

Spis treści

Raffaele Torella, <i>Purity and Impurity in Nondualistic Śaiva Tantrism</i>	101
Jarosław Zapart, <i>Buddyjska koncepcja świetlistego umysłu i jej rola w tradycji tathagatagarbhy</i>	117
Marcin Składanowski, <i>W czyje imię? Problem języka inkluzywnego na przykładzie kontrowersji związanych z formułą chrzcielną w północnoamerykańskich Kościołach protestanckich</i>	131
Wojciech Kosior, <i>“The Name of Yahveh is Called Upon You”. Deuteronomy 28:10 and the Apotropaic Qualities of Tefillin in the Early Rabbinic Literature</i>	143
Leszek Augustyn, <i>Życie, śmierć i coś jeszcze... Agonistyka religijna w twórczości Mikołaja Gogola</i>	155
Marcin Lisak, <i>Hermeneutyka trydenckiej doktryny na temat mszy świętej w perspektywie katolickiego tradycjonalizmu</i>	171



Purity and Impurity in Nondualistic Śaiva Tantrism

Raffaele Torella

Istituto Italiano di Studi Orientali
Sapienza University of Rome

Abstract

Indian civilisation has been strongly characterised by the work of containment erected by the Brahmanical elite over the almost two thousand years of its grandiose attempt at culturally and socially dominating the Indian world as a whole. Lacking any direct power, the Brahmins have replaced it by successfully imposing, as an alternative, an opposition between purity and impurity that has marked every aspect of Indian culture: purity of spirit, purity of philosophy, purity of rites, purity of language, purity of social and religious conduct, etc. Nondualistic Śaiva Tantrism's response starts by questioning the legitimacy and very basis of the division between pure and impure, destined to crumble progressively beneath the thrust of deliberate "non-dual" behaviour (*advaitācāra*). Purity or impurity are not properties of things. They are qualifications pertaining to the knower depending on whether he perceives the object as united with consciousness or not. "Impure is what has fallen away from consciousness: therefore everything is pure if it has achieved identity with consciousness." Moreover, if Śiva "is" the universe, there may be no impurity. In the Tantric texts special emphasis is laid on the necessity to overcome *śaṅkā* ("hesitation, inhibition"), viewed as the ultimate purpose of the Brahmanical rules concerning purity/impurity, acting as a subtle and effective *instrumentum regni*.

Key words: India, purity, impurity, nondualistic Śaivism, Somānanda, Abhinavagupta, Tantrism, Brahmanism

Słowa kluczowe: Indie, nieczystość, śiwaizm niedualistyczny, Somānanda, Abhinavagupta, tanytryzm, braminizm

Does impurity have any place in a nondualistic scenario?

The pure-impure dichotomy presupposes a dualistic scenario, or at least a non-nondualistic one.¹ In fact, the rejection of this dichotomy by the most extreme Tantric Śaiva

¹ Some of the materials presented in the first part of this paper are drawn from R. Torella, *Śaiva Nondualism* [in:] *Indian Epistemology and Metaphysics*, J. Tuske (ed.) (forthcoming), where they are treated in greater detail.

schools is to be seen as closely connected with their explicitly nondualistic attitude. As a worldview based on reason and revelation (*yukti* and *āgama*), Śaiva nondualism is expected to have its roots in Śaiva scriptures. Indeed, one of the most popular divisions of the Śaiva scriptures (cf. *Tantrāloka* [TĀ] I.18) presents three sets of texts, characterised by dualism, dualism-cum-nondualism and nondualism, promulgated by Śiva, Rudra and Bhairava, respectively, numbering ten, eighteen and sixty-four.² Any scrutiny of what is extant from the sixty-four Bhairavatantras risks disappointing the seeker for unequivocal nondualist lines. As A. Sanderson³ and J. Törzsök⁴ have shown, even the very occurrence of terms like *advaita*, *advaya*, etc. hardly refers to a straightforward affirmation of ontological and epistemological nondualism, but rather concerns ritual practice. A practice is termed *advaita* “nondualistic” (*advaitācāra*) when it programmatically rejects the mainstream brahmanical opposition between what is in itself pure (normal, socially acceptable, clear, etc.) and what is impure (abnormal, despised by the generality of Hindu society, obscure, etc.). The impure is also often felt as being more effective, quickly transformative, although directly or potentially dangerous. We can envisage several pairs of opposite terms, which can roughly be reduced to two: ritual in a pure environment (pure ingredients, pure behaviours, defence of self-identity) versus ritual in an impure environment (impure ingredients, such as blood, alcohol, male and female sexual fluids, urine, faeces, illicit practices, like group copulation, possession); and ritual versus knowledge. This is not to be taken in a too schematic way: within the same school, different kinds of attitude can be detected (for one, see the temptation of knowledge found in a Saiddhāntic text such as the *Mataṅgapārameśvara*) or the unwillingness to get rid of ritual in a champion of the primacy of knowledge over ritual, like Abhinavagupta.

The main question might also be formulated in the following terms: does *advaitācāra* “nondualistic practice” necessarily presuppose a noetic nondualist framework? This seems particularly true for the Kaula tradition within nondualistic Tantras. In such a case, why are statements expressing ontological and epistemological nondualism so rare even in the Kaula texts, or at least in the early ones?⁵ On the

² See J. Hannerer, *Abhinavagupta's Philosophy of Revelation: An Edition and Annotated Translation of Mālinīvijayavārttika I (I.1–399)*, “Groningen Oriental Studies” 1998, no. 14, pp. 26–32, 237–268.

³ A. Sanderson, *The Doctrine of the Mālinīvijayottaratantra* [in:] *Ritual and Speculation in Early Tantrism: Studies in Honor of André Padoux*, T. Goudriaan (ed.), Albany 1992, pp. 281–312.

⁴ J. Törzsök, *Nondualism in Early Śakta Tantras: Transgressive Rites and Their Ontological Justification in a Historical Perspective*, “Journal of Indian Philosophy” 2014, no. 42, pp. 195–223.

⁵ I might quote not more than two texts showing straightforward nondualistic statements, the *Ucchuśmatantra* and the *Kālikākrama*. “How is it possible, O Dear One,” says a stanza of the former (quoted by Kṣemarāja in *Śivasūtravimarśinī*, p. 8 and *Śvacchandodyota*, vol. II, p. 55, ad VII.249), “that these can be the object of knowledge without being [at the same time] the subject of knowledge? The object of knowledge and subject of knowledge constitute a single reality. That is why there is no impurity” (my understanding of this verse considerably differs from P. Bisschop, A. Griffith, *The Practice Involving the Ucchuśmas (Atharvavedapariśiṣṭa 36)*, “Studien zur Indologie und Iranistik,” 2007, no. 24, p. 4). Several verses from the lost *Kālikākrama* are quoted by Kṣemarāja again in the *Śivasūtravimarśinī*, e.g. p. 118: “Knowledge shines in various forms, externally and internally. Without knowledge there is no existence of the object, therefore the world is made of knowledge. Without knowledge things cannot become the object of cognition. From this it ensues that knowledge constitutes the essential nature of the object.” The *Kālikākrama*, being quoted for the first time by Kṣemarāja, is likely to be a post-Abhinava

other hand, we can admit that an anti-dualist attack, seen as an attack on the Brahmanical or semi-Brahmanical establishment, dominated by the sharp demarcation between pure and impure, is much more effective if it concerns praxis rather than mere knowledge. The need for philosophical awareness comes only later, i.e. when nondualistic Śaivism engages in a śāstric, i.e. cultural, discourse with adversaries (within and without the Tantric context). This happens in concomitance with its emergence from the dimension of restricted circles, and the attempt at establishing itself in the stratum of social normality, by internalising, or in any case circumscribing specific differences. We can hypothesise that the first step after negating the pure-impure opposition in ritual and behavioural contexts is to elaborate on the basic equality of all by stressing the presence of Śiva in the universe. For this purpose, stating that the all is pervaded by Śiva may prove insufficient as this is also upheld in Saiddhāntic circles. There is no impurity, since Śiva “is” the universe. This is precisely what will constitute the core of Somānanda’s teaching (early 10th c.).

In explaining the sameness of all by the universal Śiva nature, Abhinavagupta (TĀ IV.274) refers to a passage on *samatā* from a comparatively early Trika scripture, the *Trikaśāsana*, quoted in full by Jayaratha in the *Viveka* thereon:

There is sameness of all beings and, by all means, of all conditions. There is sameness of all philosophies and, by all means, of all substances. All the stages of life are the same, and also all the lineages, all the goddesses, and by all means, all the classes (*varṇa*).

The *locus classicus* for Somānanda’s concept of universal *samatā* because of everything having the same Śiva-nature is *Śivadṛṣṭi* [ŚD] I.48, to be read in the light of Utpaladeva’s comments in the *Vṛtti* thereon (p. 34):

ŚD: Thus, it is firmly established that the Śiva-nature is the same for all entities. A differentiation in them in terms of higher, lower, etc. may be maintained only by those who are ready to think anything true.

Vṛtti: This is the meaning: Starting from Paramaśiva down to all objects, such as a jar, etc., the Śiva-nature is the same, in the sense that it is neither more nor less, and it is definitely present in everything with no exception (*niyatā*), since the nature of full consciousness is never exceeded. Due to such experience of unity with the Śiva-nature, everything possesses a marvellous and indefinable (*kāpi*) state. Thus, since everything has intimate unity with the Śiva-nature, we can speak of things as differentiated into higher, lower, etc., of their having a pure or impure nature, etc., only on account of our non-awareness of such intimate unity. This may take place in people just owing to mere belief, that is, without sound reasons. In things there is no purity or impurity whatsoever.

The purity-impurity issue often emerges in Abhinavagupta’s works. In TĀ XV.163cd–164ab, he is confronted with a dubious statement found in the very core text of the TĀ, the *Mālinīvijayottara-tantra* [MVU]:

scripture. The date of the *Ucchuṣmatantra* is unsettled (on this problematic title see S. Hatley, *The Brahmayāmalatantra and Early Śaiva Cult of the Yoginīs*. A dissertation in Religious Studies presented to the Faculties of the University of Pennsylvania in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, 2007 (unpublished), pp. 275–281; A. Sanderson, *The Śaiva Age* [in:] *Genesis and Development of Tantrism*, S. Einoo (ed.), Tokyo 2009, p. 194.

One should not think that there may be anything that is not purified by it [the *arghapātra*]. By it, everything is purified and what is impure becomes pure.

After quoting this passage, Abhinavagupta points out (XV.164cd–165ab) that “Impurity is to be considered as such only from the point of view of limited souls and their teachings, for everything resides in its own state either after a previous (impure) state or after a pure state.” Later on in this chapter (417cd–418ab), Abhinavagupta takes up the issue again: “The Lord in the MVU has not prescribed the purification of the two sacrificial ladles in order to suggest that the essence of purification is none other than full perception of true reality.”

But the MVU also has passages in which the opposition purity/impurity is negated, like the well-known XVIII.74: “Here there is neither purity nor impurity, nor deliberation about what may be eaten or not, neither duality nor nonduality, and not even adoration of the *liṅga*, and so on.” The passage is commented on at length by Abhinavagupta in TĀ IV.212ff. “Even if we consider things as existing externally,” he continues (244cd–245ab), “purity and impurity are not comparable to [existing objects, like] the colour blue. Purity and impurity are qualifications pertaining to the knower depending on whether he perceives the object as united with consciousness or not.”

This point had been anticipated by Jayaratha in his *Viveka* on TĀ IV.221cd–222ab:

In fact, we do not deny the practical use in everyday life of the notion of purity and impurity, but we point out that purity and impurity are not properties of the object, for it is the knower who ascertains “this is pure, this is impure.” Were purity and impurity properties of the object, something impure could never become pure, and viceversa, because what is blue could not ever become non-blue.

This echoes Utpaladeva’s *ŚDVṛtti*, quoted above (*na tu vastūnām śuddhir aśuddhir vā kācit* – “In things there is no purity or impurity whatsoever”). Abhinavagupta’s position can be summarised by his own words (IV.240cd–241ab): “Impure is what has fallen away from consciousness: therefore everything stays pure if it has achieved identity with consciousness.”

Among the most quoted statements on the matter found in Trika scriptures, one stands out: *Vijñānabhairava* 121 *kiṃcijjñair yā smṛtāśuddhiḥ sā śuddhiḥ śambhudarśane | na śucir hy aśucis* [...]. The meaning of this verse, whose readings fluctuate greatly both in manuscripts and in quotations (the text as given above is that which I consider the correct one), which I find most likely is: “What men of limited knowledge traditionally⁶ consider as impurity, this in the Śaiva worldview is taken as purity. For purity cannot become impurity [...].”⁷

Highly interesting is the position of another important Trika Kaula tantra, the *Vīrāvalī*, now lost. The passage is quoted in TĀ IV.242:

⁶ The commentator Śivopādhyāya glosses: *dharmasāstrajñaiḥ* “by the experts in Dharmaśāstra.”

⁷ See the passage from Jayaratha’s *Viveka* just quoted; cf. also TĀ XV.164cd. See also the *Bhairavamaṅgala*: “Just as a piece of charcoal will not abandon its nature [and become pure or white] if one rubs it or pours [water on it in hundreds of buckets, so is the case with all embodied souls” (transl. J. Törzsök, *op.cit.*, p. 212); the same simile is used in the *Kulasāra* (cf. J. Törzsök, *op.cit.*, p. 216).

The life principle (*jīva*) is what sets in motion all entities; nothing exists that is destitute of such life principle. Whatever is destitute of life you should consider as “impure.”

Needless to say, for Abhinavagupta the life principle (*jīva*) is the supreme light of consciousness. He concludes (243ab): “Therefore what is not exceedingly distant from consciousness brings about purity.” This may be compared to an analogous statement (in fact, many more could be quoted) already found in an early nondualistic text, the *Spanda-kārikā* by Bhaṭṭa Kallaṭa (or, for some, by Vasugupta), particularly referring to the domain of language: “There is no state in words, meanings and mental constructs that is not Śiva.” “No state,” says Kṣemarāja in *Spandanirṇaya* (p. 48), is meant to include the initial, medial and final part of all these realities.

The coincidence of Śiva and the world might be taken in an “illusionistic” sense, as in some Advaita Vedānta or Vijñānavāda approaches. While having the nature of Śiva in a sense “enhances” the reality of the world, in another it risks de-realising it, i.e. flattening its multifarious aspects and finally making it fade altogether. Realising the ultimate Śiva nature might lead to the very disappearance of the universe as such. Since its very beginnings, nondualistic Śaivism has tackled this crucial issue. According to Somānanda, it cannot be said that the universe is “imagined” as Śiva, or vice-versa, because the one is directly the other. Just as gold is not “imagined” as such, either in the simple jewel of solid gold nor in the earring in which the craftsmanship is so refined as to set aside, as it were, its nature of pure gold, so Śiva is “formed, arranged” as universe – in the sense that he has become such and such, i.e. freely presents himself in this form. An original and very subtle treatment of the issue can be found in ŚD III.82cd-83, which is worth quoting in full along with Utpaladeva’s explanation. The passage hinges on the distinction between *klṛti* and *kalpanā*: Śiva is not just conceived of (*kalpita*) as having the form of the world, and vice-versa, but he is indeed (auto-)formed (*klṛta*) as having the form of the world.

ŚD – It is not mental construction that operates as regards this [universe] consisting of the Earth principle, etc., since the [Śiva principle] is formed precisely in this manner. If something is conceived of as different from what it is, then we can speak of mental construction. But is that [Earth, etc.] conceived of differently from what it is? If [mental construction] concerns something real,⁸ then mental construction is just a word [without content].

Vṛtti – We cannot say that, with respect to the multitude of entities that are perceived as having the form of earth, etc., the fact of having Śiva as their own form is a mental construction. For in actual fact it is the very Śiva principle that is formed having earth, etc., as its own form. If something that does not possess a certain form is ascertained as possessing that form, as in the case of fantasy, then this would be a [case of] mental construction, i.e. this would be something constructed mentally. But, since everything is directly Śiva himself, the earth, etc., are in actual fact nothing but Śiva, [so] will the earth, etc., be “mentally constructed” as being Śiva? The meaning [of the rhetorical question] is: they are not! If we speak of mental construction with regard to [the cognition of] the earth, etc. which are really so [i.e. of the nature of Śiva], then “mental construction” in the present case is just a verbal expression.

⁸ I.e. if it presents something just as it really is.

The Śiva nature embraces everything (ŚD VI.127ab *tato jñeyā śivatā sarvagocarā*). Somānanda further specifies that the world's having the nature of Śiva involves all objects, like a jar, having the same powers as Śiva (*icchā, jñāna, kriyā*) and possessing sentiency (*sacittvam*). Being is, actually, being united with the manifestation of consciousness (cf. ŚD IV.29b *cidvyaktiyogitā*; IV.7ab *sarvabhāveṣu cidvyakteḥ sthitaiva paramārthatā*). Thus everything is pervasive, incorporeal and endowed with will, like consciousness (V.1). If things can be efficient, it is because they “want” one particular action that is peculiar to them (V.16, 37). And if they want it, they must also know it, in other words be conscious – first and foremost, of themselves. All things are in all conditions knowing their own self (V.105ab *sarve bhāvāḥ svam ātmānam jānantaḥ sarvataḥ sthitāḥ*). This dignifies all levels of reality, including the surface level, made of human transactions and related verbal behaviour, in a word *vyavahāra*.⁹

The pure-impure dichotomy in the Brahmanical order

As we have seen, the main argument against the pure-impure dichotomy is universal equality based on the fact that everything has the same Śiva nature.¹⁰ The argument is indeed well chosen, since behind any division into pure and impure lies a primordial attempt at classifying the universe. Classification is never a neutral act,¹¹ deriving from a mere wish for knowledge, but a symbolic act in which a cultural or hegemonic project manifests itself. A basic classification is between what belongs to “our” world, the *hortus conclusus* in which we can feel relatively safe, and the rest, the immense extraneous world that encircles and potentially menaces our little world on all sides.¹² Broadly speaking, the difficult task that all societies have to confront is to defend their own little world from the assaults of the immense universe, but without negating it: life itself needs the contribution of, or dialogue with, the obscure world of power just outside the boundaries.¹³ This is the universally human scenario within

⁹ This may remind us of a passage from Heraclitus, cited by Porphyrius (Quaest. Hom. ad II.4, 4): “To God all things are fair and good and right, while men hold some things wrong and some right” (τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἅ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἅ δὲ δίκαια).

¹⁰ To the aforementioned passages we may add, e.g., some verses from the *Kulasāra*: “For this whole world has been produced from a single seed/cause, oh my beloved. Therefore, the concept of [various] genera is due to error. [...] Everything human comes from a single matrix/source, oh goddess lauded by heroes. Differentiation is mere delusion here, it has been devised for the sake of maintaining the world.” (transl. J. Törzsök, *op.cit.*, p. 215).

¹¹ Cf. B.K. Smith, *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varṇa System and the Origins of Caste*, Oxford 1994, p. 333.

¹² “But what is danger elsewhere is impurity here [scil. ‘in Indian world’]” (L. Dumont, D. Pocock, *Pure and Impure*, “Contributions to Indian Sociology” 1959, no. 3, p. 30).

¹³ In the words of the anthropologist M. Douglas: “Granted that disorder spoils pattern, it also provides the material of pattern. Order implies restriction; from all possible materials, a limited selection has been made and from all possible relations a limited set has been used. So disorder by implication is unlimited, no pattern has been realised in it, but its potential for patterning is indefinite. This is why, though we seek to create order, we do not simply condemn disorder. We recognise that it is destructive to existing patterns; also that it has potentiality. It symbolises both danger and power. Ritual recognises the potency of disorder” (*Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Tabou*, London

which Indian civilisation proceeds on its own path. What first strikes us is that the rules of play are not dictated by Indian society as a whole, but by a numerically small elite which takes on its shoulders most of the cultural and religious responsibilities of Indian society, and the related privileges. It is in fact the Brahmans who dictate the bulk of socio-religious texts prescribing the rules of conduct both in rituals and from which everyday life comes. Of these, rules concerning purity and impurity play a central role. Such rules are imposed on the whole of Indian society, including the Brahmans themselves, whose life is made particularly complicated by their being more exposed than others to pollution due to their more noble and “delicate” nature.¹⁴ However, they remain the source of the rules (in the sense that they are the only recognised mediators between Indian society and the scriptures on which the rules are based), and are also purifiers par excellence. The rules concern practically all aspects of human life, with special emphasis on the most crucial ones, such as nutrition and procreation, and borderline moments, like birth and death; the body and, in general, all kinds of bodily substances play a highly significant role. Even by closely observing the terms used¹⁵ it becomes quite clear that purity is not deemed to be a definite state with specific features, but rather the result of a successful process of getting rid of certain impurities. In other words, purity is a temporary state¹⁶ always about to collapse due to the overwhelming pressure of the unending impurities that surround it. In a sense, in ordinary life a state of permanent purity is not even prescribed as an ideal achievement. One might consequently be tempted to consider purity as a neutral state, or even a non-state, a state of never-definitively-attainable “normality” with no positive content. A. Malinar, referring to *Yogasūtra* II.40, notes that the elaborate practices of purification prescribed for ascetics “[o]nly increase the awareness of some fundamental impurity implied in physical existence, which in turn increases the desire for liberation”¹⁷. This attitude is conspicuously shared by two non-Brahmanical ascetic traditions, Jainism and Theravāda Buddhism, which negate the very possibility of purity in this world.¹⁸ A very interesting model for assessing

1984 [1966], p. 95). And again: “Those vulnerable margins and those attacking forces which threaten to destroy good order represent the powers inhering in the cosmos. Ritual which can harness these for good is harnessing power indeed” (*ibidem*, p. 162).

¹⁴ See the case of the Havic Brahmans studied in E.B. Harper, *Ritual Pollution as an Integrator of Caste and Religion*, “Journal of Asian Studies: Aspects of Religion in South Asia” 1964, no. 23, p. 174. This indirectly shows that impurity is not an absolute matter: a behaviour or a substance can be impure if it concerns a brahman, or pure if it concerns the member of an inferior class. Then impurity can be transmitted, while purity cannot. “Or, phrased another way, although all beings are impure unless ritually purified, and only some beings (e.g. Brahmins and devarus) have within their nature the ability to achieve the higher degrees of ritual purity. An Untouchable cannot become a Brahmin, but a Brahmin can become an Untouchable. Within a caste purity is a state to be attained, achieved, worked for.” (E.B. Harper, *ibidem*, p. 194).

¹⁵ Thoroughly analysed in P. Olivelle, *Caste and Purity: A Study in the Language of Dharma Literature*, “Contributions to Indian Sociology” 1998, no. 32 (2).

¹⁶ Cf. A. Malinar, *Purity and Impurity* [in:] *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, K.A. Jacobsen (ed.), vol. 2, Leiden 2010, p. 438.

¹⁷ *Ibidem*, p. 445.

¹⁸ Cf. P.S. Jaini, *The Pure and Auspicious in the Jaina Tradition* [in:] *Purity and Auspiciousness in Indian Society*, J.B. Carman, F.A. Marglin (eds.), Leiden 1985, pp. 84–93; S.J. Tambiah, *Purity and*

the respective domains of purity and impurity has been proposed by M.N. Srinivas, who, in his research on the Coorgs of south India, identifies not two but three levels (ritual impurity, normal ritual status, and ritual purity)¹⁹:

Normal ritual status is the status which a person enjoys most of the time. From this point of view, both *maḍi* and *polé*, both ritual purity and impurity are deviations from the normal. [...] There is no term in Koḍagi normal ritual status. [...] If a person in a condition of normal ritual status touches another in a pure condition, the latter loses his purity and is reduced to normal ritual status. That is, normal status is a mild form of impurity.²⁰

Srinivas's position is aptly reformulated by L. Dumont and D. Pocock:

What is referred to here, in opposition to both purity and impurity, is the state or condition of a person having nothing to do with ritual, acting outside the religious field, and engaged in ordinary or profane pursuits. Most individual spend the greater part of their life in this condition. It might be called ordinary, or average, or neutral, or profane, but certainly neither normal, nor ritually normal. [...] [a]nd which appears as impurity in relation to purity, and as purity in relation to impurity.²¹

In India, at first sight, it seems that the major opposition lies within the sacred, between pure and impure, holy and unclean, while the profane is scarcely recognised at all; although we tried to track it down, we found only a sort of shadowy region halfway between the extremes of purity and impurity, a kind of neutral condition not expressed as such in the language.²²

Thus, we can say that there are, so to speak, two purities. Both of them are threatened by impurity, but while the lower level of purity is recovered whenever impurity is removed, something else is needed for the level of higher (ritual) purity to be attained. This hyper-purity, which, however, is only within reach of Brahmans,²³ is the outcome of additional perfecting procedures (*saṃskāra*) presupposing an already-possessed level of non-impurity. This scenario may also help us find the right place for a concept often conceived of as, at least partly, overlapping that of purity: auspiciousness (*śubha*, *maṅgala*). Auspiciousness/inauspiciousness concerns the intermediate level, or, in other words, the level of ordinary non-impurity.²⁴

Dominated by purity, life would come to a standstill, since it is essentially made of typically impure components, like the production of any kind of polluting substance, copulation, birth, death, and so on.²⁵ Very significantly, while for Brahmans life is impurity itself, in the Tantric *Vīrāvalī* passage quoted above life is assumed

Auspiciousness at the Edge of the Hindu Context – in Theravāda Buddhist Societies [in:] *Purity and Auspiciousness*, pp. 94–108.

¹⁹ See also E.B. Harper, *op.cit.*, pp. 152–155.

²⁰ M.N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford 1952, pp. 106–107.

²¹ L. Dumont, D. Pocock, *op.cit.*, pp. 16–17.

²² *Ibidem*, p. 29.

²³ Cf. E.B. Harper, *op.cit.*, p. 194.

²⁴ As shown for example by the not rare cases of association of auspicious and impure, as found in the event of birth and in the figure of the *devadāsī* (cf. T.N. Madan, *Non-renunciation: Themes and Interpretations of Hindu Culture*, Delhi 1987, pp. 66–67).

²⁵ Cf. P. Olivelle, *op.cit.*, p. 214.

as the ultimate criterion for demarcating purity from impurity (“The life principle is what sets in motion all entities; nothing exists that is destitute of such life principle. Whatever is destitute of life you should consider as ‘impure’.”). For the Brahmins, absolute purity is reserved for the state of liberation, or for ritual. Moreover, the purity required for performing rituals turns out to be an embarrassing burden once the ritual is over: the adept is expected to be liberated from his excessive purity before returning to everyday life.²⁶

A very telling, albeit comparatively less studied, example of how the purity-impurity issue works is to be found in the domain of language. Pure language, i.e. correct Sanskrit, is strictly required when it becomes one of the ingredients of the sacrifice. But using correct Sanskrit, as the Brahmanical elite (the *śiṣṭas*) does spontaneously, is not enough. By referring to the scheme outlined before, this would be included in the “lower or ordinary purity” level. Just as occurs in the case of the sacraments (*saṃskāra*) progressively transforming the still amorphous infant into a fully-fledged member of Hindu society, the higher purity of language consists of its being used in the light of the awareness of the grammatical operations (*saṃskāra*) bringing forth its inner processes, as explained by grammatical science. If the Asuras were defeated by the Devas because they used impure, or linguistically incorrect, words (*yarvāṇas tarvāṇaḥ* instead of *yad vā naḥ tad vā naḥ* “whatever might happen to us, let that happen to us”), and the same words were used by ancient ṛṣis without incurring blame or personal ruin, it is because, as Patañjali explains,²⁷ the latter used them in everyday life, while the Asuras did so within a sacrificial act.

Awareness of the predominance of impurity in social life, however, does not cause Brahmins to condemn it. Interestingly, the impure act is not interrupted by the corresponding purification act: the latter is prescribed only after the completion of the impure act.²⁸ Moreover, the system does not lack flexibility: for example, as A. Malinar remarks²⁹, the period of impurity (*āśauca*) following a death can be shortened or even abolished if the specific role played by the person in social life requires his full participation in it; or again, articles exposed for sale in a market, though touched by a variety of potential buyers, are always pure.³⁰ A significant feature of the pure-impure demarcation system is its early association with the *varṇa* and *jāti* system. The Brahmins placed themselves in the top position, in a close, if sometimes also problematic, association with the Kṣatriyas.³¹ To the four *varṇas* is also assigned a decreasing level of purity, connected with a decreasing dignity and rank. The higher castes can, at least partly, dodge impurity by delegating it to the lower ones.³²

²⁶ Cf. A. Malinar, *op.cit.*, p. 438.

²⁷ *Vyākaraṇa-mahābhāṣya* (ed. Kielhorn), vol. 1, p. 11.

²⁸ Cf. P. Olivelle, *op.cit.*, p. 212.

²⁹ *Ibidem*, p. 441.

³⁰ See *Mānavadharmasāstra* V.129 and other Dharmaśāstra texts (cf. P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol. 4, Pune 1976, 2 ed., p. 312).

³¹ Cf. B.K. Smith, *op.cit.*, pp. 29–31, 36–42.

³² Cf. E.B. Halper, *op.cit.*, pp. 151, 194–195; L. Dumont, D. Pocock, *op.cit.*, pp. 18–19.

The role of *śaṅkā* “hesitation-perplexity-inhibition”

As impurity is hiding everywhere, in the social world, one always has to be on guard against infraction.

The purpose of rules of impurity is not to ensure permanent purity but to make people anxious about becoming impure and when they become impure, as they must, to make them anxious about recovering their lost purity.³³

Socialising involves paying attention, involves anxiety – *śaṅkā*. Rules of purity are meant to cause anxiety, for anxiety creates heightened attention to the boundaries that the rules are meant to uphold.³⁴

The first (and, as far as I know, also the only) scholar to draw attention to this motif, which seems to me crucial to understanding the background and meaning of the purity/impurity system in the Indian context, is T.N. Madan. In his well-known book *Non-renunciation: Themes and Interpretations of Hindu Culture*, deriving from fieldwork among the Brahmins of Kashmir, he writes:

The daily life of the Kashmiri Brahmins is beset by *śaṅkā* or perplexity: uncertainties as to whether to do something or not, how to do it, when to do it, and so on.³⁵

This induced anxiety spread throughout Indian society turns out to be an instrument for hegemony in the hands of the Brahmanical class. The fact of being the guardians (and also the organisers and creators) of the demarcation between pure and impure, and also the main purifiers, puts them in a privileged position, and this is the peculiar feature of the Indian way of enacting what is in fact a generally human attitude. The Brahmins claim that they do not act arbitrarily in establishing what is pure and what is impure, but make use of criteria based on concrete qualities of things, which they alone are able to see, with the support of the scripture, and point out to the others. That is why one of the principal targets of nondualist Tantricians’ critique is, as we have seen before, the very existence of purity as an intrinsic, if unseen, quality of things. The Brahmin also reserves for himself the power to transform ordinary, or profane, things into *medhya* “fit for ritual use” – one of the main words for “pure” – by adding to them unseen perfecting qualities (*saṃskāra*).

The insistence on negating the value of the pure-impure dichotomy shows that Tantric authors were acutely aware that this was not just a credence among others, but one of the pivots of the Brahmanical hegemonic system.³⁶ In a sense, their attack is

³³ P. Olivelle, *op.cit.*, p. 214.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Cf. E.B. Harper, *op.cit.*, p. 63, slightly modifying id., *Concerning the Categories Śubha and Śuddha in Hindu Culture: An Exploratory Essay* [in:] *Purity and Auspiciousness*, p. 19.

³⁶ It is worth noting that in order to attack Brahmanical ideology Tantricians have one more arrow in their quiver, a sharp one. While the Brahmanical system places revealed scripture very far away from men and appoints itself as its indispensable interpreter and mediator, the two champions of the Śaiva Advaita, Utpaladeva and Abhinavagupta, place revelation in the very heart of the human creature, as being ultimately rooted in universal consciousness, Śiva. This active divine presence is what may also be called

mainly a symbolic one, the deliberate consummation of the most impure and forbidden substances taking place only in a ritual context. After all, though, it is precisely on the sacrificial scene that the Brahmanical obsession for purity reaches its climax, and the sacrifice is the higher duplicate of the human world. In the end, even the Tantricians do not favour the mere cancellation of the distinction between pure and impure in everyday life (I refer to Jayaratha's passage quoted above: "In fact, we do not deny the practical use in everyday life of the notion of purity and impurity"), but rather questioned its acting as a main component of the Brahmanical hegemonic project.

Within the general attack on the Brahmanical purity system, a special place is assigned to warnings against *śaṅkā*, thus indirectly confirming its central, if not immediately evident, role. In the Kaula Tantras and nondualistic exegetical literature, *śaṅkā*, "hesitation, perplexity, inhibition," is at the centre of a constellation of closely related terms: *vikalpa* – "(paralysing) choice among alternatives," *vicikitsā* – "prolonged elucubration," *saṅkoca* – "contraction," *kampa* – "tremor," *bhaya* – "fear," *glāni* – "depression."³⁷ In the Krama system of meditation one of the twelve (or thirteen) Kālīs is Yamakālī. In her depiction by Abhinavagupta, most of the aforementioned terms are present:

Afterwards, [Consciousness, Kālī] once the taste of destruction has reached its completion, with regard to one part spontaneously creates and then destroys hesitation, consisting of restraint, producing obstacles.³⁸

Jayaratha's comments are indeed worth considering:

Afterwards – i.e. immediately after the arising of the Kālī named "Destroyer of the Duration," when the taste – i.e. the state of knowing subject – of destruction whose nature has been described in the above terms, is completed, i.e. has reached its climax, Consciousness, having assumed the role of limited subject, spontaneously – i.e. by force of its own freedom, with regard to one part – i.e. to its outward tension, restrains – i.e. establishes two cogent options "this may be done this may not be done." This is the meaning of *yama*, that is, *vikalpa* "(paralysing) choice among alternatives" which is the essence of *śaṅkā*, "hesitation." For its part, *śaṅkā* is nothing else than *vicikitsā* "prolonged elucubration" made of inert stupefaction, concerning what has to be done, for, due to the infinite number of the śāstras, one sees the discrimination between what may be done and what may not be done now in the opposite sense.³⁹

āgama, and has the form of the innate language principle which imbues all cognitions and actions. It is the divine Voice (*vāc*) of the Lord that speaks in living beings. The immensely distant and undecipherable *āgama* of the Brahmins, the Veda, gives way to the internal and variegated *āgama* of the Śaivas. The two themes are also closely related, the pure-impure distinction having precisely revealed scriptures as its ultimate ground. See R. Torella "Inherited cognitions: *prasiddhi*, *āgama*, *pratibhā*, *śabdāna* (Bhartṛhari, Utpaladeva, Abhinavagupta, Kumārila and Dharmakīrti in dialogue)". In: *Scriptural Authority, Reason and Action, Proceedings of a Panel at the XIV World Sanskrit Conference, Kyoto, September 1st–5th 2009*, V. Eltschinger, H. Krasser (eds.), Wien 2013, pp. 455–480.

³⁷ The meaning of *glāni* is made clearer by Jayaratha's gloss *taduttho 'nutsaha* "lack of enthusiasm deriving from it".

³⁸ TĀ IV.151.

³⁹ TĀ-*Viveka*, vol. 3, p. 164.

“For, according to this teaching, if one is exempt from tremor,” says Abhinavagupta in TĀ XII.17b-18a, “one can apply oneself to any activity, whether ordinary or extraordinary; if instead one is trembling, one’s tremor should be attenuated forcibly.”⁴⁰ But how to overcome such an attitude, so hard to eradicate? Since hesitation is the direct outcome of seeing a mixed nature in things, Abhinavagupta goes on, if we believe in the common consciential nature of the different entities, the grounds for hesitation vanish. We should not even hesitate about hesitation openly: in this way, hesitation will dissolve gently by itself. Not only does our human understanding lead us to such determination, but also the scriptures. In this connection, Abhinavagupta quotes four Tantras, all belonging broadly speaking to the Kula, *Sarvācāra*, *Vīrāvalī*, *Niśācāra*, *Krama[sadbhāva]*, etc.⁴¹ The relevant passages from these texts, now lost (apart from the *Kramasadbhāva* and the *Niśācāra*, both extant in Nepalese mss.), are quoted by Jayaratha. Particularly interesting is the passage from the *Sarvācāra* (alias *Sarvavīra*):

Due to nescience the fool hesitates; from this, creation and dissolution ensue. [...] What may or may not be drunk is just the water principle, what may or may not be eaten is just the earth [principle], the good or bad form is just the fire [principle], what may or may be not touched is just the air [principle], any hole is just the ether [principle].

Here the *Sarvācāra* deals with the six main objects of hesitation: mantra, the four *tattvas* (see the above quotation), and *ātman*. The doctrine of the sixfold *śaṅkā* is also found, with minor variations, in the *Niśācāra* (alias *Niśāṭana*).

From the above considerations, a dual aspect of *śaṅkā* comes forth. One is general hesitation in the face of a series of alternatives, or the anxiety concerning the choice of the right action (or substance) in a world beset by all sorts of impurities. The other, more specific, is the hesitation of the Tantric adept in front of the socially blameworthy behaviours and highly impure substances he is expected to make use of in the ritual practice.

After giving a very creative explanation of the term *caturdaśa* – found in *Parātrimśikā* 9c (making it refer to alcoholic beverages due to their having “four states,” such as sweetness, etc.), Abhinavagupta once again states that all forbidden substances constitute a privileged means of liberation. But in order to use them the adept has to get rid of hesitation – that hesitation that all socio-religious systems purposely construct and propagate.

tad etāni dravyāṇi yathālābhaṃ bhedamalavilāpakāni | tathāhi drśyate evāyaṃ kramaḥ – yad iyaṃ saṃkocātmikā śaṅkaiva samullasantī rūḍhā phalaparyantā saṃsārajīrṇataroḥ prathamāṅkurasūtiḥ | sā cāprabuddhān prati sthitir bhaved iti prabuddhaiḥ kalpitā [bālān

⁴⁰ “Being exempt from tremor”, says Jayaratha’s *Viveka* on this, means “being exempt from (paralysing) choice among alternatives”. Tremor consists of “hesitation, etc.”

