

Spis treści

Dariusz Łukasiewicz, <i>Racjonalizacje cierpienia i zła w filozofii religii</i>	189
Tomasz Niezgoda, <i>Fenomenologia przemocy eschatologicznej w mesjanizmie Adama Mickiewicza</i>	201
Ilona Błocian, <i>Philosophical and Psychological Aspects in Jung's Conception of Myth. The Schellingian Influence</i>	217
Bogumił Chmiel, <i>Kosmos i przemoc – analiza związku kosmicznego ładu i rytów ofiarnych w perspektywie koncepcji René Girarda</i>	229
Marcin Grodzki, <i>Badania nad historyczno-doktrynalną genezą islamu – Bruno Bonnet-Eymard i francuska szkoła sceptycyzmu naukowego</i>	245
Joanna Waclawek, <i>Nie-religia w Yogyakarcie (Jawa Centralna). Historia, problemy i wyzwania kejawen</i>	259



Racjonalizacje cierpienia i zła w filozofii religii

Dariusz Łukasiewicz

Instytut Filozofii

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Abstract

Rationalisation of Suffering and Evil in Philosophy of Religion

The article presents the main philosophical explanations for the existence of evil and suffering in the world which have been suggested in the current debate taking place in philosophy of religion. All these explanations assume as a basic fact the existence of a God who is a Creator of the world in which evil and suffering take place. However, the explanations of evil and suffering are not simply presented, but critically discussed. The most important and popular explanation for the fact of evil and suffering in our world, discussed in the paper, is a rationalist theory that God has different kinds of reasons for allowing evils to exist in the world. The other explanation which is mentioned in the paper, the a-rational or probabilistic one, claims that many evil events and sufferings in the world happen which have no reason or explanation. Such evil events are not any part of a divine mind or plan. However – and this is the main conclusion of the paper – the existence of chance evil events does not have to be incompatible with the existence of a God and a Creator of the world.

Key words: God, freedom, evil, explanation, chance

Słowa kluczowe: Bóg, wolność, zło, wyjaśnienie, przypadkowość

Tradycja rozważań nad problemem zła w kontekście hipotezy teizmu jest bardzo długa. Pytanie o pochodzenie, naturę oraz funkcję zła i cierpienia w świecie pojawiło się jeszcze w czasach przedchrześcijańskich, a było też jednym z centralnych w religiach Wschodu¹. Refleksji filozoficznej nad pochodzeniem i naturą zła towarzyszyły

¹ W tym artykule przyjmuję, że cierpienie może być uznane za zło. Nie twierdzą, że jest w każdym przypadku złem, które nie powinno wystąpić, nawet nie twierdzą, że w każdym przypadku okazuje się złem, choć może – i to jest prawda. Sugeruję jednak, że niekiedy uważamy cierpienia za zło. I ten fakt – fakt, że ludzie oceniają przynajmniej niektóre cierpienia jako złe – stanowi podstawę do tego, żeby mówić o cierpieniu jako o złu lub przynajmniej o złu potencjalnym, albo mówić o cierpieniu w kontekście zła.

też próby wskazania sposobów radzenia sobie z nim. Wypracowano przy tym dwie główne strategie. Jedna polegała na tym, żeby zło ze świata eliminować, żeby z nim walczyć, druga zaś na tym, żeby je cierpliwie znosić i akceptować. Wybór jednej ze strategii był i nadal jest uzależniony od odpowiedzi na pytanie o naturę zła i jego możliwe funkcje w świecie. Refleksja nad naturą zła i cierpienia nasiliła się w związku z pojawieniem się chrześcijaństwa i upowszechnieniem religii monoteistycznych – islamu i judaizmu (przez migrację). Z jednej strony zawarte w judeochrześcijańskiej wizji świata i przedstawione w Biblii wątki o cierpieniu i złu, takie jak historia Adama i Ewy (grzech pierworodny), nieszczęścia Hioba, czy wreszcie naznaczone męką życie Jezusa z Nazaretu, stanowiły niemożliwy do zignorowania przekaz o realności zła i obecności cierpienia w świecie. Z drugiej strony zarówno w Biblii, jak i w debatach filozoficznych był zakorzeniony wizerunek Boga jako Stwórcy i Pana świata oraz całego stworzenia. Zgodnie z biblijnym przekazem wszystko, co zostało stworzone, było dobre: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre”. Powstało więc napięcie między pojęciem Boga Stwórcy i stworzenia, które było bardzo dobre, a wyprowadzonym z ludzkiego doświadczenia pojęciem zła, które stanowiło zaprzeczenie dobra. W tym kontekście konceptualnym rodziło się pytanie *unde malum* (skąd zło?). Późniejsza debata filozoficzna nad problemem zła pojętym jako pytanie *unde malum* rozdzieliła debatujących na dwie rozbieżne frakcje. Jedni samo pytanie uznali za zasadne i doniosłe, lecz jednocześnie uznali, że nie wolno na nie odpowiadać, ponieważ albo niemoralne jest szukanie usprawiedliwień dla ogromu zła na tym świecie (Bergson, Szestow), albo czymś grzesznym wydaje się dążenie do zrozumienia Bożego planu. Inni uznali, że jest z różnych względów czymś ważnym podjąć ryzyko refleksji na temat pochodzenia i roli zła w świecie stworzonym przez wszechmocnego i dobrego Boga. Wśród przedstawicieli tej drugiej frakcji są największy i najważniejszy ojcowie Kościoła: święty Augustyn, święty Anzelm i święty Tomasz z Akwinu. Do niej zalicza się również Gotfryd Leibniz – autor *Teodycei* i twórca idei najlepszego z możliwych światów. Pokrewny, choć nie identyczny z pierwszym stanowiskiem okazuje się pogląd Immanuela Kanta, że rozważania nad pochodzeniem zła, a zwłaszcza usprawiedliwianie Boga Stwórcy przekraczają możliwości rozumu ludzkiego i dlatego są pozbawione sensu. Autorzy piszący w naszych czasach o tych sprawach reprezentują wszystkie trzy historycznie wcześniejsze stanowiska, choć istnieją wśród nich ważne różnice poglądów².

To, co nazwałem racjonalizacją zła i cierpienia w filozofii religii, jest – jak sądzę – typowe dla ważnego nurtu współczesnej filozofii religii oraz frakcji poprzedzającej historycznie jej powstanie (teizm klasyczny). Racjonalizacja przejawia się w formułowaniu odpowiedzi na pytanie *unde malum* i jako aktywność umysłowa polega na wskazywaniu domniemanych faktycznych racji zła (teodycea) lub możliwych racji (obrona)³. Racje zła lokalnego czy globalnego mają zarazem być apologią Bożej do-

² K. Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wrocław 2010.

³ Rzecz polega na tym, że teodycea stanowi zbiór przekonań na temat tego, dlaczego Bóg dopuszcza zło, a obrona jest próbą wykazania, że nie ma sprzeczności logicznej pomiędzy zdaniem „Bóg istnieje” a zdaniem „Istnieje zło”. W celu wykazania takiej niesprzeczności wystarczy podać możliwe racje, dla których Bóg mógłby dopuścić zło.

broci i sprawiedliwości w dopuszczaniu czy zezwalaniu na zło. Słowa „racjonalizacja” używam tylko w znaczeniu opisowym, a nie normatywnym czy wartościującym, choć oczywiście – jak każdy fakt oraz racjonalizacja zła i cierpienia – w podanym sensie może być ona poddana ocenie, w tym również moralnej.

Poniżej chciałbym przedstawić krótkie, krytyczne streszczenie głównych racjonalizacji, z jakimi mamy do czynienia obecnie, a następnie zasugerować stanowisko teodycealne dostępne z pozycji tak zwanej teologii przypadku, które w ważnych punktach wykracza poza główne i zarazem typowe racjonalizacje.

Racjonalizacja zła i cierpienia polega na twierdzeniu, że dla każdego zła (cierpienia), jakie się na świecie przydarza istotom czującym, Bóg ma – jako Stwórca tego świata – wystarczające racje zezwalające na to zło⁴.

Najwięcej ujmując, wspomniane racje dzielą się na: metafizyczne, moralne i religijne. Główną metafizyczną racją zła i cierpienia w świecie są granice Bożej wszechmocy, pojętej jako moc czynienia wszystkiego, co logicznie możliwe (niesprzeczne) lub metafizycznie możliwe (zgodne z naturą Boga). Wszystko, co sprzeczne, jest niemożliwe i jako takie pozbawione sensu, nie może przeto zostać przez Boga stworzone ani dopuszczone do istnienia. Istota wszechmocna nie czyni bezsensu. Otóż niemożliwe jest dla Boga wszechmogącego stworzenie istoty, która byłaby wolna i zawsze czyniła dobro⁵. Jeżeli więc miałyby istnieć istoty zdolne do wyboru i czynienia dobra, co samo w sobie wydaje się dobrem, to muszą one być także zdolne do czynienia zła. Tak oto wolność woli istot stworzonych stanowi pierwszą i najbardziej typową racjonalizację zła. Jest ona zarazem umocowana w biblijnej opowieści o upadku pierwszych ludzi, czyli grzechu pierworodnym. Ta racjonalizacja nie jest jednak wolna od składnika pozarozumowego. Nie tylko dlatego, że nie potrafimy pojąć, dlaczego Bóg wszechmogący nie może stworzyć istot wolnych i zawsze czyniących dobro (zwłaszcza że mamy tu kontrprzykłady: Jezusa i Marię Matkę Bożą), ale także dlatego, że nie potrafimy pojąć, dlaczego poszczególne wolne osoby dokonują takich, a nie innych wyborów i czynów. Wolność woli pozostaje tajemnicą. I musi tak być, ponieważ, gdyby wolność woli została rozszyfrowana, wówczas omawiana racjonalizacja przestałaby być skuteczna. Gdyby bowiem znana była zasada działania woli, pojawiłaby się trudność, dlaczego Bóg nie stworzył świata, w którym w wolny sposób podejmowano by tylko dobre decyzje, albo że stworzył świat, w którym podejmowane są wybory złe, choć mógł stworzyć świat wolny od takich wyborów. Inny problem pierwszej racjonalizacji polega na wyjaśnieniu natury zła nie pochodzącego z wolnych wyborów ludzkich istot, czyli tak zwanego zła naturalnego. Był on rozwiązywany różnie, na przykład albo uznawano, że wszelkie zło ma charakter moralny (według Augustyna grzech człowieka skaził całe stworzenie), albo że zło naturalne jest lub przynajmniej może być skutkiem dzia-

⁴ W pewnym ujęciu można nawet powiedzieć więcej: Bóg nie tylko ma powody, by zezwalać na zło, ale sam je czyni. Por. D. Łukasiewicz, *Metafizyczne podstawy chrześcijańskiej wizji cierpienia* [w:] *Rozumieć cierpienie? Wokół myśli Jana Pawła II i pytań o przyszłość chrześcijaństwa*, D. Łukasiewicz, M.K. Siwiec, S. Warzyński (red.), Bydgoszcz 2010, s. 88–108.

⁵ J. Hick, *Evil and the God of Love*, New York 1977.

łania wolnych istot demonicznych (złych duchów)⁶. Takie rozwiązanie nie wydaje się sprzeczne z treścią przekazu biblijnego zwłaszcza w kontekście Ewangelii. Inne podejście w ramach tej racjonalizacji prezentuje Richard Swinburne wskazujący na dobro wynikające z licznych i bardzo zróżnicowanych przypadków zła naturalnego w przyrodzie. Szczególnym takim przypadkiem zła naturalnego w przyrodzie jest ból i cierpienie zwierząt⁷.

Druga wielka racjonalizacja (moralna), zdaniem niektórych pelagiańska, polega na uznaniu, że zło i cierpienia mają służyć doskonaleniu i rozwojowi duchowemu osób ludzkich. Być może najwybitniejszym współczesnym głosicielem tej irenejskiej idei jest John Hick⁸. To racjonalizacja zła, która dopuszcza zachodzenie zła bezcelowego (daremne) w świecie, czyli niesłużącego żadnym celom ani większemu dobru⁹. Trudność konceptualna przedstawionej racjonalizacji polega na tym, że pojęcie zła bezcelowego wydaje się tu niemożliwe do utrzymania, w istocie bowiem Hickowi chodzi o to, że świadomość istnienia zła bezcelowego ma wzmoczyć jeszcze bardziej ludzkie starania moralne. Przesłanie jest takie, że skoro zło wydaje się daremne, a cierpienie bezcelowe, to tym bardziej należy dążyć do walki ze złem i nie przechodzić obojętnie nad losem cierpiących. Inny problem polega na tym, że niekiedy zło i cierpienie niszczy, a nie doskonali osoby nim dotknięte. Wreszcie pozostaje kwestia nierównej dystrybucji zła i cierpienia: oto jeśli cierpienie doskonali, powinno być obecne w świecie stworzonym przez dobrego Boga jeszcze w dużo większym stopniu, niż faktycznie jest¹⁰. Nadto wspomniany pelagianizm: jeśli człowiek może się doskonalić i rozwijać, czyli odpowiednio przeżywać własne cierpienia, to czyni to sam, bez udziału łaski Bożej, i wobec tego sam odpowiada za swoje zbawienie lub potępienie (autozbawienie przez doskonalące cierpienie). Ten pelagiański perfekcjonizm nie wydaje się jednakże w pełni adekwatnym ujęciem biblijnego przesłania.

Istnieje wreszcie racjonalizacja (religijna) oparta na przekonaniu, że zło i cierpienie stanowi najlepszą drogę wiodącą człowieka do Boga. Ta myśl ma długą tradycję. Uważali tak: święty Tomasz z Akwinu, Mistrz Eckhart i Simone Weil. Akwinata pisał:

Jeżeli wszelki ból, jakiego doznaje istota ludzka, jest od Boga, to człowiek powinien znosić go cierpliwie, zarówno dlatego, że pochodzi od Boga, jak i dlatego, że jest nastawiony na dobro. Ból bowiem oczyszcza z grzechów, wprawia grzeszników w stan pokory i pobudza dobrych ludzi do miłości do Boga¹¹.

⁶ A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, tłum. K. Gurba, Kraków 1995.

⁷ R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg?*, tłum. I. Ziemiński, Poznań 1999, s. 98.

⁸ Hick nazywa tę koncepcję „irenejską”, ponieważ pojawiła się po raz pierwszy wyraźnie w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu. Ireneusz żył w latach 130–202 i twierdził, że Bóg stworzył człowieka w stanie pewnej niedojrzałości moralnej, duchowej i intelektualnej. Sensem ludzkiego życia jest rozwijać się i doskonalić we wszystkich tych wymiarach, dążąc do coraz większej doskonałości. Hick obszernie pisze na ten temat w cytowanej wyżej pracy: J. Hick, *op.cit.*, s. 211–214.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ K. Hubaczek, *op.cit.*, s. 286.

¹¹ Cyt. za: E. Stump, *Aquinas on the Sufferings of Job* [w:] *Reasoned Faith*, E. Stump (red.), Ithaca–New York 1993, s. 346.

Mistrz Eckhart zaś stwierdza:

Najszybszym zwierzęciem, jakie was może donieść do tej doskonałości, jest cierpienie, najlepiej bowiem zaznają wiekuiestej słodczy ci, którzy razem z Chrystusem pogrążają się w największej goryczy. Bo miłość rodzi cierpienie, a cierpienie miłość. Zatem kto pragnie dojść do doskonałego odosobnienia, niech się ubiega o doskonałą pokorę; tym sposobem znajdzie się blisko Boga¹².

Cierpienie stanowi więc konieczny środek do zbawienia i jedności z Bogiem. Jeśli zaś weźmie się pod uwagę pogląd, że cierpienie Jezusa z Nazaretu (Krzyż) jest środkiem odkupienia i zbawienia świata, trzeba je uznać za esencjalny składnik chrześcijańskiej wizji świata. Stanisław Judycki dostrzega nawet w cierpieniu Jezusa jako Boga wyraz, a być może dopełnienie Bożej doskonałości¹³. Cierpienie dokonali więc i człowieka, i Boga. Zbawcza i oczyszczająca rola cierpienia polega tu na wyzwoleniu z egoizmu, przełamaniu woli zawłaszczania innych osób oraz rzeczy w świecie. Cierpienie okazuje się środkiem do wyzwolenia od grzechu i jego skutków. Założeniem tej koncepcji jest to, że cierpienie może wyzwolić człowieka z egoizmu i go wywnętrznie przemienić. Tajemnicą jednakże pozostaje to, dlaczego wyzwolenie od grzechu ma się dokonywać przez zło, jakim jest cierpienie. Pewnym rozwiązaniem wydaje się połączenie wolności z grzechem. Cierpienie jest skutkiem grzechu pojętego jako zły wybór czy wybór zła, i dopiero cierpienie jako skutek grzechu ujawnia całe zło wyboru oraz prowadzi do przemiany, wyzwolenia od zła. Słabością przedstawionej wizji pozostaje fakt, że mechanizm przemiany nie jest oczywisty; nie zawsze zło jako skutek grzechu wyzwala od grzechu, często w nim utwierdza. Jeden grzech pociąga za sobą następne. Poza tym, podobnie jak u Hicka, jeśli cierpienie ma zbawczą moc, to dlaczego jest nierówno rozdzielone między ludźmi oraz dlaczego dotyka istoty nieprzeznaczone do zbawienia, czyli zwierzęta?

Na tle tych trzech racjonalizacji zła i cierpienia obecnie zaznacza się nieco inne stanowisko polegające na redefinicji problemu zła i włączeniu do rozważań istotnych elementów doktryn religijnych, zwłaszcza chrześcijaństwa. Otóż nie chodzi o to, żeby zracjonalizować cierpienie, ale jedynie o to, żeby wyzwolić się od niego i od jego skutków, zwłaszcza gdy mamy na myśli zło, które jest nie tylko daremne: nie przynosi bowiem żadnego dobra w tym świecie dla doświadczających cierpienia, ale sprawia wręcz, iż żałują, że się urodzili (mowa tu o złu strasliwym czy horrendalnym). Jest to ujęcie, które nie racjonalizuje cierpienia, ale ukazuje je nawet jako – być może – pozbawione wszelkich racji i po prostu bezsensowne, mimo to jednak dopuszczone przez Boga. Rozwiązaniem dla cierpienia ludzkiego w tym ujęciu ma być cierpienie Jezusa. Bezsensowne ludzkie cierpienia mogą zostać przemienione *ante mortem* lub *post mortem* przez akt duchowej (czasami fizycznej) identyfikacji z cierpieniem Jezusa albo identyfikacji Jezusa Chrystusa z cierpieniem ludzi. Niewątpliwie identyfikacja z cierpieniem Jezusa może odrywać doniosłą rolę w lżejszym znoszeniu skutków własnego cierpienia: skoro cierpiał Jezus – Bóg wcielony – mogę cierpieć

¹² K. Hubaczek, *op.cit.*, s. 268.

¹³ S. Judycki, *Bóg i inne osoby*, Poznań–Kraków 2010, s. 268.

i ja. Ujęcie to jednak nie daje odpowiedzi na pytanie o sens cierpień samego Jezusa, a jego stosowalność okazuje się ograniczona do istot zdolnych dokonać takiej identyfikacji. Nie jest to więc uniwersalne rozwiązanie problemu cierpienia. Nadto ulga z tego powodu, że cierpieli inni, ma wątpliwą wartość moralną, nawet jeśli zachodzi.

Identyfikacja Jezusa Chrystusa z cierpieniem ludzkim ma z kolei nadać sens temu cierpieniu¹⁴. Można to chyba tak rozumieć, że Jezus uczestniczy w naszym cierpieniu, czyli cierpi, gdy my cierpimy w sposób, który dla nas jest niepojęty. Warunkiem rozwiązania problemu zła (pojętego jako wyzwolenie od zła) jest jednak uznanie przez osoby cierpiące, że akt identyfikacji Jezusa z ich cierpieniem stanowi czynnik przemieniający ich poczucie niedoli i nędzy. Czyli że osoby dotknięte wielkim cierpieniem i złem będą uzdolnione do przewartościowania swojej oceny własnego życia, w którym doznawały zła straszliwego i daremnego. Uznanie takie, jeśli ma być aktem wolnym, nie jest zdeterminowane, i dlatego nie jest pewne, czy nastąpi w przypadku każdej istoty cierpiącej. Istotnym składnikiem tej refleksji nad złem okazuje się, jak wspomniano, redefinicja problemu zła: problem zła nie polega na pytaniu *unde malum*, czyli pytaniu o genezę i racje zła, ale na pytaniu o sposób wybawienia od zła. Jednakże i to rozwiązanie nie zadowala, ponieważ pytanie o pochodzenie zła jest zbyt głęboko wryte w ludzką myśl i wrażliwość moralną oraz przekaz religijny, żeby można było je pominąć, biorąc je jakoś w nawias, czy o nim zapomnieć. Nie tyle więc należy to pytanie pominąć, ile raczej rozważyć problem zła szerzej: i jako pytanie o racje zła, i jako pytanie o wyzwolenie od zła.

Odpowiedzi na pytanie o racje zła i cierpienia oraz możliwe wyzwolenie od zła można udzielić z pozycji teizmu probabilistycznego, czyli teologii przypadku. Najogólniej mówiąc, jest to wizja znajdująca się w opozycji do idei racjonalizacji zła i cierpienia, nie tyle jednak dlatego, że samo pytanie *unde malum* zostaje uchylone lub wzięte w nawias, ile dlatego, że odpowiedź na to pytanie jest aracionalna (pozaracionalna) w tym sensie, iż nie każde zło ma swoją rację w odwiecznym planie Bożym. Możliwe więc okazuje się istnienie zła daremnego i straszliwego, czyli takiego, które niczemu nie służy – ani w życiu *ante mortem*, ani *post mortem* – i jest niszczące dla doświadczających go istot, lecz mimo to niekiedy wydarza się na świecie. Cierpienie w tym ujęciu nie musi być środkiem prowadzącym do żadnego celu i może nigdy nie być wchłonięte, przewyciężone czy przemienione¹⁵. Możliwe natomiast, że nastąpi wyzwolenie od zła, ale nie przez cierpienie, lecz całkowity jego brak. Tylko bowiem aktualna i całkowita nieobecność cierpienia i zła oraz aktualna obecność czy bliskość Absolutnego Dobra i Piękną zapewni szczęście.

Przyjrzyjmy się więc syntetycznie krótkiemu i dalece niekompletnemu zarysowi chrześcijańskiej teologii probabilistycznej¹⁶. Z punktu widzenia „probabilistycznej teologii przypadku” zło i cierpienie mogą mieć różne przyczyny¹⁷. Nie ma wszelako

¹⁴ M. McCord, *Christ and Horrors*, Cambridge 2006, s. 276.

¹⁵ K. Hubaczek, *op.cit.*, s. 275.

¹⁶ Ta część artykułu jest oparta na rozważaniach zawartych w mojej książce *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Kraków–Poznań 2014, s. 333–341.

¹⁷ Teizm probabilistyczny to pogląd głoszący, że Bóg w swoim zamyśle stwórczym postanowił, że w świecie będą zachodziły zdarzenia przypadkowe, czyli takie, które są bezcelowe, nieprzewidywalne, a niekiedy nawet niemożliwe do wyjaśnienia przyczynowego. Poszczególne zdarzenie przypadkowe

podstaw, by uznać, że upadek – grzech pierworodny – był i jest pierwszą przyczyną cierpienia (i śmierci), czyli zła. Przede wszystkim jednak nie ma podstaw, aby twierdzić, że był stan bezgrzeszności przed upadkiem, czyli że człowiek (Adam) istniał w stanie względnej doskonałości, a zepsucie dopiero przyszło jako skutek jego upadku. „Adam” – wytwór wielopoziomowych procesów kosmicznych – powstał jako układ dynamiczny czy też system otwarty, narażony od początku na fluktuacje powodowane działaniem różnych czynników zewnętrznych oraz wewnętrznych. Trzeba więc widzieć „upadek” jako warunki początkowe człowieka. Innymi słowy grzech jest konsekwencją ludzkiej niedoskonałości i niedojrzałości, za którą człowiek nie może ponosić odpowiedzialności.

Takie ujęcie stwarza pewne przesłanki w rozważaniach ściśle teologicznych nad historią zbawienia i przede wszystkim sensem Wcielenia oraz Odkupienia. Wobec tego, co powiedziano o początkowej kondycji ludzkiej, bardziej zrozumiała wydaje się na przykład doktryna tomistyczna, zakładająca, że Wcielenie jest wolnym aktem Boga, „stosownym” do okoliczności (sytuacji ludzkiej po „upadku”), a nie szkotystyczna, i że stanowi konieczność umocowaną w trynitarnej naturze Boga¹⁸. Niedoskonałość ludzkiej natury wynikająca z dynamiki – utkanej przypadkami ewolucji – to część Bożego planu, a być może ma nawet jeszcze głębsze racje metafizyczne: mamy dość silne intuicje modalne, że mógłby istnieć inny świat niż nasz, ale przecież nie wiemy, czy naprawdę mógłby¹⁹. Bóg wprawdzie ponosi odpowiedzialność

– tak pojęte – nie jest objęte zamysłem Boga. Najzwężlej ten pogląd można streścić, mówiąc, że przypadek stanowi narzędzie opatrności Bożej w świecie. Teizm probabilistyczny powołuje się na ustalenia i teorie nauk szczegółowych, zwłaszcza teorii ewolucji gatunków Darwina oraz mechanikę kwantową. Jego obrońcami są niektórzy matematycy i kosmologowie, tacy jak David J. Bartholomew i Michał Heller, a także fizyk kwantowy John Polkinghorne, filozof Peter van Inwagen oraz teolog John F. Haught.

¹⁸ Wnikliwą i inspirującą analizę doktryn teologicznych dotyczących Wcielenia przedstawia o. Michał Paluch OP w opracowaniu: *Dlaczego Tomasz*, Warszawa 2012. Doktryna szkotystyczna głosiła konieczność Wcielenia bez względu na to, czy upadek by nastąpił, czy też nie. W naturze trójjedynego Boga bowiem jest umocowana ta konieczność. Skoro druga osoba Trójcy Świętej to Jezus Chrystus, Bóg musiał się stać człowiekiem. Było to w odwiecznym planie Bożego działania. Z drugiej strony nie wydaje się przecież konieczne dla Boga, aby Wcielenie się dokonało. Inaczej mówiąc: z trynitarnej natury Boga nie wynika konieczność Wcielenia. Trójca Święta była Trójcą odwiecznie i niezależnie od istnienia żadnego bytu, w tym człowieka.

¹⁹ Nie chodzi tu o to, że nie możemy sobie wymyślić lepszego świata od naszego, ponieważ możemy to uczynić bez trudu. Świat bez Holocaustu na pewno byłby lepszy. Chodzi tu tylko o to, czy możliwe było dla Boga stworzenie świata, w którym istnieje autentyczna twórczość i wolność istot stworzonych bez istnienia zdarzeń przypadkowych i niezaplanowanych przez Niego. Taką wątpliwość modalną zgłasza np. D.J. Bartholomew, jeden z czołowych reprezentantów koncepcji, według której Bóg stworzył świat, nie posługując się szczegółowym odwiecznym planem w swoim dziele: D.J. Bartholomew, *God, Chance and Purpose. Can God Have It Both Ways?*, Oxford 2008. Prawdopodobnie ten autor uznałby również za trafne przekonanie, że Bóg nie mógłby stworzyć świata, w którym odwiecznie byłoby postanowione, że Holocaust się wydarzy. Nie mógłby w tym sensie, że dobra istota nie może planować tak strasznych rzeczy. Jeśli one jednak się wydarzyły, znaczy to, że nie były częścią żadnego planu. Nie rozwiązuje to oczywiście problemu owego straszliwego zła. Zawsze bowiem można zapytać, dlaczego Bóg, który choć nie zaplanował zła, nie interweniował w bieg historii, gdy działy się rzeczy straszne? Albo nie interweniował, ponieważ nie mógł, lecz to przeczyłoby Jego wszechmocy, albo nie interweniował, ponieważ miał dobre powody, żeby tego nie czynić, lecz to przeczyłoby Jego dobroci. Trudno bowiem pojąć, jakie powody dobra istota może w ogóle mieć, żeby nie zatrzymać tak straszego zła. Innymi słowy: żaden powód nie jest dość dobry, żeby usprawiedliwić Bożą bierność wobec takich potworności.

za ogólny stan świata, za mechanizm jego działania, lecz nie za poszczególne ludzkie skazy. Wobec tego nie spoczywa na Bogu, mimo że jest Stwórcą, obowiązek ratowania czy naprawiania swojego dzieła, czyli – mówiąc w języku religijnym – nie spoczywa na Nim obowiązek odkupienia ani zbawienia kogokolwiek. Nie ma więc również konieczności Wcielenia ze względu na grzech ludzki. Nie ma też takiej konieczności ze względu na doskonałość Boga; Bóg jest bytem, ponad który nie ma większego, i stąd nic nie może Go udoskonalić, w tym na przykład doświadczenie cierpienia, ani też nic nie jest potrzebne do wyrażenia tej doskonałości, ponieważ ona sama nie potrzebuje żadnego wyrazu.

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera możliwość sugerowana przez świętego Tomasza z Akwinu: Wcielenie jest drogą do nawiązania przyjaźni z człowiekiem. Píše o tym święty Tomasz:

Skoro przyjaźń polega na pewnej równości, wydaje się, że nie można przyjaźnią połączyć istot, które są bardzo nierówne. Aby więc mogła zaistnieć głębsza przyjaźń (*familiarior*) między człowiekiem a Bogiem, było czymś korzystnym dla człowieka, że Bóg stał się człowiekiem, gdyż z natury także człowiek człowiekowi jest przyjacielem, abyśmy w ten sposób „poznając Boga w widzialnej postaci, zostali porwani do umiłowania rzeczy niewidzialnych”²⁰.

Wcielenie, jako wolny akt Boga, można by więc po ludzku rozumieć w ten właśnie sposób, wyrażony w niezwykle pięknej i głębokiej formie za pomocą frazy z prefacji używanej w liturgii Kościoła katolickiego w okresie Bożego Narodzenia. Mówi się tu, że Wcielenie się dokonało, abyśmy „poznając Boga w widzialnej postaci, zostali porwani do umiłowania rzeczy niewidzialnych”. Przez Wcielenie i zmartwychwstanie Jezusa doświadczamy absolutnej wszechmocy Boga, a przez krzyż – niepojętej bezinteresownej sympatii i woli zaprzyjaźnienia się z człowiekiem. Pojawia się tu motyw „wpływania”, inspiracji duchowej, czyli szczególnego Bożego działania na poziomie ducha, o którym mówią zwolennicy teologii przypadku. O tym również mówi święty Tomasz z Akwinu: „Natomiast Chrystus w swoim człowieczeństwie mógł duchowo wpływać na innych ludzi”²¹. Na pewno w mocy Boga, przy wszystkich przyjętych tu założeniach dotyczących natury człowieka i świata, leżałoby samo działanie w umysłach, spotkanie w przestrzeni „wirtualnej”. Różnica między spotkaniem osobistym z Bogiem ucieleśnionym w świecie rzeczywistym a wymianą myśli między umysłami (w tym umysłami ludzkimi a Umysłem Bożym) jest wszelako różnicą esencjalną.

Gdyby Wcielenia nie było, gdyby nie było Bożego zainteresowania historią ludzi, to nasze pojęcie Boga, ludzkie horyzonty moralne i metafizyczne byłyby na pewno inne, zapewne też uboższe w treść. Bardzo ważne w tej propozycji wydaje się to, że Wcielenie nie jest wpisane w żadną ustaloną z góry, odwieczną logikę „odkupienia” grzechów przez czyjekolwiek cierpienie i krwawą ofiarę, lecz raczej stanowi spon-

A może nie interweniował, ponieważ nie chciał, ale to również przeczyłoby Jego dobroci. Ten problem nie ma dobrego rozwiązania, choć w końcowej części artykułu jest przedstawiona pewna propozycja.

²⁰ M. Paluch, *op.cit.*, s. 156–157.

²¹ *Ibidem*, s. 176.

taniczny akt Boga wobec stworzenia. Ten akt wyraża Bożą wolę zaprzyjaźnienia się z człowiekiem.

Należy tu jeszcze rozważyć ważną hipotezę (wspominaną wyżej), że autentyzm Bożego cierpienia był też aktem pewnej solidarności z cierpiącymi stworzeniami. W wyniku zbiegu różnych okoliczności Jezusa spotkało niezasłużone cierpienie, dotknęła Go ogromna niesprawiedliwość i skazano Go na hańbiącą śmierć, mimo że był niewinny i nie uczynił nic złego. Tym samym jednak dał wyraz solidarności ze wszystkimi, których spotkało lub kiedykolwiek spotka niezasłużone cierpienie i ogromna krzywda²².

Ta kenotyczna teologia solidarności Bożej w dzieleniu ludzkiej niedoli ma pewne racje²³, zwłaszcza w obliczu ogromu zła, jakie dokonywało się podczas wielkich dramatów w ludzkich dziejach. W obliczu tego zła Bóg cierpi solidarnie z innymi osobami cierpiącymi i umiera nie tylko i nie tyle za nich, ile po prostu z nimi.

Byłoby jednakże wielkim dramatem tego świata, gdyby istotnie Bóg umarł solidarnie z umierającymi. Ta pozorna atrakcyjność kenotycznego solidaryzmu – zwłaszcza w rozważaniach nad teodyceą i problemem zła – nic nie wnosi do metafizycznego namysłu nad tajemnicą Wcielenia i cierpienia. Nie chodzi tu bowiem o wsparcie duchowe w trudnych chwilach, w sytuacjach granicznych, ale o nadzieję na życie wieczne i o samo życie wieczne – wolne już od wszelkiego cierpienia i zła. Życie wieczne jest wszelako możliwe tylko wtedy, gdy istnieje Bóg wszechmogący, i może ono mieć sens i wartość jedynie wówczas, gdy osoby do niego uzdolnione siłą Bożej wszechmocy umiłują „rzeczy niewidzialne”²⁴. Chodzi też o sprawiedliwość, której nie ma na tym świecie. Nie ma jej bowiem również dlatego, że przypadek był częścią Bożego zamysłu stwórczego²⁵.

Istotnie, wydaje się, że teizm probabilistyczny dostarcza racji aksjologicznych dla życia wiecznego, a w każdym razie dla życia po śmierci. Racją tą jest realna możliwość niesprawiedliwego, niezasłużonego cierpienia, istniejąca w świecie przypadku. Z jednej strony wprawdzie wszyscy są równie narażeni na ślepy i zły los, więc jest tu jakaś sprawiedliwość, z drugiej strony jednak, jeśli kogoś dotknie zło, na które nie zasłużył, to porządek moralny może być zaprowadzony, a krzywdy ukojone tylko wtedy, gdy istnieje inne królestwo, „nie z tego świata”. (Istnieje naturalnie metaforyczna interpretacja tego królestwa jako moralne czy duchowe spełnienie osiągalne w życiu doczesnym, lecz ona nie zadowala: królestwo Boże jest w nas).

²² D. Łukasiewicz, *Opatrzność Boża...*, s. 339.

²³ Descencyjna od łacińskiego *descensio* – uczestnictwo (por. sposób użycia tego terminu w teologii naturalnej Judyckiego, por. *op.cit.*, s. 65). Koncepcja S. Judyckiego dotycząca partycypacji Bożej w cierpieniu skończonych istot stworzonych nie jest jednak koncepcją solidarności Boga z cierpiącym stworzeniem; owa solidarność na pewno nie jest istotnym składnikiem tej odmiany descyentyzmu.

