczbą, która wyznacza interwały czasu – w tradycji żydowskiej jest nią przede wszystkim siódemka. Podstawowy wzorzec organizujący koncepcję wielości światów w traktacie *Sefer ha-temuna* również wiąże się z siódmką. Przyjmuję tutaj, że podstawowym z rytuałów opartych na siódemce jest rytuał szabatowy. Elementarna idea, jaka się z nim wiąże, to zaniechanie wszelkiej aktywności, która oznaczałaby działanie o charakterze twórczym i produktywnym. Liczba siedem, jej siedmiokrotność, czyli liczba czterdzieści dziewięć, oraz liczba pięćdziesiąt jako przekroczenie tej ostatniej tworzą strukturę organizującą koncepcję wielości światów w *Sefer ha-temuna*. Obecne są w szczególach tej idei religijnej, tym liczbom przypisane zostają liczne symbole, a także odniesienia kosmologiczne i teozoficzne. W tekście *Sefer ha-temuna* istnieje więc tendencja do wyszukiwania czy też konstruowania zależności między siódmką i jej podstawowym odwzorowaniem, czyli rytuałem szabatowym, a innymi ideami religijnymi obecnymi w traktacie. Jak zobaczymy niżej, czynnikiem spajającym różne, pierwotnie niepowiązane elementy, jest właśnie liczba siedem i jej zwielokrotnienie.

Według *Sefer ha-temuna* w każdym ze stwarzanych i powracających do stanu chaosu światów, rozumianych jako rzeczywistości czasoprzestrzenne, inna jest natura rzeczywistości, a także żyjących w nich stworzeń – to właśnie *sefirot*, jako narzędzia boskiej mocy stwórczej, determinują charakter powstającego świata. Tym samym każdy z siedmiu następujących po sobie światów otrzymuje coś ze specyfiki tej *sefi-ry*, która była narzędziem jego powstania. Pomija się przy tym trzy pierwsze *sefirot*: *Keter*, *Chochmę* i *Binę* – koncepcja *szemitot* dotyczy siedmiu niższych elementów pleromy, nazywanych *midot*. Tym samym w każdym ze światów odzwierciedlają się poszczególne aspekty Boga, na przykład w pierwszych trzech z nich – na których koncentruje się traktat – odbijają się kolejno aspekty łaski (*Chesed*), surowości/sądu (*Gewura*) i miłosierdzia (*Tiferet/Rachamim*). Według *Sefer ha-temuna* obecnie żyjemy w drugim ze światów²⁸. Traktat głosi także pogląd, że po wypełnieniu się całego cyklu siedmiu *szemitot*, z których każdy trwa po siedem tysięcy lat²⁹, ma nastąpić „kosmiczny jubileusz” (*jowel*). Zgodnie z tą koncepcją w tym czasie – przypadającym na 50 tysięcy lat – wszystko, co stworzone, ma powrócić do *sefi-ry Bina*, zwanej

²⁷ Talmud babiloński, Szabat 69b, <http://www.mechon-mamre.org/b/1/12107.htm> [dostęp: 28.05.2015].

היה מהלך >בדרך או< במדבר ואינו יודע אימתי שבת מונה ששה ימים ומשמר יום אחד

²⁸ G. Scholem, *Origin of the Kabbalah*, Princeton 1987, s. 463; *idem*, *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna we-szel Abraham Abulafia*, Jeruszałajim 1965, s. 52–55.

²⁹ Przy czym mówi się tutaj, że pod koniec każdego świata czas spowalnia swój bieg (ciała niebieskie mają się obracać wolniej), wszystko obumiera, rozpada się. Czyni to też czas trwania poszczególnych światów relatywnym. Zob. G. Scholem, *Origins...*, s. 465.

też „powrotem” lub „pokutą” (*teszuwa*)³⁰. Należy podkreślić, że ze względu na powiązanie światów z *sefirot* jako pozaczasowymi aspektami bóstwa liczby te mają ewidentnie symboliczny charakter.

Szemita. Rok szabatowy a cykl kosmiczny

Przypomnijmy znaczenia terminu *szemita*: „rok szabatowy”, oznacza pierwotnie „upuszczenie”, a także „uwolnienie”, „ustąpienie”, „porzucenie”. Jego rdzeń, czyli שמש, tłumaczy się dosłownie jako „upuszczacz”³¹. Te znaczenia należy rozpatrywać w podstawowym kontekście słowa *szemita*, który stanowią rozdział 25 Księgi Kapłańskiej oraz rozdział 15 Księgi Powtórzonego Prawa. W roku szabatowym człowiek był zobowiązany niejako do „upuszczenia” własności materialnej. Z kolei w przypadku prawa o roku jubileuszowym (*jowel*) pojawia się dodatkowy element, którym jest uwolnienie niewolników: element wyzwolenia jest tym, co odróżnia *jowel* od *szemity*³². Motyw wyzwolenia w powiązaniu z jubileuszem i liczbą pięćdziesiąt jest, jak zobaczymy niżej, szczególnie istotny w *Sefer ha-temuna*. Warto przywołać tu słowa z Księgi Kapłańskiej:

Policzysz sobie siedem lat szabatowych, to jest siedem razy po siedem lat, tak że czas siedmiu lat szabatowych będzie obejmował czterdzieści dziewięć lat. Dziesiątego dnia, siódmego miesiąca zatrubisz w róg. W Dniu Prześlągania zatrubicie w róg w całej waszej ziemi. Będziecie święcić pięćdziesiąty rok, oznajmicie wyzwolenie w kraju dla wszystkich jego mieszkańców. Będzie to dla was jubileusz – każdy z was powróci do swej własności i każdy powróci do swego rodu. Cały ten rok pięćdziesiąty będzie dla was rokiem jubileuszowym – nie będziecie siał, nie będziecie żąć tego, co urosnie, nie będziecie zbierać nieobciętych winogron, bo to będzie dla was jubileusz, to będzie dla was rzecz święta. Wolno wam jednak będzie jeść to, co urosnie na polu³³.

Ideę *szemitot* w jej kabalistycznej reinterpretacji, zgodnie z którą każdy z następujących po sobie światów (*olam*, pl. *olamot*) jest pochodną jednej z siedmiu niższych *sefirot*³⁴, które stanowią dynamiczną i złożoną strukturę dziesięciu boskich mocy czy też emanacji, można prześledzić od wczesnej kabały gerońskiej aż do tekstów mistyków działających w czasach renesansu. Zajmowali się nią – zazwyczaj marginalnie – między innymi tacy kabaliści jak: rabin Mosze ben Nachman (Nachmanides), rabin Jakub ben Szeszet, rabin Azriel z Gerony, rabin Izaak z Akry, rabin Menachem

³⁰ *Sefer ha-temuna*, Lemberg 1892, s. 49b; G. Scholem, *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna...*, s. 38; G. Scholem, *Sens Tory w mityce żydowskiej* [w:] *idem, Kabala i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1991, s. 86–87.

³¹ „Milon Ewen-Szoszan”, s. 2724–2725.

³² Zob. Kpł 25, Pwt 15.

³³ Kpł 25, 8–12, cyt. za: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. piąte, Poznań 2003.

³⁴ Trzy pierwsze *sefirot*, czyli *Keter* („Korona”), *Chochma* („Madrość”) i *Bina* („Inteligencja”, czyli moc analizy) pozostają poza ciągiem następujących po sobie światów. Koncepcja *szmitot* wiąże się z niższymi ze *sefirot*: *Chesed* (termin ten oddaje się jako „Miłość”, „Łaska”, „Pełnia”), *Gewura* („Moc” jako siła karząca), *Tiferet* („Piękno”, tę *sefirę* nazywa się również *Rachamim* – „Miłosierdzie”), *Necach* („Stalność”, „Wytwardość”), *Hod* (oddawane jako „Chwała”), *Jesod* („Fundament”), *Malchut* („Królestwo”).

Rekanati, rabin Bachja ben Aszer, rabin Józef ben Szalom Aszkenazi, rabin Dawid ben Jehuda he-Chasid, a także autor anonimowego tekstu *Ma'arechet ha-Elohut* oraz jego komentator – rabin Juda Chajat. Wyjątkowość *Sefer ha-temuna* w tym kontekście polega na tym, że o ile inni kabaliści zajmowali się koncepcją wielości światów na marginesie swojej działalności, w tym tekście odgrywa ona główną rolę³⁵.

Sefira Bina jako zasada powstawania i destrukcji światów

W ujęciu autora traktatu *Bina* jest pierwszym z trzech wyższych elementów pleromy, obok *Keter* i *Chochmy*³⁶. Pozostają one poza strukturą siedmiu niższych *sefirot*, które determinują specyfikę kolejnych światów i nadają rytm cyklicznemu stwarzaniu i anihilacji kosmosu. Jako punkt graniczny, odrębny względem układu *szemitot*, *Bina* jest zatem wyłączona ze struktury określającej cykl przemian, jakim podlega rzeczywistość.

W niektórych pismach kabalistycznych, na przykład rabina Aszera ben Dawida czy rabina Mojżesza Kordowera, obecne jest wyobrażenie siedmiu niższych *sefirot* jako obracających się okręgów (*galgalim*). Wprawiane są one w ruch przez ósmą z *sefirot* – *Binę*, odpowiadającą „duszy okręgu” (czy „sfery”)³⁷. Z kolei według *Sefer ha-temuna* „pięćdziesiąta brama”, czyli *Bina*, jest niczym punkt w środku okręgu, otoczona przez siedem *sefirot*, które się z niej rozwinęły³⁸. Stwarza to możliwość interpretacji roli *Biny* w *Sefer ha-temuna* jako centrum, punktu czasowo-przestrzennego, który uruchamia cykl *szemitot* i tym samym rozpoczyna zarówno bieg czasu, jak i proces anihilacji światów.

Bina jest zarówno punktem wyjścia, jak i kresem kosmicznego procesu. W tekstach kabalistycznych, określana jako „wielka matka”, jest conceptualizowana jako źródło stworzenia, do którego – zgodnie z klasyczną zasadą neoplatońską – wszystko na końcu powraca. W takim ujęciu pierwotnie zawierało się w niej zwłaszcza siedem niższych *sefirot*, które następnie z niej wyemanowały³⁹. Autor powstałego wkrótce po *Sefer ha-temuna* komentarza do traktatu wyjaśnia to w następujący sposób:

Bina [...] jest pięćdziesiątą bramą, w której zawiera się całe siedem *sefirot* zwanych szatami kapłana, ponieważ jest ona [*Bina* – przyp. aut] tym, co wewnętrzne, i nazwana jest wewnętrznym pałacem i świętością [obecną] wewnątrz. Jest ona zawarta we wszystkich siedmiu *sefirot*⁴⁰.

³⁵ I. Weinstock, *Be-ma'agalej ha-nigle we-ha-nistar*, Jeruzalajim 1969, s. 200–210; H. Pedaya, *Ha-Ramban: Hit'alut: Zman machzori We-Tekst Kadosz*, Tel Awiw 2003, s. 32–33, 92–95, 209–212; G. Scholem, *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna...*, s. 20–21; E. Gottlieb, *Ha-kabala ba-kitwej rabanu Bachja Ben Aszer*, Jeruzalajim 1970, s. 233–237, M. Idel, *The Kabbalah in Byzantium...*, s. 683–686.

³⁶ Większość niniejszego podrozdziału stanowi niewielki fragment mojego artykułu *Rola sefiry Bina w procesie powstawania i niszczenia światów według traktatu „Sefer ha-temuna”*, „Studia Judaica” 2015, nr 2 (36).

³⁷ M. Idel, *Some Concepts of Time...*, s. 162–163, 182, przyp. 46–47, 183 przyp. 59.

³⁸ *Sefer ha-temuna*, s. 28b.

³⁹ G. Scholem, *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna...*, s. 35–36.

⁴⁰ *Sefer ha-temuna*, op. cit., s. 8a, komentarz.

הבינה, שהיא שער הנו"ן שכל שבע הספירות כלולות בה ונקראות בגדי כהונה בעבור שהיא פנימית ונקרא היכל פנימי וקודש פנימה והיא כלולה בכל עשר ספירות

Jak widać, zachodzi tu pewne napięcie. *Bina* zawiera w sobie niższe *sefirot*, ale nie jest to relacja jednostronna – każda z nich ma coś ze specyfiki *Biny*, z której się rozwinęła.

Autor *Sefer ha-temuna* używa także wyrażenia *lula 'ot*⁴¹, które oznacza „węzły” czy też wiązania. Pojęcie to pochodzi z Księgi Wyjścia, gdzie odnosi się do 50 purpurowych węzłów (w przekładach na język polski oddaje się to jako „wstążki”), które według narracji biblijnej miały łączyć dziesięć tkanin składających się na namiot spotkania, w którym znajdować się miała Arka⁴². Ich liczba i czynność, którą jest wiązanie czy też łączenie, służą autorowi *Sefer ha-temuna* jako model opisu 50 wrót *Biny*, które łączą się ze sobą w celu powstania kosmicznego obrazu – *temuna*. Ten „obraz”, na który składa się 50 bram *Biny*, ma stanowić źródło wszystkich światów i żyjących w nim stworzeń⁴³.

Astrologia w *Sefer ha-temuna*

Istotnym siedmioelementowym układem, który pojawia się w *Sefer ha-temuna*, jest siedem planet, powiązanych z *sefirot* i znakami alfabetu⁴⁴. Należy pamiętać, że w średniowieczu znano dokładnie siedem ciał niebieskich, we wszystkich tekstach dyskutujących kwestie astrologiczne czy astronomiczne występuje zatem stałe i jednoznaczne skojarzenie planet z liczbą siedem.

Zainteresowanie zagadnieniami astrologicznymi we wczesnej kabale jest znaczące, przynajmniej jeżeli porówna się je do Talmudu, w którym ujęcie tej tematyki jest nacechowane wyraźną ambiwalencją, czy też midraszy, gdzie dyskusje na temat kwestii astrologicznych toczą się na marginesie kwestii, które najbardziej interesowały ich autorów. Najważniejszym tekstem, za którego pośrednictwem spekulacje astrologiczne zostały wchłonięte przez kabałę, jest wczesny ezoteryczny traktat kosmologiczny *Sefer Jecira*⁴⁵. Wszystkie teksty kabalistyczne poruszające tematykę astrologiczną stanowią, w mniejszym lub większym stopniu, jego interpretację⁴⁶. Ten spekulatywny utwór, poświęcony tematyce kosmologicznej, jest jednym z najważniejszych źródeł *Sefer ha-temuna*⁴⁷. Kwestia wpływu *Sefer Jecira* na *Sefer ha-temuna*, tutaj jedynie zaznaczona, wymaga odrębnego, pogłębionego omówienia. Poniżej przybliżone zostaną jedynie ogólne analogie pomiędzy tymi dwoma tekstami.

Sefer Jecira jako tekst kosmologiczny dyskutuje związek dziesięciu elementów, czyli praliczb określanych terminem *sefirot* z 22 literami alfabetu hebrajskiego i ich rolę w procesie stworzenia. Zgodnie z księgą *Jecira*, z kombinacji i permutacji liter

⁴¹ *Ibidem*, s. 24a.

⁴² Wj 26, 16.

⁴³ E. Lipiner, *op.cit.*, s. 234.

⁴⁴ *Sefer ha-temuna*, s. 6b.

⁴⁵ R.C. Kiener, *The Status of Astrology in the Early Kabbalah: From The Sefer Yesirah to Sefer Zohar*, „Jerusalem Studies in Jewish Thought” 1987, t. 6, nr 3, s. 2–9.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 23–42.

⁴⁷ E. Lipiner, *Hazon ha-otijot: torat ha-idejot szel ha-eflebeit ha-iwri*, Jeruszałajim 1989, s. 232–233.

w połączeniu z elementami miały powstać makro- oraz mikrokosmos, wszechświat i człowiek. Autor ezoterycznego traktatu dzieli 22 litery alfabetu hebrajskiego na trzy kategorie znaków: trzy „litery matki” (*imot*), siedem „podwójnych liter” (*kfulot*) oraz dwanaście „prostych liter” (*pszutot*)⁴⁸. Każda z liter alfabetu odnosi się do jednego z trzech wymiarów rzeczywistości: „świata, roku i człowieka” (*olam szana we-nefesz*)⁴⁹⁵⁰. Słowo „rok” należy tutaj rozumieć jako domenę wszelkiej czasowości. Tymi trzema wymiarami mają rządzić kolejno: „smok i cykl, i serce” (*teli we-galgal we-lew*), co autor podsumowuje słowami: „smok jest we wszechświecie niczym król na swoim tronie, cykl w roku niczym król w państwie, a serce w człowieku niczym król na wojnie”⁵¹. Znaczenie występującego tu słowa *teli* jest trudne do ustalenia i było przedmiotem licznych interpretacji. Nie pojawia się ono w Biblii ani w Talmudzie. Liczne interpretacje *Sefer Jecira* wskazują na znaczenia związane ze smoczą, wężową postacią, Uroborosem, Lewiatanem, na konstelację gwiazdną, *axis mundi*, a także to, co zwinięte, skręcone, obracające się⁵². Z kolei słowo *galgal* oznacza cykl, okrąg, a także sferę. Wielokrotnie występuje ono w Talmudzie, gdzie odnosi się do cyklu wydarzeń zachodzących w świecie, a niekiedy, jako sfera zodiaku, ma konotacje astrologiczne. Według interpretacji Aryeh Kaplana sformułowanie, że cykl jest królem roku, oznacza, iż czas jest konstytuowany przez ruch cykliczny⁵³.

Oczywiste astrologiczne konotacje mają tutaj liczby siedem i dwanaście. Siódemka wiąże się z siedmioma planetami we wszechświecie (*olam*), siedmioma dniami w roku (*szana*). Ponadto ma się ona odnosić do siedmiu otworów w ciele człowieka (*lew*): dwojga oczu, dwojga uszu, dwóch nozdrzy i ust. Z kolei dwunastka jest skojarzona ze znakami zodiaku we wszechświecie (*olam*), dwunastoma miesiącami w roku (*szana*) oraz, dodając pozaastrologiczny wymiar, z dwunastoma częściami ciała człowieka. Połączenia między tymi wszystkimi elementami tworzą dość złożony system odniesień astrologicznych⁵⁴. Patrząc na ten układ z perspektywy *Sefer ha-temuna*, tekstu niewątpliwie opartego na *Sefer Jecira*, „litery matki” odpowiadałyby trzem najwyższym *sefirot*, a siedem „podwójnych liter” siedmiu niższym z nich wraz z odpowiadającymi im siedmioma światami/*szemitot*, a *implicite* z całym systemem siódemek zbudowanym w tekście.