⁴¹ According to Jayaratha (*Viveka* thereon), by “etc.,” Abhinavagupta is referring to the lost *Gamaśāstra*. Complying with the principle expressed in the *Kiraṇatantra* (vidyāpāda, IX.14ab), according to which knowledge can be derived from three sources (spontaneously, i.e. by using intellectual tools, from the scriptures, or from the guru), after dealing with the first two sources Abhinavagupta proceeds to the third, referring to Utpaladeva’s *Śivastotrāvalī* II.28 (“I pay homage to the path expounded by the Great Lord, which destroys all excitation [...]”).

*prati ca] kalpyamānāpi ca teṣāṃ rūḍhā vaicitryeṇaiva phalati | ata eva [vaicitryakalpanād eva] sā bahuvidhadharmādiśabdanirdeśyā pratiśāstram pratideśam cānyānyarūpā.*⁴²

These substances, once made available, dissolve the stain of duality. The process we meet with in our everyday experience is as follows: It is precisely hesitation, made of contraction, which – progressively emerging, then taking root and finally bringing fruit – constitutes the first sprout of the old tree of saṃsāra. This [“hesitation”] has been fabricated by the enlightened to provide the unenlightened with a basis for ordinary life, and, despite its being a mere construction, it takes root in them and produces multiform fruits. Precisely for this [multiformity], it [hesitation] may be designed by a plurality of words, such as *dharmā*, etc., and assumes different forms according to the various śāstras and various places.

Here Abhinavagupta gives a final touch to the portrait of *śāṅkā*. *Śāṅkā* is functional to direct everyday life experience, and in principle the enlightened ones who conceived of it are not to be blamed as they did it for the sake of common men. The problems start when *śāṅkā* ends up permeating all levels of human individuality, and from being an attitude to protect human individuality from the dangerous world of the unknown and power turns out to be an instrument to control and block its full achievement.⁴³

Conclusion

In radically criticising the Brahmanical demarcation between purity and impurity, the nondualistic Śaiva schools are not motivated by the impossible, and also quite dangerous, dream of overthrowing the wall that protects the human world from that dominated by the powerful forces of the non-human. This obscure world of frightening power is evoked and confronted with only at the ritual level. The message they send to the ideal recipient of the Tantric teaching – that is, the pillar of Indian society, the householder – is to widen the range of experience giving more room to the passionate, emotional and bodily dimensions of mankind. Thus, the tantric adept is repeatedly urged to overcome *śāṅkā* “hesitation,” that same hesitation that the Brahmanical order strives to disseminate in all strata of Indian society as a prime component of its hegemonic project.

As Utpaladeva says in his mystical hymns:

Dwelling in the midst of the sea of the supreme ambrosia, with my mind immersed solely in the worship of You, may I attend to all the common occupations of men, savouring the ineffable in everything.

⁴² The passage has a few dubious points. In the tentative text I propose, I have partly accepted the emendations made by R. Gnoli, p. 266, and A. Sanderson, *A Commentary on the Opening Verses of the Tantrasāra of Abhinavagupta* [in:] S. Das, E. Furlinger (eds.) *Sāmarasya. Studies in Indian Arts, Philosophy, and Interreligious Dialogue in Honour of Bettina Bäumer*, Delhi 2005, p. 111, n. 43, and added some of my own (particularly, I take [bālān prati ca] and [vaicitryakalpanād eva] as scribal glosses).

⁴³ *Mutatis mutandis*, the same may be said of the emotional-passionate-cognitive structure which envelops the individual soul, the so-called *kañcukas* “cuirasses.” See R. Torella, *The kañcukas in the Śaiva and Vaiṣṇava Tantric Tradition: A Few Considerations between Theology and Grammar* [in:] *Studies in Hinduism: Miscellanea to the Phenomenon of Tantras*, G. Oberhammer (ed.), Wien 1998, pp. 55–86.

*May my desire for the objects of the senses be intense, O Blessed One, like that of all other men, but may I see them as though they were my own body, with the thought of differentiation gone.*⁴⁴

The householder of Kashmir, whose desire for an intimate experience of the absolute and fullness of life withdrew before the abysses of transgression and loss of identity, was not to remain indifferent to such an insinuating message.

Bibliography

Primary sources

- Abhinavagupta, *Parātrīṃśīkāvivarāṇa*, Gnoli 1985.
- Abhinavagupta, *Tantrāloka with Commentary by Rājānaka Jayaratha*, edited with notes by Madhusudan Kaul Shastri, vols. I–XII, KSTS 23, 28, 29, 30, 35, 36, 41, 47, 52, 57, 58, 59, Allahabad-Srinagar-Bombay 1918–1938.
- Kiraṇa-tantra*, D. Goodall 1998.
- Kṣemarāja, *Spandanīrṇaya*, edited by Madhusudan Kaul Shastri, KSTS 42, Srinagar 1925.
- Kṣemarāja, *Śivasūtravimarśinī*, edited by J.C. Chatterji, KSTS 1, Srinagar 1918.
- Mālinīvijayottaratāntram*, edited by Pt. Madhusudan Kaul Shastri, KSTS 37, Bombay 1922.
- Patañjali, *Vyākaraṇa-mahābhāṣya*, edited by F. Kielhorn, 3 ed., revised [...] by K.V. Abhyankar, vols. 1–3, Poona 1962–1972 [1880].
- Somānanda, *Śivadṛṣṭi with the vṛtti by Utpaladeva*, edited by Pandit Madhusudan Kaul Shastri, KSTS 54, Srinagar 1934.
- Utpaladeva, *The Śivastotrāvalī with the Sanskrit Commentary of Kṣemarāja*, edited with Hindy Commentary by Rājānaka Lakṣmaṇa, Chowkhamba Sanskrit Series 15, Varanasi 1964.
- Vijñānabhairava with commentary partly by Kṣemarāja and partly by Śivopādhyāya*, edited by Mukunda Ram Shastri, KSTS 8; *with commentary Kaumudī by Ānanda Bhaṭṭa*, KSTS 9, Bombay 1918.

Secondary sources

- Bisschop P., Griffith A., *The Practice Involving the Ucchuṣmas (Atharvavedapariśiṣṭa 36)*, “Studien zur Indologie und Iranistik” 2007, no. 24, pp. 1–46.
- Purity and Auspiciousness in Indian Society*, Carman J.B., Marglin F.A. (eds.), Leiden 1985.
- Douglas M., *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Tabou*, London 1984 [1966].
- Dumont L., Pocock D., *Pure and Impure*, “Contributions to Indian Sociology” 1959, no. 3, pp. 9–39.
- Goodall D., *Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha’s Commentary on the Kiraṇatantra. Vol. I: Chapters 1–6*, critical edition and annotated translation, Pondichéry 1998.
- Gnoli R., *Il Commento di Abhinavagupta alla Parātrīṃśīkā (Parātrīṃśīkātattvavivarāṇam)*, traduzione e testo, Serie Orientale Roma 58, IsMEO, Roma 1985.
- Hanneder J., *Abhinavagupta’s Philosophy of Revelation: An Edition and Annotated Translation of Mālinīvijayavārttika I, (I.1–399)*, “Groningen Oriental Studies” 1998, no. 14.
- Harper E.B., *Ritual Pollution as an Integrator of Caste and Religion*, “Journal of Asian Studies: Aspects of Religion in South Asia” 1964, no. 23, pp. 151–197.
- Hatley S., *The Brahmayāmālatantra and Early Śaiva Cult of the Yoginīs*, A dissertation in Religious Studies presented to the Faculties of the University of Pennsylvania in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, 2007 (unpublished).

⁴⁴ Śivastotrāvalī XVIII.13, XV.4.

- Jaini P.S., *The Pure and Auspicious in the Jaina Tradition* [in:] *Purity and Auspiciousness in Indian Society*, J.B. Carman, F.A. Marglin (eds.), Leiden 1985, pp. 84–93.
- Kane P.V., *History of Dharmaśāstra*, vol. IV, Pune 1976 (2 ed.).
- Madan T.N., *Concerning the Categories Śubha and Śuddha in Hindu Culture: An Exploratory Essay* [in:] *JPurity and Auspiciousness in Indian Society*, J.B. Carman, F.A. Marglin (eds.), Leiden 1985, pp. 11–29.
- Madan T.N., *Non-renunciation: Themes and Interpretations of Hindu Culture*, Delhi 1987.
- Malinar A., *Purity and Impurity* [in:] *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. 2, K.A. Jacobsen (ed.), Leiden 2010, pp. 435–449.
- Olivelle P., *Caste and Purity: A Study in the Language of Dharma Literature*, “Contribution to Indian Sociology” 1998, no. 32 (2), pp. 190–216.
- Sanderson A., *The Doctrine of the Mālinīvijayottaratantra* [in:] *Ritual and Speculation in Early Tantrism: Studies in Honor of André Padoux*, T. Goudriaan (ed.), Albany 1992, pp. 281–312.
- Sanderson A., *A Commentary on the Opening Verses of the Tantrasāra of Abhinavagupta* [in:] *Sāmarasya: Studies in Indian Arts, Philosophy, and Interreligious Dialogue in Honour of Bettina Bäumer*, S. Das, E. Furlinger (eds.), Delhi 2005, pp. 89–148.
- Sanderson A., *The Śaiva Age* [in:] *Genesis and Development of Tantrism*, S. Einoo (ed.), Tokyo 2009, pp. 41–349.
- Smith B.K., *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varṇa System and the Origins of Caste*, Oxford 1994.
- Srinivas M.N., *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford 1952.
- Tambiah S.J., *Purity and Auspiciousness at the Edge of the Hindu Context – in Theravāda Buddhist Societies* [in:] *Purity and Auspiciousness in Indian Society*, J.B. Carman, F.A. Marglin (eds.), Leiden 1985, pp. 94–108.
- Torella R., *Śaiva Nondualism* [in:] *Indian Epistemology and Metaphysics*, J. Tuske (ed.) (forthcoming).
- Torella R., *The Kañcukas in the Śaiva and Vaiṣṇava Tantric Tradition: A Few Considerations between Theology and Grammar* [in:] *Studies in Hinduism: Miscellanea to the Phenomenon of Tantras*, G. Oberhammer (ed.), Wien 1998, pp. 55–86.
- Torella R., *Inherited Cognitions: prasiddhi, āgama, pratibhā, śabdana (Bhartrhari, Utpaladeva, Abhinavagupta, Kumārila and Dharmakīrti in Dialogue)* [in:] *Scriptural Authority, Reason and Action, Proceedings of a Panel at the XIV World Sanskrit Conference, Kyoto, September 1st–5th 2009*, V. Eltschinger, H. Krasser (eds.), Wien 2013, pp. 455–480.
- Törzsök J., *Nondualism in Early Śākta Tantras: Transgressive Rites and Their Ontological Justification in a Historical Perspective*, “Journal of Indian Philosophy” 2014, no. 42, pp. 195–223.



Buddyjska koncepcja świetlistego umysłu i jej rola w tradycji tathagatagarbhy

Jarosław Zapart

Instytut Filozofii

Uniwersytet Jagielloński

Abstract

The Buddhist Concept of a Luminous Mind and Its Role in the Tathāgatagarbha Tradition

The primary aim of this article is to outline the Buddhist idea of a pure, luminous mind. First, the conception of a “luminous mind” (*pabhassara citta*) from the Pāli Nikāyas is considered. Two functions ascribed to this idea are examined: its soteriological role, i.e. pure mind as an enlightenment-enabling factor, and its role as a “link” between consecutive *samsāric* existences. Next comes the examination of the Theravāda idea of *bhavaṅga*, which is seen as being related to the pure mind in its diachronic function. Main part of the article deals with combining the notion of a pure mind with Mahāyāna Buddhism by showing the role of the “innate mind” (*cittaprakṛti*) in tathāgatagarbha tradition.

Key words: Buddhism, philosophy of mind, pabhassara citta, Pāli canon, Theravāda, bhavaṅga, Buddhaghosa, Mahāyāna, cittaprakṛti, tathāgatagarbha, Ratnagotravibhāga

Słowa kluczowe: buddyzm, filozofia umysłu, pabhassara citta, kanon palijski, therawada, bhawanga, Buddhaghosa, mahajana, citta prakṛti, tathagatagarbha, Ratnagotravibhaga

1. Idea świetlistego umysłu

W kanonie palijskim ludzki umysł (*citta*) niejednokrotnie nazwany zostaje „świetlistym” (*pabhassara*, s. *prabhāsvara*)¹. Mówi się ponadto, iż towarzyszą mu mentalne skazy (*kilesa*, s. *kleśa*), jednak na ich określenie używa się przymiotnika *āgantuka*, oznaczającego „coś, co zostało dodane”, „coś, co przylega”, jak również „coś, co jest

¹ W części artykułu dotyczącej palijskich nikajów i abhidhammy dla najważniejszych terminów podaje się także formy sanskryckie (s.).

przypadkowe” lub „akcydentalne”². Wskazuje to na fakt, że splamienia tak naprawdę nie uczestniczą w strukturze umysłu, ponieważ nie przynależą do jego natury, nawet jeśli uznamy je za empiryczne fakty. W tym miejscu trzeba zaznaczyć, iż użycie przymiotnika „światlisty” w odniesieniu do umysłu implikować ma jedynie jego immanentną czystość, a nie to, że jest on źródłem światła³.

Koncepcja światlistego umysłu, kilkakrotnie wzmiankowana w nikajach (*nikāya*), nie doczekała się systematycznej wykładni w abhidhammie (s. *abhidharma*) palijskiej. Choć posługiwały się nią różne odłamy szkoły mahasanghików (*mahāsāṃghika*), to w ich abhidharmie idea światlistego umysłu także nie była szeroko dyskutowana. Dla szkoły therawady (*theravāda*) idea ta okazała się istotna dopiero w kontekście teorii bhawangi (*bhavaṅga*). Motyw światlistego umysłu częściej pojawiał się w pismach mahajany (*mahāvāna*), i – co najistotniejsze – stanowił ważną inspirację dla koncepcji tathagatagarbhy (*tathāgatagarbha*). Koncepcja ta została odnotowana po raz pierwszy w sutrze *Tathāgatagarbha* (*terminus ante quem* – 350 rok n.e.)⁴, a jej kluczowa nauka zawiera się we frazie „wszystkie żywe istoty posiadają tathagatagarbhę” (*sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ*)⁵. Tekst ukazuje tathagatagarbhę jako czysty element niezbędny do uzyskania wyzwolenia, lecz przesłonięty przez mentalne skazy (*kleśa*)⁶. Już na tym etapie widać, że o pokrewieństwie idei światlistego umysłu oraz tathagatagarbhy można mówić dzięki występowaniu trzech wspólnych cech: immanentnej czystości (1), obecności przygodnych splamień (2), oraz prymarności funkcji soteriologicznej (3).

1.1. Światlisty umysł jako czynnik umożliwiający praktykę

Rozważania na temat światlistego umysłu w palijskich nikajach najlepiej rozpocząć od znanego ustępu z *Anguttara-nikaji* (*Āṅguttaranikāya*, A I, 10):

Światlisty jest umysł, o mnisi, i przesłonięty przez przygodne splamienia. Niepouczony o tym zwykły człowiek nie rozpoznaje, że tak właśnie jest. Z tej przyczyny dla zwykłego człowieka nie jest możliwy rozwój umysłu. Światlisty jest umysł, o mnisi, i wolny od przygodnych skaz. Pouczony o tym uczeń szlachetnych [nauczycieli] rozpoznaje, że tak właśnie jest, i dlatego możliwy jest dlań rozwój umysłu⁷.

² M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899, s. 129.

³ K. Brunnhölzl, *In Praise of Dharmadhātu*, New York 2007, s. 67–68.

⁴ W wydanej niedawno monografii M. Radich postuluje, że źródłem koncepcji tathagatagarbhy jest w rzeczywistości *Mahāparinirvāṇasūtra*. Zob. *The Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra and the Emergence of Tathāgatagarbha Doctrine*, Hamburg 2015.

⁵ Gdzie *tathāgatagarbhāḥ* rozpatrywane jest jako złożenie typu *bahuvrīhi*.

⁶ J. Zapart, *Wszechprzenikliwa podstawa oświecenia, czyli o formowaniu się koncepcji tathagatagarbhy*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2012, nr 1 (1), s. 127–129.

⁷ Wszystkie przekłady pochodzą od autora. Tłumaczeń fragmentów sutt palijskich dokonano z wersji kanonu zredagowanej na tzw. szóstym soborze buddyjskim (1954–1956) i udostępnionej na *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka*, <http://tipitaka.org> [dostęp: ...]. Skrót podaje się za systemem przyjętym przez Pali Text Society.

Wrodzona czystość pojawia się tu jako nieoddzielna cecha umysłu wszystkich istot. Czystość ta jest podstawą kultywowania drogi samorozwoju, pod warunkiem że zostanie właściwie rozpoznana jako stan faktyczny (*yathābhūtam*). Nie jest to możliwe dla przeciętnego (pogrążonego w niewiedzy) człowieka (*puṭhujjana*, s. *prthagjana*), a jedynie dla tego, kto uzyskał wyższą wiedzę od zrealizowanego, szlachetnego (*ariya*, s. *ārya*) nauczyciela.

Przytoczony fragment *Anguttara-nikaji* poprzedzony jest innymi charakterystykami umysłu. W A I, 8 czytamy, że umysł może stać się narzędziem do osiągnięcia nirwany, jeżeli zostanie właściwie ukierunkowany (*paṇihita*), zupełnie tak jak skierowany we właściwą stronę jęczmienny kłos, który może przebić skórę dłoni lub też nie przebić jej, jeżeli tylko ustawi się go pod odpowiednim kątem. Człowiek, którego umysł jest zepsuty, nie przeniknie zasłony niewiedzy, a jeżeli umrze w stanie ignorancji, odrodzi się w sferach piekielnych. Jeśli jednak jego umysł jest czysty, odrodzi się w niebie. Umysł może być zarówno największym wrogiem, jak i największym sprzymierzeńcem człowieka. Nierozwijany, niepoddawany właściwej praktyce (*abhāvita*), może przynieść człowiekowi ogromną szkodę, gdyż jest trudny do okiełznania (*akammañña*) i nieuchronnie prowadzi do wielkiej krzywdy (*mahato anantthāya samvattati*) (A I, 5). Poddany jednak właściwej kultywacji, staje się uległy (*muḍu*, s. *mṛḍu*) i podatny (*kammañña*, s. *karmaṇya*). W A I, 7 Budda stwierdza:

Mnisi, tak jak spośród wszystkich drzew drzewo *phandana* jest najmieszkie i najbardziej podatne, tak też nie dostrzegam żadnej innej rzeczy tak uległej i podatnej jak umysł poddawany praktyce i rozwijany.

Nieco dalej (A I, 9) znajdujemy porównanie umysłu do wody w sadzawce. Jeśli woda jest mętna, nawet człowiek o dobrym wzroku nie będzie w stanie dostrzec pływających w niej ryb i bogactwa rzeczy, które spoczywają na dnie. Tak samo mnich, którego umysł jest zanieczyszczony (*āvila*) nie potrafi działać ani dla dobra własnego, ani dla dobra innych. Natomiast człowiek o czystym umyśle potrafi rozpoznać działanie przynoszące korzyść i potrafi uzyskać szlachetną mądrość oraz wgląd (*ariya nānadassana*, s. *ārya jñānadarśana*). Widzimy tu, że czystość umysłu jest podstawą zarówno dalszego rozwoju jego samego (*cittabhāvanā*), jak i osiągnięcia postępów w praktyce. Jednocześnie podkreśla się wagę ciągłego nadzoru nad umysłem, ponieważ pozbawiony kontroli może bardzo prędko cofnąć się do stanu wyjściowego; dlatego też nadaje się mu miano *lahuparivatta* – „szybko zmieniający się”, ale także „szybko zawracający” (A I, 10).

Chociaż w samym rozpoznaniu immanentnej czystości umysłu tkwi potencjalność dalszego rozwoju, to samo posiadanie świetlistego umysłu nie jest warunkiem wystarczającym do uzyskania zaawansowanych owoców praktyki, takich jak mądrość i wgląd. Jego rozpoznanie jest wszakże początkiem procesu eliminowania przygodnych skaz przesłaniających wrodzoną czystość. Dopiero całkowite ich usunięcie skutkować ma wyzwoleniem, o czym poświadcza *Samyuttanikāya* (S III, 15):

Dlatego mnisi, należy nieustannie kontemplować swój własny umysł w następujący sposób: „od bardzo dawna ten umysł jest splamiony pożądaniem, gniewem i ignorancją”. Z powodu splamień umysłu istoty są splamione, poprzez oczyszczenie umysłu stają się czyste.

Wzmianki o procesie oczyszczania umysłu pojawiają się w *Digha-nikaji* (*Dīghanikāya*, D I, 76), w kontekście rozwijania poziomów skupienia (*jhāna*, s. *dhyāna*). Jak głosi tekst, wraz z osiągnięciem czwartej dźhany zostają przekroczone zarówno przyjemność, jak i ból, a medytujący wkracza w stan pełen spokojnej przytomności. Czwarta dźhana jest etapem, na którym zanikają uczucia szczęścia (*sukha*) i radości (*pīti*), a umysł ulega przemianie:

Mnich z umysłem skupionym, oczyszczonym, nieskalanym, wolnym od splamień, uległym (*mudu*), podatnym (*kammanīya*) i stałym, zyskawszy niewzruszoność, kieruje i skłania swój umysł ku mądrości i wglądowi.

Użycie słów *mudu* i *kammanīya* (wcześniej widzieliśmy synonimiczne *kammañña*) oraz nazwanie *ćitty* wolną od splamień (*vigatūpakkilesa*) skłaniają nas ku przekonaniu, że mowa jest tu o pozbawionym mentalnych skaz świetlistym umyśle wzmiankowanym w A I, 10. Umysł ten, w czwartej dźhanie, nakierowany jest na zdobycie mądrości i wglądu, czyli owoców najwyższej praktyki.

Wydaje się, że sutty ukazują dwie drogi do oczyszczenia świetlistej *ćitty* ze skaz. Pierwsza z nich zakłada osiąganie kolejnych stanów skupienia (*samādhi*). Proces ten musi być jednak uzupełniony o element mądrościowy, który w tym wypadku reprezentowany jest przez osiąganie nadnaturalnych mocy (*abhiññā*, s. *abhiñña*) oraz mądrości i wglądu (*ñāṇadassana*)⁸.

Druga droga okazuje się łatwiejsza – nie uwzględnia trudów medytacji i jest dostępna dla tych, którym nie przysługuje przydomek *ariyapuggala* (s. *āryapudgala*)⁹. Przykładem tej metody oczyszczania umysłu jest sytuacja opisana w D I, 110, kiedy to Budda wygłasza kazanie w domu Pokkharasatiego (Pokkharasāti) – bogatego bramina z wioski Mahāsālā. Przedmiotem kazania są, między innymi, zepsucie wynikające z pożądania zmysłowego i korzyści płynące z wyrzeczenia.

A kiedy Budda uznał, że umysł bramina Pokkharasatiego jest gotowy, uległy (*mudu*), wolny od przeszkód (*vinīvaraṇa*), radosny i czysty, wygłosił krótkie kazanie o nieszczęściu, jego źródle i drodze do jego zakończenia. I tak jak biała, niesplamiona tkanina dobrze przyjmuje barwnik, tak też w siedzącym tam Pokkharasatim wykształciło się czyste, niesplamione oko Dhammy i wiedział już, że „wszystko, co powstaje musi zaniknąć”.

Po usłyszeniu kazania umysł bramina uległ przemianie i zyskał cechy, które wcześniej widzieliśmy jako charakteryzujące świetlistą *ćittę*. Co równie ważne, zdobył także cechę wolności od przeszkód (*nīvaraṇa*). Tradycyjnie przyjmuje się zestaw pięciu tego typu skaz mentalnych – *pañca nīvaraṇāni*; są to: pożądanie (*kāmacchanda*), gniew (*vyāpāda*), apatia-lenistwo (*thīna-middha*), niepokój-żal (*uddhacca-kukkucca*) oraz wątpliwości (*vicikicchā*). W S V, 92 znajdujemy fragment

⁸ W D I, 207, po pytaniu „Anando, jakie są elementy szlachetnego skupienia, które wychwalał czciogodny Gotama?”, następuje długi cytat o kultywowaniu czterech dźhan (za: D I, 70–77). Po analogicznym pytaniu odnoszącym się do podziału szlachetnej mądrości (*paññā*) pojawia się fragment mówiący o zdobywaniu mądrości, wglądu oraz nadnaturalnych zdolności, a na końcu o zrealizowaniu czterech szlachetnych prawd (za: D I, 77–85).

⁹ Miano *ariyapuggala* przysługuje wchodzącym w strumień (*sotāpanna*, s. *srotāpanna*), raz powracającym (*sakadāgāmi*, s. *sakridāgāmi*), niepowracającym (*anāgāmi*), arahantom (s. *arhat*) oraz buddom.

mówiący, że usunięcie pięciu przeszkód jest najważniejszym czynnikiem pozwalającym ujawnić naturalną czystość umysłu. Wysiłek medytującego jest tu porównywany do procesu oddzielania od złota zanieczyszczeń i nieszlachetnych metali, czyli odpowiedników pięciu przeszkód niewolących *ćittę*. Jest on konieczny do tego, by mogła nastąpić dalsza praktyka¹⁰:

Podobnie istnieje pięć przeszkód dla umysłu, którymi przesłonięty nie jest ani uległy (*na mudu*), ani gotów do pracy (*na kammanīya*), ani świetlisty (*na pabhassara*), lecz wąty (*pabhaṅgu*) i niezdolny do właściwej koncentracji wiodącej do usunięcia szak.

Jeżeli usunięcie pięciu przeszkód wystarcza do nadania umysłowi uległości i podatności, to można uznać, że umysł bramina Pokkharasatiego po usłyszeniu kazania znalazł się w stanie zbliżonym do czwartej *džhany*. Wykształcenie się „oka Dhammy” u słuchacza możemy odczytać jako awans do poziomu „wejścia w strumień” (*soṭāpanna*).

Podsumowując, należy uznać, że powyższe przykłady ukazujące drogi do oczyszczenia *ćitty* ze splamień traktują świetlisty umysł jako stan poprzedzający zarówno zdobycie nadnaturalnych mocy, jak i „wejście w strumień” oraz stan arhata.

1.2. Świetlisty umysł w funkcji diachronicznej

Dotychczas wykazaliśmy, że świetlista *ćitta* funkcjonuje przede wszystkim jako warunek umożliwiający rozwijanie umysłu, a w dalszej perspektywie – oświecenie. Pewne fragmenty nikajów wydają się jednak sugerować, że *pabhassara citta* może pełnić także funkcję czynnika zapewniającego ciągłość tożsamości istot w cyklu odrodzeń.

W kanonie palijskim napotykamy postacie bogów zwanych *Ābhassara* („promieniejący”), zamieszkujących sferę formy (*rūpaloka*). *Abhassarowie* swą nazwę zyskali dzięki temu, że ich ciała emitują jasne promienie światła na podobieństwo błyskawic. Przypisuje się im zdobycie drugiej *džhany* w poprzednim żywocie, a ich pożywieniem jest uczucie radości¹¹.

W *Itiuttace* (*Itiuttaka*) Budda wyznaje, że jeszcze jako *bodhisattwa*, dzięki rozwinięciu umysłu przepelnionego miłującą dobrocią (*mettacitta*), wielokrotnie odradzał się jako *Abhassara* (It 15)¹². Co ciekawe, we fragmentach *Anguttary*, które następują po wzmiance o świetlistym umyśle, pojawia się pochwała praktyki *metty*. Tekst mówi, że jeżeli mnich choćby na krótki moment może utrzymać w umyśle uczucie miłującej dobroci, ma prawo nazywać się tym, który przestrzega nakazów Nauczyciela i przyjmuje dobre rady (A I, 10). Możemy z tego wnioskować, że kul-

¹⁰ Bardzo podobny obraz znajdujemy w A I, 252–257, gdzie kształtowanie umysłu zostaje porównane do pracy złotnika, który oczyszcza złoto tak długo, aż staje się ono *mudu*, *kammanīya* i *pabhassara*. Rozwinięcie umysłu do stanu podatności i świetlistości jest możliwe dzięki praktyce uwzględniającej skupienie (*samādhi*), energiczny wysiłek (*paggaha*) oraz opanowanie (*upekkhā*). Model ten możemy uznać za uzupełnienie pierwszej, „džhanicznej” ścieżki oczyszczania umysłu ze splamień (por. D I, 207).

¹¹ S I, 114 nadaje im przydomek *pītibhakkha* – „żywiący się radością”.

¹² P. Harvey, *Consciousness Mysticism in the Discourses of the Buddha* [w:] *The Yogi and the Mystic*, K. Werner (ed.), London 1994, s. 95–96.

tywowanie metty sprzyja wykształceniu czystego, wolnego od skaz umysłu. Podobnie możemy domniemywać, że bogowie zwani Abhassarami zyskali swoją pozycję (między innymi) dzięki tej praktyce, a więc muszą posiadać umysły odznaczające się „świetlistością”.

Abhassarowie odgrywają ważną rolę podczas odradzania się świata po zakończeniu kosmicznego cyklu. Gdy rozpoczyna się nowa epoka wszechświata (*kalpa*), istoty żywe odradzają się głównie pod postacią tych właśnie boskich istot. Kiedy pierwsze spośród nich pojawiają się na ziemi, są unoszącymi się w przestworzach półbogami żywiącymi się radością; są samoświelni (*sayampabha*) i przebywający w blasku (*subhaṭṭhāyina*), przez co przypominają samych Abhassarów (D III, 84–85). Wraz z upływem czasu istoty te tracą swe doskonałe właściwości, a ich umysły zaczynają spowijać splamienia. Sugeruje to, iż *pabhassara citta* może pełnić funkcję stałego, czystego pierwiastka umysłu/świadomości, który podróżuje przez kolejne wcielenia, coraz bardziej oddalając się od stanu pierwotnej czystości¹³.

Powyższy przykład wskazuje na predestynację czystej świadomości do pełnienia funkcji „spoiwa” utrzymującego integralność strumienia osobowego w cyklu odrodzeń. Jest to prawdopodobne także dzięki temu, że w nikajach już świadomość jako taka podpadała pod taką rolę. W rzeczywistości pełniła ona podwójną funkcję, która uległa wyeksplikowaniu dopiero w okresie kształtowania się abhidhammy. Z jednej strony *viññāṇa* (s. *vijñāna*) oznaczała jedną ze skandh, będącą podstawą poznawczej manifestacji, z drugiej zaś – czynnik ożywiający ciało i zapewniający ciągłość egzystencji¹⁴.

2. Czysty umysł w abhidhammie szkoły therawady. Bhawanga

Tekstualne źródła palijskiej abhidhammy szczegółowo przedstawiają, w jaki sposób dochodzi do skażenia umysłu oraz do jego oczyszczenia na drodze praktyki. Chociaż jednak abhidhamma uznaje wrodzoną świetlistość umysłu, ujmuje to zagadnienie w sposób ograniczony¹⁵. Opisując serce jako jeden z 32 organów ludzkiego ciała, komentator tradycji therawady, Buddhaghosa (V w.), stwierdza, że ma ono kształt odwróconego kwiatu lotosu. Wewnątrz serca mieści się komnata zawierająca kroplę krwi. Odgrywa ona rolę podstawy i źródła dla umysłu (*manodhātu*) oraz świadomości umysłowej (*manoviññāṇa*). U ludzi chciwych kropla ta jest czerwona, u przepełnionych nienawiścią – czarna, natomiast u ludzi mądrych jest jasna i czysta na podobieństwo obmytego klejnotu (*Visuddhimagga* [Vism] VIII, 111–112)¹⁶. Widzimy zatem, że umysł ludzi przepełnionych mądrością jest określany w kategoriach zbliżonych do tych przypisywanych świetlistemu umysłowi nikajów.

¹³ *Ibidem*, s. 96.

¹⁴ M. Szymański, *Koncepcja alajawidźniani na tle abhidharmicznej filozofii umysłu*, „Politeja” 2012, nr 2 (18), s. 102.

¹⁵ T. Skorupski, *Consciousness and Luminosity in Indian and Tibetan Buddhism* [w:] *Buddhist Philosophy and Meditation Practice*, Dr. Khammai Dhammasami et al. (eds.), Ayutthaya 2012, s. 44.

¹⁶ Buddhaghosa, *Visuddhimagga. The Path of Purification*, Kandy 2010, s. 250.

W innym ustępie Vism (XII, 14) można znaleźć odniesienie do stanu umysłu znajdującego się w czwartej dźhanie. Buddhaghosa pisze, iż umysł na tym etapie skupienia jest na tyle oczyszczony, że można przypisać mu cechę świetlistości (*pabhassara*)¹⁷. W jeszcze innym fragmencie (Vism VII, 110) Buddhaghosa głosi, iż u ludzi naznaczonych chciwością świetlistość umysłu (*cittaprabhassara*) jest przesłonięta¹⁸.

Pewne elementy koncepcji świetlistego umysłu przeniknęły do nauk palijskiej abhidhammy pod postacią koncepcji bhawangi. Komentatorzy tej tradycji, tacy jak Buddhaghosa, przeprowadzali bezpośrednie analogie pomiędzy świetlistym umysłem nikajów a bhawangą, dlatego teraz zostaną naszkicowane najistotniejsze elementy tej idei.

Bhawanga – w znaczeniu specjalnej formy świadomości – pojawiła się po raz pierwszy w *Paṭṭhanie* (*Paṭṭhāna*), będącej częścią *Abhidhamma-piṭaki* (*Abhidhammapiṭaka*), jak również w *Milindapañha* (*Pytaniach króla Milindy*). Abhidharma szkoły sarvastiwady (*sarvastivāda*) używała tego terminu na oznaczenie członów prawa zależnego występowania. W takim też, pierwotnym, znaczeniu termin *bhavaṅga* pojawił się w dwóch postkanonicznych tekstach therawady: *Netti-pakaranie* (*Nettipakaraṇa*, II wiek p.n.e.) i *Petakopadesy* (*Petakopadesa*, I wiek n.e.)¹⁹.

Koncepcja bhawangi jest rezultatem próby pogodzenia wymienionych już dwóch funkcji przypisywanych świadomości. Jest także sposobem na wyjaśnienie, jak dochodzi do zachowania ciągłości tożsamości w stanach (pozornie) pozbawionych świadomości, takich jak głęboki sen bez marzeń. Therawadini uznali, że właśnie w takich przypadkach nie następuje zawieszenie działania świadomości, lecz działa wtedy bhawanga. Jej aktywność nie jest jednak rejestrowana przez naszą pamięć. Z tego powodu pewne szczególne przeżycia jesteśmy skłonni uznać za pozbawione przytomności, choć *de facto* takimi nie są²⁰. Elementy bhawangi występują w momencie śmierci, w momencie poczęcia oraz snu bez marzeń, ale również w okresie normalnej życiowej aktywności, wtedy gdy nie zachodzą aktywne procesy świadomościowe. Świadomość, kiedy nie jest zaangażowana w odbiór bodźców płynących z przedmiotów zmysłów, cofa się każdorazowo do stanu pasywnego, by następnie, przy ponowieniu kontaktu, znów się z niego wyłonić. Zjawisko bycia świadomym polega więc na nieustannym przechodzeniu umysłu z trybu aktywności do trybu nieaktywności²¹.

Rupert Gethin wykazał, że w klasycznych tekstach therawady bhawangę traktuje się nie jako stan nieświadomy (*acittaka*) – jak czasem pojmowana była na Zachodzie – ale jako specyficzny tryb (*ākāra*) świadomości spełniający odpowiednią funkcję

¹⁷ *Ibidem*, s. 372.

¹⁸ *Ibidem*, s. 220.

¹⁹ Kompendium therawadyjskiej abhidhammy, *Abhidhammatthasangaha* Anuruddhy, podaje, że bhawanga oznacza „czynnik (*aṅga*) egzystencji (*bhava*), czyli konieczny warunek egzystencji”, dodając, że jest to czynnik zabezpieczający ciągłość indywidualnego istnienia. Por. B. Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidharma*, Charleston 2007, s. 106.

²⁰ M. Szymański, *op.cit.*, s. 103.

²¹ R. Gethin, *Bhavaṅga and Rebirth According to the Abhidharma* [w:] *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, vol. 4, P. Williams (ed.), London–New York 2005, s. 162.

(*kiCCA*). Bhawanga, jak każda świadomość, funkcjonuje w odniesieniu do przedmiotu. Przedmiotem tym może być przeszły lub czasem terażniejszy obiekt materialny, przeszły przedmiot mentalny (świadomość oraz towarzyszące jej dharmy psychiczne), a także pozbawiona charakterystyki temporalnej treść pojęcia (*paññatti*). Bhawanga występuje nieprzerwanie – każdy proces poznawczy jest poprzedzony jej pojawieniem się, ma ona występować także przez cały czas jego trwania. Pozostaje niezmienną przez całe życie danej istoty; może się przeobrazić jedynie w czasie śmierci i ponownych narodzin.

Ostatni przedmiot świadomości osoby umierającej jest jednocześnie ostatnim momentem starej bhawangi i zyskuje nazwę „świadomości umierania” (*cuticitta*). Ostatni przejaw starej bhawangi jest zaś pierwszym momentem przejawienia się bhawangi następnego żywota. Ta jej forma nosi nazwę „świadomości łączącej” (*paṭisandhicitta*). Z tej przyczyny nowa bhawanga jest skutkiem (*vipāka*) starej, a jej funkcją jest przechowanie ostatniego przejawu aktywnej świadomości starego żywota aż do momentu, w którym pojawi się nowy, aktywny proces świadomościowy²².

Widzimy, że abhidhamma szkoły therawady nadaje bhawandze funkcję zapewniania ciągłości egzystencji w kolejnych wcieleniach. Co więcej, bhawanga zdaje się także utrzymywać tożsamość synchroniczną istoty żywej, ponieważ to za jej sprawą dana istota pozostaje sobą, a nie kimś innym; tak jak człowiek pozostaje człowiekiem, nie zwierzęciem, ponieważ posiada „ludzką” bhawangę²³.