²⁴ Jak bowiem argumentuje Ireneusz Ziemiński w dziele *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Poznań–Kraków 2013, życie wieczne pojęte jako istnienie po śmierci jest bardzo mało prawdopodobne, a właściwie niemożliwe. Jedynie Bóg niepojętym aktem swej wszechmocy może nam go udzielić, o ile zechce to zrobić.

²⁵ D. Łukasiewicz, *Opatrzność Boża...*, s. 341.

Teologia ta nie zakłada, że dla każdego cierpienia istot wrażliwych i czujących istnieje jego racja czy powód²⁶. Nie zakłada, że cierpienie jest narzędziem doskonalącym moralnie ani że pełni szczególną funkcję religijną doprowadzenia do jedności z Bogiem. To nie cierpienie uszlachetnia czy uświęca, lecz ono samo może być uszlachetnione przez pierwotniejszą i potężniejszą od niego siłę podmiotu dotkniętego cierpieniem. Teizm wyjaśnia zarazem niepojęty rozkład dobra i zła na świecie oraz wskazuje na związek życia doczesnego z życiem wiecznym. Życie wieczne jest pełnym wyzwoleniem od cierpienia i zła oferowanym przez akt bezinteresownej miłości Boga. Pokazuje zarazem, że wcielenie i dzieło zbawienia mogą być odczytane jako znak nadziei (dobra nowina) dla wszystkich, którzy dadzą się porwać do innego świata. Dobitnie akcentuje eschatologiczny wymiar chrześcijaństwa, zarazem jednak łagodzi jego antropocentryczny wydzźwięk. Nie jest bowiem przesądzone, że zamysł Boży obejmował powstanie człowieka jako tej oto konkretnej gatunkowo istoty rozumnej.

Przedstawione ujęcie problemu zła nie jest jednak wolne od trudności. Nasuwa się bowiem pytanie, dlaczego Bóg stworzył świat, w którym istoty wrażliwe i czujące są narażone na wielkie, niezasłużone cierpienia? Bóg jako Stwórca musiał bowiem wiedzieć, że istnieje realna możliwość zła daremnego i horrendalnego. Być może jednak nie było metafizycznie możliwe dla Niego stworzenie świata wolnego od takiego zła? Można tylko spekulować, że na przykład gdyby świat miał być celowo urządzony w każdym, nawet najmniejszym szczególe, musiałby być ściśle zdeterminowany wolą Bożą. Możliwe jednak, iż świat ściśle zdeterminowany wolą Bożą nie jest możliwy do stworzenia, zwłaszcza gdy mają istnieć w nim wolne istoty wrażliwe i czujące.

Podsumowując, należy powiedzieć, że zasadnicza trudność klasycznych racjonalizacji streszcza się w stwierdzeniu, że dla istoty doskonale dobrej żadna racja dopuszczenia zła tak horrendalnego jak Holocaust nie powinna być wystarczająca. Każda jawi się jako niemoralna, wręcz sprzeczna z doskonałą dobrocią. Zasadnicza trudność rozwiązania alternatywnego, które było dyskutowane w drugiej części artykułu, czyli teizmu probabilistycznego, polega na tym, że istota doskonale dobra nie powinna dopuścić, aby wydarzyło się zło, dla którego nie ma żadnej racji ani żadnego celu. Próbą rozwiązania kompromisowego byłoby uznanie, że Bóg wprawdzie dopuszcza zło pozaracjonalne i bezcelowe, ale czyni to w ramach ogólnej strategii dopuszczania takiego zła, dla której to strategii ma dobre racje²⁷. To kompromisowe rozwiązanie wydaje się jednak również tylko obejściem problemu, a nie rzeczywistym rozwiązaniem. Jakie bowiem mogą być Boże racje dla strategii, której

²⁶ Krytyk teizmu probabilistycznego mógłby argumentować następująco: jeśli nie istnieje dla danego zła żadna racja usprawiedliwiająca je, to nie powinno ono być przez Boga jako istotę doskonale dobrą dopuszczane. Nie powinno się ono wydarzyć. Istnienie zła bezcelowego i pozbawionego racji jest nie do pogodzenia z istnieniem Boga. Tę krytykę można osłabiać, mówiąc, że Bóg wprawdzie nie ma powodu dla tego, żeby dane zło wystąpiło, ale ma strategię dopuszczania zdarzeń bezcelowych oraz pozaracjonalnych i ta strategia ma swoje racje. Pośrednio, ale tylko pośrednio, istnieją zatem racje zła pozaracjonalnego i bezcelowego. Stanowisko tego rodzaju zajmuje P. van Inwagen w książce *Problem zła*, tłum. R. Mordarski, Bydgoszcz 2014.

²⁷ Takie rozwiązanie sugeruje W. Hasker w dziele *Providence, Evil and the Openness of God*, London–New York 2014 i P. van Inwagen w cytowanej wyżej pracy *Problem zła*.

stosowanie skutkuje wystąpieniem zła horrendalnego oraz cierpienia niesprawiedliwego i niezasłużonego?

W odpowiedzi na te wszystkie trudności można się jedynie odwołać do wszechmocy Bożej. Jeśli bowiem Bóg jest istotą o absolutnie nieograniczonej wszechmocy, to leży w Jego mocy stworzenie świata, w którym występuje zło pozaracjonalne i bezcelowe, a wystąpienie takiego zła nie wynika z istnienia żadnej ogólnej Bożej strategii jego dopuszczania. Wszechmoc Boga polega na tym, iż potrafi On sprawić, że istnienie bezcelowego, pozaracjonalnego zła horrendalnego stanie się możliwe do pogodzenia z Bożą doskonałą dobrocią. To rozwiązanie prowadzi jednak do innego problemu. Jeśli wszechmoc Boga jest nieograniczona, to możliwe przecież musiało być dla Niego stworzenie świata, w którym wszystko dałoby się z sobą pogodzić. Dałoby się zatem pogodzić na przykład istnienie szczegółowego planu z istnieniem wolności. Jeśli Bóg jest tak wszechmocny, to mógłby stworzyć świat choćby minimalnie lepszy od tego, jaki istnieje. Dlaczego więc tego nie uczynił? Jedyna odpowiedź, jaka nasuwa się na to ostatnie pytanie, przy założeniu nieograniczonej wszechmocy Bożej, jest taka, że nie chciał tego zrobić. Wtedy jednak powraca zarzut znany od czasów starożytności: jeśli nie chciał stworzyć lepszego świata, gdy mógł to uczynić, to nie jest doskonale dobry. Otóż, wydaje się, że jedyna możliwa odpowiedź na ten zarzut byłaby taka, że Bóg sprawia, że nawet gdy nie chce stworzyć świata minimalnie lepszego, gdy może to uczynić, pozostaje doskonale dobry. Jest tak, ponieważ wszechmocna istota może sprawić, że pozostaje ona doskonale dobra także wtedy, gdy nie stwarza świata lepszego, nawet gdy może to uczynić, lecz nie chce tego uczynić. Ceną, jaką trzeba zapłacić za powyższe rozwiązanie, jest zaakceptowanie tego, że pojęcie doskonale dobrej istoty ma niewiele wspólnego z ludzkim pojęciem doskonale dobrego podmiotu moralnego działającego zawsze na podstawie najlepszych racji. Dobroć istoty najdoskonalszej staje się dla nas niepojęta i niezrozumiała. Konsekwencje moralne takiego stanowiska mogą być dewastujące. Oto bowiem nasze pojęcie dobra nie przystaje do Boga. Nasza moralność nie może być ugruntowana w naturze samego Boga, ponieważ ta natura okazuje się dla nas niepojęta. Ostatecznie odpowiedź na taki zarzut może być udzielona jedynie chyba z pozycji ściśle religijnej. Bóg objawił, jak człowiek powinien pojmować dobro. Dokonując aktu Wcielenia, za sprawą Jezusa z Nazaretu, objawił, jakiej moralności pragnie dla człowieka. Była to ewangeliczna moralność wyrażona w przykazaniu miłości, potwierdzona czynami samego Jezusa. Czyż to nie jest wystarczające na potrzeby ludzkiego pojmowania dobra? Sceptyk wszelako z łatwością dopatry się w takim rozwiązaniu niespójności. Oto bowiem skoro Bóg pragnie, aby ludzie kochali się nawzajem, pragnie, aby czynili dla siebie największe możliwe dobro. Kochać bowiem oznacza uczynić wszystko, co możliwe, aby kochanej osobie dać to, czego pragnie, oraz nie zadawać jej żadnego, a zwłaszcza niezasłużonego i niesprawiedliwego, cierpienia. Ale czy objawiona moralność zgadza się z praktyką Bożego działania? Czy stworzenie świata, w którym istnieje niezasłużone cierpienie, gdy można było stworzyć świat bez niego, jest zgodne z pojęciem i logiką miłości, które Bóg objawił człowiekowi? Na te pytania można odpowiedzieć następująco: Bóg sam poddał się logice świata, który stworzył, i Jego – w osobie Jezusa – takie cierpienie również spotkało. Poza

tym, i przede wszystkim, wszechmocny Bóg i tylko taki Bóg może sprawić, że ostatecznie, pomimo wszelkich potworności świata, wszystko będzie dobrze.

Powiedzmy na koniec, że takie rozwiązanie problemu zła i cierpienia, czyli rozwiązanie przez wszechmoc i, by tak to ująć, wszechmocną miłość Boga, było znane w pewnej postaci już ojcom Kościoła²⁸. Zostało ono jednak odrzucone w późniejszym nauczaniu Kościoła i dziś, choć ma zwolenników, nie jest powszechnie akceptowane.

Bibliografia

- Bartholomew D.J., *God, Chance and Purpose. Can God Have It Both Ways?*, Oxford 2008.
- Hasker W., *Providence, Evil and the Openness of God*, London–New York 2004.
- Hick J., *Evil and the God of Love*, New York 1977.
- Hubaczek K., *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wrocław 2010.
- Inwagen P. van, *Problem zła*, tłum. R. Mordarski, Bydgoszcz 2014.
- Judycki S., *Bóg i inne osoby*, Poznań–Kraków 2010.
- Łukasiewicz D., *Metafizyczne podstawy chrześcijańskiej wizji cierpienia [w:] Rozumieć cierpienie? Wokół myśli Jana Pawła II i pytań o przyszłość chrześcijaństwa*, D. Łukasiewicz, M.K. Siwiec, S. Wawrzyński (red.), Bydgoszcz 2010, s. 90–101.
- Łukasiewicz D., *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Kraków–Poznań 2014, s. 90–101.
- McCord M., *Christ and Horrors*, Cambridge 2006.
- Paluch M., *Dlaczego Tomasz*, Warszawa 2012.
- Plantinga A., *Bóg, wolność i zło*, tłum. K. Gurba, Kraków 1995.
- Rozumieć cierpienie? Wokół myśli Jana Pawła II i pytań o przyszłość chrześcijaństwa*, D. Łukasiewicz, M.K. Siwiec, S. Wawrzyński (red.), Bydgoszcz 2010.
- Stump E., *Aquinas on the Sufferings of Job [w:] Reasoned Faith*, E. Stump (red.), Ithaca–New York 1993, s. 328–357.
- Swinburne R., *Czy istnieje Bóg?*, tłum. I. Ziemiński, Poznań 1999.
- Talbott T., *The Inescapable Love of God*, Parkland Fla 1999.
- Ziemiński I., *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Poznań–Kraków 2013.

²⁸ Mam tu na myśli ideę apokatastazy czy uniwersalnego zbawiania wszystkich stworzeń, o której nauczali m.in. Orygenes i Grzegorz z Nyssy. Obecnie takiego poglądu broni np. T. Talbott w dziele *The Inescapable Love of God*, Parkland Fla 1999, a w Polsce głównym przedstawicielem tego stanowiska jest W. Hryniewicz.



Fenomenologia przemocy eschatologicznej w mesjanizmie Adama Mickiewicza

Tomasz Niezgoda

Instytut Religioznawstwa
Uniwersytet Jagielloński

Abstract

The Phenomenology of Eschatological Violence in the Messianism of Adam Mickiewicz

This article considers the phenomenon of eschatological violence present in the messianic works of the Polish poet Adam Mickiewicz. Eschatological violence is a conception according to which the eschaton can be created by means of war and violence. For Mickiewicz, alongside self-sacrifice and suffering, violence is one of the two forms of creation of the millenaristic kingdom of everlasting freedom and peace. Polish pilgrims are those who, after sanctification and purification, are destined to unleash the final war – as a result, all the demonic enemies of freedom revealed by Christ will die and there will be no more war.

Key words: eschatological violence, messianism, Mickiewicz, phenomenology, Poland as the Christ of nations

Słowa kluczowe: przemoc eschatologiczna, mesjanizm, Mickiewicz, fenomenologia, Polska jako Chrystus narodów

I

Treścią czy też istotą Mickiewiczowskiego mesjanizmu jest wolność, przede wszystkim rozumiana jako wolność narodów do samostanowienia. Ma ona sakralne znaczenie. Dla Mickiewicza to główny komponent boskiego objawienia danego przez Jezusa Chrystusa i jako taka stanowi ostateczny cel i sens historii, która zmierza do realizacji Królestwa Bożego na ziemi jako królestwa powszechnej wolności i jedności. Eschatologiczny mesjanizm polskiego poety zostaje więc zwieńczony wizją millenarystycznego królestwa wolności, jedności i pokoju między chrześcijańskimi nacjami. Polityczna historia narodów jest miejscem boskiej epifanii, stąd u Mickie-

wicza narody są nie tylko – albo nawet nie tyle – historycznymi wspólnotami ukształtowanymi w czasie i przestrzeni, ile religijnymi bytami wcielającymi czy manifestującymi to, co wieczne i święte¹.

Poeta w *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* kontynuuje idee mesjańskie zawarte w *Dziadach*, przede wszystkim w tak zwanym widzeniu księdza Piotra². W tym pasyjno-apokaliptycznym widzeniu Polska zostaje ukazana jako naród będący drugim Chrystusem, Chrystusem narodów. Tak jak Chrystus na krzyżu, tak Polska musiała umrzeć, aby zmartwychwstać i zwyciężyć grzech oraz demoniczne moce, a więc aby odrodzić się w bycie politycznym – państwie – oraz zaprowadzić wolność i pokój między narodami niewolonymi przez złowrogie państwa (Austrię, Prusy i Rosję). W *Księgach...* Mickiewicz dookreśla zaborców Polski jako nieświętą, złą i prześmiewczą Tróję Świętą, która intencjonalnie odwodzi narody świata od Boga i jego objawienia, czyli wolności, wymyślając świeckie, wewnątrzświatowe idole. Likwidacja państwa polskiego wynika z tego, że Polska jako jedyny kraj pozostała wierna Chrystusowi i jego objawieniu, stopniowo rozszerzając w swoim narodzie wolność na coraz to większe rzesze ludności. Z tego powodu została ona jako państwo unicestwiona. Polityczną historię przenika jednak boski zamysł, stąd śmierć Polski jako państwa i cierpienia Polaków pod rządami zaborców są powtórzeniem ofiary Chrystusa. Ostatecznie zaś przez swoją ofiarę i śmierć Polska odrodzi się, zmartwychwstanie jak Chrystus i stworzy wieczne, millenarystyczne królestwo wolności³.

¹ Z. Stefanowska, *Historia i profesja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, Kraków 1998, s. 66. Ciekawe uwagi na temat relacji *sacrum* z narodem w twórczości Mickiewicza czyni Wiktor Weintraub. Jego uwagi dotyczą VII sceny III części *Dziadów*. Zauważa on mianowicie, że sceny dotyczące salonu warszawskiego wyróżniają się na tle reszty utworu, gdyż nie ma w nich żadnego odniesienia do *sacrum*, bohaterowie tych scen nie komunikują się zatem w żaden sposób z *sacrum*. Zdaniem Weintrauba dzieje się tak, ponieważ dla poety komunikacja czy doświadczanie *sacrum* są możliwe tylko na płaszczyźnie narodu. W scenie VII natomiast przedstawieni są zdrajcy narodu, osoby, które swoimi czynami same wyobcowywały się ze wspólnoty narodowej, a więc które są odcięte od tego, co święte. Więcej informacji w: W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Adama Mickiewicza*, Warszawa 1998, s. 202.

² Z. Stefanowska, *op.cit.*, s. 118–128. Stefanowska zauważa, że w aspekcie formalnym, literackim, istnieje sporo różnic pomiędzy *Dziadami*, tj. widzeniem ks. Piotra, a *Księgami...* W tym drugim utworze nie ma wypowiedzi w pierwszej osobie i wymiaru osobistej refleksji, jest natomiast ton mędrca, spokojnego autorytetu pewnego tego, o czym mówi. Podobnie – według Stefanowskiej – w tym utworze brak większej liczby symboli, obrazów sekwencyjnych i kontrastowych, co przyczynia się do mniejszej obecności elementów *tremendum* w tekście. Styl wypowiedzi, zdaniem polskiej uczoney, jest zanurzony w ówczesnej terażniejszości, odwołując się do materialnych i obyczajowych warunków XIX w., szczególnie często operując charakterystycznymi ówczesnie kolokwializmami. Narrator tekstu zaś posługuje się głównie przypowieściami i pouczeniami skierowanymi do polskich pielgrzymów. Nie wypada się nie zgodzić z konkretnymi ustaleniami Stefanowskiej, ale twierdzenie, że *Księgi...*, w przeciwieństwie do widzenia, są tekstem ewangelicznym, nie zaś apokaliptycznym, wydaje się przesadzone. Należy bowiem pamiętać, że chociaż forma literacka wydaje się bardziej ewangeliczna niż apokaliptyczna (choć trudno się zgodzić z twierdzeniem, że w tekście występuje mało symboli, ba – sama konstrukcja tekstu skupia się na symbolu, przynajmniej jeśli za Ricoeurem będziemy uważać metaforę za semantyczny wymiar symbolu), to pod względem treści *Księgi...* kontynuują apokaliptyczną historię świętą, a obecność w tekście millenarystycznego królestwa wolności sprawia, że utwór jest *par excellence* tekstem apokaliptycznym.

³ Więcej na temat takiej interpretacji mesjanizmu Mickiewicza zob. T. Niezgodą, *Amalgamat POLSKA JAKO CHRYSZTUS NARODÓW*, „Studia Religioznica” 2014, t. 47, nr 1, s. 15–28.

Zofia Stefanowska w swoim – kluczowym dla niniejszej tematyki – opracowaniu dostrzega istniejącą w twórczości Mickiewicza koncepcję dwóch czasów: z jednej strony mamy do czynienia z czasem historii świata, który od momentu wypraw krzyżowych za sprawą złowrogich monarchów odłącza się od objawienia Chrystusa, z drugiej strony – czas historii Polski, która mniej więcej od tego samego momentu staje się narodem trwającym przy objawieniu Chrystusa. Innymi słowy historia świata zmierza ku upadkowi, historia Polski zaś „pnie się” ku górze, ku boskości, aż do momentu gdy te dwie linie czasowe spotykają się w trakcie dokonywania rozbiorów, a więc w chwili śmierci Polski. Moim zdaniem nie jest tak, że to historia świata czy narodów europejskich jest historią dziejącą się w horyzoncie eschatologicznym, a historia Polski to jedynie historia partykularnego narodu. Skoro bowiem Polska przez swoje cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie ustanawia millenarystyczne królestwo wolności, to ona i jej dzieje mają eschatologiczny charakter. Przez swoje cierpienie i śmierć Polska skupia na sobie grzechy całego świata, przez co oczyszcza europejskie narody, tym samym ponownie wcielając je w świętą historię. To Polska jako mesjasz uzdrawia i uświęca inne narody. Historia świata okazuje się historią grzechu, odstępstwa od Boga, dlatego Polska musi cierpieć i umrzeć, ponieważ – jak twierdzi Rozanow – to, co żyje, jest pełne grzechu, to, co martwe, jest zaś bez grzechu⁴. Cierpienie i śmierć Polski oczyszczają ją oraz świat z grzechu, umożliwiając stworzenie świętego millenium: „Ale narody zbawione będą nie przez stary zakon, ale przez zasługi Narodu umęczonego, i ochrzczone będą w imię Boga i WOLNOŚCI”⁵.

Pierwsza część niniejszego opracowania opiera się na uwagach Stefanowskiej dotyczących opisu losu Polski w *Księgach*... Autorka zauważa, że konstrukcja zdań opisujących losy narodu polskiego nie wykazuje ani cech relacji przyczynowo-skutkowej, obecnych w relacjach ze zdarzeń historycznych, ani w ogóle cech relacji z samych faktów. Jej zdaniem opis losów Polaków w utworze ma charakter figuralny – przedstawione wydarzenia są traktowane jako figura czy też typ, zapowiedź tego, co ostatecznie nastąpi podczas kluczowych wydarzeń cierpienia, śmierci i zmartwychwstania Polski⁶. Historia Polski zawiera w sobie zatem odniesienie do kosmicznej eschatologii dotyczącej sfery wspólnotowej, i jej zapowiedź. Polscy pielgrzymi tworzący ów święty naród są więc tymi, którzy przez swoje działania tworzą millenarystyczne królestwo wolności. Przynależność do narodu polskiego wyznacza więc nie tylko wiara w sakralny sens istnienia narodu, lecz także aktywność na jego rzecz, czyli realizacja. Wiemy już, że jednym ze sposobów stworzenia millenium jest ofiara, męczeństwo za innych. Cierpienie i męczeńska śmierć są najwierniejszym upodobnieniem się do ofiary Chrystusa⁷. Pielgrzymem jest więc ten, który cierpi, ponosi ofiarę za innych. Niniejszy artykuł ma na celu fenomenologiczną analizę drugiego sposobu zaprowadzenia eschatologicznego królestwa: tego, co chciałbym nazwać przemocą eschatologiczną. Zanim przejdziemy dalej, należy jeszcze wyjaśnić samo

⁴ W. Rozanow, *Ciemne oblicze. Metafizyka chrześcijaństwa*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2006, s. 73–74.

⁵ A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Wrocław 1997, s. 47.

⁶ Z. Stefanowska, *op.cit.*, s. 56–57.

⁷ Zob. T. Niezgodą, *op.cit.*, s. 22–24.

pojęcie przemocy eschatologicznej. Chociaż sam fenomen był badany przez wielu uczonych⁸, to jako pojęcie się nie pojawił. Przez przemoc eschatologiczną rozumiem więc fenomeny mające na celu urzeczywistnienie czy też zaprowadzenie rzeczywistości eschatologicznej, a metodą tego urzeczywistnienia jest przemoc, wojna. Niech dalsze analizy bardziej rozświetlą ten fenomen.

II

Chronologicznie pierwszą figurą pojawiającą się w dziele Mickiewicza są krzyżowcy. Wieszczy pisze o rycerzach, którzy wyjechali do Azji, aby – po pierwsze – bronić tamtejszych chrześcijan przed prześladowaniami oraz – po drugie – odzyskać z ich rąk grób Chrystusa. Krzyżowcy, pomimo że są przedstawicielami wielu różnych narodowości – „czy to Niemcy, czy Włochy, czy Francuzi, czy Polacy”⁹ – zostali ukazani jako zjednoczeni, co symbolizuje fakt, że walczą pod jednym sztandarem, na którym widnieje krzyż. Jako jedność są nie tyle przedstawicielami poszczególnych narodów, ile jednym narodem: „Chrześcijaństwem”¹⁰. Następnie w *Księgach...* jest mowa o tym, że wojny krzyżowe nie były wojnami prowadzonymi w imię egoistycznych, a więc ziemskich, materialnych celów, lecz po to, aby „oswobodzić Ziemię Świętą”¹¹ i bronić wolności tamtejszych współchrześcijan. Z tego powodu rycerze zostali wynagrodzeni różnorakimi ziemskimi dobrami przez Boga (sławą, ziemią, bogactwem, wiedzą krajów Wschodu).

Zatrzymajmy się najpierw przy fragmentach mówiących o grobie Chrystusa i walce „dla oswobodzenia Ziemi Świętej”. Pamiętając, że głównym przesłaniem *Ksiąg...* jest przeświadczenie o tym, że ludzkie dzieje są dziejami ujawnienia i zapomnienia wolności jako treści boskiego objawienia, można wysnuć przypuszczenie, iż kiedy Mickiewicz pisze o grobie Chrystusa, mamy do czynienia z symbolem czy też metaforą walki o to, co pozostało z objawienia Zbawiciela po jego śmierci. W takiej perspektywie walka o grób Mesjasza okazuje się walką o realizację jego objawienia, o wcielenie w historii ludzkiej objawionej przez niego świętej zasady wolności. Podobnie wydaje się, że we fragmencie o walce „dla oswobodzenia Ziemi Świętej”¹² chodzi nie tyle o stworzenie jakiegoś chrześcijańskiego państwa na ziemiach Izraela, ile o realizację tego, co Mickiewicz nazywa „Bogiem i wolnością”. Jeśli Ziemia Święta jest pierwotnym miejscem, w którym Chrystus objawił siebie samego jako Syna Boga oraz wolność jako zasadę i cel ludzkości, to jej oswobodzenie symbolicznie oznacza także „rozlanie się” wolności na rycerzy i narody przez nich reprezentowane. I rzeczywiście następne ustępy wskazują na to, że wojny krzyżowe

⁸ Zob. N. Cohn, *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2007; M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 59–79; E. Voegelin, *Lud Boży*, tłum. M. Umińska, Kraków 1994.

⁹ A. Mickiewicz, *op.cit.*, s. 8–9.

¹⁰ *Ibidem*, s. 9.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, s. 19.

niejako „uwolniły wolność”, sprawiły, że faktycznie stała się ona treścią narodów: „I Wolność w Europie rozszerzała się powoli, ale ciągle i porządnie, od królów szła Wolność do panów wielkich, a ci będąc wolnymi, rozlewali wolność na szlachtę, a ze szlachty szła Wolność na miasta, i wkrótce miała zniżyć na lud, i całe Chrześcijaństwo miało być wolne, a wszyscy Chrześcijanie, jak bracia, równi sobie”¹³. W odniesieniu do tego fragmentu należy jeszcze podkreślić dwie istotne sprawy: krucjata jest częścią boskiego planu dziejów i jako taka stanowi zapowiedź czy też typ walki o millenium. Wskazuje na to fragment, w którym Mickiewicz pisze, że to Bóg wynagrodził krzyżowcom ich walkę w postaci ziemskich dóbr. Panuje tu milczące przekonanie, że Bóg jest panem i władcą dziejów. Poza tym owe nagrody dane przez Boga są nagrodami ziemskimi, wewnątrzświatowymi. Co to właściwie znaczy? Krzyżowcy w ramach nagrody nie dostąpili jakieś wizji boskości, światła łaski czy odpuszczenia grzechów, lecz zyskali sławę, ziemię i bogactwa. Czy to istotne? Jeśli zgodzimy się, że Mickiewicz kreśli millenarystyczną wizję eschatologii i dziejów ludzkich, to fakt ten wydaje się argumentem za przyjęciem owej hipotezy.

Drugą figurą pielgrzyma jest pojawiający się w *Księgach...* Krzysztof Kolumb¹⁴. Zanalizujmy więc, w jakim aspekcie Kolumb okazuje się tożsamy z krzyżowcami walczącymi o grób Chrystusa, a w jakim aspekcie różny od nich¹⁵. Wyraźniej niż w przypadku krucjat widać u Kolumba to, że wojna o wolność i Boga wiąże się z wyruszeniem poza Europę: „Ten [Kolumb – T.N.] namawiał, aby zaprzestano wojować w domu, a raczej odzyskano grób Pański i Azję”¹⁶. To podkreślenie wyruszenia z Europy do Azji jest konkretnym, historycznym, realizującym się na płaszczyźnie stosunków społeczno-politycznych przypadkiem konstytutywnym dla mesjanizmu Mickiewicza, czyli wyruszeniem od wewnętrzności ku zewnętrzności, o czym więcej będzie w dalszej części artykułu. Faktem jest, że w *Księgach...* wojny między europejskimi, chrześcijańskimi nacjami, ciągnące się od epoki krucjat do czasów Kolumba, były zaprzeczeniem boskiego objawienia, a więc nie przynosiły ludom ani narodom wolności, lecz walkę w imię skończonych idoli: władzy politycznej, dobrobytu itp. Kolumb jako człowiek chcący zaprzestania wewnątrz europejskich zmagania i walki o odzyskanie grobu Chrystusa – a tym samym wolności – jest więc nie tylko chrześcijaninem i rycerzem, lecz także mędrcem, który w czasach upadku, odłączenia narodów od objawienia Chrystusa, wie, czym owo objawienie jest: „[...] jeden tylko znalazł się człowiek Chrześcijanin, mędrzec i rycerz”¹⁷. Wracając

¹³ *Ibidem*, s. 9. Można jednak zapytać, czemu krzyżowcy i królowie chrześcijańscy mieliby „rozlać wolność”, skoro Chrystus jako Mesjasz i Syn Boga już ją objawił, a jako Mesjasz jedynego Boga objawił wszystkim narodom? Należy jednak pamiętać, że Mickiewicz myśli i percypuje rzeczywistość symbolicznie, tj. różne wydarzenia historyczne są symbolami rzeczywistości świętej, stąd jakby samoobjawienie boskości domaga się odbioru przez człowieka, nie całkowicie biernego przyjęcia, ale aktywnego podjęcia, a wyprawy krzyżowe, mające na celu uwolnić Ziemię Świętą, są symbolami ludzkiej aktywności, wysiłku podjęcia objawienia.

¹⁴ *Ibidem*, s. 11.

¹⁵ Pomijając już sam fakt, że Kolumb jest jednostką, a średniowieczny krzyżowcy byli bohaterem zbiorowym.

¹⁶ A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego...*, s. 11.

¹⁷ *Ibidem*.

jednak do kwestii wyruszenia ku zewnętrżności, ten ruch w przypadku Kolumba jest podwójny – po pierwsze celem jego działań jest Azja i grób Chrystusa. Tym jednak Kolumb nie różni się od krzyżowców epoki krucjat. Drugi ruch ku zewnętrżności, charakterystyczny dla postaci podróżnika kreślonej przez Mickiewicza, wiąże się z koniecznością zdobycia środków na wyprawy krzyżowe – stąd ruch ku zewnętrżności przybiera teraz postać wyprawy po złoto do Ameryki. Historia Kolumba, podobnie jak dzieje wypraw krzyżowych, jest wpisana w hierohistorię, tak więc Bóg wynagradza żeglarza – ten odkrywa Amerykę, ziemię wolności i przez to świętości. Nie należy przy tym przeoczyć faktu, że boska nagroda Kolumba również okazuje się wewnątrzświatową nagrodą, bogactwem nowo odkrytego lądu. Zauważmy jeszcze za Ruszkowskim, że wraz z pojawieniem się Krzysztofa Kolumba zmienia się kontekst roli krzyżowca: krzyżowiec odrywa się od materialnego konkretności Ziemi Świętej i staje się pielgrzymem biorącym udział w wojennej wyprawie mającej na celu realizację, stworzenie zgodnego z boskim planem millenarystycznego królestwa wolności, które może zostać zbudowane jedynie w wyniku ofiary i wojny¹⁸. Dzięki temu zabiegowi możliwe będzie ukazanie polskich pielgrzymów jako krzyżowców. Pozostaje do omówienia jeszcze jedna kwestia dotycząca Kolumba: „[...] i był ostatnim rycerzem krzyżowym w Europie, i ostatnim, który przedsięwziął wyprawę dla imienia Bożego, a nie dla siebie”¹⁹. W tym fragmencie Kolumb zostaje ukazany jako ostatni krzyżowiec – ostatni walczący za Boga i wolność, ostatni prowadzący świętą wojnę. Jak więc pogodzić mesjanistyczną rolę polskich pielgrzymów z tą uwagą? Aby zrozumieć przytoczony fragment, należy przedstawić go sobie w szerszym kontekście hierohistorii: zdaniem polskiego poety odkrywca Ameryki żyje w czasach odejścia narodów od zasad Chrystusa, od objawienia wolności. Kolumb jest ostatnim krzyżowcem w tym sensie, że od tej pory niemożliwe okazuje się pojawienie się krzyżowca w ramach historii Europy, ponieważ staje się ona historią grzechu oraz odsunięcia się od Boga i wolności. Od tej pory krzyżowiec będzie polskim pielgrzymem, a historią świętą stanie się historia narodu polskiego.

Trzecim fragmentem noszącym znamiona figury pielgrzyma jest relacja o La Fayettecie. W niniejszej pracy chodzi nie tyle o to, aby zrozumieć powód, dla którego Mickiewicz zdecydował się użyć jako figury postaci La Fayette’a, ile o sens tej figury²⁰. Mickiewicz nie nazywa go krzyżowcem, pisze o nim jedynie: „I jest to ostatni z ludzi dawnych europejskich, w którym jest jeszcze duch poświęcania się, reszta ducha chrześcijańskiego”²¹. Fundamentalny charakter ma tu użycie zwrotu „z ludzi

¹⁸ Do takiego samego wniosku w swoim opracowaniu dochodzi Janusz Ruszkowski. Zob. J. Ruszkowski, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu*, Wrocław 1996, s. 84.

¹⁹ A. Mickiewicz, *op.cit.*, s. 11.

²⁰ Ta kwestia zostaje tak zarysowana w opozycji do badań Ruszkowskiego, który szuka powodu, dla którego Mickiewicz wybrał jako figurę postać La Fayette’a. Nas natomiast interesuje sens, istota La Fayette’a jako typu zapowiadającego pielgrzymów polskich. Zresztą omawiany fragment sprawia spore problemy Ruszkowskiemu: chociaż stwierdza on, że tytuł krzyżowca nie wiąże się z żadnym konkretnym, materialnym celem czy miejscem walki, a jedynie z walką w imię Boga i wolności, to chwilę później pisze, że polskim królom tytuł krzyżowca nie przysługuje z racji tego, że nie walczyli oni o Jerozolimę. J. Ruszkowski, *op.cit.*, s. 85–86.

²¹ A. Mickiewicz, *op.cit.*, s. 13.

dawnych europejskich”: w tym momencie dzieje Europy nie są już hierohistorią, lecz historią grzechu i odsunięcia się od Boga. Podczas gdy według Mickiewicza postać Kolumba pojawiła się w czasie przesunięcia eschatologicznego sensu z historii Europy na historię Polski, to postać La Fayette’a żyje w czasach, gdy historia Europy jest już całkowicie oderwana od sakralnego i eschatologicznego sensu dziejów. La Fayette jest Europejczykiem i jako taki przynależy do historii Europy, dlatego nie może mu przysługiwać tytuł rycerza wiary. Upadły charakter dziejów kontynentu widać po tym, że w historii generała nie ma już mowy o wynagrodzeniu jego wierności i trudu przez Boga. La Fayette, choć działa zgodnie z boskim objawieniem, czyni to w przestrzeni, z której monarchowie europejscy wykluczyli Boga. Sensem figury wspomnianego arystokraty jest ukazanie, że eschaton nie zrealizuje się w historii grzesznej Europy. Wydaje się jednak, że chociaż historia Lafayette’a pokazuje, że Europa nie będzie już mesjaszem zbiorowym, to, chociaż grzeszna, wciąż może być zbawiona – w końcu generał wyrusza ku zewnętrzności, bierze udział w zmaganiach w Ameryce, ponosi ofiarę i walczy za Boga i wolność: „i pojechał sam na wojnę, do Ziemi Wolności, do Ameryki”²².

