

**TADEUSZ BARTOŚ**  
**(Warszawa)**

RELIGIJNY JĘZYK NA NOWE CZASY

Świat pojęć i wyobrażeń tradycji biblijnej jest starszy, aniżeli grecka kultura. Do 4 wieku p.n.e. zasadniczo nie istniały wpływy filozofii greckiej na literaturę hebrajską. Przyjrzenie się starożytnym tekstom żydowskim z tego okresu pozwala na analizę sposobu obrazowania i wyrażania idei religijnych w języku pozbawionym pojęć abstrakcyjnych greckiej proveniencji.

Rzecz jest o tyle interesująca, że w europejskiej filozofii odnajdujemy u rozmaitych autorów próby wyzwolenia się z tej tradycji. Dotyczy to zarówno pewnych nurtów filozofii średniowiecznej, jak i współczesnej filozofii kontynentalnej i analitycznej<sup>1</sup>. Ciekawą propozycją powrotu do świata sprzed idei ostatecznej podstawy, duchowego, wiecznego, i niezmiennego absolutnego bytu, jest nominalistyczna i pragmatycystyczna wizja Richarda Rorty'ego. Zakorzeniona w pracach amerykańskich pragmatystów, zwłaszcza John'a Deweya, inspirowana filozofią analityczną z nurtu Ludwika Wittgensteina i Donalda Davidsona, otwarta jest na filozofię kontynentalną, co stanowi o jej unikatowości. Pisarstwo Rorty'ego to propozycja wnikliwych badań, ujawniających abstrakcyjne schematy mentalne zakorzenione w kul-

---

<sup>1</sup> Także ważne postaci Szkoły Lwowsko-Warszawskiej były nominalistami, między innymi Tadeusz Kotarbiński i Stanisław Leśniewski. Ten pierwszy w *Elementach Teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* (Ossolineum, Wrocław 1990) pisał o funkcji metaforycznej, skrótowo-zastępczej nazw ogólnych, co prowadziło go do sformułowania reizmu semantycznego i ontologicznego, ten drugi swoje systemy Prototypiki, Ontologii i Mereologii oparł na założeniach radykalnie konkretystycznych, gdzie symbol logiczny jest materialnym obiektem o określonym kształcie, a logika to operacje na takich obiektach wedle przyjętych dyrektywy.

turze Zachodu. Jego pełne uporu wysiłki, by stworzyć (odtworzyć?) sposób posługiwania się językiem bez platońskich hipostaz, wyrażają postulat powrotu do stylu myślenia, którego dobrym przykładem są teksty starożytnego Izraela.

Warto więc zestawić postulaty Rorty'ego ze sposobem obrazowania w Biblii hebrajskiej<sup>2</sup>. Przedsięwzięcie tego rodzaju może budzić emocje. I nie są one bezzasadne. Biorąc pod uwagę radykalnie odmienny kontekst kulturowo-historyczny, serce mówi, że porównuje się rzeczy nieporównywalne. Jednak dostrzeganie podobieństw tam, gdzie niepodobieństwa dominują, to ważne zadanie intelektualne, jeśli tylko nie nikną z oczu owe radykalne odmienności. Taki sens ma myślenie analogizujące, kwitnące w XIII wieku, później zapomniane, a w XIX i XX wieku powracające w nowej postaci w hermeneutyce filozoficznej.

To, co istniało w stanie natury do IV wieku w tekstach biblijnych (choć także później kontynuowane w religijnej tradycji żydowskiej), jest dziś przedmiotem historycznej, filologicznej i filozoficznej rekonstrukcji. Paradoksalnie jednak dokonuje się ona przy użyciu abstrakcyjnych modeli translacyjnych. Świadom tego, Rorty głosi potrzebę zerwania (wyleczenia filozofii z niej samej). Adekwatnym narzędziem przekazu kulturowego spełniającym te postulaty staje się narracja powieściowa i poezja<sup>3</sup>. Tymczasem właśnie te formy przekazu dominują w pismach żydowskich sprzed IV wieku p.n.e.

## LOS HEBRAJSKIEJ BIBLI

W czasach, kiedy działalność rozpoczynali pierwsi filozofowie greccy (VI wiek p.n.e.), w Palestynie redagowano unikalne teksty religijne narodu żydowskiego<sup>4</sup>. Zbierane od X wieku ustne przekazy zaczęto spisywać w epoce tak zwanej niewoli babilońskiej Izraela, tj. deportacji Żydów w głąb Babilonu (lata 587–539)<sup>5</sup>. Oryginalność tych pism

<sup>2</sup> Bliska tezom niniejszego artykułu jest książka Sergio Quinzio, *Hebrajskie korzenie nowożytności* (Kraków 2005), w której autor konfrontuje hermeneutykę i dialektykę, jako odpowiednio reprezentantów hebrajskiej narracji i heglowskiej abstrakcji.