W komentarzach Buddhaghosy bhawanga, podobnie jak *pabhassara citta*, opisana została jako „czysta z natury” (*pakatiparisuddha*), choć przesłonięta przez akcydentalne skazy, które pojawiają się wraz z manifestacjami splamionej świadomości²⁴. W ten sposób i dla tej koncepcji zaznacza się problem jednoczesnej czystości i splamienia, obecny w dyskursie o czystym umyśle od samego początku. I podobnie jak koncept świetlistego, choć splamionego umysłu nie doczekał się opracowania w ramach palijskiej abhidhammy, tak też problem „naturalnie czystej” bhawangi, przenoszącej negatywne skutki karmiczne, nie uzyskał tam systematycznej wykładni. Paradoks ten starał się rozstrzygnąć Buddhaghosa w *Manorathapūraṇī* (AA I, 60), choć uczynił to w sposób dość ekwilibrystyczny. Przyrównał on sytuację splamienia oryginalnie czystej bhawangi do pozycji rodziców, na których spada odpowiedzialność za niecne czyny swoich dzieci. Tak jak z powodu czynów dzieci rodzice okrywają się złą sławą, tak też czystą bhawangę nazywa się splamioną, ponieważ wchodzi ona w kontakt ze świadomością skażoną pożądaniem, gniewem i niewiedzą.

Powyższe przykłady dowodzą, że chociaż bhawangę uznaje się za niesplamioną, to jednak równocześnie przyznaje się jej funkcję „podstawy” dla splamionej, aktywnej świadomości. Fakt ten jeszcze dobitniej ilustruje Buddhaghosa w *Atthasālinī* 140, gdzie powiada, że tak jak strumień wypływający z Gangesu jest jak Ganges, tak też nawet splamiona świadomość wypływająca z bhawangi jest tak czysta jak ona²⁵.

²² *Ibidem*, s. 166.

²³ *Ibidem*, s. 171.

²⁴ P. Harvey, *op.cit.*, s. 98.

²⁵ R. Gethin, *op.cit.*, s. 175.

W koncepcji bhawangii można dostrzec ważny element buddyjskiej psychologii, w systematyczny sposób łączący dwie funkcje świadomości – synchroniczną oraz diachroniczną. Koncepcja ta, wykorzystując – aczkolwiek powierzchownie – cechę świetlistości umysłu, zdołała połączyć ją z funkcją czynnika stanowiącego o tożsamości i ciągłości istoty żywej w ciągu wcieleń. Posunięcie było to możliwe dlatego, że już w nikajach świetlistemu umysłowi, choć pełnił on przede wszystkim funkcję soteryczną, przypisywano pewne funkcje diachroniczne, co widać na przykładzie boskich istot zwanych Abhassarami.

3. Czysty umysł w tradycji tathagatagarbhy – *cittaprakṛti* w śastrze *Ratnagoṭravibhāga*

Podobnie jak dla buddyzmu kanonu palijskiego, także dla tradycji tathagatagarbhy głównym zadaniem jest doprowadzenie do oczyszczenia umysłu. Poza tym, w paradygmacie buddyzmu mahajany, koncepcja wrodzonej czystości i świetlistości umysłu pełni jeszcze dwie inne funkcje. Po pierwsze, zostaje wykorzystana jako dowód na istotową tożsamość buddów i zwykłych istot. Staje się tym samym kolejnym argumentem na prawdziwość twierdzenia o możliwości powszechnego oświecenia głoszonego przez teksty takie jak *Sutra lotosu (Saddharmapuṇḍarikāsūtra)*. Po drugie, stanowi łącznik pomiędzy myślą okresu buddyzmu szkół a czasem mahajanistycznej innowacji, przez co przyczynia się do uznania koncepcji tathagatagarbhy i powszechnego oświecenia za „ortodoksyjne”.

Teoria „wrodzonego” (czystego) umysłu (*cittaprakṛti*) postulowana jest przez grupę wczesnych sutr mahajany, takich jak *Dhāraṇīśvararāja*, *Sāgaramatipariprechā*, *Gaganagañjāpariprechā*²⁶ oraz innych tekstów skompilowanych w *Saṅghata-sutrze (Saṅghātasūtra)*. Prawdopodobnie to autorzy tych właśnie dzieł w późniejszym okresie stworzyli koncepcję tathagatagarbhy²⁷. Teorię *cittaprakṛti* w syntetyczny sposób ujmują *Ratnagoṭravibhāga* (RGV)²⁸. Jest to sanskrycki traktat (*śāstra*), który stanowi systematyczny przegląd koncepcji tathagatagarbhy i podsumowuje najwcześniejsze stadium jej rozwoju. Tekst ten używa idei czystego umysłu, aby wesprzeć tezę o istotowej jedności tathagaty i istot żywych.

Żywe istoty (*sattvadhātu*) w RGV określane są terminem *tathāgatagarbhāḥ*, co należy odczytywać jako „istoty posiadające tathagatagarbhę”. Tathagatagarbhę rozumie się tu jako możliwość osiągnięcia stanu buddy, dzięki posiadaniu czystego

²⁶ To głównie tych z dwóch ostatnich sutr RGV zaczerpnęła materiał do rozważań nad *cittaprakṛti*. Por. D.S. Ruegg, *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra*, Paris 1969, s. 417.

²⁷ J. Takasaki, *A Study on the Ratnagoṭravibhāga*, Rome 1966, s. 34.

²⁸ Pełny tytuł dzieła brzmi *Ratnagoṭravibhāga-mahāyānottaratantra-śāstra (Analiza linii klejnotu [nauki], najwyższa tantra mahajany)*. W pierwotnej postaci (wersy) tekst mógł powstać ok. połowy III w., jego zaś forma ostateczna (wersy i komentarz) skompilowana została na początku V w. Tekst powołuje się na ponad 20 źródeł, z których najważniejszym jest sutra *Śrīmālādevīsīṃhanāda* (III w.). Śāstra ma formę wersyfikowaną (*kārikā*), opatrzoną komentarzem wierszem i prozą (*vyākhyā*, RGVV). RGV, jako *Uttaratantra*, jest w Tybecie uznawana za jeden z „pięciu traktatów (bodhisattwy) Maitreji (Maitreya)”, któremu przypisuje się autorstwo strof, podczas gdy Asandze (Asaṅga) – stworzenie komentarza. Chińscy autorzy całego dzieła upatrują w Saramatim (Sāramati).

pierwiastka, tożsamego z tym, który posiada budda. Jego występowanie jest możliwe dzięki trojkiej zależności (RGV I, 27–28):

Wszystkie żywe istoty przebywają w mądrości buddy,
ich niesplamienie jest niedwoiste z natury.
Skutek [aktywności dharmakaji] przejawia się jako zarodek buddy,
dlatego powiedziane jest, że wszystkie istoty posiadają tathagatagarbhę.

Dharmakaja buddy przenika, natura rzeczywistości jest niezróżnicowana,
[istnieje] gotra, wszystkie istoty zawsze posiadają tathagatagarbhę.

Tathagatagarbha istnieje wewnątrz żywych istot dzięki przenikaniu mądrości tathagaty (1), istotowej jedności istot żywych z takością (*tathatā*) (2) oraz dlatego, że jest elementem (*gotra*), za sprawą którego tathagata pojawia się na świecie (3)²⁹. Żywe istoty są tożsame z tathagatą, ponieważ posiadają immanentnie czysty umysł (*cittaprakṛti*). Istnienie tegoż umysłu jest możliwe dzięki nieprzerwanej aktywności ciała esencji (*dharmakāya*) buddy, które promieniuje mądrością (*tathāgatajñāna*) przenikającą wszystkie żywe istoty³⁰. Chociaż wszystkie spośród nich obdarzone są czystym umysłem, różnią się między sobą przez posiadanie rozmaitych splamień. Stopień splamienia umysłu przesądza o przynależności do trzech klas istot: „zwykłych” (*sattvadhātu*), bodhisattwów lub tathagatów (RGV I, 47).

Śastra przyrównuje czysty umysł do przestrzeni i przypisuje mu posiadanie czystej natury (*vaimalyadhātu*) (RGV I, 49):

Tak jak przestrzeń o niezróżnicowanej naturze wszystko przenika,
tak też wrodzony umysł o niesplamionej esencji jest wszechprzenikliwy.

Znaczne poszerzenie charakterystyki czystego umysłu w stosunku do opisu znanego z nikajów obserwujemy, gdy śastra mówi o umyśle jako dzielącym z przestrzenią cechy nieuwarunkowania (*asamskrta*) (RGV I, 62):

Wrodzony umysł jest jak przestrzeń,
nie posiada przyczyny, warunku,
ani też ich złożenia;
nie ma powstawania i zaniku, ani też oparcia.

²⁹ *Gotra* w RGV przyjmuje trzy podstawowe znaczenia: przyczyny (synonim *hetu*); esencji lub natury (synonim *dhātu*); zarodka lub nasiona (*bija*) (synonim *garbha*). *Ratnagotra* jest zarodkiem-przyczyną trzech klejnotów (*gotraṃ ratnatrayasya*, RGV I, 24), ponieważ to za sprawą obecności elementu buddy dochodzi do przejawienia się tathagaty i jego nauki. W podobnym znaczeniu terminu *gotra* używa się w RGV I, 28.

³⁰ Idea mądrości tathagaty przenikającej umysły żywych istot była jednym z podstawowych źródeł koncepcji tathagatagarbhy. Najpełniej wyartykułowana została przez sutrę *Tathāgatopattisambhavanir deśa* – jeden z rozdziałów *Sutry kwietnej girlandy* (*Avatamsakasūtra*). *Tathāgatajñāna* jest formą umysłowej aktywności buddy (*manaskarman*), dzięki której manifestuje się on w świecie. Mądrość tathagaty, przenikając żywe istoty na podobieństwo przestrzeni, wyposaża je w mentalną jakość niezbędną do uzyskania oświecenia. Fragment sutry *Tathāgatopatti...*, opisujący działanie tej mądrości, cytuje RGVV 22.10–24.8. Por. J. Zapart, *op.cit.*, s. 135–140.

Kolejna strofa (RGV I, 63), niejako w zgodzie z poetyką kanonu palijskiego, przypisuje umysłowi świetlistość i posiadanie skaz o przygodnym charakterze (*āgantuka*):

Natura umysłu jest świetlista
i podobnie jak przestrzeń – niezmienna.
Jest on [jednak] splamiony przygodnymi skazami, takimi jak pożądanie,
które pochodzą z błędnego działania umysłu.

Aby jeszcze dokładniej zilustrować nieuwarunkowany charakter wrodzonego umysłu, tekst ucieka się do buddyjskiej kosmologii (RGV I, 55–59, RGVV 44–45.9). Śāstra podaje wiele makrokosmicznych zależności, które zostają następnie odniesione do wymiaru psychologicznego. Według tego ujęcia żywioł ziemi ma oparcie w wodzie, woda w powietrzu, ono zaś – w przestrzeni (*ākāśa*). Przestrzeń kończy ten łańcuch zależności, ponieważ nie wspiera się już na niczym. Wszystkie czynniki konstytuujące egzystencję istoty świadomej³¹ są podobne żywiołowi ziemi. Jako takie mają oparcie w splamieniach, które są podobne wodzie i podtrzymywane błędnym działaniem umysłu (*ayoniśomanaskāra*), będącym odpowiednikiem powietrza. Ostatni w szeregu jest podobny przestrzeni wrodzony umysł – niepowstały (*anutpāda*), niezniszczalny (*anirodha*) i niezmienny (*avikāra*). To właśnie on jest podłożem, na którym dochodzi do zmanifestowania się wszystkich elementów fenomenalnej egzystencji; tę zaś określa się jako skutek błędnego działania umysłu (RGV I, 60–61).

Termin *ayoniśomanaskāra*, oznaczający źródło niewiedzy w postaci niewłaściwej aktywności mentalnej, składa się z dwóch członów: *ayoniśo* i *manaskāra*. Pierwszy element pochodzi od *yonī*, czyli żeńskiego organu płciowego, i oznacza „niemający początku”; drugi element pochodzi od rzeczownika *manas* (umysł) oraz rdzenia czasownikowego *kr* („robić”) i oznacza „ukierunkowanie, skupienie umysłu” lub „aktywność mentalną”³². *Ayoniśomanaskāra* można więc przetłumaczyć jako „mentalną aktywność bez początku”³³, jednakże negatywna rola owej umysłowej aktywności każe oddawać termin w duchu tłumaczeń chińskich – jako błędną, nieprawidłową³⁴.

Nieprawidłowa aktywność umysłu polega na lgnięciu do obiektów zmysłów, a następnie na uznawaniu owych obiektów za substancjalnie istniejące. Aktywność ta staje się następnie podstawą wszystkich innych operacji kognitywnych. Prowadzi to do namnażania się negatywnych skutków karmicznych, które podtrzymują egzystencję w sansarze (*saṃsāra*). Pojęcie nieprawidłowej aktywności umysłu służy przede wszystkim wyjaśnieniu pochodzenia niewiedzy. Ma jednak także inny cel – wykluczenie konieczności poszukiwania tego, co warunkuje poszczególne przejawy

³¹ Pięć „agregatów” (*skandha*), dwanaście podstaw poznania (*āyatana* – sześć zmysłów ujmujących sześć odpowiednich obiektów) oraz osiemnaście *dhātu* – dwanaście podstaw poznania poszerzonych o sześć świadomości odpowiadających każdemu z przedmiotów zmysłów.

³² M. Monier-Williams, *op.cit.*, s. 784; F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, Delhi 1993, s. 418.

³³ W.H. Grosnick, *Cittaprakṛti and Ayoniśomanaskāra in the Ratnagotravibhāga*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 1983, nr 6 (2), s. 41.

³⁴ *Ibidem*; J. Takasaki, *op.cit.*, s. 236.

niewiedzy, i tego, jak niewiedza wpływa na dyspozycje, które napędzając egzystencję w sansarze, ciągle ją pogłębiają. Takiego *regressus ad infinitum* unika się właśnie dzięki uznaniu istnienia *ayoniśomanaskāra*.

Wrodzony umysł stanowi podstawę przejawiania się splamień. Ich źródłem jest niewiedza, która przejawia się jako *ayoniśomanaskāra* i jako taka nie jest substancjalnym bytem, a jedynie rodzajem błędnej operacji mentalnej zachodzącej w nieskalanym umyśle, który jest warunkiem możliwości jej występowania. Skoro *ayoniśomanaskāra* zasadza się na czystym umyśle, to wszelka niewiedza (*avidyā*) nie jest różna od *cittaprakṛti*, a splamienia funkcjonują jedynie jako skrzywione przejawy aktywności czystego umysłu³⁵.

RGV wskazuje, że dzięki właściwemu rozpoznaniu ontycznego statusu niewiedzy, można doprowadzić do jej unieszkodliwienia. Proces ten powinien jednak przebiegać nie przez przeciwstawienie się niewiedzy – bo wtedy traktuje się ją jak substancjalnie istniejącą – lecz na drodze jej niewytwarzania. Operacja taka jest postępowaniem w zgodzie z paradygmatem, który śastra przejęła z sutry *Jñānālokāṅkāra*. W tekście tym droga do nirwany wiedzie nie przez unicestwienie (*nirodha*) dharm niewiedzy i pożądania, ale przez potraktowanie ich jako niepowstałych (*anutpāda*)³⁶.

RGVV 12.6–9 cytuje fragment tej sutry³⁷:

Tam, gdzie nie ma powstawania ani zaniku, Mañđuśri, nie pojawia się też umysł i świadomość. Gdzie nie pojawia się umysł i świadomość, tam nie ma żadnych [fałszywych] wyobrażeń, dzięki którym ktoś mógłby przejawiać niewłaściwe myślenie. Kto zaś stosuje właściwe myślenie (*yoniśomanasikāra*), ten nie gromadzi niewiedzy. Niepojawianie się niewiedzy to niepojawianie się dwunastu ogniw zależnego występowania (*dvadaśabhavaṅga*).

Istotą błędnej aktywności umysłu jest uznawanie za realnie istniejące tego, co jest jedynie pojęciowym przedstawieniem (*nimitta*). Jeśli jednak zdobędzie się przekonanie, że błędne działanie umysłu jest w rzeczywistości niepowstałe, to w rezultacie dojdzie do zatrzymania fałszywych rozróżnień i nieszczęścia (*duḥkha*), jakie niosą one z sobą. Tym sposobem RGV przekonuje, że nieszczęście jest iluzorycznym produktem błędnej aktywności mentalnej. Innymi słowy, nie jest dharma, którą należy usunąć, ale iluzją, której nie należy wytwarzać³⁸. W tym kontekście zrozumiałe jest, że wyzwolenie (brak niewiedzy) postrzegane jest nie jako pewien stan, ale ciągła praktyka, zwana praktyką „nierozróżniającej mądrości” (*avikalpajñāna*) (RGVV 12.16–17).

Usunięcie niewiedzy jest w RGV postrzegane również jako proces oczyszczenia immanentnej formy ostatecznej rzeczywistości w postaci tathagatagarbhy. Tathagatagarbha opisywana jest przez śastrę dokładnie tak samo jak wrodzony umysł, który w rzeczywistości stanowi jej aspekt kognitywny³⁹. RGVV 21.8–10 informu-

³⁵ B.E. Brown, *The Buddha Nature*, Delhi 2004, s. 110.

³⁶ Por. RGVV 12.10: „Usunięcie nieszczęścia nie jest zniszczeniem dharmy”.

³⁷ Por. W.H. Grosnick, *Nonorigination and Nirvāṇa in the Early Tathāgatagarbha Literature*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 1981, nr 4 (2), s. 36.

³⁸ *Ibidem*, s. 37.

³⁹ Chociaż *cittaprakṛti* nie przypisuje się funkcji diachronicznej, to zaznacza ona swoją obecność w koncepcji tathagatagarbhy. Jest to widoczne w sutrze *Śrīmālādevīsīmanāda*, gdzie tathagatagarbhę

je, że ostateczna rzeczywistość w stanie splamionym (*samalā tathatā*) jest tym samym co tathagatagarbha, natomiast ta sama rzeczywistość wolna od skaz (*nirmalā tathatā*) jest niczym innym niż doskonałym ciałem buddy (*dharmakāya*). Proces, który doprowadza do tej przemiany, nazywa się „odwróceniem podstawy” (*āśraya-parivṛtti*). Przez „podstawę” rozumie się tu tathagatagarbhę, przez usunięcie splamień manifestuje się jako pełny stan buddy⁴⁰.

4. Wnioski

W mahajanistycznej tradycji tathagatagarbhy idea czystego umysłu zajmuje pierwszoplanowe miejsce. Umysł zwany *cittaprakṛti*, noszący większość charakterystyk świetlistej *śitty* z nikajów, stanowi przejaw kognitywnego wymiaru tathagatagarbhy, która w RGV jest immanentnym aspektem ostatecznej rzeczywistości. Prymarna funkcja *cittaprakṛti* jest epistemiczno-soteryczna. Dzięki swojej paradoksalnej czystej-nieczystej naturze umysł ten może funkcjonować jako podłoże wszelkich operacji poznawczych w dziedzinie sansary. Jednocześnie, jako element współdzielony z tathagatą, gwarantuje, iż żadna z tych operacji – jako ugruntowanych w czystej naturze umysłu – nie przekreśla perspektywy oświecenia. Dzięki niemu widoczny jest mechanizm koegzystencji niewiedzy i „zarodkowej” mądrości buddy w ramach psychologicznej struktury istoty świadomej. Służy także jako immanentny czynnik, za pomocą którego realizuje się zbawczy proces automanifestacji ostatecznej rzeczywistości (*tathatā*); innymi słowy – jest pierwiastkiem, który umożliwia zrealizowanie się doskonałego ciała buddy (*dharmakāya*) w ramach struktury psychologicznej istoty żywej⁴¹.

Bibliografia

- Bodhi B., *The Connected Discourses of the Buddha. A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, vol. 1–2, Boston 2000.
- Bodhi B., *A Comprehensive Manual of Abhidharma. The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*, Charleston 2007.
- Brown B.E., *The Buddha Nature. A Study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna*, Delhi 2004.
- Brunnhözl K., *In Praise of Dharmadhātu*, New York 2007.
- Buddhaghosa, *Visuddhimagga. The Path of Purification. The Classic Manual of Buddhist Doctrine and Meditation*, trans. B. Ñāṇamoli, Kandy 2010.

uznaje się za rodzaj trwałej zasady utrzymującej tożsamość istoty świadomej (T0353.12.0222b05–10). RGVV 55.16–17 nawiązuje do tej roli tathagatagarbhy, cytując sutrę *Ṣadāyatana*, która mówi o zarodku (*gotra*) przenoszącym karmiczne uposażenie przez kolejne narodziny.

⁴⁰ W tradycji jogačary (*yogācāra*) oświecenie jest często określane mianem *āśraya-parāvṛtti*. Podstawą, o jakiej tu mowa, jest nie tathagatagarbha, lecz świadomość zbiorcza (*ālayavijñāna*). Zarówno *parāvṛtti*, jak i *parivṛtti* mogą oznaczać „wymianę”, „odwrót” lub „powrót”. Dla jogačary *parāvṛtti* jest jednakże istotną zmianą natury świadomości zbiorczej, natomiast *parivṛtti* w RGV oznacza, że tathagatagarbha zarówno przed, jak i po oświeceniu pozostaje tym samym, a pozbywa się jedynie przygodnych splamień.

⁴¹ B.E. Brown, *op.cit.*, s. 172.

- Edgerton F., *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, Delhi 1993.
- Gethin R., *Bhavaṅga and Rebirth According to the Abhidharma* [w:] *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, vol. 4, P. Williams (ed.), London–New York 2005, s. 159–182.
- Grosnick W.H., *Nonorigination and Nirvāṇa in the Early Tathāgatagarbha Literature*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 1981, nr 4 (2), s. 33–43.
- Grosnick W.H., *Cittapraṅkti and Ayoniśomanaskāra in the Ratnagotravibhāga: A Precedent for the Hsin-Nien Distinction of The Awakening of Faith*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 1983, nr 6 (2), s. 35–47.
- Harvey P., *Consciousness Mysticism in the Discourses of the Buddha* [w:] *The Yogi and the Mystic. Studies in Indian and Comparative Mysticism*, K. Werner (ed.), London 1994, s. 82–102.
- Monier-Williams M., *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899.
- Radich, M., *The Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra and the Emergence of Tathāgatagarbha Doctrine*, Hamburg 2015.
- Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, J.H. Johnston (ed.), Patna 1950.
- Ruegg D.S., *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra*, Paris 1969.
- Skorupski T., *Consciousness and Luminosity in Indian and Tibetan Buddhism* [w:] *Buddhist Philosophy and Meditation Practice*, Academic Papers Presented at the 2nd IABU Conference, Dr. Khammai Dhammasami et al. (eds.), Ayutthaya 2012.
- Szymański M., *Koncepcja alajawidźniany na tle abhidharmicznej filozofii umysłu*, „Politeja” 2012, nr 2 (18), s. 89–123.
- Takasaki J., *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra): Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Rome 1966.
- Walshe M., *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya*, Boston 1995.
- Woodward F.L., Hare E.M., *The Book of the Gradual Sayings (Aṅguttara Nikāya)*, vol. 1, Delhi 2000.
- Zapart J., *Wszechprzenikliwa podstawa oświecenia, czyli o formowaniu się koncepcji tathagatagarbhy*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2012, nr 1 (1), s. 127–148.



W czyje imię? Problem języka inkluzywnego na przykładzie kontrowersji związanych z formułą chrzcielną w północnoamerykańskich Kościołach protestanckich

Marcin Składanowski

Instytut Ekumeniczny
Katolicki Uniwersytet Lubelski

Abstract

In Whose Name? The Problem of Inclusive Religious Language, with the Example of the Controversies over the Baptismal Formula in North American Protestant Communities

The inclusive language issue is an important element of Christian reflection on Church involvement for gender equality. The article focuses on American Protestant communities and their attitude towards inclusive (non-exclusive and non-discriminatory) language, although tendencies to make the Church's language more inclusive are also present in some Catholic circles. The article begins with an attempt to define the Christian understanding of inclusive language. It then presents the positions of North American Protestant communities towards this kind of religious language. It also shows the difficulties related to this issue, using the example of the inclusive baptismal formula.

Key words: baptismal formula, inclusive language, Protestants, North America

Słowa kluczowe: formuła chrzcielna, język inkluzywny, protestanci, Ameryka Północna

1. Wprowadzenie

Kościoły chrześcijańskie konfrontowane są dzisiaj z wieloma nowymi zjawiskami kulturowymi, społecznymi i politycznymi. Nie mogą uniknąć tej konfrontacji, ponieważ jest ona częścią składową środowiska, w którym funkcjonują należący do nich mężczyźni i kobiety. Oddziaływanie nowych zjawisk nie ma zatem charakteru jedynie zewnętrznego nacisku na Kościoły, lecz wyraża się również w tendencjach

wewnątrzkościelnych – w nowych ideach i poglądach oraz wynikających z nich żądaniach chrześcijan wobec własnych Kościołów.

Jednym z obszarów tego typu oddziaływania na kształt i cele misji Kościoła jest problematyka genderowa, skupiająca się przede wszystkim na konieczności chrześcijańskiego zaangażowania na rzecz równouprawnienia kobiet i mężczyzn we wszelkich obszarach życia społecznego, ekonomicznego i politycznego¹. Dotyczy to również sytuacji wewnątrz samych Kościołów, a szczególnie stawianego wobec nich przez wielu chrześcijan wymagania, aby zapewniły oparty na równych prawach udział kobiet we wszystkich kościelnych strukturach i we wszelkich formach działalności kościelnej². Tego typu postulaty są reakcją na obserwowane we współczesnym świecie przejawy opresji i niesprawiedliwości wobec kobiet, dostrzegalne również w niektórych elementach organizacji i działalności Kościołów.

Ważnym elementem chrześcijańskiej refleksji nad działalnością na rzecz równouprawnienia kobiet i mężczyzn są kwestie językowe. Zagadnienie języka jako narzędzia realizacji sprawiedliwości płciowej dotyka większości chrześcijańskich tradycji wyznaniowych (może z wyjątkiem prawosławia, które pozostaje w tych sprawach konserwatywne³). W mniejszym lub większym stopniu refleksja nad językiem i jego rolą w usuwaniu lub umacnianiu niesprawiedliwości czy też nierówności trwa zarówno w Kościele katolickim⁴ (choć nie w Polsce), jak i we Kościołach protestanckich. W tym nurcie kwestia języka inkluzywnego jest najsilniej poruszana w środowisku amerykańskim – ze względu zarówno na specyfikę języka angielskiego, pozbawionego zróżnicowania rodzajowego rzeczowników, jak i na silne oddziaływania nurtów feministycznych i równościowych wewnątrz denominacji chrześcijańskich. W niniejszym tekście skupiono się na protestantyzmie amerykańskim, chociaż tendencje do inkluzywizacji języka religijnego wykazują również pewne kręgi Kościoła katolickiego w Stanach Zjednoczonych⁵, a namysł nad znaczeniem inkluzywnego języka dla wiarygodności chrześcijańskiego świadectwa jest zauważalny także w innych częściach świata⁶.

¹ The Lutheran World Federation, *Gender Justice Policy*, Geneva 2013, s. 6; M. Składanowski, *Polityka sprawiedliwości genderowej Światowej Rady Kościołów* [w:] *O ekumenizmie w Roku Wiary. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 30-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL*, P. Kantyka, P. Kopiec, M. Składanowski (red.), Lublin 2013, s. 206–209.

² P. von Tiling, *Gender Equality in the Church* [w:] *Religion Past & Present. Encyclopedia of Theology and Religion*, H.D. Betz et al. (ed.), t. 5, Leiden–Boston 2009, s. 328.

³ L.B. Liveris, *Ancient Taboos and Gender Prejudice: Challenges for Orthodox Women and the Church*, Hampshire–Burlington (VT) 2005, s. 163.

⁴ Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na dorobek Elizabeth A. Johnson, której dzieła znaczące dla ukazania kierunków rozwoju współczesnej katolickiej refleksji teologicznej wciąż nie mogą się doczekać polskiego przekładu.

⁵ Znaczące, chociaż niemożliwe do ujęcia w tym krótkim opracowaniu, są podejmowane przez katolicki episkopat Stanów Zjednoczonych próby wprowadzenia języka inkluzywnego do liturgii, odrzucone w znacznej części przez Kongregację Nauki Wiary (zob. *Lectionary – New Edition for U.S.*, <https://www.ewtn.com/expert/answers/Lectionary.htm> [dostęp: 6.11.2014]); zob. też np. interesujący oficjalny katolicki tekst z Nowej Zelandii: *A Guide to Gender Inclusive Language in the Catholic Church*, <http://www.catholic.org.nz/news/fx-view-article.cfm?ctype=BSART&loadref=51&id=113> [dostęp: 6.11.2014].

⁶ Zob. M. Grzywacz, *Konsekwencje pewnego przekładu. Niemieckojęzyczna translacja Biblii na „język sprawiedliwy”*. Jej geneza oraz duszpasterskie implikacje [w:] *Protestancka kultura słowa*, Z. Pasek (red.), Kraków 2009, s. 53.

W artykule omówiono problem języka inkluzywnego w chrześcijańskiej praktyce (przede wszystkim liturgicznej, związanej z chrztem) oraz teologicznej interpretacji. Rozważania wychodzą od próby wskazania istoty chrześcijańskiego rozumienia języka inkluzywnego. Następnie w tekście szkicowo przedstawiono stanowiska amerykańskich Kościołów protestanckich na jego temat. Ponieważ zdecydowana większość tych Kościołów opracowała dokładne wskazania dotyczące omawianego zagadnienia, prezentacja ich stanowiska jest jedynie ogólna⁷, tak aby wskazać zasadnicze kontrowersje związane z tym językiem na przykładzie prób wypracowania nowej, inkluzywnej formuły chrzcielnej oraz przedstawić perspektywę rozwoju chrześcijańskiej refleksji nad językiem inkluzywnym.

2. Chrześcijańskie rozumienie języka inkluzywnego

Język inkluzywny, to znaczy niewykluczający i niedyskryminujący, nie jest bynajmniej koncepcją teologiczną. Postulat poprawnego politycznie kształtowania języka obecny jest w wielu krajach i dotyczy niemal każdej dziedziny życia społecznego. Kształtowanie i stosowanie języka inkluzywnego ma na celu usunięcie niesprawiedliwości czy nierówności między ludźmi, które byłyby oparte na kryteriach takich jak płeć, przynależność etniczna, religijna, światopogląd czy styl życia⁸. Polityczna i światopoglądowa walka o inkluzywny język wynika ze świadomości, że język nie jest oderwany od życia ludzkich jednostek i wspólnot, lecz ma również moc kształtującą relacje międzyludzkie. Stąd niesprawiedliwość czy też relatywizacja godności pewnych grup ludzi zawarte w języku przekładają się na konkretną rzeczywistość społeczną⁹.

Przyjmując zasadniczo te obserwacje, chrześcijańscy zwolennicy inkluzywizacji języka dodają do nich elementy ściśle religijne, inspirowane wiarą oraz namysłem nad wiarygodnością i skutecznością jej głoszenia. Z tego powodu można mówić o specyficznym chrześcijańskim rozumieniu języka inkluzywnego. Najogólniej cho-

⁷ Większość tzw. *mainstreamowych* Kościołów protestanckich i episkopalnych w Stanach Zjednoczonych wydała różnego rodzaju dokumenty odnoszące się do języka inkluzywnego. Ich teologiczne źródła oraz wypracowane na tej podstawie wnioski są dość podobne, niemniej jednak różna jest ich ranga – od dokumentów władz kościelnych czy struktur synodalnych, przez szczegółowe wskazania wydawane przez instytucje kościelne (jak np. uczelnie), aż do instrukcji czasopism i wydawnictw związanych z Kościołami. Dyskusja nad językiem inkluzywnym obejmuje nie tylko oficjalne kościelne instytucje, lecz również środowisko teologów i teolożek oraz osób w różny sposób zaangażowanych w działalność kościelną. Ze względu na cel tego tekstu, jakim jest naświetlenie kwestii formuły chrzcielnej, nie zostanie tutaj podjęta cała złożona i wielowątkowa debata wewnątrz i pomiędzy amerykańskimi denominacjami protestanckimi.

⁸ Evangelical Lutheran Church in America, *How is Language Used in Worship?*, http://download.elca.org/ELCA%20Resource%20Repository/How_is_language_used_in_worship.pdf [dostęp: 6.11.2014]; Evangelical Lutheran Church in Canada, *Guidelines for Inclusive Language for Writers, Editors, and Speakers*, <http://elcic.ca/Resources/Inclusive-Language.cfm> [dostęp: 6.11.2014].

⁹ United Methodist Church, *Worship Language Guidelines*, <http://www.gcsrw.org/Portals/4/Worship%20Language%20Guidelines.pdf> [dostęp: 6.11.2014]; Evangelical Lutheran Church in Canada, *Guidelines for Inclusive Language...*

dzi w nim o usunięcie fałszywych przekonań na temat Boga (np. przypisujących Mu płć czy też określających Go przez typowo „męskie” cechy) oraz takich wypowiedzi, które we wspólnocie kościelnej różnicowałyby jej członków (głównie na podstawie płci, ale również innych kryteriów), niektórym przypisując większą wartość czy godność niż innym. W tym chrześcijańskim kontekście można zaproponować dwa kryteria, na których podstawie różnicuje się język inkluzywny.

Pierwszym jest sam przedmiot wypowiedzi. Jedynie tytułem przykładu, odwołując się do sformułowań przedstawionych przez katolicki episkopat Stanów Zjednoczonych, można na podstawie tego kryterium wyróżnić język inkluzywny wertykalny i horyzontalny. Ten pierwszy obejmuje wypowiedzi na temat Boga. W nurcie tym znajdują się między innymi wypowiedzi przypisujące Bogu cechy „kobiece” czy też zwracające się do Niego jak do Matki. Język horyzontalny obejmuje natomiast wypowiedzi na temat wspólnoty wierzących oraz jej poszczególnych członków czy też w ogóle kobiet i mężczyzn jako członków wspólnoty ludzkiej. Chodzi tutaj o unikanie sformułowań, które określałyby wspólnotę ludzką terminami odnoszącymi się tylko do pewnej jej części (np. słowo „bracia” na określenie wszystkich chrześcijan) i sugerowałyby, że pewna grupa wierzących jest bardziej reprezentatywna dla chrześcijaństwa, a przez to bardziej znacząca niż inne¹⁰.

Drugim kryterium jest zakres interwencji w kwestii dostosowania języka do wymagań inkluzywności. W takim podziale język inkluzywny w sensie szerszym wymaga zastępowania określonych „nieinkluzywnych” sformułowań przez parafrazy, interpretacje wynikające z rezultatów współczesnej refleksji teologicznej. Przykładem takiego zabiegu jest odnoszenie do Boga określenia „Matka i Ojciec” lub „Matka” w miejsce terminu „Ojciec”. Teksty tak przeformułowane są więc raczej parafrazami zgodnymi z aktualnym wynikiem namysłu nad tym, co jest społecznie słuszne i sprawiedliwe. Nie są one jednak „oryginalne” w tym znaczeniu, że obecne w nich wyrażenia nie mają wzorców ani w Biblii, ani w klasycznych chrześcijańskich tekstach doktrynalnych. To zresztą często naraża tego typu inkluzywne wypowiedzi na zarzut wypaczenia czy wręcz fałszowania doktryny chrześcijańskiej. Z kolei język inkluzywny w sensie ścisłym polega na zastępowaniu „nieinkluzywnych” sformułowań przez inne, niemające takiego charakteru, a zarazem niekontrowersyjne jako ugruntowane w chrześcijańskiej tradycji językowej. Tego typu zabiegiem jest próba zastąpienia imion Osób Trójcy „Ojca, Syna i Ducha Świętego” przez imiona, które – przynajmniej w języku angielskim – nie mają konotacji płciowych: „Stworzyciel, Odkupiciel, Uświęciciel”, a poza tym są dobrze udokumentowane i często spotykane w klasycznym języku chrześcijańskim.

Jak wspomniano, język inkluzywny dotyczy nie tylko kategorii płci, ale też wszystkich innych cech czy uwarunkowań mężczyzn i kobiet, które mogłyby się stać przyczynami ich dyskryminacji¹¹. Jedynie dla przejrzystości dalszych rozważań

¹⁰ Zob. *Lectonary...*

¹¹ Zob. *Strategies for Inclusive Communication. Pointers for Positive Interactions*, <http://www.plu.edu/dss/widgets/documents-forms/items/resources-for-faculty/Strategies-for-Inclusive-Communication.doc> [dostęp: 6.11.2014]; *Inclusive Language*, <http://www.plu.edu/provost/Faculty-Governance/november-11-2011-inclusive-language-attachment-c-corrected.pdf> [dostęp: 6.11.2014].

w przedstawianym tekście wyeksponowano kategorię płci jako szczególnie ważną dla kwestii inkluzywności języka kościelnego, a zarazem wzbudzającą – przez proponowane zmiany językowe – największe kontrowersje między chrześcijanami¹².

3. Współczesny protestantyzm amerykański wobec języka inkluzywnego

Mówiąc o stanowiskach współczesnego protestantyzmu amerykańskiego wobec języka inkluzywnego, należy sformułować dwie uwagi.

Po pierwsze, trzeba podkreślić niejednorodność wewnętrzną protestantyzmu w ogóle, a protestantyzmu amerykańskiego w szczególności (uwarunkowaną nie tylko teologicznie, lecz również kulturowo i historycznie). Niejednorodność ta wyraża się w istnieniu zarówno tak zwanych Kościołów *mainstreamowych* (*Mainstream Protestant Churches* albo *Mainline Protestant Churches*) – luterzańskich, takich jak Ewangelicki Kościół Luterński w Ameryce (Evangelical Lutheran Church in America, ELCA) czy Ewangelicki Kościół Luterński w Kanadzie (Evangelical Lutheran Church in Canada, ELCIC), anglikańskich/episkopalnych, presbiteriańskich i metodystycznych, jak też grup fundamentalistycznych (takich jak The Lutheran Church – Missouri Synod) czy też progresywnych. Ten podział znajduje również odzwierciedlenie w stosunku Kościołów do języka religijnego i jego politycznej roli. Z tego powodu nie sposób mówić tu o jednym stanowisku wszystkich protestanckich denominacji.