Czwartą, i ostatnią, figurą pielgrzyma są królowie Polscy. Zacytujmy krótki fragment: „I szły króle polskie na obronę Chrześcijan w dalekie kraje, król Władysław pod Warnę, a król Jan pod Wiedeń na obronę wschodu i zachodu”²³. Według polskiego poety podobnie jak wcześniej krzyżowcy, królowie i rycerstwo polskie mieli bronić Europy przed poganami i barbarzyńcami. Miejmy przy tym cały czas na uwadze, że według Mickiewicza walka zbrojna jest formą poniesionej ofiary, tak więc walka zbrojna przeciw niewiernym – czyli przeciw tym, którzy nie wyznają Chrystusa ani wolności – jest formą poniesionej ofiary w imię Chrystusa, innych chrześcijan oraz wolności. Przez walkę z niewiernymi królowie i rycerze walczyli, cierpieli i umierali dla Chrystusa. Należy zwrócić uwagę, że – podobnie jak wcześniej krzyżowcy i La Fayette – królowie polscy wyruszyli ku temu, co zewnętrzne, i w tym, co zewnętrzne, walczyli i cierpieli²⁴. I także podobnie jak wcześniej krzyżowcy monarchowie otrzymali od Boga nagrodę. Jaką? Była nią unia z Litwą: „I nagrodził im BÓG, bo wielki naród, Litwa, połączył się z Polską, jako mąż z żoną, dwie dusze w jednym cielem. A nie było nigdy przedtem tego połączenia Narodów. Ale będzie potem”²⁵. Tak więc widać, że unia Polski z Litwą staje się zapowiedzią, antycypacją wolności i jedności narodów chrześcijańskich, która dokona się w millenarystycznym królestwie. Boską nagrodą za wierność i ofiarę dla Boga staje się zapowiedź oraz częściowe zrealizowanie boskiej wolności w rzeczywistości historycznej Polski. Dla Mickiewicza unia z Litwą okazuje się także elementem nowego objawienia – ukazuje, że od tej pory święta historia będzie się realizować w historii narodu polskiego. Dopiero w czwartym typie następuje odsłonięcie zapowiedzi właśnie jako zapowiedzi nadej-

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, s. 14.

²⁴ Pamiętajmy, że o ile wcześniej wewnętrznością była Europa, a tym, co zewnętrzne, wszystko, co poza Europą, o tyle po desakralizacji Europy i mesjańskiej sakralizacji Polski tym, co wewnętrzne, staje się Polska, a tym, co zewnętrzne – to, co poza Polską (w tym również Europa, Warną i Wiedeń).

²⁵ A. Mickiewicz, *op.cit.*, s. 14.

ścia Polski jako drugiego Chrystusa, millenarystycznego Chrystusa narodów. Wydaje się zatem, iż właśnie w unii polsko-litewskiej Bóg dopiero odsłania, że dotychczasowe postaci krzyżowców były figurami nadchodzącego mesjasza narodów oraz że formą realizacji Królestwa Bożego jest ofiara poniesiona za innych oraz wojna dokonująca się w sferze zewnętrznej wobec sfery, z której wywodzą się krzyżowcy/pielgrzymi. Takie ujęcie sprawy wyjaśnia także, dlaczego królom Polski nie przysługuje tytuł krzyżowców. Według romantycznego poety prawdziwymi, eschatologicznymi krzyżowcami będą bowiem dopiero polscy pielgrzymi wygnani z kraju przez zaborców. Królowie są antycypacją pielgrzymów, dopiero ci drudzy zaprowadzą eschaton. W Mickiewiczowskim mesjanizmie przemoc eschatologiczna staje się sakralną koniecznością, formą zaprowadzenia millenarystycznego, wiecznego – to jest do czasu drugiego przyjścia Jezusa Chrystusa – królestwa wolności i pokoju między narodami. Tę relację można jednak odwrócić: nie ma wolności i triumfu świętości bez wojny eschatologicznej. Wyruszenie ku temu, co zewnętrzne, dynamiczny ruch ku temu, co inne, nakaz eksploracji i agresji są nakazem boskiej woli i jedyną drogą jej realizacji. Ten aspekt dynamicznego ruchu jeszcze raz podkreśli Mickiewicz w VII przypowieści przynależącej do *Ksiąg pielgrzymstwa polskiego*: „Bo kto siedzi w Ojczyźnie i cierpi niewolę, aby zachował życie, ten straci Ojczyznę i życie, a kto opuści Ojczyznę, aby bronił Wolność z narażeniem życia swego, ten obroni Ojczyznę, i będzie żyć wiecznie”²⁶. Chociaż wydarzeniem powołującym do istnienia millenium będzie ofiara, to jednak nie jest to ofiara z niewolnika cierpiącego w swoim kraju, lecz ofiara wojownika, człowieka wolnego, który cierpi i ewentualnie umiera poza granicami swego kraju, i tym samym tworzy rzeczywistość eschatologiczną. A ten, kto tak robi, „będzie żyć wiecznie”, co oznacza, że wolność i jedność Mickiewiczowskiego millenium będą wieczne.

Z powyższych analiz wynika, że formą realizacji Mickiewiczowskiego eschatonu jest wojna i walka. Tak sprawa została przedstawiona w odniesieniu do *Ksiąg...*, we wcześniejszym artykule odnoszącym się do *Dziadów* natomiast pisałem o tym, że tak jak Chrystus dla ludzi, tak dla narodów zbawicielem będzie Polska, która przez swoją ofiarę zaprowadzi wieczną wolność i jedność. Czy więc istnieją jakieś różnice, rozbieżności pomiędzy *Dziadami* i *Księgami...*? Czy też te dwa pozornie różne ujęcia nie będą komplementarne, albo nawet tożsame?

III

Wróćmy jeszcze na chwilę do tego, co we wcześniejszym artykule nazwaliśmy pasywną przestrzenią wyjściową²⁷. Wspominaliśmy wtedy o ramie jako kulturowo uwarunkowanej przestrzeni mentalnej ewokowanej w momencie pojawienia się jakiegoś elementu będącego w związku z ową przestrzenią. Dana rama zawiera nie tylko strukturę czy treść tego elementu w jakimś obiektywnym sensie, lecz także znane

²⁶ *Ibidem*, s. 27.

²⁷ T. Niezgodna, *op.cit.*, s. 18. W odnośnym artykule pojawia się wyjaśnienie terminologii używanej w językoznawstwie kognitywnym.

podmiotowi interpretacje, wykładnie, rozumienia tegoż elementu. Pasyjna przestrzeń wyjściowa zawiera więc nie tylko biblijny opis męki Jezusa Chrystusa, lecz także jego interpretacje, wykładnie, rozwinięcia. W tym kontekście mówiliśmy na przykład o interpretacjach męki i śmierci jako delegitymizacji ziemskich władz, tak jak opisywał je Peterson²⁸. Wydaje się, że należy się odwołać do jeszcze jednej kwestii obecnej w pasyjnej przestrzeni wyjściowej, po którą wydaje się sięgać Mickiewicz w kreacji mitu Polski jako Chrystusa narodów. „Bo Naród polski nie umarł, ciało jego leży w grobie, a dusza jego zstąpiła z ziemi, to jest życia publicznego, do otchłani, to jest do życia domowego ludów cierpiących niewolę w kraju i za krajem, aby widzieć cierpienia ich”²⁹. Na pierwszy rzut oka ten fragment wydaje się oczywisty, przynajmniej co do przestrzeni amalgamatu. Czym jest owo zejście do otchłani?

Zstąpienie do otchłani nie znajduje swojego wyjaśnienia w ewangelicznych opisach, ale ten motyw przynależy do judeochrześcijaństwa i wiąże się z poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie: co się stało czy też co się dzieje z patriarchami, prorokami i sprawiedliwymi po wydarzeniu Chrystusa³⁰? Pomijając złożoność tej tradycji, według wczesnochrześcijańskiej teologii Chrystus zstąpił do otchłani, aby objawić się i swoją Ewangelię przebywającym tam duszom zmarłych i tym samym umożliwić ich zbawienie. Pomińmy paralelność zejścia Chrystusa do otchłani w celu ponownego włączenia (części) Izraela do ludu Bożego, z tym że u Mickiewicza Polska ponownie wynosi ku świętej historii grzeszne narody Europy, i skupmy się na drugim konstytutywnym elemencie zejścia do otchłani: „To ja, mówi On, jestem Chrystusem;/ to ja śmierć zniszczyłem,/ odniosłem triumf nad wrogiem,/ zdeptałem piekło,/ związałem mocarza, i wyniosłem człowieka/ na wyżyny niebiańskie”³¹. Wątek zstąpienia do otchłani wiąże się także z walką Chrystusa z władającymi tą przestrzenią demonami, mrocznymi mocami. W tej dziedzinie szczególnie obfita wydaje się ikonografia chrześcijańska wczesnego średniowiecza, gdzie Chrystusa często ukazywano jako rozdeptującego głowę demona czy smoka. W takich interpretacjach Chrystus jest także wojownikiem, który przez swoją ofiarę, cierpienie i śmierć na krzyżu wkracza do otchłani, gdzie prowadzi zwycięską walkę o eschatologicznym i soteriologicznym znaczeniu. Taka interpretacja łączy się z motywem królowania Chrystusa i delegitymizacją ziemskich władz³².

Jaki byłby natomiast związek ofiary z walką w *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*? Już w relacji o krzyżowcach Mickiewicz określa krucjaty jako „poświęcenie się dla dobra drugich”. Wojna jest walką za kogoś i dla kogoś. Zarówno dla współbraci, współchrześcijan, jak i dla Chrystusa. Wojna w *Księgach*... stanowi ofiarę, poświęcenie się za i dla innych w imię Boga i wolności. Wojna to przelewanie krwi i cierpienie w imię Chrystusa. Jasno i wyraźnie wynika to z wcześniej anali-

²⁸ *Ibidem*, s. 23–24.

²⁹ A. Mickiewicz, *op.cit.*, s. 16.

³⁰ J. Danielou, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim*, tłum. S. Basista, Kraków 2002, s. 262–263.

³¹ Meliton z Sardes, *Melitona homilia paschalna [w:] Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, tłum. A. Świderkówna, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 351.

³² G. O’Collins, *Jezus nasz odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pocięj, Kraków 2009, s. 109–120.

zowanych fragmentów. Ujmując te kwestie istotowo: w mesjanizmie Mickiewicza zbiorowy podmiot sakralny najpierw ofiarowuje się sam za innych, po czym walczy czy też rozpętuje wojnę w imieniu boskości, a obie te aktywności zachodzą w horyzontie eschatologicznym i soteriologicznym, a dokładniej millenarystycznym. Polska ponownie wciela grzeszne narody w świętą historię i tworzy wieczne królestwo wolności – to, co chciałbym nazwać strukturą pasyjno-wojowniczą z czasowym i logicznym pierwszeństwem ofiary eschatologicznej, która umożliwi wojnę eschatologiczną, choć częściowo ukryta przenika na wskroś zarówno *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, jak i *Dziady*. Związek ofiary i wojny widać najwyraźniej, kiedy odniesie się widzenie księdza Piotra do treści *Książki...*: głównym elementem widzenia jest wątek ofiary, wątek wojny eschatologicznej nie pojawia się. Kiedy jednak odniesiemy *Księgi...* do widzenia księdza Piotra, widać, że opisują one historię świętą już po dokonaniu się ofiary, czyli po ustanowieniu namiestnika z widzenia. Dopiero cierpienie oczyszcza Polskę i wynosi ją do chwały i rangi mesjasza narodów. Jest jednak w utworze fragment, który *explicite* unaocznia omawianą przeze mnie strukturę – to zamieszczona na końcu *Litania pielgrzymiska*. Mickiewicz poświęcił w niej wiele miejsca na wyliczenie męczeńskich czynów polskich żołnierzy, ludności cywilnej i młodzieży litewskiej: „Przez męczeństwo dwudziestu tysięcy obywateli Pragi wyróżnionych za Wiarę i Wolność. Wybaw nas Panie/ [...] Przez męczeństwo młodzieńców Litwy zabitych kijami, zmarłych w kopalniach i na wygnaniu. Wybaw nas Panie/ [...] Przez męczeństwo żołnierzy zamordowanych w Fischau przez Prusaków. Wybaw nas Panie”³³. Szczególnie istotne jest dla nas to, że dopiero po wymienieniu i opisie różnorodnych cierpień Polaków Mickiewicz przechodzi do modlitwy do Boga: „O wojnę powszechną za Wolność Ludów! Prosimy Cię Panie/ O broń i orły narodowe. Prosimy Cię Panie/ O śmierć szczęśliwą na polu bitwy. Prosimy Cię Panie”³⁴. Istotowo element pasjonistyczny, ofiara jako przyjmowanie, doznawanie cierpienia poprzedza wojnę, która jest już nie tylko doznawaniem, lecz także zadawaniem cierpienia, a która w sposób konieczny, istotowy wynika z samoofiarowania się.

IV

Aby dojść do istoty fenomenu przemocy eschatologicznej obecnej we wczesnej twórczości Mickiewicza, musimy się teraz zwrócić ku *Księgom pielgrzymstwa polskiego*. Są one zbiorem przypowieści ułożonych dla pielgrzymów polskich, czyli tych, którzy po zaborach opuścili Polskę i mają teraz, według polskiego poety, walczyć na obczyźnie za Polskę-Chrystusa. Zdaniem wieszczki: „Duszą Narodu polskiego jest pielgrzymstwo polskie”³⁵. To pielgrzymi polscy jako ci, w których ujawnia się naród polski – pamiętajmy, że jest to naród będący mesjaszem – są eschatologicznymi twórcami millenium. W nich spełniają się wcześniejsze figury krzyżowców i ryce-

³³ A. Mickiewicz, *op.cit.*, s. 54–55.

³⁴ *Ibidem*, s. 55.

³⁵ *Ibidem*, s. 19.

rzy. To oni są wojownikami millenium, krzewicielami wolności ostatecznej: „[...] bo wszyscy jesteście żołnierzami powstania Ojczyzny”³⁶. Warto jeszcze zaznaczyć, że *Księgi...* poruszają wiele różnych wątków, często w formie przypowieści eksplikują treści wyrażone wcześniej w *Dziadach* czy *Księgach narodu polskiego*, a problematyka przemocy eschatologicznej stanowi jedynie ich część.

Najdobitniej przemoc eschatologiczną, tak jak ją rozumiał Mickiewicz, widać w przypowieści VIII³⁷. Przypowieść opowiada o ponawiających się atakach wilków na gospodarstwa w Anglii. Drapieżniki dziesiątkują stada bydła i owiec tamtejszych gospodarzy i pasterzy. Ludzie wybierali się na wyprawy łowieckie, lecz z racji tego, że były one nieskoordynowane i przypadkowe, nie przynosiły skutków. Ich zwierzęta wciąż ginęły, a oni ubożeli. Dopiero po pewnym czasie wpadli na pomysł, aby wszyscy się zebrali na jedno wielkie, roczne polowanie aż do wybicia wszystkich wilków w Anglii. „Poszli tedy i polowali, aż wytępili zwierza co do jednego, potem złożyli broń, rozpuścili psiarnię, a barany ich pasą się bez pasterza, od owych czasów aż do dziś dnia”³⁸. Spróbujmy rozwikłać sens przypowieści. Anglia oznacza Europę, gospodarze są narodami europejskimi, stada zaś bydła i owiec wydają się oznaczać pokój, dobrobyt i wolność narodów europejskich. Wilki naturalnie są europejskimi monarchami-despotami, gnębiącymi narody europejskie, przeciwnikami objawienia wolności. Wspólna wyprawa przeciw wilkom aż do ich wytępienia oznacza nic innego niż millenarystyczną, eschatologiczną walkę w celu zabicia monarchów i ich zwolenników, wyprawę, która nie zakończy się, póki każdy przeciwnik wolności nie zginie. Cytowany wyżej fragment ukazuje, że w wyniku tej wojennej wyprawy narody osiągną millenarystyczną wolność i pokój. Przypowieść XXI w pełni ujawnia totalny, eschatologiczny charakter walki o odzyskanie niepodległości Polski. Według przypowieści tam, gdzie w Europie trwa walka o wolność i pokój, tam pielgrzym polski walczy o swoją ojczyznę: „Tam Ojczyzna, gdzie źle; bo gdzie tylko w Europie jest ucisk Wolności, i walka o nią, tam jest walka o Ojczyznę, i za tę walkę bić się wszyscy powinni”³⁹. Ojczyzna nie oznacza tu tylko Polski jako niepodległego bytu narodowo-państwowego, lecz Polskę jako królestwo millenarystycznej wolności. Przesłanie polskiego poety jest proste: tam, gdzie trwa walka, wojna o wolność, tam toczy się wojna o millenium. Polska ma charakter kosmiczny. Rzeczywistość eschatologiczna generuje się na polu bitwy. Eschaton wyłoni się z wojennej pozoگی.

O tym, przeciw komu dokładnie ma być prowadzona wojna, doprecyzowuje przypowieść X: „A nieprzyjacielem Waszym jest nie tylko trójca szatańska, ale wszyscy, którzy czynią i mówią w imię trójcy tej, a tych liczba jest wielka między cudzoziemcami, czcicieli Mocy i Równowagi i Koła i Interesu”⁴⁰. Ten fragment sugeruje, że eschatologiczna wojna będzie wojną totalną, wymierzoną przeciw wszystkim tym, którzy nie opowiedzą się za objawioną przez Chrystusa wolnością. W Mickiewiczowskiej wizji nie ma kompromisu w obliczu nadchodzącego millenium: „[...] Nie

³⁶ *Ibidem*, s. 34.

³⁷ *Ibidem*, s. 28–29.

³⁸ *Ibidem*, s. 29.

³⁹ *Ibidem*, s. 49.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 30.

składajcie broni, póki despotyzm trzyma jedną piędź ziemi wolnej⁴¹. Rozstrzygnięcie będzie totalne, kosmiczne. Podobnie jak parazyjny Chrystus Polska osądzi już w eschatologicznym czasie pozostałe narody. Miarą sądu i wyroku, a więc przyjęcia do królestwa wiecznej wolności i pokoju, będzie stosunek do wolności jako objawionej treści i Polski jako mesjasza: „Albowiem kto odrzuca wezwanie Wolności, odrzucony będzie od oblicza jej” i „Albowiem gdy Wolność zasiądzie na stolicy świata, będzie sądzić Narody. I rzeknie do jednego Narodu: Oto byłam napastowana od zbójców, i wołałam do ciebie, Narodzie, o kawał żelaza do obrony, i o garść prochu; a tyś mi dał artykuł gazety⁴². Prawdziwym pielgrzymstwem polskim są przy tym tylko ci, którzy wierzą w Polskę jako mesjasza, w jej odrodzenie i powszechną wolność jako ustanowiony przez Boga cel historii. Polski pielgrzym nie jest tylko tym, który walczy. Aby być eschatologicznym wojownikiem, pielgrzym musi wierzyć w Polskę jako Chrystusa narodów. Wiara w millenium i misję Polski musi poprzedzać walkę o nią, inaczej jest po prostu walką: „Zaprawdę mówię Wam, iż żołnierz, który walczy bez Wiary w dobroć sprawy swojej, zwierzem jest; a dowódca, który prowadzi na bój, bez Wiary w sprawę swoją, rozbójnikiem jest⁴³”.

V

Zanim przejdziemy do konkluzji, konieczne wydaje się zarysowanie dalszego horyzontu hermeneutycznego: omówienie koncepcji mesjanizmu Jacoba Taubesa i przemocy rytualnej René Girarda. Do tej pory, odwołując się do tego, co nazwaliśmy pasywną przestrzenią wyjściową, odnosiliśmy się przede wszystkim do opisu męki Chrystusa zawartego w czterech Ewangeliach. Tym razem chcielibyśmy się odwołać do badań Jacoba Taubesa na temat mesjanizmu świętego Pawła⁴⁴. Taubes krytykuje dokonany przez Scholema podział na żydowską i chrześcijańską doktrynę zbawienia jako eksternalizację i internalizację. Zamiast tego proponuje swoistą dialektykę doświadczenia mesjańskiego – punktem wyjścia jest sytuacja, w której zapowiadany koniec czasu nie nadchodzi (może to być ewentualnie inny, integralny element mesjańskiego nauczania, które nie stało się rzeczywistością). Powstaje wtedy problem prawdziwości mesjasza. Zdaniem Taubesa w takim momencie koniecznością okazuje się przeformułowanie mesjańskiej doktryny. Dochodzi więc do internalizacji mesjańskiej soteriologii: przedmiotem zbawienia nie będzie rzeczywistość społeczno-polityczna, lecz ludzka jednostka⁴⁵. Moim zdaniem w przypadku mesjanizmu

⁴¹ *Ibidem*, s. 49.

⁴² *Ibidem*, s. 50, 51.

⁴³ *Ibidem*, s. 44.

⁴⁴ Dla Taubesa Paweł jest nie tyle chrześcijaninem, ile wyrazicielem swoiście żydowskiego fenomenu mesjanizmu obecnego także w chrześcijaństwie. W ogóle dla Taubesa wczesne chrześcijaństwo, szczególnie to Pawłowe, stanowi rezultat internalizacji żydowskiej koncepcji zbawienia w obliczu rozkładu grupy wyznaniowej spowodowanej zewnętrzną, „światową” porażką Mesjasza. Zob. J. Taubes, *Cena za mesjanizm* [w:] *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, tłum. P. Graczyk, Warszawa 2013, s. 4.

⁴⁵ Taubes wymienia dwa źródłowo żydowskie ruchy, które jego zdaniem dokonały takiej internalizacji przez antynomizm: chrześcijaństwo, w którym Mesjasza spotkała śmierć przez ukrzyżowanie, oraz

Mickiewicza sytuacja wydaje się odwrotna: przedmiotem mesjańskiej soteriologii i eschatologii w mniejszym stopniu jest jednostka ludzka, w większym natomiast przestrzeń społeczno-polityczna. Co więcej, nie tylko przestrzeń społeczno-polityczna stanowi przedmiot zbawienia, lecz także forma zbawienia ma charakter zbiorowy: jest nim przecież wojna.

René Girard uważa przemoc za trwały składnik ludzkiej natury, stąd rytuał religijny i przemoc religijna mają charakter prewencyjny. Co to znaczy? Zdaniem francuskiego uczonego religia kontroluje i kanalizuje przemoc tak, aby ta nie zniszczyła danej wspólnoty. Religia z jednej strony minimalizuje destruktywność przemocy, z drugiej zaś – przez mechanizm kozła ofiarnego kanalizuje przemoc, aby jej kontrolowane użycie miało dla grup dobroczynny charakter⁴⁶. Girard posuwa się daleko w uznaniu tożsamości *sacrum* i przemocy: dla niego *sacrum* jest przemocą. Jego zdaniem *sacrum* to ludzka przemoc postrzegana jako coś zewnętrznego i autonomicznego⁴⁷. Wszystko, co grozi zniszczeniem wspólnoty – katastrofy naturalne, epidemie, wojny, tajemnicze zgony – może być *sacrum*. Istotą *sacrum*, a więc także przemocy, jest jednak ambiwalencja. Z jednej strony kalają one (*sacrum/przemoc*) i grożą unicestwieniem, z drugiej strony w odpowiednim kontekście rytualnym mogą nabrać cech pozytywnych. Jak nieczysta przemoc i krew mogą zanieczyścić wszystko, z czym wejdą w kontakt, tak oczyszczona przemoc i krew mogą oczyścić, powołać do nowego życia czy nawet świętości. Przydatność analiz Girarda zostanie wykazana już za chwilę. Może warto dodać, że według niego owa ambiwalencja cechuje także bóstwo: w wielu religiach bóstwo może płynnie przechodzić od roli ofiarnika do roli ofiary. Może wcielać w siebie destruktywną przemoc mimetyczną, napędzać ją i sterować, może także wcielać w siebie dobroczynną, jednoczącą przemoc. Bóg ma moc niszczenia wspólnoty i jednoczenia jej⁴⁸.

sabbataizm, w którym Mesjasz dokonał aktu apostazji. Owa mesjanistyczna inwersja, zdaniem Taubesa, jest raczej skutkiem interpretacji, hermeneutyki wydarzenia mesjańskiego dokonanej przez kogoś innego niż sam Mesjasz. Dla wydarzenia Chrystusa takim interpretatorem, według wspomnianego autora, był święty Paweł, a dla Sabbataja Cwi – Natan z Gazy. Gdyby spróbować wpisać nasz przypadek w schemat omawiany przez Taubesa, mesjaszem byłby oczywiście naród Polski oraz mąż „czterdzieści i cztery” z widzenia ks. Piotra, a hermeneutą tego wydarzenia mesjańskiego – Adam Mickiewicz. *Ibidem*, s. 7.

⁴⁶ Oczywiście dla fenomenologicznej analizy interesujące są wywody Girarda na temat tożsamości *sacrum* i przemocy. Rozważania nad społeczną czy cybernetyczną genezą i funkcją religii i rytuału muszą natomiast zostać wzięte w nawias w myśl redukcji transcendentalnej.

⁴⁷ Według Girarda religia okazuje się konieczna, czyni ona bowiem przemoc czymś transcendentnym. Dzięki temu wspólnota nie jest „podkopywana” świadomością tego, jak bardzo negatywny i destruktywny ładunek emocjonalny nosi w sobie. Transcendentna postać mocy wcale jej nie usuwa – ale daje się kontrolować i myśleć przez rytuał utrzymujący ją w jej zewnętrzności. W ten sposób religia staje się mechanizmem kontrolowania przemocy, co pozwala wspólnocie trwać. Religia potrzebuje zatem tajemnicy swego mechanizmu, bez niej byłaby nieskuteczna. Zakazy występujące w każdej religii mają za zadanie utrzymywać wiernych z dala od świętości i w konsekwencji, z dala od tajemnicy istoty kryzysu ofiarniczego, mimetyczności i przemocy. R. Girard, *Sacrum i przemoc*, t. I, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993, s. 187.

⁴⁸ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, t. II, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1994, s. 134–135.

VI

W niniejszym artykule dążę do fenomenologicznego ujęcia przemocy eschatologicznej obecnej w twórczości Adama Mickiewicza. Chodzi mi więc o odkrycie tego, co w koncepcji polskiego poety jest aprioryczne, a więc o „wszystko, co należy do sfery czystego co i czystej istoty...”⁴⁹. Ostatecznym celem niniejszych analiz są struktury istotnościowe przemocy eschatologicznej, jakie można naocznie uchwycić w mesjanizmie Mickiewicza, tak jak są one dane. Należy przy tym pamiętać, że to, co bezpośrednio dane, „zrazu i zwykle właśnie nie pokazuje, co – przeciwnie niż to, co się zrazu i zwykle pokazuje – jest skryte, lecz równocześnie z istoty przysługuje temu, co się zrazu i zwykle pokazuje, i to tak, że ustanawia jego sens i podstawę”⁵⁰. Twierdzę więc, że struktury istotnościowe fenomenu przemocy eschatologicznej stanowią ukrytą podstawę i sens wczesnego mesjanizmu Adama Mickiewicza. Wcześniejsze analizy wykazały ów skryty fenomen jako jeden z sensów mesjanizmu polskiego wieszacza. Jaka jest jednak jego istotowa struktura?

Podsumowując wcześniejsze rozważania, można stwierdzić, że mesjanizm przebiega według schematu: zewnętrzność → wewnętrzność → zewnętrzność (albo eksterioryzacja → interioryzacja → eksterioryzacja). Proces stawania się mesjaszem składa się z głównych istotowych etapów: przejścia od zewnętrzności do wewnętrzności oraz przejścia od wewnętrzności do zewnętrzności. Pierwszy etap należy identyfikować ze strukturą pasywną, drugi natomiast ze strukturą wojenną. Treścią tego procesu jest, moim zdaniem, dynamiczne przemieszczenie i transformacja *sacrum*/przemocy. Wydaje się, że Mickiewicz rozumie *sacrum*/przemoc jako moc, siłę, energię czy też ładunek zdolny do przemieszczania się i zmiany wartości. Chociaż trudno znaleźć w dziele poety fragmenty, w których *explicite* wykladałby taką koncepcję świętości, przemocy i mocy, to owo archaiczne wręcz pojmowanie świętości stanowi podstawę i sens fenomenu przemocy mesjanistycznej w jego twórczości i przenika go. Na pierwszym etapie widać u Mickiewicza ześrodkowanie przemocy grzesznej, niewłaściwej, której podmiotem są monarchowie europejscy, na ofierze – narodzie polskim. Na tym etapie Polska jako Chrystus narodów odgrywa rolę cierpiącej i umierającej ofiary. Pochodząca z zewnątrz przemoc zostaje całkowicie ześrodkowana i wchłonięta przez ofiarę. Jej interioryzacja polega na zmianie wartości ładunku mocy z grzesznej, nieświętej mocy na świętą moc. Modułem tej zmiany są cierpienie i śmierć, puryfikacja ofiary. Nieświęta i grzeszna moc zostaje przemieniona w świętą moc ofiary. Następnie, po osiągnięciu odpowiedniego poziomu, przesyceniu ofiary świętą mocą, ta zmienia się w ofiarnika, z mesjasza cierpiącego w mesjasza walczącego. Pielgrzymi polscy po tej transformacji przez przemoc eschatologiczną wyładowują zgromadzoną energię w zewnętrzność. Tym samym unicestwiają oni wroga, to, co grzeszne, nieświęte, złe. Podmiotem przemocy nie są grzeszni monarchowie, lecz pielgrzymi polscy, tak więc przemoc staje się przemocą świętą, oczyszczoną mocą ofiary i oczyszczającą świat. Unicestwienie wroga powołuje do bycia eschaton,

⁴⁹ M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 146.

⁵⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008, s. 45.

millenarystyczne królestwo wolności. Prze-moc eschatologiczna generuje rzeczywistość eschatologiczną⁵¹.

Według Girarda system przemocy rytualnej opiera się na myśleniu, „które pragnie przemocy radykalnie różnej, prawdziwie decydującej, ostatecznej przemocy, która raz na zawsze położyłaby kres wszelkiej przemocy”⁵². Mickiewiczowski mit millenarystyczny realizuje ten typ myślenia w sposób absolutny: przemoc ześrodkowana na ofierze zostaje przemieniona w świętą, eschatologiczną, ostateczną przemoc. Taka prze-moc całkowicie transformuje rzeczywistość, a w swoim wyładowaniu znosi samą siebie. U szczytu przemocy dokonuje się jej przesilenie. Różnica pomiędzy przemocą rytualną, którą badał Girard, a prze-mocą eschatologiczną, jaką wyrażał polski wieszcz, polega na tym, że ta pierwsza ma na celu utrzymanie w ryzach jej samej, jej sterowaną kanalizację ukrytą za zasłoną mitu. U Mickiewicza mit jest prawdą rzeczywistości, a przesylenie przemocy ma doprowadzić do jej wiecznego zniszczenia. Na samym końcu warto jeszcze zadać pytanie: jak centralna dla Mickiewicza metafora Polski jako Chrystusa ma się do przemocy eschatologicznej? Czy pasyjna domena docelowa, czyli omawiany w artykule fenomen Chrystusa schodzącego do otchłani, zostaje wykorzystana tylko jako dostarczająca struktury pasyjno-wojowniczej? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy zmienić perspektywę i przyjrzeć się tej metaforze przez pryzmat teorii Paula Ricoeura: „Symbol stanowi sam ruch sensu pierwotnego pozwalający nam uczestniczyć w sensie ukrytym, a tym samym przyswoić sobie rzecz symbolizowaną, tak iż nie musimy już ogarniać podobieństwa rozumem”⁵³. Pierwotnym sensem, sensem semantycznym, jest dla Mickiewicza Chrystus, jego cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie, zwycięstwo nad mocami grzechu i śmierci. Sens pierwotny pozwala nam uczestniczyć w tym, co presemantyczne, prewerbalne, co nie poddaje się w pełni mocy samego języka⁵⁴. Symbol religijny – zdaniem Ricoeura – pozwala uczestniczyć, odnosić się do tych pre- i pozasemantycznych wymiarów ludzkiego doświadczenia. Jeśli tak rozumieć symbol/metaforę, to użycie metafory Chrystusa ma na celu wyzwolenie tych pokładów mocy, czyli udostępnienie ich pielgrzymom polskim, o których mówią Nowy Testament i apokryfy w odniesieniu do Chrystusa. Ma pozwolić czerpać moc, siłę i wiarę z jego boskich czynów. Tak rozumiana metafora jest kolejnym sposobem doprowadzającym do przepływu mocy.

⁵¹ Ów generatywny charakter wojny eschatologicznej wydaje się wykorzystywać inny element archaicznej logiki sakralnej, tzw. mit kreatywnego morderstwa występujący w tradycyjnych społecznościach opartych na gospodarce rolnej. Mit kreatywnego morderstwa mówi o pierwotnym zabójstwie, w wyniku którego z ciała istoty o ponadludzkiej kondycji – najczęściej bóstwa – wyrosły bądź wyskoczyły rośliny, dając początek ludzkiej gospodarce w ogóle czy też nawet samej ludzkiej kulturze. Fenomen mitu sprowadza się przede wszystkim do tego, że zabójstwo popełnione w sferze sakralnej może doprowadzić do wygenerowania rzeczywistości o nowej jakości. Zob. A. Szyjewski, *Etymologia religii*, Kraków 2001, s. 434–438.

⁵² R. Girard, *Sacrum i przemoc*, t. I, s. 36.

⁵³ P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia* [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1975, s. 12.

⁵⁴ *Idem*, *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 144.

Bibliografia

- Cohn N., *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2007.
- Danielou J., *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim*, tłum. S. Basista, Kraków 2002.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.
- Girard R., *Sacrum i przemoc*, t. I, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993.
- Girard R., *Sacrum i przemoc*, t. II, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1994.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008.
- Meliton z Sardes, *Melitona homilia paschalna* [w:] *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, tłum. A. Świderkówna, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 318–353.
- Mickiewicz A., *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Wrocław 1997.
- Niezgoda T., *Amalgamat POLSKA JAKO CHRYSYTUS NARODÓW*, „Studia Religioznawcze” 2014, t. 47, nr 1, s. 15–28.
- O’Collins G., *Jezus nasz odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pociąg, Kraków 2009.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.
- Ricoeur P., *Symbol daje do myślenia* [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1975, s. 7–24.
- Rozanow W., *Ciemne oblicze. Metafizyka chrześcijaństwa*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2006.
- Ruszkowski J., *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu*, Wrocław 1996.
- Scheler M., *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995.
- Stefanowska Z., *Historia i profecja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, Kraków 1998.
- Szyjewski A., *Etnologia religii*, Kraków 2001.
- Taubes J., *Cena za mesjanizm* [w:] *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, tłum. P. Graczyk, Warszawa 2013, s. 3–10.
- Voegelin E., *Lud Boży*, tłum. M. Umińska, Kraków 1994.
- Weintraub W., *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Adama Mickiewicza*, Warszawa 1998.



Philosophical and Psychological Aspects in Jung's Conception of Myth. The Schellingian Influence

Ilona Błocian

Institute of Philosophy
University of Wrocław

Abstract

Jung's concept of myth combines philosophical and psychological aspects. He was inspired by Schelling's ideas, including the relationship between myth and the process of development of reality. Myth not only refers to the human mind, but reflects the dynamism of reality processes. This is the meaning of the relationship between myth and the unconscious in Jung's grasp, because he understood the latter as a basis and matrix of reality. The psychological and psychoanalytical aspects of his conception of myth relate to patterns of human experience, which are also contained in myths. Thus, through the concept of myth is expressed the relationship of man and the world, the experience and the reality in which it happens.