⁴⁸ *Sefer Jecira* 1, 2. Tekst hebrajski *Sefer Jecira* przytaczam i tłumaczę za wydaniem Aryeh Kaplana, *Sefer Yetzirah: The Book of Creation in Theory and Practice*, Boston 2004. Istnieją dwa tłumaczenia *Sefer Jecira* na język polski (*Sefer Jecira czyli Księga stworzenia*, tłum., oprac. i komentarze W. Brojer, J. Doktor, W. Kos, Warszawa 1995 oraz *Księga Jecirah: klucz Kabały*, tłum., wpraw. i komentarz M. Prokopowicz, Warszawa 1994), zdecydowałam się jednak sięgnąć do tekstu oryginalnego. Wybór edycji Kaplana jest podyktowany jego rozwiązaniami komentatorskimi, relevantnymi w kontekście omawianej tu tematyki.

⁴⁹ Element witalny duszy ludzkiej (*nefes*) stanowi tutaj metoniimię człowieka.

⁵⁰ *Sefer Jecira* 6, 2.

⁵¹ *Ibidem* 6, 3.

תלי בעולם כמלך על כסאו גלגל בשנה כמלך
במדינה לב בנפש כמלך במלחמה

⁵² A. Kaplan, *op.cit.*, s. 232–239.

⁵³ *Ibidem*, s. 239.

⁵⁴ *Sefer Jecira* 6, 1–6, 3; R.C. Kiener, *op.cit.*, s. 6.

Menora

Obok tematów, które nie są specyficznie żydowskie, takich jak astrologia, tekst *Sefer ha-temuna* reinterpretuje też tradycyjne żydowskie motywy i symbole, tak aby odnosiły się do pojęć kabalistycznych. Menora i jej siedem ramion wykonanych z tego samego surowca, czyli czystego złota, służą do opisanie systemu metafizycznego wyrażającego się w siedmiu niższych *sefirot* oraz rozwijających się światach, które wychodzą z tego samego źródła i powracają do niego. Źródłem tym jest *sefira Bina*, nazwana wprost „pięćdziesiątą bramą”⁵⁵. Autor pisze o trzech zasadniczych elementach jego koncepcji, które łączy idea zaprzestania aktywności:

[...] trzy szabaty Pana: jubileusz (*juwal*), rok szabatowy (*szemita*) i pięćdziesiąty dzień, który jest *sefirą Bina*. [...] wszystkie wyemanowane z czystej menory [wykonanej] z jednej bryły (Wj 25, 26 i 37, 22). To jest obraz, na który spojrział Mojżesz, nasz nauczyciel, niech pokój będzie z nim, i jego forma sprawiła mu trudność, bo nie wiedział, że „jej pąki i kwiaty były z tej samej bryły” (Wj 37, 17). Czterdzieści dziewięć we wszystkim, jak odnosi się do tego Pismo: „wtedy zrozumiesz (*tewin*) gniew Pana i osiągniesz poznanie Boga” (Prz 2, 5)⁵⁶.

Proces, o którym mówi autor *Sefer ha-temuna*, stanowi wiedzę ezoteryczną *par excellence*, wiedzę tak niedostępną, że nie została ona objawiona nawet samemu Mojżeszowi. Jak pisze anonimowy autor, patriarcha nie pojął formy menory, co jest metaforą braku zrozumienia natury *sefirot*, które według kabalisty mają być substancjalnie ze sobą tożsame⁵⁷, oraz charakteru procesu emanacyjnego. Aby zrozumieć ten fragment, trzeba mieć na uwadze dwie rzeczy. Po pierwsze, określenie „pięćdziesiąt bram” odnosi się w literaturze kabalistycznej do *Biny*. Po drugie, sam termin *bina*, który często występuje w Biblii hebrajskiej oraz w literaturze talmudycznej i midraszowej, oznacza „zrozumienie” w jego rozmaitych odcieniach znaczeniowych. W kabale *bina* przyjmuje postać boskiej hipostazy i – jak wykazał Moshe Idel – oznacza szczególnie rodzaju zrozumienie sekretów Tory, dostęp do jej głębokich tajemnic⁵⁸. Pamiętając o tym, należy zwrócić uwagę na słowa z Talmudu babilońskiego (z traktatu Rosh Haszana 21, 2 oraz Nedarim 38, 1) cytowane w literaturze kabalistycznej, na przykład przez Nachmanidesa, kabalistę podobnie jak autor *Sefer ha-temuna* zainteresowanego koncepcją wielości światów⁵⁹: „Pięćdziesiąt wrót zrozumienia

⁵⁵ E. Lipiner, *op.cit.*, s. 234.

⁵⁶ *Sefer ha-temuna*, 8b i in.

היכל הפנימי וקודש פנימי אשר ממנה ג' שבתות ה' יובל ושמיטה ויום הנו"ן שהוא הבינה [...] וכולם אצולים מן המנורה הטוהורה מקשה אחת והיא התמונה אשר בה הביט משה רע"ה ונתקשה בצורתה כי לא ידע כפתוריה ופרהיה ממנה היו אשר בין הכל מ"ט כענין אז תבין יראת ד' ודעת קדושים תמצא:

⁵⁷ Zob. *Sefer ha-temuna*, *Wprowadzenie*. Na temat sporu co do natury *sefirot* zob. np. M. Idel, *Kabala. Nowe perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006, s. 254–292.

⁵⁸ M. Idel, *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*, New York 2002, s. 205–220.

⁵⁹ H. Pedaya, *op.cit.*, s. 135; B. Ogren, *The Forty-Nine Gates of Wisdom as Forty-Nine Ways to Christ: Giovanni Pico Della Mirandola's Heptaplus and Nahmanidean Kabbalah*, „Rinascimento: Journal of the National Institute for Renaissance Studies” 2009, nr XLIX, s. 38. Nachmanides cytuje ten fragment w swoim komentarzu do Tory w nieznacznie zmienionej formie:

חמשים שערי בינה נבראו בעולם וכולם נמסרו למשה חוץ מאחד

(*bina*) zostało stworzonych na świecie i wszystkie zostały dane Mojżeszowi, oprócz jednego”⁶⁰. Można więc zinterpretować postać Mojżesza w cytowanym wyżej fragmencie z *Sefer ha-temuna* jako figurę osoby, która mimo osiągniętej mądrości nie dostąpiła najwyższego wglądu w naturę Bóstwa, symbolizowanego przez ostatnią, pięćdziesiątą „bramę” tożsamą z kosmicznym jubileuszem (*juwal*) i wypełnieniem się całego procesu powstawania i niszczenia następujących po sobie światów.

Siedem ksiąg *Tora eliona*

Jedną z charakterystycznych dla *Sefer ha-temuna* idei religijnych jest wyobrażenie *Tora eliona*⁶¹. Jest to archetyp tekstu biblijnego, istniejący w świecie najwyższych boskich emanacji. W każdym ze światów ma się ona przejawiać w innym aspekcie, adekwatnie do natury danego świata. Jak pisze anonimowy autor, w tej doskonałej, archetypowej formie, która transcenduje wszelkie jej konkretyzacje, Tora miała się składać nie z pięciu, a z siedmiu ksiąg, korespondujących z siedmioma niższymi *sefirot* i siedmioma światami/*szemitot*. Ponieważ według *Sefer ha-temuna* obecnie żyjemy w niedoskonałym świecie, zdeterminowanym przez *sefirę Gewura* („sąd”, „moc” jako siła karząca), Tora ma formę ograniczoną do pięciu ksiąg. Ta idea jest inspirowana stwierdzeniem z Talmudu babilońskiego (traktat Szabat 116a), zgodnie z którym Księga Liczb pierwotnie miała się składać z trzech ksiąg⁶². Przyjrzymy się, w jaki sposób autor przybliży koncepcję *Tora eliona*:

„Otwórz moje oczy, abym ujrział cuda twojej Tory” (Ps 119, 18) – powiedział król Dawid, pokój z nim: cuda liter najwyższej Tory (*Tora eliona*) z której pochodzi doskonała Tora Pana, zgodnie z werselem: „nastąpi siedem pełnych tygodni” (Kpł 23, 15), według którego dopełni się (*tam*) każdy tydzień osobno we własnym zakresie i który wskazuje, że dopasowują się (*mat'imot*) one [tygodnie – przyp. aut.] i jednocześnie z miejscem ich emanacji (*mekom acilutan*). W każdym z nich [tygodni – przyp. aut.] jest nowa doskonała (*temima*) Tora dla chwalebego imienia, bo przez nią będzie dane do spisania ludziom żyjącym w każdym cyklu kosmicznym (*szemita*)⁶³ [...].

Aby przedstawić koncepcję archetypu Tory i jej różnych konkretyzacji w następujących po sobie siedmiu światach/cyklach kosmicznych *szemitot*, autor posługuje się motywem siedmiu tygodni liczenia *omeru* (*sefirat ha-omer*), między drugim dniem święta Pesach a Szawuot, czyli świętem otrzymania Tory. Autor wykorzystuje podobieństwo słów *tmima* („doskonała” Tora), *temimim* („pełne” tygodnie), *tam* („dopełni

⁶⁰ Talmud babiloński, Rosz Haszana, 21b, <http://www.mechon-mamre.org/b/1/124.htm> [dostęp: 28.05.2015].

⁶¹ Zasadniczą część podrozdziału poświęconego *Tora eliona* zawarłam w artykule *Rola sefiry Bina w procesie powstawania i niszczenia światów według traktatu Sefer ha-temuna*, „Studia Judaica” 2015, nr 2 (36).

⁶² G. Scholem, *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna*, s. 32–33; *idem*, *Origins...*, s. 472–473.

⁶³ *Sefer ha-temuna*, s. 27a.

גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך אמר דוד המלך ע"ה. נפלאות אותיות התורה העליונה אשר ממנה תורת ה' תמימה כענין שבע שבתות תמימות תהיינה אשר תם כל שבת בפני עצמו אחר היקפו ואם הוא לשון מתאימות ומתייחדות למקום אצילותו ובכל אחד מהן יש תורה חדשה תמימה לשם הנכבד כי על ידה יתן לכתוב לבני אדם הנמצאים בכל שטמה

się” tydzień, który oznacza tu cykl kosmiczny *szemiot*) oraz *mat'imot* („dopasowują się” i jednoczą tygodnie/*szemiot*). Siedem tygodni, czyli 49 dni *omeru*, stanowi analogię do siedmiu światów trwających po siedem tysięcy lat, czyli 49 tysięcy lat łącznie. Tak jak w wymiarze czasu rytualnego Szawuot wypada pięćdziesiątego dnia od Pesach, tak „kosmiczny jubileusz” (*juwal*) przypada na rok pięćdziesięcioletni w skali kosmicznej. Wyjaśnienie obecności tego wątku we *Wprowadzeniu*, w kontekście układu symbolicznego wskazującego na *sefirę Bina*, można znaleźć na początku rozdziału poświęconego trzeciej z *szemiot*. Autor pisze w tym miejscu o „doskonałej Torze Pana (*Tora ha-Szem temima*)”, wskazując na „[...] jej ukryte, subtelne i zapisane litery, znaki jej działań oraz jej prawa i nauki, które otrzymała od *Biny*. To samo odnosi się do każdej z *midot*”⁶⁴, czyli siedmiu niższych *sefirot*.

Zgodnie z *Sefer ha-temuna* w *Binie* zawiera się siedem niższych elementów układu sefirotycznego, zwanych *midot*. Proces emanacyjny skutkuje pełnym rozwinięciem się tej struktury. *Midot* jako siedem „*sefirot* budujących” definiują naturę każdego z konsekwentnie następujących światów. Jak wynika z cytowanego fragmentu, w *Binie* zawierają się zasady Tory istniejącej w każdej z *szemiot*. *Tora eliona* stanowi rodzaj pierwotnego materiału, z którego powstaje każda specyficzna Tora. Cały układ *midot*, *szemiot* oraz *Tora eliona* jako wzorzec wszystkich egzemplifikacji tekstu, które realizują się w poszczególnych cyklach, jest zakorzeniony w *Binie*.

Bina jako figura mesjańska

Zainteresowanie mesjanizmem, zwłaszcza w jego odmianie apokaliptycznej, nie jest charakterystyczne dla głównego nurtu tradycji kabalistycznej, czyli teozoficzno-teurgicznego⁶⁵. We wczesnej kabale, która rozwijała się w Prowansji i Katalonii, niewielkiemu zainteresowaniu eschatologią towarzyszyła koncentracja na procesie indywidualnego zbawienia, rozumianego, zgodnie ze wzorcem neoplatoniskim, jako powrót duszy (a właściwie jednego z konstytuujących ją elementów) do źródła, z którego została wyemanowana⁶⁶. Taka ogólna charakterystyka mesjanizmu we wczesnej kabale jest adekwatna również do *Sefer ha-temuna*. Autora traktatu łączy z kabalistami katalońskimi zainteresowanie podobnymi tematami oraz niejednokrotnie analogiczne sposoby ich konceptualizacji. Nie powinien więc szczególnie dziwić fakt, że Gershom Scholem i podążający jego śladami badacze wiązali anonimowy traktat właśnie z kręgiem katalońskim⁶⁷.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 28b.

⁶⁵ Na temat wyróżnionych przez Idela trzech modeli w mystyce żydowskiej, teurgiczno-teozoficznego, ekstazy i talizmanicznego, zob. M. Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, Albany 1995, s. 45–86; *idem*, *Absorbing Perfections...*, s. 12–15.

⁶⁶ M. Idel, *Messianic Mystics*, New Haven 2000, s. 101.

⁶⁷ G. Scholem, *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna...*, s. 21; *idem*, *Origins...*, s. 460–461; N. Séd, *Le Sefer ha-Temunah et la doctrine des cycles cosmiques*, „Revue des études juives” 1967, t. CXXVI, s. 400–403.

Mimo marginalizacji tematyki mesjanistycznej we wczesnej kabale teozoficzno-teurgicznej pewne zainteresowanie mesjanizmem jest widoczne już na tym etapie rozwoju tej tradycji. Przykładowo, Azriel z Gerony postrzegał Mesjasza jako boską moc rządzącą siedmioma niższymi siłami. Jako taka mesjańska hipostaza miała być identyczna z *sefirą Bina*⁶⁸. Powiązanie ósmej z *sefirot* (licząc od dołu, zgodnie z kierunkiem ascensji duszy do *Biny*⁶⁹) z różnie rozumianą figurą mesjańską nie jest zatem unikalne dla *Sefer ha-temuna*.

Jedną z cech dystynktywnych nurtu teozoficzno-teurgicznego jest posługiwanie się symbolizmem jako głównym i uważanym za najskuteczniejszy środkiem ekspresji. Z takiej perspektywy tradycyjne pojęcia i koncepcje religijne były odczytywane przez kabalistów głównie jako symbole *sefirot* i wewnętrznej dynamiki bóstwa, a niekiedy także jako odnoszące się do demonicznych bytów. W znacznej mierze można tu dostrzec powtarzalne wzorce symboliczne, zgodnie z którymi powiązanie określonego pojęcia z daną *sefirot* jest stałe, często jednak związek między nimi jest niestabilny⁷⁰. Z tym drugim stanem rzeczy mamy do czynienia w przypadku osoby czy koncepcji Mesjasza, który przez różnych kabalistów był traktowany jako odnoszący się do różnych *sefirot*: *Keter*, *Malchut* czy, co istotne w kontekście tej pracy, *Biny*⁷¹.

Kabala teozoficzno-teurgiczna mówi o Mesjaszu zarówno w kategoriach osobowych, jak i jako o boskiej hipostazie. Postać Mesjasza zostaje niejako zduplikowana: manifestuje się on jako człowiek, który istnieje w materialnym ciele, oraz jako boska moc w przestrzeni *sefirot*. Tym dwóm figurom można przypisać tradycyjne postacie Mesjasza z Domu Józefa oraz Mesjasza z Domu Dawida⁷².

Relevantne w tym kontekście teksty z terenu Bizancjum, skomponowane w XIV i XV wieku, takie jak *Sefer ha-temuna* czy należące do tego samego kręgu *Sefer ha-peli'a* i *Sefer ha-kana*, a także powstały na terenie Włoch traktat *Sefer ha-mesziw* posłużyły Idelowi do zakwestionowania scholemowskiej wizji historii mistyki żydowskiej, zgodnie z którą na wyróżnionym przez niego etapie rozwoju tej tradycji, czyli między XII a XV stuleciem, rozmaite formy mesjanizmu miały być nieobecne w tekstach kabalistycznych⁷³.

Przyjrzyjmy się zatem, w jaki sposób tradycja kabalistyczna powiązała *sefirę Bina* z Mesjaszem. Termin *teszuwa*, czyli „powrót” i „skrucha” jako odnoszący się do *sefiiry Bina* i związany z różnymi formami zbawienia, pojawia się już na początku XIII wieku w teozofii rabina Izaaka Sagi-Nahora i kręgu jego uczniów. Powiązanie *sefiiry Bina* z terminem *teszuwa* i procesem zbawczym pojawia się u późnego Józefa Gikatilli oraz w *Zoharze*. Według tego ostatniego dzieła 50 wrót wspomnianych w Talmudzie odnoszących się do *Biny* miało zostać otwartych w czasie wyjścia z Egiptu w celu uwolnienia ludu Izraela. Zgodnie z narracją zoharyczną Bóg ma

⁶⁸ M. Idel, *Messianic Mystics*, s. 101–102.

⁶⁹ Motyw ascensji duszy witalnej (*nefesz*) do *sefiiry Bina* można znaleźć np. we *Wprowadzeniu do Sefer ha-temuna*.