Po drugie, wypada zaznaczyć, że kwestie językowe są ściśle związane ze społeczno-politycznym zaangażowaniem Kościołów i wyrażają również przemiany światopoglądowe, które w nich zaszły, począwszy od drugiej połowy XX wieku. Aktywność działaczy i działaczek kościelnych w Stanach Zjednoczonych w zakresie równej godności kobiet i mężczyzn, podobnie jak walka z różnymi przejawami wykluczenia i marginalizacji pewnych grup w społeczności kościelnej, nie jest bynajmniej zjawiskiem nowym. Jak jednak zauważają przedstawiciele i przedstawicielki współczesnego ruchu ekumenicznego, od lat 80. XX wieku zagadnienia płciowe (genderowe) nabierają bardzo dużego znaczenia w chrześcijańskiej działalności społecznej i politycznej¹³. Łączy się to nie tylko ze zmianą poglądów wiernych przynależących

¹² Na temat języka inkluzywnego zob. szerzej: M. Składanowski, *Church Language at the Service of Gender Justice: The Example of the Lutheran Churches in the United States (ELCA) and Canada (ELCIC)*, „Roczniki Teologiczne” 2014, R. 61, z. 7, s. 129–146.

¹³ Miały na to wpływ szeroko zakrojone działania podejmowane we współczesnym ruchu ekumenicznym na rzecz kobiet oraz ich pełnego równouprawnienia we wszystkich wymiarach życia publicznego, w tym w życiu kościelnym. M.in. od lat 70. Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów realizowała program badawczy na temat wspólnoty kobiet i mężczyzn w Kościele (*Community of Women and Men in the Church*). Program ten przygotowywał zainicjowaną przez Światową Radę Kościołów „Ekumeniczną dekadę Kościołów w solidarności z kobietami” (*Ecumenical Decade for Churches in Solidarity with Women*, 1988–1998), która była także kontynuacją wcześniejszej „Dekady na rzecz kobiet” (*Decade for Women*, 1975–1985) ogłoszonej przez Organizację Narodów Zjednoczonych (zob. H. Llewellyn, *The Ecumenical Decade: A Gift to the Churches?*, „The Ecumenical Review” 1994, vol. 46, no. 2, s. 186–187; zob. też poświęcone „Ekumenicznej dekadzie na rzecz kobiet” numery „The Ecumenical Review”, oficjalnego czasopisma Światowej Rady Kościołów: 1988, vol. 40, no. 1, oraz 1994, vol. 46, no. 2.

do danej wspólnoty religijnej, lecz również ze zmianami w oficjalnym nauczaniu. Przykładem takich zmian jest zaangażowanie *mainstreamowych* Kościołów protestanckich oraz pewnych grup katolickich w dialog z myślą feministyczną, w działalność ekologiczną czy też we wspieranie chrześcijańskich ruchów LGBT. Te zjawiska domagają się również namysłu nad językiem religijnym.

Zauważając różnice między denominacjami protestanckimi oraz ich społeczno-polityczne uwarunkowania, należy jednak stwierdzić, iż w walce części wspólnot o język inkluzywny na pierwszym miejscu chodzi jednak o ich chrześcijańską wiarygodność. niesprawiedliwość relacji między mężczyznami i kobietami istniejąca w Kościołach chrześcijańskich czy też patriarchalne zniekształcenia doktryny chrześcijańskiej odbierane są dzisiaj często jako czynniki podważające wiarygodność chrześcijańskiego orędzia o człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boże, o jednakowej godności kobiety i mężczyzny oraz o ich wspólnym eschatologicznym powołaniu, które nie niszcząc ich różnic, przekracza je i przewyższa¹⁴. Zgodnie ze starochrześcijańską zasadą *lex orandi lex credendi* nie można oderwać sposobu wyrażania prawd wiary od ich przeżywania i wyznawania. Stąd refleksja językowa ma dla chrześcijan duże znaczenie. Dążenie do inkluzywizacji języka służy zatem przede wszystkim pragnieniu większego zbliżenia Kościołów do treści Ewangelii, którą mają one za zadanie głosić¹⁵. Cel ten, mimo powiązań społeczno-politycznych, jest głównie religijny.

To jednak nie zabezpiecza przed wewnątrzchrześcijańskimi kontrowersjami związanymi z tym, jak daleko należy przekształcać tradycyjny język wypowiedzi kościelnych. W takich pytaniach obecna jest obawa o to, że skądinąd słusznie inspirowane postulaty zmian doprowadzą do zerwania doktrynalnej i liturgicznej ciągłości Kościołów, a wskutek tego osłabią lub wręcz zniszczą ich kościelną i wyznaniową tożsamość.

4. Kontrowersje związane z inkluzywną modyfikacją formuły chrzcielnej

Trudności związane z inkluzywną adaptacją języka kościelnego, mimo jej autentycznie chrześcijańskiej motywacji, dobrze ilustruje spór o formułę chrzcielną. Nie jest to zresztą problem zupełnie nowy: o ile Kościoły tradycyjne, wywodzące się z XVI-wiecznej reformacji, stosują starą, wspólną wszystkim głównym nurtom chrześcijaństwa formułę trynitarną, o tyle niektóre Kościoły mniejszościowe stosują formułę chrystologiczną, zapomnianą w większościowych Kościołach, o której jednak wiadomo, że we wczesnym Kościele istniała – na równi z formułą trynitarną lub

¹⁴ „Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie. Jeżeli zaś należycie do Chrystusa, to jesteście też potomstwem Abrahama i zgodnie z obietnicą – dziedzicami” (Ga 3, 27–29).

¹⁵ *In Whose Name? The Baptismal Formula in Contemporary Culture*, http://www.cccb.ca/site/Files/In_Whose_Name.html [dostęp: 6.11.2014].

nawet częściej od niej¹⁶. Współcześnie większy problem stanowi jednak dyskusja między zwolennikami formuły inkluzywnej (*Creator, Redeemer, Sustainer/Sanctifier*) i tradycyjnej (*Father, Son, Holy Spirit*). Niektóre grupy, w imię sprawiedliwości płciowej i w celu oczyszczenia własnego języka z wypowiedzi nacechowanych płciowo, posunęły się do zmiany formuły chrztu, który dokonuje się już nie „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (jako że „ojciec” i „syn” mają konotacje płciowe), lecz „w imię Stworzyciela, Odkupiciela i Uświęciciela” (*Sanctifier/Sustainer*)¹⁷. Inne Kościoły rozszerzają inkluzywnie formułę trynitarną, tak aby zachowując tradycyjne słowa, uniknąć związanych z nimi zagrożeń¹⁸. Choć tej praktyki nie stosują jeszcze powszechnie Kościoły *mainstreamowe*¹⁹, to jednak stanowi ona temat żywej dyskusji. Poszukiwanie nowych formuł jest reakcją na niewłaściwe używanie języka religijnego, który niekiedy służył utrzymywaniu i wspieraniu przez chrześcijan niesprawiedliwych struktur społecznych²⁰. Stąd także w Kościołach, które oficjalnie uznają tradycyjną formułę trynitarną, stosowanie alternatywnej formuły inkluzywnej bywa uznawane za dopuszczalne. To zaś sprawia, że w dyskursie chrześcijańskim wciąż zasadne jest pytanie o możliwość takiego uaktualnienia formuły chrzcielnej, aby lepiej odpowiadała chrześcijańskiej nauce o Bogu oraz zaangażowaniu na rzecz równej godności mężczyzn i kobiet.

4.1. Argumenty zwolenników zmiany formuły chrzcielnej

Zwolennicy głęboko posuniętych zmian wskazują na to, że formuła chrztu jest nie tylko niepoprawna politycznie, lecz również błędna wskutek antropomorfizmów zniekształcających chrześcijański obraz Boga.

1. Ojciec i Syn – bez pogłębionej refleksji teologicznej nad znaczeniem tych słów w języku samego Jezusa istnieje ryzyko poważnego zniekształcenia ich znaczenia. W języku potocznym wyrażają one relacje międzyludzkie, u których podłoża leży relacja seksualna między mężczyzną i kobietą. Nie taki jest sens przesłania biblijnego.

¹⁶ Zob. np. stanowisko Kościoła zielonoświątkowego (UPCI): *Why We Baptize in Jesus' Name*, <http://www.upci.org/resources/instructional-devotional-leadership/83-why-we-baptize-in-jesus-name> [dostęp: 6.11.2014].

¹⁷ Th.J. Scirghi, *An Examination of the Problems of Inclusive Language in the Trinitarian Formula of Baptism*, Lewiston NY–Queenston–Lampeter 2000, s. 3.

¹⁸ Takie próby ukazuje dialog Kościoła katolickiego ze Zjednoczonym Kościołem Chrystusa: „Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, jednego Boga, Matki nas wszystkich”; „Ja ciebie chrzczę w imię Ojca, kochającego źródła wszystkiego, co istnieje; w imię Syna, który przyszedł pomiędzy nas w Jezusie zrodzonym z Maryi; i Ducha Świętego, który tchnie odnowę i siłę w pielgrzymce wiary”; „Ja ciebie chrzczę w imię Ojca, który kocha nas czule jak Matka; i Syna, Jezusa Chrystusa naszego Brata; i Ducha Świętego, który nas żywi i podtrzymuje”; „Ja ciebie chrzczę w imię Ojca, kochającego Źródła wszystkiego; i Syna, Jezusa Chrystusa, Mądrości wcielonej; i Ducha Świętego, który nas odradza na nowo” (*In Whose Name?...*).

¹⁹ Evangelical Lutheran Church in America, *How is Language Used in Worship?*, http://download.elca.org/ELCA%20Resource%20Repository/How_is_language_used_in_worship.pdf [dostęp: 6.11.2014].

²⁰ Problematykę tę porusza amerykański dokument dialogowy Kościoła katolickiego i Kościoła Zjednoczonego (*United Church*): *In Whose Name?...*

2. Choć klasyczna teologia chrześcijańska nigdy nie przypisywała Bogu płci, to jednak w potocznym rozumieniu kategoria płci (i to głównie męskiej – z pewną dwuznacznością w przypadku Ducha Świętego) była odnoszona do Osób Boskich. Widać to zwłaszcza w ikonografii, gdy Bóg Ojciec zawsze przedstawiany jest jako mężczyzna²¹. Tymczasem przypisywanie Bogu jakiegokolwiek tożsamości płciowej jest niedopuszczalnym antropomorfizmem, którego formuły inkluzywne unikają. Zwraca się uwagę na to, że współcześnie język formuły chrzcielnej, w którym obecne są terminy „Ojciec” i „Syn”, rzeczywiście zawarte w Biblii i stanowiące istotne elementy chrześcijańskiej tradycji liturgicznej, sugeruje, jakoby Bóg był bardziej „męski” niż „kobięcy”, a co za tym idzie – jakoby mężczyźni byli bardziej na obraz Boży niż kobiety. Taki język może więc być dla niektórych przyczyną zgorznienia, zwłaszcza dla kobiet, które cierpią wskutek dyskryminacji²².

3. Skoro Bóg nie ma płci, nie może być też „męski”. Biblia ukazuje wiele obrazów Boga w kluczu „kobięcym” czy też „matczynym”, chociaż klucz „męski”/„ojcowski” zdecydowanie przeważa. Odnoszenie do Boga formuł, które są nie tylko nacechowane płciowo, ale zarazem mają charakter wyłącznie męski, utrudnia ukazanie w ludzkim języku prawdy o Bogu transcendentnym. Katolicka teolożka Elizabeth A. Johnson zwraca uwagę na negatywne konsekwencje tego typu zniekształceń: zmaskulinizowany język mówienia o Bogu w chrześcijańskich tekstach doktrynalnych, zwłaszcza liturgicznych czy modlitewnych może utrudnić, a niekiedy nawet uniemożliwić kobietom żywe odniesienie się do treści, które taki język przekazuje²³.

4. Feministki chrześcijańskie wskazują ponadto, że „męski” sposób mówienia o Bogu może – nawet wbrew zamiarom Kościołów – mieć konsekwencje w umacnianiu patriarchalnych struktur i instytucji społecznych, politycznych i ekonomicznych, sankcjonując je i uwalniając od krytyki przez odniesienie tego, co męskie, do samego Boga²⁴.

5. Język ludzki jest historyczny i zmienny. Żadna formuła, wyrażenie, słowo nie mogą być utrwalone w ten sposób, że pozostaną niezmiennie – zwłaszcza że ich znaczenie ulega zmianom.

4.2. Argumenty zwolenników zachowania tradycyjnej formuły chrzcielnej

Przed zmianą formuły chrzcielnej powstrzymują się także Kościoły, które w innych dziedzinach swojej aktywności reformują język w kierunku inkluzywnym. Broniąc formuły tradycyjnej, wysuwają kilka znaczących argumentów.

1. Wierność przekazowi biblijnemu. Wprawdzie pozostaje problem żywotności języka i zmian znaczenia słów (czy Jezusowy *Abba* to rzeczywiście *Father* lub *Ojciec* ze współczesnej angielszczyzny i polszczyzny, ze wszystkimi konotacja-

²¹ Th. J. Scirghi, *op.cit.*, s. 199–200.

²² *In Whose Name?...*

²³ E.A. Johnson, *Imaging God, Embodying Christ: Women as a Sign of the Times* [w:] *The Church Women Want: Catholic Women in Dialogue*, red. E.A. Johnson, New York 2002, s. 46.

²⁴ *In Whose Name?...*

mi kulturowymi i społecznymi?), to jednak nie jest to wystarczający argument do odejścia od wyraźnego przekazu biblijnego. Dlatego nawet jeśli w konserwatywnych denominacjach chrześcijańskich uznaje się znaczenie inkluzywizacji języka kościelnego, wątpliwości budzą jednak próby adaptacji formuł biblijnych²⁵. Problematyczny jest zwłaszcza pogląd, że skoro język biblijny odzwierciedla patriarchalny przestarzały system społeczny, to chrześcijanie mogą go swobodnie zmieniać, zgodnie z nowymi postulatami społecznymi²⁶.

2. Znaczenie ekumeniczne tradycyjnych formuł. Kościoły konserwatywne (prawosławie, katolicyzm, konserwatywni protestanci) nie uznają innych formuł, zwłaszcza tych, które nie są wyraźnie oparte na świadectwie biblijnym lub (w przypadku katolicyzmu i prawosławia) na tradycji patrystycznej oraz oficjalnych wypowiedziach doktrynalnych, takich jak teksty soborowe. Tymczasem ważnym osiągnięciem dialogu międzychrześcijańskiego w wielu krajach jest wzajemne uznanie chrztu. Zmiana formuły chrztu przekreśliłaby to osiągnięcie i utrudniłaby dialog ekumeniczny²⁷.

3. Konieczność formacji religijnej. W języku religijnym istnieją zniekształcenia wynikające z tego, że ludzki język nigdy nie wyrazi adekwatnie rzeczywistości Boga. Przejawami tych zniekształceń są również antropomorfizmy, przypisywanie Bogu płciowości czy tym bardziej męskości. Wszelki język religijny zawsze będzie jednak naznaczony brakami, oraz – ponieważ wyraża relację Boga do człowieka w ludzkich pojęciach – narażony na antropomorfizację obrazu Boga. Stąd próby oczyszczania języka wcale nie muszą być trwale skuteczne. Od usuwania z niego pewnych utrwalonych słów lepsza może się okazać edukacja religijna, promująca równość kobiet i mężczyzn opartą na ich jednakowej godności i odniesieniu do Boga²⁸.

5. Perspektywy

Dyskusja nad sprawiedliwym, niewykluczającym i niedyskryminującym językiem religijnym budzi kontrowersje. O ile inkluzywizm w znaczeniu horyzontalnym stał się już dość powszechny, o tyle jego aspekt wertykalny prowadzi do intensywnych sporów wewnątrz Kościołów protestanckich. Wątpliwości związane z tym, czy w wypowiedziach doktrynalnych lub w języku kultu i modlitwy można mówić o Bogu jako „Matce” lub zwracać się do „Niej” albo wreszcie przenieść na obszar chrześ-

²⁵ Commission on Theology and Church Relations of The Lutheran Church – Missouri Synod, *Biblical Revelation and Inclusive Language*, St. Louis MO 1996, s. 5–6.

²⁶ *Ibidem*, s. 7.

²⁷ Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, *Chrzest, eucharystia i posługiwanie duchowne*, cz. *Chrzest*, nr 17, 20 [w:] *Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, P. Kantyka, S. Pawłowski, M. Składanowski (red.), Lublin 2012, s. 32; Evangelical Lutheran Church in America, *How is Language Used in Worship?*, http://download.elca.org/ELCA%20Resource%20Repository/How_is_language_used_in_worship.pdf [dostęp: 6.11.2014].

²⁸ Evangelical Lutheran Church in Canada, *Guidelines for Inclusive Language...*

cijański pojęcie „Bogini” (*Goddess*)²⁹ mają zakorzenie w samej chrześcijańskiej koncepcji Boga oraz w rozumieniu możliwości i ograniczeń ludzkiego języka jako środka do wyrażenia rzeczywistości Boga.

Chociaż na gruncie polskim taka dyskusja nie wydaje się obecnie możliwa, to jednak nie można jej lekceważyć. Wyraża ona żywe w wielu chrześcijańskich Kościołach napięcie między tradycyjnymi sformułowaniami – łączącymi konkretną grupę chrześcijańską z poprzedzającymi ją pokoleniami wierzących i sięgającymi aż do historyczno-kulturowych korzeni chrześcijaństwa – a wymaganiami wiarygodności Kościołów jako głosicieli prawdy o Bogu niedającym się zamknąć w ludzkich pojęciach i wyobrażeniach oraz o człowieku stworzonym jako mężczyzna i kobieta³⁰. Działania na rzecz inkluzywizacji języka kościelnego są wyrazem troski Kościołów o autentyczne zaangażowanie w walkę o prawa człowieka, o usunięcie praktyk i zwyczajów dyskryminujących pewne grupy mężczyzn i kobiet z powodu ich przynależności płciowej, rasowej, etnicznej, społecznej, religijnej czy też na podstawie innych, niezgodnych z Ewangelią, kryteriów.

Kontrowersje, których przykładem jest wskazana dyskusja dotycząca formuły chrzcielnej, wskazują, iż problem inkluzywizacji języka jest wciąż daleki od rozwiązania. Spór ten dowodzi jednak, że wiele Kościołów wyraża świadomość ograniczeń własnego języka, a co za tym idzie, ukazywanego przez siebie obrazu Boga oraz budowanych na jego podstawie wzorców relacji międzyludzkich. Kościołom takim daleko do absolutyzacji własnych poglądów i sposobów głoszenia chrześcijaństwa. Być może postawa ta mogłaby się stać inspiracją także dla innych Kościołów, w których wciąż trudno o krytyczną refleksję nad językiem, a co za tym idzie – nad przekazywanym obrazem Boga oraz promowanymi wzorcami relacji międzyludzkich w dialogu ze współczesnym światem.

Bibliografia

- A Guide to Gender Inclusive Language in the Catholic Church*, <http://www.catholic.org/nz/news/fix-view-article.cfm?ctype=BSART&loadref=51&id=113> [dostęp: 6.11.2014].
- Commission on Theology and Church Relations of The Lutheran Church – Missouri Synod, *Biblical Revelation and Inclusive Language*, St. Louis MO 1996.
- ELCA Seminarians Not Allowed to Call God “Father”*, <http://www.exposingtheelca.com/1/post/2010/08/elca-seminarians-not-allowed-to-call-god-father.html> [dostęp: 6.11.2014].
- Evangelical Lutheran Church in America, *How is Language Used in Worship?*, http://download.elca.org/ELCA%20Resource%20Repository/How_is_language_used_in_worship.pdf [dostęp: 6.11.2014].
- Evangelical Lutheran Church in Canada, *Guidelines for Inclusive Language for Writers, Editors, and Speakers*, <http://elcic.ca/Resources/Inclusive-Language.cfm> [dostęp: 6.11.2014].

²⁹ *ELCA Seminarians Not Allowed to Call God “Father”*, <http://www.exposingtheelca.com/1/post/2010/08/elca-seminarians-not-allowed-to-call-god-father.html> [dostęp: 6.11.2014]; *Worship of “Goddess” in the ELCA and Led by Synod Council Leader*, <http://www.exposingtheelca.com/1/post/2010/05/worship-of-goddess-in-the-elca-and-lead-by-synod-council-leader.html> [dostęp: 6.11.2014].

³⁰ The Lutheran World Federation, *Gender Justice Policy*, Geneva 2013, s. 8, 15, 23.

- Grzywacz M., *Konsekwencje pewnego przekładu. Niemieckojęzyczna translacja Biblii na „język sprawiedliwy”. Jej geneza oraz duszpasterskie implikacje* [w:] *Protestancka kultura słowa*, Z. Pasek (red.), Kraków 2009, s. 50–57.
- In Whose Name? The Baptismal Formula in Contemporary Culture*, http://www.cccb.ca/site/Files/In_Whose_Name.html [dostęp: 6.11.2014].
- Inclusive Language*, <http://www.plu.edu/provost/Faculty-Governance/november-11-2011-inclusive-language-attachment-c-corrected.pdf> [dostęp: 6.11.2014].
- Johnson E.A., *Imaging God, Embodying Christ: Women as a Sign of the Times* [w:] *The Church Women Want: Catholic Women in Dialogue*, E.A. Johnson (red.), New York 2002, s. 45–59.
- Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, *Chrzest, eucharystia i posługiwanie duchowne* [w:] *Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, P. Kantyka, S. Pawłowski, M. Składanowski (red.), Lublin 2012, s. 17–68.
- Lectionary – New Edition for U.S.*, <https://www.ewtn.com/expert/answers/Lectionary.htm> [dostęp: 6.11.2011].
- Liveris L.B., *Ancient Taboos and Gender Prejudice: Challenges for Orthodox Women and the Church*, Hampshire–Burlington (VT) 2005.
- Llewellyn H., *The Ecumenical Decade: A Gift to the Churches?*, „The Ecumenical Review” 1994, vol. 46, no. 2, s. 186–190.
- Scirghi Th.J., *An Examination of the Problems of Inclusive Language in the Trinitarian Formula of Baptism*, Lewiston NY–Queenston–Lampeter 2000.
- Składanowski M., *Church Language at the Service of Gender Justice: The Example of the Lutheran Churches in the United States (ELCA) and Canada (ELCIC)*, „Roczniki Teologiczne” 2014, vol. 61, no. 7, s. 129–146.
- Składanowski M., *Polityka sprawiedliwości genderowej Światowej Rady Kościołów* [w:] *O ekumenizmie w Roku Wiary. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 30-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL*, P. Kantyka, P. Kopiec, M. Składanowski (red.), Lublin 2013, s. 203–215.
- Strategies for Inclusive Communication. Pointers for Positive Interactions*, <http://www.plu.edu/dss/widgets/documents-forms/items/resources-for-faculty/Strategies-for-Inclusive-Communication.doc> [dostęp: 6.11.2014].
- The Lutheran World Federation, *Gender Justice Policy*, Geneva 2013.
- Tiling von P., *Gender Equality in the Church* [w:] *Religion Past & Present. Encyclopedia of Theology and Religion*, H.D Betz et al. (red.), t. 5, Leiden–Boston 2009, s. 328.
- United Methodist Church, *Worship Language Guidelines*, <http://www.gcsrw.org/Portals/4/Worship%20Language%20Guidelines.pdf> [dostęp: 6.11.2014].
- Why We Baptize in Jesus’ Name*, <http://www.upci.org/resources/instructional-devotional-leadership/83-why-we-baptize-in-jesus-name> [6.11.2014].
- Worship of “Goddess” in the ELCA and Led by Synod Council Leader*, <http://www.exposingtheelca.com/1/post/2010/05/worship-of-goddess-in-the-elca-and-lead-by-synod-council-leader.html> [dostęp: 6.11.2014].



“The Name of Yahveh is Called Upon You.” Deuteronomy 28:10 and the Apotropaic Qualities of Tefillin in the Early Rabbinic Literature

Wojciech Kosior

Centre for Comparative Studies of Civilisations
Jagiellonian University

Abstract

Although the apotropaic qualities of tefillin have been generally recognised, there is one additional aspect that needs some further attention. The main purpose of this paper is therefore to present the connection between tefillin and Deuteronomy 28:10 that is drawn in the early Rabbinic literature. The said verse reads: “and all the nations of the land will see that the name of Yahveh is called upon you and will be afraid of you” and in itself bears the meaning of distinction, provision and protection. Yet, despite this verse’s interpretative potential, it is referred to just eleven times in the scope of both Talmuds and Midrash R. Seven of these references are clustered in the Babylonian Talmud: one (Berakhot 56a) interprets the passage as a metaphor of fame, whereas the remaining six (Berakhot 6a, 57a; Megillah 16b; Sotah 17a; Menahot 35b; Hullin 89a) explicitly state that the words “the name of Yahveh is called upon you” refer to head-tefillin. Meanwhile, the other four mentions (Exodus R. 15:6, 17; Deuteronomy R. 1:25; JT Berakhot 5:1 37b–38a) portray Israel as an earthly representative of Yahveh respected and feared by the heathens, despite the military supremacy of the latter. This indirect connection between tefillin and the idea of godly provision is supported by BT Menahot 36b and Mekhilta de-rabbi Ishmael to Exodus 12:23, 14:29, which explain the power of tefillin as stemming from the sacred names contained therein. This explanation fits the broader context of the apotropaic power of divine appellations.

Key words: tefillin, Deuteronomy 28:10, divine name, apotropaism

Słowa kluczowe: tefillin, Pwt 28:10, imię boskie, apotropaizm

The amulet

The amuletic function of tefillin has already been recognised by numerous scholars,¹ who use several arguments. First, an amulet is usually defined as a protective device believed to ward off evil and mishap in their various guises. It comes in a number of shapes and sizes, is usually worn as a circlet, necklace or bracelet, and often contains some text of special religious significance. If we assume a comparative stance and rely on the external description supplied by various modern treatises, the tefillin meet the definitional criteria of an amulet.² Besides, this artefact became known to the world under the Greek name “phylacteries.” This in turn conveys a meaning of a protective object,³ and as such has been utilised by several ancient sources, like Matthew 23:5, Justin Martyr’s *Dialogue with Trypho* 46:5, and Jerome’s homily on Matthew 26:168.⁴ The choice of this particular Greek equivalent bears witness to the ancient functional interpretation of the said device.⁵

The second group of arguments comes from the semantic field of the Hebrew word *totafot*, providing the scriptural basis for the obligation to don the tefillin.⁶ The former word in both the biblical and Rabbinic contexts denotes a headband,⁷ and, ac-

¹ Among the earliest proponents are L. Blau, E. Schuerer and T. Reik. For a review of the initial scholarship see: Y.B. Cohn, *Tangled Up in Text: Tefillin and the Ancient World*, “Brown Judaic Studies” 2008, pp. 3–9.

² *Amulet* [in:] *Jewish Encyclopedia*, I. Singer, Funk and Wagnalls (eds.), New York 1901–1906 [JE], <http://jewishencyclopedia.com/articles/1445-amulet>, [accessed on: 25 October 2014]; J.L. Crow, *Miracle or Magic? The Problematic Status of Christian Amulets* [in:] *Discussion to Experience: Religious Studies at the University of Amsterdam*, J. Braak D. Malone (eds.), Amsterdam 2009, p. 99; T.H. Gaster, *Amulets and Talismans* [in:] *Encyclopedia of Religion*, vol. 1, 2nd edition, L. Jones (ed.), Detroit 2005, pp. 297–298.

³ The other Greek words for “amulet” are *peripta* or *periammata*, which literally signifies “things tied around,” analogously to the Hebrew *game’a* derived from the root *גמק* meaning “to bind.” This is all the more relevant as it is often stated that the essence of the *mitzvat tefillin* is the process of fastening rather than wearing it. Y.B. Cohn, *op.cit.*, pp. 133–134. J.L. Crow, *op.cit.*, p. 100; H. Lookstein, *Tefillin and God’s Kingship*, “Tradition” 1961, vol. 4, no. 1 (Fall), p. 69.

⁴ Sources provided by: L.I. Rabinowitz, *Tefillin* [in:] *Encyclopaedia Judaica*, vol. 19, 2nd edition, F. Skolnik, M. Berenbaum (eds.), Detroit 2007, p. 122; D.C. Skemer, *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages*, Pennsylvania 2006, p. 33; J. Trachtenberg, *op.cit.*, p. 139; For a discussion on Matthew 23:5 see: J.H. Tigay, *On the Term Phylacteries (Matt 23:5)*, “The Harvard Theological Review” 1979, vol. 72, no. 1/2 (Jan.–Apr.), especially pp. 45–49.

⁵ Y.B. Cohn convincingly argues that the tefillin should be perceived as an invented tradition aimed at counteracting the popularity of the Greek amulets with an “original” Jewish one. *Idem*, *op.cit.*, especially pp. 88–99, 148. See also: E.S. Alexander, *Women’s Exemption from Shema and Tefillin and How These Rituals Came to be Viewed as Torah Study* [in:] “Journal for the Study of Judaism” 2011, no. 42, p. 574; S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1962, p. 108.

⁶ The word *tefillin* itself does not appear in the Hebrew Bible [HB] at all. This translated directly into the eagerness of later commentators to fill the biblical gaps, and as a result there is a striking contrast between what is contained in the HB and the data present in the later Rabbinic literature.

⁷ Often in a metaphorical sense. See for instance: Proverbs 4:9; 6:20–22 metaphorising various qualities as pieces of jewellery, or M Sabbath 6:1,5 listing types of women’s adornment. P.D. Miller, *Apotropaic Imagery in Proverbs 6:20–22*, “Journal of Near Eastern Studies” 1970, vol. 29, no. 2 (Apr.), p. 130. Y.B. Cohn, *op.cit.*, p. 117. *Phylacteries* in: JE, <http://jewishencyclopedia.com/articles/12125-phy>

ording to some more anthropologically inclined scholars, every ornament worn on the body initially served the purpose of an amulet.⁸ Moreover, although the etymology of *totafof* is subject to numerous speculations, close parallels in other Semitic languages are found. The Ugaritic *tpty* denotes an amuletic head-ornament belonging to Ba'al,⁹ the Akkadian *taptappu* means a double-headed apotropaic figurine,¹⁰ whereas the Egyptian *ddft* is identified with uraeus, a serpentine diadem worn by the Egyptian rulers and signifying divine protection¹¹ – each of these cases presents some explicit amuletic association.

Thirdly and most importantly, the early rabbinic literature furnishes more or less explicit examples of the apotropaic qualities of tefillin. For instance, Bamidbar R. 12:3 presents tefillin as capable of defeating “a thousand demons” emerging on “the left side,” rabbis Yohanan and Nahman used their sets to repel the fiends inhabiting privies in BT Berakhot 23a–b,¹² whereas Elisha the Winged, who was scrupulous in performing this mitzvah, was miraculously saved from the Roman persecution in BT Shabbat 49a. Also, tefillin are believed to possess life-lengthening qualities, as suggested in BT Menahot 36b, 44a–b and in BT Shabbat 13a–b.¹³ In addition, they are often listed in one breath among various items which are considered amuletic in nature, as is the case in M Kelim 23:1, M Eruvin 10:1 or BT Eruvin 96b–97a.¹⁴

lacteries, [accessed on: 25 September 2014]; M. Weinfeld, *Perushah shel Qriy'at Shema' ha-Miqra'it*, <http://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=13044> [accessed on: 25 September 2014].

⁸ J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, New York, 1939, p. 132.

⁹ Y.B. Cohn, *op.cit.*, p. 33, footnote number 1; M. Weinfeld, *op.cit.*

¹⁰ E.A. Speiser, *Twtpt*, “The Jewish Quarterly Review” 1957, New Series, vol. 48, no. 2, (Oct.), pp. 210–215.

¹¹ H. Grimme, after: M. Weinfeld, *op.cit.* This line of interpretation should be perceived in the broader context of the hypothetical Egyptian origins of various Jewish (and *per extenso* – Christian) customs. Arguments for the priority of this cultural circle are presented in: R.A. Gabriel, *Gods of Our Fathers: The Memory of Egypt in Judaism and Christianity*, Greenwood 2002, especially pp. 170–172.

¹² This finds justification in the belief of the world being pandemonic in nature. H. Aviezer, *Ha-Mezuzah – beyn Mitzvah le-Qame'a*, “Ma'aliyot” 1997, no. 19, p. 224. See for instance BT Berakhot 6a: “It was taught that Abba Benyamin used to say: if the eye had the authority to see [them], no creature would endure the demons. Abaye says: they are more numerous and surround us like the ridge around the field. Rabbi Huna says: everyone has a thousand on their left and myriad on their right.” See also Deuteronomy R. 4:4: “Rabbi Abba bar Zeira said: there is no such place in the world, {even of the smallest measures} which has not been inhabited by several thousand demons. Each one has a mask put on his face so he would not look at a man and thus harm him. However, when man's sin demand it, he removes his mask from his face, stares at him and thus harms him.” All the source texts are presented in the author's own translation unless stated otherwise. The square brackets indicate the words introduced in translation, the curly brackets represent the words translated freely, and the soft brackets show additional remarks. The priority of the translations was to maintain the inherent ambiguity of the text.

¹³ For the connection between “prolonging the days” and protection in the world where relatively few deaths are caused by old age see: E.-M. Jansson, *The Message of a Mitsvah: The Mezuzah in Rabbinic Literature*, Lund 1999, pp. 10, 44, 157, 160.

¹⁴ For more on the relationship between tefillin and *qme'ot*: A. Stollman, *Mahadurah u-Perush 'al Derekh ha-Mehqar le-Pereq "Ha-Motze' Tefillin" mitokh ha-Talmud ha-Bavli ('Eruvin, Pereq 'Eshiri)*, [PhD thesis], Ramat Gan 2006, pp. 51–54.

The name

In sum, if we rely on the arguments presented above, there can be no doubts in regard to the protective function of the said artefact. On closer inspection, however, the Rabbinic sources betray one more aspect, namely the connection that is drawn between tefillin and Deuteronomy 28:10. The verse reads “and all the nations of the land will see that the name of Yahveh is called upon you and will be afraid of you,” in itself conveying the meaning of provision and protection.¹⁵ Yet, despite its broad interpretative potential,¹⁶ it appears only eleven times in the scope of both Talmuds and Midrash R. These instances can be further partitioned into two larger groups. The first one contains seven references which are clustered in the Babylonian Talmud [BT]. One of them appears in Berakhot 56a in the longer account of Bar Hedyā – a “wizard” who explains a series of dreams in which Rabbi Abaye and Raba encounter particular biblical passages. In the middle of the *sugya*, the rabbis report the following to Bar Hedyā:

[They said to him]: we were supposed to read [the verse]: “and all the nations of the land [...]” (Deuteronomy 28:10). To Abaye he said: the fame¹⁷ will come to you as the head of academy and everyone in the world will fall in front of you.

Bar Hedyā’s explanation is therefore based on the broad semantic range of the word “name,” and draws a connection between the nations in awe of Israel and students respecting Abaye. However, this exposition is unique, because the lion’s share

¹⁵ The passage utilises the phrase *niqra’ shem ‘al*, literally “to have one’s name called upon somebody or something.” The comparison with other occurrences in the HB proves that the expression is idiomatic and conveys the idea of property, dominion and guardianship over objects belonging to various classes, like single persons (Jeremiah 15:16, Isaiah 4:1), groups (Amos 9:12), buildings (1 Kings 8:43 = 2 Chronicles 6:33, Jeremiah 7:10-30, 32:34, 34:15), objects (2 Samuel 6:2 = 1 Chronicles 13:6) and cities (Jeremiah 25:29, Daniel 9:18; 2 Samuel 12:28) with its inhabitants (Daniel 9:19). For more source references see: F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford Clarendon Press 1907, [BDB], (CD-ROM), 8690; R.L. Harris, G.L. Archer, B.K. Waltke, *Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago 2003, [TWOT], (CD-ROM), 2063; E.S. Kalland, *Expositor’s Bible Commentary: Deuteronomy*, Zondervan 2002–2004 (CD-ROM); L. Kohler, W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 2002, [HALOT], (CD-ROM), 7615. Moreover, although the semantic range of the Hebrew word *shem* as well as its equivalents in other Semitic languages is broad and the exact meaning is highly context-dependent, in all of the above instances it functions first and foremost in its non-primary meaning as the token of exclusive ownership. BDB 10046. TWOT 2405. HALOT 8694. For a discussion of the so-called name theology see: M.S. Heiser, *The Name Theology in Israelite Religion*, <http://michaelsheiser.com/TheNakedBible/2011/11/the-name-theology-in-israelite-religion/>, [accessed on: 25 September 2014], p. 5. W.M. Schniedewind, *The Evolution of Name Theology*, [in:] *The Chronicler as Theologian*, M.P. Graham (ed.), London 2003, pp. 231–233.

¹⁶ It is only the later Kabbalistic sources that bear witness to the developed elaboration of Deuteronomy 28:10. In this regard see: A. Afterman, *Qesher Tfilin Her’ah le-‘Aniv Tmunat H’leneged ‘Aynav’*: *Gilgulah shel Tmunah Midrashit be-Ro’shit ha-Qabalah*, “Te’udah,” *Mitos*, [No] 26, [edition:] *Ritu’al u-Mistiqaq. Mehaqrim le-Khavod Prof[esor] ‘Itamar Gruenwald*, G. Bohak, R. Margolin, I. Rosen-Zvi (eds.), Tel-Aviv 2013, pp. 441–480.