Key words: conceptions of myth, philosophy of myth, psychology and myth, psychoanalytical conceptions of myth

Słowa kluczowe: koncepcje mitu, filozofia mitu, psychologia i mit, psychoanalityczne koncepcje mitu

Myth in psychoanalysis

It seems to be obvious that psychoanalysis was not a movement of thought that was especially devoted to research on myths. It was and is considered to be a movement within the history of psychology, with its philosophical assumptions, layers and the impact of 20th-century philosophical thought. The professional interests of Freud or Jung were medical; they were medicine men: a neurologist (Freud) and a psychiatrist (Jung); their medical beginnings led them to psychology. In both conceptions, the basis of the psychic sphere is the unconscious conceived as a part of the natural processes in the human mind, part of "nature," beyond the arbitral and voluntary manipulations of the conscious ego and also beyond the dilemma of the method of

introspection in psychology. This sphere is not a transparent and passive medium perceiving the outer world, nor encapsulated organic inner life; it is evolutionary in nature, and includes phylogenetic layers of human psyche development, its archaic phases with their strong impact on individual and socio-cultural life. Although the unconscious is not transparent and obvious, it provokes the question of how it can ever be manifested, grasped and – last but not least – proved.

It was the philosophy of Romanticism that was the source of the idea of the unconscious sphere penetrating the whole of reality, a hidden essential basis of reality development; unknowable yet manifested through pre-rational forms of activity of the mind – dreams, fairy-tales, myths, mental disturbances and creative processes. Both Freudian and Jungian conceptions are supported by the importance of the unconscious and the involuntary manifestations of its activity. It is possible to understand the unconscious through its manifestations. Thus dreams were conceived as a *via regia* to grasp the unconscious because the sequence of images generating in them reveal the core meaning that indicates the unconscious itself. Myths are also a relatively direct indication of it. They are a better material than dreams for researching the hidden sphere, because they are more understandable – we can understand dreams better if we know myths, as Freud wrote in one of his early works.¹ Myths are the language of the unconscious.

The role of myths is very important for the whole psychoanalytic movement because they become pillars of the unconscious conceptions, which are crucial for Freudian and post-Freudian researchers; however, they were not devoted to the study of myth itself. Thus psychoanalysis became a perspective in myth research: many investigators studied myths in the Freudian, Jungian, and Frommian ways of understanding. Some researchers were also influenced by the psychoanalytic perspective, such as Karl Kerényi, Joseph Campbell and Mircea Eliade, yet their domain of research did not have a psychoanalytic character.

Jung was a psychiatrist and researcher on schizophrenia under the supervision of the famous psychiatrist Eugen Bleuler at the Bùrgholzli hospital. Jung's first attempt to understand myth was closely connected with the specific symptomatology of schizophrenia and its symbolic and quasi-mythical imagery. He perceived the images created by patients as autonomous. The conscious ego has no control on them; they are coherently bound by some sort of "adhesive"; what is their meaning and what is this adhesive? These are the very first impulses to research in the mythological domain.

Jung and the conception of the unconscious

Jung introduced a new range of the concept of the unconscious: it is not only individually valid, but also anthropologically important as a common threat of the hu-

¹ S. Freud, "The Theme of Three Caskets" [in:] *idem, The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, J. Strachey (ed.), London 2001, v. XII, p. 292.

man mind, the most essential factor determining a collective level of human life and a philosophically conceived basis for the whole development of reality. Jung took this last idea from the convictions of Romantic philosophy. There is no other researcher in psychoanalysis that shares such a statement about the wide range of the definition of consciousness; only in philosophical conceptions can they be encountered, such as Carl Gustav Carus, Arthur Schopenhauer or Eduard von Hartmann. Jung developed this way of understanding the unconscious in the mature and late stage of his writings. Earlier definitions are much more psychological in character (*Psychological Types*, 1921):

The notion of unconscious is purely psychological for me, it is not a philosophical concept in the metaphysical meaning. The unconscious is a boundary psychological notion overlapping all those contents or mental processes which are not conscious; this means that they do not refer in a perceptible way to 'I'.²

The later writings, however, stress the philosophical perspective – the unconscious is a hidden sphere, the basis of psychical and beyond-psychical dimensions of reality. This is clear in his text from 1939:

The unconscious is a root of all experiences of wholeness (*dharamakaja*), a matrix of all archetypes and structural forms (*samhogakaja*) and a *sine qua non* condition of the world as a phenomenon (*nirmanakaja*).³

The term *psychoïd*, which he introduced in his late writings,⁴ also allows us to think about the unconscious penetrating physical and material reality.

Many accusations are levelled at psychoanalytical research on myth: that it is a kind of reductionism and psychologism, for instance, or that it would never understand myth as itself but as a phenomenon connected with the unconscious. Gilbert Durand wrote that the Freudian hermeneutic is a reductive one, and the Jungian one is constituting.⁵ Durand considered the paradoxical character of the psychoanalytic term “individual myth,” maintaining that a myth is always a product of the collective level of human life, and an “individual myth” simply does not exist.⁶ Both remarks refer to the essential problems connected with psychoanalytical methods in exploring myths.

In the Jungian frame of references, myth expresses the unconscious; to understand the unconscious it is necessary to understand the language of myth. This is also comprehensible as a product of development of the psyche, yet this is conceived as some specific form of organic life process; for Jung, the psyche is not an individual life

² C.G. Jung, *Typy psychologiczne*, transl. R. Reszke, Warszawa 1997, p. 534.

³ *Idem*, *Komentarz psychologiczny do Tybetańskiej Księgi Umarłych* [in:] *idem*, *Podróż na Wschód*, transl. W. Chełmiński et al., Warszawa 1989.

⁴ *Idem*, *On the Nature of Psyche* [in:] *The Collected Works of C.G. Jung* [CW], Princeton–London 1953–1979, v. VIII.

⁵ G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, transl. C. Rowiński, Warszawa 1986.

⁶ G. Durand, *Potęga świata wyobrażonego, czyli archetypologia Gilberta Duranda*, K. Falicka (ed.), Lublin 2002.

island. He compared it to Schopenhauer's unconscious will or Bergson's élan vital.⁷ "Mental" means "specifically formed," "high differentially developed." Psyche is "latent" for the matter in his late philosophical grasp (*unus mundus*). One cannot confuse this perspective with psychologism; on the contrary – it is rather "philosophism" of psychological conception. The unconscious is not a psychological phenomenon, but a hidden essence of reality.

Schelling's philosophy of myth

It was Schelling who influenced Jung's grasp of the myth. Schelling introduced a new way of understanding myth, yet he achieved this in the framework of reevaluation of myth in Romantic ideas, and also followed the precursory conception of Giambattista Vico. One can trace Plato and neoplatonics, Jamblich, Vico and Schelling in the philosophical understanding of the importance of myth. It achieved the highest position in Romanticism after previously having the lowest (Georges Gustorf⁸).

Schelling's conception can be considered as "the largest cathedral ever built for the glory of mythology."⁹ He was the possible author of *Eine Ethik*, also called a manifesto of "new mythology"; however, his authorship was never certain, and rather the whole problem is actually resolved in favour of Hegel.¹⁰ Schelling's philosophy indicated myth at the centre of the process of reality development; he rejected all rationalist, agrarian explanations of it. Myth is "the possession of the truth" – this is the main philosophical assumption.

The truth is expressed in a symbolic way by the autonomous language of myth, and also autonomous is his "totality of meaning."¹¹ The basis of all dimensions of reality development is a gradual loss of the "blind principle of nature," growth of consciousness and birth of self-consciousness. Myth expresses this in the succession of religious representations, the triadic scheme of "god, goddess and their son" relations, the confrontations of gods, heroes and monsters, half-animal, half-human figures of gods, etc. A human consciousness also has a symbolic form, which is why the process of reality development also manifests itself in the form of symbols, images and representations. Philosophy operates at the level of notions: "What ideas are for philosophy, that gods are for art, and vice versa."¹²

Myth is therefore some kind of unique instrument that grasps meanings in the process of reality development.

⁷ C.G. Jung, *Znaczenie psychologii dla współczesności (1933/69)* [in:] *idem, Przełom cywilizacji*, transl. R. Reszke, Warszawa 2009, p. 159.

⁸ G. Gusdorf, *L'homme romantique*, Paris 1984.

⁹ F. Chenet, *Schelling et l'Orient* [in:] F.W.J. Schelling, *Philosophie de la mythologie*, transl. A. Prenet, Grenoble 1994, p. 449.

¹⁰ B. Markiewicz, *Omówienie wyników ekspertyzy rękopisów 'Eine Ethik'*, "Studia Filozoficzne" 1984 (7).

¹¹ R. Marszałek, *Mitologia a rozum instrumentalny. Fundament procesu dziejowego w dziele późnego Schellinga*, Warszawa 2004, p. 14.

¹² F.W.J. Schelling, *The Philosophy of Art*, transl. D.W. Scott, Minneapolis 1989, p. 35.

In his earliest works, Schelling understood mythology as a sphere of symbolic appearances of meanings. Researching “philosophemes,” one should discover the symbolic meaning of myth connected with them; for example, the meaning of evil emerges in the symbol of a snake in many sources in our culture. However, this symbol is not monolithic – the snake is also the “giver of knowledge.” A symbol can represent the fact that human knowledge of evil should be understood in the form of its first emergences: “a disobedience.” Mythical stories are rooted in times immemorial, when they are spoken and not written ones.

For Schelling in *Philosophy of Art*,¹³ mythology is some universal source of meaning patterns that art develops in an infinite series of works; it is a “world of prototypes.” Thus it can be conceived as a basis of art.

In his later work, *Philosophy of Mythology*, he concentrated on the manifestation of “hyper-real” potencies of reality development through the involuntary movement of symbols. Mythology is not a stationary corpus of archaic symbolic stories, but a living process of elaborating symbolic meanings which every folk has undertaken and developed inside its culture realities.

In *Philosophy of Revelation*,¹⁴ Schelling thought that this unique expression of the mythological process influenced the whole history of a given folk. The forms of succession of polytheistic representations are considered *ex post* as a preparatory field for the “true monotheism”; mythology manifests a crisis of unity and development of splitting potencies into diversity. Myths are a sequence of phenomenology of the spirit spectrum. They are not constructed, nor “invented,” but a spontaneous revelation of the human spirit.

Schelling’s conception can be understood as a real beginning of a new understanding of mythology. The meanings of his work for mythology research are numerous:

1. The primacy of myth in cognition of non-transparent “blind principle of nature” (the unconscious) which acts pre-rationally, spontaneously, involuntarily.
2. Myth is considered in the framework of phenomenology of spirit; it is one of the highest achievements of human beings.
3. Myth indicates the unity of human nature.
4. It is priceless in the reconstruction of acts of human spirituality.
5. The dynamic character of the mythological relation in the “god, goddess, their son” triad, which makes the basis of comparative studies of mythology possible.

Jung and the problem of myth

Jung was an apologist of myth; he was a true successor of the Schellingian philosophy of mythology. He discovered its meaning in the centre of the psyche or the psychological dimension of reality and its importance for human life. Myth is a manifestation

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*, transl. K. Krzemieniowa, Warszawa 2002.

of an essential dimension of reality itself; the unconscious, however, is a specific autonomous, a spontaneous pattern of the unconscious flux. It is not voluntarily “created,” but rather manifests a hidden flow of the unconscious process.

Nothing could be more mistaken than to assume that a myth is something ‘thought up’. It comes into existence of its own accord, as can be observed in all authentic products of fantasy.¹⁵

Myth indicates the unconscious, but it is not only a hidden dimension of the human mind but also a matrix of reality; myth is connected not only with the human psyche but also with reality that is experienced through the psyche.

There are many connections between psychological, anthropological and philosophical perspectives in different Jungian works. His conception developed from the understanding of an evolutionary instinctive basis with its archetypal structures founded on instincts (archetype¹⁶ as a self-portrait of an instinct; a correlation to biological patterns of behaviour) to a basic sphere of reality with its archetypal and *psychoïd* factors. The development of the unconscious conception influenced his understanding of myth. The myth works in all these dimensions:

1. It is an “individual myth,” gathering symbolically transformed experiences of individual life experiences; it contains half-memorised, meaningful images of the unconscious activity of an individual. The myth has a diagnostic and therapeutic psychological function.
2. The myth induces anthropological layers of specific human experiences, expresses a streaming of self-becoming as a central process of human spiritual development with its archetypal supports, a basic human experiences. It is a more general anthropological dimension.
3. The myth is a manifestation of the unknown patterns of the unconscious process that determine reality. The knowledge of these patterns connects with general insight into metamorphoses of the historical-cultural process.¹⁷ For Jung, the myth is a *sine qua non* condition of collective unconscious assumption.

Jung applied a comparative method in research on mythology. His *Symbols of Transformation*¹⁸ is teeming with myths and mythological motifs from Hindu, Greek,

¹⁵ C.G. Jung, *A Psychological View of Conscience* [in:] CW, vol. X, 2nd ed., Princeton 1970, p. 443.

¹⁶ In interpretations of Jung’s main category, the archetype, researchers frequently associate it with the notion of *Urbild* coming from German Romanticism; in French it is connected with *images matricielles* – J.J. Wunenburger, *Philosophie des images*. It is Jung’s habit to differentiate trial between an archetype and archetypal, primeval image. In itself an archetype cannot be represented and it is *facultas praeformandi* – “The archetype in itself is empty and purely formal, nothing but a *facultas praeformandi*, a possibility of representation which is given *a priori*” – C.G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious (1934–1954)* [in:] CW, IX.1, Princeton 1969, p. 79. G. Durand applied Jung’s notion to his conception of general archetypology, but defined an archetype as an “affectivo-representative bundle” – G. Durand, *Les structures anthropologiques de l’imaginaire: introduction à l’archétypologie générale*, Paris 1984.

¹⁷ Jung wrote in *Symbol of Transformation*: “Myth, says a Church Father [Vincent of Lerin] is ‘what is believed always, everywhere, by everybody’ [*Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*], hence the man who thinks he can live without myth or outside it is an exception” – C. G. Jung, *Symbols of Transformation* [in:] CW, v. 5, p. XXIV.

¹⁸ *Ibidem*.

Babylonian, Hellenistic mythologies, mythological structures of the Bible, and mythological layers of religious or even philosophical texts. He enriched it in his studies about alchemy and gnosis. The mythological material is very important for his way of thinking. It provides the universality of archetypal structures, a kind of confirmation of them. Myths are similar because they come from the universal anthropological structure of the psyche. The mythological imagery and so-called primitive mentality express some kind of human species data.¹⁹ The investigations on this domain were very fruitful for Jung, because they constructed social and anthropological perspectives in his conception. Archetypes “recall” for him the *représentations collectives* of Marcel Mauss and Henri Hubert. They “recall” a collectively structured way of world understanding, ordering and reacting. They are inherited, but archetypal images are acquired through participation in cultural tradition. Jung took the problem of *mentalité pre-logique*,²⁰ pre-logical primeval mind, and *participation mystique* from the ideas of Lucien Lévy-Bruhl. “Primeval mind” (“primitive mentality”) is understood here as the unconscious itself, which is active in a traditional society and in a modern contemporary one. The “primeval mind” (the unconscious) is therefore a basic one. Jung thought that the laws governing the unconscious are the same as in Lévy-Bruhl’s pre-logic mentality.

Jung applies two methods in understanding unconscious material: *circumambulation* and *amplification*.²¹ These are both based on comparative connections of the associations of an interpreted image, motif or symbol. The material is frequently and mainly mythological. Myths let us understand, but it follows in a circular and approximate way; this is the reason why Jung is called a “natural hermeneut.”²² The understanding approximates the character of historic-cultural symbolic meanings.

Archetypes are not myths themselves.²³ Myths develop archetypal meanings in their story creation. Psychoanalysts often interpreted hero cycle myths; for Jung, the myths of the hero were connected with an archetype of that figure. A kind of specialisation of psychoanalysis is noticed.²⁴ There are interpretations of the hero in the texts of Otto Rank,²⁵ Sigmund Freud,²⁶ Carl Gustav Jung,²⁷ Erich Fromm,²⁸ Charles

¹⁹ *Idem, On the Psychogenesis of Schizophrenia (1939)* [in:] CW, v. III, p. 249.

²⁰ L. Lévy-Bruhl, *How Natives Think*, Princeton 1985.

²¹ Amplification in the Jungian psychology dictionary for example is conceived as connected with use of mythical analogies to establish metaphorical contents of dreams – A. Samuels, B. Shorter, F. Plaut, *Krytyczny słownik analizy jungowskiej*, transl. W. Bobecki, L. Zielińska, Warszawa 1994, p. 31.

²² J.J. Clarke, *Jung and Eastern Thought. A Dialogue with the Orient*, London 1994, p. 47.

²³ T. Olchanowski wrote that one or more archetypes are hidden in every myth. *Idem, Jungowska interpretacja mitu ojca w prozie Brunona Schulza*, Białystok 2001, p. 20.

²⁴ R. Segal, *Introduction* [in:] O. Rank, *The Myth of the Birth of the Hero. A Psychological Exploration of Myth*, Baltimore–London 2004.

²⁵ O. Rank, *op.cit.*

²⁶ Freud interpreted this figure many times; S. Freud, *Moses and Monotheism* [in:] *idem, The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, J. Strachey (ed.), London 2001, v. 23.

²⁷ Jung also paid much attention to the figure of hero – *idem, Symbols...*; *idem, The Archetypes and the Collective Unconscious...*

²⁸ E. Fromm, *To Have or to Be*, New York 1976.

Baudouin²⁹ and Joseph Campbell.³⁰ They differ in form, but share the assumption of a strong connection between myth and unconscious and create an intertextual level: for example, Campbell “provides the classically Jungian counterpart to Rank’s *Myth of the Birth of the Hero*.”³¹ Freud himself had read and quoted Rank’s book.

The main figure of psychoanalytical interpretation of the hero is the understanding of him as a prototype of human self-portrait: the emerging of human ego from the unconscious, conflict within the natural instinctive sphere, building autonomy in the confrontation with socio-cultural values. “The finest of all symbols is the human figure, conceived as a demon or hero”;³² Jung interpreted (following Leo Frobenius’s model of the hero’s journey³³) his solar attributes. He “sets his own courses by immutable laws and, his journey over, sinks into darkness, to rise again in his children and begin the cycle anew.”³⁴ He transgresses instinctive chaotic drives and forms a new spiritual dimension, a realisation of self. The secret of the hero consists of his representation of the individuation process and the last one concern to every human being.

The hero myth is thus a prototype of the process of forming a man, his development of the spiritual level of his psyche in an image of half-man, half-god existence. Jung underlined the meaning of a heroic task, the battle with a monster, and descent to the underground world (*descensus ad inferos*).³⁵ In *Symbols of Transformation* he focused attention on the experience of death and sacrifice. The unconscious flux of *libido* is self-perceived in images and symbols.³⁶

Jung rejected the Freudian interpretation of the Oedipus complex (incest and inhibition). Oedipus is a myth about the *hybris* of intellect. The hero overestimated his intellect and wanted to solve the riddle of the Sphinx by words; he had to answer by his acts. Jung preferred the myth of Jonah’s journey in the whale’s body (“Jonah-and-the-whale complex”) as more specific for the human situation in the world. This biblical myth presents the struggle and deliverance from overwhelming unconscious power. Jonah is a hero who overcomes the paralysis of his vital streaming to become an autonomous individual.

The hero myth is therefore a sequence of the process of transgression from the biological, instinctive,³⁷ compulsive unconscious to self-knowledge and the possibility of free choice of mode of existence.³⁸

²⁹ C. Baudouin, *Le Triomphe du héros. Étude psychanalytique sur le mythe du héros et les grandes épopées*, Paris 1952.

³⁰ J. Campbell, *The Hero with the Thousand Faces*, New York 1956.

³¹ R.A. Segal, *Myth. A Very Short Introduction*, Oxford–New York 2004, p. 104.

³² C.G. Jung, *Symbols...*, p. 171.

³³ L. Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengotten*, Berlin 1904.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Jung also conceived it as a regression, “gradual submersion in the abyss of memory” – *ibidem*, p. 407.

³⁶ *Ibidem*, p. 175.

³⁷ On instinct, Jung wrote: “the instincts in general, which are the vital foundations, the laws governing all life” – SP, p. 180. During the development of his conception, Jung never renounced this point of view about the instinctive basis of life.

³⁸ The “mystery” of a hero is “the stock of primordial images which everybody brings in him as his human birth right [...] inborn forms peculiar to the instinct. I have called it ‘potential’ psyche or collective

Jung and Kerényi evaluated the myth as priceless to the understanding of psyche and human cultures. The myth achieves the depth of the human world rooted in nature.³⁹ Kerényi defined mythology as stories describing gods, divine beings, battles of heroes and the descent to hell. It creates a trans-human connection with immense realities of the spiritual world. Jung confirmed that all attempts to understand mythical figures by referring to the external environment, to solar or astral myths failed; myth is rooted in the human situation in the world.⁴⁰ It expresses the human psyche in the experience of the outer world.

Psychological and philosophical approaches towards myth

In Jung's conception, then, one can perceive the procedure of imposing many different perspectives; this concerns not only the problem of myth but also his main categories – the unconscious and the archetype. According to this conception of myth:

- I. It is an essential manifestation of phenomenology of spirit (Schelling, Jung).
- II. The true and unique carrier of spirit is only the human psyche (“living book of spirit”) (individualism of psychological heredity).
- III. Every human psyche has its idiosyncratic, subjective, unique features, and thus is a sort of a “melting-pot” which operates on mytho-symbolic archetypes (psychoanalysis and its “individual myth”).
- IV. The development of reality assumes the gradual fall of the “blind nature principle” (“blindness of the first god” according to Schelling; the unconscious as *materia prima* in Jung's conception).
- V. The crucial stage of this process is the birth of consciousness (figure of goddess in Schelling's writings; the conscious ego-Jung).
- VI. The final stage is self-consciousness and the figure of son of god, the saviour (Schelling, Jung).

One cannot deny that Schelling indicated the logic of all process of development; as a psychologist, Jung underlined the value of the dynamism of the individual psyche and the life of the myth within it.

Myth as cognition and as a pattern of experience. Summary

In this mixed half-psychological and half-philosophical approach to the problem of myth, it is understood as one of the most important factors constituting the connection between the outer and internal, human world rooted in the world as such. Myth is at the same time an instrument of cognition expressing the unique connection be-

unconscious.” The hero is able psychologically to answer to them for reactivation and reorganisation of their contents – SP, p. 408.

³⁹ C.G. Jung, K. Kerényi, *L'introduction à l'essence de la mythologie. L'enfant divin. La jeune fille divine*, transl. H.E. Medico, Paris 1968, pp. 11–13.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 236.

tween the human mind and the world and is a pattern of experiences; it is a matrix of being-in-the-world. The mind and its connection with the world are located on such mythical patterns.

However, this kind of attitude toward the value of myth has certain limitations. It is extremely difficult to say where the limits are between myth, fairy-tale and legend; the notion begins to become liquid. The psychoanalysts are not interested in shaping definitions and creating conceptual instruments in myth cognition. It has great value as a mode to the unconscious, but not as a specific phenomenon. Its importance for psychoanalysis influenced the very difficult position of so-called “psychological truth” and all dilemmas connected with psychoanalytical understanding of truth as a kind of Heideggerian *aletheia*,⁴¹ a gradual way of recognising the relationship between an individual and its form of perceiving himself and the world. Whole discussions about the hermeneutic core of that movement are rooted in the problem of possibilities of knowledge about meanings of the unconscious contents.

Bibliography

- Baudouin C., *Le Triomphe du héros. Étude psychanalytique sur le mythe du héros et les grandes épopées*, Paris 1952.
- Campbell J., *The Hero with the Thousand Faces*, New York 1956.
- Chenet F., *Schelling et l'Orient* [in:] F.W.J. Schelling, *Philosophie de la mythologie*, transl. A. Prenet, Grenoble 1994.
- Clarke J.J., *Jung and Eastern Thought. A Dialogue with the Orient*, London 1994.
- Durand G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire: Introduction à l'archétypologie générale*, Paris 1984.
- Durand G., *Potęga świata wyobrazonego, czyli archetypologia Gilberta Duranda*, K. Falicka (ed.), Lublin 2002.
- Durand G., *Wyobraźnia symboliczna*, transl. C. Rowiński, Warszawa 1986.
- Freud S., “*The Theme of Three Caskets*” [in:] S. Freud, *The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, J. Strachey (ed.), London 2001, v. XII.
- Frobenius L., *Das Zeitalter des Sonnengottens*, Berlin 1904.
- Fromm E., *To Have or to Be*, New York 1976.
- Gusdorf G., *L'homme romantique*, Paris 1984.
- Jung C.G., *A Psychological View of Conscience* [in:] *The Collective Works of C.G. Jung*, vol. X, 2nd ed., Princeton 1970.
- Jung C.G., *Komentarz psychologiczny do Tybetańskiej Księgi Umarłych (1939/54)* [in:] C.G. Jung, *Podróż na Wschód*, transl. W. Chełmiński et al., Warszawa 1989.
- Jung C.G., *On the Nature of Psyche* [in:] *The Collective Works of C.G. Jung*, London–Princeton 1953–1979, *Psychogenesis of Mental Disturbances*, v. 8.
- Jung C.G., *On the Psychogenesis of Schizophrenia (1939)* [in:] *The Collective Works of C.G. Jung*, London–Princeton 1953–1979, *Psychogenesis of Mental Disturbances*, v. III.
- Jung C.G., *Sumienie w perspektywie psychologicznej (1958)* [in:] C.G. Jung, *Przełom cywilizacji*, transl. R. Reszke, Warszawa 2009.

⁴¹ J. Mills, *Toward Psychoanalytical Conception of Truth*, introduction to a lecture at the Institute of Philosophy, University of Wrocław, 2013.

- Jung C.G., *Symbole przemiany. Analiza preludeum do schizofrenii*, transl. R. Reszke, Warszawa 1998.
- Jung C.G., *Symbols of Transformation (1912)* [in:] *The Collective Works of C.G. Jung*, London–Princeton 1953–1979, *Psychogenesis of Mental Disturbances*, v. 5.
- Jung C.G., *The Archetypes and the Collective Unconscious (1934–1954)* [in:] *The Collective Works of C.G. Jung*, London–Princeton 1953–1979, *Psychogenesis of Mental Disturbances*, v. 9.1.
- Jung C.G., *Typy psychologiczne*, transl. R. Reszke, Warszawa 1997.
- Jung C.G., *Znaczenie psychologii dla współczesności (1933/69)* [in:] C.G. Jung, *Przełom cywilizacji*, transl. R. Reszke, Warszawa 2009.
- Jung C.G., Kerényi K., *L'introduction à l'essence de la mythologie. L'enfant divin. La jeune fille divine*, transl. H.E. Medico, Paris 1968.
- Lévy-Bruhl L., *How Natives Think*, Princeton 1985.
- Markiewicz B., *Omówienie wyników ekspertyzy rękopisów 'Eine Ethik'*, "Studia Filozoficzne" 1984 (7).
- Marszałek R., *Mitologia a rozum instrumentalny. Fundament procesu dziejowego w dziele późnego Schellinga*, Warszawa 2004.
- Mills J., *Toward Psychoanalytical Conception of Truth*, introduction to a lecture at the Institute of Philosophy, University of Wrocław, Wrocław 2013.
- Olchanowski T., *Jungowska interpretacja mitu ojca w prozie Brunona Schulza*, Białystok 2001.
- Rank O., *The Myth of the Birth of the Hero. A Psychological Exploration of Myth*, Baltimore–London 2004.
- Samuels A., Shorter B., Plaut F., *Krytyczny słownik analizy jungowskiej*, transl. W. Bobecki, L. Zielińska, Warszawa 1994.
- Segal R.A., *Myth. A Very Short Introduction*, Oxford–New York 2004.
- Schelling F.W.J., *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*, transl. K. Krzemieniowa, Warszawa 2002.
- Schelling F.W.J., *Filozofia sztuki*, transl. K. Krzemieniowa, Warszawa 1983.
- Schelling F.W.J., *Philosophie de la mythologie*, transl. A. Prenet, Grenoble 1994.
- Schelling F.W.J., *The Philosophy of Art*, transl. D.W. Scott, Minneapolis 1989.
- Wunenburger J.J., *Philosophie des images*, Paris 1997.



Kosmos i przemoc – analiza związku kosmicznego ładu i rytów ofiarnych w perspektywie koncepcji René Girarda

Bogumił Chmiel

Wydział Filozofii

Uniwersytet Marii-Curie Skłodowskiej w Lublinie

Abstract

The Cosmos and Violence – an Analysis of the Relationship between the Cosmic Order and Sacrificial Rites from the Perspective of René Girard's Theory

The purpose of this paper is to examine the relationship between the idea of the cosmic order and sacrificial rites associated with ritual violence, which can be found in many different mythologies and religions. The whole analysis is based on René Girard's theory of primordial force as a fundamental factor that cultivates culture.

According to the consideration, the concentration of rapidly exploding violence (caused by natural disasters or social conflicts) on a victim not only re-establishes an order between agents (through concentration of aggression on one point), but also leads to an idea of universal harmony, which can be disturbed by "evil" deeds and restored through the repetition of sacrifice.

Key words: cosmic order, violence, sacrifice, René Girard

Słowa kluczowe: kosmiczny porządek, przemoc, ofiara, René Girard

Przedmiot niniejszego artykułu stanowi relacja, jaka w myśleniu mitycznym/religijnym zachodzi między wizją kosmicznego ładu a ideą ofiary. Celem rozważań jest wykazanie, że związek tych dwóch idei można traktować jako „nić przewodnią” wiodącą do zrozumienia istoty i źródeł przynajmniej części podstawowych idei religijnych. Z racji obszernego materiału, jaki należałoby uwzględnić, niektóre twierdzenia zostaną udokumentowane bardzo ogólnie; zasadniczym celem artykułu jest bowiem nie tyle opisanie poszczególnych fenomenów religijnych, ile wydobycie specyficzne-

go modelu myślenia, jaki się za nimi kryje i przez nie wyraża. Pierwsza część pracy dotyczy powszechności koncepcji kosmicznego ładu oraz istotnych cech jego pojmowania, druga odnosi się do związku zachodzącego między aktem ofiary a uniwersalnym ładem. Metodologiczny punkt odniesienia dla poniższych analiz stanowi myśl René Girarda, a zwłaszcza przekonanie o zasadniczej funkcji, jaką w kształtowaniu idei religijnych pełni przemoc. Przedstawione poglądy można zatem traktować jako uzupełnienie/uzasadnienie myśli francuskiego antropologa.

Idea kosmicznego ładu

Ideę kosmicznego ładu (uniwersalnego porządku, powszechnej harmonii) można znaleźć w największych religiach świata oraz w większości starożytnych i średnio-wiecznych systemów filozoficznych¹. Indyjska ryta oraz dharma, taoistyczne i konfucjańskie dao, Asha zaratusztrianizmu, starotestamentalna Mądrość Boża, egipska Maat oraz grecki kosmos, logos i nous – wszystkie te terminy oznaczają zasadę powszechnego porządku przenikającą całą rzeczywistość. Pomijając na razie różnice, należy wskazać wspólne elementy kryjące się za wymienionymi terminami. Przede wszystkim kosmiczny ład jawi się jako rzeczywistość obiektywna i transcendentna – obowiązująca z góry i niezależna w swojej konstytucji od niczyjej woli. Ani cała społeczność, ani tym bardziej poszczególne jednostki, w żaden sposób nie ustanawiają owego porządku; powinny go jedynie rozpoznać i realizować na wszystkich płaszczyznach życia społecznego oraz indywidualnego. Brak posłuszeństwa wobec obiektywnego prawa nie może go unicestwić, prowadzi jedynie, na mocy jego obowiązywania, do nieuchronnej kary. Doktryny i rytuały religijne, kodeksy moralne, formy organizacji życia wspólnotowego (ze stratyfikacją społeczną na czele), a nawet urbanistyka miast – wszystkie te elementy kultury znajdowały swoją ostateczną legitymizację w idei obiektywnego ładu, który miały wyrażać, realizować i umacniać. Dzięki takiej perspektywie członkowie poszczególnych wspólnot mogli postrzegać kanony własnej kultury jako absolutne, niepodważalne, wręcz boskie – umocowane w uniwersalnym porządku, którego ich sposób życia stanowił właściwe odzwierciedlenie. Najmocniej ową transcendencję i obiektywność kosmicznego prawa widać w opisach jego relacji względem bogów. Mimo że pojawiają się zwroty sugerujące zwierzchność bóstw nad ładem – Ra jest przedstawiany jako Pan Maat, a Waruna jako władca ryty (Rv. I. 25.1) – to najpowszechniejsze określenia wyrażają zależność najwyższych istot wobec prawa². Wedyjscy bogowie rodzą się z łona ryty (Rv I. 70.4), są strażnikami prawa (Rv. I. 83.4), zgodnie z którym zawsze działają (Rv. I 123.9). Nawet gdy w akcie ekspiacji lub uwielbienia bóstwo (najczęściej Waruna) jest określane jako pan ryty, to funkcję sędziego sprawuje nie autonomicznie (na zasadzie relacji, jaka zachodzi na przykład między Jahwe a Prawem), lecz na

¹ W poglądach nowożytnych taka idea jest przyjmowana *implicite* jako założenie konieczne do uprawiania nauk. Por. S. Amsterdamski, *Nauka a porządek świata*, Warszawa 1983, s. 49–50.

² Wszystkie odwołania do *Rigwedy* opierają się na drugiej edycji tłumaczenia R.T.H. Griffitha, *The Hymns of Rigveda*, Kotagiri (Nilgiri) 1986.

mocy samego prawa (Rv. I 23.5). Przez prawo bóstwa otrzymują swoją moc (Rv. I 2.8), sprawują władzę (Rv. I 23.5), wzmacniają obowiązywanie zasad (Rv I 14.7). Podobnie bogowie Egiptu spoczywają na Prawości i Prawdzie (BD 9), są przez Maat obejmowani (BD 10), żyją w niej (BD 11), są przez nią kierowani (BD 6)³. Wszystkie przytoczone zwroty – stanowiące jedynie znikomą część licznych wypowiedzi, jakie można znaleźć w świętych tekstach hinduizmu i religii egipskiej – jednoznacznie wskazują na ontologiczną „wyższość” i „pierwotność” (ewentualnie równorzędność) ładu w stosunku do bóstw, których uprzywilejowana pozycja wynika między innymi z roli stróżów porządku doskonale znających i wypełniających uniwersalne zasady. Kosmiczny ład jawi się jako ostateczna rzeczywistość nieuwarunkowana żadną nadrzędną siłą, która mogłaby ingerować we właściwy bieg rzeczy, czyli decydować, co należy do porządku, a co jest jego zaprzeczeniem.