⁷⁰ M. Idel, *Kabala...*, s. 368–382.

⁷¹ M. Idel, *Messianic Mystics*, s. 109–118, 187–197.

⁷² *Ibidem*, s. 110–111.

⁷³ *Ibidem*, s. 124–132; M. Idel, *Kabbalah in Italy, 1280–1510: A Survey*, New Haven 2011, s. 215.

ponownie otworzyć wrota *Biny* w czasach nadejścia Mesjasza. Jak pokazuje Idel, mesjański charakter trzeciej z *sefirot* jest widoczny *explicite* u kabalistów aszkenazyjskich: rabina Józefa ben Szalom ha-Aroch Aszkenaziego oraz rabina Dawida ben Jehudy he-Chasida⁷⁴. Podobnie też w tekstach Izaaka z Akko, Józefa Gikatilli, rabina Józefa ben Szalom Aszkenaziego, w *Sefer ha-temuna*, pismach ze środowiska sabataistycznego, w tym Natana z Gazy i innych, Mesjasz jest utożsamiany z *sefirą Bina*. Proces zbawczy nabiera w ten sposób charakteru nie tyle wydarzenia zbawczego o wymiarze indywidualnym czy narodowym, ile procesu kosmicznego⁷⁵. Można więc zdecydowanie stwierdzić, że powiązanie figury mesjańskiej z *Biną* występuje w teozofii kabalistycznej nie tylko w sposób aluzyjny, ale też jednoznacznie poświadczony w tekstach. Należy również zwrócić uwagę na prosty fakt, że *Bina*, trzecia z *sefirot*, licząc zgodnie z kierunkiem ascencji duszy do niej, czyli źródła swojego pochodzenia, staje się ósmą *sefirą*. Oznacza to nie tylko przekroczenie układu siódmkowego. Liczba osiem w mistyce żydowskiej jest bowiem szeroko przyjętym symbolem Mesjasza⁷⁶.

Autor *Sefer ha-temuna* powiązał ósmą z *sefirot* z figurą mesjańską w następujący sposób:

W siódmym [roku szabatowym] i roku jubileuszowym w jednej rzeczy w formie litery het⁷⁷, ponieważ wszystko powróci do pierwszego zbawcy, który wykupił wszystko w pokoju, „a ten, który się sprzedał będzie zbawiony” (Kpł 25, 48). Nadejście jubileusz – to są dni najwyższego Mesjasza, który „odwróci los Egiptu” (Ez 29, 14), ale nie jego ludu. Wówczas wszystko zostanie wzniesione do miejsca jego emanacji, które jest rzeczywistością jego miejscem, jak rzekł król Salomon w swojej mądrości siedmiokrotnie [powtarzając słowo] „przemijanie” (*hawalim*) wobec *szemitot*, których zniesienie jest w najwyższym tchnieniu (*hewel*)⁷⁸.

Sefira Bina nie jest bezpośrednio wzmiankowana w tym fragmencie, ale kontekst – przez odwołanie do jubileuszu (*juwal*) czy motyw powrotu wszystkiego do źródła emanacji, *explicite* omówiony przez anonimowego autora – wyraźnie na nią wskazuje. Znany nam z rozdziału 25 Księgi Kapłańskiej rok jubileuszowy (*juwal*) w tradycji kabalistycznej, na przykład w tekstach Nachamnidesa, autora istotnego w kontekście koncepcji wielości światów, jest terminem odnoszącym się do *Biny*, podobnie jak określenie „pięćdziesiąty rok jubileuszowy”⁷⁹.

⁷⁴ M. Idel, *Messianic Mystics*, s. 188–189.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 190–195.

⁷⁶ R. Patai, *The Messiah Texts*, Detroit 1988, s. 22, 245; M. Idel, *Messianic Mystics*, s. 293; T. Sikora, *Temporalne i soteriologiczne aspekty symboliki liczby osiem w tradycji żydowskiej* [w:] *Tajemnica czasu i religie*, I. Trzeńska (red.), Kraków 2005, s. 118–131.

⁷⁷ Warto zwrócić tu uwagę na prosty fakt, że wartość numeryczna litery het wynosi osiem, która to liczba w tradycji żydowskiej stanowi symbol Mesjasza.

⁷⁸ *Sefer ha-temuna*, s. 44b–45a.

בשביעי יהיה שמטה ויובל לדבר אחד בצורת ח"ת כי הכל ישוב אל הגואל הראשון אשר פדה בשלום הכל ולגמכר תהיה גאולה וביובל יצא שהם ימי משיח העליון בשוב שבות מצרים ולא עמה, ואז נתעלה הכל אל מקום אצילותו אשר שם מקומו כמ"ש שלמה בחכמתו ז' הבלים נגד השמטות וביטולם בהבל העליון

⁷⁹ M. Idel, *Juwal ba-mistika ha-jehudit* [w:] *Szelhej meot – Kejcam szel idanim*, J. Kaplan (red.), Jeruszałajim 2005, s. 77–80.

Zwróćmy także uwagę na odwołanie do Księgi Koheleta obecne *explicite* w cytowanym wyżej fragmencie: „(...) rzekł król Salomon w swojej mądrości siedmiokrotnie [powtarzając słowo] »przemijanie« (*hawalim*) wobec *szemitot*, których zniesienie jest w najwyższym tchnieniu (*hewel*)”. Hebrajski termin *hewel* (pl. *hawalim*), w Wulgacie został oddany jako *vanitas*, stąd przyjęło się w przekładach chrześcijańskich tłumaczyć go jako „marność”. Tymczasem źródłowe znaczenie tego słowa to, w wymiarze substancjalnym, „pył”, „para”, „oddech”, „tchnienie”, a ponadto „przemijanie”, „ulotność”, „nietrwałość”⁸⁰. Tekst wykorzystuje zarówno konkretne, jak i abstrakcyjne znaczenie tego słowa, aby podkreślić, że siedem światów/*szemitot* jest tym, co czasowe i przemijające. Jako takie ostatecznie zostają one zniesione, wchłonięte, proces kosmiczny finalnie się domyka.

Podsumowanie

Z perspektywy omówionych wyżej źródeł liczba siedem i system asocjacji zbudowany na jej podstawie oznaczają pozostawanie w układzie bezustannych powtórzeń i uwikłanie w cykliczność. W tej tradycji przejście od siódemki do ósemki, która stanowi symbol Mesjasza i ma silny wydźwięk soteriologiczny, tak samo jako przekroczenie 49 ku 50, związanej z *Binq* i kresem procesu kosmicznego, jest momentem zbawczym.

Zgodnie z wzorcem neoplatońskim *Bina* stanowi źródło emanacji oraz miejsce powrotu wszystkiego, co od niej pochodzi, zarówno wyższych wyemanowanych bytów, jakimi jest siedem *sefirot*, jak i materialnego świata. Charakterystyka *Biny* przez określenia takie jak „pięćdziesiąt bram”, „powrót”, jako jubileusz następujący w pięćdziesięcioletnim roku i wreszcie powiązanie jej z figurą mesjańską wyraźnie wskazuje na nacechowany eschatologicznie kosmiczny proces powrotu wszystkiego do swojego źródła.

Aby scharakteryzować *Sefer ha-temuna* na jeszcze innym poziomie wyjaśnienia, przyjęłam założenia teorii rytuału Roya A. Rappaporta. Zdaniem tego antropologa religii rytuał i właściwe mu cechy: powtarzalność, rytmiczność i niezmiennosc są źródłem fundamentalnych idei religijnych, czyli odrodzenia i wiecznego powrotu⁸¹, których przykładem jest reprezentowane przez *Sefer ha-temuna* wyobrażenie powstających na nowo światów i czasu przyjmującego postać cykli. Ujmując to za pomocą terminologii Idela, źródłem *makrochronosu*, czasu cyklicznego w skali kosmicznej jest *mikrochronos*, czyli doświadczenie powtarzalności wydarzeń w rytuale. Moim zdaniem taki pogląd znajduje uzasadnienie na gruncie hermeneutyki tekstu *Sefer ha-temuna* i jednocześnie pozwala lepiej go zrozumieć.

Zaprezentowane w tekście *Sefer ha-temuna* koncepcje czasu cyklicznego i wielości światów stanowią kabalistyczną interpretację wątku biblijnego z rozdziału 25

⁸⁰ L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *op.cit.*, t. 1, Warszawa 2008, s. 226.

⁸¹ R.A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków, 2007, s. 293–313; A. Szyjewski, *Sacrum od działania do mowy: Roy Rappaport w środowisku rytualnym* [w:] R.A. Rappaport, *Rytuał i religia...*, s. XXIX–XXXII.

Księgi Kapłańskiej, który zawiera przepisy rytualne o roku szabatowym i roku jubileuszowym. Kabalistyczna doktryna *szemiot* omówiona w anonimowym traktacie wykorzystuje cyklizm jako zasadę organizującą omówione w Księdze Kapłańskiej rytuały i przetwarza je w paradygmat czasu w skali kosmicznej. Przejście od *mikroczasu* (cyklicznego czasu rytualnego) do *makroczasu* (cyklicznego czasu kosmicznego) jest możliwe dzięki hermeneutyce tekstu biblijnego (a także Talmudu i midraszy⁸²) przez pryzmat koncepcji kabalistycznych, takich jak *sefirot*, które wydają się konstruktem wtórnie nałożonym na tradycyjne idee religijne. Autor *Sefer ha-temuna* wykorzystuje rozmaite asocjacje związane z liczbą siedem organizującą fundamentalne rytuały żydowskie, generuje także nowe związki między tradycyjnymi pojęciami religijnymi (np. siedmioramienna menora) a elementami niespecyficznymi dla judaizmu (siedem planet znanych astrologii) na podstawie liczby siedem jako czynnika, który je spaja. Układ siódmkowy jako reprezentujący cyklizm, powtarzalność i bezustanny powrót zostaje przekroczony za sprawą *sefiiry Bina*: figury mesjańskiej, źródła i kresu procesu emanacyjnego. Należy zauważyć, że ten system nie wyklucza tak naprawdę linearnej koncepcji czasu: w idee czasu cyklicznego i wielości światów wpisany jest pewien progres. Tekst *Sefer ha-temuna* łączy w sobie zatem trzy scharakteryzowane wyżej modele czasu.

Bibliografia

- Gottlieb E., *Ha-kabala ba-kitwey rabanu Bachja Ben Aszer*, Jeruzalajim 1970.
- Górnicz D., *Rola sefiiry Bina w procesie powstawania i niszczenia światów według traktatu „Sefer ha-temuna”*, „Studia Judaica” 2015, nr 2 (36).
- Idel M., *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*, New York 2002.
- Idel M., *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, Albany 1995.
- Idel M., *Juwal ba-mistika ha-jehudit* [w:] *Szelhej meot – kejcām szel idanim*, J. Kaplan (red.), Jeruzalajim 2005, s. 67–99.
- Idel M., *Kabala. Nowe Perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006.
- Idel M., *Kabbalah in Italy, 1280–1510: A Survey*, New Haven 2011.
- Idel M., *Messianic Mystics*, New Haven 2000.
- Idel M., *Sabbath: On Concepts of Time in Jewish Mysticism* [w:] *Sabbath: Idea, History, Reality*, (red.) G.J. Blindstein, Beer Sheva 2004, s. 57–93.
- Idel M., *Some Concepts of Time and History in Kabbalah* [w:] *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, E. Carlebach, J.M. Efron, D.N. Myers (eds.), Hanover and London 1998, s. 153–188.
- Idel M., *The Kabbalah in Byzantium: Preliminary Remarks* [w:] *Jews in Byzantium*, R. Bonfil, O. Irshai, R. Talgam (eds.), Leiden and Boston 2011, s. 569–708.
- Idel M., *Messianic Mystics*, New Haven 2000.
- Kaplan A., *Sefer Yetzirah: The Book of Creation in Theory and Practice*, Boston 2004.
- Kiener R.C., *The Status of Astrology in the Early Kabbalah: From The Sefer Yesirah to Sefer Zohar*, „Jerusalem Studies in Jewish Thought” 1987, vol. 6, no. 3, s. 1–42.
- Lipiner E., *Hazon ha-otijot: torat ha-idejot szel ha-elfbeit ha-ivri*, Jeruzalajim 1989.
- Midrasz Wajikra Raba*, red. M. Margoliot, Jeruzalajim 1972.

⁸² Temat ten zostanie szerzej omówiony w innym miejscu.

- Séd N., *Le Sefer ha-Temunah et la doctrine des cycles cosmiques*, „Revue des études juives” 1967, t. CXXVI, s. 399–415.
- Ogren B., *The Forty-Nine Gates of Wisdom as Forty-Nine Ways to Christ: Giovanni Pico Della Mirandola's Heptaplus and Nahmanidean Kabbalah*, „Rinascimento: Journal of the National Institute for Renaissance Studies” 2009, t. XLIX, s. 27–43.
- Patai R., *The Messiah Texts*, Detroit 1988.
- Pedaya H., *Ha-Ramban: Hit'alut: Zman Machzori We-Tekst Kadosz*, Tel Awiw 2003.
- Rappaport, R.A., *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007.
- Scholem G., *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna we-szel Abraham Abulafia*, Jeruzalajim 1965.
- Scholem G., *Origins of the Kabbalah*, Princeton 1987.
- Scholem G., *Sens Tory w mistyce żydowskiej* [w:] *idem, Kabala i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1991.
- Sefer ha-temuna*, Lemberg 1892.
- Sikora T., *Aliud valde – wokół idei hebraizmu Oskara Goldberga* [w:] O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Kraków 2012.
- Sikora T., *Temporalne i soteriologiczne aspekty symboliki liczby osiem w tradycji żydowskiej* [w:] *Tajemnica czasu i religie*, I. Trzcńska (red.), Kraków 2005, s. 118–131.
- Smith J.Z., *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982.
- Szyjewski A., *Sacrum od działania do mowy: Roy Rappaport w środowisku rytualnym* [w:] R.A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007, s. XI–XXXIII.
- Talmud babiloński, <http://www.mechon-mamre.org> [dostęp: 28.05.2015].
- Weinstock I., *Be-ma'agalej ha-nigle we-ha-nistar*, Jeruzalajim 1969.
- Wolfson E.R., *Alef, Mem, Tau: Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death*, Berkeley 2006.
- Wolfson E.R., *Retroactive Not Yet: Linear Circularity and Kabbalistic Temporality* [w:] *Time and Eternity in Jewish Mysticism: That Which is Before and That Which is After*, B. Ogren (red.), Leiden and Boston 2015, s. 17–50.



Bóstwo bezmocne i dusze błędzące. Boski paradygmat dybuka w rosyjskim oryginale *Pomiędzy dwoma światami*¹ Szymona An-skiego

Katarzyna Kornacka-Sareło

Instytut Kultury Europejskiej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Abstract

The Powerless Godhead and Wandering Souls. *The Dybbuk's* Divine Paradigm in the Russian Original of *Between Two Worlds* by S. An-sky

In this paper I demonstrate the concept of the Jewish godhead as presented in the drama *Between Two Worlds: The Dybbuk* by S. An-sky (Shloyme Zanvl Rappoport), and analyse the phenomenon of a *dybbuk*, which was very popular in the culture of *Hasidim*. It should be mentioned that the research subject became the Russian original of the text of An-sky's drama. The text was found in St Petersburg in 2001. The original differs significantly from its Yiddish and Hebrew versions: the Russian version of *The Dybbuk* is preceded by a long "Prologue", where the play's author suggests its most important ideas to the viewers. Thus, the reinterpretation of An-sky's drama, seen from a philosophical perspective, enables one to justify the thesis that the author was conscious of some incoherency intrinsically present in the realm of the religious beliefs of Hasidic communities, where both the God of Biblical and Talmudic narratives, and the impersonal godhead of Kabbalah were, simultaneously, worshipped. What is more: the author also focuses on the weakness of the godhead, as he or she has been deprived of his or her primordial, male-female, unity. At the same time, while analysing An-sky's text, I draw attention to the fact that in this play a *dybbuk*, an evil spirit existing

¹ Przez długi czas rosyjski oryginał sławnego dramatu Szymona An-skiego uważano za bezpowrotnie zaginiony. Tymczasem, zupełnie niespodziewanie, odnaleziono maszynopis sztuki w 2001 roku w Sankt Petersburgu. Po rosyjsku jej tytuł brzmi: *Меж двух миров. Дибук. Еврейская драматическая легенда в четырех действиях с прологом и эпилогом* [*Między dwoma światami. Dybuk. Żydowska legenda dramatyczna w czterech aktach z prologiem i epilogiem*]. Por. S.L Wolitz, *Inscribing An-sky's 'Dybbuk' in Russian and Jewish Letters* [w:] *The Worlds of An-sky*, G. Safran, S.J. Zipperstein (red.), Stanford 2006, s. 169: „The issue of the Russian version is crucial, because it raises questions about the place, meaning, intention, and target audience. Most critical studies recognize that there was a Russian version. Even Werses admits that '[m]ost of the sources claim the play was written first in Russian', but these sources dilute its importance. A Russian version, the first dated example from 1914, does exist and was found in the Theater Museum Archives in St. Petersburg”.

in a living person's body, is portrayed as a much better entity: An-sky's *dybbuk* is a soul of a man who died prematurely, and who is wandering and missing his earthly lover, similarly to *Shekhinah*, who is missing her lover in heaven, and is wandering in exile, together with the Jewish nation.

Key words: S. An-sky, *Between the Two Worlds: The Dybbuk*, the *Dybbuk* phenomenon, *Kabbalistic Godhead*, *Shekhinah*, heterodoxy in Judaism, hasidism, Jewish theatre, Jewish ethnography, philosophy of religion

Słowa kluczowe: Sz. An-ski, *Pomiędzy dwoma światami. Dybuk*, bóstwo kabalistyczne, heterodoksja w judaizmie, chasydyzm, teatr żydowski, etnografia żydowska, filozofia religii

Teoretyczny punkt widzenia, akceptujący fakt, że bóstwo nie jest wszechmocne i nie jest wszechobecne, dowodzi niemożliwości realizacji [idei] wszechsprawiedliwego boga i ma szczególne konsekwencje filozoficzne. W ten sposób bowiem rozwiązuje się religijno-filozoficzny problem teodycei. Jak wiadomo, ten problem polega na pytaniu, jak zgadza się z boską sprawiedliwością to, że zlemu powodzi się dobrze a dobremu, tak często, źle. Właściwa odpowiedź na to pytanie brzmi: sprawiedliwego boga obecnie w ogóle tu nie ma, nie jest on „obecny”, nie „rządzi”. Jego rzeczywistość, to znaczy jego potęga, nie istnieje, więc tym samym to pytanie go nie dotyczy².