¹⁷ Aram. *shema*, literally: “the name.”

of the references to Deuteronomy 28:10 from the BT explicitly and almost univocally state that the words “the name of Yahveh is called upon you” refer to head-tefillin:

It is written: “and all the nations of the land will see that the name of Yahveh is called upon you and will be afraid of you” (Deuteronomy 28:10). It has been taught, rabbi Eliezer the Great says that this refers to head-tefillin.¹⁸

This passage concludes six other places that speak about various qualities of tefillin. Let us now compare what exactly is being said in each of the instances. First and foremost, tefillin are presented as the strength given by Yahveh in Berakhot 6a. The fragment reads:

Rabbi Abin, the son of Rabbi Ada said [in the name of] Rabbi Yitzhaq: how do you know that the Holy, blessed be he, puts on tefillin? It has been said: “Yahveh has sworn on his right hand and on the arm of his strength” (Isaiah 62:8). [The words] “on his right hand” refer to the Torah as has been said: “from his right – a {fiery decree} for them” (Deuteronomy 33:2), {whereas} “on the arm of his strength” refers to tefillin as has been said: “Yahveh will give strength to his people” (Psalm 29:11). And how do we know that tefillin are strength to Israel? It is written: “and all the nations [...]”

This passage is unique in presenting the deity as engaged in performing the commandments. What is more, the divine set of tefillin is said to contain the additional biblical verse saying: “and who is like your people, Israel – the {only}¹⁹ nation on earth that God would ransom? The nation to {bring} you fame”²⁰ (1 Chronicles 17:21a). No less significant is the immediate context of this passage. The folio 6a opens up with the famous statement of Abba Benyamin concerning the omnipresence of demons constantly threatening humans,²¹ and terminates with the idea of prayer and Torah study that draw down the *shekhinah*.

The other occurrence is present in Megillah 16b, which revolves around the biblical story of Esther and Jewish persecutions under the Persian rule. Similarly, Israel is presented as representing Yahveh among the nations. Moreover, despite the difficulties,

“the Jews {attained} light, gladness, rejoicing, and honour”²² (Esther 8:16). Rabbi Yehudah says: “light” is the Torah as it says: “the candle is [like a] mitzvah and the Torah is [like] the light” (Proverbs 6:23). “Gladness” is a festival day as it says: “you shall be glad on your fest”

¹⁸ This interpretation is also transmitted in the relatively late Targum Pseudo-Yonatan ad loc. which reads: “And all the nations of the earth will see that the Name is written by (His own) appointment on the tephillin that are upon thee, and will be afraid of thee.” Tr. J.W. Etheridge.

¹⁹ Heb. *'ehad*. For the semantic potential of the word see: D.I. Block, *How Many Is God? An Investigation into the Meaning of Deuteronomy 6:4–5*, “The Journal of the Evangelical Theological Society” 2004, no. 47/2, pp. 196, 199–200; C.H. Gordon, *His Name Is 'One'*, “Journal of Near Eastern Studies,” 1970, vol. 29, no. 3, p. 198; B.E. Willoughby, *A Heartfelt Love: An Exegesis of Deuteronomy 6:4–19*, “Restoration Quarterly” 1977, no. 20, p. 78.

²⁰ Heb. *shem*.

²¹ See footnote number 12 of the present paper.

²² Heb. *'orah, simhah, shashon, yeqar*.

(Deuteronomy 16:14). “Rejoicing” is the circumcision as it says: “I rejoice {because of} your word” (Psalm 119:162). “Honour” is tefillin as it says: “and all the nations [...]”²³

Finally, tefillin work as an adornment and distinction given to Israel for the merits of the forefathers. This idea is transmitted in a fragment that appears in Sotah 17a and Hullin 89a:

Raba explained [the biblical passage]: Abraham said [to the king of Sodom]: “[I will take] {neither} a thread {nor} a sandal-strap {from you}” (Genesis 14:23) and as a reward for him saying so his sons earned two *mitzvat*: the blue {fringes} [of the garment] and the strap of tefillin. That [it refers] to the strap of tefillin is {granted by the verse}: “and all the nations [...]”

In a somewhat similar tone is the mention in Berakhot 57a, which follows the subject of dream interpretation and compares tefillin to the quality of greatness:

The one who puts on tefillin in dreams will attain greatness²⁴ as has been said: “and all the nations [...]”

The last passage appears in the longer fragment in Menahot 32a–37b, dealing with the technical details of *mitzvat tefillin*. The account present in folio 35b emphasises the idea of the visibility of tefillin:

When Rabbi Ashi was sitting in front of Mar Zutra the strap of his tefillin turned around. [Mar Zutra] {asked} him: did not the Master claim that [tefillin’s] ornamentation should be on the outside [and visible]? [Ashi] {answered}: I did not notice it. [It was said]: “and all the nations [...] will see [...]”

Apparently, the range of associations is broad, and various aspects are referred to in the passages listed above. Yet the recurrent subject in the Babylonian materials is the representativeness of Yahveh among the nations by means of some visible token of identity.

The army

The Palestinian sources in turn take a slightly different exegetical course. This group of instances contains four remaining mentions of the verse in question, and also portray Israel as an earthly representative of Yahveh feared by the heathens. However, unlike the accounts furnished by the BT, they are quicker to use militaristic metaphors and, surprisingly enough, do not draw direct connections between tefillin and Deuteronomy 28:10. The first such occurrence comes from Exodus R. 15:6, which opens up with the exposition of the verse “they were terrible as {an army with ban-

²³ Heb. *milah* means both “circumcision” and “word” – thus the wordplay utilised in the exposition. See also Raski *ad. loc.* The decision to render it here as “word” is based on the subsequent reference to Psalm 119:162 and *imratekha* meaning “your word” or “your utterance.”

²⁴ Heb. *gedulah*.

ners}” (Canticles 6:10) and lists the equivalences between Israel and the heavenly army of angels:

The banners refer to nothing else than the hosts, as has been said: “the banner of the camp of Yehudah [...] and his host” (Numbers 2:3–4). Thus the angels are the banners of heavens whereas Israel is the banners of earth. The angels are the hosts of heavens as it was said: “[I saw Yahveh sitting on his throne and] the whole host of heavens standing on his right and his left” (2 Chronicles 18:18). Israel is the hosts of earth as it was said: “all the hosts of Yahveh have left the land of Egypt” (Exodus 12:41). The Holy, blessed be he, is the lord of the both of them. And just as everyone is afraid of the Holy, blessed be he, and his angels, so are the {idolaters} afraid of Israel, as it was said: “and all the nations of the land will see that the name of Yahveh is called upon you and will be afraid of you” (Deuteronomy 28:10). For this reason it is said “they were terrible as {an army with banners}”, because the Holy, blessed be he, likened Israel to angels.

The above passage obviously relies on the biblical idea of Yahveh as the divine commander of both the heavenly and earthly legions. As such, it has a strong background not only in the HB but also in the literature of the ancient Near East in general, which commonly draws upon military metaphors in describing deities and other supernatural beings.²⁵ Accordingly, to belong to the army of Yahveh and to bear his mark is to be respected by the followers of other deities.

The other example appears in a rather lengthy fragment in Exodus R. 15:17, which deals with the oppression of Israel suffering at the hands of the Roman Empire. The midrash makes parallels to the biblical conflicts with Egypt and Edom, and concludes by affirming the divine vigilance over the Hebrews which is to be expected in the current times. It concludes with an ambivalent *mashal* that relies on the motif of the Jewish people as the divine image:

[It may be compared] to a pleasant tree that was planted in a bath house. When an imperial officer²⁶ with his servants came to have a bath, they trod on that tree. So did all the villagers and everyone else desired to step on it. After a few days had passed the [officer] sent his bust to that country so they would make images out of it. Yet there was no other wood apart from that of a tree found in the bath house. The craftsmen said: if you wish to have the images [of you], bring us the tree that is in the bath house, because there is none better than that. They brought it, prepared it and given it to the hands of the carver, who fashioned the images out of it and placed it inside the palace. The ruler came and kneeled in front of it and so did the general, the prefect, the officers, the legionists, the people – everyone [kneeled in front of it]. Then the craftsmen told them: yesterday you were trampling upon that tree in the bath house and today you prostrate in front of it?! They answered: we are not kneeling in front of it for the sake [of the tree] but for the sake of the kingly bust carved therein. So {asked} the people of Gog: up until now we have been doing to Israel what is not allowed as has been said: “to the one despised, to the one abhorred by the nations” (Isaiah 49:7) – and now we are prostrating before [the same] Israel?! The Holy blessed be he {answered}: yes, because of my name which is inscribed upon them, as has been said: “because of Yahveh who is trustworthy” (Isaiah 49:7). So says Moses:

²⁵ In this respect see P.D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel*, Atlanta 2006, especially Part Two (pp. 74–127). Worth mentioning here is the metaphysically militaristic hermeneutics of the HB as presented by O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, Kraków 2012, especially pp. 18–36.

²⁶ Hebr. פרוסביטוס. M. Jastrow suggests an emendation to: פרופוסטוס, being the transcription of Lat. *praepositus*. פרוסביטוס in *idem*, *A Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature*, London 1903, p. 1221.

“and all the nations of the land will see that the name of Yahveh is called upon you and will be afraid of you” (Deuteronomy 28:10).

The next instance appears in Deuteronomy R. 1:25. The fragment presents various interpretations of Deuteronomy 3:2, which foretells the defeat of King Og: “Yahveh told me: do not be afraid of him, because I have given him and all his people and his land into your hand. I will do to him as I have done to Sihon, the Amorite king who dwells in Heshbon.” At the end of the unit the text reads:

It is not written “I will give [...] into your hand” but “I have given”. [This means] that I have already decreed his fate in the days of Jacob. How come? When Jacob came to Pharaoh to bless him, as has been said “Jacob has blessed the Pharaoh” (Genesis 47:7), Og was sitting there [with them]. Pharaoh said to Og: did you not say that Abraham was a barren mule and would not beget children? Lo and behold: his grandson and seventy {people} [came] from his hip. Immediately Og started to cast an evil eye on them. The Holy, blessed be he, said to him: o, you wicked one – {how dare you} cast evil eye on my sons?! The eye of that man²⁷ will melt and that man will surely fall into their hands. Thus “I have given him [...] into your hand” (Deuteronomy 3:2). The Holy, blessed be he, said to Israel: just as in this world have been the people that have heard your {name}²⁸ and have been afraid of you, so will be in the future to come as have been said: “and all the nations of the land will see that the name of Yahveh is called upon you and will be afraid of you” (Deuteronomy 28:10).

The last instance comes from the Jerusalem Talmud [JT] and constitutes the sole reference to that specific biblical verse in the whole corpus. A longer *sugya*’ in Berakhot 5:1 37b–38a portrays several examples of the Jews disrespecting their occupants, yet still being able to get away with the affront, because each time the foreign ruler is presented as acknowledging the Jewish god. Not surprisingly, the final part of the unit proves that the protection granted by the divine providence is extended on the demonic realm as well:

Rabbi Abun went in front of the king. When he was leaving, he turned his back [thus disrespecting the ruler]. [The guards immediately] wanted to kill him, but saw two sparks of fire going out of his back²⁹ and thus let him alone so as to fulfil what has been said: “and all the nations of the land will see that the name of Yahveh is called upon you and will be afraid of you” (Deuteronomy 28:10). Rabbi Shime’on bar Yohay said: [the verse] “and all the nations of the land [...]” [means] {everyone}: even the spirits as well as the demons. Rabbi Yanay and Rabbi Yonatan were travelling on the streets, when they saw one, who {greeted} them and said “may your peace increase”. They said: even the look of the [rabbinic] fellows does not bring on us anything evil.³⁰

²⁷ Euphemism for Og.

²⁸ The original has שמעכם, which is probably a corruption of שמכם triggered by the proximity of the preceding שומעים.

²⁹ These sparks are supposed to refer to tefillin according to: M. Schwab, *The Talmud of Jerusalem*, London 1886, p. 100, footnote number 7.

³⁰ Heb. ‘*afilu to’ar hevruv ’eyn ’aleynu le-ra’*. Contra: תורבה in: M. Jastrow, *op.cit.*, pp. 422–423 and T. Novack’s translation: “They said, ‘It even addressed us in friendly terms! It cannot do us any harm!’.” On the phrase *to’ar hevruv* see: S. Kaatz, *Drei Hapaxlegomena*, “Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums” 1939, Jahrg. 83 (N.F. 47) (Januar/Dezember), pp. 278–280.

All of these passages speak about the problematic situation of the Jews among the nations and seem to search for some means of empowerment: by providing historical parallels from the Bible, by comparing Israel to angels or simply by acknowledging the divine provision over the nation. Yet, apart from a questionable hint in JT Berakhot 5:1, neither of the passages says a thing about tefillin – as if the Palestinian sources were more cautious in attributing special powers to the artefact.

The weapon

On the other hand, however, the decision to conclude all these fragments with an otherwise unpopular verse is striking. Given the tendency, however scarce it is, to utilise Deuteronomy 28:10 with regard to tefillin in the BT, it may be justified to assume that some connection was intended here as well – especially since the protective function would neatly fit all the narratives. Besides, the interpretative notion manifested in both groups of examples should be perceived against the backdrop of these passages that elaborate on various associations between tefillin and godly appellations. First and foremost, the divine names present in the biblical passages contained inside tefillin are supposed to constitute the functional “core” of the device. This idea is hinted at in BT Menahot 36b, which reads:

Rabbah the son of Rabbi Huna said: a man has to touch his tefillin every hour. {This is inferred} [from the case of] the [priestly] {plate}, which contains [just] one mention [of the divine name], yet the Torah says: “it shall always be on his forehead” (Exodus 28:38),³¹ so as [to prevent him from] from diverting his mind. [How much more then] the tefillin which contain numerous mentions [of the divine names]?!³²

Second, the connection becomes even more pronounced if this passage is juxtaposed with a similar exposition concerning mezuzah, yet another example of a Jewish apotropaion containing the biblical passages replete with divine names. The account is present in Mekhilta de-rabbi Ishmael, and based on the interpretation of the verse “Yahveh {passed} over the doorways” (Exodus 12:23):

Are not these things [an example of] {the argument from the minor to the major}? The blood of Passover [sacrifice in] Egypt is {the minor}. It {was} [applied] {out of the specific need} and is neither practised day and night nor {continued} in [the later] generations. [Nevertheless], it is written: “it (the blood) will not let the destroying [one]” (Exodus 12:23). Mezuzah is {the major}, as it contains ten special names, acts day and night {as well as} throughout the generations. How much more “will it (the mezuzah) not let the destroying [one]?”

Third, the same corpus contains a similar exposition presented directly in regard to tefillin. Mekhilta to Exodus 14:29 reads:

³¹ The expression is apparently taken to mean “he should constantly think about it.”

³² Cf. the parallel passage in BT Shabbat 12a and BT Yoma 8a.

How do we know that the rage of the sea has {risen} upon them? It was said: “and the sea [was like] a wall to them” (Exodus 14:29). Do not read “wall,” but “rage.”³³ And what has contributed to Israel, to deliver them “from their right and from their left”? “From their right” – thanks to the Torah which they will receive from the right as it was said: “from his right – a {fiery decree} for them” (Deuteronomy 33:2), {whereas} “from their left is tefillin.” Another interpretation: “from their right” is mezuzah to which Israel is {obliged} whereas “from their left” is tefillin.

This extraordinary power of the divine names manifested in the above passages should be understood in the broader perspective, which is obviously a separate subject. Suffice it to say that the rabbinic literature is replete with references to the exceptional potential of the divine appellations.³⁴ Among these instances there is a group of accounts emphasising the “combat” qualities of the name. The developed demonological exposition of Psalm 91 present in Bamidbar R. 12:3 contains the following remark:

“Under his wings you shall take refuge” – [for] the one who comes to take refuge under the wings of the Holy, blessed be he, he shall be “a shield and a buckler” of truth. What is the meaning of “a shield and a buckler”? Rabbi Shime’on ben Laqish said: the Holy, blessed be he, said: a weapon I {forge} for everyone who deals with the truth of the Torah [and] the truth of the Torah is the weapon for {its masters}. {He also said}: a weapon has given the Holy, blessed be he, to Israel on Sinai, and the {explained name} was written on it.³⁵

Another example of an object inscribed with a divine name and as such possessing special qualities comes from BT Sukkah 53 a–b, which reads:

When David dug the Pits, the {watery chasm} arose and threatened to submerge the world. David asked: “Is there anyone who knows whether it is allowed to inscribe the [divine] name upon a {piece of clay}, and cast it into the {watery chasm} that its waves would subside?” [...] He thereupon inscribed the name upon a {piece of clay}, cast it into the {watery chasm} and it subsided sixteen thousand cubits.³⁶

³³ The exposition utilises the paronomasia and the identical consonantal form of the words *homah* (“wall”) and *hemah* (“rage”).

³⁴ See for instance Betzelel, the divinely inspired builder of the Tent of Meeting in BT Berakhot 55a, the four rabbis who entered Pardes in BT Hagigah 14b and JT Hagigah 2:1, or Rabba, who creates an artificial human in BT Sanhedrin 65b. Rashi (ad loci) interprets all of them as resorting to the knowledge of the secret divine name.

³⁵ Cf. Midrash Tehilim 91. From this perspective the apotropaic notion of tefillin seems to be a specific case of such qualities of the Torah scroll in general, legitimised as an amulet for the king in M Sanhedrin 2:4 and BT Sanhedrin 21b. In addition, there are several accounts presenting Torah study as an activity repelling demons who try to interrupt the studies, as for instance in Mekhilta Bo’ 17; Sifre 45; Berakhot 5a, Genesis R. 22:6; Deuteronomy R. 4:4, Berakhot 5a; C. Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, Tübingen 2001, p. 215; I. Rosen-Zvi, *Demonic Desires: “Yetzer Hara” and the Problem of Evil in Late Antiquity*, Philadelphia 2011, p. 83–84; S. Sabar, *Torah and Magic: The Torah Scroll and Its Appurtenances as Magical Objects in Traditional Jewish Culture*, “European Journal of Jewish Studies” 2009, vol. 3, no. 1, pp. 135–138; D.C. Skemer, *op.cit.*, p. 33–34, footnote number 38.

³⁶ Cf. BT Makkot 11a and Bereshit R. 23:7. The sources suggested by M. Isaacson, *The Name of God and the Arava*, http://www.academia.edu/4496787/The_Name_of_God_and_the_Arava [accessed on: 29 January 2014], pp. 1–2. See also a similar account present in BT Hagigah 12a, which reads: “R[esh] L[aqish] said: what is it that is written: “I am ’El Shadday” (Genesis 35:11)? I am he who said to the world “enough!” (Heb. *’ani hu she-’amarti le-’olam: day*). R[esh] L[aqish] [also] said: in the hour that the Holy, blessed be he, created the sea, it started to expand until the Holy, blessed be he, reproached

In sum, the rabbis' connection between tefillin and Deuteronomy 28:10 fits the broader context well. It follows the general notion of the application of the divine names and remains in line with other customs being apotropaic in nature. Still, several questions arise. First and foremost, how should this biblical utterance be interpreted against the backdrop of other accounts conveying similar ideas such as the *'ot* of Cain in Genesis 4:15, the *tav* of the righteous in Jerusalem in Ezekiel 9 or the *sfragis* in Revelation 7:3?³⁷ Second, why is such semantically potent verse referred to so seldom and in such specific contexts exclusively? Finally, why is the tefillin the only apotropaic custom interpreted by means of this passage?

Bibliography

Sources

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 4th edition, part of BibleWorks 9.0 (CD-ROM).
Midrash Rabbah, Z. Glitz (ed.), 2006, <http://www.daat.ac.il> [accessed: 25 October 2014].
Mekhilta de-rabbi Yishma'el, Frankfurt 1931, <http://www.daat.ac.il> [accessed: 25 October 2014].
Talmud Bavli, Vilna 1886, <http://www.mechon-mamre.org> [accessed: 25 October 2014].
Talmud Yerushalmi, Piotrków 1898–1900, <http://www.mechon-mamre.org> [accessed: 25 October 2014].
The Soncino Midrash Rabbah, New York 1983, part of Judaic Classics Library II (CD-ROM).
The Soncino Talmud, New York 1990, part of Judaic Classics Library II (CD-ROM).
- Afterman A., 'Qesher Tfilin Her'ah le-'Aniv Tmunat H' leneged 'Aynav': *Gilgulah shel Tmunah Midrashit be-Ro'shit ha-Qabalah, Te'udah, Mitoš*, [no.] 26, [edition:] *Ritu'al u-Mistiqaq. Mehaqrim le-Khavod Prof. Itamar Gruenwald*, G. Bohak, R. Margolin, I. Rosen-Zvi (eds.), Tel-Aviv 2013, pp. 441–480.
- Alexander E.S., *Women's Exemption from Shema and Tefillin and How These Rituals Came to be Viewed as Torah Study*, "Journal for the Study of Judaism" 2011, no. 42, pp. 531–579.
- Amulet* [in:] *Jewish Encyclopedia*, I. Singer (ed.), New York 1901–1906, <http://jewishencyclopedia.com/articles/1445-amulet> [accessed: 25 October 2014].
- Aviezer H., *Ha-Mezuzah – beyn Mitzvah le-Qame'a*, "Ma'aliyot" 1997, no. 19, pp. 217–237.
- Bar-Ilan M., *Hotmot Magiim 'al ha-Guf 'etzel Yehudim ba-Me'ot ha-Ri'shonot le-Sfirah*, "Tarbiz" 1988, no. 57, pp. 37–50.
- Block D.I., *How Many Is God? An Investigation into the Meaning of Deuteronomy 6:4–5*, "The Journal of the Evangelical Theological Society" 2004, no. 47 (2).
- Brown F., Driver S.R., Briggs C.A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907, [BDB], (CD-ROM).
- Cohn Y.B., *Tangled Up in Text: Tefillin and the Ancient World*, "Brown Judaic Studies" 2008.
- Crow J.L., *Miracle or Magic? The Problematic Status of Christian Amulets* [in:] *Discussion to Experience: Religious Studies at the University of Amsterdam*, J. Braak D. Malone (eds.), Amsterdam 2009, pp. 97–112.
- Gabriel R.A., *Gods of Our Fathers: The Memory of Egypt in Judaism and Christianity*, Greenwood 2002.
- Gaster T.H., *Amulets and Talismans* [in:] *Encyclopedia of Religion*, 2nd edition, L. Jones (ed.), vol. I, Detroit 2005.

it. [Then] it dried out as it was said: "he reproaches the sea and makes it dry; and all the rivers makes desolate" (Nahum 1:4)." Cf. the variants present in Midrash R. 5:8 and 46:3.

³⁷ Cf. the "inverted" mark of the imperial seal (Gr. *kharagma*) in Revelation 13:16, 14:9.

- Goldberg O., *Rzeczywistość Hebrajczyków*, Kraków 2012.
- Gordon C.H., *His Name Is 'One'*, "Journal of Near Eastern Studies" 1970, vol. 29, no. 3.
- Harris R.L., Archer G.L., Waltke B.K., *Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago 2003, [TWOT]. (CD-ROM).
- Heiser M.S., *The Name Theology in Israelite Religion*, <http://michaelsheiser.com/TheNakedBible/2011/11/the-name-theology-in-israelite-religion/> [accessed: 25 September 2014].
- Hezser C., *Jewish Literacy in Roman Palestine*, Tübingen 2001.
- Isaacson M., *The Name of God and the Arava*, http://www.academia.edu/4496787/The_Name_of_God_and_the_Arava [accessed: 24 October 2014].
- Jansson E.-M., *The Message of a Mitsvah: The Mezuzah in Rabbinic Literature*, Lund 1999.
- Jastrow M., *A Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature*, London 1903.
- Kaatz S., *Drei Hapaxlegomena*, "Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums" 1939, Jahrg. 83 (N.F. 47) (Januar/Dezember), pp. 278–280.
- Kalland E.S., *Expositor's Bible Commentary: Deuteronomy*, Zondervan 2002–2004 (CD-ROM).
- Kohler L., Baumgartner W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 2002, [HALOT] (CD-ROM).
- Lieberman S., *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1962.
- Lookstein H., *Tefillin and God's Kingship*, "Tradition" 1961, vol. 4, no. 1 (Fall), pp. 66–78.
- Miller P.D., *Apotropaic Imagery in Proverbs 6:20–22*, "Journal of Near Eastern Studies", 1970, vol. 29, no. 2 (Apr.), pp. 129–130.
- Miller P.D., *The Divine Warrior in Early Israel*, Atlanta 2006.
- Miskin M., *Dead Sea Chabad: "Tefillin to Protect Us in Battle"*, <http://www.israelnationalnews.com/News/News.aspx/129329#.U63aeWf4KiM> [accessed: 27 June 2014].
- Phylacteries (tefillin)* [in:] *Jewish Encyclopedia*, I. Singer (ed.), New York 1901–1906, <http://jewishencyclopedia.com/articles/12125-phylacteries> [accessed: 25 October 2014].
- Rabinowitz L.I., *Tefillin* [in:] *Encyclopaedia Judaica*, 2nd edition, F. Skolnik, M. Berenbaum (eds.), vol. 19, Detroit 2007, pp. 577–580.
- Rosen-Zvi I., *Demonic Desires: "Yetzer Hara" and the Problem of Evil in Late Antiquity*, Philadelphia 2011.
- Sabar S., *Torah and Magic: The Torah Scroll and Its Appurtenances as Magical Objects in Traditional Jewish Culture* [in:] *European Journal of Jewish Studies* 2009, vol. 3, no. 1, pp. 135–170.
- Schniedewind W.M., *The Evolution of Name Theology* [in:] *The Chronicler as Theologian*, M.P. Graham (ed.), London 2003, pp. 228–239.
- Schwab M., *The Talmud of Jerusalem*, London 1886.
- Skemer D.C., *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages*, Pennsylvania 2006.
- Speiser E.A., *Twtpt*, "The Jewish Quarterly Review" 1957, New Series, vol. 48, no. 2, Dropsie College Jubilee Alumni Issue (Oct.), pp. 208–217.
- Stollman A., *Mahadurah u-Perush 'al Derekh ha-Mehqar le-Pereq "Ha-Motze' Tefillin" mitokh ha-Talmud ha-Bavli ('Eruvin, Pereq 'Eshiri)* [PhD thesis], Ramat Gan 2006.
- Trachtenberg J., *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, New York 1939.
- Tigay J.H., *On the Term Phylacteries (Matt 23:5)*, "The Harvard Theological Review" 1979, vol. 72, no. 1/2 (Jan.–Apr.), pp. 45–53.
- Tigay J.H., *On the Meaning of T(W)TPT*, "Journal of Biblical Literature" 1982, vol. 101, no. 3 (Sep.), pp. 321–331.
- Weinfeld M., *Perushah shel Qriy'at Shema' ha-Miqra'it*, <http://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=13044> [accessed: 25 September 2014].
- Willoughby B.E., *A Heartfelt Love: An Exegesis of Deuteronomy 6:4–19*, "Restoration Quarterly" 1977, no. 20.
- Wolfson E.R., *Circumcision and the Divine Name: A Study in the Transmission of Esoteric Doctrine*, "The Jewish Quarterly Review" 1987, no. 1/2, pp. 77–112.



Życie, śmierć i coś jeszcze... Agonistyka religijna w twórczości Mikołaja Gogola

Leszek Augustyn

Instytut Filozofii

Uniwersytet Jagielloński

Abstract

Life, death, and something else... Religious struggle in the works of Nikolai Gogol

The article considers the religious nature of the creative life of Nikolai Gogol (1809–1852) from a philosophical point of view. The writer's creative life is understood as a struggle (bodily and spiritual) between God and the world, life and death. This struggle builds a kind of stage on which the writer's life unfolds. In addition, the article takes up the perception and understanding of reality as "banality" (Rus. *poślóst*), the demonism and atheism that are connected with it, the religious function of art, and the ways of seeking salvation (at various levels of experience and under different guises: the salvation of the world, salvation outside the world, and the salvation of oneself). Finally, the problem of religious alienation is considered, seen through the prism of the life and creative experience of Gogol.

Key words: Nikolai Gogol, Russian literature, philosophy and literature, Russian religious thought, religious struggle

Słowa kluczowe: Mikołaj Gogol, literatura rosyjska, filozofia i literatura, rosyjska myśl religijna, agonistyka religijna

1. Życie Gogola: agonistyka czy agonia?

Wbrew splotonemu przekonaniu i wbrew klasycyzującemu smakowi formuła *finis coronat opus* rzadko stosuje się do głównego dzieła człowieka: życia przeżytego i życia dokończonego. Dotyczy to zwłaszcza człowieka współczesnego. Przeciwno tej formule protestuje bowiem samoświadomość bytu ludzkiego, nieustannie drażnione przez niespełnienie, przeżywane chwile w ciągłym nieukończeniu, a niekiedy nawet w nagłym zerwaniu. Ale być może sens tego podsumowującego skrótu

myślowego należałoby odnieść do kresu życia twórczego? A tym samym życia spełnionego w swoim dziele? I w tym wypadku rodzą się jednak wątpliwości. Jakkolwiek by więc sądzić, godzi się przyjąć, że w sytuacji odejścia, w której pobrzmiewa ostatni akord, wieloznaczność życia nie tylko zachowuje swą moc, ale wręcz nabiera treści niezgłębionej – dokładnie na miarę „życia” i „śmierci”, potwierdzenia i zaprzeczenia losu własnego. Czy nie lepiej zatem uznać, że to *mors coronat opus*? Jeśli jest to prawda – to wyłącznie przy zachowaniu świadomości, że maksyma ta nie tylko „sensy”, ale i „bezsensy” obejmuje sobą.

Pojęcie agonii (gr. *he agōnia* – ‘zmaganie się, udręka’) odnieść można wprost do ostatniego okresu życia Mikołaja Gogola, czasu wypełnionego świadomością śmierci, a nawet naznaczonego fatalistyczną wolą śmierci; można rzec, że jego końcowy akt stał się swoistym prze-życiem, duchową walką w postaci skrajnej aż do granic życia ascezy. Nie bez powodu niektórzy – świadkowie ostatnich dni życia i późniejsi interpretatorzy twórczości pisarza – dostrzegali w postawie Gogola narastanie tendencji hiperkrytycznej, niemal graniczącej z autonegacją, jakkolwiek była ona też przygotowana przez głęboką wiarę religijną, którą oddać można w formie paradoksalnej: *życia-w-świecie-poza-światem*. Życia w takim właśnie świecie, w jakim przyszło funkcjonować autorowi *Martwych dusz*; czemu zresztą niejednokrotnie dawał on wstrząsający wyraz. Zwłaszcza wtedy, gdy na oczach pisarza świat żyjących stawał się światem zamierającym: „Wszystko głuche, mogiła wszędzie. Boże! Pusto i strasznie zrobiło się na Twoim świecie!”¹. Wypowiadając tak przejmujące słowa, pozostawał on jednak głęboko przekonany, że chrześcijaństwo obdarza swym trudnym „optymizmem” każdego człowieka wezwanego do duchowej walki ze złem, przynosi wiarę w zwycięstwo dobra². I z tego chociażby względu doświadczenie ostatnich dziesięciu lat życia Gogola można określić jako swoisty „agon duchowy”, rozumiany w sensie walki o życie (wieczne) na podstawie życia (doczesnego), a nawet wbrew niemu. Rzecz jasna, mówiąc o życiu chrześcijanina, Gogol miał na myśli własną osobę, to przede wszystkim od siebie należy bowiem zaczynać wszelką przemianę w świecie. Dopiero później można zwrócić się do innych; czego też nie omieszczał uczynić w *Wybranych fragmentach korespondencji z przyjaciółmi*.

Skądinąd ta niemożliwa do ukojenia w granicach „tego” świata dążność – razem realnie i symbolicznie – nazaczyła doczesny los pisarza. Gogol to wszak *homo viator*, niestrudzony podróżnik, raczej wyjeżdżający niż przyjeżdżający, człowiek zawsze uciekający przed... sobą, przed własnymi wadami, którymi obdarzał swoich bohaterów, i z tego samego powodu porzucający swe dotychczasowe dzieła, cierpiący przez nie, palący rękopisy i egzemplarze dzieł już wydanych (inaugurując ten proceder poematem *Hanz Kuchelgarten*, a kończąc na drugim tomie *Martwych dusz*). Wyrażnym pobudzeniem i swoistym przebudzeniem w życiu duchowym Gogola była premiera i recepcja sztuki *Rewizor* w 1836 roku, wyjazdy z Rosji, i nade wszystko wydarzenia 1840 roku: śmierć Józefa Wielhorskiego oraz ciężki atak choroby,

¹ N.W. Gogol, *Sobranije soczinienij w czetyriech tomach*, t. 4, Moskwa 1999, s. 243 (*Wybrannyye miesta iz pieriepiski s druž'jami*).

² W. Zieńkowskij, *N.W. Gogol*, Paryż 1961, s. 199–200.

z którego „cudem” się wyratował³. Od tego momentu, jak się zdaje, nieustannie towarzyszy mu świadomość kruchości i ułomności własnego życia, do której dołączyło przekonanie o szczególnym Bożym zamiarze względem jego osoby. Był to jednocześnie czas wypełniony pracą nad *Martwymi duszami*. Okres otwarty, ale w istocie – na podobieństwo powstającej powieści-poematu – nigdy niedokończony, a jednak domagający się domknięcia, chociażby symbolicznego, w postaci ostatniego gestu życia twórczego. Trzeba przyznać, że stało się nim swoiste *auto da fę*, w którym Gogol zdaje się wyrzekać całej swej twórczości i tym samym zaprzeczać pisarstwu, które było tożsame życiu. I wszystko to czyni w imię religii, a może bardziej – religijnego powołania sztuki, absolutnego wymogu doskonałości artystycznej⁴. Ostatecznie więc, w obliczu przeczuwanego końca, jego literackie i religijne powołania stopiły się w jeden los człowieczy; i bynajmniej nie rozsządzamy, które żyło, a które umierało kosztem drugiego.

Pojęcie agonu (gr. *ho agōn* – ‘zmaganie się, walka’) można z kolei odnieść do życia jako prze-życia w całej jego pełni; życia doświadczanego i opisywanego przez twórcę, rozumianego przezeń jako walka dobra ze złem, zderzenie zasady boskiej z zasadą diabelską, nieprzystawalność rzeczywistości do ideału⁵. Oczywiście Gogol starał się – z doskonałym skutkiem literackim, ale i z jakże częstymi stanami zwątpień – opisywać świat i na kartach swych dzieł odnosił się do rzeczywistości najpierw ukraińskiej, później zaś ogólnorosyjskiej, aczkolwiek nie zawsze znanej mu z autopsji. Rzeczywistości zresztą niedorównującej ideałowi i doskwierającej idealistcie. To prawdopodobnie dlatego twórczość pisarza można postrzegać jako „artystyczną metafizykę zła”⁶. Ideał pozostawał bowiem poza Gogolem jako twórcą. Warto w tym miejscu wskazać na doświadczenie, któremu później dał wyraz Dostojewski, piszący, że „Diabeł tutaj walczy z Bogiem, a placem boju są serca ludzkie” (wypowiedź tę pisarz wkłada w usta Dymitra Karamazowa)⁷. Jeśli zważyć na to, że przytoczona wypowiedź pada w kontekście zdań – istnych „wystrzałów” emocjonalnych – odnoszących się do piękna jako rzeczy strasznej i tajemniczej, to można przyjąć, że podobne przeżycie mogło położyć się cieniem również na życiu Gogola. Na tego rodzaju doświadczenie przede wszystkim składałoby się „życie literackie” i „śmierć literatury”, czyli byłoby to odczucie piękna (ekstaza) drażnzonego przez pasożytniczą brzydotę (agonia). Początkowo literatura wygrywała życie, ale z czasem to śmierć zaczęła zwyciężać literaturę. Spoglądając *ex post* na swoje literackie osiągnięcia, pisarz miał przeto w zwyczaju poddawać je surowym i często niesprawiedliwym osądom (jak czynić tylko autor potrafi!). W obliczu utraty sił oraz związanej z tym świadomości

³ Por. T. Kołakowski, *Mikołaja Gogola poszukiwanie drogi do Boga* [w:] *Co badania filologiczne mówią o wartościach. Materiały z sesji naukowej 17–21 listopada 1986*, A. Bogusławski, M.K. Byrski (red.), t. 1, Warszawa 1987, s. 262.

⁴ Estetyczną właśnie, nie zaś religijną motywację czynu Gogola podkreślają m.in.: V. Nabokov, *Nikołaj Gogol*, tłum. L. Engelking, Warszawa 2012, s. 143; A. Siniawski, *W cieniu Gogola*, tłum. H. Chłystowski, „Literatura na Świecie” 2012, nr 1–2 (486–487), s. 326.

⁵ Nie można jednak mówić o „opętaniu” przez demonologię twórczości Gogola (a tym bardziej życia pisarza) – por. W. Zieńkowskij, *op.cit.*, s. 203.

⁶ M.A. Bierdiajew, *Duchy rosyjskiej rewolucji*, tłum. C. Wodziński, „Kronos” 2007, nr 4, s. 11.

⁷ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Pomorski, Kraków 2004, s. 128.

nieodwołalnego odejścia, jego zmagania ze sztuką wykrzesaly zaś płomienie, które tylko na chwilę pożywiły się niedoskonałymi, a raczej nie dość doskonałymi wobec absolutnych miar, utworami – zapisanymi martwymi, a nie żywymi, literami.

„Ucieczka” Gogola ze świata była w istocie walką z martwotą, jaka ówczesnie opanowała dusze ludzkie. W tym sensie była też próbą ocalenia jeszcze żywej duszy pisarza, chociaż już pogrążonej w zamierającym i stygnącym świecie. Jednocześnie temu „wrywaniu się” z letargu towarzyszył świadomy wysiłek ożywienia dusz martwych – przez moralistykę i literaturę traktowaną jako służba. Prawdopodobnie podobną misją chciał twórca w następnych częściach *Martwych dusz* obdarzyć Pawła Iwanowicza Cziczikowa; czego nie sposób było dostrzec we wcześniejszym jego bohaterze, pseudo-rewizorze Iwanie Aleksandrowiczu Chlestakowie. Na pewno Gogol starał się wskazywać przynajmniej na zarodki pozytywnych cech kreowanych przezeń postaci; jego nieszczęście polegało jednak na tym, że w samej Rosji nie znalazł realnych prototypów dla swych pozytywnych bohaterów⁸. W obliczu niezrozumienia, lekceważenia i ośmieszenia tych prób pozostała mu więc ucieczka jako ostateczność: chrześcijańska troska o zbawienie własnej duszy. W rzeczy samej Gogol walczył w imię życia i przeciw śmierci, ale okazało się, że droga do życia prowadzi przez bramę śmierci.