Moment konieczności towarzyszący pojmowaniu uniwersalnego porządku wyraźnie widać na przykładzie mitologii greckiej, w której kosmiczny porządek ma charakter apersonalny (quasi-osobową postać mają bóstwa strzegące porządku – Temida, Dike, Mojry, Erynie), co jednak nie oznacza, że dotyczy jedynie świata przyrody. Uniwersalizm i bezosobowość ładu wszechświata wyraża grecki termin kosmos, który pierwotnie nie odnosił się wyłącznie do sfery ciał niebieskich, ale także do porządku życia społeczno-politycznego, rodzinnego i moralnego – pojętych jako całość kierowana jednym powszechnym prawem⁴. Każde przekroczenie porządku (obojętnie, w której dziedzinie) było nie tyle obrażą bóstwa, ile naruszeniem powszechnej harmonii wiodącym nieuchronnie do „kary”. Nieunikniona zemsta stanowi przywrócenie pierwotnego porządku, a dopiero we wtórnym sensie ma charakter moralny – sprawiedliwość jest wymierzana „mechanicznie” – beznamiętnie, precyzyjnie i bez względu na osobę. Kosmicznemu porządkowi – jego niezmiennym i niedającym się obejść prawom – podlega cała rzeczywistość, z bogami i herosami włącznie.

Powyższy sposób pojmowania powszechnego porządku znajduje także swoje potwierdzenie w tradycjach, w których ład przedstawia się jako spersonalizowaną boską emanację – względnie autonomiczną cechę Najwyższej Istoty. Zarówno w przypadku Ashy w zaratusztrianizmie, jak i Mądrości Bożej ze Starego Testamentu ich uprzywilejowana (nieosiągalna dla żadnego innego stworzonego bytu) pozycja wynika z istotowej partycypacji w boskiej naturze Absolutu. Panowanie Ashy jest tożsame z władzą samego Ahury Mazdy (Ys. XLIV 10), podobnie jak działanie Mądrości Bożej okazuje się identyczne z działaniem Boga w akcie stworzenia (Mdr 9, 21) i w dziejach zbawienia (Mdr 10–13)⁵. Jednocześnie, będąc spersonifikowanymi siłami Najwyższej Istoty, oba byty reprezentują działanie Boga w świecie. Tak jak Ahura Mazda tworzy Sprawiedliwy Porządek (Ys. XXXI 19), obowiązujący zarów-

³ Wszystkie odwołania do *Księgi umarłych* opierają się na tłumaczeniu E.A. Wallis-Budge, *The Book of the Dead. The Chapters of Coming Forth by Day*, vol. 2: *An English Translation with Introduction, Notes etc.*, London 1898 (liczba w nawiasie oznacza nr strony).

⁴ Por. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 257–258; W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007, s. 78–79.

⁵ Wszystkie odwołania do *Pisma Świętego* opierają się na wydaniu: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 5, Poznań 2000.

no w przyrodzie (Ys. XLIV 3), jak i życiu społecznym (Ys. LI 10), tak Jahwe jest kreatorem zarówno świata, jak i prawa moralnego⁶. Asha i Mądrość Boża są zatem zarazem transcendentne i immanentne. Na zasadzie takiego podwójnego modi bytowania (boskiego i światowego) pozwalają one wyznawcom partycypować w naturze Istoty Najwyższej. Zaratusztrianie modlą się do Ashy jak do Ahury (Ys. XXXII 9), a zarazem mogą ją otrzymać od niego w darze (Ys. XLVII 1); podobnie żydzi, mając świadomość najwyższej wartości Mądrości oraz jej boskie działanie w dziejach, proszą o nią (Mdr 9, 1–18), licząc na to, że będą mogli ją znaleźć (Mdr 6, 12) i przebywać w jej obecności (Mdr 7, 28). Przewyższając wszelkie stworzenia, Asha i Mądrość Boża mają zatem boską naturę, a jednocześnie – na mocy swojej „obecności” w historii – pełnią funkcję „medium” pomiędzy transcendentnym Bogiem i stworzeniami. Owa mediacja nie ogranicza się jedynie do pozytywnego prawa moralnego, ale ma także swój aspekt przyrodniczy – ład natury jest przejawem tej samej mocy, która porządkuje życie wyznawców za pomocą przykazań.

Pomimo że wierni mogą uczestniczyć w Mądrości Bożej (Mdr. 6, 12–15), postępować zgodnie z Najwspanialszą Sprawiedliwością (Ys. VIII. 1) i w ten sposób wcielać ich działanie w świecie, to ostatecznie uniwersalny ład realizuje się jednak niezależnie od ludzkich wysiłków. Istota absolutnego charakteru kosmicznego porządku wyraża się zatem nie tylko w ontologicznej relacji nadrzędności lub równości w stosunku do bogów, ale przede wszystkim w konieczności, jakiej podlega rzeczywistość na mocy powszechnego panowania prawa. Cały kosmos jest przeniknięty celowym porządkiem, którego nikt ani nic nie może zakwestionować. Nawet gdy jest on czymś zewnętrznym względem stworzenia – nadanym rzeczywistości przez Stwórcę, jak w przypadku judaizmu i zaratusztrianizmu – to i tak zachowuje swoją boską naturę na zasadzie uczestnictwa w naturze Stwórcy. Tę ważną uwagę warto opatrzyć kilkoma przykładami. W *Yaszie* poświęconej Ashy ona sama karze złego ducha oraz przejawy jego działania (Ysz. III), Sprawiedliwy Porządek rozszerza się w świecie boską mocą darów Ahury Mazdy (Ys. XLVII. 1), a jego końcowym triumfem jest dla zaratusztrian czas ostatecznego zwycięstwa nad złem – Fraszokereti. Nadejście tego dnia wydaje się nieuniknione na takiej samej zasadzie, na jakiej nieuniknione jest cykliczne następowanie po sobie jug, zwycięstwo Amona w nocnej walce z wężem Apopem, nadejście Mesjasza, powrót do pierwotnego stanu przedmiotów powstałych z apeironu, dokonujący się na mocy kary za przekroczenie właściwych im granic, czy ostateczny triumf Mądrości Bożej nad grzesznikami. We wszystkich powyższych przykładach (oraz w dużej liczbie innych narracji pochodzących z różnych kręgów kulturowych), w których ostateczne zwycięstwo ładu okazuje się nieuniknione, a zarazem nieustannie „dzieje się” w świecie, kosmos przenika nacechowana moralnie konieczność ukarania zła, zniesienia chaosu, zwycięstwa dobra i zaprowadzenia porządku. Ta idea stanowi osnowę większości narracji religijnych i mitologicznych, wyznaczając w ten sposób ich fundamentalny sens. Powszechna w wielu kulturach koncepcja przeznaczenia – jako konieczności zajścia tego, co zostało przepowiedziane lub zadekretowane klątwą bądź błogosławień-

⁶ Wszystkie odwołania do *Yasny* pochodzą z przekładu P. Żyry, *Awesta. Yasna, Visparad, Afrinagan, Gahs i pozostałe fragmenty*, Sandomierz 2011.

stwem – to tylko jeden z przejawów myśli o obiektywnym, niedającym się ominąć, oszukać czy zmanipulować porządku obejmującym wszystkie sfery wszechświata, z boską włącznie.

Mając na uwadze powyższe wnioski, można stwierdzić, że wizja kosmicznego ładu oscyluje wokół „rdzenia” – idei żelaznej konieczności, na którą można jednak wpływać, uwzględniając jej naturę. Gdy podejmujemy określone czyny zalecane przez uniwersalny porządek, ład musi się „zrewanżować”, nagradzając nas pożądanymi skutkami. Podobnie gdy mając świadomość naruszenia prawa, samemu wystawiamy się na cierpienie – uprzedzamy wtedy nieuniknioną karę za naruszenie porządku i przyjmujemy ją uprzednio, w takiej formie, jaką wybraliśmy⁷. Omówione terminy stanowią podstawę systemów moralnych właściwych im tradycji. Ryta, dharma, Maat, Asha, kosmos, Mądrość Boża nie denotują zatem jedynie obiektywnej harmonii, która „dzieje się” niezależnie od obecnego w świecie zła (albo wręcz poprzez nie), ale mają także znaczenie normatywne – są fundamentem określonych powinności, a ich znajomość stanowi źródło cnoty. Życie moralnie dobre jest życiem zgodnym z obiektywnym porządkiem rozpoznany i realizowanym na wszystkich poziomach oraz we wszystkich formach funkcjonowania społecznego i indywidualnego.

W omówionych dotąd przypadkach kosmiczny ład pełni zarówno funkcję opisową, jak i normatywną. Należy jednak podkreślić, że idea kosmicznego porządku oraz związanych z nim norm moralnych i sprawiedliwej odpłaty/pokuty nie występuje jedynie w tradycjach, w których można wyróżnić specyficzne terminy używane na ich określenie. Jak wspomniano wyżej, bardzo duża liczba narracji mitycznych/religijnych opiera się na schemacie, według którego zło zostaje pokonane, a dobro wynagrodzone. Słuchacz ogromnej liczby mitów, legend, opowieści o świętych i herosach, zanim zacznie śledzić wydarzenia, już wie, jak zakończy się historia i która strona okaże się zwycięzcą. Właściwie większość mitów może być rozumiana jako egzemplifikacja prawdy o kosmicznym ładzie – jego zaistnieniu i naturze (w tej kreacji istotną rolę odgrywa uporządkowanie chaosu lub – co na jedno wychodzi – pojawienie się sił, których walka stanowi podstawę kosmicznego napięcia napędzającego historię świata), dziejach (historia degeneracji świata, w której jedność zasady harmonii obejmującej świat fizyczny, psychiczny, moralny i duchowy jest odzwierciedlona równoczesnym zepsuciem tych sfer) oraz spełnieniu (eschaton – ostateczne lub cykliczne odrodzenie ładu). Na tej zasadzie opowieść mityczna (nawet jeśli ład pozostaje w niej nienazwany, „ukryty w tle”) jest zazwyczaj wyrażeniem – w języku danej kultury – uniwersalnej myśli o porządku i jego koniecznej realizacji.

⁷ Oczywiście musi ona być ekwiwalentem popełnionego zła. Gdy niegodziwość była ogromna, nie możemy być pewni, czy całe zło zostało przebaczone. Przykładem takiej postawy mogą być rozterki Abby Apollosa, który nie był pewien, czy Bóg przebaczył mu całą zbrodnię, czy tylko jej część. Por. *Apoftegmaty ojców pustyni*, t. 1: *Gerontikon*, tłum. M. Borkowska, Kraków 2004, s. 182–183.

Kosmiczny ład i ofiara

Próbując zarysować całościową koncepcję mitu z perspektywy kosmicznej harmonii jako zasadniczej kategorii organizującej całą strukturę myślenia mitycznego, nie można pominąć faktu, że większość religii – poza odniesieniem do aktu kreacji jako wytworzenia (wyłonienia się) powszechnego ład u oraz przekonania o moralnym porządku organizującym całą rzeczywistość i triumfującym w ostatnim akcie historii (zarówno tej uniwersalnej, jak i tej „skróconej” do rozmiarów danej narracji) – postuluje możliwość przynajmniej częściowego i ograniczonego czasowo wzmocnienia (odrodzenia, odtworzenia) kosmicznego ład u. Narzędziem takiej regeneracji zaburzonego porządku jest rytuał ofiarny przywracający (odtworzący) proces pierwotnego przejścia od chaosu do ład u na drodze symbolicznego powtórzenia (uobecnienia) aktu kreacji. Trudno w tym miejscu szczegółowo analizować poszczególne tradycje ofiarne, nawet z kręgu mitów, w których idea kosmicznego ład u zostaje nazwana, warto jednak wskazać na element zasadniczy dla dalszych rozważań. Otóż w znacznej większości mitów obrzęd „odnowienia świata” jest poprzedzony uroczystościami, w których dominuje element bezład u i rozprężenia, a sam rytuał wiąże się z faktycznym lub tylko symbolicznym zabiciem ofiary. Oczywiście w zależności od tradycji oba elementy mogą być mniej lub bardziej wyeksponowane. W przypadku hinduskiego święta wiosny (*holi*) stan chaosu odzwierciedlają zabawy i czasowe zniesienie różnic kastowych, a krwawą ofiarę symbolizuje bicie innych uczestników oraz czerwony proszek, którym ludzie posypują się wzajemnie. Wśród Izraelitów świętujących Paschę mocno podkreśla się krwawy aspekt ofiary z baranka; stan chaosu, z którego wyłania się porządek, symbolizuje już nie orgiastyczna zabawa, ale ciemność otaczająca „domy wierzących” i „święte miasto” – Jeruzalem, gdzie podczas święta powinni przebywać uczestnicy. W Egipcie z kolei śmierć Ozyrysa była przedstawiana za pomocą wrzucenia ziarna w ziemię, polania jej krwią i podeptania przez byki symbolizujące zabójcę bóstwa – Seta. We wszystkich tych przypadkach oraz w niezliczonej liczbie innych narracji święto odbywa się na wiosnę – mijająca zima symbolizuje chaos, stagnację i śmierć, podczas gdy nadchodząca wiosna – życie, dynamizm oraz nowy porządek. Sam akt ofiary wiąże się ze zwycięstwem ład u nad chaosem – odtwarzając go, aktualizuje się jego pozytywne skutki.

Niezależnie od szerszego kontekstu kulturowego kształtującego formę rytu ofiary jej istotą jest śmierć, przez którą kosmiczny ład, przynajmniej czasowo, zostaje restytuowany i umocniony. Co istotne, samo składanie ofiar, będąc częścią owego ład u, należy do moralnych obowiązków określonych jednostek i całych kast (króla, kapłanów). Krwawe ofiary odtwarzające akt kreacji – wprowadzenia ład u w pierwotny stan chaosu – towarzyszą nie tylko cyklicznym obrzędom nowego roku, święta wiosny i zasiewów. W niektórych doktrynach aspekt podtrzymania uniwersalnego porządku pojawia się w kontekście innych rytuałów (wedyjskiej jaźny, rytuału uczczenia bóstwa przez faraona, wykonywanego każdego dnia w jego imieniu przez kapłanów, codziennych ofiar przebłagalnych judaizmu) lub w ramach specjalnych rytuałów oczyszczenia (żydowskiego Jom Kippur; Barashnûm nû shaba – zara-

tusztriańskiego wielkiego oczyszczenia, obmycia się w wodach Gangesu). Poza cyklicznymi świętami i codziennymi obrzędami motyw krwawego przejścia od chaosu do ładu pojawia także w rytuałach inicjacyjnych, w których jednostka nienależąca jeszcze do wspólnoty – pozostająca poza porządkiem – musi się narodzić „drugim raz” jako pełnoprawny członek społeczności i uczestnik kosmicznego ładu. Obrzędy ofiarne, zarówno kreacyjne, jak i inicjacyjne, „odwracają czas” – cały wszechświat (którego teren wspólnoty jest centrum, a w akcie ofiarnym staje się nim miejsce kultu) lub jednostka wracają do stanu embrionalnego (beładu, bezkształtu, chaosu), aby następnie przez obrzędy „narodzić się” w formie odnowionego porządku lub pełnoprawnego członka społeczności. Krwawy mord lub jego imitacja zdają się towarzyszyć ludzkości we wszystkich ważnych momentach życia jednostki i wspólnoty sakralizowanych właśnie przez odniesienie do ofiary jako medium między bezładem „początku” a kosmicznym porządkiem. We wszystkich tych przypadkach stan chaosu wymaga śmierci, aby przejść do ładu, lub odwrotnie – ład zagrożony siłami zła i powrotem do stanu pierwotnego bezładu wymaga ofiary przywracającej/regenerującej porządek.

Mając na uwadze powszechny charakter przekonania o nacechowanym moralnie kosmicznym uporządkowaniu świata oraz siłę jego oddziaływania w dziejach, w poszukiwaniu genezy tej fundamentalnej idei należy się zwrócić ku takim doświadczeniom, które nie ograniczają się do określonej kultury czy nawet cywilizacji, ale stanowią domenę całej ludzkości. Najprostszym wyjaśnieniem narzucającym się niemal odruchowo jest myśl o doświadczeniu ładu przyrody jako pierwotnym źródle omawianej idei. Cykliczność pór roku, wegetacji roślin, ruchów ciał niebieskich, etapów życia biologicznego i społecznego – wszystkie te zjawiska mogły prowadzić do przekonania o uniwersalnym porządku przejawiającym się w nieuniknionym następowaniu po sobie zjawisk przyrodniczych i społecznych. Za taką koncepcją przemawia fakt, że we wszystkich tradycjach, w których powszechne prawo jest nazwane, opisy jego działania odnoszą się także do zjawisk przyrodniczych jako głównych przejawów harmonii. Niewątpliwy wydaje się ponadto związek składania ofiar z wiosennym odrodzeniem przyrody, świętami plonów, przesileni i równonocy. Zaburzenia w cyklu przyrodniczym mogłyby zrodzić potrzebę zaradzenia im przez „wzmocnienie” kosmosu przez krwawe ofiary pełniące funkcję pokarmu dla ożywającego świata.

Powyższa hipoteza, wiążąc bezpośrednio ofiarę i ład – w tym przypadku ład przyrodniczy – pomija wiele istotnych kwestii, na inne zaś nie udziela satysfakcjonującej odpowiedzi. Po pierwsze, trudno w powyższym schemacie wyjaśnić rolę ofiar niezwiązanych z ładem przyrodniczym, na przykład składanych w obrzędach inicjacyjnych lub podczas świąt przebłagania. Nie wiążą się one bezpośrednio z porządkiem przyrodniczym, a jednocześnie zachowują poczesne miejsce wśród wszystkich rytuałów religijnych związanych z przywróceniem/włączeniem do ładu. Po drugie, nie wiadomo, na jakiej zasadzie to właśnie krwawa ofiara miałaby regenerować siły przyrody – w jaki sposób śmierć miałaby wzmacniać życie. Założenie, że zabicie ofiary przeniesie jej siły życiowe na obiekt, wydaje się mocno arbitralne. Równie dobrze można by przypuszczać, że ten sam rezultat można osiągnąć, symu-

lując pożądane zjawiska⁸. Po trzecie wreszcie, i ten argument wydaje się zasadniczy, powszechność rytuałów ofiarnych, zarówno w aspekcie kulturowym, jak i historycznym, stanowi podstawę przypuszczenia, że musiały one skutecznie spełniać swoją funkcję. Gdyby krwawe ofiary, wymagające wszak poświęcenia tego, co dla danej wspólnoty najcenniejsze, nie przynosiły oczekiwanych skutków, z pewnością musiałyby stopniowo zanikać. Tymczasem można zaobserwować, że ewentualne zmiany polegały raczej na zastępowaniu ofiar z ludzi ofiarami ze zwierząt oraz na przechodzeniu od faktycznego do symbolicznego zabijania, nie zaś na rezygnacji z ofiary w ogóle. Zakładając bezpośredni związek ofiary i ładu, trudno przypuszczać, że ludzie przez tysiąclecia nie dostrzegli nieskuteczności swoich wysiłków rytualnych. Jest raczej odwrotnie, ofiary spełniały swoją funkcję i dlatego tak długo przetrwały we wszystkich społecznościach.

Bardziej wyrafinowaną koncepcją, którą można traktować jako socjologiczne uzupełnienie powyższej teorii, jest pogląd zakładający, że za ideą kosmicznego ładu stoi zinternalizowana siła relacji społecznych, oddziałująca na świadomość jednostek przez normy, nakazy i kary⁹. Na mocy wspólnotowego funkcjonowania ludzi zasady, jakie wytwarzała grupa wraz z systemem kar, jawiły się jednostkom jako bezwzględne normy obiektywnie funkcjonujące w całej rzeczywistości. Owa „obiektywizacja” miała polegać na rzutowaniu siły grupy, „wtłaczającej” jednostkę w „ramy” norm społecznych, na rzeczywistość pozaspołeczną – kosmiczną. W tym przeniesieniu mogły odgrywać rolę czynniki przyrodnicze eksponowane przez pierwszą teorię. Tak jak przyroda przechodzi kolejne stadia rozwoju i degeneracji, tak – w związku z pozornie tą samą koniecznością – wykroczenie przeciw normom grupy zostaje ukarane w sposób nieunikniony. Ład przyrodniczy i społeczny zlewają się w świadomości jednostek, tworząc jedną uniwersalną zasadę, która jako skuteczna forma samokontroli wspólnoty zostaje utrwalona w kulturze.

Omawiana koncepcja, którą można nazwać socjologiczno-przyrodniczą, jest bardziej subtelna niż pierwsza i z pewnością więcej wyjaśnia. Można w jej świetle zrozumieć moralno-społeczny charakter kosmicznego ładu oraz nacisk, jaki kładzie na utrwalanie istniejącego porządku jako jedynej i ostatecznej normy moralności indywidualnej i społecznej. Pozostaje jednak kwestia, jak w tym porządku funkcjonuje ofiara – jak można ją powiązać z karzącą funkcją sił społecznych. Jeśli przywrócenie ładu dokonuje się przez zabicie ofiary, to w powyższym schemacie należałoby ją utożsamić z buntownikiem przekraczającym normy wspólnoty (tworzącym chaos), którego wyeliminowanie przywraca naturalny porządek. W ten sposób można wytłumaczyć, dlaczego ofiara budzi w ludziach lęk, jej wybór ma charakter stygmatyzacji,

⁸ Można wskazać na wiele przykładów potwierdzających tę tezę, na przykład tańce szamanów symulujących burzę, aby w ten sposób przywołać deszcz. Teoria, w myśl której podobne wywołuje podobne, jest bardziej naturalna i spójna z najstarszymi świadectwami zachowań symbolicznych z okresu paleolitu, polegających na przedstawianiu zdarzeń, które pragnie się wywołać (upolowanie zwierzęcia, płodność stad). Modyfikacja polegająca na postrzeganiu ofiary jako daru dla bóstwa, które następnie rewanżuje się na zasadzie *do ut des*, zakłada już określoną strukturę społeczną, podział ról oraz daleko posuniętą personifikację bóstw. Temu z kolei przeczy pierwotnie impersonalna natura kosmicznego ładu.

⁹ Tak genezę kosmicznego ładu w filozofii greckiej tłumaczy F.M. Cornford. Zob. *idem, From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, New York 1957, s. 82.

często wynikającej z odmienności, a jednocześnie rodzi ona nadzieję na przywrócenie harmonii. Bunt jako źródło krwawego rytu ofiarnego odpycha ludzi, a oczekiwanie na przywrócenie porządku napawa nadzieją – obie te postawy koncentrują się na ofierze, czyniąc ją przerażającą i fascynującą zarazem.

Pomijając kwestię znaczenia ofiary dla rewitalizacji przyrody (której teoria nie wyjaśnia) oraz problem obecności krwawych rytuałów w obrzędach inicjacji, niemających nic wspólnego z bezpośrednim łamaniem zasad, a raczej z wkroczeniem w okres życia, w którym będą one przestrzegane, także druga koncepcja nie wydaje się w pełni satysfakcjonująca w powiązaniu ładu i ofiary. Jeśli za ofiarą stoi społeczeństwo, to musi być jakoś reprezentowane – przez króla, kapłana, tłum. I rzeczywiście: ofiary zawsze składają wybrane osoby uosabiające ład (władca), odpowiedzialne za jego symboliczne zachowanie (kapłani) lub – spontanicznie – rozszalały tłum¹⁰. W takim razie jednak powstaje pytanie, dlaczego w wielu kulturach to właśnie władca, a nie zbrodniarz pada ofiarą rytualnego mordu – realnego lub tylko symbolicznego. Jeśli jest on uosobieniem kosmicznego porządku, to dlaczego musi umrzeć, aby restytuować zagrożony porządek¹¹? Doświadczenie społeczne wyrażone w mitach kształtowało się przez wieki i musiało znać nierówność wobec siły wspólnoty – jedni podlegali mu bezwzględnie z całą surowością, inni z kolei cieszyli się niezależnością pozwalającą omijać zasady bez najmniejszego zagrożenia karą. Mówiąc obrazowo, jeśli mit miałby w swoim odniesieniu do kosmicznego ładu odzwierciedlać porządek społeczny, to powinien raczej przypominać opowieść o ciemnym biedaku i bezkarnym władcy lub przebiegłym złoczyńcy, których nigdy nie spotyka sprawiedliwa kara. Tymczasem osnową mitu jest przekonanie, że każde zło, niezależnie od tego, kto jest jego autorem, musi być pokonane.

Nie lekceważąc doświadczenia ładu przyrody ani siły oddziaływań społecznych, warto poszukać bardziej odpowiedniej teorii, która – zachowując pozytywy powyższych propozycji – pozwoli wyjaśnić świadomość obiektywnego charakteru uniwersalnego ładu (akcentowaną przez teorię przyrodniczą) oraz siłę jego społecznego oddziaływania (eksponowanego przez koncepcję społeczno-przyrodniczą), a jednocześnie uzasadni ścisły związek między chaosem, kosmicznym ładem a ofiarą jako medium pomiędzy tymi dwoma biegunami bytu. Wydaje się, że obie zreferowane teorie zawierają zasadniczy błąd, ponieważ próbują bezpośrednio wiązać ofiarę z porządkiem przyrodniczym lub społecznym. Ofiara nie działa wprost na społeczeństwo świadome nierówności wobec „ziemskiej” moralności, ani tym bardziej na przyrodę. Jeśli rytuał przywraca ład (gdyby nie był on osiągalny w ten sposób, przestałby być praktykowany), to konieczne wydaje się znalezienie takiego pośrednika między mordem rytualnym a samym ładem (pojętym jako rzeczywistość przyrodnicza, społeczna i moralna), który zwiąże obiektywny porządek przyrodniczy i społeczny z ak-

¹⁰ Te dwie funkcje mogły być często utożsamione – władca, jako uosobienie boskiego ładu, był zarazem najwyższym kapłanem.

¹¹ Według Frazera dzieje się tak, gdy moc witalna władcy wygasa – gdy sam traci siły, nie może uosabiać kosmicznej energii ożywiającej przyrodę. W takiej sytuacji niknie z perspektywy chaos jako coś, z czego ofiara „wyrывa” świat. Bezład funkcjonuje jedynie jako zagrożenie, któremu mord przeciwdziała. To jednak nie znajduje potwierdzenia w mitach kreacyjnych. W nich chaos jest stanem pierwotnym, do którego rytuał ofiarny musi „cofnąć” rzeczywistość, aby następnie powtórnie wyprowadzić z niego ład.

tem mordu. Tym medium wydają się opisane przez René Girarda agresja i przemoc wybuchające w sytuacji konfliktów społecznych.

Zdaniem Girarda ostatecznym źródłem religii oraz całego porządku kulturowego skupionego wokół aktu ofiary jest rytualna przemoc. Krwawa ofiara, jaką wspólnota cyklicznie składa, ma jeden zasadniczy cel – powstrzymać eskalację agresji gwałtownie rozwijającej się wewnątrz danej grupy. Paradoksalnie, w opinii francuskiego myśliciela, liturgiczna przemoc okazuje się skutecznym sposobem zatrzymania jeszcze większej przemocy rozprzestrzeniającej się we wspólnocie na skutek zaniku różnic między członkami społeczności. Najogólniej rzecz ujmując, schemat powstawania i wygaszania agresji wygląda – zdaniem Girarda – następująco. W pewnych sytuacjach – odbiegających od „normalnego” biegu zdarzeń (klęski żywiołowe, głód, zagrożenie wojną, choroby) – zaczyna pękać ład społeczny sankcjonowany „zwyczajnymi” środkami (symbolicznymi i fizycznymi). Wówczas tłumiona agresja i nienawiść „wybuchają” przy byle okazji i zaczynają się rozprzestrzeniać. Konflikty rozwiązywane na normalnych zasadach (tj. przez odwołanie do usankcjonowanych zasad kształtujących funkcjonowanie wspólnoty) lub tłumione z racji ich obowiązywania (słabszy nie może na co dzień konkurować z silniejszym, starszy ma zawsze rację) urastają do rangi przerażających win domagających się krwawej zemsty. Przestają obowiązywać zasady, zawieszony zostaje podział na kasty i stany – każdy zaczyna walczyć z każdym, stając się „bliźniakiem w przemocy”. Według autora *Kozła ofiarnego* ostatecznym źródłem każdej przemocy jest mimetyczna natura pożądanego – człowiek pragnie tego, czego pragną inni, zwłaszcza ci będący dlań autorytetem. Jednocześnie jednostka czuje niechęć wobec konkurentów, nawet wtedy, gdy dzięki nim ukierunkowała swoje pożądanie – niechęć i zawiść są ukryte w każdym pożądanym, bo każde pożądanie to kopia czyjegoś pożądanego. Niespodziewane i tragiczne wydarzenia nie są zatem ostateczną przyczyną eskalacji agresji, a jedynie ich katalizatorem – wyzwalamy wrogość drzemiącą już w ludziach, ale rozładowywaną dotąd przez kulturę. W momencie gwałtownego zaburzenia ład społeczny zasady przestają tłumić agresję, która gwałtownie wybucha.

Stan chaosu i walki wszystkich przeciwko wszystkim jest na dłuższą metę nie do zniesienia i grozi totalną destrukcją wspólnoty. Mechanizmem rozładowania i kanalizacji agresji staje się ofiara:

Tam, gdzie jeszcze przed chwilą były tysiące drobnych konfliktów, tysiące skłóconych braci, oddzielonych od siebie – znów pojawia się wspólnota, całkowicie pojednana w nienawiści, którą wzbudza tylko jedna osoba. Wszystkie urazy rozsiane pomiędzy tysiące ludzi, wszystkie sprzeczne akty nienawiści, będą kierować się przeciwko jednemu człowiekowi, który staje się kozłem ofiarnym¹².

Skupienie agresji na jednostce pozwala na nowo odzyskać stabilność wspólnoty, uporządkować jej strukturę na drodze powrotu, modyfikacji lub wykształcenia nowych relacji społecznych związanych z aktem ofiary (np. nowy władca jako gwarant stabilności).

¹² R. Girard, *Sacrum i przemoc*, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993, s. 110.

Wybór kozła ofiarnego, na którym zjednoczona w agresji wspólnota skanalizuje swoją nienawiść, nie jest dowolny – jednostka musi być związana ze społecznością, a jednocześnie odróżniać się – stać „z boku”, tak aby jej zabójstwo nie prowadziło do dalszej eskalacji przemocy. Musi zatem być to ktoś z „krańców” wspólnoty – kaleka, chory, okaleczony, jeniec¹³. W ten sposób wspólnota znajduje „winnego” nieszczęścia, które wyzwoliło agresję, a zjednoczenie w przemocy stanowi pierwszy krok do odzyskania utraconego porządku. Prawdziwy mechanizm prowadzący do przemocy rytualnej pozostaje ukryty – celem kultury (w tym mitu) jest racjonalizacja przemocy – ukrycie jej rzeczywistych motywów za zasłoną zrozumiałych dla wspólnoty zabiegów karcących, rozpoznanych następnie jako przywracające ład. Mit jest już rezultatem daleko idącej racjonalizacji przemocy – ukazania jej wartości jako skutecznego źródła zwalczania chaosu na drodze rytu ofiarnego. Według Girarda odkrycie prawdziwego schematu było możliwe tylko w kulturze chrześcijańskiej, ponieważ tylko w tej tradycji, sięgającej Starego Testamentu, ofiara zaczyna być świadoma swojej niewinności (Abel, Hiob, Chrystus), w pozostałych systemach religijnych racjonalizacja była zawsze skuteczna – ofiarę przedstawiano jako istotę demoniczną, rozmyślnie realizującą zło i akceptującą zbrodnie, o które była oskarżana.

Trudno w tym miejscu całościowo oceniać propozycję Girarda. Nie jest to zresztą celem niniejszego opracowania. Trzeba jednak stwierdzić, że jego teoria bardzo dobrze tłumaczy powszechność idei kosmicznego ładu oraz wyjaśnia związek między chaosem, porządkiem a ofiarą. Poszukując, na podstawie przemyśleń Girarda, genezy mitycznej wizji kosmosu jako nacechowanego moralnie uniwersalnego ładu, trzeba się zwrócić nie do doświadczenia prawidłowości (kosmicznej czy społecznej), na jakiej opierali swoją myśl przedstawiciele wspomnianych wyżej koncepcji, ale przeciwnie – do chaosu jako źródła świadomości porządku¹⁴. Pierwotnym „doświadczeniem religijnym” nie jest ład, ale właśnie agresja i przemoc, którym nieodłącznie towarzyszy chaos, anarchia i dezorganizacja życia społecznego. Trudno stwierdzić, czy ostatecznym źródłem agresji jest wyłącznie zanik różnic wynikający z mimetycznego pożądania. Być może są też inne przyczyny. Niemniej jednak zasadniczą rysą stanu ciągłego konfliktu jest gwałtowna negacja porządku – zacieranie granic społecznych, moralnych, fizycznych. Ten stan to właśnie stan mitycznego chaosu, który niezależnie od tego, czy pojawia się pod postacią impersonalnego bezładu (chaos), czy potwora, z którym walczy bóstwo, zawsze ma wydźwięk negatywny, odnosi się do „początku”, a także do „teraz” – jako zagrożenie czyhające na wspólnotę. Sytuacje konfliktów, permanentnej przemocy powtarzającej się co rusz i wynikającej z kataklizmów przyrodniczych lub z napięć społecznych, zostawiły niezatarty ślad w pamięci zbiorowej w postaci panicznego lęku przed powrotem bezładu i gotowością podjęcia wszelkich środków koniecznych do jego uniknięcia.

¹³ Por. *idem, Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1987, s. 23.

¹⁴ Można stwierdzić, że religioznawcy przyjęli tezę, którą mit miał sugerować – ofiarę łączy bezpośrednio z chaosem z jednej, i ładem z drugiej strony. Na tej zasadzie nowożytny religioznawstwo, negując ów bezpośredni związek, odrzuciło faktycznie skuteczność ofiary, uznając ją za relikwinię animizmu czy myślenia magicznego. Rytuał ofiarny przynosił tymczasem pożądany skutek – jednocząc ludzi w akcie przemocy, przywracał świadomość ładu i idący w ślad za nim porządek społeczny.

Ratunkiem wobec konfliktu i przemocy okazuje się „uporządkowana” przemoc ukierunkowana na kozła ofiarnego. W tym miejscu teoria Girarda dobrze tłumaczy zarówno treść, jak i społeczną funkcję mitu. Wspólnocie rozbijanej frenetyczną agresją grozi całkowite wyniszczenie w wewnętrznej walce. Początkiem ładu, pierwszym krokiem do zjednoczenia ludzi, staje się zwrócenie agresji wszystkich podmiotów na jeden obiekt. Kwestią wyboru jest wskazanie takiego winowajcy, którego śmierć nie będzie kolejnym ogniem permanentnej walki, ale wygasi napięcie przez znalezienie ujęcia – ofiary, której strata nie będzie następnym impulsem do rozwoju konfliktu. Okazuje się, że w amoku wzajemnej przemocy agresja znika, gdy znajduje przedmiot, na którym skupia się cała wspólnota. Porządek to skutek jedności uczestników mordu – napięcie opada, gdy znajdują cel umożliwiający rozładowanie się. Jeśli dodatkowo było ono wywołane na przykład suszą, a po jakimś czasie po zabójstwie zacznie padać deszcz, to śmierć nie tylko przywróciła spokój we wspólnocie, ale także, w świadomości ludzi, wywołała opady. W tym momencie zabity staje się winowajcą odpowiedzialnym za pojawienie się źródła napięcia i walki. Fundamentem skuteczności ofiary pozostaje jednak realna agresja i zagrożenie życia, zbiorowy mord oraz jego faktyczny skutek – czasowe wygaszenie napięć prowadzące do wytworzenia świadomości ładu oraz realnego porządku jako rezultatu wygaszenia przemocy.