<sup>3</sup> *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. Waław J. Popowski, Warszawa 2009, s. 131–134.

<sup>4</sup> W opracowaniu tematu hebrajskiego korzystam między innymi z pracy Claude'a Tresmontant'a *Problem duszy*, tłum. Jadwiga Kowalczyk, Warszawa 1973.

<sup>5</sup> Do niedawna powstanie najstarszych tekstów tak zwanego Jahwisty datowano na X wiek p.n.e. Obecnie przyjmuje się alternatywną wersję wydarzeń, że mianowicie cała redakcja prawa i proroków rozpoczęła się w VI wieku p.n.e.

dla odbiorcy europejskiego wynika między innymi, jak już wspomnieliśmy, z ich niezależności od wpływów greckich. Współczesne badania ustalają naturę tego przekazu. Najkrócej można by powiedzieć, że pojęcia słownika biblijnego mają charakter konkretystyczny, odnoszą się do postaw, zachowań ludzkich, są nierzadko narracją egzystencjalną, wolną od formuł abstrakcyjnych. Kilka przykładów takich terminów pozwoli na ilustrację zagadnienia.

Istotnym elementem tej analizy będzie prześledzenie, w jaki sposób za sprawą Septuaginty, pierwszego tłumaczenia całości starożytnych pism żydowskich na język grecki (Egipt III w p.n.e.), oryginalne znaczenia tekstu podlegały modyfikacjom w środowisku helleńskim<sup>6</sup>. Pożytki z tłumaczenia nie zrównoważyły wad tego przedsięwzięcia, co dotarło do szerszej świadomości w XIX i XX wieku, dzięki badaniom porównawczym języków i kultur. Oryginalne terminy hebrajskiej Biblii wyjmowano z ich właściwego kontekstu i wprowadzano do słownika greckiego, gdzie nabierały odmiennych znaczeń. Powstałe w ten sposób złudzenia rzutowały na rozumienie kultury, mentalności i przeżywania świata w hebrajskiej Biblii.

#### NEFESZ

Dobrym przykładem jest pojęcie duszy. Hebrajskie „nefesz”, przetłumaczono w Septuagincie na „psyche”. W tym brzmieniu weszło ono do tak zwanego Nowego Testamentu, stanowiąc podstawę starożytnej antropologii chrześcijańskiej. Przetłumaczone dalej na łacińską „anima” stało się jednym z głównych terminów filozofii i teologii chrześcijańskiej kulminującej w XIII wieku w dziele Tomasza z Akwinu. Wyobrażano sobie, że po przetłumaczeniu na grecką „psyche”, można analizować hebrajski termin tak samo, jak robił to Platon, Arystoteles, Plotyn czy Kartezjusz. Współczesne badania historyczne pozwalają odtworzyć (jak mniemają egzegeci) oryginalny sens terminu. W Biblii hebrajskiej dusza oznacza więc

[...] całego człowieka jako byt ożywiony [...]. Nie zamieszkuje ona w ciele, lecz wyraża się poprzez ciało, które również, jako część materialna, określa człowieka całego<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Ten wyczyn translatorski upowszechnił święte pisma Żydów w środowisku greckim i stał się podstawą dla redakcji pism chrześcijańskich zwanych Nowym Testamentem w I wieku naszej ery. Septuaginta była w powszechnym użyciu pierwszych chrześcijan, którzy już w drugim pokoleniu rekrutowali się z tak zwanych pogan, czyli spoza narodu żydowskiego.

<sup>7</sup> *Słownik teologii biblijnej*, red. Xavier Leon-Dufour, tłum. bp Kazimierz Romańnik, Warszawa 1985 s. 238.

Taki opis podkreśla dobitnie wręcz sensualny sposób bycia w świecie, bliskość odczucia (codziennego doświadczenia życia w rozmaitych przejawach) i jego wyrażania w języku. Właśnie takiego konkretyzmu domaga się Rorty w swej praktyce uzdrawiania filozofii z niej samej. Dusza rozumiana jako tchnienie „nie da się oddzielić od ciała, które ożywia”. Nie jest ona *principium* życia (Arystoteles, Tomasz z Akwinu), lecz jego przejawem. Źródłem życia jest bowiem Bóg.