Skąd wiedzie ta droga, po której podążanie wcześniej czy później przynosi z sobą doświadczenie ekstazy i agonii, z jakiego miejsca i od czego rozpoczyna się już ucieczka Gogola? Najogólniej mówiąc, dokonuje się ona ze świata martwych dusz, w którym wszechobecnie dominuje *poszłost'* – skaza życia i ułomność bytu dotycząca świata przedstawionego i dopiero przez to odnosząca się do pierwowzoru: pozaliterackiej rzeczywistości. (*Poszłost'* – to rosyjskie słowo zachowujące bogatą wieloznaczność swej treści; przywołajmy niektóre z jego odcieni znaczeniowych: płaskość, pospolitość, trywialność, banalność, ordynarność, wulgarność, marność, bezcelowość). Wasilij Zieńkowski – podkreślając estetyczny charakter reakcji Gogola na fałsz i miałość życia duchowego – utrzymuje, że: „[...] *poszłost'* nie jest niczym innym jak tylko zwycięstwem niższych i zewnętrznych sił duszy w obecności sił wyższych”⁹. Duchowa skaza pośrednio wskazuje więc na możliwość własnego przezwyciężenia, co jednakże dokonać się może dopiero na drodze odrodzenia religijnego. Podobnie przekonuje Andriej Siniawski:

Martwe dusze wcale nie są poświęcone typom rosyjskich ziemian czy zawiłym przygodom Cziczikowa, lecz skrytej, wszechobejmującej myśli Gogola o celu i bezcelowości życia. [...] *Martwe dusze* to poemat o tym, że sama natura i dusza świata są martwe, dopóki, jak Gogol, nie zyskają świadomości wyższego przeznaczenia¹⁰.

I wreszcie według Władimira Nabokowa *poszłost'* uosobiona w Cziczikowie: „[...] jest jednym z głównych atrybutów diabła; trzeba dodać, że w jego istnienie

⁸ B. Sokołow, *Rasszifrowannyj Gogol. Wj. Taras Bulba. Riewizor. Miertwyje duszi*, Moskwa 2007, s. 273–274, 279.

⁹ W. Zieńkowskij, *op.cit.*, s. 58.

¹⁰ A. Siniawski, *op.cit.*, s. 356.

Gogol wierzył znacznie poważniej niż w istnienie Boga¹¹. Tym samym *poszłost'* (zaproponujmy przekład: *pospolitość banalno-ordynarna*) odnosi się do wymiaru demoniczności. Ale czy właśnie demoniczność nie wiąże się ze świadomością braku i upartym trwaniem w negacji? Warto podkreślić, że Gogolowski demonizm ewoluował w czasie, stopniowo ulegając przy tym swoistej „sublimacji”. Jego przemiany rozpoczynają się więc od diabła tyleż straszego, ile śmiesznego, albo diabła reprezentanta odwrotnej strony rzeczywistości witalnej, czyli diabła ludowego (opowiadania ukraińskie), przez diabła destruktora rzeczywistości, dekompozytora świata (opowiadania petersburskie), i prowadzą do wspomnianego diabła wcielenia *poszłosti* (Chlestakow, Cziczikow i inni). Uogólniając, można rzec, że diabeł to „tchnienie śmierci”, niebytu. Zgroza polega więc na tym, że świat poddany siłom demonicznym to świat tylko pozornie żywy: w nim bowiem każdy staje się nieboszczykiem za życia (jak trafnie ujął to Siniawski). Płaska *pospolitość* niesie w sobie bezsens istnienia ludzkiego: martwą obojętność. I chociaż diabeł Gogola jest uniwersalny, to jest też diabłem rosyjskim; dokładniej mówiąc, jest tożsamy „człowiekowi współczesnemu” reprezentowanemu przez przedstawicieli biurokratycznej Rosji, owej „warstwy średniej” XIX-wiecznego społeczeństwa rosyjskiego. I ten sam „duch *pospolitości*” – jak podkreśla Nikołaj Bierdiajew – znajduje swe przedłużenie w rewolucji i ustala reguły swoistej „gry rosyjskiej” w czasach późniejszych: „Nie ma już samodzierżawia, a Chlestakow nadal odgrywa rolę ważnego urzędnika, wszyscy nadal drżą przed nim. Nie ma już samodzierżawia, a Rosja nadal zapełniona jest martwymi duszami, nadal handluje się nimi”¹². I bynajmniej nie zamierza on przemianą i w imię przyszłości – odejść w przeszłość. Silny swoim bezwładem uparcie trwa więc w kolejnych przemianach.

Dokonując schematyzacji interesującego nas problemu, Dymitr Mereżkowski utrzymuje, że Chlestakow uosabia siłę progresywną, Cziczikow zaś siłę konserwatywną. Otóż dla Chlestakowa wszystko to, czego pragnie, jest rzeczywiste (w tym sensie jest więc idealistą, liberałem), natomiast dla Cziczikowa wszystko to, co rzeczywiste, jest pożądane, godne jego pragnienia (i pod tym względem jest realistą, zachowawcą). Jest też jednak coś, co ich łączy. Są mianowicie braćmi bliźniakami, są „dziećmi rosyjskiej warstwy średniej i rosyjskiego XIX wieku”¹³. I – co najważniejsze – ich istotą jest *sowerszennaja poszłost'*. Podobnie zresztą i Siemion Frank uznaje obydwu bohaterów Gogola „za dwa przeciwstawne biegunowo typowe wcielenia diabła”¹⁴. Mereżkowski dodaje jednak, że Chlestakow i Cziczikow są częściami Gogola dokładnie tak samo jak diabeł jest częścią Iwana Karamazowa¹⁵. Najwyraźniej zatem te niemal machinalnie zestawiane, a często łączone z sobą Gogolowskie postacie, odsyłają do podstawowego – czy to dla autora, czy też dla jego interpretatorów – problemu ateizmu.

¹¹ V. Nabokov, *op.cit.*, s. 80.

¹² M.A. Bierdiajew, *op.cit.*, s. 13.

¹³ D. Mierieżkowskij, *Gogol. Twórczość, życie i religija* [w:] *idem, Graduszczij cham*, Moskwa 2004, s. 365–366.

¹⁴ S.L. Frank, *Ruskoje mirowozzrienije*, Sankt-Pietierburg 1996, s. 305.

¹⁵ Por. D. Mierieżkowskij, *op.cit.*, s. 381.

I tak też, w ujęciu Paula Evdokimova, zasadniczy charakter „świata”, w którym działają Chlestakow i Cziczikow, należy rozważać w kontekście ateizmu. Rosyjski teolog utrzymuje, że Cziczikow jest „wcieleniem najbardziej perwersyjnego diabła”¹⁶, jest bowiem diabłem najbardziej dyskretnym, a mimo to możemy go dostrzec w każdym, niepomnym swej głębi i nieświadomym swej dwuznaczności, człowieku współczesnym. Przeciętność pragnień i potoczność przekonań decyduje bowiem o charakterze współczesnej świadomości „ateistycznej”. Pozorny zwrot antropologiczny, o jakim tutaj mowa, ma na celu ustanowienie świata w pełni ludzkiego, eliminującego zarówno ideę Boga, jak i rzeczywistość zła. Postawę tę cechuje jednak swoista dialektyczność: „Zakłada się w początkowym postanowieniu: Jestem, więc Bóg nie istnieje. Ale łatwiej jest wyeliminować wieczną ciszę Boga niż nieustanne gadanie Zła: jestem – i Zło jest”¹⁷. Okazuje się więc, że w takim świecie-bez-Boga zło tym bardziej domaga się odniesienia do Boga, gdyż: „[...] ateizm czyni Zło bardziej realnym i bardziej jadowitym”¹⁸. A jeśli tak jest, to ateizm możemy ujmować jako subtelną, niemniej dość czytelną formę demonizmu. Odwracając się od Boga i negując Jego istnienie, ateizm jednocześnie prowokuje zło i wydaje na jego pastwę człowieka. Evdokimov stawia tym samym diagnozę wyrastającą z lektury Gogola, ale najwyraźniej odnoszącą się do zagadnienia szerszego, a mianowicie owej niepokojącej dwuznaczności, jaką odkrywa u podstaw świadomości człowieka współczesnego: człowieka wypierającego się transcendencji i dlatego skazanego na jej ziemską parodię.

Czy możliwe jest takie odniesienie demonizmu do ateizmu? Otóż diabeł „późnego” Gogola, ta „najbardziej perwersyjna” wersja diabła, łączy się z wymiarami wspólnoty (ros. *poszlost*) i ateizmu w sensie religijnego indyferentyzmu. Bez Boga zło jest nie do pomyślenia – twierdzi Evdokimov. Ateista znajduje się więc „poza dobrem i złem”. Bez Boga zło staje się co najwyżej trywialne, wciela się w człowieka pospolitego, przemieniając go w „martwą duszę”. Negując Boga, zło – będąc „niczym” – przekształca się jednak w „nie-byt”, czyli „coś” jeszcze bardziej tajemniczego i przewrotnego niż w doświadczeniu teistycznym. Skrywa się za niebytem, a sam niebyt przejawia się jako pseudo-byt, maska nie-istnienia. W takim zaś świecie wzrasta niebezpieczeństwo „zatruty duszy”: przemiany żywej duszy w martwą. I w tym sensie zło – w świecie ateistycznym, indyferentnym – jest bardziej realne, bliższe człowiekowi. Wystawia go na szczególne niebezpieczeństwo.

Powróćmy ze świata abstrakcji do ich wcielonych obrazów, a mianowicie postaci Chlestakowa i Cziczikowa. Powiedzieć, że są oni – jak chciał Mereżkowski – braćmi bliźniakami, oznacza zarazem wskazać na wspólnego rodzica. Łączy ich wspólna natura – przypomnijmy: *sowierszennaja poszlost*, czyli zakłamana rzeczywistość, której sami są częścią i na którą zgadzają się, czerpiąc z niej profity. Jak z kolei wiadomo, ojcem kłamstwa jest diabeł (J 8, 44). Tak pojmowany świat i nade wszystko – świat przeżywany przez pisarza – jawi się jako epifania diabła. W obliczu tej sytuacji

¹⁶ Por. P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski, czyli zstąpienie do otchłani*, tłum. A. Kunka, Bydgoszcz 2002, s. 175.

¹⁷ *Ibidem*, s. 176.

¹⁸ *Ibidem*, s. 177.

walkę o świat, mającą na celu jego odzyskanie dla Boga, co dokonać się może tylko przez przejrzenie pozorów kłamstwa – podejmuje w swym życiu i twórczości (wszak stanowią one jedno¹⁹) właśnie Gogol.

Nawiązując raz jeszcze do uwagi Mereżkowskiego, można mówić o paraleli: Gogol – Iwan Karamazow. Przypomnijmy metodę kreowania bohaterów literackich przez Gogola. Otóż miał on zwyczaj, jak przyznawał, obdarzania własnymi złymi cechami swoich bohaterów. Pisał:

Nigdy nie lubiłem swoich złych cech [...]. W miarę jak zaczęły się one odsłaniać przede mną, za sprawą cudownej, nadprzyrodzonej interwencji wzmagało się we mnie także pragnienie wyzwolenia się od nich; nadzwyczajne duchowe doświadczenie naprowadziło mnie na myśl, by oddawać je moim bohaterom. [...] Oto w jaki sposób się to odbywało: wzięwszy swoją złą cechę, prześladowałem ją pod inną nazwą i w innym miejscu, starałem się ją wyobrazić pod postacią mojego śmiertelnego wroga, wywołującego we mnie najdzikszą odrazę, prześladowałem ją złością, drwiną i wszystkim, czym tylko się dało²⁰.

Przy takim zaś podejściu Chlestakow i Cziczikow są – na swój sposób terapeutycznymi – projekcjami niektórych aspektów natury pisarza, który w geście kreacji umieszcza je w przestrzeni literatury. Różnica w przywołanym porównaniu polegałaby na tym, że Gogol stacza walkę ze złymi skłonnościami w swoim życiu i uznaje twórczość za drogę zbawczą. „Ćwicząc się choćby trochę w nauce tworzenia, stajesz się po kilkakroć bardziej otwarty na przyjęcie wielkich tajemnic Bożego zamysłu” – pisał do Wasilija Żukowskiego²¹. Iwan natomiast jest częścią dzieła literackiego, jakkolwiek jest też bohaterem bliskim swojemu twórcy – Dostojewskiemu. Jednakże tu i tam, w pierwszym i drugim wypadku świat wykazuje cechy złego snu, przekłamaną na wskroś rzeczywistość, narzucającego się koszmaru.

Bohaterowie Gogola – Akakiuszowie, Chlestakowowie, Cziczikowowie i inni – żyją zatem w świecie zakłamanym. Najdosadniej i nader ironicznie wyraził to Gogol ustami jednego z bohaterów *Martwych dusz* – Sobakiewicza:

Ja ich wszystkich znam, wszystko oszuści, całe miasto tam takie: oszust na oszuście i oszustem pogania. Wszystko judasze. Tam tylko jeden porządny człowiek jest: prokurator. A i z niego też, prawdę mówiąc, świnia²².

Rzec można, że mamy tutaj do czynienia z niezrównaną charakterystyką świata zakłamanego, którego odbiciem stało się prowincjonalne miasto N. z powieści-poematu Gogola.

Zapytajmy wprost: kim lub czym jest diabeł Gogola? Można wprost odpowiedzieć, że jest on „diabłem naszym powszednim”. Evdokimov idzie w swej interpretacji naprawdę daleko, gdy utrzymuje, że diabeł „późnego Gogola” jest ni mniej, ni

¹⁹ R. Luźny, *Mikołaj Gogol. W kręgu problemów etyki i religii*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 1994, nr XIII, s. 87.

²⁰ N. Gogol, *Wybrane fragmenty korespondencji z przyjaciółmi. Cztery listy do różnych osób z powodu „Martwych dusz”*, tłum. J. Chmielewski, „Kronos” 2013, nr 3, s. 20–21.

²¹ *Idem, Listy*, tłum. H. Chłystowski, „Literatura na Świecie” 2012, nr 1–2 (486–487), s. 113.

²² M. Gogol, *Martwe dusze. Poemat*, tłum. W. Dłuski, Kraków 2014, s. 120–121.

więcej tylko objawieniem Antychrysta²³. Wydaje się więc nie mieć zastosowania do Gogola (przynajmniej w tym jednym wypadku) wypowiedź Rüdiger Safranski, przekonującego, że w celu rozumienia zła „nie musimy fatygować diabła”²⁴. Najwidoczniej diabeł jest tutaj do czegoś potrzebny. Wszak Gogol wierzył bardziej w diabła niż w Boga – utrzymywał Nabokov. Ale czy rzeczywiście należy mówić o Antychryście? W twórczości Gogola następuje rozbitcie jedności świata. Autor *Martwych dusz* utrzymywał przeto, że: „Demon dzieli świat na wiele kawałków, a następnie miesza je bez porządku i sensu...”²⁵. Gogolowi przyszło zatem żyć w tak pokawałkowanym świecie. Co więcej, w opinii Evdokimova, współczesna cywilizacja podąża w tym samym – zauważonym i opisanym przez Gogola – kierunku. I to czyni go pisarzem wciąż aktualnym. Świat współczesny cechuje się bowiem symultanicznością, dlatego też eschatologia możliwa jest w nim jedynie jako powrót do chaosu²⁶. A to oznacza, że „świat tkwi w złem” (1 J 5, 19)²⁷, chociaż na pozór rozwija się, ewoluuje, realizuje cele, które ulegając nieskończonemu pomnożeniu, okazują się tylko progresywnym mirażem. Świat mianowicie uległ już rozproszeniu, a działania ludzkie grzeszą doczesnością, interesownością, tymczasowością i sprzecznością. Świat ludzki bez poczucia sensu skazany jest... na diabła, Księcia tego świata. Innymi słowy, na wszechobecną *poszłość*. Pozostając w granicach popolitości, należałoby więc oczekiwać raczej objawienia „diabła naszego powszedniego” – oczywiście, objawienia dla nas, bo on w swym wątpliwym majestacie jest zawsze *au courant* – niż apokaliptycznej figury Antychrysta.

Nic zatem dziwnego, że na dnie Gogolowskiego śmiechu tak udatnie pokrywającego ułomności świata ludzkiego skrywa się lęk. Traumatyczne korzenie rzeczywistości przedstawionej i zarazem odniesionej do rzeczywistości *tout court* sprawia, że autora *Rewizora* możemy chyba uznać za „najsmutniejszego z humorystów świata”²⁸. Zważmy chociażby na smutek przenikający jego opowiadania i komedie: śmieszny w nich powierzchowne zniekształcenie, wada charakteru, dekompozycja obrazu świata, ale jednocześnie przez tę płaszczyznę uparcie przebija się smutny posmak nieprawdy, zakłamanie ludzkie. Nie bez słuszności Wissarion Bieliński, pisząc o wczesnej twórczości Gogola, wspominał już o „natchnionym komizmie, zwyciężanym zawsze przez poczucie głębokiego smutku”²⁹.

Ów narastający smutek przeradza się jednak w paradoksalny „lęk przez śmiech”. Czy to smutek gęstnieje i ostrzem swego lęku wreszcie nakłuwa bańkę śmiechu? Przeczuwał i rozpoznał ten stan Mereżkowski: „To lęk śmierci, lęk żywej duszy dotykającej martwej” przebija się przez śmiech Gogola³⁰. Rozwinięcie tej samej myśli

²³ P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski...*, s. 50, 51.

²⁴ R. Safranski, *Zło. Dramat wolności*, tłum. I. Kania, Warszawa 1999, s. 5.

²⁵ Cyt. za: P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski...*, s. 54.

²⁶ *Ibidem*, s. 54–55.

²⁷ Cytaty biblijne za: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Towarzystwo Biblijne w Polsce (Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne), Warszawa 1994.

²⁸ R.M. Blüth, *Pisma literackie*, oprac. P. Nowaczyński, Kraków 1987, s. 189.

²⁹ W.G. Bieliński, *Pisma literackie (wybór)*, tłum. J. Walicka, W. Anisimow-Bieńkowska, oprac. A. Walicki, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962, s. 52.

³⁰ D. Mierzejkowski, *op.cit.*, s. 375.

można znaleźć również u Ewdokimova: „Przerażenie, zaledwie zatuszowane przez śmiech, podnosi się w duszy jak złowieszczą jutrzienka: to nie jest już słynny śmiech przez łzy, to jest lęk przez śmiech”³¹.

Z jednej strony pisarz jest świadom tego, że „ze śmiechem trzeba być bardzo ostrożnym”. Mądry śmieje się tylko z jednego aspektu świata przedstawionego, natomiast człowiek pozbawiony mądrości – z jego całości. A przecież dla Gogola głównym przedmiotem twórczości był sam człowiek i „stan” – chyba jednak w mniejszym stopniu „dzieje” – jego duszy. To właśnie składa się na „całość” – i z tego śmiać się nie należy. Wszakże Chrystus (nieśmiejący się – jak zauważa Wasilij Rozanow³²) jawi się jako jedyny klucz do tajemnicy człowieka³³.

Z drugiej zaś strony śmiech i komizm wymierzone zostały przeciwko panicznemu strachowi, jaki rodzi się w zetknięciu z demonicznością świata³⁴. Choć na słowach „Nudno jest na tym świecie, proszę państwa” kończy się *Opowieść o tym, jak pokłócił się Iwan Iwanowicz z Iwanem Nikiforowiczem*³⁵ – to jednak śmiech może się też stać swoistym antidotum na nudę i smutek, wplecione głęboko w tkanekę historii ludzkich.

W życiu prywatnym Gogol bynajmniej nie stronił od śmiechu ani od przyjemnych i wzbudzających wesołość sytuacji, miał duże poczucie komizmu oraz – zwłaszcza w latach swej młodości – naturalny apetyt na śmiech. Skąd więc wywodzi się ten przejmujący i coraz bardziej dominujący ton smutku w jego dziełach? Interesującą podpowiedź możemy znaleźć u Zieńkowskiego:

Istota rzeczy sprowadza się do wymogów, jakie stawia Gogol – to za ich przyczyną początkowo estetyczne, później zaś religijno-moralistyczne podejście do życia zostaje pozbawione wszelkiego „samozadowolenia”³⁶.

W ten sposób Gogolowski śmiech może być odczytywany jako symptom świata upadłego, albowiem deformacja – jakkolwiek tylko w pewnych granicach – jest śmieszna. Byłaby to reakcja estetyczna. Jednocześnie może być pojmowany jako swoiste remedium na lęk wywołany uczuciem bylejakości świata, nietrwałością i umownością egzystencji ludzkiej, brakiem jej zakorzenienia i anonimową przemijalnością, ztratą sensu i ziejącą otchłanią nicości; jednym słowem – śmiech chroniłby przed demonicznością świata. To z kolei byłaby reakcja religijno-moralistyczna. I w pierwszym, i w drugim wypadku powinien on być postrzegany jako swoiście ludzka „odpowiedź” na świat dookolny; na rzeczywistość, w której możliwy był jeszcze „chwyt egzystencjalny”, polegający na tym, żeby wyśmiać, aby obnażyć. Konsekwencje śmiechu, odsłonięcie i ujawnienie tego wszystkiego, co w samym

³¹ P. Ewdokimov, *Gogol i Dostojewski...*, s. 49.

³² W. Rozanow, *Ciemne oblicze. Metafizyka chrześcijaństwa*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2006, s. 213. Dlatego też – stwierdzając – zapytuje: „Chrystus nigdy się nie śmiał. Czyż nie jest oczywiste, że śmiech Gogola był w nim przestępczy, jako w chrześcijaństwie?!”

³³ N.W. Gogol, *Sobranije soczinienij...*, t. 4, s. 272 (*Awtorskaja ispowied'*).

³⁴ S.L. Frank, *op.cit.*, s. 304.

³⁵ Przekład J. Wyszomirskiego; por. M. Gogol, *Utwory wybrane*, tłum. J. Tuwim, J. Wyszomirski, t. 1, Warszawa 1950, s. 362.

³⁶ W. Zieńkowskij, *op.cit.*, s. 98.

śmiechu stopniowo już przebrzmiewa, możemy jednak dostrzec w specyficznej religijności Gogola. Religijności wchodzenia w „głębię” samej rzeczywistości.

Świat Gogola: utracony czy odzyskany?

Wiemy, że świat martwych dusz domaga się przebudzenia, ożywienia. Otóż centrum przemysłów religijnych Gogola stanowiła idea „chrześcijańskiej przemiany życia”³⁷. Pisarz próbował się zadomowić – zadomowić Rosję, zadomowić ludzkość – w tym świecie. Środkiem do celu uczynił chrześcijański konserwatyzm. Postrzegając własne życie w kategorii służby (zresztą jej charakter ulegał stopniowej interioryzacji: od służby państwowej, przez twórczość jako służbę, do służby quasi-duchowej), zaczął w jej świetle postrzegać także porządek społeczny. W tym sensie pojęcie służby i obowiązku wiązało się z chrześcijaństwem jako sztuką życia. Umiejętność życia społecznego była zaś przezeń rozumiana jako chrześcijańskie powołanie: każdy człowiek powinien przeto zajmować tylko sobie przeznaczone miejsce w strukturze społecznej i mieć do spełnienia tylko na nim ciążyący obowiązek. Innymi słowy, każdy powinien służyć Bogu w tym miejscu, na którym Bóg go postawił, i być poddany tej władzy, pod którą się urodził³⁸. Należy tylko dodać, że przy prawdziwie chrześcijańskim i uwewnętrznionym podejściu wypełnienie takiego obowiązku staje się „lekkim brzemieniem”. Przypisane każdemu „miejsce i obowiązek” (ros. *miesto i dołżnost'*) to zatem po prostu przejaw działania Opatrzności Bożej w świecie. Co więcej, przekonanie religijno-społeczne, jak można by je określić, zostało wzmocnione przez swoiście rozumiane dopełnienie etyczno-religijne. A to znaczy, że Gogol przyjmuje i propaguje ideę „powszechnej winy” i „grzechu pośredniego”³⁹. Zgodnie zatem z nią każdy człowiek – a rozwinie to później Dostojewski (!) – jest pośrednio odpowiedzialny za grzechy innych, do których zaistnienia w taki czy inny sposób, czynny bądź bierny, świadomie bądź nieświadomie, się przyczynił. Inaczej mówiąc, każdy grzech niesie w sobie również odpowiedzialność społeczną. I tym sposobem Gogolowski przesłanie dla jednostki staje się jednocześnie nauką skierowaną do wszystkich.

W świecie Gogola świadomość konserwatywna stoi więc na straży porządku moralnego, społecznego i państwowego, a także – rosyjskiego. Przede wszystkim nawet rosyjskiego; odnalezienie się w świecie, zadomowienie oznaczają bowiem dla Gogola uświadomienie sobie własnego miejsca w rzeczywistości rosyjskiej. W *Wybranych fragmentach korespondencji z przyjaciółmi* (1847) pisał:

Nie, wy jeszcze nie kochacie Rosji. A nie pokochawszy Rosji, nie pokochacie swoich braci, a nie pokochawszy swoich braci, nie rozplomienicie się miłością do Boga, a nie rozplomieniwszy się miłością do Boga, nie zbawicie się⁴⁰.

³⁷ *Ibidem*, s. 144.

³⁸ N.W. Gogol, *Sobranije soczinienij...*, t. 4, s. 132 (*Wybrannyje miasta...*).

³⁹ W. Zieńkowskij, *op.cit.*, s. 164.

⁴⁰ N.W. Gogol, *Sobranije soczinienij...*, t. 4, s. 106–107 (*Wybrannyje miasta...*).

Dla pisarza, pośrednio przywołującego mit Świętej Rusi, Rosja najwyraźniej zaczyna się jawić jako wielki monaster: „Waszym monasterem jest – Rosja”⁴¹. Tak samo zbawienie zostaje zapośredniczone i wpisane w hierarchię (bynajmniej nie boską, niebieską, ale ziemską, rosyjską). Oczywiście miłość, w całej swej rozciągłości, należy się Bogu. Ale... w myśl porządku hierarchicznego uczucie miłości żywione przez poddanego chłopca lub prostego urzędnika powinno najpierw zwracać się do ziemianina – w pierwszym wypadku, i bezpośredniego przełożonego – w drugim. Oni z kolei powinni kierować je do wyższego w strukturze urzędnika bądź dygnitarza i dopiero przez te zapośredniczenia docierać do cara, który stojąc już ponad hierarchią, może ową miłość kierować wprost do Boga⁴². W przypadku Gogola młodzieńcza chęć służenia państwu pozostała aktualna przez całe życie. Utrzymywał więc, że każdy Rosjanin, pozostając „na swoim miejscu”, może wiele zdziałać, o ile w swych działaniach będzie kierował się miłością do Rosji. Co więcej, taka świadomość umiejscowienia społeczno-moralnego stała się dla niego samego jako człowieka egzystencjalną kotwicą, „przystanią i stałą ziemią”⁴³.

Zapewne można by te uwagi skwitować jednym zdaniem, a mianowicie przyjąć, że sztuka jako misja odrodzenia społecznego, dążąca do chrystianizacji kultury, nie powiodła się – czego chyba najdobitniejszym dowodem było głębokie niezrozumienie Gogola przez społeczeństwo rosyjskie. A nawet więcej, życie sztuką „zaangażowaną”, traktowanie sztuki jako drogi duchowej i rozumienie samej twórczości artystycznej jako „pogodzenie się z życiem”⁴⁴ zakończyło się równie tragicznym rozczarowaniem. Wobec tego należałoby zapytać: czy życie i sztuka pozostają sobie wrogie? Czy rzeczywiście dopiero „śmierć wieńczy dzieło”?

Przyczyn tego niepowodzenia należy, być może, upatrywać w przesadnie intelektualnym i moralistycznym traktowaniu religii przez Gogola. Otóż Siniawski podkreśla, że wiara pisarza miała charakter racjonalny. Na poparcie tej tezy można – podążając za cytowanym autorem – przytoczyć przynajmniej dwie wypowiedzi Gogola:

Umysłem sprawdziłem to, co inni rozumieją jasną wiarą, a ja dotąd wierzyłem jakoś ciemno i niejasno. Doprowadziła mnie do tego analiza mojej własnej duszy; zobaczyłem także z matematyczną ścisłością, że nie można z wyobraźni mówić i pisać o wyższych uczuciach i poruszeniach człowieka: trzeba zawrzeć w sobie choć niewielkie ich ziarenko, słowem – trzeba stać się lepszym (*Wyznania autora*).

W liście do Stiepana Szewyriowa (11 lutego 1847) przyznawał natomiast:

Powiem ci, że przyszedłem do Chrystusa raczej protestancką niż katolicką drogą. Analiza duszy człowieka, taka, jakiej nie czynią inni ludzie, była przyczyną tego, że spotkałem się z Chrystusem, zdumiewając się najpierw Jego ludzką mądrością i niesłychaną znajomością duszy, a potem dopiero kłaniając się Jego Boskości. Egzaltacji we mnie nie ma, raczej arytmetyczna rachuba: dodaję liczby zwyczajnie, nie gorączkując się i nie śpiesząc, a suma wychodzi sama⁴⁵.

⁴¹ *Ibidem*, s. 107 (*Wybrannyje miasta...*).

⁴² *Ibidem*, s. 184 (*Wybrannyje miasta...*).

⁴³ *Ibidem*, s. 267 i 292–293 (*Awtorskaja ispowied'*).

⁴⁴ N. Gogol, *Listy*, s. 122.

⁴⁵ Obydwa cytaty za: A. Siniawski, *W cieniu Gogola*, s. 334.

Nic dziwnego, że tak „zimna” droga dochodzenia do religijności i religii nie przyniosła spodziewanych skutków. Moc sugestywna religii, i co za tym idzie, jej efektywność nawróceń oraz pomnażania wzorców, nie sprowadza się przecież wyłącznie do wymiaru intelektualnego, kazuistycznego. Nie należy jednak z przytoczonych wynurzeń pisarza wyciągać aż tak daleko idących wniosków. Zrobił to za nas Nabokov, który postrzegał właśnie w moralistyce zasadniczy i jedyny rdzeń religii Gogola; byłby to więc przypadek pisarza, który przedzierzgnął się w kaznodzieję⁴⁶.

Inaczej zgoła postrzega istotę Gogolowskiej religijności (uczucia religijnego!) Evdokimov, gdy twierdzi, że zarówno wiara, jak i religijna wizja świata pisarza „wywodzi się mniej z miłości niż z bojaźni”⁴⁷. Bliżej mu zatem do egzystencjalnej niepewności Kierkegaarda niż do zadziwiającej, Pascalowskiej wiary racjonalisty i fideisty zarazem („rosyjskiego Pascala” – w myśl określenia, którym obdarzył go Lew Tołstoj)⁴⁸.

I wreszcie można przytoczyć zdanie Mereżkowskiego, który główną rolę w kształtowaniu się późnej wiary Gogola przypisywał o. Matwiejowi Konstantinowskiemu. Otóż przesłanie kapłana z Rżewa sprowadza się do wezwania: „żyć w Chrystusie – znaczy żyć poza ciałem”. Świętość jest zatem równoznaczna bezcielesności. W konsekwencji świat jest negacją Boga, a Bóg – świata. Jednocześnie głos o. Matwieja jest głosem Cerkwi, więcej – głosem Chrystusa. Gogol stanął więc przed wyborem: albo żyć poza Kościołem jako odstępcą, albo w ogóle nie żyć. Wybrał to drugie⁴⁹. Mimo swej kontrowersyjności, a może właśnie za sprawą radykalizmu, to ostatnie ujęcie może wskazać na wcale intrygujący aspekt Gogolowskiego doświadczenia, a mianowicie – jeśli można tak to ująć – „agonu cielesnego”, czyli walki z ciałem w celu uwolnienia się od niego i w konsekwencji doświadczenia „autentyzmu wiary”⁵⁰. Zapewne mamy tutaj do czynienia z ujęciem jednostronnym, ale – jak domniemyamy – właśnie w taką jednostronność Gogol popadł w ostatnich latach życia, a zwłaszcza pod koniec swych dni. A jeśli tak, to poszukiwał on zbawienia rozumianego jako odcieleśnienie życia.

Na pewno w całym (spoglądając z poziomu poprzedniego akapitu, rzeklibyśmy: dotychczasowym) swoim życiu Gogol starał się realizować ideał „życia chrześcijańskiego”, którego sens Evdokimov łączy z pojęciem „uwewnętrznionego monastycyzmu”⁵¹. Jak się zdaje, nie bez znaczenia w kształtowaniu się tej postawy były bliskie swego czasu kontakty Gogola z polskimi zmartwychwstańcami – Piotrem Semenenką i Hieronimem Kajsiewiczem – w trakcie pobytu pisarza w Rzymie (spotkania odbywały się w salonie znanej rosyjskiej konwertytki – księżnej Zinaidy Wołkońskiej)⁵².

⁴⁶ V. Nabokov, *Nikołaj Gogol*, s. 121.

⁴⁷ P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski...*, s. 45.

⁴⁸ Por. A. Kościółek, *Wybrane fragmenty z korespondencji z przyjaciółmi. O ideowych poszukiwaniach Mikołaja Gogola*, Toruń 2004, s. 43.

⁴⁹ D. Mierieżkowskij, *op.cit.*, s. 421 i 424.

⁵⁰ Por. T. Kołakowski, *op.cit.*, s. 282.

⁵¹ P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski...*, s. 129; por. *idem*, *Życie duchowe w mieście*, tłum. M. Żurawska, Poznań 2011.

⁵² Por. A. Kościółek, *Mikołaj Gogol i zmartwychwstańcy*, „Slavia Orientalis” 2003, t. LII, nr 1, s. 27–34.

Powracając jednak do głównego problemu: należałoby się zgodzić, że druga część *Martwych dusz* powinna „mówić nie o żyjących Duszach, ale o Duszach z martwych wstałych”⁵³. Autor nieukończonej powieści-poematu, nie mogąc – albowiem tak podpowiadało mu sumienie literackie w zderzeniu z wyzwaniem religijnym – zawrzeć w literaturze swego pozytywnego przesłania, zwracał się z nim do przyjaciół. W *Testamencie duchowym* nawoływał: „Bądźcie nie martwymi, a żywymi duszami”⁵⁴. I dosłownie w takim (na swój sposób: tragicznym) sensie Gogol pozostał twórcą chrześcijańskim *par excellence*. Warto ponadto przytoczyć swoisty autokomentarz do aktu spalenia jakichś części powstającego drugiego tomu *Martwych dusz*, słów zanotowanych w 1845 roku:

Trzeba umrzeć, aby móc zmartwychwstać [...] do najmniejszej iskielki płomienia, przeczulałem istotę mojego dzieła, które się oczyszczało [...]. Kiedy się mówi o Wzniosłości, należy wiedzieć, co do niej prowadzi [...]⁵⁵.

Od człowieka religijnego (zwłaszcza od siebie samego) domagałby się więc nade wszystko zaangażowania duchowego, pracy na rzecz zmartwychwstania, czyli odzyskania „świata dla Boga”, a to również znaczy „człowieka dla człowieka”: ostatecznego zerwania oków kłamstwa. Dokładnie takie samo wyzwanie stawał przed sztuką i własną twórczością artystyczną. Gdyby zaś nie była w stanie sprostać owemu kryterium – tym gorzej dla „sztuki”: martwe dzieło powinno było spłonąć. Także bowiem sztuka musi się stać częścią pracy nad „zmartwychwstaniem kultury”. Wszak pozostaje i tutaj chrześcijańską prawdą przesłanie św. Pawła: „A jako ostatni wróg zniszczona będzie śmierć” (1 Kor 15, 26).

Jeśli by jednak było inaczej, jeśli by jednak rację miał Mereżkowski – to znaczy jeśli chrześcijaństwo Gogola istotnie nie sprostało rzeczywistości i poniosło klęskę (którą przygotował o. Matwiej Konstantinowski), wtedy twórczość pisarza – rozpatrywana przez jego los człowieczy – mogłaby co najwyżej pozostać przestrogą przed niebezpieczeństwem popadnięcia w skrajności światopoglądu religijnego.

Jeszcze inaczej. Czy rzeczywiście Gogol był – jak tego chciał Nabokov, nie umniejszając w niczym literackiemu wymiarowi jego dzieł – tylko moralistą, kaznodzieją? Głoszenie przezeń dobra, dobro abstrakcyjne – nie wystarczało. I niewątpliwie zdawał sobie sprawę, że trzeba czegoś więcej. Chodzi mianowicie o to, aby piękno łączyło się z dobrem w przeżyciu religijnym. Estetyka i etyka, pragnienie piękna i pragnienie dobra mogą bowiem połączyć się tylko w „zasadzie religijnej”⁵⁶. Moralizm, niewątpliwie nasilający się pod koniec życia pisarza, był co najwyżej tylko jedną ze stron jego duchowej aktywności; elementem szerszej, integralnej duchowości, obejmującej również zagadnienia etyki społecznej.

Którą opcję interpretacyjną wybrać? W tym wypadku odpowiedź powinna chyba zachować charakter indywidualny, a nawet osobisty.

⁵³ P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski...*, s. 47.

⁵⁴ Cyt. za: W.M. Korzyn, *Mikołaj Gogol. Rozważania o Boskiej Liturgii. O miłości Boga i wychowaniu samego siebie. Testament duchowy*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1982, R. 25, nr 2–4 (98–100), s. 24.

⁵⁵ Cyt. za: P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski...*, s. 143.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 149.