Pierwotny akt zabójstwa może być przypadkowy, gdy jednak spełni swoje zadanie (zaangażuje odpowiednią liczbę osób, wystarczającą do rozładowania napięcia we wspólnocie), zostaje stopniowo rozpoznany jako remedium na źródło tego napięcia – sama agresja, jako bezpośrednia przyczyna zbrodni, znika lub zostaje przedstawiona jako jeden ze skutków zła. W tym momencie rozpoczyna się proces rytualizacji. Dzięki niemu powstaje idea kosmicznego ładu. Skoro mord zadziałał raz, to należy go powtarzać, i to nie tylko wtedy, gdy „tama” norm społecznych pęka i wspólnota pogrąża się w chaosie, ale także w sytuacjach, które doprowadziły już wcześniej do wybuchu przemocy. W tym celu należy, realnie lub symbolicznie, odtworzyć stan bezładu oraz akt mordu przywracający ład. Kruchy stan porządku, oparty na zasadach wytworzonych przez ofiarę, zaczyna się z czasem jawić jako odzyskany po unicestwieniu ofiary. To, co stanowi skutek zbiorowej przemocy – porządek i harmonia – zostaje w rytuale „cofnięte” i zuniwersalizowane. Stan ładu jest pierwotnym wytworem aktu kreacji, któremu zagraża powrót do pierwotnego niezróżnicowania. Temu zaś należy się przeciwstawić kolejnymi ofiarami. W krzywym zwierciadle racjonalizującego mitu ofiarę przedstawia się jako złą i zasługującą na karę, ponieważ kradnie wodę, słońce, bydło, sprowadza nieurodzaj, suszę, chorobę, pragnie zapanować nad światem. Zabicie ofiary nie wywołuje mechanicznie urodzaju, nie sprawia, że słońce zaczyna świecić dłużej, a deszcz pada obficie; kanalizując agresję, ofiara wytwarza uzasadnione poczucie jedności i ładu, zjednoczenia wokół pozostałości po ofierze.

Rozwój mitu polega zasadniczo na „zakryciu” rzeczywistego mechanizmu ofiarnego oraz „dopracowaniu” uzasadnienia satysfakcjonującego dla wspólnoty. Ze szczątków wspomnień rewolucji neolitycznej powstaje idea pierwotnego stanu szczęścia, którego geneza – osadzona już w perspektywie mitu – przejmuje motyw

zabójstwa jako źródła pierwotnej harmonii, a zarazem legitymizacji rytuału¹⁵. Ujednoliceniu podlega cały porządek odtwarzania procesu ofiarnego: przedstawienie chaosu, dobór ofiary, akt zabójstwa, celebrowanie odzyskanego (zregenerowanego) ładu. Rytuał nigdy nie jest udawaniem – jest realnym odtworzeniem „pierwszego razu”, gdyż rzeczywiście wywołuje taki sam rezultat jak pierwszy mord – najpierw stwarza poczucie zagrożenia, anihilacji norm i zasad, a następnie scala wspólnotę skupioną wokół ofiary, w poczuciu jedności i zgody. Skuteczność rytuału zależy od wiary w jego efektywność, gdyby członkowie społeczności zaczęli powątpiewać w dobroczynne skutki ofiary, stopniowo przestałaby ona działać – nie mogłaby kanalizować agresji ani przywracać harmonii. Przy skutecznym mechanizmie ofiary zagrożony ład jawi się jako odzyskany (utrwalony) dzięki jej sprawowaniu, zwłaszcza w sytuacji gdy stabilizacja społeczna zbiegła się z oczekiwanymi zmianami w przyrodzie. Rytuał ofiarny z aktu wytwarzającego socjologicznie i psychologicznie uzasadnioną świadomość ładu staje się środkiem zapobiegawczym – antidotum na agresję, o którego prawdziwej naturze nie wiedzą sami zainteresowani. W świadomości wiernych faktyczne źródło integrującej przemocy – napięcie wynikające z obiektywnych przyczyn przyrodniczych czy społecznych – przenosi się w cień, a cała świadomość skupia się na owych przyczynach i ofierze, która im zapobiega.

W interesującej nas perspektywie schemat wygląda zatem następująco: zaburzenia w funkcjonowaniu społeczności – gwałtowny wzrost przemocy – kolektywne zabójstwo jednostki, której śmierć nie nakreśla dalej spirali agresji – jedność i ład wynikające z ześrodkowania przemocy na ofierze – wytworzenie związku między aktem mordu a uzyskanym ładem – rytualizacja mordu i równoległy rozwój mitu racjonalizującego ryt ofiarny¹⁶. Koncepcja ładu kształtuje się w ostatnim etapie procesu: jego istota to wykazanie, że składanie ofiary jest niezbędne do podtrzymania/odzyskania ładu, a zarazem stanowi obowiązek zeń wynikający. W tym celu każdy mit cofa chaos do początku, odnosząc go do całej rzeczywistości. Bezład przestaje być lokalnym zjawiskiem wywołanym przemocą – staje się pierwotnym stanem rzeczywistości. Jednocześnie mit absolutyzuje ofiarę oraz ład, jaki wytwarza. Podobnie jak w przypadku uniwersalizacji chaosu, ofiara urasta do rangi jedynej i bezpośredniej przyczyny uporządkowania świata. Względna harmonia, uzyskana na drodze skupienia przemocy na koźle ofiarnym, zaczyna być postrzegana jako idealny stan kosmicznej równowagi ogarniającej cały wszechświat. Na tym etapie istotną rolę mogą odgrywać pozostałe czynniki – porządek kosmosu oraz presja społeczności. Wraz ze świadomością odzyskania bezpieczeństwa i wyjścia z chaosu – „ulokowania” w uporządkowanym świecie – fundują idee powszechnego ładu ogarniającego już nie tylko wspólnotę, lecz także cały wszechświat. Wspólnota i jej świat stanowią

¹⁵ Akt kreacji nie tylko tworzy ład, ale także uzasadnia porządek społeczny stojący na jego straży. W sytuacji gdy mit o kreacji nie wspomina o ofierze, pojawia się ona w innej formie, zawsze jednak jest związana z ideą ekspiacji, odzyskania łaski, przywrócenia porządku.

¹⁶ W niektórych tradycjach związek między chaosem a przemocą wydaje się zachowany. W *Tekstach piramid* można znaleźć fragment odnoszący się do wód, „w których Geb obmyła swoje członki, kiedy umysły były przeniknięte strachem, a serca były owładnięte okrucieństwem [...]”. Kontekst wskazuje, że chodzi o wody pierwotne (Nu), z których wylonili się bogowie i świat. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, J.P. Allen (ed.), Atlanta 2005, s. 548.

kosmiczne centrum porządku otoczone siłami chaosu, które nieustannie zagrażają nawrotem bezładu¹⁷. Do uniwersalizacji ładu prowadzi samo doświadczenie – jeśli stan gwałtownie rozwijającej się agresji wywołuje zarówno susza, jak i wejście do społeczności młodych wojowników gotowych do kontestacji istniejącego porządku, a antidotum na jedno i drugie stanowi zabicie ofiary (władcy, jednego z wojowników), to dzięki tej ofercie totalność chaosu przechodzi w totalność ładu. Osnową omawianego procesu jest przemoc, która choć została wywoływana różnymi przyczynami, wygasza się pod wpływem ofiary, gwarantując czasowy spokój. Doświadczany jako kosmiczny ład porządek społeczny splata się z ofiarą w chwiejnej równowadze, której lada chwila może zagrozić nawrót chaosu unicestwiany kolejnymi ofiarami. Przemoc i agresja, stanowiące medium wiążące zewnętrzne przyczyny napięć ze skutecznością ofiary, znikają, przenosząc się z centrum świadomości na jej peryferia – nie są rozpoznane jako przyczyna rytualnego mordu, ale stają się jednym z symptomów zagrożenia, jakie niesie z sobą zaniedbywanie kultu. Główny akcent mitu skupia się na samym rytuale oraz jego skuteczności – harmonii będącej rezultatem zabiegów liturgicznych.

Należy mocno podkreślić, że omawiany proces przebiega nieświadomie – dostrzeżenie mistyfikacji, czyli bezpośredniego powiązania aktu rytualnej przemocy z wywołaniem oczekiwanych zjawisk, musiałoby unicestwić mit. Zasadniczym motorem napędowym procesu mitologizacji jest jego autentyczna skuteczność – ofiara rzeczywiście przywraca ład, porządkuje świat, regeneruje porządek. Tyle tylko, że bezpośrednim skutkiem mordu okazuje się ład społeczny wynikający z rozładowania agresji i konsolidacji uczestników przemocy oraz związane z tym poczucie bezpieczeństwa, harmonii, przewidywalności świata. Skuteczność przemocy swoiście automatyzuje proces mitologizacji – ów proces nie ma charakteru świadomego „wymyślenia” narracji, ale przyjmuje formę „odkrywania” prawdy o kosmicznym porządku, roli ofiary i zagrażającym chaosie. To odkrycie ma swoje empiryczne ugruntowanie – po zabicu ofiary przemoc rzeczywiście znika, na nowo pojawia się porządek, być może następuje rozwiązanie problemu, który wywołał agresję. Nad skutecznością procesu, utrwalaną każdym kolejnym sukcesem rytualizującej się przemocy, czuwa zwykła ludzka przemoc popychająca całe wspólnoty do poszukiwania kozła ofiarnego.

Skoro powyższe rozważania opierają się na fundamencie teorii Girarda, warto na końcu podkreślić, które jej elementy stanowią rzeczywistą podstawę zaproponowanej koncepcji, a które niekoniecznie muszą być zaakceptowane. Po pierwsze, zasadniczą tezę, jaką trzeba utrzymać, aby mówić o ideach ofiary i kosmicznego porządku jako rdzeniu myślenia religijnego, jest powszechność tych koncepcji w doktrynach religijnych. Jeśli istnieją mity, w których brak wizji kosmicznego porządku lub nie pojawia się idea ofiary, to taka religia przeczy wyłożonej teorii. Po drugie, nawet jeśli mit postuluje ofiarę, to musi być ona związana z przemocą. Oczywiście wtórnie, w toku ewolucji doktryny, realna przemoc może ulec zatarciu, zastąpieniu przemocą symboliczną lub w ogóle zatracić swój związek z agresją (taką tendencję widać np. w *Upaniszadach* – ofiara zaczyna być przedstawiana jako aktywność głównie

¹⁷ Obcy, ze swoimi zwyczajami odbiegającymi od norm, zawsze stanowią potencjalne zagrożenie dla kosmicznego ładu i jako tacy muszą być traktowani z podejrzliwością.

duchowa). Pierwotnie jednak akt ofiarny musi się wiązać z przemocą – tylko tak można uzasadnić związek wspólnotowego mordu i doświadczenia ładu. Po trzecie wreszcie, wątpliwości musi budzić każda tradycja, w której ofiara nie jest przedstawiana jako źródło porządku. Niekoniecznie ofiara musi stać na początku istnienia uporządkowanego świata – występować w micie o kreacji, powinna jednak zawsze odgrywać zasadniczą rolę w przechodzeniu od „chaosu”, „zbrukania” i „grzechu” do „ładu”, „czystości”, „świętości”. Te trzy elementy, jako zasadnicze dla zaproponowanej wizji, scala jedno założenie antropologiczne – proces racjonalizacji mordu mógł się dokonać dopiero wtedy, gdy ludzie byli zdolni do uniwersalizacji swojego doświadczenia – nadania rangi kosmicznej partykularnemu przeżyciu (od)zyskania zatraconego w przemocy porządku. Oczywiście, biorąc pod uwagę rozpiętość w czasie powstawania mitów, nie trzeba przyjmować, że „dostrzeżenie” roli mordu jako źródła ładu dokonało się momentalnie, na wzór olśnienia – ten proces mógł przebiegać stopniowo i trwać całe pokolenia, zanim myśl utrwaliła w akcie rytualnej ofiary kulturowy związek przemocy i ładu.

Przedstawiony pogląd nie zakłada natomiast, zasadniczej dla Girarda, teorii naśladownictwa mimetycznego. Kwestia, jak dochodzi do eskalacji przemocy, jest w przyjętej perspektywie wtórna. Podobnie zróżnicowane mogą być zarówno źródła konfliktów, jak i sam przebieg wzrostu napięcia. Istotny okazuje się jedynie moment rozładowania agresji w akcie wspólnego mordu. Pogląd Girarda na temat naśladownictwa jako zasady generującej przemoc może być słuszny, wtedy wizja ładu stanowi tylko dopełnienie jego myśli, może jednak także być uznany za błędny – ale nie wpływa to na ocenę przedstawionej teorii. W takiej sytuacji można rozumieć zarysowany pogląd jako autonomiczną koncepcję inspirowaną jedynie dociekaniami francuskiego antropologa, a nie dopełnienie jego myśli „od góry”, czyli od strony skutków zrytualizowanej przemocy.

Kwestia, czy wszystkie wspomniane założenia mogą zostać empirycznie uzasadnione, pozostaje otwarta. Co więcej, w obliczu hermeneutycznego charakteru filozofii religii takim zapewne pozostanie, przez co przedstawiona koncepcja powinna być raczej oceniana nie w kategoriach bezwzględnej prawdy/fałszu, ale raczej jako schemat interpretacyjny pozwalający na mniej lub bardziej spójne wyjaśnienie natury zjawisk kulturowych. Jest to istotne, ponieważ jeśli uznamy genetyczny związek między ideą kosmicznego ładu a pojęciami: prawdy, prawa, dobra, prawości, to schemat ten nie tylko wyjaśnia źródło i naturę religii, ale także może stanowić podstawę do zrozumienia genezy całej kultury. Także w tym aspekcie zaprezentowane poglądy nie tylko pozostają w zgodzie z wizją fundamentalnej roli religii w rozwoju cywilizacji Girarda, ale także mogą być w nią z powodzeniem wkomponowane jako uzupełnienie podstawowych mechanizmów jej rozwoju. Idea kosmicznego ładu jest zasadniczym elementem kultury, gdyż – podobnie jak rytuał ofiarny – pozostaje rezultatem racjonalizacji doświadczenia kanalizacji totalnej agresji niszczącej wspólnotę. Ofiara i ład są dwiema stronami tego samego procesu tworzącego kulturę, u podstaw którego leży przemoc i nieświadome mechanizmy obrony wspólnoty przed skutkami jej nadmiernej eskalacji.

Bibliografia

- Amsterdamski S., *Nauka a porządek świata*, Warszawa 1983.
- Apoftegmaty ojców pustyni*, t. 1: *Gerontikon*, tłum. M. Borkowska, Kraków 2004.
- Cornford F.M., *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, New York 1957.
- Girard R., *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1987.
- Girard R., *Sacrum i przemoc*, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993.
- Jaeger W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007.
- Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 5, Poznań 2000.
- The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, J.P. Allen (ed.), Atlanta 2005.
- The Book of the Dead. The Chapters of Coming Forth by Day*, vol. 2: *An English Translation with Introduction, Notes etc.*, transl. Wallis-Budge E.A., London 1898.
- The Hymns of Rigveda*, transl. R.T.H. Griffith, Kotagiri (Nilgiri) 1986.
- Awesta. Yasna, Visparad, Āfrinagân, Gahs i pozostałe fragmenty*, tłum. P. Żyra, Sandomierz 2011.



Badania nad historyczno-doktrynalną genezą islamu – Bruno Bonnet-Eymard i francuska szkoła sceptycyzmu naukowego¹

Marcin Grodzki

Wydział Orientalistyczny
Uniwersytet Warszawski

Abstract

A Study on the Origins of Islam from a Historical and Dogmatic Perspective – Bruno Bonnet-Eymard and the French school of Islamicist Scepticism

The article briefly presents the scholarly theory on the historical and dogmatic origins of Islam by the modern French researcher Bruno Bonnet-Eymard, with an attempt to classify its place in the modern field of Islamic studies. The result of over thirty years of Bonnet-Eymard's work is his translation of the first five Qur'anic suras into French, with their comprehensive critical edition, prepared on the basis of his own philological, historical and theological exegesis. Bonnet-Eymard, who belonged to the Islamicist sceptical school, attempts to read the Arabic Qur'anic text also from the perspective of other Semitic languages – mainly Hebrew and Syriac. Regardless of the flaws and merits of Bonnet-Eymard's exegesis, it is surely a valuable source of scholarly insights, conclusions and linguistic remarks that cannot be overstated for modern critical studies of the Qur'anic text.

Key words: Qur'an, Islam, skepticism, critical edition, Arabic, Islamic studies

Słowa kluczowe: Koran, islam, sceptycyzm, wydanie krytyczne, język arabski, islamistyka

Francuski mnich i teolog tradycjonalista Bruno Bonnet-Eymard, autor obszernej egzegezy kilku pierwszych sur koranicznych, jest osobą mało znaną nawet wśród arabistów i islamoznawców kręgu kultury zachodniej, aczkolwiek zasłużoną dla nauk orientalnych. W swych studiach nad genezą islamu podejmuje trop badań zapoczątkowanych przez Henriego Lammensa i Hannę Zacharias, wielkich sceptyków francuskiej szkoły islamistyki XX wieku.

¹ Niniejszy artykuł powstał dzięki środkom z grantu Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji numer 2011/03/B/HS1/00467.

Pojęcie sceptycyzmu historycznego (w bardziej radykalnej formie prowadzącego do rewizjonizmu) w islamistyce obejmuje wiele niszowych teorii i poglądów naukowych, postulujących weryfikację powszechnej wiedzy historycznej (i historiograficznej) dotyczącej pierwszych wieków islamu. W ujęciu muzułmańskiej tradycji religijnej islam niespodziewanie pojawił się na Bliskim Wschodzie na początku VII wieku i w ciągu kilkudziesięciu lat ukształtował się w pełni jako wielka religia monoteistyczna, wraz z kodyfikacją tekstu swej świętej księgi – Koranu. W dużej mierze taki obraz narodzin islamu warunkował przez wieki studia nad genezą tej religii podejmowane przez orientalistów kultury zachodniej. W tych badaniach zmieniała się metodologia, przez stulecia podporządkowana przede wszystkim wymogom biblijnych nauk teologicznych. Na początku minionego wieku w łonie zachodniej islamistyki zaczęły się wykształcać szkoły naukowe charakteryzujące się nowatorskimi założeniami, niekonwencjonalnym warsztatem metodologicznym i instrumentami krytyki naukowej, nierzadko wzorowanymi na biblistyce.

Krytycyzm naukowy wobec najstarszych dziejów religii muzułmańskiej jest domeną prawie wyłącznie badaczy zachodnich. Na Bliskim Wschodzie (lub – patrząc szerzej – w kręgu kultury muzułmańskiej) te zagadnienia albo w ogóle nie są poruszane w dyskursie naukowym (ani publicznym) jako godzące w podstawy wiary i porządku państwowego, albo traktowane z daleko idącą ostrożnością. Architekci alternatywnych wizji historii islamu pochodzą więc głównie, z bardzo nielicznym wyjątkami, ze świata kultury zachodniej².

Od czasów średniowiecza do XVIII wieku w pracach zachodnich orientalistów studiujących genezę islamu dominowało antymuzułmańskie nastawienie polemiczne, odznaczające się niewielkim zainteresowaniem merytoryczną treścią źródeł historiografii muzułmańskiej³. Ta tendencja poczęła stopniowo ulegać zmianie na przełomie XVIII i XIX wieku, kiedy to badacze zaczęli dostrzegać i z większą uwagą doszukiwać się we wczesnym arabsko-muzułmańskim piśmiennictwie wartości naukowej. Podejściu temu (niekiedy określanemu mianem opisowego⁴) przyświecały trzy główne założenia metodologiczne: tekst Koranu ma wartość dokumentacyjną odnośnie do życia i nauk proroka Mahometa; mnogość informacji zawarta w przekazach kronik wczesnomuzułmańskich (*aḥbār*) stanowi wiarygodny materiał, który może posłużyć do rekonstrukcji przebiegu wydarzeń historycznych; w przeciwieństwie do *aḥbār* wiele hadisów przypisywanych Mahometowi należy traktować jako literaturę religijną o ograniczonej wartości historiograficznej (tym ostatnim założeniem metoda opisowa zdecydowanie różni się od metodologii tradycyjnych uczonych muzułmań-

² Więcej na ten temat: M. Grodzki, *Inkohärenz der alternativen Islamforschung? Von Lüling zu Inārah – ein Blick auf die Fortentwicklung einiger Forschungsaspekte in den letzten Jahrzehnten* [w:] *Die Entstehung einer Weltreligion II: Von der koranischen Bewegung zum Frühislam. Band 6*, M. Gross, K.-H. Ohlig (Hg.), Berlin 2012, s. 709–752.

³ Więcej na temat polemicznego podejścia do literatury dotyczącej tradycji muzułmańskiej i przeglądu dzieł tego okresu można odnaleźć w pracach: *Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays*, J.V. Tolan (red.), New York–London 2000; N. Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Oxford 2009.

⁴ F.M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, NJ 1998, s. 6.

skich, którzy uznają hadisy za materiał historiograficzny o wartości równej kronikom lub wyższej). Pierwsi historycy i orientaliści zaliczani do tego nurtu, między innymi Edward Gibbon (1737–1794) i William Muir (1819–1905), zapoczątkowali tym samym tradycyjną szkołę badań islamistycznych, która przetrwała do dziś. Jej założenia, z pewnymi modyfikacjami, uznaje za słuszne również bardzo wielu autorów współczesnych (m.in. Philip Hitti⁵, M.G.S. Hodgson⁶, Hugh Kennedy⁷ czy Albert Hourani⁸). Podejście opisowe, atrakcyjne ze względu na dostępność bogatych zbiorów tradycji arabsko-muzułmańskiej, zostało powszechnie uznane przez naukę za normatywne dla badań nad wczesnym islamem. Legło też u podstaw współczesnej wiedzy powszechnej dotyczącej tego okresu.

Połowa XIX wieku i początek XX przyniosły nauce orientalistycznej kolejną zmianę w metodyce badań. Była ona możliwa dzięki poszerzeniu spektrum materiałów źródłowych (głównie narracyjnych) wykorzystywanych w studiach nad wczesnym islamem: odkryto dla zachodniego czytelnika i opublikowano (często w tłumaczeniu z krytycznym komentarzem) wiele bardzo ważnych pozycji wczesnomuzułmańskiego piśmiennictwa, między innymi *Sīrē*⁹ autorstwa Muḥammada ibn Ishāq, *Ṭabaqāt* Muḥammada ibn Sa‘da czy *Futūḥ al-Buldān* autorstwa Al-Balāḏūrīego. Ten proces nabierał tempa również dzięki popularyzacji druku w świecie arabskim. Europejscy uczeni, konfrontowani z napływem nowych informacji, stawali coraz częściej przed problemem wzajemnej sprzeczności materiałów historiograficznych, anachronizmów, niespójności i mankamentów logicznych badanych tekstów, oprócz nierzadko ich stronniczości politycznej i wyznaniowej. Korzystając z doświadczeń historiografii europejskiej doby pozytywizmu, orientaliści obrali sobie za cel naukową edycję owych materiałów przez ich krytyczne kolacjonowanie, na zasadach komparatystyki literackiej (z wykorzystaniem także dzieł greckich i syryjskich z tego samego okresu). Wychodząco więc z założenia, że źródła historiograficzne, zawierające ogrom szczegółowych i nierzadko sprzecznych informacji, musiały mieć za pierwowzór wcześniejsze źródła pisane; stąd w pewnym stopniu odzwierciedlają prawdę historyczną, zniekształconą i kontaminowaną czynnikami zewnętrznymi. Owo krytyczno-naukowe podejście do źródeł miało dwie wspólne cechy z podejściem opisowym, a mianowicie badacze wciąż uznawali Koran za wiarygodny materiał dokumentacyjny okresu wczesnego islamu, jednocześnie odrzucając prawie w całości historiograficzną przydatność hadisów. Wśród pionierów tej metody należy wymienić M.J. Goeje¹⁰ oraz Juliusa Wellhausena¹¹, a do współczesnych autorów można tu zali-

⁵ P. Hitti, *History of the Arabs*, London 1937.

⁶ M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago 1974.

⁷ H. Kennedy, *Muhammad and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, London 1986.

⁸ A. Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge 1991.

⁹ *Sīra* to gatunek literacki obejmujący biografię proroka Mahometa.

¹⁰ M.J. Goeje, *Mémoires sur la conquête de la Syrie*, Leyde 1864.

¹¹ J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten: Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*, Berlin 1899; *idem*, *Das Arabische Reich und Sein Sturz*, Berlin 1902.

czyć Gordona Newby'ego¹² i Fuata Sezgina¹³ (opowiadającego się za rekonstrukcją hipotetycznych dzieł autorów muzułmańskich z I wieku hidżry, którego dzieła są znane jedynie z cytatów późniejszych autorów).

Na przełomie XIX i XX wieku węgierski orientalista Ignaz Goldziher zapoczątkował kolejną szkołę metodologii badań nad wczesnym okresem islamu. Na potrzeby niniejszego artykułu można ją określić mianem szkoły krytyki tradycji muzułmańskiej. Goldziher zajmował się głównie hadisami. Opracował narzędzia metodologiczne, dzięki którym wykazał kruchość walorów historiograficznych nie tylko hadisów, lecz również innych narracyjnych materiałów źródłowych wczesnej tradycji muzułmańskiej, opierających się na isnādach: kronik, aḥbār, sīrach itd. Podejście krytyki tradycji zakłada, że nie sposób ekstrapolować z całokształtu tradycji materiałów wiarygodnych i niewiarygodnych historiograficznie, gdyż przez pierwsze trzy–cztery stulecia tradycja ustna i pisemna były płynne, przeplatały się wzajemnie, ulegając modyfikacjom i przeróbkom na skutek czynników politycznych, doktrynalnych, społecznych i innych. Utopijne jest zatem rekonstruowanie niezachowanych hipotetycznych materiałów źródłowych najwcześniejszego okresu islamu. To podejście rozwijali przez lata tacy orientaliści, jak Geo Widengren¹⁴, Harris Birkeland¹⁵, Rudolf Sellheim¹⁶, M.J. Kister¹⁷, Albrecht Noth¹⁸ czy Harald Motzki¹⁹.

Narastający sceptycyzm wobec piśmiennictwa wczesnomuzułmańskiego stał się nierozłączną cechą zachodniego islamoznawstwa. W drugiej połowie XX wieku znalazł on swój wyraz w pracach prekursorów współczesnego rewizjonizmu historycznego – Henriego Lammensa²⁰ i Josepha Schachta²¹. Owo sceptyczne podejście metodologiczne wyklucza sposobność rekonstrukcji prawdy historycznej o genezie islamu na podstawie materiałów tradycji muzułmańskiej. Sīra i hadisy (a nierzadko również sam Koran) są dla sceptyków zbiorczymi kompilacjami późniejszych redaktorów. Pod koniec lat siedemdziesiątych do tej szkoły islamistyki dołączyli nowi islamoznawcy nieograniczający się tylko do dekonstrukcji tradycyjnego obrazu genezy islamu, lecz także oferujący w zamian własne kontrteorie naukowe: Günter Lüling²²,

¹² G.D. Newby, *The Making of the Last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad*, Columbia, SC 1989.

¹³ F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums, Qur'anwissenschaften, Hadit, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik*, t. 1, Leyden 1967, s. 53–84.

¹⁴ G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, Uppsala 1955.

¹⁵ H. Birkeland, *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam*, Oslo 1956.

¹⁶ R. Sellheim, *Muhammads erstes Offenbarungsergebnis*, „Jerusalem Studies in Arabic and Islam” 1987, vol. 10, s. 1–16.

¹⁷ M.J. Kister, *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*, London 1980.

¹⁸ A. Noth, *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, Bonn 1973.

¹⁹ H. Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991.

²⁰ Między innymi: H. Lammens, *Le berceau de l'Islam: l'Arabie occidentale à la veille de l'hégire*, Roma 1914.

²¹ J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950.

²² G. Lüling, *Über den Urkoran: Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran*, Erlangen 1974.

John Wansbrough²³, Patricia Crone i Michael Cook²⁴, Suliman Bashear²⁵, Moshe Sharon²⁶ i Yehuda Nevo²⁷.

Założenia sceptyków można podsumować w następujących punktach: Koran został kanonizowany w swej ostatecznej formie dopiero na przełomie II i III wieku hidżry i nie może stanowić bezpośredniego źródła historiograficznego do rekonstrukcji początków islamu (niewykluczone, że Koran mógł powstać chronologicznie w tym samym czasie lub nawet później niż zasadniczy korpus sunny proroka)²⁸; pozostałe materiały źródłowe piśmiennictwa arabsko-muzułmańskiego są skażone późniejszą polemiką religijną, upolitycznieniem i literacką fikcją, stąd mają jedynie wartość literacką, nigdy zaś historiograficzną; źródła biografii Mahometa noszą znamiona opracowań egzegetycznych, nie mogą zatem być traktowane jak autentyczny materiał źródłowy donoszący o życiu proroka islamu. Dla sceptyków środek ciężkości w poszukiwaniach prawdy o genezie islamu przenosi się zatem w dużej mierze na pole literatury niearabskiej i niemuzułmańskiej VII i VIII wieku n.e. Wiele argumentów szkoły sceptycyzmu islamistycznego, choć uznanych powszechnie za skrajne (np. Henriego Lammensa, Gabriela Théry'ego czy Patricii Crone), nie zostało do dziś jednoznacznie obalonych przez zwolenników tradycyjnego nurtu islamistyki²⁹.

Modyfikacji teorii jezuitę Henriego Lammensa i dominikanina Gabriela Théry'ego (znanego bardziej pod pseudonimem Hanna Zacharias) podjął się pod koniec XX wieku francuski mnich Bruno Bonnet-Eymard, kontynuując ich dzieło. Bonnet-Eymard postuluje potrzebę rozłącznej analizy Koranu i dzieł tradycji muzulmańskiej (w tym sīry, hadisów, literatury egzegetycznej). Owocem trzydziestu lat jego pracy jest wydanie krytyczne pięciu pierwszych sur Koranu (z tłumaczeniem na język francuski) przygotowane na podstawie obszernej egzegezy filologicznej,

²³ J. Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977; *idem*, *The Sectarial Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1978.

²⁴ P. Crone, M. Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.

²⁵ S. Bashear, *Muqaddima fi ta'riḥ al-'āḥar*, Jerusalem 1984.

²⁶ M. Sharon, *The Birth of Islam in the Holy Land* [w:] *Pillars of Smoke and Fire. The Holy Land in History and Thought*, M. Sharon (ed.), Johannesburg 1988, s. 225–235.

²⁷ Y.D. Nevo, J. Koren, *The Crossroads to Islam. The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, New York 2003.

²⁸ J. Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 52; *idem*, *The Sectarial Milieu*, s. 42.

²⁹ W Polsce (i ogólnie w Europie Środkowo-Wschodniej) tematyka sceptycyzmu i rewizjonizmu w badaniach islamistycznych jest podejmowana sporadycznie i w ograniczonym zakresie. W ostatnich latach autor niniejszego artykułu opublikował w języku polskim m.in. następujące prace poświęcone temu nurtowi nauki z różnych perspektyw: M. Grodzki, *Przegląd współczesnych teorii naukowych zachodnioeuropejskiej szkoły rewizjonizmu islamistycznego*, „Collectanea Orientalia. Nowa Seria” 2012, nr 2 (18), 63 s.; *idem*, *Nowy przyczynek do badań nad zakresem języka syryjskiego w Koranie*, „Przegląd Orientalistyczny” 2012, nr 3–4 (243–244), s. 16–21; *idem*, *Problem arabsko-muzułmańskich źródeł historiograficznych do wczesnych dziejów Andaluzji. Alternatywne spojrzenie na pierwsze wieki islamu na Półwyspie Iberyjskim* [w:] *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?*, M. Widby-Behisse (red.), Warszawa 2012, s. 75–88; *idem*, *Günter Liling i „starochrześcijańskie” hymny Koranu*, [w:] *W kręgu zagadnień świata arabskiego*, red. A. Abbas, A. Maśko, Poznań 2015, s. 443–459; *idem*, *Patricia Crone a nowe kierunki badań wczesnych wieków islamu – próba oceny dorobku* (w druku) oraz *idem*, *John Wansbrough (1928–2002) – przykład metodologii badań nad wczesnymi dziejami islamu*, „Przegląd Orientalistyczny” 2015, nr 1–2 (253–254).

historycznej i teologicznej (co zajęło trzy tomy tekstu) w duchu współczesnego sceptycyzmu naukowego: *Le Coran: Traduction et commentaire systématique*³⁰. Francuz odczytuje arabski tekst Koranu przez pryzmat języka hebrajskiego³¹, a także – w mniejszym stopniu – syryjskiego. W celach egzegezy z założenia rezygnuje przy tym z korzystania z sīry i hadisów jako materiałów pomocniczych, uznając je *à priori* za zbiory późne i niewiarygodne naukowo (jako powstałe na podstawie Koranu, według tradycyjnej wersji – blisko półtora wieku po śmierci Mahometa), a zatem skupia się wyłącznie na samym tekście Koranu.

Bonnet-Eymard zgadza się z kontrowersyjną tezą Lammensa³², który stwierdził przed ponad stu laty, że hadisy to literacka fikcja³³. Ich teksty „są czystymi wymysłami utkanymi na osnowie tekstu koranicznego”³⁴. Również narracja sīry, według tej samej tezy, powstała wyłącznie na podstawie tekstu koranicznego (i to nawet półtora wieku po kodyfikacji Koranu), nie ma innych źródeł własnych, nie przedstawia też faktów historycznych niezależnych od Koranu³⁵. Bonnet-Eymard zgadza się z Lammensem, że sīra nie wywodzi się z dwóch równoległych i niezależnych od siebie źródeł tradycji, wzajemnie się weryfikujących i uzupełniających, lecz tylko z jednego źródła – Koranu³⁶. Na początku II wieku hidżry autorzy zarysów ideologicznych sīry (muzułmańscy egzegeci) mieli prowadzić między sobą spory co do znaczenia poszczególnych sur koranicznych i ich *Sitz im Leben*. Na tej podstawie uzgadniano następnie sugerowaną treść sīry. Jak twierdzi Bonnet-Eymard, wczesnego piśmiennictwa tradycji muzułmańskiej nie można w ogóle traktować jako zbioru faktów historiograficznych, lecz raczej jako narracje apokryficzne o charakterze tendencyjnym³⁷, nierzadko przemieszane z legendami³⁸. Interpretowanie sensu Koranu przez pryzmat sīry, co czynią tradycja muzułmańska oraz klasyczna szkoła islamiistyki, jest więc zamknięciem się w błędnym kole, gdyż sīra powstała na podstawie Koranu³⁹. Francuski mnich jest przekonany, że Koran można objaśniać jedynie przez sam Koran⁴⁰ – święta księga islamu jest dla niego jedynym dziełem najstarszego okresu islamu, które warto badać⁴¹: „Jedynym dokumentem pewnym jest Koran [...]”.

³⁰ B. Bonnet-Eymard, *Le Coran: Traduction et commentaire systématique*, t. I–III, Saint-Parres-lès-Vaudes b.r.w.

³¹ W ocenie Bonnet-Eymard arabski tekst Koranu zawiera tak dużo hebraizmów (a także terminów arabskich, których znaczenie należy odczytywać przez pryzmat etymologii hebrajskiej), iż prowadzi to do tezy, że jego autorem mógł być żydowski uczoney. *Ibidem*, t. I, s. XXII.

³² *Ibidem*, t. I, s. XVI.

³³ *Ibidem*, t. I, s. VIII.

³⁴ *Ibidem*, t. I, s. XV.

³⁵ *Ibidem*, t. I, s. IX, X.