Oskar Goldberg

Wstęp

„Przeciętny człowiek, niezależnie od tego, czy jest wyznawcą judaizmu, czy też nim nie jest, wierzy niezmiennie, że oficjalna religia Hebrajczyków stanowi ścisły monoteizm, którego początkiem było objawienie się Boga Abrahamowi”³, napisał wybitny etnograf i antropolog żydowski, Raphael Patai⁴ w pracy zatytułowanej *Hebrajska bogini*. Tymczasem wyniki badań uczonego wyraźnie wskazują na istnienie heterodoksyjnych wariantów doktrynalnych, silnie zarysowanych również w oficjalnym, biblijno-talmudycznym judaizmie. Interpretacja owych motywów pozwala, po pierwsze, zanegować tezę dotyczącą monolityczności judaizmu, po drugie zaś może także uzasadnić twierdzenie, że judaizm nie jest konsekwentnym monoteizmem: z tego chociażby powodu, że bóstwem najbliższym człowiekowi nie pozostaje tutaj Bóg, biblijny Sędzia i Pan historii, ale wywodząca się z judaizmu kabalistycznego *Szechina*, Królowa i boska Oblubienica. Ów mistyczny i bardzo stary mit *Szechiny* przyłgnał do judaizmu talmudycznego tak mocno, że jako *szabat ha-malka* co tydzień, wraz z nadejściem piątkowego wieczoru, jest witana i zapraszana do rodzinnego grona i stołu. Co więcej, *Szechina*, Boża obecność i Boża chwała, jest – mówiąc wprost – bóstwem żeńskim, które łączy się z boskim małżonkiem-Królem w miłosnej ekstazie⁵ dzięki ludzkim czynom pozytywnym w porządku etycznym oraz dzięki

² O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Kraków 2012, s. 59.

³ R. Patai, *The Hebrew Goddess*, Detroit 1990, s. 27, tłum. własne.

⁴ W kwestii biografii oraz naukowego dorobku Raphaela Pataia zob.: *ibidem*, s. 369.

⁵ Por. G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa*, tłum. A.K. Haas, Warszawa 2010, s. 209: „Istotnie trudno uznać za przypadek, że pierwsze linijki *Zoharu* zaczynają się od wyraźnej symboliki seksualnej o zapłodnieniu róży, ulubionego symbolu *Szechiny*, a potem jest tak aż do końca książki. Jeszcze ostatnia

prawidłowej postawie moralnej „synów i córek” Izraela⁶. „Matka Syjonu” bądź też „Córa Syjonu”⁷ towarzyszy im na wygnaniu, tułając się i cierpiąc wraz ze swoim ludem-narodem wybranym:

Kiedy Świątynia Jerozolimska została zburzona, Dzieci Izraela udały się na wygnanie, a Szechina – Matronit [...] odeszła na wygnanie wraz z nimi. Oznaczało to największą tragedię zarówno w życiu Izraela, jak i Boga. Wygnanie Szechiny nie tylko stało się bowiem katastrofalnym i niezmiernie bolesnym rozerwaniem jedności i kompletności bóstwa, lecz także prowadziło do pomniejszenia potęgi, honoru oraz samego znaczenia boskiego Króla. Co gorsza: ponieważ męska natura Boga-Króla nie pozwalała mu pozostawać bez towarzystwa kobiety-małżonki, pozwolił On, aby miejsce żony, która się oddaliła, zostało zajęte przez Lilit, złą niewolnicę, władczynię zastępów żeńskich demonów. Teraz stała się ona niewolnicą i konkubiną Króla. Tym samym stała się także bezwzględną władczynią Ziemi Świętej⁸.

Kult *Szechiny* – bóstwa wygnanego i z ziemskiej, i z niebiańskiej świątyni oraz skazanego na pomoc człowieka⁹ – dostrzec można szczególnie wyraźnie w przypadku rozmaitych nurtów mistycznych w ramach judaizmu. Theologoumenon bóstwa na wygnaniu był mocno akcentowany przez kabalistów z Safedu¹⁰, a także przez polski chasydyzm.

Życie chasydów stało się na początku XX wieku przedmiotem zainteresowania Szlojmeo Zajnwela Rappoport, urodzonego w Witebsku żydowskiego etnografa, dziennikarza, pisarza i dramaturga, znanego pod pseudonimem literackim Szymon An-ski¹¹. W latach 1912–1914 był on uczestnikiem Żydowskiej Ekspedycji Etnograficznej, sfinansowanej przez barona Włodzimierza Horacewicza Guenzburga¹². Jako

mowa legendarnego bohatera i głównego narratora *Zoharu*, rabiego Szymona ben Jochaja, wygłoszona przezeń na łożu śmierci i najwyraźniej pomyślana jako zakończenie dzieła, zamyka się tyle niezwykle uroczystą, co i niezwykle odważną homilią o Syjonie, najświętszym miejscu, w którym rodzi się jedność wszystkich rzeczy w Bogu, jako o łonie Szechiny, w które wnika Boże nasienie”.

⁶ Por. A.J. Heschel, *Szabat*, tłum. H. Halkowski, Kraków 2009, s. 113: „Obowiązkiem każdego człowieka jest wielka, wielka żarliwość w czynieniu przygotowań na dzień Szabatu, zapał i pilność właściwe człowiekowi, który dowiedział się, że królowa przybywa, aby przenoćować w jego domu, albo że przyjeżdża do niego narzeczona ze wszystkimi towarzyszkami. Co zrobiłby ten człowiek? Ucieszyłby się wiele i zawołał: «Jakiż wielki honor mi czynią, przybывая, by zamieszkać pod moim dachem!»”.

⁷ Por. R. Elijor, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, tłum. M. Tomal, Kraków 2009, s. 49.

⁸ R. Patai, *op.cit.*, s. 159, tłum własne.

⁹ Por. R. Elijor, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, s. 48: „W kabalistycznej perspektywie to boskość staje się więźniem, rozbitym i pragnącym zbawienia, podczas gdy człowiek jest potencjalnym zbawcą i odnowicielem światów”.

¹⁰ Jednym z kabalistów koncentrujących się w swoich rozważaniach na postaci *Szechiny* był Józef Karo (1488–1575), który miał w pewnym momencie życia usłyszeć głos „Córy Syjonu”, przywołujący go do Ziemi Świętej. Karo postrzegał *Szechinę* jako wygnane bóstwo, które może doznać odkupienia jedynie za sprawą człowieka. Por. R. Elijor, *Joseph Karo and Israel Ba’al Shem Tov: Mystical Metamorphosis – Kabbalistic Inspiration – Spiritual Internalization*, „Studies in Spirituality” 2007, no. 17, s. 267–319.

¹¹ Najobszerniejszą – jak dotąd – biografię Szymona An-skiego (Siemiona Akimowicza Rappoport) opracowała Gabriella Safran, amerykańska slawistka zajmująca się również kontekstem żydowskim w literaturach słowiańskich. Por. G. Safran, *Wandering Soul: The Dybbuk’s Creator; S. An-sky*, Cambridge–Massachusetts–London 2010.

¹² Baron Włodzimierz Guenzburg (ros. *Владимир Горацевич Гинцбург*) był finansistą oraz znany filantropem. Jak podaje Safran, rodzina barona należała do „klasy najbogatszych Żydów rosyjskich”. Por. G. Safran, *op.cit.*, s. 189.

jeden z pierwszych i nielicznych badaczy An-ski uczynił tematem swoich dociekań chasydzki świat i kulturę. Starał się opisać oraz udokumentować obyczajowość żydowskich mieszkańców miasteczek i wsi położonych na Wołyniu, Podolu i we wschodniej Galicji. Owocem tych badań jest między innymi sławny dramat *Pomiędzy dwoma światami. Dybuk*, który przyniósł autorowi pośmiertną sławę, ponieważ An-ski nie doczekał żadnej adaptacji scenicznej swojego *operis vitae*¹³.

Analiza sztuki Rappoport, szczególnie w jej oryginalnej, rosyjskojęzycznej wersji¹⁴, wskazuje nie tylko na kompetencje literackie żydowskiego dramatopisarza, lecz przede wszystkim na jego olbrzymią erudycję. Autor *Dybuka* zdołał bowiem ująć, posługując się normatywnymi założeniami poetyki dramatu, złożone idee filozoficzne i religijne będące kanwą „legandy w czterech aktach”, odczytywanej – najczęściej – jako niezbyt skomplikowany melodramat na temat uczucia silniejszego od śmierci.

1. Płaczący Bóg i chasydzki panteizm

W pierwszym akcie *Pomiędzy dwoma światami* padają pozornie niejasne i niezrozumiałe słowa wygłoszone przez Fradę, jedną z postaci „dramatycznej legandy w czterech aktach”:

A kiedy o świecie Pan płacze nad zburzoną Świątynią, Jego łzy padają na synagogi.
Dłatego ściany starych synagog [są] zapłakane. I nie wolno ich bielić.
Jeżeli się je bieli, złością się i zrzucają kamienie...¹⁵

Przytoczona fraza zawiera obraz dość zaskakujący i silnie nacechowany symbolicznie. An-ski przedstawił tu bowiem wizję Boga płaczącego, bezsilnego oraz

¹³ Po raz pierwszy wystawiono jidyszową wersję *Dybuka* w Warszawie 9 grudnia 1920 roku, w kilka tygodni po śmierci autora dramatu, która nastąpiła 8 listopada. Realizacji spektaklu podjęła się „Trupa Wileńska”. Por. *ibidem*, s. 292 nn.

¹⁴ Tekstualna historia *Dybuka* zasługuje na odrębne opracowanie. Można nawet stwierdzić, że losy sztuki An-skiego są tak samo skomplikowane jak losy bohaterów dramatu, a także jego autora. Inny mi słowy, *Dybuk* przez długi czas funkcjonował „pomiędzy językami”: rosyjskim, hebrajskim oraz jidysz. Ponieważ Rappoport pragnął odnieść spektakularny sukces, napisał oryginał „legandy” w języku rosyjskim, aby po latach wyrzeczeń osiągnąć sławę. Kiedy jednak wybuch rewolucji październikowej w 1917 roku położył kres jego marzeniom o moskiewskiej adaptacji scenicznej, postanowił przetłumaczyć swój tekst na język hebrajski. Zadania tego podjął się utalentowany poeta, Chaim Nachman Bialik. Prawdopodobnie wcześniej istniała jeszcze wersja jidyszowa sztuki, którą autor zagubił podczas swojej podróży do Wilna. Ostatecznie znana nam wersja jidyszowa *Dybuka* jest wtórnym przekładem dramatu, dokonany przez An-skiego z języka hebrajskiego. Por. S.L. Wolitz, *op.cit.*, s. 168. W kwestii biografii oraz twórczości Bialika – zob.: S. Dykman, *Wstęp* [w:] Ch.N. Bialik, *Pieśni*, tłum. S. Dykman, Kraków 2012, s. 23–37.

¹⁵ С. Ан-ский, *Меж двух миров. Дибук. Еврейская драматическая легенда в четырех действиях с прологом и эпилогом* [*Między dwoma światami. Dybuk. Żydowska legenda dramatyczna w czterech aktach z prologiem i epilogiem*] [w:] Б. Енгин (red.), *Антология еврейской драматургии. Полвека еврейского театра 1876–1926* [*Antologia dramaturgii żydowskiej. Pół wieku teatru żydowskiego 1876–1926*], Москва 2003, s. 338. Wszystkie cytaty partii tekstu dramatu An-skiego pochodzą z powyższego wydania. Zostały przetłumaczone z języka rosyjskiego na polski przez autorkę niniejszego artykułu, podobnie jak teksty angielskie.

pozbawionego tradycyjnego, biblijno-talmudycznego atrybutu wszechmocy. Oznacza to jednocześnie, że dramatopisarz świadomie starał się przedstawić w swoim dziele właśnie heterodoksyjny nurt doktrynalny w ramach judaizmu, czyli w tym przypadku założenia oraz koncepcje mistycyzmu żydowskiego w jego kabalistyczno-chasydzkiej postaci. Co więcej, płaczący Bóg przedstawiony przez An-skiego nie wydaje się bóstwem łagodnym. Jego gniew powoduje przecież „złość synagog”, zagrażającą ludzkiemu życiu. Jednocześnie, biorąc pod uwagę rozbudowaną i skomplikowaną mitologię kabalistyczną, w „Panu płaczącym nad zburzoną Świątynią” należy dostrzec *Szechinę*, która jest zdolna nie tylko do litości, współczucia czy smutku, lecz także – co zastanawiające – do niebezpiecznych wybuchów gniewu. Jedynym wyjaśnieniem tak nietypowego obrazu „Oblubienicy” mogą być z kolei ustalenia Gershoma Scholema, który stwierdza, że w pewnym momencie rozwoju myśli kabalistycznej mit *Szechiny* – boskiej małżonki – nałożył się niejako na mit Lilit – pierwszej żony Adama, boskiej nałożnicy, żeńskiego demona zła. Choć bowiem Lilit miała tylko zastąpić *Szechinę* u boku męża, to wraz z upływem czasu oba bóstwa zaczęły być ze sobą utożsamiane¹⁶. *Szechina* została zatem wyposażona w cechy i atrybuty demoniczne. Właśnie dlatego jej łzom i łkaniu towarzyszy czasami również nieposkromiony gniew. Poza tym, jak zauważa Scholem, „W Bogu istnieją sefiry miłości i sądu, surowości. Obie wysyłają strumień swojej emanacji do *Szechiny* i w zależności od tego, która z potencji przeważa, dolna *Szechina* ukazuje się jako kochająca lub karząca matka”¹⁷.

Chociaż kwestia Frady relacjonującej płacz i gniew bóstwa odnosi się do jednego z motywów ugruntowanych w tradycji kabalistycznej¹⁸, to był on zapewne niejasny dla współczesnych An-skiemu odbiorców sztuki oraz niezrozumiały nawet dla potencjalnych widzów pochodzenia żydowskiego. Autor *Dybuka* musiał zresztą uświadamiać sobie ten fakt, skoro w *Prologu* do rosyjskojęzycznego oryginału¹⁹ dramatu padają jeszcze bardziej zaskakujące słowa dotyczące Boga judaizmu. W *Prologu*²⁰ rozmawiają ze sobą tylko dwie osoby: stary uczoney Żyd oraz jego córka, która, jak się

¹⁶ Por. G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa*, s. 218.

¹⁷ *Ibidem*, s. 215.

¹⁸ *Ibidem*, s. 219 n.: „Rabbi Abraham Halewi z Safedu udał się kiedyś po ciężkiej chorobie do Jerozolimy i zamknął się w odosobnieniu na trzy dni i trzy noce, poszcząc w tym czasie i płacząc: «Po trzech dniach podszedł pod Ścianę Płaczu i zaczął odprawiać tam swoje modły. Uniósłszy oczy ku górze, ujrzał na murach kobiecą postać odwróconą do niego plecami. W jakich ją ujrzał szatach, nie będzie opisywał z uwagi na Boga należną cześć. Gdy tylko ją ujrzał w takim stanie, upadł na twarz i zawołał z płaczem: Matko! Matko! *Matko Syjonie*, biada mi, że muszę cię taką oglądać»”.

¹⁹ Oryginał ten znajdował się w Bibliotece Teatralnej im. Anatolija Łunczarskiego, w kolekcji sztuk teatralnych „Oddziału Ksiąg Rzadkich”. Tekst *Dybuka* trafił do rąk rosyjskiego teatrologa, Władysława Wasiljewicza Iwanowa, który podjął się redakcji maszynopisu An-skiego, jak również napisał „Wprowadzenie” do sztuki: В.В. Иванов, *Вступительный текст* [w:] С. Ан-ский, *Меж двух миров. Дибук. Еврейская драматическая легенда в четырех действиях с прологом и эпилогом* [w:] Мнемозина: *Документы и факты из истории отечественного театра XX века* [Мнемозина: *Dokumenty i fakty z historii teatru narodowego XX wieku*], В.В. Иванов (red.), Москва 2004, s. 10–13.

²⁰ Wspomniany tu *Prolog* występuje jedynie w rosyjskojęzycznej wersji dramatu An-skiego. Zob.: С. Ан-ский, *Меж двух миров*, s. 323–328. Trudno mi wyrokować, z jakiego powodu Chaim Nachman Bialik nie przetłumaczył tego istotnego tekstu na język hebrajski. Być może pominął tę partię dramatu powodowany prozaicznym pośpiechem. Naczechowanej patetycznie i symbolicznie sceny rozmowy ojca i córki nie można raczej uznać za partię „nieszceniczną”.

dowiadujemy, przed kilkoma laty uciekła z domu powodowana miłością do nieznanego wcześniej człowieka. Po powrocie dziewczyna stara się porozumieć z ojcem, uzyskać jego przebaczenie, przede wszystkim zaś pragnie z nim szczerze porozmawiać i sprawić, aby zdołał pojąć jej wcześniejszą decyzję²¹. Mimo że ojciec jest pełen dobrej woli wobec swojego dziecka, nie potrafi, przynajmniej początkowo, wybaczyć zdrady polegającej na złamaniu konwencji rodzinnej i wspólnotowej normy. W żydowskiej społeczności patriarchalnej ucieczka z nieznanym nie może przecież zostać ani zaakceptowana, ani uzasadniona przez żadne okoliczności. W trakcie rozmowy z jedynaczką stary człowiek, siedząc w otoczeniu tajemniczych „foliałów”, zaczyna jednak przypominać sobie własną młodość i wcześniej zasłyszane opowieści, których proveniencja wydaje się mistyczno-kabalistyczna. Ojciec uświadamia sobie, że jego córka być może ma rację. Skoro dziewczyna przyznaje się do błędu, należy jej przebaczyć, ponieważ w taki tylko sposób można zrealizować w ludzkim świecie paradygmat relacji Boga do świata i do człowieka. Starzec uświadamia sobie zatem, że tekst, który właśnie leży przed nim na stole, zawiera opis niezwykle nie tylko z punktu widzenia etyki, lecz również teodycei. Odczytuje na głos słowa księgi, mając nadzieję, że córka zrozumie ich przekaz:

I powiedział rabin Jose ben Kisma²²: „Niegdyś, będąc w podróży, wszedłem do jednego ze zniszczonych domów jerozolimskich, aby się tam pomodlić. Kiedy wyszedłem, spotkałem przy drzwiach proroka Eliasza, a on mnie zapytał: «Synu mój, jaki głos słyszałeś w tym opustoszałym domu?». A ja mu odpowiedziałem: «Słyszałem głos niebiański, łkający i mówiący: *Biada mi! Ja zburzyłem swój dom, spaliłem swoją Świątynię i skazałem swoje dzieci na tułaczkę między obcymi narodami*». I powiedział mi Eliasz: Przysięgam na [swoje] życie i głowę twoją, że nie tylko teraz, ale trzy razy w ciągu dnia rozlegnie się ten łkający głos Pana”²³.