Miejsce Gogola

Na zakończenie tych rozważań przyjrzyjmy się Gogolowskiemu ujęciu „obcości”, martwoty odduchowionego świata i wszechobecnego, przenikającego zimna w świecie martwych dusz. Przypomnijmy zarazem, że dla Feuerbacha przedmiot religijny sprowadza się do uprzedmiotowionej istoty człowieka. Myśliciel z Bruckberga podkreślał:

Jak człowiek myśli, jaki jest jego charakter – takim jest jego Bóg. [...] Świadomość Boga jest samowiedzą człowieka, poznanie Boga – samopoznaniem człowieka. [...] Religia, przynajmniej chrześcijańska, jest stosunkiem człowieka do siebie samego, albo ściślej: do własnej istoty, ale jest to stosunek do własnej istoty jako do cudzej⁵⁷.

Wyczuwając motyw alienacji w świecie Gogola, jednocześnie zapytajmy: czym ona jest? Nie można bowiem twierdzić, że jest to alienacja w sensie nadanym temu pojęciu przez Feuerbacha. Nie ulega wątpliwości, że Gogol pozostaje niezmiennie w swoim życiu człowiekiem religijnym. Czy zatem twórczości jego w ogóle dotyczy problem alienacji religijnej? Możemy przynajmniej potraktować to pytanie jako przyczynek do dyskusji nad istotą albo – mówiąc skromniej – charakterem twórczości Gogola. Wydaje się, że w opisie świata i miejsca zajmowanego w nim przez człowieka pisarz podąża w rejony skrajnych ujęć: nie chodzi tylko o uprzedmiotowienie człowieka, ale i o postępującą wraz z tym anihilację, mrozący, paraliżujący samo istnienie chłód niebytu. Otóż dla Feuerbacha religia była uprzedmiotowioną istotą człowieka, natomiast dla Gogola świat istnieje w stanie uprzedmiotowionym, podzielonym na nieskończoną ilość rzeczy (zaliczając do nich również dusze ludzkie). Tak ujmowany świat „upadły”, zachowujący pozory porządku, w którym wszystko jest *comme il faut*, skrywa w sobie chaos. Świat nowoczesny, zasada nowoczesności sprowadza się bowiem do banalno-ordynarnej pospolitości, *poszłosti*. W istocie rzeczy ta złowroga, chociaż i skryta, pozornie świat staje się znakiem możliwości powrotu do pierwotnej przemocy, rozproszenia i samozniszczenia, stałą groźbą niebytu. I w tym sensie porządek świata jest tylko obrazem i podobieństwem „sobowtóra” Boga, za jakiego uchodzi diabeł – nieudolny, aczkolwiek przebiegły naśladowca Najwyższego. Jest to zatem świat żywych ciał i martwych dusz. W obliczu wszechobecnej pospolitości Gogolowskie życie-wbrew-światu (samotność) staje się wyrazem walki o „ten” świat i zarazem jest próbą ocalenia siebie w świecie i poza światem: szukaniem zbawienia. O ile więc Feuerbach walczy o przywrócenie świata człowiekowi, o tyle Gogol toczy swój bój o odzyskanie świata dla Boga.

Ostatecznie, rzecz można, alienacja Gogolowska dotyczy świata pozornie tylko odzyskanego, niby „ludzkiego”, a jednak „diabelskiego”. Z tego też punktu widzenia religia rozumiana jest przezeń jako łączenie, podtrzymywanie więzi świata empirycz-

⁵⁷ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 56, 58. Dzieło to zostało opublikowane w 1841 roku, a więc zaledwie rok przed pojawieniem się w druku pierwszego tomu *Martwych dusz*.

nego ze światem idealnym (istniejącym wzorcem niebiańskim)⁵⁸. Takie odwzorowywanie i odtwarzanie „świata doskonałego” jednocześnie niesie w sobie przesłanie etyczne. W indywidualnej perspektywie byłby to wymóg doskonalenia się człowieka na wzór Chrystusa (ulubioną lekturą ostatnich lat Gogola pozostawało niezmiennie *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempis), w porządku społecznym zaś – wypełnianie nakazów Opatrzności, czynienie swoich powinności i wywiązywanie się z nałożonych – przez przełożonego, przez cara, przez Boga – obowiązków. Innymi słowy: działanie w tym miejscu, w którym Bóg nas postawił. Słowa te mogłyby posłużyć za dewizę konserwatyzmu Gogolowskiego albo nawet idealizmu konserwatywnego, który jednakże – ku utrapieniu pisarza – był nieustannie falsyfikowany przez społeczność, a mówiąc dosadniej: ludzką, rzeczywistość. Sam twórca wymyka się jednak historii – zarówno jako człowiek, jak i pozostawione przezeń dzieło.

Bibliografia

- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Towarzystwo Biblijne w Polsce (Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne), Warszawa 1994.
- Bieliński W.G., *Pisma literackie (wybór)*, tłum. J. Walicka, W. Anisimow-Bieńkowska, oprac. A. Walicki, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962.
- Bierdiajew M.A., *Duchy rosyjskiej rewolucji*, tłum. C. Wodziński, „Kronos” 2007, nr 4, s. 9–35.
- Blüth R.M., *Pisma literackie*, oprac. P. Nowaczyński, Kraków 1987.
- Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, tłum. A. Pomorski, Kraków 2004.
- Evdokimov P., *Gogol i Dostojewski, czyli zstąpienie do otchłani*, tłum. A. Kunka, Bydgoszcz 2002.
- Evdokimov P., *Życie duchowe w mieście*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2011.
- Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959.
- Frank S.L., *Russkoje mirowozzrienijsje*, Sankt-Pietierburg 1996.
- Gogol N., *Listy*, tłum. H. Chłystowski, „Literatura na Świecie” 2012, nr 1–2 (486–487), s. 88–126.
- Gogol M., *Martwe dusze. Poemat*, tłum. W. Dłuski, Kraków 2014.
- Gogol N.W., *Sobranije soczinienij w czetyriech tomach*, t. 4, Moskwa 1999.
- Gogol M., *Utwory wybrane*, tłum. J. Tuwim, J. Wyszomirski, t. 1, Warszawa 1950.
- Gogol N., *Wybrane fragmenty korespondencji z przyjaciółmi. Cztery listy do różnych osób z powodu „Martwych dusz”*, tłum. J. Chmielewski, „Kronos” 2013, nr 3, s. 14–25.
- Kołąkowski T., *Mikołaja Gogola poszukiwanie drogi do Boga [w:] Co badania filologiczne mówią o wartościach. Materiały z sesji naukowej 17–21 listopada 1986*, A. Bogusławski, M.K. Byrski (red.), t. 1, Warszawa 1987, s. 265–292.
- Korzyn W.M., *Mikołaj Gogol. Rozważania o Boskiej Liturgii. O miłości Boga i wychowaniu samego siebie. Testament duchowy*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1982, r. 25, nr 2–4 (98–100), s. 217–234.
- Kościołek A., *Mikołaj Gogol i „martwychwstańcy*, „Slavia Orientalis” 2003, t. LII, nr 1, s. 27–34.
- Kościołek A., *Wybrane fragmenty z korespondencji z przyjaciółmi. O ideowych poszukiwaniach Mikołaja Gogola*, Toruń 2004.
- Łużny R., *Mikołaj Gogol. W kręgu problemów etyki i religii*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 1994, nr XIII, s. 83–94.
- Mierieżkowskij D., *Gogol. Twórczość, życie i religia [w:] D. Mierieżkowskij, Graduszczij cham*, Moskwa 2004, s. 354–434.

⁵⁸ W tej kwestii odwołać się można do uwagi Rozanowa, który dostrzegał w Gogolu „wielkiego platonika”. Por. W.W. Rozanow, *Legenda o Wielkim Inkwizytorze F.M. Dostojewskiego*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2004, s. 7.

- Nabokov V., *Nikolaj Gogol*, tłum. L. Engelking, Warszawa 2012.
- Rożanow W., *Ciemne oblicze. Metafizyka chrześcijaństwa*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2006.
- Rożanow W.W., *Legenda o Wielkim Inkwizytorze F.M. Dostojewskiego*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2004.
- Safranski R., *Zło. Dramat wolności*, tłum. I. Kania, Warszawa 1999.
- Siniawski A., *W cieniu Gogola*, tłum. H. Chłystowski, „Literatura na Świecie” 2012, nr 1–2 (486–487), s. 313–361.
- Sokołow B., *Rasszifrowannyj Gogol. Wj. Taras Bulba. Riewizor. Miertwyje duszi*, Moskwa 2007.
- Zienkowskij W., *N.W. Gogol*, Paryż 1961.





Hermeneutyka trydenckiej doktryny na temat mszy świętej w perspektywie katolickiego tradycjonalizmu

Marcin Lisak

Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego w Warszawie

Abstract

Hermeneutics of the Tridentine Doctrine on the Mass in the Perspective of Catholic Traditionalism

The Council of Trent defined what the Eucharistic conversion is, and classified some liturgical questions concerning the order of Holy Mass and its sacrificial nature. Regarding this, groups of traditionalist Catholics claim that such definitions must be treated as a perfect, crowning, and unalterable way of orthodoxy. Nonetheless, an in-depth analysis shows that the Tridentine doctrine and discipline are far more “open” than “hermetically sealed”. The Eucharistic Tridentine terminology, however, is predominantly symbolical, that is characteristic of communication in religion, but not only abstract or strictly metaphysical. Furthermore, the disciplinary research solutions are rather historical and apologetic than universal or unchangeable. In consequence, the article proves that a hermeneutical approach is essential in analysis of Christian tradition and doctrine.

Key words: Christianity, hermeneutics, Eucharist, Holy Mass, Catholic doctrine, traditionalism, Council of Trent, ritual

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, hermeneutyka, eucharystia, msza święta, doktryna katolicka, tradycjonalizm, Sobór Trydencki, rytuał

Od czasów wydania prac Gerharda Ebelinga oraz Paula Ricoeura hermeneutyka staje się centralną metodą chrześcijańskiej teologii. Katolicka i protestancka teologia nabitierają cech hermeneutyki, przez interpretację języka teologii, ale także hermeneutyczną samoświadomość wyznawców, którzy języka używają i na podstawie języka działają¹. Nie wszystkie jednak nurty ideowe katolicyzmu przyjmują metodę hermeneutyczną. Jej oponentami pozostają w znacznym stopniu integralności i tradycjonalizm.

¹ R. Marlé, *Ermeneutica e teologia* [w:] *Correnti teologiche postconciliari*, A. Marranzini (red.), Roma 1974, s. 263 (253–264).

ści. Poddaję analizie drugie z wymienionych stanowisk², odwołując się przy tym do kategorii „tradycjonalizmu trydenckiego”³.

Stanowisko tradycjonalistyczne ilustruje deklaracja na temat prawowiernego wyznawania „świętej” tradycji: „Wierzę, że wieczna, w sobie niezmienna prawda objawiła się w historycznym czasie; że dała się wyrazić w zwykłym języku; że od tego momentu obowiązuje; że każdy, kto się jej sprzeciwia, jeśli tylko czyni to świadomie, zaskarbia sobie karę”⁴. Za podstawę orientacji tradycjonalistycznej uznamy zatem pozbawione refleksji hermeneutycznej przyjęcie możliwości wyrażenia transcendentnej (religijnej, objawionej) prawdy w zwykłym (immanentnym, ziemskim) języku oraz wymóg, aby od momentu sformułowania doktryny uznać jej absolutną, niemalże sakralną wartość. W przypadku tradycjonalizmu uznanie takie dotyczy pewnej arbitralnie wybranej manifestacji tradycji. Tradycjoniści co prawda akcentują ciągłość, niezmiennność i nieomylność dawnych tradycji, ale dokonują przy tym absolutyzacji pewnego, ich zdaniem szczególnie ważnego, elementu tradycji. Popularnym przypadkiem takiego arbitralnego wyboru jest forma rytualna „mszy trydenckiej”. Zyskuje ona miano ponadczasowej, doskonałej, szczególnie jako wyrażona w jedynym „świętym” języku i w namaszczonej zestawie gestów rytualnych. W nieco szerszym kontekście ekskluzywna wartość rzymskiego rytu mszalnego stanowi wyraz doskonałej doktryny eucharystycznej Soboru Trydenckiego. Dla tradycjonalistów trydenckich doktryna ta jest szczytowym sformułowaniem wiary w obecność Jezusa Chrystusa w sakramencie eucharystii. Taka interpretacja odwołuje się do zastosowania precyzyjnego języka klasycznej metafizyki oraz doskonałości formuł trydenckich.

Wobec takiej identyfikacji stanowiska tradycjonalizmu trydenckiego zadaniem, które musimy podjąć, jest hermeneutyka dokumentów Soboru Trydenckiego, wyrażających katolicką naukę o eucharystii i mszy świętej. W tym celu nieodzowne jest zastosowanie metody hermeneutycznej, tak aby wydobyć kontekst powstania doktryny sformułowanej w określonym horyzoncie myślowym, a jednocześnie dokonać interpretacji w świetle kluczy hermeneutycznych zawartych w tekście dokumentu samego soboru oraz w późniejszej, a także współczesnej recepcji soboru. Analizę opieram na oryginalnym tekście łacińskim, który zestawiam z oficjalnym i najbardziej rozpowszechnionym polskim przekładem⁵. Koncentruję się przy tym na dwóch

² Typologię katolickich ujęć tradycji przedstawiam szerzej w artykule: M. Lisak, *Nurty ideologiczne współczesnego katolicyzmu wedle stosunku do tradycji* (w przygotowaniu do druku). Wyróżnione typy „ideologii” katolicyzmu to: tradycjonalizm, integralizm, katolicyzm dialogu, progresywizm, kontekstualizm. Wszystkie wymienione stanowiska definiowane są w świetle rozumienia tradycji.

³ Szerszą dyskusję nad problematyką antymodernizmu i fundamentalizmu współczesnego chrześcijaństwa w polskim kontekście społeczno-religijnym podejmuje w swojej rozprawie Dominika Motak. D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002.

⁴ P. Lisicki, *Punkt oparcia*, Warszawa 2000, s. 95.

⁵ Opieram się na tekście oryginalnym opublikowanym w dwujęzycznym (łacińsko-włoskim) wydaniu *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, G. Alberigo, G. Dossetti, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (red.), Bologna 1991 (dalej: COeD). Tekst polskiego przekładu podaję za: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, S. Głowa, I. Bieda (red.), Poznań 1998 (dalej: BF). Jest to tekst tłumaczenia najbardziej rozpowszechniony w Polsce. W niektórych przypadkach przywołuję całościowy

najistotniejszych dla naszej analizy kwestiach: realnej obecności Jezusa Chrystusa w eucharystii oraz języku liturgii mszy świętej. Z racji na szerokość zagadnienia i ramy objętościowe niniejszego artykułu ograniczam trzeci istotny wątek prac soborowych, jakim jest orzeczenie ofiarniczego charakteru mszy, jedynie do komentarza i hermeneutycznej interpretacji, już bez badania tekstów źródłowych.

Prace Soboru Trydenckiego

Wystąpienia reformatorów w pierwszej połowie XVI wieku przyczyniły się do rozłamu wyznaniowego w obrębie zachodniego chrześcijaństwa. Rozwijająca się reformacja wywołała katolicką reakcję, która przejawia się przez wykrystalizowanie stanowiska doktrynalnego i dyscyplinarnego. Katolicka odpowiedź na protesty religijne odwołujące się do biblijnych źródeł chrześcijaństwa przyjmuje w pewnej mierze stanowisko konfrontacyjne, reaktywne jako kontrreformacja. W innym aspekcie jest uściśleniem pozytywnej doktryny, opierając się przede wszystkim na tradycji kościelnej rozwiniętej w Zachodniej Europie, a zwłaszcza w głównym ośrodku doktrynalnym, jakim był papieski Rzym⁶. W XVI wieku kulminacją odpowiedzi katolickiej stał się sobór zwołany do północnowłoskiego miasta Trento.

Sobór obradował w trzech etapach w latach 1543–1547, 1551–1552 oraz 1562–1563. Przerwy powodowane były lokalnymi wojnami, wyborami papieża i zmianami miejsca obrad. Jednym z głównych tematów stała się kwestia rozumienia i praktyki sakramentów świętych, w tym mszy świętej i eucharystii. Wypracowanie stanowiska katolickiego miało na celu w dużej mierze obronę tradycji przed ideami (odstępstwami) reformatorów. Do najważniejszych zarzutów strony protestanckiej w tej dziedzinie należały: negacja realnej obecności Chrystusa w eucharystii, zaprzeczenie ofiarniczemu charakterowi mszy świętej oraz podkreślanie konieczności udzielania komunii świętej pod dwiema postaciami: chleba i wina⁷. Ojcowie soborowi zajmowali się tymi zagadnieniami w sposób apologetyczny, a przy tym podsumowali i sprecyzowali samą doktrynę kościelną.

Stanowisko soboru na temat mszy i eucharystii wyrażało się w trzech zasadniczych dokumentach: *Decretum de sanctissimo eucharistiae sacramento* (11 października 1551), *Doctrina de communione sub utraque specie et parvulorum* (16 lipca 1562), *Doctrina et canones de sanctissimo missae sacrificio* (17 września 1562). Sobór podjął tematy dogmatyczne, związane z rozumieniem sakramentu eucharystii, ofiarniczego i anamnetycznego charakteru mszy świętej, dotyczył także spraw dyscyplinarnych, dotyczących sposobu i wieku przystępowania do komunii i formy sprawowania mszy świętej. Przedmiotem analizy były zasadniczo dwie kwestie: sa-

i bardziej spójny przekład polski zawarty w dwujęzycznym (łacińsko-polskim) wydaniu *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, A. Baron, H. Pietras (red.), Kraków 2005 (dalej: DSP).

⁶ Należy oczywiście pamiętać o rozwoju teologii na katolickich w swych korzeniach uniwersytetach Europy oraz o tzw. niewoli awiniońskiej, kiedy władza papieska była znacznie mniej związana z Rzymem jako „stolicą apostołów Piotra i Pawła”.

⁷ Cf. DSP, s. 440–443, 528–531.

krament i jako uobecnienie Chrystusa, oraz język i rytuał odprawiania mszy świętej. Hermeneutyka tych bardzo istotnych wymiarów katolickiego nauczania oraz jedynie deiktyczne odniesienie do doktryny o ofiarniczym wymiarze mszy pozwoli dokonać ewaluacji sposobu przyjęcia tradycji w katolicyzmie.

Nauczanie i dyscyplinarne rozstrzygnięcia Soboru Trydenckiego stały się punktami odniesienia na kilka stuleci. Całą tę epokę w historii katolicyzmu – od połowy XVI wieku do kolejnego soboru w drugiej połowie XIX wieku, a nawet aż do Soboru Watykańskiego II rozpoczętego w 1962 roku – określa się mianem trydenckiej. Istotne dla mojej analizy jest także opracowanie w dobie posoborowej pierwszej całościowej edycji mszału rzymskiego, którego dokonano na zlecenie papieża Piusa V w 1570 roku. Potrydencki rytuał rzymskiej mszy, w języku łacińskim, obowiązywał w katolicyzmie, jedynie z drobnymi zmianami, aż przez 400 lat. Po Soborze Watykańskim II w 1970 roku papież Paweł VI dokonał daleko posuniętych zmian w obrządku mszy świętej w rycie rzymskim oraz zezwolił na adaptację rytuału do języków narodowych.

Kwestia realnej obecności Jezusa Chrystusa w eucharystii

Najistotniejszym dokumentem Soboru Trydenckiego w sprawie eucharystii jest *Dekret o Najświętszym Sakramencie eucharystii* ogłoszony podczas XIII sesji soborowej 11 października 1551 roku. Zawiera on syntezę doktryny o obecności Chrystusa, odwołując się do: okoliczności ustanowienia sakramentu; rzeczywistej obecności Jezusa Chrystusa; pojęcia transsubstancjacji; wyższości nad innymi sakramentami.

Doktryna określająca rzeczywistą obecność Chrystusa w eucharystii jest umotywowana przede wszystkim biblijnie. Ojcowie soborowi odwołują się do przekazanego przez Pismo Święte i tradycję świadectwa o ustanowieniu eucharystii przez samego Jezusa Chrystusa podczas Ostatniej Wieczerzy w Wieczerniku. Zebrane świadectwa biblijne (Mt 26, 26 i n.; Mk 14, 22 i n.; Łk 22, 19 i n.; 1 Kor 11, 23 i n.)⁸, obok odwołań do Ojców Kościoła i wcześniejszego nauczania kościelnego⁹, świadczą o rzetelności pracy Soboru. Stanowią tym samym zwieńczenie długiej tradycji i potwierdzają wcześniejszą naukę Kościoła¹⁰. Widzimy przy tym, że praca Soboru nie ograniczała się do teoretycznych dywagacji i nie była wynikiem jedynie abstrakcyjnych, oderwanych od źródeł objawienia, spekulacji późnej scholastyki wieku XIV i XV.

Sobór kodyfikuje także nauczanie o rzeczywistej obecności Boga w eucharystii. Realna obecność, kwestionowana bądź nawet odrzucana przez reformatorów, zyskuje jednocześnie rangę najważniejszego wymiaru nauczania: *Principio docet sancta synodus et aperte ac simpliciter profitetur in almo sanctae eucharistiae sacramento post panis et vini consecrationem Dominum nostrum Iesum Christum, verum Deum*

⁸ Cytaty z Pisma Świętego pochodzą z czwartego wydania Biblii Tysiąclecia w opracowaniu benedyktynów tynieckich.

⁹ Cf. Papież Innocenty III, *List do Jana arcybiskupa lyońskiego* (1202) [w:] BF, s. 391; cf. Sobór Florencki, *Dekret dla Ormian* (1439), [w:] BF, s. 395–396.

¹⁰ B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1998, s. 193.

*atque hominem, vere, realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilibum contineri*¹¹.

Sobór określa „sakrament świętej eucharystii” (*sacramentum sanctae eucharistiae*) jako *almus*, czyli życiodajny¹². Uobecnienie sakramentalnej rzeczywistości dokonuje się przez przemianę, konsekrację (*consecratio*) chleba i wina. Po dokonaniu konsekracji, pod postaciami owych zmysłowo poznawalnych rzeczy (*sub specie rerum sensibilibum*) „znajduje się (*contineri*) nasz Pan, Jezus Chrystus”. Wydaje się, że odpowiedniejszym słowem polskim oddającym bierną formę czasownika *continere* byłyby „przebywać” lub „być obecnym”, albo „zawierać; posiadać treść, istotę rzeczy”. Wtedy zamiast słowa „znajduje się”, które ma zabarwienie bardziej fizyczne i odnoszące się do przedmiotów czy rzeczy, możemy stwierdzić, że „po dokonaniu konsekracji chleba i wina, obecny jest”¹³ Jezus Chrystus – co lepiej odpowiada podkreśleniu osobowej i sakramentalnej, a nie fizycznej, formy obecności.

Dokument stwierdza, że osoba Jezusa Chrystusa, w swoim prawdziwym bóstwie i prawdziwym człowieczeństwie¹⁴ jakby skrywa się pod *species* (postać: cechy zmysłowo poznawalne), które podlegają zmysłowemu poznaniu. Po konsekracji w sferze poznania zmysłowego nic się zatem nie zmienia: zewnętrzne „pozory” chleba i wina – smak, zapach, kształt, barwa itp. – pozostają te same. Określenia „zewnętrzne pozory”¹⁵ (jako interpretację terminu *species*) używa Benedetto Testa, który tym samym podkreśla, że Sobór Trydencki świadomie powstrzymał się przed użyciem obciążonego filozoficznie terminu „przypadłości” (*accidens*). Pojęcie *species* wskazuje jednak, według scholastycznej aparatury pojęciowej i metafizyki klasycznej, na tę rzeczywistość, którą określa się mianem przypadłości – zmysłowo poznawalnych, zewnętrznych, przygodnych cech, które są zapodmiotowane (zakotwiczone) w substancji – istocie rzeczy. Można zatem uznać, że Trydent unika w tym przypadku filozoficznego terminu „przypadłość”, ale przecież w innych kluczowych elementach doktryny terminologia metafizyczna znajduje zastosowanie, zwłaszcza w przypadku unikalnego terminu „transsubstancjacja”, który odnosi się do metafizycznego pojęcia „substancja”. Niesłuszne jest jednak twierdzenie, że Sobór Trydencki w najistotniejszych wymiarach nauczania o sakramentach posługuje się wyłącznie aparaturą pojęciową klasycznej metafizyki arystotelesowsko-tomaszowej, i stąd dalszy istotny wniosek: doktryna katolicka w praktyce nie musi być wyrażona wyłącznie za pomocą ścisłych terminów filozoficznych.

¹¹ COeD, s. 693, w. 36–39. „Najpierw święty Sobór naucza oraz otwarcie i jasno wyznaje, że w Boskim Sakramencie św. eucharystii po konsekracji chleba i wina Pan nasz Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, znajduje się prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie pod postaciami owych widzialnych rzeczy” (BF, VII, 289).

¹² Przekład BF podaje słowo „boski” sakrament, co może pogłębiać fizyczną interpretację obecności Chrystusa w eucharystii.

¹³ DSP, s. 445.

¹⁴ W oryginale czytamy: *verum Deum atque hominem*. Ojcowie trydenccy potwierdzają zatem tradycyjną pochalcedońską doktrynę o dwóch naturach Chrystusa, który w pełni integralności swej jedynej Osoby uobecnia się w eucharystii.

¹⁵ B. Testa, *op.cit.*, s. 193.

Sposób obecności eucharystycznej określają trzy znamienne terminy: prawdziwie (*vere*), rzeczywiście (*realiter*), substancjalnie (*substantialiter*). (1) *Vere* – termin określający prawdziwą obecność – oparty jest na mowie eucharystycznej z Ewangelii św. Jana (J 6, 32)¹⁶ oraz na nauce Tomasza z Akwinu¹⁷. Akwinata uważał, że tylko tak silny realizm w rozumieniu słów Jezusa w pełni oddaje doskonałość ofiary Nowego Przymierza (Hbr 10, 1). Potwierdza także miłość Chrystusa, która doprowadziła do wcielenia odwiecznego *Logosu* i prawdziwego zamieszkania wśród ludzi, tak żeby mogli połączyć się z tym, co boskie (J 6, 57), oraz wyraża cudowne działanie Boga (Ps 107)¹⁸. (2) *Realiter* – termin podkreśla realność obecności Jezusa Chrystusa w eucharystii. Zwraca tym samym uwagę na identyczność Chrystusa obecnego w sakramencie z historycznym Jezusem. Doktryna ta była powtarzana i podkreślana, szczególnie od czasów pierwszej eucharystycznej kontrowersji w zachodnim katolicyzmie w IX wieku¹⁹. (3) *Substantialiter* – termin po raz pierwszy pojawia się w oficjalnym wyznaniu wiary Berengariusza z Tours, który na VI Synodzie w Rzymie (1079 rok) wyrzeka się swoich błędów i stwierdza przemianę „chleba w Ciało, a wina w Krew Jezusa”²⁰. Substancjalność należy rozumieć w tym sensie, że po konsekracji to, co było chlebem i winem, staje się ciałem i krwią Chrystusa. Od momentu przemiany istnieją zatem tylko i wyłącznie substancje „Ciała i Krwi Pańskiej”²¹. Sobór precyzuje tym samym doktrynę o obecności sakramentalnej Jezusa Chrystusa w eucharystii. Przez pierwszych dziewięć wieków doktryna ta nie była podważana, choć nie została też ściśle sprecyzowana. Dopiero dwie kontrowersje eucharystyczne na Zachodzie (Paschazjusza i Berengariusza), a później nauki Johna Wycliffe’a i Jana Husa, a następnie wystąpienia szesnastowiecznych reformatorów spowodowały konieczność doprecyzowania i formalnego ogłoszenia katolickiej doktryny na temat eucharystii.

W kontekście sformalizowania doktryny eucharystycznej należy przywołać wypracowaną przez scholastyków koncepcję trzech wymiarów istnienia, do której odwołuje się sobór w nauczaniu na temat Zbawiciela. Pierwszy wymiar to typiczny sposób istnienia, dotyczący historycznego Jezusa żyjącego w Palestynie – *status con-naturalis mortalis*. Drugi – wymiar antytypiczny, określający istnienie zmartwych-wstałego Chrystusa, który „zasiada po prawicy Boga Ojca w niebie” – *status con-*

¹⁶ „Rzekł do nich Jezus: «Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Nie Mojżesz dał wam chleb z nieba, ale dopiero Ojciec mój da wam prawdziwy chleb z nieba»”.

¹⁷ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, III, 75, 1 [w:] S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. XI–XII, Romae 1903–1906.

¹⁸ J. Auer, *A General Doctrine of the Sacraments and The Mystery of The Eucharist*, Washington 1995, s. 205.

¹⁹ Opat Paschasius Radbertus, chcąc zapobiec rozumieniu eucharystycznej obecności Jezusa w sposób zbyt duchowy, podkreślał identyczność między historycznym i sakramentalnym Ciałem Chrystusa. Realność, według Paschazjusza, miała jednak radykalnie fizyczny charakter. Cf. *ibidem*, s. 167, 205, 233.

²⁰ „Ja, Berengariusz, sercem wierzę i ustami wyznaję, że chleb i wino, które są na ołtarzu, przez tajemnicę świętej modlitwy i przez słowa Zbawiciela naszego substancjalnie [*substantialiter*] zostają przemienione w prawdziwe, właściwe i ożywiające ciało oraz krew Jezusa Chrystusa Pana naszego, i że po konsekracji są tym prawdziwym ciałem Chrystusa [...]. Ta obecność jest nie tylko symboliczna i przez moc sakramentu, ale we właściwościach natury i prawdziwości substancji [...]” (BF VII, 279). Cf. H. Masson, *Słownik herezji*, tłum. B. Sęk, Katowice 1993, s. 85–86.

²¹ Cf. B. Testa, *op.cit.*, s. 195–196.

naturalis gloriosus. Trzeci wymiar istnienia odnosi się do sakramentu eucharystii. Jest to symboliczny sposób istnienia Chrystusa w sakramencie eucharystii i w ofierze mszy świętej – *status sacramentalis*²². Dokument soborowy potwierdza, że w sposób najbardziej autentyczny, naturalny, pełny (*iuxta modum existendi naturalem*)²³ Jezus Chrystus, zmartwychwstały Syn Boży, Bóg-Człowiek „zasiada w Niebie” (wymiar antytypiczny). Nie przeczy to jednak równoczesnej sakramentalnej obecności w innych miejscach. Kościół opisuje tę sakramentalną obecność właśnie jako prawdziwą, rzeczywistą i substancjalną (wymiar sakramentalny, a nie fizyczny)²⁴. Należy jednak zaznaczyć, że dekret soborowy wyraża świadomość ograniczeń języka i teorii, które mają w tym zakresie wyrażać prawdę natury religijnej. Doktryna określająca wiarę w obecność Jezusa Chrystusa w eucharystii i mszy świętej jest przecież ledwie wyrażalna w słowach: *quam etsi verbis exprimere vix possumus*²⁵ – jak podkreśla sobór. Treść doktryny jest wyrażona przez „myśl oświeconą wiarą”, czyli w języku religijnym, a nie filozoficznym.

W dalszej analizie musimy powrócić do podstawowego terminu, wyrażającego obecność sakramentalną Jezusa Chrystusa w eucharystii. Sobór posługuje się w tym celu scholastyczną koncepcją transsubstancjacji:

[...] *ideo persuasum semper in ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri et totius substantiae vini in substantiam sanguinis eius. Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica ecclesia transsubstantiatio est appellata*²⁶.

Kluczowym pojęciem, do którego odnosi się koncepcja *transsubstantiatio* jest metafizyczny termin „substancja”. Sobór co prawda nie definiuje dokładnego rozumienia tego pojęcia, podkreśla jednak, że następuje całkowita przemiana substancji chleba i wina. Zasadnicza ścieżka interpretacyjna odnosi się do tak zwanej klasycznej metafizyki arystotelesowsko-tomaszowej, gdzie substancja oznacza właściwy sposób bycia przedmiotem; istotową identyczność i jedność przedmiotu z samym sobą; trwałość przedmiotu pomimo zmienności sposobów przejawiania się go; funkcję podmiotu dla cech zewnętrznych bytu. W każdym razie koncepcja substancji zakłada kategorię transcendentną realność. Sama substancja, jako podłoże cech przypadłościowych, nie może przy tym być zmysłowo doświadczana. W przypadku przemiany eucharystycznej dochodzi do swoistego metafizycznego cudu. Zmysłowo poznawalne postaci (*species*) chleba i wina nie zmieniają się, podczas gdy podłoże

²² Cf. J. Auer, *op.cit.*, s. 205–206.

²³ COeD, s. 694, w. 2.

²⁴ „Nie ma sprzeczności w tym, że nasz Zbawiciel zawsze siedzi w niebie po prawicy Ojca wedle naturalnego sposobu istnienia, i że sakramentalnie obecny jest dla nas w swojej substancji w różnych innych miejscach wedle sposobu istnienia, który choć z trudem możemy wyrazić w słowach, możliwy jest dla Boga, a myślą oświeconą przez wiarę możemy go pojąć i mamy obowiązek mocno wń wierzyć”. DSP, s. 447.

²⁵ COeD, s. 694, w. 4

²⁶ COeD, s. 695, w. 18–24. „[...] zawsze było w Kościele Bożym to przekonanie, które dziś na nowo ten święty Sobór wyraża, że przez konsekrację chleba i wina dokonywa się przemiana całej substancji chleba w substancję Ciała Chrystusa, Pana naszego, i całej substancji wina w substancję Jego Krwi. Tę przemianę trafnie i właściwie nazwał święty katolicki Kościół przeistoczeniem” (BF, VII, 292).

(substancja) tych cech przypadłościowych podlega przemianie. Dochodzi do przemiany substancjalnej: substancja chleba przemieniona zostaje w ciało Chrystusa, a substancja wina w Jego krew. W procesie tym, jak podkreśla Johann Auer, nie następuje unicestwienie (anihilacja) substancji chleba ani wina. Gdyby doszło w tym przypadku do zwykłej zmiany substancjalnej, całość procesu musiałaby, według klasycznej metafizyki, być zapośredniczona w tak zwanej materii pierwszej, czyli całkowitej potencjalności. Nowe substancje, czyli ciało i krew Chrystusa, powstawałaby wtedy z całkowitej potencjalności, czyli *de facto* zaczynałby istnieć, wyłaniając się z nicości²⁷. Tak jednak być nie może, gdyż obie te substancje istnieją w Chrystusie *in statu connaturalis gloriosi*, jak zostało wskazane wyżej. W formule doktrynalnej nie pojawiają się więc żadne odwołanie do kategorii stworzenia, odtworzenia czy unicestwienia substancji: *creatio, recreatio, desubstantatio resubstantatioque, anihilatio creatioque* itd. *Transubstantiatio* jest zatem pojęciem używanym wyłącznie na określenie opisanego w kategoriach metafizycznych cudu eucharystycznego. Cudowna, jedyna i niepowtarzalna przemiana (*conversio mirabilis et singularis*) dokonuje się w trzech wymiarach: (1) *terminus a quo* – substancja chleba i wina, które ulegają przemianie, (2) *terminus ad quem* – ciało i krew Chrystusa, w które chleb i wino zostają przemienione, (3) *tertium communae (terminus manens)* – zmysłowo poznawalne cechy przypadłościowe chleba i wina lub, według terminologii soborowej, postaci (*species*), które pozostają te same (nienaruszone) zapodmiotowane w substancjach *a quo* i *ad quem*. Tym samym pozornie zwykłe substancje chleba i wina nabierają jednak szczególnego znaczenia. Sobór potwierdza bowiem, że tylko chleb i wino mogą być przemienione, a zarazem wszystkie chleb i wino na drodze konsekracji zostają przemienione²⁸.

Trydencka doktryna przeistoczenia (transsubstancjacji) dodaje zatem dwa nowe wątki do dogmatu o realnej obecności Chrystusa. Po pierwsze, przypadłości chleba i wina zostają zachowane, chociaż ich naturalne substancje (podłoża tych cech) dłużej już nie istnieją. Po drugie, substancje wina i chleba nie zostają unicestwione, lecz zastąpione przez krew i ciało Jezusa Chrystusa. Przechodzą zatem prawdziwą i zadziwiającą transformację, która wymyka się prawom i opisowi metafizyki²⁹. Transsubstancjacja nie może być w istocie rzeczy rozumiana jako koncepcja metafizyczna, gdyż jest czymś niemożliwym w rozważaniach filozoficznych. Może być natomiast traktowana jako zupełna osobliwość, proces poza (ponad) wszelką metafizyką³⁰. Dotyczy to także istnienia *species* chleba i wina. Zewnętrzne cechy chleba i wina, czyli przypadłości, są początkowo przed konsekracją zapodmiotowane w sposób „naturalny” na podłożu właściwych substancji, czyli odpowiednio chleba i wina. *Species* chleba i wina po konsekracji nie ulegają żadnej zmianie, choć nie mogą już być zapodmiotowane w swych pierwotnych substancjach, gdyż one już nie istnieją.

²⁷ J. Auer, *op.cit.*, s. 225.

²⁸ B. Testa, *op.cit.*, s. 195; Cf. G. Koch, *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999, s. 228–231.

²⁹ Auer wskazuje na analogiczną przemianę „umęczonego Jezusa w Wielki Piątek” w „chwale Zmartwychwstałego Pana w poranek Zmartwychwstania”. J. Auer, *op.cit.*, s. 225–227.

³⁰ B. Testa, *op.cit.*, s. 195.

Przypadłości chleba i wina stają się, zgodnie z koncepcją transsubstancjacji, zapodmiotowane w substancjach – odpowiednio – ciała i krwi Chrystusa. Mamy więc do czynienia z istnieniem przypadłości zapodmiotowanych w innych substancjach. Jednocześnie substancje ciała i krwi Chrystusa istnieją bez swoich przypadłości. Na poziomie przypadłości i substancji taka przemiana i forma istnienia jest w świetle klasycznej metafizyki niemożliwa³¹. Transsubstancjacja wyraża więc metafizyczną osobliwość, a w perspektywie religijnej jest cudem niepojmowalnym ani zmysłowo, ani rozumowo.