³⁶ *Ibidem*, t. I, s. XV.

³⁷ *Ibidem*, t. I, s. IX.

³⁸ Podobnie poezja przedmuzułmańska, jak utrzymuje Bonnet-Eymard, jest nam znana wyłącznie dzięki sīrze, więc jest również rodzajem apokryfów. Poezja przedmuzułmańska nie może zatem służyć za pomoc w rozszyfrowywaniu znaczeń Koranu, gdyż została ukształtowana na potrzeby sīry. *Ibidem*, t. I, s. XI i XXIV.

³⁹ *Ibidem*, t. I, s. XV; t. II, s. 232.

⁴⁰ *Ibidem*, t. I, s. XXVI.

⁴¹ *Ibidem*, t. I, s. X, XV.

Należy studiować Koran, a następnie wyjaśnić, dlaczego i w jaki sposób narodziły się legendy⁴², nie zaś odwrotnie, jak przyjęła zachodnia orientalistyka⁴³. Założeniem *sine qua non* metodologii Bonnet-a-Eymarda jest zatem odrzucenie całej tradycji religijnej wczesnego okresu islamu, którą określa mianem mitologii⁴⁴.

Kiedy, gdzie i w jakich okolicznościach narodził się zatem islam w teorii francuskiego badacza? Historia islamu zaczyna się na przełomie VI i VII wieku w bliżej nieokreślonym regionie interioru Półwyspu Arabskiego. Punktem wyjścia koranicznej opowieści są jej pierwsza (Al-Fatiħa) i druga (Al-Baqara) sura, które kreślą dziejowy kontekst Bożego „wybraństwa” Arabów⁴⁵. Izraelici, potomkowie Izaaka, nie sprostali powierzonym im przez Boga przymierzom, odchodząc od prawdziwej monoteistycznej wiary⁴⁶. Skutkiem okazały się rozłamy wśród wiernych, powstawanie przez wieki licznych odłamów religijnych, z których największym była sekta chrześcijańska (deifikująca Jezusa, syna Maryi)⁴⁷. Ponieważ żydzi sprzeniewierzyli się Bożej obietnicy, przechodzi ona na dzieci drugiego syna Abrahama – Izmaela, czyli na Arabów. Jak tłumaczy Bonnet-Eymard, autorowi Koranu nie chodzi więc o stworzenie trzeciej wielkiej religii monoteistycznej, lecz o obalenie dwóch poprzednich – judaizmu i chrześcijaństwa – w celu przywrócenia jedynie prawdziwej wiary abrahamowej i położenia kresu wielkiej schizmie w łonie monoteizmu⁴⁸. Potomkowie Hagar, wygnani przez Abrahama na pustynię, otrzymują więc dziejową szansę powrotu do Bożych łask przez wypełnienie oczekiwanej od nich misji⁴⁹. Wezwany do poprowadzenia tego dzieła, czyli odtworzenia na Ziemi prawdziwej wiary abrahamowej, jest autor Koranu⁵⁰.

Rdzenna arabska społeczność Arabii, wiedzona duchem swej wiary, pod wodzą nowego, arabskiego Mojżesza, snuje więc plany odbicia Jerozolimy⁵¹. Na fundamentach Świątyni Salomona (arab. *maqām Ibrāhīm*) chce odbudować ośrodek kultu abrahamowego⁵², by duch mógł zamieszkać w godnym ciele. Potrzebę zbrojnej kampanii motywują więc względy religijne. Podbój Ziemi Świętej jest więc wyznaniem wiary

⁴² *Ibidem*, t. I, s. XXVI.

⁴³ *Ibidem*, t. I, s. 26.

⁴⁴ *Ibidem*, t. I, s. XI, XVI.

⁴⁵ Sura Al-Fatiħa ma dla Bonnet-Eymard wydźwięk głęboko antychrześcijański, łączy ją podobieństwo treści (a może również formy) z przedmuzułmańskimi inskrypcjami południowoarabskimi. Niestety autor nie precyzuje, o jakie dokładnie cechy i paralele epigraficzne mu chodzi. Z analizy Bonnet-Eymard wynika, że Al-Fatiħa mogła powstać w formie ustnej w łonie społeczności żydowskiej w Arabii nawet jeszcze w IV lub V w. W formie pisemnej języka arabskiego mogła zaś zostać zredagowana po raz pierwszy w pierwszej połowie VII w. *Ibidem*, t. I, s. 283, 290. Al-Fatiħa „[...] jest modlitwą żydowską, już po arabsku, lecz w języku arabskim, który możemy określić mianem „talmudycznego” na podstawie naszej analizy literackiej [...]”. s. 292. Autorami tej sury mają być „synowie Izraela”. *Ibidem*, t. I, s. 305.

⁴⁶ *Ibidem*, t. I, s. 310–311.

⁴⁷ *Ibidem*, t. III, s. 289.

⁴⁸ *Ibidem*, t. I, s. 324; t. II, s. 302; t. III, s. 317.

⁴⁹ *Ibidem*, t. I, s. 314, 333; t. II, s. 303.

⁵⁰ *Ibidem*, t. II, s. 303.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*, t. I, s. 337.

monoteistycznej, podjęciem na wzór Mojżesza wędrówki do Ziemi Obiecanej⁵³, zajętej przez obce ludy, w tym głównie potomków Izaaka. Arabowie (w porozumieniu z Żydami) zawierają w tym celu przymierze militarne z sasanidzką Persją, która na początku VII wieku szykuje się do napaści na przynależne do Bizancjum prowincje, w tym na Jerozolimę⁵⁴.

W historii opowiedanej przez autora Koranu przełomowy okazuje się rok 614 n.e.⁵⁵. Persowie pokonują armię bizantyjską i zdobywają Ziemię Świętą, jednak nie dotrzymują sojuszu ze wspierającymi ich Arabami i Żydami⁵⁶. Dla Arabów zwycięstwo przeradza się więc niespodziewanie w porażkę. Z miasta musi uchodzić ludność arabska. Przed odejściem Arabowie zdążą jeszcze złożyć Bogu naprędce ofiarę z wołu (*baqara*) w ruinach zburzonej Świątyni Salomona⁵⁷. Potem, znów na wygnaniu, przez kolejne lata nie tracą nadziei na triumfalny powrót do Jerozolimy. Gehenna Arabów kończy się w połowie lat trzydziestych VII wieku, gdy w chwale zwycięstwa, za zrządzeniem opatrności Bożej, wyruszają z miasta Hegra (arab. Al-Hidżr, obecnie Mada'in Salih) lub Petry, wjeżdżając ponownie do Jerozolimy⁵⁸.

Bonnet-Eymard rozwija (i jednocześnie radykalizuje) kontrowersyjną tezę Lam-mensa (podjętą później przez Zacharias)⁵⁹, który twierdził, że autorem Koranu musiał być żydowski rabin. Miał on namaścić charyzmatycznego arabskiego kupca Mahometa na swojego ucznia, mianując go nowym, arabskim Mojżeszem. Celem rabina miało być głoszenie arabskim politeistom religii Izraela w celu nawrócenia ich na judaizm. Mahomet rozpoczyna działalność kaznodziejską, recytując lekcje, których uczy się w synagodze od rzeczzonego rabina. Arabska ludność odbiera to jako oczekiwany znak nowych czasów – sygnał Bożego wybraństwa synów Izmaela⁶⁰.

Dla Bonnet-Eymard osoba proroka Mahometa jest z kolei tworem *ex nihilo* pisemnej tradycji religijnej islamu, stworzonym 140 lat po sugerowanej dacie jego śmierci, na potrzeby powstającej ideologii arabskiego imperializmu doby Umajjadów⁶¹. Postać proroka mieli powołać do życia na kartach siry mużułmańscy teologowie – twórcy podstaw dogmatyki islamu dla społeczności mużułmańskich⁶². Nawet jeśli Mahomet istniał, jego biografowie byli chronologicznie zbyt oddaleni od jego cza-

⁵³ Oraz na wzór biblijnego Nehemiasza, syna niewoli babilońskiej, wracającego w V w. p.n.e. z grupą Żydów do Jerozolimy celem jej odbudowy. Bonnet-Eymard nazywa autora Koranu „nowym Nehemiaszem”. *Ibidem*, t. I, s. 305, 314; t. II, s. 301, 303.

⁵⁴ *Ibidem*, t. II, s. 294.

⁵⁵ *Ibidem*, t. II, s. 187, 223.

⁵⁶ *Ibidem*, t. II, s. 303; t. III, s. 5, 315.

⁵⁷ *Ibidem*, t. II, s. 303.

⁵⁸ *Ibidem*, t. II, s. 261; t. III, s. 317.

⁵⁹ Zob. również: H. Zacharias, *L'islam, entreprise juive, de Moïse à Mohammed*, Cahors 1955.

⁶⁰ B. Bonnet-Eymard, *op.cit.*, t. I, s. XXI–XXII.

⁶¹ *Ibidem*, t. I, s. XIV.

⁶² Bonnet-Eymard czerpie tu m.in. z teorii włoskiego islamologa przełomu XIX i XX w. Leone Caetani. Głosił on, że tradycja mużułmańska nie zawiera prawie nic prawdziwego o Mahomecie, a te materiały tradycji, które zachowały się do współczesności, należy odsunąć na bok jako apokryficzne. Zob. L. Caetani, *Annali dell'Islam*, t. I–X, Milan 1905–1907.

sów, by dysponować miarodajnymi informacjami i pojęciami z nim związanymi⁶³. Filologicznie Bonnet-Eymard tłumaczy koraniczne imię Muḥammad jako imiesłów bierny starosemickiego rdzenia *hmd*, oznaczający „upodobany”, „umiłowany (w Panu)”, na wzór ewangelicznego wersu: „Oto mój Syn Umiłowany, w Tobie mam upodobanie, Jego słuchajcie”⁶⁴.

Badania francuskiego mnicha doprowadziły go do wniosku, że również Mekka mogła jeszcze nie istnieć za czasów autora Koranu, całość zaś tekstu koranicznego koncentruje się wokół Jerozolimy, również w kontekście kluczowego dla całej księgi motywu nostalgicznej powrotnej wędrówki ludu arabskiego do ojczyzny przymierza Boga z Abrahamem i jego synem Izmaelem. Istnienie Mekki – jako przedmuzułmańskiego ośrodka kupieckiego – Bonnet-Eymard uważa za mit powstały dopiero w epoce muzułmańskiej⁶⁵. Według niego pojawiający się w surze 3 wersie 96 Koranu hapaks legomenon *bakka* (interpretowany przez muzułmańskich egzegetów jako synonim Mekki) odnosi się do nazwy doliny okalającej jerozolimskie Stare Miasto od południowego zachodu (łączącej się od południa z doliną Hinnom). Użycie tu terminu *bakka* ma symbolicznie oznaczać kres wędrówki arabskich pielgrzymów zdążających do Jerozolimy⁶⁶. Bonnet-Eymard stara się ponadto przekonać czytelnika, że nie istnieją mapy z okresu przedmuzułmańskiego, które wskazywałyby na istnienie Mekki. Jak pisze Francuz, podczas gdy dysponujemy wieloma źródłami świadczącymi o historyczności miejsc, ludów i wydarzeń z okresu narodzin islamu dotyczących ziem cesarstwa bizantyjskiego, sasanidzkiej Persji czy południowoarabskiego Jemu, to o Hidżazie późnoantyczni kartografowie i autorzy milczą⁶⁷.

Koran jest dla Bonneta-Eymarda dziełem erudyty i wznosi się na wyżyny wiedzy teologicznej ówczesnych czasów, górując swą wszechstronną uczonością nad pejzażem pustynnej, niepiśmiennej Arabii początków VII wieku⁶⁸. W odbiorze francuskiego badacza autor świętej księgi islamu był „teologiem przybyłym z daleka, który stworzył religijny język arabski”⁶⁹. Arabski Koran jest na pewno dziełem bez precedensu w historii pisanej tego języka⁷⁰, „dedykowanym na wyłączność swym wyznawcom”⁷¹. Francuski badacz odrzuca przy tym podnoszoną przez niektórych islamologów sceptyków hipotezę o wpływach arianizmu na treść Koranu jako „słabo

⁶³ Zob. także: C.S. Hurgronje, *Mohammedanism: Lectures on Its Origin Its Religious and Political Growth, and Its Presence State*, Charleston 2007, s. 24.

⁶⁴ *Ibidem*, t. II, s. 201–202, 242, 263.

⁶⁵ *Ibidem*, t. III, s. 5, 315–316.

⁶⁶ *Ibidem*, t. II, s. 276; t. III, s. 5, 251.

⁶⁷ *Ibidem*, t. II, s. 91–93.

⁶⁸ *Ibidem*, t. I, s. XXV.

⁶⁹ *Ibidem*, t. I, s. XXI.

⁷⁰ Bonnet-Eymard popiera tezę François Nau z początku XX w., postulującą, że alfabet arabski mógł zostać opracowany przez arabskich chrześcijan specjalnie w celu spisania Koranu zgodnie ze wzorem alfabetu syryjskiego (według tej samej kolejności liter i ich wartości numerycznych). *Ibidem*, t. II, s. 300. Zob. także: R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.*, Paris 1952–1966, t. I–III.

⁷¹ B. Bonnet-Eymard, *op.cit.*, t. II, s. 305.

ugruntowaną, nierealną, spekulatywną i abstrakcyjną”. Jak wykazuje, w VII wieku spory związane z arianizmem musiały już dawno wygasnąć⁷².

Bonnet-Eymard jest za to zwolennikiem tezy, że język arabski w swej pisemnej formie został stworzony w celu judaizacji Arabii⁷³. Jak wylicza, autor Koranu mógł być Himjarytą (tj. Sabejczykiem z królestwa Saby na południu Półwyspu Arabskiego⁷⁴) wywodzącym się z szanowanego rodu, człowiekiem wiary wykształconym w najlepszych szkołach żydowskich i chrześcijańskich, znającym języki: aramejski, hebrajski i grekę⁷⁵, twórcą tajemniczego kodu języka Koranu⁷⁶, a w końcu także przywódcą militarnym i doborowym politykiem⁷⁷. W drugiej surze Koranu jej autor ma się przedstawiać w roli nowego Mojżesza, prowadzącego wierne dzieci Abrahama na podbój Ziemi Obiecanej⁷⁸.

Francuski teolog odczytuje kolejne sury Koranu jako uporządkowaną chronologicznie (!) kronikę wydarzeń związanych z genezą islamu⁷⁹. Widzi w nim analogię do nowotestamentowej księgi Dziejów Apostolskich relacjonującej historię gminy chrześcijańskiej po Wniebowstąpieniu Pańskim. Dla francuskiego mnicha Koran to dzieło jednego autora, spisane w pierwszej połowie VII wieku w ciągu około 30 lat. Bonnet-Eymard jest mocno przekonany o autentyczności wszystkich koranicznych sur i ich pochodzeniu z tego samego okresu⁸⁰. Sury określa z francuskiego mianem „kantyczek” (pieśni religijnych), zawierających elementy zarówno hagiiczne, jak i halachiczne⁸¹. W jego rozumieniu, po trzech dekadach ewolucji treści Koranu w transmisji ustnej, pisemna redakcja świętej księgi islamu w połowie VII wieku położyła raz na zawsze kres dalszym modyfikacjom oryginalnego przekazu objawienia.

Arabski termin *'islām* Bruno Bonnet-Eymard tłumaczy przez pryzmat semickiego trójspółgłoskowego rdzenia występującego zarówno w języku hebrajskim oraz aramejskim, jak i arabskim w znaczeniu czynności lub procesu „doskonalenia (się)”. Może zatem chodzić o „doskonalenie duszy w pokoju z Bogiem”⁸², „stawanie się doskonałym, dążenie do doskonałości”⁸³ lub „pełnienie tego, co sprawiedliwe”⁸⁴. W zamyśle autora Koranu islam jako religia został „zadany” już Abrahamowi, a następnie przekazywany z pokolenia na pokolenie przez ple-

⁷² *Ibidem*, t. III, s. 322.

⁷³ Bonnet-Eymard pisze, że na początku VII w. Żydzi z Palestyny i Półwyspu Arabskiego (w tym z Hidżazu i Jemenu) żyli nadzieją na przywrócenie żydowskiego królestwa w Jerozolimie na wzór potęgi Królestwa Salomona. *Ibidem*, t. I, s. 290, 302.

⁷⁴ Bonnet-Eymard zaczerpnął tę konkretną myśl od swego zakonnego przełożonego i mentora – opata George’a de Nantes. *Ibidem*, t. I, s. 338–339; t. III, s. 317.

⁷⁵ *Ibidem*, t. III, s. 6.

⁷⁶ *Ibidem*, t. III, s. 317.

⁷⁷ *Ibidem*, t. II, s. 296.

⁷⁸ *Ibidem*, t. II, s. 223.

⁷⁹ *Ibidem*, t. III, s. 5, 316.

⁸⁰ *Ibidem*, t. I, s. XXIII.

⁸¹ *Ibidem*, t. I, s. 325.

⁸² *Ibidem*, t. II, s. 175, 183.

⁸³ *Ibidem*, t. I, s. 308.

⁸⁴ *Ibidem*, t. III, s. 289.

miona Izmaela i Izaaka, i dalej przez proroków – Mojżesza, Jezusa itd. Jak podkreśla francuski islamoznawca, islam to w rozumieniu autora Koranu powrót do czystej formy judaizmu (z zastrzeżeniem, że obietnica przymierza przechodzi z synów Izaaka na synów Izmaela)⁸⁵. Muzułmanie (arab. *muslimūna*) to zatem ludzie powołani do doskonałości; ci, którzy pragną wypełnić przesłanie Abrahamowe, ubodzy w duchu, spragnieni sprawiedliwości, obrzezani wyznawcy jedyne Boga Abrahama, Izmaela i Izaaka, prawdziwi duchowi spadkobiercy przymierza Boga z człowiekiem⁸⁶.

Niezależnie od skrajnego sceptycyzmu Brunona Bonneta-Eymarda wobec autentyczności źródeł tradycji muzułmańskiej na pewno słabą stroną jego egzegezy jest prawie całkowity brak odniesień do prac islamologów powstałych w innych językach niż francuski. Bonnet-Eymard polega w przede wszystkim na autorach francuskojęzycznych, takich jak Denise Masson, Louis Massignon, Maxime Rodinson, Jean Grosjean, Henri Lammens, Ernest Renan, René Agraïn, Maurice Gaudefroy-Demombynes, Régis Blachère, François Nau czy Kamal Salibi. Wydaje się również, że francuski teolog usiłuje się przesadnie doszukiwać hebrajskiej etymologii w prawie każdym wersecie arabskiego tekstu Koranu. Nierzadko sprawia to wrażenie, że chce uzasadnić przyjętą przez siebie kontrowersyjną tezę o rabinackiej inspiracji świętej księgi islamu. Z tego właśnie powodu prace Brunona Bonneta-Eymarda są traktowane przez *gros* islamologów z dodatkową dozą nieufności, wynikającą z braku jasności co do intencji metodologicznych autora. Wydaje się jednak, że pozycja na uboczu światowej orientalistyki odpowiada francuskiemu dominikaninowi, który nie szuka rozgłosu. Bardzo trudno więc natrafić na recenzje lub choćby krótkie odniesienia do jego tez w pracach innych islamologów. Można śmiało zaryzykować stwierdzenie, że „trylogia” Bonneta-Eymarda (tj. trzy tomy jego egzegezy koranicznej) znajduje się w prawie każdej bibliotece czołowych badaczy Koranu w Europie Zachodniej i USA, którzy nierzadko szukają w niej źródeł inspiracji⁸⁷. Nie przyniosło to jednak – jak dotąd – wymiernego przełożenia na demarginalizację twórczości francuskiego islamologa.

Początkowym założeniem Brunona Bonneta-Eymarda było stopniowe opracowywanie krytycznego wydania dla wszystkich 114 koranicznych sur. Z racji zaawansowanego wieku autora planowane dzieło może się jednak okazać niemożliwe do zrealizowania. Na razie praca zatrzymała się na pięciu pierwszych najobszerniejszych surach (sury w Koranie są ułożone od najdłuższej do najkrótszej), zamykając się w trzech tomach, i brak sygnałów, by miała być kontynuowana. Niezależnie od wyników badań Bonneta-Eymarda jego tłumaczenie i krytyczne wydanie Koranu stanowi cenny wkład we współczesne studia nad tekstem i znaczeniem świętej księgi islamu. Na pewno Bruno Bonnet-Eymard ma rację, gdy podkreśla za Denisem Massonem, że „krytyka historyczna i tekstologiczna, oparta na epigrafii i archeologii, nie została jeszcze zastosowana wobec [tekstu] Koranu według ogólnie przyjętych ku temu [na świecie] norm”⁸⁸.

⁸⁵ *Ibidem*, t. III, s. 321–322.

⁸⁶ *Ibidem*, t. I, s. 310, 325.

⁸⁷ Prywatne rozmowy autora niniejszego artykułu z Patricią Crone i Gabrielem Saidem Reynoldsem na University of Notre Dame, Indiana, USA, 2012–2013 (w ramach programu Fulbright Senior Advanced Research Grant).

⁸⁸ *Ibidem*, t. III, s. VII. Cyt. za: D. Masson, *Le Coran*, Paris 1967, s. XL.

Bibliografia

- Bashear S., *Muqaddima fī ta'rīḥ al-'āḥar*, Jerusalem 1984.
- Birkeland H., *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam*, Oslo 1956.
- Blachère R., *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.*, Paris 1952–1966, t. I–III.
- Bonnet-Eymard B., *Le Coran: Traduction et commentaire systématique*, t. I–III, Saint-Parres-lès-Vaudes b.r.w.
- Caetani L., *Annali dell' Islam*, t. I–X, Milan 1905–1907.
- Crone P., Cook M., *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.
- Daniel N., *Islam and the West: The Making of an Image*, Oxford 2009.
- Donner F.M., *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, NJ 1998.
- Goeje M.J., *Mémoires sur la conquête de la Syrie*, Leyde 1864.
- Grodzki M., *Inkohärenz der alternativen Islamforschung? Von Lüling zu Inârah – ein Blick auf die Fortentwicklung einiger Forschungsaspekte in den letzten Jahrzehnten [w:] Die Entstehung einer Weltreligion II: Von der koranischen Bewegung zum Frühislam. Band 6*, M. Gross, K.-H. Ohlig (Hg.), Berlin 2012, s. 709–752.
- Grodzki M., *'Muslims' and 'Islam' in the Middle Eastern Literature of the Seventh and Eight Centuries AD. An Alternative Perspective of West European Oriental Scholarship*, *Studia Orientalia*, vol. 112, Finnish Oriental Society, Helsinki 2012, s. 1–16.
- Grodzki M., *Nowy przyczynek do badań nad zakresem języka syryjskiego w Koranie*, „Przegląd Orientalistyczny” 2012, nr 3–4 (243–244), s. 16–21.
- Grodzki M., *Problem arabsko-muzułmańskich źródeł historiograficznych do wczesnych dziejów Andaluzji. Alternatywne spojrzenie na pierwsze wieki islamu na Półwyspie Iberyjskim [w:] Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?*, M. Widy-Behiesse (red.), Warszawa 2012, s. 75–88.
- Grodzki M., *Przegląd współczesnych teorii naukowych zachodnioeuropejskiej szkoły rewizjonizmu islamistycznego*, „Collectanea Orientalia. Nowa Seria” 2012, nr 2 (18).
- Grodzki M., *Tajemnicze litery Koranu odczytane na nowo. Przyczynek do dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego [w:] Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Historia i współczesność, zagrożenia i wyzwania*, M. Lewicka, C. Łapicz (red.), Toruń 2011, s. 219–233.
- Grodzki M., *The Christian-Muslim Dialogue in the Light of Recent Unorthodox Scientific Research on the Genesis of Islam [w:] Die Entstehung einer Weltreligion III*, M. Gross, K.-H. Ohlig (Hg.), Berlin–Tübingen 2014, s. 793–802.
- Hitti P., *History of the Arabs*, London 1937.
- Hodgson M.G.S., *The Venture of Islam*, Chicago 1974.
- Hourani A., *A History of the Arab Peoples*, Cambridge 1991.
- Hurgonje C.S., *Mohammedanism: Lectures on Its Origin Its Religious and Political Growth, and Its Presence State*, Charleston 2007.
- Kennedy H., *Muhammad and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, London 1986.
- Kister M.J., *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*, London 1980.
- Lammens H., *Le berceau de l' Islam: L' Arabie occidentale à la veille de l' hégire*, Roma 1914.
- Lüling G., *Über den Urkoran: Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran*, Erlangen 1974.
- Masson D., *Le Coran*, Paris 1967.
- Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays*, J.V. Tolan (ed.), New York–London 2000.

- Motzki H., *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991.
- Nau F., *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie*, Paris 1933.
- Nevo Y.D., Koren J., *The Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, New York 2003.
- Newby G.D., *The Making of the Last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad*, Columbia, SC 1989.
- Noth A., *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, Bonn 1973.
- Sellheim R., *Muhammads erstes Offenbarungserlebnis*, „Jerusalem Studies in Arabic and Islam“ 1987, vol. 10, s. 1–16.
- Sezgin F., *Geschichte des arabischen Schrifttums, Qur'anwissenschaften, Hadit, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik*, t. 1, Leyden 1967.
- Schacht J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950.
- Sharon M., *The Birth of Islam in the Holy Land [w:] Pillars of Smoke and Fire. The Holy Land in History and Thought*, M. Sharon (ed.), Johannesburg 1988, s. 225–235.
- Wansbrough J., *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977.
- Wansbrough J., *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1978.
- Wellhausen J., *Das Arabische Reich und Sein Sturz*, Berlin 1902.
- Wellhausen J., *Skizzen und Vorarbeiten: Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*, Berlin 1899.
- Widengren G., *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, Uppsala 1955.
- Zacharias H., *L'islam, entreprise juive, de Moïse à Mohammed*, Cahors 1955.



Nie-religia w Yogyakartaie (Jawa Centralna). Historia, problemy i wyzwania *kejawen*

Joanna Waclawek

Instytut Sztuki

Polska Akademia Nauk

Abstract

Non-religion in Yogyakarta (Central Java). The History, Problems and Challenges of *Kejawen*

The aim of this article is to explore the perceptions and understanding of the term *kejawen*, not only in academic publications (from Geertz to Mulder), but first and foremost in terms of changes to Indonesian law and society. *Kejawen*, traditional Javanese beliefs and traditions, are officially not recognised in Indonesia as a “true” religion (*agama*). This paper discusses the definitions as well as the interpretations of religion in contemporary Indonesia in the context of religious discrimination, especially “non-official” religions and beliefs in the world’s largest Muslim – but formally still not Islamic – state.

Key words: Java, Islam in Indonesia, Javanism, *kejawen*, *kebatinan*, religion, religious freedom in Indonesia, Yogyakarta

Słowa kluczowe: Jawa, islam w Indonezji, jawanizm, *kejawen*, *kebatinan*, religia, wolność religijna w Indonezji, Yogyakarta

Historia, problemy i wyzwania, a także niektóre wątki łączące się z *kejawen*¹ zostaną omówione w niniejszym artykule na przykładzie Yogyakarta. Miejsce nie zostało wybrane przypadkowo – położona w środkowej części Jawy Yogyakarta², wraz z sąsiednią Surakartą, jest uważana kolebkę kultury i sztuki jawajskiej³. Ma w Indonezji

¹ W języku jawajskim: *kejawèn*.

² Także: Jogjakarta.

³ W połowie XVIII w. sultanat Mataram został podzielony na dwory w Yogyakartaie (odtąd pod panowaniem sultana) i Surakarcie (pod panowaniem susuhunana).

status specjalnej prowincji⁴. To także tutaj doszło do wydarzenia, które uznałam za symptomatyczne.

15 września 2013 roku po 22 w nocy na jeden z cmentarzy Yogyakarta przyjechała grupa zamaskowanych motocyklistów, licząca około 30 osób⁵. Część z nich weszła do budynku wzniesionego wokół kilku grobów. Wśród nich największym szacunkiem otaczano grób Kyai lub kiai, wyrażający szacunek tytuł lub zwrot honorowy stosowany w odniesieniu do nauczycieli islamu / duchowych, uczonych. Uzbrojeni w maczety przybywszy przez pół godziny niszczyli nagrobki i otoczenie. Obalili płyty nagrobne, rzucili na ziemię i połamali parasole, w tradycji jawajskiej chroniące miejsce, przedmiot bądź osobę, związane ze sferą *sacrum*. Zerwali także ustawiony nad grobem kyai Prawiropurbo baldachim. Zanim odjechali niezatrzymani przez nikogo, pozostawili napisy: *syirik*⁶, *haram*⁷, a także podpis: Brigade Muslim Al Haq – Muzułmańska Brygada Al Haq⁸. W relacjach prasowych z tego wydarzenia często cytowano wypowiedź, jaką opiekun cmentarza, *juru kunci*⁹ wyznaczony przez sułtana, usłyszał od jednego z nielicznych świadków, którzy zbiegli się na miejsce, choć nie odważyli się interweniować: „Nie wolno wierzyć w grób, a w Boga. Błądzi ten, który wierzy w nagrobki”¹⁰. To niezwykle znamienita uwaga wygłoszona w sercu kultury jawajskiej, ponieważ jej tradycja uznaje groby przodków, królów i nauczycieli duchowych – takim był ów potomek sułtana – za miejsca święte (*keramat*)¹¹.

Indonezja, najliczniejszy kraj muzułmański na świecie¹², nie jest krajem wyznaniowym, nie jest jednak także krajem laickim. Konstytucja z 1945 roku opiera się na pięciu zasadach, tzw. Pancasila¹³, zaproponowanych przez Sukarno, pierwszego prezydenta Indonezji. Pierwsza z nich stanowi, że każdy obywatel Indonezji wyznaje

⁴ Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY).

⁵ *Preman obrak-abrik makam cucu HB VI*, „Tribun Jogja”, 18.09.2013; *Perusak makam cucu HB VI sempat berteriak haram*, Tribunnews.com, <http://www.tribunnews.com/regional/2013/09/17/perusak-makam-cucu-hb-vi-sempat-berteriak-haram> [dostęp: 15.10.2014].

⁶ Isl. politeizm.

⁷ W islamie określenie oznaczające coś, co jest zabronione.

⁸ *Kelompok bercadar rusak makam*, Muslimesianews, <http://www.muslimedianews.com/2013/09/kelompok-bercadar-rusak-makam-gp-ansor.html> [dostęp: 16.10.2014].

⁹ *Juru kunci* to określenie sługi (bądź sług) pałacu, który jest wyznaczony do opieki nad miejscem ważnym/świętym dla tradycji/religii, a pozostającym pod władzą sułtana Yogyakarta. Najczęściej są to cmentarze, ale także naturalne „miejsca mocy”, m.in. wulkan Merapi oraz plaża Parangkusumo.

¹⁰ *Preman obrak-abrik makam cucu HB VI*, s. 1.

¹¹ Pielgrzymowanie do grobów przodków w tradycji jawajskiej określa się jako *nyekar*. Zob. Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, Singapore 1985, s. 365–266. Pielgrzymowanie do grobów świętych mężów jest znane także w islamie pod terminem *ziarah*. Więcej na temat praktyk *ziarah* na Jawie zob. J.J. Fox, *Ziarah Visits to the Tombs of the Wali, the Founders of Islam on Java* [w:] *Islam in the Indonesian Social Context*, M.C. Ricklefs (red.), Clayton 1991, s. 19–38.

¹² Z 251,2 mln mieszkańców Indonezji muzułmanie stanowią ok. 87% (w większości sunnici), proteستانی – 7%, katolicy – 3%, hinduiści – 1,5%. Buddyści, konfucjaniści oraz wyznawcy pozostałych religii to ok. 1,25% całej populacji. Dane z: *International Religious Freedom Report for 2013*, <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm?year=2013&dliid=222133#wrapper> [dostęp: 16.10.2014].

¹³ Słowo *panca* w sanskrycie oznacza cyfrę 5, *sila* – zasadę, fundament, filar.

wiarę w jednego i jedyne Boga (*Ketuhanan Yang Maha Esa*)¹⁴. Wiele aktów prawnych gwarantuje wolność wyznania. Między innymi artykuł 28E paragraf 1 Konstytucji wskazuje, że „każdy ma prawo do wolności przekonań i praktyk religijnych”, odróżniając je jednak od wspomnianego w paragrafie drugim „prawa do wolności wierzeń”¹⁵. Artykuł 28I w paragrafie 1 Konstytucji gwarantuje między innymi „prawo do wolności religijnej”, w paragrafie 2 zaś prawo do „wolności od dyskryminacji”. Wreszcie artykuł 29 w paragrafie 1 stanowi, że „państwo opiera się na wierze w jednego i jedyne Boga”, a w paragrafie 2, że: „gwarantuje każdemu obywatelowi wolność religii oraz prawo do jej praktykowania”. Wiara w Boga jest więc podkreślana zarówno przez Pancasila, jak i Konstytucję Indonezji¹⁶. Prawo do wolności wyznania i swobody wypowiedzi gwarantują także artykuły 156 i 157 Kodeksu karnego, oraz Prawo Przeciw Dyskryminacji na Tle Rasowym nr 40/2008 itd.¹⁷, a jednak te prawa są często ograniczane i łamane¹⁸. Ograniczeniami bywają chociażby niektóre dekrety prezydenta, ministrów i lokalnych samorządów dotyczące tej kwestii, a także Ustawa przeciwko bluźnierstwu z 1965 roku, podtrzymana na mocy postanowienia Trybunału Konstytucyjnego z kwietnia 2010 roku. Ustawa ta zabrania publicznego rozważania lub wypowiedzania się, wspierania oraz szukania poparcia dla interpretacji jednej z uznanych przez rząd indonezyjski religii, jak też czynności religijnych mających je naśladować, jeśli takie wypowiedzi albo zachowania naruszają zasady wiary danej religii. Oznacza to między innymi, że *kejawen*, podobnie jak inne *kepercayaan* – wierzenia, nie mogą być nazywane zgodnie z prawem religią. Ustawa przeciwko bluźnierstwu od wielu lat stanowi narzędzie ograniczające prawa do wolności religijnej¹⁹. Problemem nie wydaje się jednak niedostatek praw,

¹⁴ Ta zasada pierwotnie była ostatnia, i nie precyzowała, że Bóg ma być „jeden”; ich kolejność zmieniła się w toku prac nad przyszłą konstytucją Indonezji. Dopiero po jej proklamacji pojawiło się określenie wskazujące na obowiązek wiary w jednego Boga jako zasadę leżącą u podstaw państwa indonezyjskiego. Sukarno zaproponował zasady: nacjonalizmu, (*kebangsaan*), internacjonalizmu lub humanitaryzmu (*internasionalisme atau demokrasi*), jedności lub demokracji (*mufakat atau demokrasi*), sprawiedliwości społecznej (*kesejahteraan sosial*) oraz zwierzchności boskiej (*ketuhanan*). Więcej m.in. w: B.F. Intan, „Public Religion” and the Pancasila-Based State of Indonesia, New York 2006, s. 31–43; S. Butt, T. Lindsey, *The Constitution of Indonesia: A Contextual Analysis*, Oxford–Portland, OR 2012, s. 13–14.

¹⁵ Słowo oznaczające religię to *agama*, podczas gdy wierzenia w języku indonezyjskim tłumaczone są jako *kepercayaan*. W tym znaczeniu między innymi opisano najważniejsze religie i wierzenia Indonezji w albumowym wydawnictwie mającym popularyzować wiedzę na ich temat: L. Turangan, R. Willyanto, R. Fadhilla, *Seni budaya & warisan Indonesia: Agama dan kepercayaan*, Jakarta 2014.