W tym momencie młoda Żydówka wydaje się absolutnie zaskoczona. Z lękiem i przerażeniem komentuje odczytany przez ojca fragment:

Czy naprawdę to wszystko zostało tak powiedziane? [...] Bóg żałuje! Bóg płacze! To niesamowite! Zawsze wyobrażałam sobie żydowskiego Boga jako groźnego i niezłomnego. I nagle okazuje się, że właściwe są mu ludzkie uczucia, skrucha, łzy...²⁴

²¹ Por. С. Ан-ский, *Меж двух миров*, s. 326: „Дочь. Вот уже месяц, как я вернулась к тебе, больная и надломленная. И ты мне еще ни одного слова не сказал. Старик. Что же я должен был тебе сказать? Что я мог сказать? Дочь. Как? Дочь, единственная дочь, опозорила твои седины, бежала из под венца с человеком, которого ты к себе на порог не пускал, пропадала без вести целых пять лет. И вдруг неожиданно вернулась домой... И ты не нашел, что сказать ей? Старик (сухо). Не нашел...”. [„Córka: To już przecież miesiąc, jak do ciebie wróciłam, chora i załamana. A ty nie wrzekłeś do mnie ani jednego słowa. / Starzec: A cóż ja powinienem był tobie powiedzieć? Co ja mogłem powiedzieć? / Córka: Jak? Córka, jedyna córka, przyniosła hańbę twojej siwiźnie, przed samym [swoim] ślubem uciekła z człowiekiem, którego ty nie wpuszczałeś na próg, przepadła bez wieści na całych pięć lat. I nagle, niespodziewanie wróciła do domu... I ty nie wiedziałeś, co jej powiedzieć? / Starzec (sucho): Nie wiedziałem...”].

²² Jose ben Kisma był tanaitą żyjącym na przełomie I i II wieku n.e. W kwestii postaci ben Kisma, zob.: Jose ben Kisma [w:] R.L. Eisenberg, *Essential Figures in the Talmud*, Plymouth 2013, s. 128. Postać Jomy ben Kisma pojawia się w traktacie *Pirke Awot* 6:9. Por. *Sentencje Ojców. Pirke Awot*, tłum. E. Gordon, S. Pecaric, Kraków 2005, s. 95 nn.

²³ С. Ан-ский, *Меж двух миров*, s. 326.

²⁴ *Ibidem*.

Jedynym wyjaśnieniem dla pojawienia się w tekście dramatu wzmianki o „płaczącym Bogu” jest świadome nawiązanie przez An-skiego do postaci *Szechiny*, która – na skutek prekosmicznej katastrofy, do której doszło u zarania dziejów stworzenia – musiała odłączyć się od małżonka, *Kudsza Berich Hu*²⁵. Została tym samym skazana na ziemską egzystencję i na bytowanie wśród ludu, z którym łączy ją taki sam, pełen trudu i cierpienia, los na wygnaniu²⁶. Ponadto *szewirat ha-kelim*, rozbicie glinianych naczyń symbolizujące wspomnianą już tutaj katastrofę, zdaniem kabalistów było wynikiem zbyt silnego promieniowania boskiej energii²⁷. Naczynia, które miały przejąć ową energię, nie wytrzymały siły napięcia świetlistej mocy, rozsypały się na niezliczenie wiele kawałków, łupin: w każdym z nich uwięziona jest boska iskra – iskra „święta”, oczekująca na powrót do źródła istnienia i na połączenie się z *En-Sof*: z tym-co-nieskończone i niedefiniowalne, co jest wszystkim i zarazem niczym²⁸. Innymi słowy, na początkowym etapie aktu kreacji Bogu czy bóstwu „coś się nie udało”. Jego plan nie został zrealizowany w sposób poprawny. Bóstwo okazało się więc pozbawione atrybutu wszechmocy. Nie jest też wykluczone, iż stało się tak za sprawą nieharmonijnego oddziaływania *sitra de-kedusza*, strony świętości, i *sitra achra*, drugiej, „odwrotnej” strony bóstwa pojmowanego w sposób gnostycki, będącego siłą generującą zarówno dobro, jak i zło.

Niezależnie jednak od takiej czy innej przyczyny implikującej niedoskonałość dzieła kreacji jedna koncepcja wydaje się pewna: zanim dopełni się czas i nadejdzie mesjańskie zbawienie, tylko człowiek, obdarzony teurgiczną mocą²⁹, jest w stanie uwalniać promieniujące boskością iskry za sprawą kontemplacyjnych i ekstazyjnych modlitw, a także poprzez wypełnianie *micwot*, przykazań, okazywanie dobroci wszystkiemu, co żyje i co go otacza. Dzięki wszelkim działaniom pozytywnym w porządku etycznym ludzka istota może wpływać na stan tego świata oraz na „wyższe”

²⁵ *Kudsza Berich Hu* w języku aramejskim oznacza: „Święty, niech będzie błogosławiony”. W kwestii nieoczekiwanego rozpadu bóstwa na *Kudsza Berich Hu* oraz na *Szechinę*, zob.: R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, s. 45, 49.

²⁶ Por. O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 31: „Istnieje pojęcie rzeczywistości, które nie jest związane ani z jednostką, ani z ludzkością, lecz z ludem. Każdy autentyczny, to znaczy metafizyczny lud stanowi peryferie systemu, w którego (transcendentnym) ośrodku znajduje się biologiczne centrum, bóg danego ludu. Tym samym siłą tworzącą rzeczywistość jest dynamiczna relacja pomiędzy bogiem i ludem”.

²⁷ Por. M.A. Ouaknin, *Tajemnice kabały*, tłum. K.K. Pruscy, Warszawa 2006, s. 45: „«Światło», «wibracja», «energia» oto trzy kluczowe słowa praktycznej kabały. Triada światło-wibracja-energia kryje się w szczególnie sposób w literach alfabetu, które stają się przez to same cząstkami światła obdarzonymi niezwykłą siłą, która pozwala nam reinterpretować świat, a nawet stwarzać go na nowo. Księgi zawierające alfabet obdarzony fundamentalną mocą to właśnie księgi kabały”.

²⁸ W kwestii dialektycznego napięcia zachodzącego pomiędzy Bytem a (boską) Nicością – zob. np.: R. Elior, *The Paradigms of “Yesh” and “Ayin” in Hasidic Thought* [w:] *Hasidism Reappraised: The Social Functions of Mystical Ideals in Judaism*, A. Rapoport-Albert (red.), Oxford 1996, s. 168–179.

²⁹ Na temat teurgii kabalistycznej pisze między innymi Mosze Idel. Por. M. Idel, *Kabala. Nowe perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006, s. 310: „Podsumowując mit stojący w tle teurgii umacniającej: boska moc zależy od ludzkich uczynków, które są w stanie ją wzmoczyć lub osłabić; inaczej rzecz ujmując, relacja między Bożymi atrybutami stanowi funkcję aktów człowieka. Wykonywanie Boskiej woli poprzez praktykowanie przykazań jest zatem formą ludzkiego uczestnictwa w procesach zachodzących w bóstwie”.

światy, pomagając stęsknionej *Szechinie* w powrocie do boskiego małżonka. W gruncie rzeczy nie jest to trudnym zadaniem, skoro Boga – lub Bożą obecność, *Szechinę*, można odnaleźć we wszystkim. Ten panteistyczny pogląd chasydów³⁰ An-ski wykorzystał w tekście *Dybuka*, prezentując w nim chasydzką „pieśń świętą” (ros. *святая песнь*):

Stwórcu wszechświata,
Ja Ciebie wygram „Ty”!
Gdzie Ciebie znajduję?
I gdzie Ciebie nie znajduję?
Gdzie nie spojrzysz – tylko Ty!
I nic nie istnieje bez Ciebie³¹.
Wszędzie – Ty, tylko Ty, jeden – Ty!
Ty, Ty, Ty, Ty!
Jeśli dobrze – znaczy Ty,
A jeśli nie – to i tak Ty!
No a jeśli Ty – to dobrze.

Wszystko – Ty, tylko – Ty, jeden – Ty.
Ty, Ty, Ty, Ty, Ty!
Ty, zachód – Ty!
Południowy wschód – znowu Ty!
Na wysokościach Ty! – Ty na nizinach!
Wszędzie – Ty, tylko – Ty, jeden – Ty!
Ty, Ty, Ty, Ty, Ty!³²

Bóstwo odczuwające odpowiedzialność za niedoskonałość świata i za los wybranego przez siebie narodu zdane jest w takich okolicznościach na łaskę oraz na dobrą wolę człowieka zdolnego do odczuwania boskości w otaczającym świecie. Cierpienie owego boga i ludzi można zaś określić jako współcierpienie. Jednakże, co należy podkreślić, autorem zła i nieszczęść jest w takim ujęciu właśnie panteistycznie pojmowane bóstwo. To ono bowiem przyczyniło się w jakiś sposób do nieszczęść, które wciąż na nowo stają się udziałem ludzi. Co więcej, okazuje się, że nadludzka potęga jest pozbawiona mocy i pozostaje bezsilna. „Bóg płacze nad zburzoną świątynią” i zmuszony jest tułać się wśród obcych.

Jak się wydaje, An-ski zdawał sobie sprawę z aporetycznego charakteru doktryny religijnej, wyznawanej przez wspólnoty chasydzkie. Mimo że w „Prologu” dramatu wspomina o płaczącej *Szechinie* oraz o jej poczuciu winy wobec narodu skazanego

³⁰ Por. R. Elior, *The Paradoxical Ascent to God. The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, Albany 1993, s. 15: „Hasidism brought with it a high degree of spiritual internalization of religious life into a public concern; because God is present in every place, and human thought is present in every place about which one thinks, therefore every act, every time, every place can serve as the point of departure for every man’s contemplation of the divine innerness of reality beyond its physical garments. In the Hasidic idiom, this claim is defined by a radical slogan, «in all your ways, know Him»”. W kwestii panteizmu oraz panenteizmu różnych wariantów doktryn kabalistycznych zob.: G. Scholem, *Kabbalah*, New York 1978, s. 144–152.

³¹ Dosłownie: „И нет предмета без Тебя” („I nie ma bez Ciebie [żadnej] rzeczy”).

³² С. Ан-ский, *Меж двух миров*, s. 344.

na tułaczkę, to w tekście sztuki znaczącą rolę odgrywa również bóstwo biblijne – surowy i jakoby sprawiedliwy Król – Sędzia ferujący wyroki, których nie można odmienić i które należy przyjmować z głęboką pokorą. Jednym z najbardziej uderzających passusów występujących w rosyjskiej wersji *Pomiędzy dwoma światami* jest przedślubna pieśń dedykowana Lei. Dziewczyna ma wyjść za mąż za nieznanego mężczyznę. Małżeństwo zostało zaaranżowane przez jej ojca, Sendera. Wybierając męża dla córki, kierował się on przesłankami finansowymi, zamożnością przyszłego zięcia, w najmniejszym stopniu nie biorąc pod uwagę uczuć własnego dziecka. Tym bardziej więc ślub Lei stanowi dla niej „sytuację graniczną”. Również otoczenie przyszłej panny młodej ma świadomość tego faktu. Społeczność stara się zatem wesprzeć dziewczynę, choć zarazem słowa pieśni brzmią ponuro i groźnie. Towarzyszy im poza tym płacz kobiet, z pewnością przygnębiający dla bohaterki An-skiego.

O, narzeczono, narzeczono, narzeczono piękna.
 Dzisiaj dzień twojego wielkiego sądu.
 Przed Bogiem w niebie ukaza się wszystkie twoje czyny:
 I tajne, i jawne, i myśli, i słowa
 Od chwili urodzenia, aż do dzisiejszego dnia...
 I na całe twoje życie, na długie lata
 Rozstrzygnie się dzisiaj twój los!
 I w tej chwili, narzeczono, nie powinnaś zapominać,
 Że Bóg postanowił ukarać cię sieroctwem,
 Że w wilgotnej ziemi leży twoja matka
 I że nie może ona wstać z chłodnej mogiłki,
 Aby wraz z ojcem wziąć ciebie pod rękę
 I błogosławiąc, poprowadzić do ślubu.
 Dlatego powinnaś, narzeczono, płakać i szlochać,
 i surowym postem, i modlitwą się oczyszczać,
 ażeby przed sądem wszechmocnego Boga ukazać się
 tak niewinna i czysta, jak [byłaś wówczas, gdy] rodziła cię matka.
 I za to Najwyższy nie odmówi ci okazania
 swojej bezgranicznej miłości i swojej łaski³³.

Tym razem Absolut nie jest postrzegany jako bóstwo immanentne w stosunku do świata, lecz jest On bytem wszechmocnym i transcendentnym, znajdującym się w tak zwanym niebie, w sferze zupełnie niedostępnej dla człowieka i ponad człowieka wykraczającej. Jest sędzią, który może okazać narzeczonej łaskę bądź też może ją ukarać, co zresztą już zdołał przecież uczynić, skazując Leę na sieroctwo za sprawą przedwczesnej śmierci jej matki. Bóg „w niebie” nie jest więc bóstwem współcierpiącym, lecz jest On obojętny na ludzkie cierpienie, mimo że ludzie starają się jeszcze wierzyć w „bezgraniczną miłość i łaskę” bóstwa. Bóstwo to jednak nie oplakuje sieroty, nie czuje się wobec niej winne, jak czuła się winna *Szechina*, szlochając nad zburzoną Świątynią i nad bezładną tułaczką swojego narodu – dzieci Izraela. Istnieje jedynie (nikła) szansa, że groźnego i surowego Boga można przebłagać płaczem, szlochaniem, postem i modlitwą. Jeżeli natomiast nie uda się tego uczynić, pozostanie jedynie pogodzić się losem, wygłaszając formułę, którą w kulturze

³³ С. Ан-ский, *Меж двух миров*, s. 359.

żydowskiej wypowiada się zazwyczaj na wieść o czyjejs śmierci: „Благословен Судия праведный! Борух Даян эмет!”, „Błogosławiony Sędzia sprawiedliwy! *Baruch dajan emet!*”³⁴

II. *Dybuki* – dusze błędzące i chasydzka wersja doktryny *gilgul*

Doktryna dotycząca transmigracji dusz, zwana również doktryną *gilgul* bądź me-tempsychozą, nie jest wytworem oryginalnie chasydzkim. Była ona silnie osadzona w nauczaniu kabalistów, szczególnie Józefa Karo, Izaaka Lurii czy Chaima Vitala³⁵. Zresztą przekonanie o nieśmiertelności i wędrówce dusz nie było obce również – o wiele wcześniejszym – filozofom greckim, Pitagorasowi czy Platonowi. Wszystko zatem wskazuje na to, iż w przypadku doktryny *gilgul* mamy do czynienia z mitem o proveniencji niezwykle odległej w czasie. Jednakże to właśnie chasydzi dokonali popularyzacji owej doktryny, wprowadzając do zestawu swoich wierzeń zjawisko *dybuka*³⁶. *Dybuk* z jednej strony stanowi nazwę choroby psychicznej – stanu posesywnego, z drugiej zaś jest terminem określającym duszę nagą i zbłąkaną, która z różnych względów nie może znaleźć wytchnienia po śmierci, nie wolno jej nawet przekroczyć wrót gehenny, gdzie mogłaby pokutować za grzechy, których dopuściła się w swoim „ziemskim” życiu. Dlatego *dybuk* – „dusza zbłąkana” – w desperacji szuka osoby żyjącej i przejmuje kontrolę nad jej myśleniem i zachowaniem. Przemawia przez usta żyjącego członka społeczności po to, aby uzyskać pomoc, rozwiązać problemy i zrealizować przedsięwzięcia, których zmarłemu nie udało się dokończyć za życia³⁷.

W rosyjskojęzycznym *Dybuku* An-skiego doktryna wędrówki dusz została przedstawiona w dość subtelny sposób. Wiara społeczności chasydzkiej w transmigrację jest tutaj relacjonowana i zarazem uzasadniana przez Leę, przyszlą pannę młodą, posiadającą – jak się wydaje – pełną świadomość istnienia – pozornego – dualizmu otaczającej ją rzeczywistości, a także stałej interrelacji zachodzącej pomiędzy światem ludzkim i boskim, dziedziną żywych i zmarłych, sferą *sacrum* i domeną *profanum*, dobrem i złem. Jednocześnie bohaterka tragedii nie jest w stanie zaakceptować „wyroków opatrności” i pogodzić się z przedwczesną śmiercią swych bliskich, matki i ukochanego Chanana³⁸:

³⁴ *Ibidem*, s. 380.

³⁵ Por. R. Elior, *Dybuki i kobiety żydowskie w historii społecznej, myśli mistycznej i folklorze*, tłum. K. Kornacka, Poznań–Gniezno 2014, s. 86–92.