W każdej istocie żywej znajduje się „tchnienie ducha [= podmuch] życia” (Rdz. 7, 22) [...]. Jeżeli dusze idą do Szeolu, nie znaczy że „żyją” tam bez ciał. Ich „istnienie” właściwie nie jest żadnym istnieniem, przede wszystkim właśnie dlatego, że bez ciał nie mogą one dać wyrazu swemu istnieniu<sup>8</sup>.

Widzimy jak ta wypowiedź chcąc wyrazić niedualistyczny koncept automatycznie w niego popada. Na mocy samego użycia słów „dusza” – „ciało” (które są rzeczownikami) spontanicznie zaczynamy sądzić, że odnoszą się one do jakichś substancji. Języki europejskie poddane silnym wpływom greckiej i łacińskiej tradycji w naturalny sposób otwarte są na hipostazowanie znaczeń nazw.

Z tym samym problemem zmagał się Arystoteles. Zabiegając o rozumienie człowieka jako jednego substancjalnie bytu, definiując duszę jako akt ciała, nie uniknął dualizmu. W późnym okresie twórczości powrócił on ze zdwojoną siłą. Widać to zwłaszcza w kontekście analiz umysłu, które opisuje jako coś przychodzącego z zewnątrz:

Co się tyczy rozumu, to zdaje się, że zjawia się w nas jako szczególnego rodzaju substancja (*ousia tis ousa*), i nie podlega zniszczeniu. Bo oczywiście podlegałby mu pod wpływem upośledzenia właściwego starości. W rzeczywistości jednak dzieje się z nim wtedy to samo, co z organami zmysłów. Gdyby mianowicie starzec otrzymał dobre oko, widziałby równie dobrze jak młodzieniec. Z tego wynika, że starość pochodzi nie od jakiejś ułomności duszy, lecz podmiotu, w którym przebywa – zupełnie jak to mam miejsce w opilstwie lub chorobach. Proces zarówno myślenia, jak poznawania teoretycznego słabnie przez to, że coś innego wewnątrz [organizmu] ulega zepsuciu. Sam jako taki [rozum] nie podlega wpływowi [ciała]. Gdy zaś chodzi o rozumowanie, miłość lub nienawiść, to nie są one właściwościami rozumu (umysłu), lecz podmiotu, który jest nim obdarzony i o ile jest w jego posiadaniu. Dla tej racji, gdy podmiot ulega zniszczeniu, nie ma już miejsca dla wspomnień ani dla miłości. One bowiem nie były własnościami rozumu, lecz osobnika złożonego, który zginął. Rozum jest niezaprzeczalnie czymś bardziej boskim i nie podlegającym wpływowi ciała (*ho de nous isos theioteron ti kai apathes estin*)<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Tamże, s. 240–241.

<sup>9</sup> *De anima* I, 4, 408b.

Rozum (*nous*) nie podlega zniszczeniu. Jest czymś wyższym, nie podlega wpływowi ciał:

Faktem jest więc, że tylko rozum pochodzi z zewnątrz i że on sam jest boski, bo czynność cielesna nie ma nic wspólnego z jego własną czynnością (*leipetai de ton noun monon thyrathen epeisienai kai theion einai monon. Outhen gar autou te energeia koinonei somatike energeia*)<sup>10</sup>.

Co się jednak tyczy rozumu i władzy teoretycznej myślenia, to nie ma dotąd nic jasnego; jest to jednak, jak się zdaje, zgoła inny rodzaj duszy, który sam jeden jest w stanie istnieć po oddzieleniu od ciała jako istota wieczna od rzeczy niszczonej<sup>11</sup>.

Wypowiedzi te ugruntowały dualistyczne interpretacje. Historia oddziaływania tekstów Arystotelesa, a także wybitnego średniowiecznego arystotelika Tomasza z Akwinu, wskazuje, że pomimo olbrzymich wysiłków, nie znaleziono sposobu na efektywne uniknięcie substancjalizowania duszy i ciała<sup>12</sup>.

Jednak oddziaływanie i recepcja tekstu to niekoniecznie jego autentyczna treść. Tomasz z Akwinu, choć tak bardzo zaangażowany w myślenie greckie miał duże wyczucie konkretności i jednostkowości i z tym powiązanej czasowości, a więc historyczności (jak dziś byśmy powiedzieli) świata stworzonego. Daleki był od hipostazowania działań i czynności. Stąd też w opisie duszy, za Arystotelesem zauważał, że jest ona życiem ciała, pierwszym źródłem życia (*primum principium vitae*)<sup>13</sup>. Użyte tutaj pojęcie *principium* ma charakter abstrakcyjny, jest konstatacją wstecz (wnioskowaniem redukcyjnym), że przejawy życia mają swoje źródło i to źródło nazywamy duszą. Ów abstrakt nie ma jednak charakteru substancjalnego, jest bowiem jedynie rezultatem analizy zakładającej istnienie przyczyn tam, gdzie postrzega się zjawisko, zawsze będące jakimś skutkiem. Dopiero wtórnice, w innym trybie, Akwinata dowodził niezniszczalności duszy. Dowód ten jednak prowadził li tylko do ustalenia, że owo *principium* jest niezniszczalne, bynajmniej nie rozstrzygając o jego substancjalności<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> *De generatione animalium* II, 3, 736b.