Przeistoczenie jest zatem kategorią ściśle religijną, wyrażającą unikalny cud eucharystyczny, kategorią, która w swej semantyce opiera się na języku pojęć metafizycznych. Tym samym nie jest wyłącznym i jedynym dopuszczalnym sposobem opisu dla eucharystycznej *mirabilis conversio*. Sami autorzy soborowego dekretu podkreślają, że eucharystyczna przemiana wymyka się ludzkim kategoriom poznawczym, ponieważ zachodzi w sposób ledwie wyrażalny słowami (*ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus*)³². Analiza treściowa prowadzi więc do nieoczywistego wniosku, który sprzeciwia się podstawowemu stereotypowi w interpretacji/recepcji soboru. Otóż, doktryna katolicka jest wyrażana przede wszystkim w kategoriach religijnych³³. Nie jest zatem słuszne twierdzenie, że Sobór Trydencki w precyzyjny, jednoznaczny i niezmienny, a w swej istocie filozoficzny (metafizyczny) sposób, zdefiniował doktrynę sakramentu eucharystii. Co prawda koncepcję transsubstancjacji trudno zrozumieć, nie znając kategorii scholastycznej metafizyki. Transsubstancjacja, określająca prawdziwą, rzeczywistą i substancjalną obecność Chrystusa, nie staje się jednak kategorią filozoficzną, ale jedynie próbą ledwie możliwej do przybliżenia słowami tajemnicy religijnego cudu³⁴.

Na określenie eucharystii stosowany jest także inny termin: „chleb nadprzyrodzony” (*panis supersubstantialis*)³⁵, co stanowi nawiązanie do „chleba powszedniego” z Modlitwy Pańskiej (Mt 6, 11). Polskie tłumaczenie różnicuje oba te zwroty. Łaciński przekład ewangelii (Wulgata) greckie słowo *epiousion* oddaje natomiast jako *supersubstantialis* i tak samo eucharystię określa Sobór Trydencki. Autorzy soborowego dekretu nadają więc eucharystyczną interpretację modlitwie *Ojcze nasz*³⁶. Eucharystię określa się także wyrażeniem „chleb anielski” (*panis angelorum*), co jest kolejnym odwołaniem biblijnym (Ps 78, 25). Obecnie wierni spożywają eucharystię

³¹ Podobnie na temat potencjalnej sprzeczności logicznej i metafizycznej w rozumieniu fizycznego – jako kartezjańska rzecz rozciąglą (*res extensa*) – umiejscowienia ciała i krwi Chrystusa wypowiada się w swoim klasycznym podręczniku Karol Journet. Przemiana i obecność eucharystyczna dotyczące ciała i krwi Jezusa odnoszą się do wymiaru sakramentalnego, czyli przemiany i realności substancjalnej. Gdyby dotyczyły przemiany fizycznej rzeczy rozciąglącej, to zmianie uległyby przypadłości, czyli zmysłowo poznawalne cechy chleba i wina. Taka przemiana jest jednak sprzeczna z doktryną trydencką. K. Journet, *Msza święta. Obecność ofiary krzyżowej*, tłum. M. Stokowska, Poznań–Warszawa–Lublin 1959, s. 200–202.

³² COeD, s. 694, w. 4.

³³ J. Auer, *op.cit.*, s. 208.

³⁴ Cf. J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny. Reformacja Kościoła i dogmatów (1300–1700)*, t. 4, tłum. M. Król, Kraków 2010, s. 357–373.

³⁵ COeD, s. 697, w. 13.

³⁶ Cf. DSP, s. 454–455, w. 47.

jeszcze zakrytą przez „święte zasłony” (*quem modo sub sacris velaminibus edunt*), ale w „ojczyźnie niebieskiej” będą spożywać „bez żadnych zasłon”³⁷. Przy tej okazji trzeba zauważyć użycie terminu *velamen* (zasłona, suknia, welon), który oddaje to samo co omówiony powyżej termin *specie*. Tego rodzaju bogactwo terminologiczne, często pomijane w potrydenckich interpretacjach tradycji, jeszcze mocniej potwierdza religijno-symboliczny język używany do sformułowania doktryny.

Pojawia się przy tej okazji interesująca kwestia natury doktrynalnej. Według nauki soboru należy się spodziewać pełnej formy spożywania „chleba aniołów” w niebie, a więc eschatologicznej komunii z Chrystusem-Bogiem za pośrednictwem w sakramencie eucharystii. Ojcowie soborowi nie traktują zatem eucharystii konsekwentnie jako sakramentu, czyli rzeczywistości pośredniczącej w kontakcie z Bogiem. Tymczasem wiara pozwala mieć nadzieję na pełne spotkanie z Bogiem w chwale, bez żadnych za pośrednictwem sakramentalnych, bo tylko w doczesnym świecie „widzimy niejasno, jakby w zwierciadle, kiedyś ujrzemy twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12) samego Boga. Autorzy dokumentu przeczą tym samym wspomnianemu scholastycznemu rozróżnieniu sposobów istnienia Jezusa Chrystusa jako *status connaturalis gloriosus* oraz *status sacramentalis*. Tego typu wypowiedź wskazuje na niepoprawną deifikację sakramentu eucharystii. W eucharystii rzeczywistość święta (Bóg) jest obecna, ale na sposób sakramentalny, a nie fizyczny, albo uniwersalny, czyli ponadczasowy i zarazem eschatologiczny. Takie przewartościowane podejście w późniejszych interpretacjach, zwłaszcza w nurcie tradycjonalizmu, może prowadzić do absolutyzacji jedynej, to znaczy sakramentalnej, formy uobecniania *sacrum*. Wtedy podstawowym a jednocześnie wystarczającym zadaniem „uświęcania” świata i ludzi staje się poprawne, czyli zgodne ze „świętym” rytuałem, sprawowanie sakramentów³⁸. Szczególnemu sklerikalizowaniu ulega msza, która staje się wyłącznie aktem rytualnym kapłana. Ma on obowiązek odprawić ją „ważnie” (*rite et valide*) i tym samym sprować świętość w doczesność i „wypracować” zbawienie³⁹.

Rytuał mszy świętej

Jednym z najważniejszych tematów opracowanych przez sobór było potwierdzenie ofiarniczego charakteru mszy. Problemem tym zajęto się podczas XXII sesji. Jak zauważają komentatorzy, sobór, w duchu polemiki z nurtami protestanckimi, określił, że msza święta jest sprawowaniem ofiary krzyżowej Chrystusa. Doktryna soborowa nie jest jednak precyzyjna ani jednoznaczna, przez co może prowadzić do rytualistycznej wykładni.

Rytualizm, o którym piszę w kontekście tradycjonalistycznej interpretacji nauki soborowej, należy rozumieć jako ideologię sakralizacji rytuału odzwierciedlającego mit, dodajmy, „mit autentyczny”, prawdziwy wyraz wierzeń. O ile w perspektywie

³⁷ COeD, s. 697, w. 16–17.

³⁸ Cf. A. Mirgeler, *Mutations of Western Christianity*, London 1964, s. 100–103.

³⁹ M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1999, s. 301–303.

antropologii kulturowej odniesiemy mit do symbolicznego działania przez język, regulujący zachowania rytualne⁴⁰, o tyle w ofiarniczym wymiarze mszy dopatrzymy się realności mitu. Przywołanie mitu nie jest opowieścią o historii ani kwestią komunikacji w społeczności religijnej. Mit jest zatem „[...] czystą aktualnością. Jest powtarzaną relacją o potężnym zdarzeniu, relacja zaś to to samo, co powtórzenie: jest ona obrzędem w słowach”⁴¹, czego przykładem dla Gerardusa van der Leeuwa jest właśnie formuła konsekracyjna mszy. Obrzęd mszy świętej przywołuje zatem mit założycielski chrześcijaństwa: zbawczą ofiarę krzyżową. Dokonuje się nowe stworzenie świata, rekapitulacja, według klasycznego w teologii rozumienia Ireneusza z Lyonu⁴², czyli dopełnienie, aby „wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1, 10). Skoro mamy do czynienia z tak ważną czynnością, wykonawcom i uczestnikom grozi skupienie się na formie, na samym rytuale, który powinien pełnić jedynie funkcję performatywną.

Do rytualizmu prowadzi zawężająca, a jednocześnie niejednoznaczna i nieprecyzyjna doktryna ofiarniczego charakteru mszy świętej. Wypracowana przez sobór doktryna wskazuje na mszę jako ofiarę. Nie jest jednak jasne, jak podkreśla Edward Kilmartin, czy rozumienie zmierza w kierunku obrzędowego (sakramentalnego) przywołania misterium Krzyża – to znaczy symbolicznego przeniesienia uczestników mszy do historycznego wydarzenia ukrzyżowania Chrystusa – czy raczej ponawiania ofiary Jezusa, który, choć już w innej, bezkrwawej formie, ciągle podczas każdej mszy staje się ołtarzem ofiarnym, samą zertwą ofiarną oraz kapłanem-liturgiem składającym się w ofierze⁴³. W przypadku tej drugiej interpretacji obrzęd rytualny nowej ofiary podlega szczególnej sakralizacji. Otóż syn Boga ponawia swą ofiarę za każdym razem, kiedy rytuał przebiega we właściwy sposób⁴⁴. W związku z tym dochodzi do swoistej alienacji obrzędowej w przestrzeni *sacrum*. Im bardziej poprawny przebieg rytuału, tym bardziej sakralny staje się ów obrzęd. Rytuał już nie tyle odzwierciedla, odnawia czy przywołuje moc mitu założycielskiego, ile sam staje się mitem. Forma nie oddaje już treści, zastępuje treść, forma staje się treścią. Symboliczna funkcja sakramentu, rozdzielająca i łącząca zarazem, traci swój dialektyczny charakter. Przestaje funkcjonować *symbolon*, a pojawia się *sanctissimum (missae) sacrificium*, które nie wymaga zaangażowania religijnego czy osobistej pobożności, ale działa samo w sobie, *ex opere operato*. Sakralizacja dokonuje się mocą immanentną rytuału składania ofiary. Medium dla hierofanii staje się nie symbol⁴⁵, ale sam rytuał.

⁴⁰ Cf. S. Sztajer, *Mit – język – rzeczywistość. Mityczno-rytualna kreacja i odtwarzanie uniwersum religijnego*, „Przegląd Religioznawczy” 2006, nr 1 (219), s. 63–68.

⁴¹ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 363.

⁴² T. Dekert, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków 2007, s. 42–75.

⁴³ E. Kilmartin, *The Eucharist in the West. History and Theology*, Collegeville 2004, s. 172–178.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 221–222.

⁴⁵ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2000, s. 468–469.

Oprócz istotnej kwestii doktrynalnej dotyczącej ofiary *Doctrina et canones de sanctissimo missae sacrificio* z 1562 roku wskazuje na kilka problemów natury dyscyplinarnej⁴⁶. Wśród nich najważniejszą dla nas sprawą jest właśnie forma rytualna mszy.

Sobór nie kodyfikuje dokładnych przepisów, ale ogranicza się do sformułowania ogólnych wskazówek i potwierdzenia tradycyjnych praktyk⁴⁷. Jedynie w sprawie języka liturgicznego sobór wypowiada się szczegółowo, ale jednocześnie bardzo ostrożnie: *etsi missa magnam contineat populi fidelis eruditionem, non tamen expedire visum patribus, ut vulgari passim lingua celebraretur*⁴⁸. Właściwie nie zostaje sformułowany nakaz odprawiania mszy wyłącznie w języku łacińskim. Stanowisko soboru jest wyraźnie apologetyczne. Odrzucone zostają roszczenia reformatorów, którzy postulowali, że msza musi być sprawowana wyłącznie w językach narodowych⁴⁹. Zdaniem soboru odprawianie w językach narodowych (*vulgari*) nie jest pożyteczne (*non tamen expedire*). Używanie języków ludowych nie jest zabronione, ale nie powinno być stosowane wszędzie (*passim*). Można więc stwierdzić, że to łacina zostaje dozwolona ze względu na swą pożyteczność, ale języki narodowe mogłyby być dopuszczone gdzieś albo w pewnych okolicznościach, byle nie wszędzie i nie zawsze. Jednocześnie sobór nakazuje jednak, żeby wszędzie, we wszystkich kościołach, zachowywać obrzęd „starożytny” i „zatwierdzony” przez „Kościół rzymski”⁵⁰, czyli sprawowany w języku łacińskim ryt rzymski, który w istocie był rezultatem ewolucji liturgii rzymsko-frankońsko-germańskiej⁵¹.

Soborowy dokument stwierdza, że dla uzyskania doskonałości i świętości celebracji mszy świętej, opierając się na słowach Jezusa Chrystusa, tradycjach apostołskich oraz pobożnych zarządzeniach świętych papieży⁵², z biegiem czasu opracowano odpowiednią formę liturgiczną. Zawiera ona „święty kanon (*sacrum canonem*), tak wolny od wszelkiego błędu, że niczego w nim nie ma, co by jak najbardziej nie tchnęło świętością i pobożnością”⁵³. Tym samym zostaje proklamowana „bezbłądność” i „doskonałość” obrzędu mszalnego stosowanego w kościele rzymskim⁵⁴. Obrzędy mszy podlegały jednak, i najwyraźniej mogą dalej podlegać, transformacji. Zostały bowiem oparte, jak czytamy w dokumencie, na wielu tradycjach aposto-

⁴⁶ Przebieg prac soborowych oraz argumentację w debacie o języku liturgii i języku przekładu biblijnego referuje w swym apologetycznym artykule Krzysztof Stawski. Cf. K. Stawski, *Sobór Trydencki a sprawa języka w liturgii*, „Teologia Praktyczna” 2007, t. 8, s. 97–104.

⁴⁷ Tuż przed zakończeniem soboru, 4 grudnia 1563 roku, ustalono, że należy dalej prowadzić prace nad opracowaniem i wydaniem mszału, a wypełnienie tego zadania powierza się papieżowi. DSP, s. 848–849.

⁴⁸ COeD, s. 735, w. 9–10. „Choć Msza św. zawiera w sobie bogatą naukę dla wiernych, nie wydało się stosowne Ojcom, by była wszędzie odprawiana w języku narodowym” (BF, VII, 327).

⁴⁹ Krytyczne stanowisko reformacji w formie polemicznej wyraża kanon 9. DSP, s. 646–647.

⁵⁰ [...] *retento ubique cuiusque ecclesiae antiquo et a santa Romana ecclesia, omnium ecclesiarum matre et magistra, probato ritu*. DSP, s. 644, w. 10–11.

⁵¹ M. Kunzler, *op.cit.*, s. 300–302.

⁵² [...] *cum ex ipsis Domini verbis, tum ex apostolorum traditionibus ac sanctorum quoque pontificum piis institutionibus*. DSP, s. 642, w. 1–2.

⁵³ BF, VII, 323.

⁵⁴ Trzeba jednak zauważyć, że przesłanie soborowe ma także w tym wypadku istotne znaczenie apologetyczne, jako odpowiedź na „błędy” reformacji. Por. kanony 1–9. DSP, s. 644–647.

skich i późniejszych zarządzeniach papieży. Co więcej, niektóre elementy zostały po prostu bezpośrednio „ustanowione przez świętą Matkę Kościół”⁵⁵.

Wspomniany wcześniej *Dekret o Najświętszym Sakramencie* z 1551 roku, poza odwołaniem się do okoliczności ustanowienia eucharystii, nie wspomina o umiejscowieniu i współzależności sakramentalnej konsekracji ze sprawowaniem mszy świętej. Sobór Trydencki, a zwłaszcza późniejsi jego interpretatorzy⁵⁶, dokonali tym samym zbyt mocnego i niesłusznego rozdziału w nauczaniu o eucharystii. Trzy dokumenty soborowe, wypracowane w różnych fazach przerywanego soboru, mówiące oddzielnie o eucharystii-sakramencie, sposobie przyjmowania eucharystii i charakterze ofiarniczym mszy świętej doprowadziły do rozbicia łączności Ostatniej Wieczerzy, Misterium Paschalnego ze śmiercią Jezusa na krzyżu oraz uczy eschatologicznej. Przez stulecia Kościół dostrzegał trzy rozdzielone wymiary: sakrament, praktykę przyjmowania komunii i mszę świętą jako ofiarę⁵⁷. Poddana wyżej analizie doktryna o sakramencie eucharystii, wpisana w lękową duchowość modlitwy liturgicznej w późnych wiekach średnich, prowadzi konsekwentnie do rytualizmu i religijności magicznej, a w terminach teologicznych do pelagianizmu⁵⁸. Sobór Trydencki właściwie przyczynił się do ugruntowania rytualistycznej aplikacji liturgii mszy, która na mocy papieskiej bulli *Quo primum* z 1570 roku, zatwierdzającej potrydencki mszał w całym katolickim Kościele Zachodu, uległa skostnieniu na wiele stuleci. Jak podkreśla Kunzler,

[...] określono ponadto jasno, iż w tymże Mszale [z 1570 roku⁵⁹ – ML] nie wolno „niczego dodać, ująć czy zmienić”. Te dwie zasady: jednolitości i niezmienności, miały zapewnić w całym świecie katolickim autentycznie katolicką jedność ponad wszelkimi odrębnościami kulturowymi [...]. To, że Sobór Trydencki nie dokonał prawdziwej odnowy, a ujednoczenie i niezmiennosc pociągały z konieczności za sobą skostnienie rubrycystyczne, prowadziło wciąż na nowo do prób zmiany⁶⁰,

które pozostawały jednak nieudane aż do czasu Soboru Watykańskiego II. Rytualistyczne podejście domagało się precyzji obrzędów. Kapłan, który pomyliłby się przy wypowiedzaniu słów „świętego kanonu”, ponosił winę, grzeszył. Wiernym wystarczało patrzeć na nową ofiarę, którą rytuał urzeczywistniał. Procesja eucharystycz-

⁵⁵ [...] *propterea pia mater ecclesia ritus quosdam [...] instituit*. DSP, s. 642, w. 8–9.

⁵⁶ Przede wszystkim należy wspomnieć twórców trydenckiego katechizmu wydanego w 1566 roku za pontyfikatu Piusa V.

⁵⁷ Por. J. Martos, *Doors to The Sacred. A Historical Introduction to Sacraments in the Catholic Church*, Liguori 1991, s. 246.

⁵⁸ Warto przytoczyć fragment historyczno-hermeneutycznej analizy Kunzlera dotyczący epoki reformacji, a zarazem kontreformacyjnej odpowiedzi: „Msza staje się okazją właściwą do »zyskania« sobie owoców łaski, do uobecnienia Chrystusa w postaciach eucharystycznych, których oglądanie, zwłaszcza po ich przemienieniu, zapowiadało przynajmniej tak wielkie owoce jak komunია sakramentalna. Pokusa zapewnienia sobie Bożej łaski za pomocą czynu czysto ludzkiego, »uobecnienia« teŹże łaski, prowokowała protest reformatorów przeciwko Mszy i ofierze mszalnej, przeciw kapłaństwu i całemu katolickiemu rozumieniu eucharystii”. M. Kunzler, *op.cit.*, s. 303–304.

⁵⁹ *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini, Pii V Pontificis Maximi iussu editum*, Romae 1570.

⁶⁰ M. Kunzler, *op.cit.*, s. 304–305.

na stała się manifestacją wyznaniową i jednocześnie głównym sposobem hierofanii w świecie *profanum*. Dopiero papież Pius X powrócił do pobożności eucharystycznej i zalecił częste przyjmowanie komunii świętej, także przez dzieci. Tymczasem współcześnie przedstawiciele tradycjonalizmu liturgicznego odwołują się do niezmienności i integralności przepisów mszalnych narzuconych przez bullę *Quo primum*.

Wnioski

Sobór Trydencki wypracował dogmatyczne uściślenie teologii sakramentu eucharystii. Orzeczenia doktrynalne charakteryzują się dużą precyzją w stosunku do okresu poprzedzającego. Do opisu przemiany eucharystycznej została użyta terminologia filozoficzna. Jest ona jednak na tyle specyficzna, że jeszcze mocniej uwypukla cudowny, niepoznawalny zmysłowo, ledwie wyrażalny słowami, przekraczający zdolności rozumu ludzkiego wyraz wiary eucharystycznej. Wobec współczesnych kontrowersji podnoszonych przez reformację stanowisko Trydentu jest natomiast wysoce apologetyczne i polemiczne. Decyzje podjęte przez sobór mają więc raczej znaczenie dyscyplinarne niż ściśle doktrynalne. Dotyczy to formy mszy świętej w rycie rzymskim oraz kwestii stosowania w liturgii języków narodowych. Preferencja dla liturgicznej łaciny nie stanowi wyboru doktrynalnego, ale dotyczy poziomu dyscyplinarnego w przestrzeni obrządku rzymskiego. Praktyka i decyzje wcześniejszych soborów dopuszczają przecież inne formy liturgii w katolickich obrządkach wschodnich. Sam Sobór Trydencki nie formuje zaś zakazu stosowania języków narodowych ani nie nakazuje ponadczasowej uniformizacji rytuału mszy świętej.

Hermeneutyka nauczania soborowego, która pozwala na wyciągnięcie powyższych wniosków, stanowi konieczny element analizy tradycji chrześcijańskiej. O ile w katolicyzmie rozpowszechniło się podejście hermeneutyczne w obszarze biblijnym, o tyle nieodzowna jest także hermeneutyka tradycji i doktryny⁶¹. Hermeneutyka kluczowych terminów doktrynalnych pozwala na identyfikację stereotypizacji. Stereotypowe rozumienie doktryny Soboru Trydenckiego może prowadzić do sakralizacji rzymskiego rytuału mszalnego lub języka filozoficznego używanego w opisie przemiany eucharystycznej.

Stanowisko tradycjonalistyczne w kontekście stereotypizacji jest także swoistą hermeneutyką recepcji nauczania trydenckiego. W tym wypadku zostają podkreślone niezmienność, precyzja, doskonałość. Dla odwołujących się do tradycji eucharystycznej i liturgicznej *Tridentinum* tradycja na Soborze Trydenckim niejako zaczyna się (osiąga szczytową formę) i kończy, jako niezmienna, a zarazem skostniała forma. Można zaryzykować stwierdzenie, że nurt tradycjonalizmu, rozumianego jako wybiórcze, a zarazem absolutyzujące, odniesienie do wybranego elementu tradycji religijnej, przyjmuje

⁶¹ Doskonałym przykładem samoświadomości hermeneutycznej teologii jest opracowanie Bernarda Sesboüé, w którym autor zwraca uwagę na konieczność hermeneutyki tradycji: dogmatów, dyscypliny, teologii, nauczania Magisterium Kościoła. Cf. B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2007, s. 405–413.

formę ideologicznej „wiary wymuszonej”⁶² i prowadzi w prosty sposób do podziałów oraz wykluczeń, jak ocenia z wnętrza katolickiej teologii Waław Hryniewicz⁶³. Kolejne etapy rozwoju, odnowy czy reinterpretacji tradycji są przez tradycjonalistów, a także niektórych integrystów, odrzucone⁶⁴. Szczególnie jest to widoczne w postawach i poglądach dotyczących liturgii mszalne⁶⁵. Można więc uznać, że Émile'em Durkheimem, że celem tak pojętej liturgii staje się nie tyle łączność z transcendencją, ile łączność z historyczną społecznością, z tradycją, ponieważ „celem odprawiania obrzędu jest wierność przeszłości, zachowanie oblicza moralnego zbiorowości, nie zaś efekty materialne, które może przynosić”⁶⁶. Sposób, w jaki wyjaśniają wierni sprawowanie obrzędu, ujawnia zatem istotne racje odprawiania. Często wiąże się to z autorytetem tradycji, co staje się faktem społecznym w najwyższym stopniu. Zmierzają jednak także w kierunku ideologii rytualizmu, której genezę wskazywałem w niejednoznaczności trydenckiej doktryny o ofiarniczym charakterze mszy.

W podobnym kluczu hermeneutycznym może być interpretowane również nauczenie Soboru Watykańskiego II w sprawie liturgii. Soborowy dokument o liturgii ani nie zakazuje sprawowania mszy świętej w rycie rzymskim po łacinie⁶⁷, ani bezpo-

⁶² W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei*, Kraków 2002, s. 413.

⁶³ „Wielowiekowa praktyka wykluczenia ze wspólnoty kościelnej poszczególnych ludzi i całych społeczności myślących nieprawomyślnie nie ocalała jedności chrześcijaństwa i nie odwołała wielu ludzi od ateizmu i niewiary. Stała się wręcz przyczyną dalszych podziałów i rozdarć, trwających do naszych czasów”. *Ibidem*, s. 45. Podobne ekskluzywistyczne inklinacje charakteryzują integrystów.

⁶⁴ Reforma liturgiczna przeprowadzona za pontyfikatu Pawła VI, o czym więcej w dalszej, końcowej części artykułu, napotkała silny opór środowisk tradycjonalistycznych. Przykładami mogą być okupacje kilku kościołów we Francji, w tym najbardziej znany przypadek przejęcia paryskiego kościoła Saint-Nicolas-du-Chardonnet w 1977 roku, który stał się centrum Bractwa św. Piusa X, czy szerzej ruch integrystyczny abpa Lefebvre. Cf. J. Comby, *L'Eucharistie au XXe siècle, le temps des „renouveaux”* [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de L'Eucharistie*, M. Brouard (red.), Paris 2004, s. 302–303.

⁶⁵ W tym kontekście tradycjonalistyczne podejście do pewnych form liturgii prezentuje Józef Ratzinger, który dokonał swoistej deifikacji uniwersalnego i niezmiennego, pochodzącego z „objawienia” rytu. Jednocześnie uznaje za sklerykalizowaną i zamkniętą właśnie mszę sprawowaną w odnowionym rycie „posoborowym”. Zdaniem Ratzingera odnowiony ryt mszy prowadzi do nazbyt centralnej roli obrzędowej kapłana oraz wspólnotowego charakteru obrzędów, co podkreśla zgromadzenie wiernych wokół stołu ołtarzowego. Przy takiej formie rytualnej ginie pierwszoplanowe, centralne „miejsce” przeznaczone dla Boga. Cf. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2008, s. 98. Trudno jednak pogodzić takie stanowisko z następującą programową deklaracją ostatniego soboru, po której w kilkudziesięciu punktach określone są zasady reformy liturgicznej: „Święta Matka Kościół pragnie z wielkim staraniem dokonać ogólnego odnowienia liturgii, aby lud chrześcijański z większą pewnością dochodził w świętej liturgii do obfitego udziału w łaskach. Liturgia bowiem składa się z części nieziennej, pochodzącej z Bożego ustanowienia, i z części podlegających zmianom. Części te z biegiem czasu mogą, lub nawet powinny, być zmieniane, jeżeli wkradły się do nich elementy niezupełnie odpowiadające wewnętrznej naturze samej liturgii albo jeżeli te części stały się mniej odpowiednie. Odnowienie to ma polegać na takim układzie tekstów i obrzędów, aby one jaśniej wyrażały święte misteria, których są znakiem, tak aby lud chrześcijański możliwie łatwo mógł je zrozumieć i uczestniczyć w celebracji w sposób pełny, czynny i wspólnotowy”. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium* [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Nowe tłumaczenie*, M. Przybył (red.), Poznań 2008, n. 21.

⁶⁶ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. E. Tarkowska, Warszawa 2010, s. 320.

⁶⁷ Sobór Watykański II, *op.cit.*, n. 36.

średnio nie wprowadza języków narodowych⁶⁸. Odnowa liturgii, według głównego soborowego założenia, jakim jest wspólnotowy model sprawowania mszy, zostaje przeprowadzona po soborze. Reformę liturgiczną wprowadza papież Paweł VI, zatwierdzając w 1970 roku nowe wydanie mszału rzymskiego. W przekonaniu przedstawicieli nurtu dialogicznego odnowa liturgiczna wypełnia soborowe wezwanie do ożywienia tradycji, tak⁶⁹ aby chrześcijanie celebrujący mszę „w tym misterium wiary nie uczestniczyli jak obcy lub milczący widzowie”⁷⁰. Jednocześnie wprowadza to charakterystyczny dla pierwotnego chrześcijaństwa pluralizm form duchowości⁷¹. Nie można wszakże pominąć faktu, że reformy liturgiczne dotyczące doświadczenia *sacrum* w pewnym wymiarze przyczyniły się do desakralizacji. Ta z kolei znajduje odpór zarówno w doktrynie, jak i w liturgii nurtu tradycjonalistycznego.

Reforma soborowa i postawa dialogu przez niektórych mocno zaangażowanych religijnie myślicieli jest odrzucana. Szwajcarsko-włoski filozof Romano Amerio, autor popularnej *Iota unum*, apeluje o literalne odczytywanie i literalną wykładnię wszystkich orzeczeń kościelnej władzy: papieży, soborów, dykasterii watykańskich, biskupów. Receptą na rzekomy relatywizm i słabość, jaką jest postawa dialogu, ma być brak jakichkolwiek doktrynalnych ustępstw. Nieomyślność, niezmiennność, polemika zamiast dialogu, całkowita pewność własnych racji mają być remedium na głęboki kryzys katolicyzmu, który

[...] wziął się z zainfekowania go heglowską dialektyką i historyzmem, czyli „niemożliwą niezależnością od zależności”. Manipulowanie Tradycją katolicką przywodzi w efekcie do wiary bez dogmatów, coraz bardziej pozbawionej trwałych podstaw doktrynalnych, przypominającej stylem protestantyzm, o skłonnościach subiektywnych i sentymentalnych. Zmienność i indywidualne odczucie przyjęte jako pozytywne wartości pozbawiają sensu samo pojęcie „prawdy wiary”, które z założenia winno być trwałe i bezdyskusyjne⁷².

Trzeba jednak zauważyć, że literalna wykładnia czy integralność niezmiennej doktryny są także formą interpretacji, a być może nieuświadomionej hermeneutyki.

To jednak dzięki watykańskiej reformie zostaje przewyciężone także tradycjonalistyczne ograniczenie (skostnienie), które Yves Congar diagnozuje jako receptę doktrynalno-dyscyplinarną. Dowartościowała ona „wymiar hierarchiczny,

⁶⁸ Można pozwolić, jak dopuszcza sobór, na „stosowanie w odpowiednim zakresie języka ojczystego w Mszach świętych sprawowanych z udziałem ludu, zwłaszcza w czytaniach, w »modlitwie powszechnej« oraz – jeżeli miejscowe warunki tego wymagają – także w tych częściach, które należą do wiernych”. *Ibidem*, n. 54 oraz 36.

⁶⁹ „Porządek Mszy należy tak przerobić, aby wyraźniej uwidocznili właściwe znaczenie i wzajemny związek poszczególnych części, a wiernym bardziej ułatwić pobożny i czynny udział. W tym celu obrzędy należy uprościć, zachowując wiernie ich istotę, należy opuścić to, co z biegiem czasu stało się powtórzeniem lub dodatkiem bez większej korzyści. Natomiast pewne elementy, zatracone w ciągu wieków, należy przywrócić stosownie do pierwotnej tradycji Ojców Kościoła, o ile to będzie pożyteczne lub konieczne”. *Ibidem*, n. 50.

⁷⁰ *Ibidem*, n. 48

⁷¹ Wyraża to na przełomie II i III wieku jeden z Ojców Kościoła: „Zbawiciel jest polifoniczny (*polifonos*) i wieloma drogami (*politropos*) prowadzi ludzi do zbawienia”. Klemens Aleksandryjski, *Protrepitkos* I, 8, 3 [w:] *Sources Chrétiennes*, C. Mondésert, A. Plassart (ed.), Paris 1941, t. 2-bis, s. 62.

⁷² R. Skrzypczak, *Kto się boi Romano Amerio?* „Fronda” 2009, nr 50, s. 104.

co w praktyce doprowadziło do wizji Kościoła będącego wyłącznie społecznością, w której paru rozkazuje, a inni słuchają⁷³. Tymczasem *Vaticanum II* przynosi swój najistotniejszy klucz hermeneutyczny w postaci rozumienia Kościoła jako wspólnoty Ludu Bożego⁷⁴, co znacznie odbiega od zawężonego stanowiska tradycjonalizmu. Jednocześnie Kościół unika definiowania dogmatów i odchodzi od prób „doskonałego” formułowania prawd wiary⁷⁵. Dzieje się tak, ponieważ

[...] lepiej rozpoznaje konieczny spłot dwóch przeciwstawnych danych: z jednej strony przekonania, że można dotrzeć do prawdy „niereformowalnej” w swoich twierdzeniach dogmatycznych, a z drugiej strony uznania całej przygodności i historyczności, nieuchronnie kryjących się w języku tej prawdy⁷⁶

– jak słusznie podkreśla Bernard Sesboüé. Nową formą tradycji katolickiej staje się zatem hermeneutyka doktryny chrześcijańskiej. Refleksja hermeneutyczna potwierdza zatem swoją rolę ekspanacyjną w socjologii interpretatywnej. Stanowi jej metodę *par excellence*, metodę, która prowadzi do lepszego poznania ideologii legitymizującej frakcje religijne oraz poznania pola religijnego interakcji symbolicznych.

Bibliografia

- Anton A., *Nouvi orientamenti ecclesiológici postconciliari* [w:] A. Marranzini (red.), *Correnti teologiche postconciliari*, Roma 1974, s. 13–34.
- Auer J., *A General Doctrine of the Sacraments and The Mystery of The Eucharist*, Washington 1995.
- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, S. Głowa, I. Bieda (red.), Poznań 1998.
- Comby J., *L'Eucharistie au XXe siècle, le temps des „renouveaux”* [w:] M. Brouard (red.), *Eucharistia. Encyclopédie de L'Eucharistie*, Paris 2004, s. 291–312.
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, G. Alberigo, G. Dossetti, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (red.), Bologna 1991.
- Congar Y., *O Kościół służebny i ubogi*, tłum. A. Kuryś, Kijów 2000.
- Dekert T., *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków 2007.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, A. Baron, H. Pietras (red.), t. 4, Kraków 2005.

⁷³ Y. Congar, *O Kościół służebny i ubogi*, tłum. A. Kuryś, Kijów 2000, s. 107.

⁷⁴ Cf. A. Anton, *Nouvi orientamenti ecclesiológici postconciliari* [w:] *Correnti teologiche postconciliari*, A. Marranzini (red.), Roma 1974, s. 26–30.

⁷⁵ Trzeba jednak zauważyć, że mistagogiczne i odmienne od rytualistyczno-dyscyplinarnego rozumienie doktryny trydenckiej było obecne w nauczaniu przedsoborowym. Przywoływany już wcześniej francuski teolog Journet, rozważając transcendentność tajemnicy w kontekście form liturgicznych, w latach 50. XX wieku pisał: „[...] dążności, które zrodziły wielość obrządków, pojawiają się nawet w obrębie jednego z nich. Dla wiary i kontemplacji tajemnica Odkupienia, przedłużająca się w każdej Mszy, jest jedna, doskonała, niezmienna, nieskończenie prosta, horyzontem swym ogarniająca wszystkie czasy i wszystkie miejsca. Jest ona absolutnie transcendentna w stosunku do swych liturgicznych form, które są tylko czymś drugorzędnym. Ale ład i życie społeczności kościelnej domagają się tych form liturgicznych”. K. Journet, *op.cit.*, s. 274–275. Problem jedynie w tym, do jakiego stopnia regulacja form liturgicznych uległa rytualizmowi i stereotypizacji tradycjonalistycznej.

⁷⁶ B. Sesboüé, *op.cit.*, s. 418.

- Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. E. Tarkowska, Warszawa 2010.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2000.
- Hryniewicz W., *Chrześcijaństwo nadziei*, Kraków 2002.
- Journet K., *Msza święta. Obecność ofiary krzyżowej*, tłum. M. Stokowska, Poznań–Warszawa–Lublin 1959.
- Kilmartin E., *The Eucharist in the West. History and Theology*, Colledgeville 2004.
- Klemens Aleksandryjski, *Protreptikos* [w:] *Sources Chrétiennes*, C. Mondésert, A. Plassart (ed.), t. 2-bis, Paris 1941.
- Koch G., *Sakramentologia. Zbawienie przez sakramenty*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999.
- Kunzler M., *Liturgia Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1999.
- Leeuw van der G., *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997.
- Lisicki P., *Punkt oparcia*, Warszawa 2000.
- Marlé R., *Ermeneutica e teologia* [w:] A. Marranzini (red.), *Correnti teologiche postconciliari*, Roma 1974, s. 253–264.
- Martos J., *Doors to The Sacred. A Historical Introduction to Sacraments in the Catholic Church*, Liguori 1991.
- Masson H., *Słownik herezji*, tłum. B. Sęk, Katowice 1993.
- Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini, Pii V Pontificis Maximi iussu editum*, Romae 1570.
- Motak D., *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002.
- Mirgeler A., *Mutations of Western Christianity*, London 1964.
- Papież Innocenty III, *List do Jana arcybiskupa lyońskiego (1202)*, S. Głowa, I. Bieda (red.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1998, s. 391.
- Pelikan J., *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny. Reformacja Kościoła i dogmatów (1300–1700)*, tłum. M. Król, t. 4, Kraków 2010.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2008.
- Sesboüé B., *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2007.
- Skrzypczak R., *Kto się boi Romano Amerio?* „Frona” 2009, nr 50, s. 92–111.
- Sobór Florencki, *Dekret dla Ormian (1439)*, S. Głowa, I. Bieda (red.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1998, s. 384–397.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium* [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Nowe tłumaczenie*, M. Przybył (red.), Poznań 2008, s. 48–107.
- Stawski K., *Sobór Trydencki a sprawa języka w liturgii*, „Teologia Praktyczna” 2007, t. 8, s. 97–104.
- Sztajer S., *Mit – język – rzeczywistość. Mityczno-rytualna kreacja i odtwarzanie uniwersum religijnego*, „Przegląd Religioznawczy” 2006, nr 1 (219), s. 59–82.
- Testa B., *Sakramenty Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1998.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* [w:] S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 11–12, Romae 1903–1906.