³⁶ Jak zauważa Gershom Scholem, temin *dybuk* wszedł do literatury dopiero w XVII wieku. Pochodził z języka codziennego Żydów niemieckich i polskich. We wcześniejszej literaturze talmudycznej i kabalistycznej zjawisko to było określane jako „zły duch” lub „zły *ibur*” („zła ciąża”, „zła inkubacja”). Por. G. Scholem, *Kabbalah*, s. 349. Według An-skiego z kolei *dybuk* jest „cieniem człowieka, który odszedł ze świata żywych”. Por. C. Ан-ский, *Меж двух миров*, s. 366.

³⁷ Por. *ibidem*, s. 59.

³⁸ W oryginale rosyjskim występują – konsekwentnie – jidyszowe formy imion Lei i Chanana, Лия (Lija) oraz Хонон (Chonon).

Nie, babciu, nie! Oni żyją z nami... Babciu! Przecież człowiek rodzi się, aby przeżyć całe długie życie! A jeśli umiera wcześniej, to gdzie się podziewa jego nieprzeżyte życie, jego radości i smutki, myśli, które powinien był przemyśleć, dzieła, które powinien był stworzyć, dzieci, które powinien był zrodzić! Gdzie? Gdzie?... Żył chłopak o wzniosłej duszy, głębokiej myśli. I było przed nim całe życie. I nagle, w jednej chwili, zostało ono przerwane. I przyszli nieznanymi ludźmi i zanieśli go na cmentarz, i pochowali w obcej ziemi. A gdzie się podziało jego nieprzeżyte życie? Jego niewypowiedziane słowa? Jego niewyśpiewane modlitwy? Babciu, przecież jeśli świeca gaśnie wcześniej niż [wówczas, gdy] dogasa, ona nie znika. I można ją na nowo zapalić, i będzie świeciła, dopóki nie dopalą się do końca. Jak może zniknąć ludzkie życie, które zgasło przed czasem? Jak może ono zniknąć?³⁹

Według Lei nie istnieje zatem w gruncie rzeczy realny podział na żywych i zmarłych. Ci ostatni bowiem „żyją z nami”. Ich życie może rozbłysnąć na nowo, pod inną postacią, ponieważ los każdego człowieka musi się dopełnić w jego myślach, uczynkach i słowach. Ci zaś, którym odebrano tę szansę, powracają „na ziemię”: „nie znikają”. Tym samym bohaterka uzasadnia nie tylko proces reinkarnacji, lecz także egzystencję duchów-dybuków. Nie są one bytami jednoznacznie złymi, ale nieszczęśliwymi i niesprawiedliwie osądzonymi przez Boga, los czy ludzi. Są one wreszcie skazane na tułaczkę i zależne od żyjących, podobnie jak boska *Szechina*, którą skazano na współcierpienie z ludem Izraela. Innymi słowy, można w tym momencie zaryzykować, jak się wydaje, twierdzenie, iż – przynajmniej w interpretacji An-skiego – egzystencja dybuka jest analogiczna do bytowania kabalistycznego bóstwa, którego los został powierzony człowiekowi lub też wydany w ręce człowieka. Przekonanie Lei podziela zmarły Chanan, który niemal dosłownie powtarza słowa „płaczącego Boga” pojawiające się w *Prologu* dzieła: „Biada mi! Biada mi! Przegrałem oba światy. I nie mam dokąd pójść! Wypędzają mnie ze świata żywych, a i ziemia mnie nie przyjmuje”⁴⁰.

Dopiero po odbyciu rytuału egzorcyzmowania dybuka bardziej przytomna już Lea uświadamia sobie, że przyłgnęła do niej dusza zmarłego Chanana. Choć modlitwy i mroczne zaklęcia zebranych uwolniły ją od obecności ducha, to dziewczyna nadal nie jest szczęśliwa. Czuje, iż Chanan już dwukrotnie został jej wydarty: najpierw zabrała go śmierć, a następnie zaklęcia cadyka oraz *minjanu*⁴¹. Odczucia Lei podziela Chanan, dybuk, martwy narzeczony:

Lea: „I odszedłeś ze świata żywych. I słońce dla mnie zgasło... i moja dusza zwiędła... I poprowadzili mnie narzeczoną-wdowę, radośnie śpiewając, do ślubu z obcym. Potem ty wróciłeś... I poszłam z nieprzystońniętą głową do ślubu z tobą. I w moim sercu rozkwitło martwe życie i smutna radość”. *Chanan*: „Teraz odebrali nam i tę smutną radość... Ostatnią”⁴².

³⁹ С. Ан-ский, *Меж двух миров*, s. 353 n.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 367.

⁴¹ Рог. С. Ан-ский, *Меж двух миров*, s. 369: „Лия (Дибук). Я не выйду! Раби Шлоймеле. Пусть входят десять человек в белых кителях. *Входят*. Выньте Свитки. *Вынимают*. Зажгите черные свечи. *Зажигают*. Берите трубные рога! *Берут рога*” [„Lea (Dybuk): Ja nie wyjdę. Rabin Szloymеле. Niech wejdzie dziesięciu ludzi w białych szatach. *Wchodzą*. Wyjmijcie Zwoje. *Wyjmują*. Zapalcie czarne świece. *Zapalają*. Weźcie szofary. *Biorą szofary*”.]

⁴² *Ibidem*, s. 379.

W tragedii An-skiego odwzorowana została zatem sytuacja, w której znajduje się kabalistyczne bóstwo pozbawione swej męsko-żeńskiej jedności. Lea nie może połączyć się z Chananem. Z tego powodu cierpi i płacze. Bohaterka *Dybuka*, paradoksalnie, okazuje się jednak silniejsza od *Szechiny*, Oblubienicy Boga. Decyduje się na krok desperacki i ostateczny: złamanie wspólnotowego tabu oraz przejście do świata martwych, dominium skażonego przez śmierć. Tylko w taki sposób będzie w stanie ukoić tęsknotę. Zarazem jednak zdaje sobie sprawę, iż związek osób zmarłych stanowi tylko namiastkę szczęścia, które mogłoby się stać udziałem ludzi żyjących. Bohaterka wie, iż burząc odwieczny, boski i ludzki porządek, nie pozna, na przykład, radości macierzyństwa – „ludzkiego stwarzania”:

Luli, moje dziecińki, Nie urodziwszy się, zmarłyście. Matka – grób ojca – Owdowiała, nie wzięwszy ślubu...⁴³

Uwagi końcowe

Powszechnie przyjmuje się, że tym, kto dokonał popularyzacji chasydyzmu na zachodzie Europy, był Martin Buber, co jest zresztą zupełnie oczywiste. Opublikował on przecież tak znane książki jak *Opowieści chasydów*, *Opowieści rabina Nachmana*, *Gog i Magog*. *Kronika chasydzka* czy też *Droga człowieka według nauczania chasydów*. Dość zaskakujące wydaje się jednak, że chasydyzm, który narodził się w Europie Wschodniej, pozostawał zjawiskiem nieznanym, niezrozumiałym i obcym również dla Słowian: Polaków, Rusinów czy Rosjan. Można też sądzić, iż Szymon An-ski – będąc etnografem – doskonale zdawał sobie z tego sprawę, tym bardziej że sam prawdopodobnie rozumiał, jak skomplikowane i złożone są pewne doktryny żydowskich mistyków, którzy ożywili mity kabalistyczne, nadając im nowy wyraz i nowe znaczenie. Właśnie dlatego napisał *Pomiędzy dwoma światami* w języku rosyjskim. Jego zamiarem była adaptacja sceniczna dramatu na deskach MChAT-u⁴⁴, w reżyserii „wielkiego” Konstantyna Stanisławskiego, który jednak uznał *Dybuka* za sztukę niesceniczną bądź przynajmniej wymagającą korekt⁴⁵. Trudno odmówić Stanisławskiemu racji. Nawet najbardziej wyrafinowana i wykształcona publiczność rosyjskojęzyczna nie byłaby w stanie zdekodować ukrytych warstw znaczeń w tekście Siemiona Akimowicza Rapoport. Nie można też było wymagać, aby intelektualiści rosyjscy lub nawet zasymilowani z kulturą rosyjską Żydzi mieli wiedzę na temat

⁴³ *Ibidem*, s. 380.

⁴⁴ W kwestii Moskiewskiego Teatru Artystycznego oraz jego założycieli, Konstantyna Stanisławskiego i Włodzimierza Niemirowicza Danczenki – zob. np.: B. Mucha, *Historia Teatru Rosyjskiego*, Piotrków Trybunalski 2001, s. 175–181. Na temat metody (systemu) gry aktorskiej, stworzonej przez Stanisławskiego, zob. R. Ben-Ari, *The Stanislavsky System* [w:] *idem, Habima*, New York–London 1957, s. 217–229.

⁴⁵ Jak twierdzi Stan L. Wolitz, Stanisławski zalecił An-skiemu rozbudowanie w tekście dramatu monologów *Posłańca*, znanego – dzięki Bialikowi – jako *Meszulach*, a także zmodyfikowanie kwestii wygłaszanych przez Chanana oraz korektę sceny finałowej sztuki. Wolitz myli się jednak, pisząc, iż w wersji rosyjskiej w ogóle nie istnieje odpowiednik *Meszulacha*. Postacią analogiczną do *Posłańca* jest przecież *Прохожуи старук*, „Starzec-Przechodzień”. Por. S.L. Wolitz, *op. cit.*, s. 174.

niejednoznacznej koncepcji bóstwa w judaizmie albo magicznych praktyk o proweniencji kabalistycznej.

Dybuk An-skiego w oryginalnej, rosyjskojęzycznej wersji przypomina więc bardziej traktat filozoficzny niż utwór, który mógłby zaistnieć na scenie. Mimo to niewątpliwie pozostaje dziełem tragicznym, opisującym egzystencję nieszczęśliwych ludzi, niedoskonałego świata i nieszczęśliwego boga uwikłanego w ów świat będący areną manichejskiej walki pomiędzy dobrem a złem⁴⁶, pomiędzy *sitra de-kedusza*, stroną świętości, a *sitra achra*, odwrótną stroną bóstwa. Paralelizm losów boga i człowieka – wyraźnie akcentowany przez An-skiego – potwierdza zaś tezę Oskara Goldberga o nieistnieniu w judaizmie „wszechsprawiedliwego” bóstwa.

Bibliografia

- Ан-ский С., *Меж двух миров. Дибук. Еврейская драматическая легенда в четырех действиях с прологом и эпилогом* [Między dwoma światami. *Dybuk. Żydowska legenda dramatyczna w czterech aktach z prologiem i epilogiem*] [w:] *Антология еврейской драматургии. Полвека еврейского театра 1876–1926* [Antologia dramaturgii żydowskiej. Pół wieku teatru żydowskiego 1876–1926], Б. Ентин (red.), Москва 2003.
- Ben-Ari R., *The Stanislavsky System* [w:] *idem, Habima*, New York–London 1957, s. 217–229.
- Dykman S., *Wstęp* [w:] Ch.N. Bialik, *Pieśni*, tłum. S. Dykman, Kraków 2012, s. 23–37.
- Elior R., *Dybuki i kobiety żydowskie w historii społecznej, myśli mistycznej i folklorze*, tłum. K. Kornacka, Poznań–Gniezno 2014.
- Elior R., *Joseph Karo and Israel Ba'al Shem Tov: Mystical Metamorphosis – Kabbalistic Inspiration – Spiritual Internalization*, „Studies in Spirituality” 2007 (17), s. 267–319.
- Elior R., *Mistyczne źródła chasydyzmu*, tłum. M. Tomal, Kraków 2009.
- Elior, R., *The Paradigms of “Yesh” and “Ayin” in Hasidic Thought* [w:] *Hasidism Reappraised: The Social Functions of Mystical Ideals in Judaism*, A. Rapoport-Albert (red.), Oxford 1996, s. 168–179.
- Elior R., *The Paradoxical Ascent to God. The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, Albany 1993.
- Goldberg O., *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Kraków 2012.
- Heschel A.J., *Pańska jest ziemia*, tłum. H. Halkowski, Kraków 2010.
- Heschel A.J., *Szabat*, tłum. H. Halkowski, Kraków 2009.
- Idel M., *Kabala. Nowe perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006.
- Иванов В.В., *Вступительный текст* [w:] С. Ан-ский, *Меж двух миров. Дибук. Еврейская драматическая легенда в четырех действиях с прологом и эпилогом* [w:] *Мнемозина: Документы и факты из истории отечественного театра XX века* [Mnemozyna: Dokumenty i fakty z historii teatru narodowego XX wieku], В.В. Иванов (red.), Москва 2004, s. 10–13.
- Jose ben Kisma [w:] R.L. Eisenberg, *Essential Figures in the Talmud*, Plymouth 2013, s. 128.
- Mucha B., *Historia Teatru Rosyjskiego*, Piotrków Trybunalski 2001.
- Nigal G., *Magic, Mysticism and Hasidism. The Supernatural in Jewish Thought*, London 1994.

⁴⁶ Por. A.J. Heschel, *Pańska jest ziemia*, tłum. H. Halkowski, Kraków 2010, s. 94: „Dobre uczynki człowieka są pojedynczymi aktami w długim dramacie zbawienia i nie tylko naród Izraela, ale cały świat musi zostać zbawiony. Nawet sama *Szechina*, Boska Obecność, znajduje się na wygnaniu. Bóg jest jak gdyby uwikłany w tragiczny stan tego świata; *Szechina* «leży w prochu». Odczucie obecności *Szechiny* w ludzkim cierpieniu zostało w niezarty sposób wyrte w świadomości wschodnioeuropejskich Żydów. Przywrócenie pierwotnego stanu świata było celem wszystkich starań”.

- Ouaknin M.A., *Tajemnice kabaly*, tłum. K.K. Pruscy, Warszawa 2006.
- Patai R., *The Hebrew Goddess*, Detroit 1990.
- Safran G., *Wandering Soul: The Dybbuk's Creator, S. An-sky*, Cambridge–Massachusetts–London 2010.
- Scholem G., *Kabbalah*, New York 1978.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007.
- Scholem G., *O mistycznej postaci bóstwa*, tłum. A.K. Haas, Warszawa 2010.
- Sentencje Ojców. Pirke Awot*, tłum. E. Gordon, S. Pecaric, Kraków 2005.
- Wolitz S.L., *Inscribing An-sky's 'Dybbuk' in Russian and Jewish Letters* [w:] *The Worlds of An-sky*, G. Safran, S.J. Zipperstein (red.), Stanford 2006, s. 164–202.



Wizerunki boga Ramy w indyjskiej kinematografii komercyjnej

Daria Dulok

Instytut Sztuki PAN

Abstract

The Representation of Rama in Indian Commercial Cinema

The aim of the article is to analyse the representation of Rama in Indian commercial cinema and to identify its social impact. In mythological films, Rama is presented as a ruler and as a protector of dharma (eternal moral law and the main principle of social order). Because of their specific form, mythological films allow spectators to contemplate the image of Rama and to commune with the god. In turn, films which put *Ramayana*'s story in a present-day context present Rama as a modern-day hero. Rama is no longer depicted as a god, but as a man or a super hero. His image is more human and more attractive, which in consequence satisfies the audience and its needs.

Key words: Bollywood, *darshana*, *dharma*, mythological film, Rama, *Ramayana*, ramlila

Słowa kluczowe: Bollywood, daršana, dharma, film mitologiczny, Rama, *Ramajana*, ramlila

Pierwszy indyjski film, w którym wykorzystano postać Ramy, powstał w 1917 roku i była to niema produkcja *Lanka Dahan*¹ (Spalenie Lanki)², którą wyreżyserował Dadasaheb Phalke³ – ojciec założyciel indyjskiej kinematografii. Od tamtej pory postać Ramy regularnie pojawia się w indyjskich filmach, a także serialach telewizyjnych, przypominając i utrwalając tradycję i ponadczasowy przekaz eposu *Ramajana*⁴

¹ Tytuły filmów, nazwiska twórców filmowych i aktorów podawane są w transkrypcji angielskiej, zgodnie z powszechnie obowiązującą praktyką.

² Film przedstawia wydarzenia Księgi V *Ramajany* Walmikiego (*Księga piękna*), czyli podpalenie Lanki przez Hanumana, który przybywa na Lanę, by odnaleźć porwaną przez demona Rawanę żonę Ramy.

³ Pełne nazwisko: Dhundiraj Govind Phalke.

⁴ Sanskryckie terminy, tytuły i nazwiska podawane są w transkrypcji spolszczonej, a w nawiasie, przy pierwszym użyciu, w transkrypcji naukowej.

(*Rāmāyaṇa*; *Droga [życia] Ramy*). Celem artykułu są analiza przykładowych wizerunków boga Ramy w indyjskiej kinematografii komercyjnej oraz ukazanie edukacyjnego i kulturotwórczego potencjału postaci Ramy, który pozostaje niedoścignionym wzorem postępowania, a dzięki filmom zyskuje atrakcyjne i współczesne oblicze. Artykuł koncentruje się na analizie przykładów filmowych, ale pożądanę wyduje się również odwołanie do widowisk teatralnych.

Rama (*Rāma*)⁵ jest jednym z najważniejszych bogów hinduskiego panteonu, szczególnie popularnym w północnych Indiach. Z jednej strony stanowi przedmiot religijnego kultu, jest symbolem tradycji i zarzewiem fundamentalistycznych konfliktów⁶, z drugiej – jako bohater filmów i seriali przeniknął do popkultury, ulegając stałej i niejednokrotnie daleko idącej reinterpretacji. Rama to bohater eposu *Ramajana*, potomek królewskiego rodu, władca królestwa Ajodhji (*Ayodhya*), początkowo bohater ludzki, z czasem zmitologizowany i uznany za siódme wcielenie boga Wisznu (*Viṣṇu*)⁷. Wisznu, obok Śiwy (*Śiva*), jest najważniejszym bogiem hinduizmu, który podtrzymuje funkcjonowanie świata, zapewnia jego stabilność i bezpieczeństwo. Zadanie to wypełnia poprzez swoje wcielenia, awatary (*avatāra*), inkarnacje⁸, z których najpopularniejsze to Rama i Kryszna (*Kṛṣṇa*), zstępując zawsze wtedy, gdy świat chyli się ku upadkowi moralnemu, czyli adharmie (*adharmā*)⁹. Wisznu zabija demona – personifikację zła – i przywraca ład i prawidłowe funkcjonowanie świata oparte na odwiecznym prawie moralnym zwanym dharma (*dharma*).