¹⁶ *The 1945 Constitution of the Republic of Indonesia: As Amended by the First Amendment of 1999, the Second Amendment of 2000, the Third Amendment of 2001 and the Fourth Amendment of 2002 (unofficial translation)*, http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---protrav/ilo_aids/documents/legaldocument/wcms_174556.pdf [dostęp: 16.10.2014]; J.C.T. Simorangkir, B. Mang Reng Say, *Around and about the Indonesian Constitution of 1945*, Jakarta 1980.

¹⁷ R. Djamin, *The Paradox of Freedom of Religion and Belief in Indonesia*, http://www2.ohchr.org/english/issues/opinion/articles1920_iccpr/docs/expert_papers_Bangkok/RAFENDI%20DJAMIN.pdf [dostęp: 16.10.2014].

¹⁸ Raport The WAHID Institute za rok 2013, <http://www.wahidinstitute.org/wi-id/laporan-dan-publikasi/laporan-tahunan-kebebasan-beragama-dan-berkeyakinan.html> [dostęp: 16.10.2014].

¹⁹ M.A. Crouch, *Law and Religion in Indonesia: The Constitutional Court and the Blasphemy Law*, „Asian Journal of Comparative Law” 2012, nr 7, iss. 1, <http://www.degruyter.com/view/j/asjcl.2012.7.issue-1/1932-0205.1391/1932-0205.1391.xml> [dostęp: 16.10.2014].

lecz ich nieprzestrzeganie oraz mniej lub bardziej jawna dyskryminacja mniejszości wyznaniowych i religijnych, przy jednoczesnych próbach przekształcenia Indonezji w kraj islamski. Próby te sięgają początków opracowywania kształtu konstytucji jeszcze w pierwszej połowie XX wieku. Kompromisem w konfrontacji świeckich i muzułmańskich nacjonalistów stało się wówczas przyjęcie i zastosowanie zasad Pancasila jako podstawy tworzenia zrębów nowej państwowości, co jednak muzułmanie dążący do ustanowienia państwa opartego na islamie odebrali jako porażkę i symbol ogromnego poświęcenia się większości muzułmańskiej dla dobra państwa oraz przedstawiciele innych wyznań. W toku dalszych dyskusji podpisano porozumienie, w którym znalazła się wzmianka dodająca do zasady *ketuhanan* dopisek o obowiązku podporządkowania się zasadom szariatu dla wyznawców islamu²⁰. Został on jednak unieważniony dzień po proklamacji niepodległości 17 sierpnia 1945 roku, co spotęgowało w ortodoksyjnych muzułmanach poczucie niesprawiedliwości²¹. Swego rodzaju rekompensatą dla wyznawców islamu stało się utworzenie na początku stycznia 1946 roku Ministerstwa Religii, początkowo mającego się zajmować wyznawcami islamu i zarazem podkreślać specjalny status religii wyznawanej przez większość mieszkańców kraju²². W konsekwencji ministerstwo stało się platformą do prób zmiany kruchego stanu równowagi przez decyzje prawne uderzające w pozycje pozostałych religii w teorii równych pozycji islamu w Indonezji. Już na początku lat pięćdziesiątych zdominowane przez muzułmanów Ministerstwo Religii podjęło pierwsze znaczące próby wprowadzenia wąskiej definicji religii, która miałaby obowiązywać, ostatecznie jako jej niezbędne elementy wymieniając posiadanie świętej księgi, proroka i deklarowanie wiary w jednego Boga. Opierając się na takim rozumieniu pojęcia, w 1961 roku Sukarno ogłosił dekret. Jedynie pięć religii zostało oficjalnie uznanych przez rząd Indonezji. Były to: islam, protestantyzm, katolicyzm, buddyzm i hinduizm (później dodano także konfucjanizm). Tym samym Ministerstwo Religii stało się – jak pisze Benyamin Fleming Intan – „narzędziem”, za pomocą którego ortodoksyjni muzułmanie w kolejnych latach wprowadzali ograniczenia bądź zakazywali innych praktyk religijnych, w tym „*abangan*, czyli *kebatinan*”²³.

W publikacji *The Religion of Java*²⁴ Clifford Geertz jako podstawową dychotomię w życiu religijnym społeczeństwa jawajskiego określił opozycję *santri* – ortodoksyjnych muzułmanów – do *abangan* – łączących w swoich tradycjach religijnych

²⁰ Słowa z tzw. *Pigam Jakarta* (Karty Dżakareckiej), określane do dziś po prostu jako *tujuh kata* (siedem słów), brzmią: „dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya”. Zob. m.in. B.F. Intan, *op.cit.*, s. 40. Więcej na ten temat: R.E. Elson, *Another Look at the Jakarta Charter Controversy of 1945*, „Indonesia” 2009, nr 88, s. 105–130; J. Waclawek, *Dlaczego Indonezja nie jest krajem wyznaniowym?* [w:] *Religie Azji Południowo-Wschodniej*, A. Mianeki (red.), Toruń (w przygotowaniu).

²¹ Muhammad Hatta, późniejszy premier Indonezji, otrzymał informację, że w przypadku podtrzymania tego zapisu wschodnie tereny Indonezji, zamieszkane w większości przez chrześcijan, mogą zostać odłączone od kraju. Por. m.in. B.F. Intan, *op.cit.*, s. 42.

²² R.A. Surbakti, *Interrelation between Religious and Political Power under New Order Indonesia*, rozprawa doktorska, Northern Illinois University, 1991, s. 125, za: B.F. Intan, *op.cit.*, s. 44.

²³ B.F. Intan, *op.cit.*, s. 44. O rozróżnieniu pojęć *abangan*, *kejawan* i *kebatinan* wspomina poniżej.

²⁴ C. Geertz, *The Religion of Java*, Chicago 1960.

animizm i elementy kultury hinduistyczno-buddyjskiej oraz islamu²⁵. Przez kolejne dziesięciolecia ten podział i jego znaczenie były przedmiotem analiz, a same określenia *santri* i *abangan* znalazły stałe miejsce w piśmiennictwie naukowym²⁶. Zarazem jednak utrwaliło się przekonanie, że pojęcie *abangan* można stosować wymiennie z *kejawen* oraz *kebatinan*. Mark Woodward używa określenia *kejawen* jako opozycyjnego dla *santri*, uważając, że to drugie oznacza muzułmanina praktykującego islamski mistycyzm²⁷. Analizy praktyk *kejawen* można znaleźć w publikacjach Merle'a Calvina Ricklefsa i Nielsa Muldera²⁸, choć autorzy różnie rozumieją znaczenie tego określenia.

Termin *kejawen* pochodzi od nazwy Jawa i jest tłumaczony jako „jawanizm”; odnosi się do praktyk związanych z tradycją, mitologią i wierzeniami jawańskimi. Przy omawianiu jawanizmu problematyczne staje się dziedzictwo kilkudziesięciu lat prac badaczy sprowadzających go do terminu *abangan*, a tym samym najczęściej definiujących jego wyznawców jako muzułmanów (jedynie nominalnych) o nieradykalnych poglądach, pielęgnujących tradycje i rytuały jawańskie spojone z wierzeniami hinduistyczno-buddyjskimi oraz elementami islamu. Niejednoznaczność w rozumieniu tego pojęcia jest spowodowana brakiem w literaturze jasnej i powszechnie przyjętej definicji tego terminu. Badania prowadzone w Yogyakarta w latach 2013–2014 pozwalają na doprecyzowanie terminologii i wyciągnięcie wniosków, że w najszerszym ujęciu *kejawen* z jednej strony oznacza praktykowanie obrzędów oraz podtrzymywanie tradycji rozpoznawanych jako rdzennie jawańskie i rozumienie samego pojęcia *kejawen* jako religii, a tym samym odrzucanie innych, na przykład islamu, jako „obcych”²⁹, z drugiej zaś oznacza podtrzymywanie jawańskich tradycji, kult przodków i znaczenie przypisywane właściwemu postępowaniu, ale w połączeniu z inną religią, najczęściej islamem, splecionym z *kejawen* w węzeł synkretyzmu, w którym „obca” religia jest znaturalizowana przez wtopienie jej w tkankę wcześniejszych wierzeń³⁰. W tym wypadku osoby praktykujące tak rozumiany *kejawen* zwykle identyfikują same siebie jako wyznawców jednej z oficjalnie uznawanych przez rząd In-

²⁵ Geertz wskazywał także na znajdujących się pomiędzy tymi przeciwieństwami *priyayi*, wywodzących się z arystokracji jawańskiej, którzy w swoich obrzędach akcentują elementy hinduistyczne.

²⁶ Cennym opracowaniem badającym historię opozycji *abangan–putihan* jest: M.C. Ricklefs, *The Birth of the Abangan*, „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde” 2006, nr 1, s. 35–55.

²⁷ M. Woodward, *Religious Conflict and the Globalization of Knowledge in Indonesian History* [w:] *Religion and Conflict in South and Southeast Asia*, L.E. Cady, S.W. Simon (red.), London–New York 2007, s. 85. Por. także: M. Woodward, *Islam in Java. Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tuscon 1989.

²⁸ Zob. m.in. N. Mulder, *Mysticism & Everyday Life in Contemporary Java: Cultural Persistence and Change*, Singapore 1978.

²⁹ Islam pojawił się na Jawie najprawdopodobniej w XIV w. W literaturze często jest stosowane określenie *Agami Jawi* – religia jawańska, choć naukowcy dość dowolnie interpretują je jako właśnie religię jawańską lub synkretyzm jawański. *Agami Jawi* w znaczeniu synkretyzmu zob. m.in. Koentjaraningrat, *op.cit.*, s. 398.

³⁰ Na ten temat: N. Mulder, *Mysticism in Java: Ideology in Indonesia*, Yogyakarta 2005, s. 84. Autor podtrzymuje swoją koncepcję, zgodnie z którą *kejawen* nie jest kategorią religijną, lecz odsyła do etyki i stylu życia inspirowanego jawańskim myśleniem. Por. *ibidem*, s. 17. Jawańczycy określają się często w kontekście kultury bądź/i tradycji jako *wong Jawa*, czyli w języku jawańskim dosłownie ‘człowiek/ludzie Jawy’.

donezji religii, ale w jej „zjawanizowanej” wersji³¹. Termin *kejawen* bywa używany, chociaż rzadko, w odniesieniu do jawajskiej wiedzy i kultury. Problematiczne okazuje się również określenie *kebatinan*, stosowane przez wielu badaczy wymiennie z *kejawen*, jednak nieprawidłowo, gdyż nie jest z nim tożsame. Ruchy *kebatinan* (od słowa *batin* – wewnątrz) stanowią rozległe pole badawcze, obejmujące całe *spectrum* praktyk, od mistycyzmu do mesjanizmu, praktyk magicznych i okultyzmu³².

W *kejawen*, rozumianym jako religia, najczęściej postrzega się Boga jako byt wszechobecny, zarazem naturę, nieskończoność, a także najmniejszą cząstkę istniejącą we wszechświecie. Istnieje także koncepcja duszy (*jiwa*). *Kejawen* nie rozpoznaje człowieka jako najdoskonalszego ze stworzeń, dlatego za istotną uznana jest koncepcja szacunku okazywanego innym, także naturze, duchom, przodkom i starszym³³. Z tej relacji ze wszechświatem, innymi ludźmi i innymi stworzeniami wynika kult przodków oraz szacunek, jakim są otaczane szczególnie cenne przedmioty, uznane za posiadające nadnaturalne moce, tzw. *pusaka* – święte dziedzictwo. W osiągnięciu szczerego i bezpośredniego kontaktu z Bogiem mogą pomóc pewne praktyki, które jednak nie powinny zostać narzucone, a mają wypływać ze szczerzej chęci, takie jak post czy asceza³⁴. Człowiek jest nieodłączną częścią świata i w tym kontekście powinien zwracać uwagę na swoje zachowanie: ma okazywać szacunek innym i nie robić nikomu krzywdy (także naturze i istotom nadprzyrodzonym). Z tą ideą łączy się również pojęcie grzechu rozumianego jako wyrządzenie krzywdy³⁵.

Według *kejawen* życie ludzkie to manifestacja Jedności³⁶. Szerzej naturę ludzką, przez kosmiczną analogię, wyjaśnia zjawanizowana wersja *Mahabharaty* i *Ramayany*, przedstawiana jako opowieści teatru cieni, *wayang kulit*³⁷. Oprócz prezentacji podstawowych sposobów zachowań, które Jawajczyk powinien naśladować bądź których ma unikać, ilustracji historii wyjaśniających określone porządki lub zjawiska we wszechświecie przez kontekst kosmiczny, *wayang kulit* jest uważany za posiadający moc sprawczą i do dziś przedstawienia te są elementem niektórych uroczystości nie tylko po to, aby zapewnić rozrywkę, ale również po to, aby odpędzić zło i zapewnić pomysłność³⁸.

³¹ W tym przypadku *kejawen* należałoby rozumieć jako pokrewny inkulturacji lub interkulturacji, pozwalający zachować tradycje i zwyczaje jawajskie, niebędące otwarcie sprzeczne z religiami (głównie islamem) napływającymi na Jawę. Takie znaczenie terminu *kejawen* jednak również podlega dalszym podziałom – jest uzależnione od odwrotnie proporcjonalnego stosunku stopnia ortodoksji do przywiązania do tradycji. W przypadkach kiedy owo przywiązanie okazuje się silniejsze, bardziej wyraźne stają się praktyki *kejawen* odstające od zasad islamu bądź innej religii.

³² Zob. Koentjaraningrat, *op.cit.*, s. 398–406.

³³ Wywiad z pak Slamet, Yogyakarta 23.10.2013. Por. N. Mulder, *Mysticism & Everyday...*, s. 100–104.

³⁴ Szerzej o znaczeniu, odmianach i sposobach odbywania postu w tradycji *kejawen* zob. Aulia, *Ritual puasa orang Jawa*, Yogyakarta 2009.

³⁵ Wywiad z pak Slamet, Yogyakarta 26.10.2013.

³⁶ N. Mulder, *Abangan Javanese Religious thought and Practice*, „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde” 1983, nr 2/3, s. 260; *idem*, *Mysticism & Everyday...*, s. 100.

³⁷ N. Mulder, *Mysticism & Everyday...*, s. xiv.

³⁸ O praktyce *ruwatan* m.in. V. Groenendaal, *Released from Kala's Grip: A Wayang Exorcism Performance from East Java*, Jakarta 1998.

Ważną część praktyk *kejawen* stanowi tradycja *slametan*³⁹, rytualnego posiłku mającego jednoczyć określoną społeczność, towarzyszącego wszystkim ważniejszym wydarzeniom, jak narodziny, *mitoni* (siódmy miesiąc ciąży), ślub, pogrzeb itp. O ile tradycja *slametan* na Jawie jest tak silnie zakorzeniona, że poddają się jej w określonych sytuacjach także niektórzy muzułmanie *santri*, nie dostrzegając w niej sprzeczności z zasadami islamu, o tyle część innych praktyk bywa już kojarzona jedynie z *kejawen*. Tak jest w przypadku *sesaji* bądź *sajen* – niewielkich (najczęściej) darów ofiarowywanych stworzeniom nadnaturalnym, duchom przodków bądź innym bytom niematerialnym⁴⁰. Podobnie szacunek, jakim są otaczane przedmioty *pusaka*, a zwłaszcza obrzędy związane z ich rytualnym oczyszczaniem, w oczach ortodoksyjnych muzułmanów noszą znamiona pogaństwa i zostały zakazane dla wyznawców islamu⁴¹.

Okresem szczególnej euforii i rozkwitu *kejawen* okazały się lata po uzyskaniu przez Indonezję niepodległości. Fakt, że uznawała ona wolność religijną, nie narzucając żadnego wyznania narodowego, był – jak już wspomniano – zwycięstwem nacjonalistów, często świecko- i jawajskozorientowanych, przeciwnych stworzeniu państwa islamskiego. Powstawały liczne odłamy ruchów mistycznych, organizowano konferencje i seminaria⁴².

Nawet zaakceptowanie przez rząd definicji religii, która nie pozwalała na uznanie *kejawen* za kolejną „oficjalną” religię Indonezji, nie wydawało się zagrożeniem dla ruchów *kejawen* i *kebatinan*. Sytuacja uległa zmianie po roku 1965 – jesienią, w następstwie zamachu stanu, grupy muzułmanów, przy wsparciu armii, rozpoczęły trwającą kilkanaście miesięcy rzeź komunistów oraz podejrzewanych o ateizm bądź animizm⁴³. Wyznanie mogło decydować o życiu bądź śmierci tysięcy ludzi na Jawie, Sumatrze i Bali. Do 1965 roku zamordowano ponad pół miliona współobywateli, w dużej części praktykujących *kejawen*. Te wydarzenia pozostawiły po sobie trwałe ślady – trauma jest odczuwana do dziś. Wprowadzono też obowiązek wpisywania wyznawanej religii w jednej z rubryk dowodu osobistego. Można było wybrać jedną z oficjalnie uznanych przez rząd religii. Praktykujący *kejawen* poczuli się zagrożeni, podobnie jak wielu innych wyznawców mniejszych, nieoficjalnych religii i wierzeń. Fala antykomunistycznej hysterii, która przetoczyła się przez kraj, oraz jej reperkusje, zmieniły religijny krajobraz. Z jednej strony strach przed utratą życia, więzieniem lub torturami, z drugiej zaś późniejsza intensywna akcja mająca „nawrócić” muzułmanów *abangan* na drogę prawdziwej wiary stały się przyczyną licznych konwersji, początkowo w wielu przypadkach na protestantyzm, a w późniejszej fazie działalności misyjnej na obszarach wiejskich – na islam.

³⁹ Na temat *slametan* zob. m.in. C. Geertz, *op.cit.*, s. 11–85.

⁴⁰ Na temat *sesaji* zob. J. Waclawek, *Sesaji w tradycji prowincji Yogyakarta na Jawie Centralnej* [w:] *Religie Azji Południowo-Wschodniej*, A. Mianecki (red.), Toruń (w przygotowaniu).

⁴¹ Praktykujący *kejawen* często spotykają się z zarzutem, że oddają cześć przedmiotom: sztyletom, drzewom, kamieniom, a także dżinom.

⁴² N. Mulder, *Mysticism & Everyday...*, s. 4–10.

⁴³ Obszernymi opracowaniami analizującymi zagadnienie mordów 1965/1966 w Indonezji są: *The Indonesian Killings 1965–1966: Studies from Java and Bali*, R. Cribb (red.), Clayton 1990; D. Kammen, K. McGregor, *The Contours of Mass Violence in Indonesia, 1965–68*, Singapore 2012.

Okres dyktatury prezydenta Suharto, w szczególności przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, aż do upadku reżimu w 1999 roku, znaczyły kroki zmieniające kruchy *status quo* w międzyreligijnych stosunkach w Indonezji. Z funduszy Ministerstwa Religii lub też fundacji wspieranej przez rodzinę Suharto zbudowano tysiące meczetów⁴⁴, prezydent zaś rozpoczął intensywną kampanię podkreślającą jego oddanie religii. Sam odbył pielgrzymkę do Mekki, a jego córka zaczęła nosić chustę zakrywającą włosy, co było odbiciem ówczesnych tendencji i przełożyło się na zmianę w modzie oraz upowszechnienie chust⁴⁵. W 1990 roku z inicjatywy Suharto utworzono islamski bank⁴⁶.

Umocnienie pozycji islamu przebiegało przy równoczesnej marginalizacji pozostałych religii⁴⁷, pogłębiającym się rozłamię w dialogu międzyreligijnym, a także przy liczniejszych aktach przemocy, których doświadczały z rąk radykalnych wyznawców islamu. W 1974 roku uchwalono Prawo małżeńskie. Za ważne uznane od-tąd miały zostać jedynie związki zawierane zgodnie z przepisami religijnymi małżonków⁴⁸. Ograniczyło to możliwości zawierania małżeństw międzyreligijnych⁴⁹ i tak obciążonych niechęcią ugrupowań muzułmańskich, na przykład Nahdlatul Ulama (NU), największej muzułmańskiej organizacji Indonezji, która wydała fatwę (w latach 1962, 1968 i 1989) uznającą takie małżeństwa za zabronione dla muzułmanów⁵⁰. Niezarejestrowanie małżeństwa może spowodować między innymi kłopot z aktem urodzenia dziecka z takiego związku. Akt urodzenia dziecka zrodzonego ze związku, w którym para nie ma wydanego aktu ślubu, piętnuje dziecko jako nieślubne, czyli w konsekwencji także niemające praw na przykład do spadku po ojcu. Podobnie

⁴⁴ M. Woodward, *Religious Conflict and the Globalization of Knowledge...*, s. 90.

⁴⁵ W Indonezji chusta zakrywająca włosy i spinana pod szyją nazywa się *jilbab*. Pomimo sporadycznej obecności chust muzułmańskich w modzie lat czterdziestych i pięćdziesiątych większość kobiet preferowała stroje zachodnie i odsłaniała włosy lub nosiła szal przerzucany przez głowę, niespinany pod szyją. Dopiero schyłkowe lata prezydentury Suharto były okresem stopniowych narodzin mody wzorowanej na arabskiej. Dian Maya Safitri wskazuje (za Suzanne Brenner) na trend, który w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych objął swoim wpływem świat muzułmański i który spowodował, że w wielu krajach muzułmanki zaczęły nosić różne modele chust. Zob. D.M. Safitri, *What Went Wrong with the Veil? A Comparative Analysis of the Discourse of the Veil in France, Iran, and Indonesia*, „Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies” 2010, nr 48, s. 82. O odradzaniu się praktyk i symboli w świecie islamu (w kontekście współczesnej Indonezji i kwestii *jilbabu*) szerzej także w: N.J. Smith-Hefner, *Javanese Women and the Veil in Post-Soeharto Indonesia*, „The Journal of Asian Studies” 2007, nr 2 (66), s. 389–420.

⁴⁶ M. Woodward, *Religious Conflict and the Globalization of Knowledge...*, s. 90.

⁴⁷ Najbardziej jaskrawym przykładem jest wprowadzenie szariat w stanie Aceh na Sumatrze w 2003 r.

⁴⁸ M. Seo, *Falling in Love and Changing Gods: Inter-religious Marriage and Religious Conversion in Java, Indonesia*, „Indonesia and the Malay World” 2013, nr 41 (119), s. 76–96; N. Aini, *Inter-Religious Marriage from Socio Historical Islamic Perspectives*, Brigham Young University, 2008, <http://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2008/iss3/1/> [dostęp: 16.10.2014].

⁴⁹ Małżeństwo, aby było ważne w świetle prawa, musi zostać zarejestrowane: w przypadku muzułmanów – w Biurze do Spraw Religii (Kantor Urusan Agama) albo – w przypadku osób innych wyznań – w Urzędzie Stanu Cywilnego (Kantor Catatan Sipil). Małżeństwa religijne nie mogą zostać zarejestrowane.

⁵⁰ M. Seo, *op.cit.*, s. 82.

w przypadku gdy narzeczeni nie wyznają jednej z „oficjalnych” religii, a nie chcą zmienić wyznania na potrzeby ceremonii ślubnej⁵¹.

Praktykujący *kejawen* chwilowo nie mogą liczyć na zmianę w polityce, umożliwiającą poszerzenie listy religii uznanych przez rząd Indonezji. Problemem jest przede wszystkim brak struktury, zinstytucjonalizowania oraz bardzo osobiste rozumienie *kejawen* przez każdego z wyznawców bądź zwolenników. Brakuje świętych pism konstytuujących podstawowe założenia, a system edukacji religijnej opiera się na prywatnych naukach u wybranego nauczyciela (guru *kejawen*).

Grupy wyznawców religii nierozpoznanych jako „oficjalne” mogą się zarejestrować w Indonezji w Ministerstwie Kultury i Turystyki jako organizacje społeczne i kulturalne. Ich działalność religijna jest kontrolowana i ograniczana. Choć od kilku lat istnieje możliwość wpisania w rubrykę dowodu osobistego wyznania innego niż jednego z oficjalnych lub pozostawienia pustego miejsca, w praktyce rzadko kto decyduje się na takie rozwiązanie. Pozostawienie pustego miejsca wiązałoby się między innymi z trudnościami, o ile nie z brakiem możliwości, uzyskania aktu ślubu i aktu urodzenia dziecka. Niezwykle trudne byłoby zatem zapisanie dziecka do szkoły. Wielu problemów przysparzałyby także trudności ze zdobyciem pracy.

Wielkim wyzwaniem stojącym przed *kejawen* stałaby się próba ostatecznego zdefiniowania się. Obecnie – jak zostało to w największym skrócie omówione wyżej – termin *kejawen* wykorzystywany jest do określenia dwóch zupełnie odmiennych postaw. Pierwsza traktuje *kejawen* jako jawańską tradycję, można więc być muzułmaninem, katolikiem, buddystą itd., a zarazem praktykować *kejawen*, wzbogacając swoje praktyki religijne o elementy rdzennie jawańskie. Druga rozumie *kejawen* jako religię, złożony system idei dotyczących natury człowieka i społeczeństwa oraz ich roli w kształtowaniu wszechświata, które przeniknęły do etyki i zwyczajów. Dla przedstawicieli obydwu tych poglądów kultura jawańska jest źródłem dumy i tożsamości, a patrząc jedynie na praktyki *kejawen*, niekiedy trudno rozpoznać, z którą postawą mamy do czynienia.

Co jednak charakterystyczne, przedstawiciele obydwu tych koncepcji *kejawen* są dyskryminowani przez ortodoksyjnych muzułmanów⁵². Ci bowiem uważają, że *kejawen*, jeśli jest praktykowane przez wyznawcę „oficjalnej” religii, zanieczyszcza ją elementami pogańskimi, niezgodnymi z doktryną. Za bluźniercze uważają nawet praktyki medytacji i modlitw przed grobami szeroko pojętych „przodków”, pomimo islamskiej tradycji *ziarah*. *Kejawen* często wybierają się do tego rodzaju świętych miejsc w dni szczególnie ważne w kalendarzu jawańskim. Popularne są: pielgrzymowanie tam zwłaszcza w *malam selasa kliwon* oraz *jumat kliwon*, czyli nocami przed wtorkami i piątkami zwanymi *kliwon*, wypadającymi w kalendarzu jawańskim co 35 dni, palenie kadzideł i medytacja w intencji uzyskania mądrości, określonych zdolności, powodzenia przedstawienia *wayang* itp. Praktykujący *kejawen* zazwyczaj

⁵¹ Zob. *Indonesia: Minoritas Agama Sasaran Kekerasan*, Human Rights Watch, <http://www.hrw.org/id/news/2013/02/25/indonesia-minoritas-agama-sasaran-kekerasan> [dostęp: 16.10.2014].

⁵² Podano tu wzmiankę o dyskryminacji przez muzułmanów, ponieważ chociaż zdarzają się sporadyczne przypadki ostrego wyrażania dezaprobaty dla praktyk *kejawen* przez przedstawicieli innych religii, z reguły pozostają one wyjątkami i nie dają się porównać z reakcjami ortodoksyjnych wyznawców islamu.

przynoszą z sobą niewielkie ofiary *sesaji*. *Sesaji* są również regularnie rozkładane w wyznaczonych miejscach domu, a nieco inne w formie *sesaji* powstają na potrzeby wielu ceremonii, między innymi ślubnych.

Za niegodne prawdziwego muzułmanina uważa się zarówno obchodzone przez dwór sultana obrzędy związane z *kejawen*: rytualne oczyszczanie przedmiotów *puasa* czy ofiarowanie darów Ratu Kidul, Bogini Morza (*Labuhan*), jak i wspomniane już, a praktykowane bardziej prywatnie, *sesaji*. Wielokrotnie byłam świadkiem, jak pozostawione na grobach niewielkie *sesaji* lub kadzidła stawały się celem osób, które uznawały je za bluźnierstwo i uważały, że należy je zlikwidować, czyli zniszczyć, rozdeptać lub rozrzucić.

Podsumowanie

Kejawen budzi emocje nie tylko wówczas, kiedy dyskusja dotyczy jej statusu jako ewentualnej religii, ale nawet pozycji jako elementu kultury. Biorąc pod uwagę status *kejawen* na Jawie od czasu proklamacji niepodległości w 1945 roku, na zbeczczenie grobów na cmentarzu w Yogyakarcie w sierpniu 2013 roku należy spojrzeć przede wszystkim jako na jeden z owoców trwającego kilka dziesięcioleci sporu o to, jakie siły religijne mają kształtować państwowość Indonezji. Pancasila pozostaje do dziś jedyną alternatywą dla impasu, w jakim znajdują się – z jednej strony – przedstawiciele ortodoksyjnych środowisk muzułmańskich, z drugiej zaś – nie tyle zwolennicy państwa laickiego, ile raczej przeciwnicy stworzenia państwa islamskiego. Agresja na tle religijnym wyraźnie narasta, podsycana przede wszystkim obojętnością rządu oraz działalnością radykalnych ugrupowań muzułmańskich niezainteresowanych współlistnieniem z przedstawicielami innych wyznań w Indonezji na równych prawach. Ofiarą padają nie tylko kamienne płyty nagrobków bądź kwiatowe *sesaji*. Coraz bardziej nierealnie brzmi motto Indonezji *bhinneka tunggal ika* – „jedność w różnorodności”, bezpośrednio nawiązujące do tradycji królestwa Majapahit⁵³ i mające być symbolem zjednoczenia mieszkańców archipelagu ponad różnicami językowymi, kulturowymi i religijnymi, zarówno wówczas, w XIV stuleciu, złotym wieku Majapahit, jak i w niepodległej Indonezji.

Bibliografia

- Aini N., *Inter-Religious Marriage from Socio-Historical Islamic Perspectives*, Brigham Young University, 2008, <http://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2008/iss3/1/> [dostęp: 16.10.2014].
- Aulia, *Ritual puasa orang Jawa*, Yogyakarta 2009.
- Butt S., Lindsey T., *The Constitution of Indonesia: A Contextual Analysis*, Oxford–Portland, OR 2012.

⁵³ B. Wiryomartono, *Perspectives on Traditional Settlements and Communities: Home, Form and Culture in Indonesia*, Singapore 2014, s. 10.

- Crouch M.A., *Law and Religion in Indonesia: The Constitutional Court and the Blasphemy Law*, „Asian Journal of Comparative Law” 2012, nr 7, iss. 1, <http://www.degruyter.com/view/j/asjcl.2012.7.issue-1/1932-0205.1391/1932-0205.1391.xml> [dostęp: 16.10.2014].
- Djamin R., *The Paradox of Freedom of Religion and Belief in Indonesia*, http://www2.ohchr.org/english/issues/opinion/articles1920_icpr/docs/expert_papers_Bangkok/RAFENDI%20DJAMIN.pdf [dostęp: 16.10.2014].
- Elson R.E., *Another Look at the Jakarta Charter Controversy of 1945*, „Indonesia” 2009, nr 88, s. 105–130.
- Fox J.J., *Ziarah Visits to the Tombs of the Wali, the Founders of Islam on Java* [w:] *Islam in the Indonesian Social Context*, M.C. Ricklefs (red.), Clayton 1991, s. 19–38.
- Geertz C., *The Religion of Java*, Chicago 1960.
- Groenendael V., *Released from Kala's Grip: A Wayang Exorcism Performance from East Java*, Jakarta 1998.
- Indonesia: Minoritas Agama Sasaran Kekerasan*, Human Rights Watch, <http://www.hrw.org/id/news/2013/02/25/indonesia-minoritas-agama-sasaran-kekerasan> [dostęp: 16.10.2014].
- Intan B.F., *„Public Religion” and the Pancasila-Based State of Indonesia*, New York 2006.
- International Religious Freedom Report for 2013*, <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm?year=2013&dclid=222133#wrapper> [dostęp: 16.10.2014].
- Kammen D., McGregor K., *The Contours of Mass Violence in Indonesia, 1965–68*, Singapore 2012.
- Kelompok bercadar rusak makam*, Muslimesianews, <http://www.muslimesianews.com/2013/09/kelompok-bercadar-rusak-makam-gp-ansor.html> [dostęp: 16.10.2014].
- Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, Singapore 1985.
- Mulder N., *Abangan Javanese Religious thought and Practice*, „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde” 1983, nr 2/3 (139), s. 260–267.
- Mulder N., *Mysticism & Everyday Life in Contemporary Java: Cultural Persistence and Change*, Singapore 1978.
- Mulder N., *Mysticism in Java: Ideology in Indonesia*, Yogyakarta 2005.
- Perusak makam cucu HB VI sempat berteriak haram*, Tribunnews.com, <http://www.tribunnews.com/regional/2013/09/17/perusak-makam-cucu-hb-vi-sempat-berteriak-haram> [dostęp: 15.10.2014].
- Preman obrak-abrik makam cucu HB VI*, „Tribun Jogja”, 18.09.2013.
- Report for 2013*, The WAHID Institute, <http://www.wahidinstitute.org/wi-id/laporan-dan-publikasi/laporan-tahunan-kebebasan-beragama-dan-berkeyakinan.html> [dostęp: 16.10.2014].
- Ricklefs M.C., *The Birth of the Abangan*, „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde” 2006, nr 1 (162), s. 35–55.
- Safitri D.M., *What Went Wrong with the Veil? A Comparative Analysis of the Discourse of the Veil in France, Iran, and Indonesia*, „Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies” 2010, nr 48, s. 81–100.
- Seo M., *Falling in Love and Changing Gods: Inter-religious Marriage and Religious Conversion in Java, Indonesia*, „Indonesia and the Malay World” 2013, nr 41 (119), s. 76–96.
- Simorangkir J.C.T., Mang Reng Say B., *Around and about the Indonesian Constitution of 1945*, Jakarta 1980.
- Smith-Hefner N.J., *Javanese Women and the Veil in Post-Soeharto Indonesia*, „The Journal of Asian Studies” 2007, nr 2 (66), s. 389–420.
- The Indonesian Killings 1965–1966: Studies from Java and Bali*, R. Cribb (red.), Clayton 1990.
- The 1945 Constitution of the Republic of Indonesia: As Amended by the First Amendment of 1999, the Second Amendment of 2000, the Third Amendment of 2001 and the Fourth Amendment of 2002*, http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---protrav/--ilo_aids/documents/legaldocument/wcms_174556.pdf [dostęp: 16.10.2014].
- Turangan L., Willyanto R., Fadhilla R., *Seni budaya & warisan Indonesia: Agama dan kepercayaan*, Jakarta 2014.
- Waclawek J., *Dlaczego Indonezja nie jest krajem wyznaniowym?* [w:] *Religie Azji Południowo-Wschodniej*, A. Mianeki (red.), Toruń (w przygotowaniu).

- Wacławek J., *Sesaji w tradycji prowincji Yogyakarta na Jawie Centralnej* [w:] *Religie Azji Południowo-Wschodniej*, A. Miancki (red.), Toruń (w przygotowaniu).
- Wiryoartono B., *Perspectives on Traditional Settlements and Communities: Home, Form and Culture in Indonesia*, Singapore 2014.
- Woodward M., *Islam in Java. Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tucson 1989.
- Woodward M., *Religious Conflict and the Globalization of Knowledge in Indonesian History* [w:] *Religion and Conflict in South and Southeast Asia*, L.E. Cady, S.W. Simon (eds.), London–New York 2007, s. 85–104.