<sup>11</sup> Zob. *De anima* 413b. C. Tresmontant, dz. cyt., s. 53.

<sup>12</sup> Zob. C. Tresmontant, dz. cyt., s. 51–53.

<sup>13</sup> Zręby Tomaszowej antropologii znajdziemy w *Sumie teologii*, część I, kwestia 75 i nast.

<sup>14</sup> Tego typu analizy bliskie są współczesnej praktyce konstruowania modeli dla opisu jakiejś rzeczywistości. Polega ona na przyjęciu jakichś ilości danych (założeń) i eksplorowaniu ich możliwych konsekwencji. Sam akt ustanowienia modelu, jako pewnej hipotezy, ma strukturę wnioskowania redukcyjnego. Status poznawczy analiz

Przy wszystkich różnicach rezultat analiz Akwinaty jest bliski antropologii hebrajskiej. Dusza nie jest czymś odrębnym od ciała, jest raczej stanem bycia tego ciała. Innymi słowy, mamy do czynienia z żywioną cielesnością.

By sprawę do końca dopowiedzieć, przypomnieć trzeba, że dusza, wedle Akwinaty, nie jest ciałem, ciało definiuje on jako czasoprzestrzenną lokalizację, stąd – za Arystotelesem – powie, że jest dusza aktem ciała. Ów czynnościowy charakter opisu (wskazujący bardziej na proces, aniżeli na istnienie jakichś abstrakcyjnych substancji), jest rodzajem postrzegania świata zaskakująco konkretystycznego, do którego nie sposób przyłożyć brzytwy Ockhama, koniecznej dla ograniczenia plagi namnażania się bytów. Stoi więc Akwinata pomiędzy światem narracji, a abstrakcyjnej filozofii. Chce w języku abstrakcji opowiedzieć o tym, co historyczne, jednostkowe i konkretne. Rorty zaś – *a rebour* – chce w języku abstrakcji nie tyle wypowiadać konkret (bo to jest domeną literatury), lecz jedynie zwalczać abstrakcję.

Powróćmy jednak do antropologii hebrajskiej. Inaczej, niż w tradycji greckiej, mającej swoje źródła u Orfików, dusza ludzka jest stworzona. Nie ma boskiej natury, nie jest częścią boskiej substancji, nie preegzystuje w stosunku do ciała. W żaden sposób nie można mówić o jej nieśmiertelności. W tradycji platońskiej natomiast, aż do Plotyna, istotnym celem duszy jest jej powrót na łono boskości. Na tym polega zbawienie (w myśli żydowskiej podobne kwestie pojawiają się dopiero w VII wieku n.e. w Kabale). Platońska wizja człowieka była wielorako eksploatowana w tradycji chrześcijańskiej. Na sposób neoplatoński interpretowała ona własną soteriologię, głosząc – po dokonaniu odpowiednich adaptacji – powrót do świata boskiego realizującego się na drodze zjednoczenia z boskim Chrystusem.

Z kolei w tradycji starohebrajskiej nie da się znaleźć greckiego doświadczenia bycia w ciele, jako katastrofy, nieszczęścia, winy. Dla starożytnych Żydów byłoby to zupełnie niezrozumiałe. Cielesność nie

---

Tomasza jest więc zbliżony do statusu poznawczego współczesnych hipotez naukowych, gdzie decyduje praktyczność, tj. siła eksplicacyjna modelu, z tym związana prostota, a rezultat poznawczy zawsze jest przybliżeniem, czyli prawdopodobieństwem, nigdy prawdą. W analizowanym tu przykładzie nakładające się na siebie dwa modele duszy nie tworzą spójnej całości (niesubstancjalność niezniszczalnego). Nie będzie to zaskoczeniem, niespójność modeli jest chlebem powszednim współczesnych nauk. Na marginesie: myślenie modelowe jest bardziej energochłonne dla ludzkiego mózgu. Stąd też łatwość uproszczeń prowadzących do hipostazowania pojęć duszy i ciała (wyobrażenie miast abstraktu).

wywoływała ani wstępu, ani poczucia winy. Porządek biologiczny uznawano za doskonały, a seksualności nie pojmowano jako czegoś nieczystego. Wielkim dobrem była płodność.