Dharma¹⁰ to jedno z kluczowych pojęć kultury hinduskiej. Interpretowana jest jako podstawowy element rzeczywistości, prawo, sprawiedliwość, cnota¹¹. Dharma to główna determinanta życia hindusa: opisuje relacje, jakie zachodzą między człowiekiem a światem, wyznacza miejsce jednostki w społeczeństwie. Porządek świata, czyli właśnie dharma, opiera się na indywidualnej dharmie każdego hindusa – swadharmie (*svadharmā*), która jest zgodna z oczekiwaniami społecznymi narzucenymi przez urodzenie i przynależność do danej klasy społecznej¹². Dharma stanowi więc swego rodzaju kodeks postępowania i paradygmat zachowań społecznych.

Wykładnią dharmy są przede wszystkim traktaty zwane dharmasāstrami (*dharmasāstra*), z których najślynniejszym jest *Manusmṛty* (*Manusmṛti*, *Prawo*

⁵ Więcej na temat postaci Ramy i tradycji *Ramajany* [w:] D. Stasik, *Opowieść o prawym królu*, Warszawa 2000.

⁶ Autorka odwołuje się tutaj przede wszystkim do wydarzeń z grudnia 1992 roku, kiedy to hinduscy fundamentaliści zburzyli meczet Babura w Ajodhji – mitycznym miejscu urodzenia Ramy, co wywołało konflikty między społecznościami muzułmanów i hindusów. Więcej o konflikcie: K. Dębnicki, *Konflikt i przemoc w systemie politycznym niepodległych Indii*, Warszawa 2000, s. 168–185 oraz K. Iwanek, A. Burakowski, *Indie. Od kolonii do mocarstwa 1857–2013*, Warszawa 2014, s. 371–373.

⁷ *Słownik mitologii hinduskiej*, A. Ługowski (red.), Warszawa 1996, s. 151.

⁸ Dziesięć wcieleń Wisznu to: Ryba, Żółw, Dzik, Człowiek-lew, Karzeł, Rama z toporem, Rama, Kryszna, Budda, Kalkin. Ostatnie wcielenia Wisznu dopiero nadejdzie.

⁹ M. Kudelska, *Hinduizm*, Kraków 2006, s. 158.

¹⁰ W języku hindi słowo *dharma* oznacza również religię.

¹¹ M. Kudelska, *op.cit.*, s. 238.

¹² *Ibidem*, s. 253.

Manu)¹³, powstały między III wiekiem przed naszą erą a III wiekiem naszej ery¹⁴. Jednakże traktaty te, ułożone w sanskrycie, były i są niedostępne dla większości hindusów, między innymi dlatego powstał teatr, dostępny dla wszystkich, niezależnie od ich urodzenia i przynależności do stanu społecznego. Zgodnie z przekazem *Traktatu o teatrze*, czyli *Natyaśāstry (Nāṭyaśāstra)*, datowanym na III wiek naszej ery¹⁵, teatr został powołany do życia przez boga Brahmę, który określił również jego edukacyjną rolę: „Teatr będzie przynosił ulgę ludziom nieszczęśliwym, dotkniętym smutkiem i żalem, będzie sprzyjał przestrzeganiu dharmy, sławie, długiemu życiu, rozumowi i ogólnemu dobru i będzie nauczał ludzi”¹⁶. Teatr miał za zadanie przedstawiać życie zgodne z dharumą i dostarczać właściwych wzorców postępowania; źródłem inspiracji stały się dla niego *Purany*¹⁷ (*Purāṇa; Stare opowieści*), a przede wszystkim eposy *Ramajana* i *Mahabharata (Mahābhārata. Wielka [wojna] potomków Bharaty)*, które do dziś stanowią źródło wiedzy o dharmie oraz punkt odniesienia w ocenie rzeczywistości.

Powstanie *Ramajany* datuje się między V wiekiem przed naszą erą a III wiekiem naszej ery¹⁸, a za jej autora uważa się Walmikiego (*Vālmiki*). Zdaniem Danuty Stasik

zbiór moralnych wartości zawartych w Ramajanie, która [...] odegrała ważną rolę w ukształtowaniu się tradycyjnej kultury indyjskiej, zapisał się jako trwały element społeczno-kulturowej rzeczywistości, szczególnie na północy subkontynentu¹⁹.

Rama uznawany jest za strażnika dharmy, idealnego syna, władcę i brata, który swoją postawą wyróżnia się zarówno na tle ludzi, jak i hinduskich bogów²⁰. Dlatego też „Rama wraz z otaczającymi go postaciami do dziś funkcjonują jako modelowe «osoby społeczne», służące innym za wzór właściwego postępowania”²¹. Treść eposu w skrócie przedstawia się następująco²²: Rama – potomek i prawowity następca króla Daśarathy (*Daśaratha*) – zostaje wygnany na czternaście lat do lasu, na skutek intrygi jednej z żon króla Kajkeji (*Kaikeyī*). Na wygnaniu towarzyszą mu jego oddany brat Lakszmana (*Lakṣmaṇa*) i małżonka Sita (*Sītā*). Wydarzeniem przełomowym eposu jest porwanie Sity przez demona Rawanę (*Rāvaṇ*), władcę Lanki (*Laṅkā*), co

¹³ Zwany także *Manawadharmasāstra (Mānavadharmasāstra)*. Traktat został wydany w Polsce pod tytułem *Traktat o zacności* w tłumaczeniu M.K. Byrskiego.

¹⁴ P. Szczurek, *Sati. Samopalenie wdów indyjskich w najdawniejszych relacjach Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2013, s. 38.

¹⁵ M.K. Byrski, *Miejsce teatru w kulturze indyjskiej*, „Dialog” 1979, nr 3 (111), s. 228; B. Śliwczyńska, *Kilka słów o klasycznym teatrze indyjskim* [w:] B. Grabowska, B. Śliwczyńska, E. Walter, *Z dziejów teatru i dramatu bengalskiego*, Warszawa 1999, s. 301.

¹⁶ *Nāṭyaśāstra ascribed to Bharatamuni*, M.M. Gosh (red.), Calcutta 1951, s. 15 (I.114–115).

¹⁷ Powstały głównie między IV a X wiekiem zbiór tekstów poświęconych poszczególnym bogom.

¹⁸ *Światło słowem znane. Wypisy z literatury staroindyjskiej*, M. Mejer (red.), Warszawa 2007, s. 303.

¹⁹ D. Stasik, *Opowieść o prawym królu*, Warszawa 2000, s. 11.

²⁰ Bogowie nie zawsze cechują się moralną wyższością, niektórzy mają skłonności np. do cudzołóstwa (Indra, Śiwa); B. Grabowska, *Miłość i małżeństwo w Indiach. Z dziejów literatury indyjskiej*, Warszawa 2014, s. 58–78.

²¹ D. Stasik, *op.cit.*, s. 12.

²² *Ramajana*, podobnie jak *Mahabharata*, zawiera także opowieści poboczne, wprowadzane w główną narrację przy różnych okazjach.

skutkuje konfliktem wojennym, a kończy się zwycięskim pojedynkiem Ramy z Rawaną. Dalsze wątki opisują powrót Ramy z wygnania i jego rządu w Ajodhji. Epos, przetwarzany w ciągu wieków, występuje w wielu wersjach literackich i językowych, odznaczając się regionalnymi różnicami w treści i interpretacji wydarzeń. Najpopularniejszą na północy wersją eposu jest powstałe w języku hindi *Ramācaritmanas* (*Rāmācaritmānas*; *Jezioro czynów Ramy*) autorstwa Tulsidasa (*Tulsīdās*) z XVI wieku. To właśnie ta wersja stanowi podstawę fabularną jednego z najpopularniejszych widowisk ludowych w Indiach.

Ramlila (*rāmlīlā*; igraszki Ramy) jest popularna przede wszystkim w północnej części Indii. Historia Ramy jest odgrywana w serii kilku–kilkunastu odsłon, wieczorami, na przełomie września i października, podczas festiwalu Daśahra (*Daśahrā*), który jest organizowany dla uczczenia zwycięskiej walki Ramy z Rawaną. Ostatniego dnia wznosi się z papieru i kolorowych tyczek wielometrowe wyobrażenia Rawany, jego brata Kumbhakarny (*Kumbakharṇa*) i syna Meghanady (*Meghanāda*), które palone są o zmierzchu na znak zwycięstwa, czemu towarzyszą fajerwerki. Ramlila łączy grę aktorską, dialog i recytację tekstu opartego na *Ramācaritmanas* z towarzyszeniem instrumentów. Często stosuje się różne lokalizacje dla poszczególnych epizodów. Aktorzy wywodzą się z miejscowej społeczności, która organizuje i finansuje przedsięwzięcie. Grający Ramę, Lakszmanę i Sitę są braminami i uważa się ich za uosobienia bogów, dlatego można powiedzieć, że ramlila łączy elementy ceremonii religijnej i widowiska teatralnego, dając uczestnikom możliwość obcowania z bogiem²³. Ramlila ma także wymiar edukacyjny – w barwny i niejednokrotnie bardzo widowiskowy sposób przekazuje moralną wartość eposu i postaci Ramy jako strażnika dharma i wzoru do naśladowania. Zdaniem Johna L. Brockingtona ramlila przyczyniła się do wzrostu popularności i znajomości eposu *Ramajana*²⁴.

Widowisko jest bardzo istotnym wydarzeniem w życiu społecznym i religijnym Indii, na co wskazuje między innymi to, że jest często wykorzystywana w filmach. W wyreżyserowanym przez Asutoshę Gowarikera filmie *Swades* (*Ojczyzna*) z roku 2004 pokazano inscenizację pobytu Sity u Rawany oraz walki Ramy z demonem Rawaną, przygotowaną przez bohaterów filmu – mieszkańców małej wioski²⁵. Scena ta, wkomponowana w piosenkę *Pal Pal Hai Bhaari*, podkreśla fakt, że widzowie uznają odtwórcę roli Ramy za jego wcielenie, wstając i składając dłonie w geście pozdrowienia, gdy ten nadchodzi. Tekst piosenki sławi Ramę i wychwala jego cnoty, ale w ustach głównego bohatera filmu²⁶ brzmi jak zarzut pod adresem konserwatywnych poglądów mieszkańców wioski. Postać Ramy i ramlila zostały wykorzystane w fil-

²³ J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu. Hinduizm w jego ciągłości i różnorodności*, tłum. P. Mażęcki, Warszawa 1990, s. 205.

²⁴ *Ibidem*, s. 206.

²⁵ W filmie *Ra.One* z 2011 roku również pokazano fragment widowiska ramlila, a mianowicie scenę palenia kukły demona Rawany na znak zwycięskiej walki Ramy. Więcej na temat filmu w dalszej części artykułu.

²⁶ Bohaterem filmu jest Mohan Bhargava (Shah Rukh Khana), pracownik NASA, który przyjeżdża do małej indyjskiej wioski, by odnaleźć swoją nianię. Jego obecność powoduje zmianę konserwatywnego myślenia mieszkańców, a także postęp technologiczny (doprowadzenie prądu). Mohan to jedno z imion Kryszny, ósmego wcielenia Wisznu, ale w postaci bohatera filmu widoczne są także odwołania do Ramy.

mie nie tylko po to, by pokazać żywą tradycję przekazu eposu, ale także by skłonić do refleksji nad wprowadzeniem zmian w zhierarchizowanym porządku społecznym.

Przez wiele stuleci widowisko teatralne było najpopularniejszą, obok oralnej, formą przekazu treści eposów i kształtowania postaw społecznych, przy jednoczesnym zapewnianiu rozrywki. Wraz z powstaniem w Indiach kinematografii to właśnie kino komercyjne stało się medium o największej sile oddziaływania, wypełniającym edukacyjną rolę widowisk zawartą w *Natjaśastrze*, do pewnego stopnia wykorzystującym także zalecane przez *Traktat* środki wyrazu²⁷. Kino wykorzystując eposy, odpowiada na społeczną potrzebę uatrakcyjnienia i uaktualnienia ich przekazu.

Indie w skali kraju produkują 900–1000 filmów rocznie, z których około 200 produkowanych jest przez mumbajską fabrykę snów²⁸, czyli Bollywood²⁹ – najbardziej rozpoznawalną kinematografię Indii. Należy jednak podkreślić, że niemal każdy region Indii ma swój własny ośrodek filmowy, w którym produkuje się filmy w lokalnym języku. Jednym z najbardziej płodnych ośrodków jest mieszczący się w Hajdarabadzie³⁰ w stanie Andhra Pradeś Tollywood (produkujący filmy w języku telugu), do którego będę odwoływać się w dalszej części artykułu.

Kino jest w Indiach wszechobecne. Na każdym kroku widoczne są plakaty filmowe, sklepy i stoiska z filmami. Piosenki filmowe zdominowały rynek indyjskiej muzyki popularnej – słyszy się je na ulicy, w rikszy, w restauracji, są wykorzystywane jako dzwonek w telefonie komórkowym. W małych miejscowościach i wioskach wieczorami można zaobserwować grupy widzów, którzy gromadzą się przed odbiornikiem telewizyjnym ustawionym w sklepiku lub na bazarze, by obejrzeć film emitowany na jednym z wielu filmowych kanałów telewizyjnych³¹. Nie bez wpływu na popularność kina pozostaje analfabetyzm. Dane z roku 2010 szacują, że stopień analfabetyzmu w Indiach wynosi 18% wśród mężczyzn i 35% wśród kobiet³². Kino odgrywa rolę powszechnie dostępnego medium, które wpływa na postawy społeczne.

²⁷ Więcej na ten temat – M.C. Byrski, *Bombay Philum – The Kaliyugi Avatara of Sanskrit Drama*, „Pushpanjali. An Annual of Indian Arts and Culture” 1980, vol. IV; U. Woźniakowska, *Bollywood. Pragnienie prawdy i tęsknota za mitem*, Kraków 2010, oraz D. Dulok, *Bollywood in the Arms of the West. A Short Study of the Effects of Western Culture on Indian Commercial Cinema with a Particular Emphasis on Songs*, „Hemispheres” 2012, nr 27.

²⁸ R.K. Dudrah, *Bollywood Travels. Culture, Diaspora and Border Crossing in Popular Hindi Cinema*, London, New York 2012, s. 3.

²⁹ Bollywood to kino północnoindyjskie, którego ośrodkiem produkcyjnym jest Mumbai (Bombaj), a językiem przekazu – hindi. Termin Bollywood powstał prawdopodobnie w latach siedemdziesiątych z połączenia słów Bombaj (dawna nazwa Mumbaju) oraz Hollywood. Analogicznie powstały nazwy na określenie innych ośrodków filmowych w Indiach (Kollywood w języku tamilskim – Tamil Nadu, Tollywood w języku telugu – Andhra Pradeś, Mollywood w malajalam – Kerala, Ollywood w języku orija – Orisa).

³⁰ Nazwy geograficzne zostały podane w wersji spolszczonej, odzwierciedlającej wymowę w języku hindi.

³¹ W lutym 2014 roku miałam okazję zaobserwować taki seans w miejscowości Orcha w stanie Madhja Pradeś, co znamienne, odbywał się on w godzinach wieczornego nabożeństwa w pobliskiej świątyni.

³² *The State of World Population 2010*, UNFPA (United Nations Population Fund).

Odwołanie się do wzorców prezentowanych przez kino może pomóc w interpretacji i zrozumieniu współczesnej kultury indyjskiej.

Filmowe przedstawienia *Ramajany* ostatnich dekad obejmują: filmy animowane i familijne, filmy mitologiczne i, w dużym stopniu tożsame z nimi, mitologiczne seriale telewizyjne oraz filmy osadzone we współczesności i umieszczające mitologiczne wątki we współczesnym kontekście dzisiejszego społeczeństwa. Film mitologiczny przedstawia najpopularniejsze epizody z życia bogów i bogiń, czerpiąc z eposów i opowieści puranicznych³³. Prekursorem gatunku był Dadasaheb Phalke, twórca filmu *Raja Harischandra*³⁴ z 1913 roku, pierwszego filmu indyjskiego, który był zarazem pierwszym filmem mitologicznym. Od tamtej pory do końca lat osiemdziesiątych kino mitologiczne było bardzo popularną formą przekazywania treści eposów. Mniej więcej od lat osiemdziesiątych zaczęły powstawać cieszące się ogromną popularnością telewizyjne seriale mitologiczne, które są swoistą awatarą mitologicznego kina – jego telewizyjną wersją³⁵. Obecnie nie produkuje się już tak wielu filmów mitologicznych, ale kino mitologiczne nadal cieszy się dużą popularnością ze względu na powszechną dostępność starszych produkcji na płytach DVD i VCD, a także emisje w telewizji czy wreszcie dostępność w Internecie³⁶. Kinematografia bollywoodzka w ostatniej dekadzie nie wyprodukowała żadnego znaczącego filmu mitologicznego, za to często wykorzystuje wątki z eposów, umieszczając je we współczesnym kontekście, o czym więcej w dalszej części artykułu. Jednym z największych ośrodków produkujących filmy mitologiczne jest wspomniany już Tollywood i to właśnie film tej produkcji posłuży nam za przykład mitologicznego ujęcia wizerunku Ramy³⁷.

Przedstawiony w filmach mitologicznych wizerunek Ramy jest zgodny z tradycyjnymi wyobrażeniami, ugruntowanymi w społeczeństwie hinduskim i uwiecznianymi na wizerunkach domowych i świątynnych lub im bliski. Rama zazwyczaj jest przedstawiany jako urodziwy młodzieniec o niebieskawej lub zielonkawej skórze, z łukiem i strzałami, w towarzystwie małżonki Sity, brata Lakszmany i Hanumana. Takiego właśnie Ramę przedstawia film w języku telugu *Sri Rama Rajyam (Rzeczy czcigodnego Ramy)* z 2011 roku wyreżyserowany przez Bapu – południowo-indyjskiego reżysera, twórcę kilku filmów opartych na *Ramajanie*³⁸. Fabuła filmu

³³ Więcej na temat kina mitologicznego: R. Dwyer, *Filming the Gods. Religion and Indian Cinema*, London, New York 2006.

³⁴ Film przedstawia opowieść o królu Hariścandrze, która pojawia się m.in. w *Mahabharacie* i *Puranach*.

³⁵ Najślynniejszym serialem o Ramie jest serial *Ramananda Sagara* emitowany na kanale Doordarshan w latach 1987–1988, oparty głównie na *Ramcharitmanas* Tulsidasa. Serial cieszył się ogromną popularnością, a aktorzy głównych ról byli czczeni niczym manifestacje bogów.

³⁶ R. Dwyer, *op.cit.*, s. 61.

³⁷ Kino stanu Andhra Prades pod wieloma względami jest tożsame z północnoindyjskimi produkcjami w języku hindi. Należy jednak mieć na uwadze, że kinematografie poszczególnych regionów Indii mogą różnić się między sobą pod względem tematyki i ukazywania aspektów społeczno-kulturowych, co jest odzwierciedleniem regionalnych różnic kulturowych. Także interpretacje *Ramajany* bywają różne w zależności od regionu, czego dowodem jest gloryfikacja demona Rawany w jednej z tamilskich wersji eposu (D. Stasik, *op.cit.*, s. 93–94).

³⁸ Między innymi *Sampoorna Ramayanam* z 1971 roku i *Seeta Lakanam* z 1976 roku.

obejmuje wątki przedstawione w siódmej księdze *Ramajany* Walmikiego³⁹, czyli powrót Ramy po zwycięskiej walce z Rawaną, okres rządów w Ajodhji i wygnanie małżonki – Sity, na który to wątek położono największy nacisk. Sita zostaje wygnana do lasu na skutek niesłusznych podejrzeń o niezachowanie czystości podczas pobytu u Rawany, a co za tym idzie – pogwałcenie zasad stridharmy (*strīdharmā*) – dharmy kobiety. Rama, choć nie chce rozstać się z ukochaną, jako władca czuje się zobowiązany odpowiedzieć na zarzuty społeczeństwa i nie narażać królestwa ani siebie na utratę honoru. Znaczna część filmu *Sri Rama Rajyam* skoncentrowana jest na postaci Sity jako patiwraty (*pativrata*), czyli idealnej małżonki, która pomimo wygnania zgodnie z zaleceniami *Manusmryti* i stridharmy czci z oddaniem swojego męża. Gdy zdarza jej się zwątpić w lojalność i prawość Ramy, bardzo żałuje i podejmuje jedenastodniowy post, by odkupić winę. Oddanie Sity jest swego rodzaju usprawiedliwieniem, podkreśla moralność i prawość Ramy oraz słuszność jego kontrowersyjnej decyzji o wygnaniu małżonki⁴⁰. Nacisk na ten właśnie epizod *Ramajany* zapewnia mocniejszy wydźwięk przekazu. Celem filmu jest bowiem przypomnienie, że człowiek nie powinien koncentrować się na własnych indywidualnych pragnieniach, ale realizować oczekiwania społeczeństwa i rodziny, nawet jeśli są one sprzeczne z własnymi uczuciami; film ukazuje, że społeczeństwo jako całość działa tylko wtedy, gdy każdy z właściwym oddaniem realizuje stawiane przed nim zadania – wypełnia svadharmę, dbając o nienaruszalność zasad i porządku świata, czyli dharmy. Taki przekaz filmu dodatkowo podkreśla fakt, że historia Sity i Ramy to także wypełniona tęsknotą historia miłosna przedstawiona w sposób bardzo emocjonalny, co wzmacnia trudność wyboru, przed którym staje Rama: własne potrzeby czy powinność władcy.

Zadaniem kina mitologicznego są przypominanie i sankcjonowanie, na przykładzie Ramy i innych bohaterów, dharmy jako odwiecznej zasady rządzącej światem, a także potwierdzanie zhierarchizowanego porządku społeczeństwa hinduskiego i tradycyjnych ról społecznych, szczególnie jeśli chodzi o kobiety. Celem filmu mitologicznego jest więc nie tylko opowiedzenie życia boga (treść mitologicznych opowieści jest powszechnie znana), ale także ukazywanie edukacyjnego i kulturotwórczego potencjału eposów oraz przekazywanie właściwych wzorców postępowania. Sukces i popularność kina mitologicznego polega także na jego powszechnej dostępności i możliwości zapewnienia swoistej formy obcowania wyznawcy z bogiem, czyli darśany (*darśana*)⁴¹. Dla uzyskania takiego przekazu w filmie *Sri Rama Rajyam* postać Ramy jest kadrowana frontalnie ze złożonymi dłońmi lub z dłonią w geście abhayamudra (*abhayamudrā*), oznaczającym zapewnienie opieki i bezpieczeństwa

³⁹ *Księga Ostatnia, Uttarakāṇḍa*.

⁴⁰ Warto wspomnieć, że epizod wygnania Sity nie został uwzględniony przez Tulsidasa w *Ramāritmanas* – po powrocie z wygnania Rama rozpoczyna rządy w Ajodhji z Sitą u boku, która wkrótce rodzi mu dwóch synów. W *Ramajanie* Walmikiego Sita rodzi synów na wygnaniu w pustelni wieszcząca Walmikiego.

⁴¹ W ostatnim czasie spopularyzowała się także forma czczenia boga za pośrednictwem stron internetowych zapewniających nie tylko kontemplację wizerunku, ale również możliwość przeprowadzenia wirtualnej ceremonii religijnej zwanej puđża (*pūjā*): wystarczy kliknąć np. na kwiaty, by te zaczęły spadać na wizerunek boga, działaniom mogą towarzyszyć odtwarzana ze strony muzyka oraz recytacja odpowiedniej mantry; zob. <http://www.spiritualpuja.com/rampuja.htm> [dostęp: 9.01.2016].

– gest ten często jest widoczny na świątynnych i domowych wizerunkach hinduskich bogów⁴². Można więc zauważyć, że – podobnie jak w widowiskach ramlili – filmowi aktorzy odtwarzający role bogów są uznawani za ich manifestacje, dlatego ogromne znaczenie ma dobór odtwórcy głównej roli⁴³. Aktor jest jednym z podstawowych narzędzi edukacyjnej roli kina, a jego status gwiazdora ma kluczowe znaczenie dla sukcesu filmu i jego edukacyjnego przekazu.

Tę kwestię szczególnie wykorzystują filmy przedstawiające wątki z *Ramajany* we współczesnym kontekście, z postaci Ramy czyniące bohatera obecnych czasów, przedstawiciela współczesnego społeczeństwa, w którego postać zawsze wciela się bardzo popularny aktor. W tego typu filmach przedstawia się jedynie niektóre wątki *Ramajany*, często w sposób luźno powiązany i niejednokrotnie dość daleki od literackich wersji Walmikiego czy Tulsidasa. W tym przypadku trudno mówić o darśaniu i formie obcowania z bogiem, gdyż Rama schodzi z piedestału boskości, władzy i pewnego odseparowania od społeczeństwa, które zapewnia mu pozycja króla, i wchodząc między ludzi, do pewnego stopnia staje się jednym z nich – zyskuje bardziej ludzkie oblicze (np. zamiast niebieskiej skóry ma elementy stroju w kolorze niebieskim). I choć przedstawiany jest jako człowiek, a nie bóg i władca, nie pozbawia się go nadnaturalnych umiejętności. Kinematografia, nadając opowieści o Ramie współczesny kontekst oraz atrakcyjną i nowoczesną formę, posługuje się nią jako narzędziem do objaśniania współczesnych problemów.

Przykładem takiego wykorzystania *Ramajany* jest film *Main Hoon Na (Jestem przy tobie, reż. Farah Khan 2003)*, w którym wątek konfliktu Ramy z demonem Rawaną został wykorzystany do objaśnienia konieczności walki z terroryzmem. Głównym bohaterem filmu jest major Ram Sharma, w którego wciela się Shah Rukh Khan – jeden z największych gwiazdorów indyjskiej kinematografii o bardzo dużej sile oddziaływania⁴⁴. Major Ram w ramach tajnej operacji zostaje studentem college'u, by chronić córkę dowódcy indyjskiej armii przed działaniami organizacji terrorystycznej, która próbuje powstrzymać projekt zawarcia porozumienia pomiędzy Indiami a Pakistanem. Przywódcą tej organizacji jest Raghvan, czyli odpowiednik demona Rawany, któremu major Ram zwycięsko stawia czoła w widowiskowej walce. Tak jak Rama jest uznawany za doskonałego łucznika i wojownika, tak i major Ram biegle włada bronią palną, a w walce wykonuje wiele skomplikowanych sekwencji, dzięki którym widz dostrzega jego nadludzką siłę. Ponadto Rama jest przedstawicielem stanu społecznego kszatrijów (*kṣatriya*), do którego należą wojownicy i władcy, w filmie *Main Hoon Na* staje się współczesną wersją wojownika, czyli żołnierzem.

⁴² Podobnie postać Ramy była przedstawiana na plakatach i materiałach promujących film.

⁴³ Status gwiazdy może mieć także wpływ na życie polityczne. Aktor Nandamuri Taraka Rama Rao, powszechnie znany jako NT Rama Rao, zyskał ogromną popularność jako aktor filmów w języku telugu, także filmów mitologicznych, co przyczyniło się do sukcesu jego późniejszej kariery politycznej (przez trzy kadencje był ministrem stanu Andhra Pradeś). Tamiński aktor M.G. Ramachandran także odniósł sukcesy na scenie politycznej dzięki swojej filmowej karierze (minister stanu Tamil Nadu przez trzy kadencje).

⁴⁴ W 2010 roku Makrand Deshpande nakręcił film *Shahrukh Bola Khoobsurat Hai Tu (Shahrukh powiedział: jesteś piękna)*, pokazujący historię dziewczyny, której poczucie własnej wartości znacznie wzrasta, po tym jak przypadkowo spotkany Shahrukh Khan mówi jej, że jest piękna.

Film luźno odwołuje się do treści *Ramajany* i wykorzystuje tylko niektóre wątki i bohaterów, dużą wagę przykładając między innymi do braterskiej więzi i roli starszego brata, odpowiedzialnego za życie młodszego rodzeństwa. Dla przeciętnego hindusa te analogie są jednak oczywiste i czytelne, dlatego nie muszą być w żaden sposób wyjaśniane, choć w filmie to się zdarza.

Przykładem kreatywnego, a nawet nieco zuchwałego przedstawienia postaci Ramy jest familijna superprodukcja science fiction z 2011 roku w reżyserii Anubhava Sinhy *Ra.One*, w tytule odwołująca się do imienia demona Rawany⁴⁵. W filmie tym Rama, również kreowany przez Shah Rukha Khana, nosi imię G.One, co znaczy życie⁴⁶, i jest postacią z gry komputerowej (w niebiesko-czarnym kombinezonie i o niebieskich oczach), która opuszcza wirtualny świat i przenika do rzeczywistości. Rama staje się więc superbohaterem (biega szybciej, niż jedzie pociąg, siłą ramion zatrzymuje pędzący autobus), który musi uratować świat i rodzinę małego chłopca przed zagładą ze strony Ra.One'a (Arjun Rampal). Zanim jednak do tego dojdzie, musi nauczyć się żyć poza rzeczywistością wirtualną, co generuje wiele zabawnych sytuacji i czyni zeń postać niemal komediową. Zaprzyjaźniając się z kilkuletnim chłopcem, do którego domu trafia, uczy go szacunku do bliskich i właściwego postępowania, zastępując mu niedawno zmarłego ojca. *Ra.One* jest filmem familijnym, dlatego też nie brak w nim banalnych dydaktycznych haseł typu „palenie szkodzi zdrowiu” czy też „zło nigdy nie jest dobre”. Komediowe zabarwienie i atrakcyjna stylizacja postaci Ramy⁴⁷, dynamiczna fabuła, a także wyrafinowane efekty specjalne czynią jednak ten film jedną z najatrakcyjniejszych filmowych wersji *Ramajany*. I to właśnie takie współczesne wersje najlepiej pokazują, jak aktualną i ponadczasową figurą kultury hinduskiej jest Rama. Czy będzie policjantem, żołnierzem, czy superbohaterem filmu science fiction – pozostaje strażnikiem dharmy, który przybliży zasady funkcjonowania społeczeństwa, nadając im współczesny, a co za tym idzie, bardziej przystępny wymiar.

Rama w ujęciu współczesnym przekazuje wartości podobne do tych, przekazywanych poprzez kino mitologiczne: uczy szacunku do rodziców, braterskiej miłości, opieki starszego nad młodszym, patriotyzmu, odwagi, prawdomówności, wskazuje ścieżkę właściwego postępowania, ale jednocześnie do pewnego stopnia promuje zwiększenie tolerancji, otwartości, skłania do ponownego rozpoznania roli kobiety w indyjskim społeczeństwie i zwiększenia zainteresowania potrzebami jednostki. W swojej moralnej wyższości pozostaje niedoścignionym wzorem, ale jednocześnie miewa kompleksy, bywa nieśmiały w stosunku do kobiet (w filmie *Main Hoon Na*), infantylny, może nawet być postacią komediową, a to czyni go bardziej przystępnym i ułatwia widzowi utożsamienie się z bohaterem. Co istotne i stojące w opozycji do filmów mitologicznych przekaz filmów osadzających Ramę we współczesnym kontekście do pewnego stopnia wykracza poza ramy hinduizmu. Choć źródłem jest

⁴⁵ Transliteracja zapisu tytułu w dewanagari wygląda następująco: Rā Van. Odpowiada to wymowie tytułu w języku hindi, a także współczesnej wymowie imienia demona.

⁴⁶ Transliteracja zapisu imienia w dewanagari: Jī Van, czyli życie.

⁴⁷ Shah Rukh Khan w drugiej części filmu zamienia niebiesko-czarny kombinezon na białą koszulę, spodnie i pas do smokingu oraz czarne okulary, co powoduje, że przypomina Jamesa Bonda.

epos należący do kultury hinduskiej, współczesny kontekst nadaje tym filmom wymiar bardziej uniwersalny, w swoim przekazie docierający nie tylko do wyznawców hinduizmu i nie tylko do Indusów. Należałoby rozważyć, czy nie stanowi to powodu mniejszego zainteresowania filmami mitologicznymi.

Postać Ramy w indyjskiej kinematografii przybiera różne oblicza, co jest dowodem na jej paradygmatyczność i aktualność, a także potencjał edukacyjny i kulturotwórczy. W filmach mitologicznych Rama prezentuje konserwatywne podejście do porządku społecznego i raczej potwierdza kulturowe *status quo*. Dzięki filmom osadzającym Ramę we współczesnym kontekście jako bohater obecnych czasów staje się bardziej atrakcyjny, a nawet modny. Jednakże analiza przykładów filmowych pokazuje, że również w tym przypadku jego zadaniem nie jest promowanie radykalnych zmian, ale raczej skłanianie do reinterpretacji i modyfikacji społecznych zasad w obrębie już istniejącego porządku, a przede wszystkim ukazywanie dharmy jako ponadczasowej i niezbywalnej zasady także dla współczesnego społeczeństwa.

Bibliografia

- Brockington J.L., *Święta nie hinduizmu. Hinduizm w jego ciągłości i różnorodności*, przeł. P. Marzęcki, Warszawa 1990.
- Byrski M.C., *Bombay Philum – The Kaliyugi Avatara of Sanskrit Drama*, „Pushpanjali. An Annual of Indian Arts and Culture” 1980, vol. IV, s. 111–118.
- Byrski M.K., *Miejsce teatru w kulturze indyjskiej*, „Dialog” 1979, nr 3 (111), s. 228–233.
- Dębnicki K., *Konflikt i przemoc w systemie politycznym niepodległych Indii*, Warszawa 2000.
- Dudrah R.K., *Bollywood Travels. Culture, Diaspora and Border Crossing in Popular Hindi Cinema*, London, New York 2012.
- Dulok D., *Bollywood in the Arms of the West. A Short Study of the Effects of Western Culture on Indian Commercial Cinema with a Particular Emphasis on Songs*, „Hemispheres” 2012, nr 27, s. 43–61.
- Dwyer R., *Filming the Gods. Religion and Indian Cinema*, London, New York 2006.
- Grabowska B., *Miłość i małżeństwo w Indiach. Z dziejów literatury indyjskiej*, Warszawa 2014.
- Iwanek K., Burakowski A., *Indie. Od kolonii do mocarstwa 1857–2013*, Warszawa 2014.
- Kozłowski K., „Zdjęcie demona w namiocie króla”. *Ramajana i Raavan Maniego Ratnama* [w:] *Od Ramajany do Slumdogo. Filmowe adaptacje literatury indyjskiej*, G. Stachówna, T. Szurlej (red.), Kraków 2015, s. 15–27.
- Kudelska M., *Hinduizm*, Kraków 2006.
- Nāṭyaśāstra ascribed to Bharatamuni*, M.M. Gosh (red.), Calcutta 1951.
- Słownik mitologii hinduskiej*, A. Ługowski (red.), Warszawa 1996.
- Stasik D., *Opowieść o prawym królu*, Warszawa 2000.
- Szczurek P., *Sati. Samopalenie wdów indyjskich w najdawniejszych relacjach Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2013.
- Śliwczyńska B., *Kilka słów o klasycznym teatrze indyjskim* [w:] B. Grabowska, B. Śliwczyńska, E. Walter, *Z dziejów teatru i dramatu bengalskiego*, Warszawa 1999, s. 301–304.
- Światło słowem znane. Wypisy z literatury staroindyjskiej*, M. Mejor (red.), Warszawa 2007.
- Woźniakowska U., *Bollywood. Pragnienie prawdy i tęsknota za mitem*, Kraków 2010.

REDAKCJA

Anna Poinc-Chrabąszcz

KOREKTA

Kinga Stępień

SKŁAD I ŁAMANIE

Hanna Wiechecka

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12 663-23-81, 12 663-23-82, fax 12 663-23-83

Druk i oprawa: Drukarnia Alnus Sp. z o.o.