Odseparowanie duszy od ciała niemożliwe jest w tradycji biblijnej ze względu zupełnie podstawowego: nie istniało tam słowo na oznaczenie ciała oddzielonego od duszy. Choć istnieje w hebrajskim termin określenie trupa (*gwijot*), on jednak ciałem właśnie nie jest<sup>15</sup>. Tymczasem hebrajskie *basar*, tłumaczone jako ciało, nie można pojmować jako czegoś oddzielonego od duszy. Oznacza bowiem całego człowieka. Podobnie jak w przypadku *terminu nefesz*, nazwa *basar* przetłumaczona na grecki *sarx*, łacińskie *caro*, i polskie ciało straciła oryginalne znaczenie. Żeby adekwatnie ją przetłumaczyć musielibyśmy powiedzieć „ciało i dusza”. „Wszelkie ciało” po hebrajsku oznacza: wszystkie byty żywe, zarówno zwierzęta, jak ludzie. Oto kilka przykładów:

A wszelkie ciało niech błogosławi imię święte jego na wieki (Ps 144, 21).

Bo wszelkie ciało skaziło drogę swą na ziemi (Rdz 6, 12).

I ujrzy wszelkie ciało razem, że usta Pańskie przemówiły (Iz 40, 5).

I pozna wszelkie ciało, że ja jestem Panem (Iz 49, 26).

Inaczej, niż w językach zależnych od antropologii grecko-łacińskiej, w hebrajskim rozumieniu ludzkich uczuć funkcje ciała są przypisywane duszy:

Bo nasycił głodną duszę (Ps 106, 9).

Zimna woda dla duszy pragnącej (Prz 25, 25).

Gdy Pan, Bóg twój, rozszerzy twe granice, jak ci przyrzekł, a ty powiesz sobie: Chcę jeść mięso, gdy dusza twoja zapagnie jeść mięso, możesz jeść mięso do woli (Pwt 12, 20).

I napoję duszę kapłanów tłustością (Jer 31, 14).

Dusza nasza już się brzydzi tym lichym pokarmem (Lb 21, 5).

Bo głos trąby słyszała dusza moja (Jer 4, 19).

I *vice versa*, funkcje właściwe duszy rozumianej po grecku są przypisywane ciału:

Bo się wzruszyły wnętrzności jego (Rdz 43, 30).

Będą się weselić nerki moje (Prz 23, 16).

Wnętrzności moje zadrżały za dotknięciem jego (Pnp 5, 4).

Przeto poruszyły się moje nad nim (Jer 31, 20).

Aż do nocy napominały mnie nerki moje (Ps 15, 7).

Oczy moje ustały (Ps 118, 123).

<sup>15</sup> Ps 110, 6: „Będzie sądził narody, wzniesie stopy trupów, zetrze głowy jak ziemia szeroka”.



Tradycja hebrajska pojmuje człowieka – powiedzielibyśmy dziś – jako jedność psychosomatyczną. Bliżej jej do Arystotelesowskiego zamysłu z jego środkowego okresu twórczości, aniżeli do platońskich hipostaz.

Warto zwrócić uwagę, że wbrew greckim wpływom oraz dominującej neoplatońskiej wizji świata i kosmosu, także w teologii chrześcijańskiej pierwszych wieków dokonano olbrzymiego wysiłku, by wyrazić biblijną antropologię w terminologii filozoficznej. Gdy przyglądamy się Pawłowemu przeciwstawieniu duszy i ducha (odpowiednio: *psyche* – *pneuma*), widzimy, że nie mamy tutaj do czynienia z relacją oddzielonej od ciała ludzkiej duszy wobec Bożego ducha (*pneuma*, łac. *spiritus* są tłumaczeniem hebrajskiego *ruah* – ducha Bożego). Słowa te raczej wyrażają odniesienie całego człowieka do Boga:

Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha (*dia tou pneumatos*). Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego. Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkie, jeżeli nie duch, który jest w człowieku? (*me to pneuma tou anthropou*). Podobnie i tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży (*pneuma tou theou*). Otóż myśmy nie otrzymali ducha świata (*pneuma tou kosmou*), lecz Ducha, który jest z Boga, dla poznania darów Bożych. A głosimy to nie uczonymi słowami ludzkiej mądrości, lecz pouczeni przez Ducha, przedkładając duchowe sprawy tym, którzy są z Ducha. Człowiek zmysłowy bowiem (*psychikos de anthropos*) nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha. Głupstwem mu się to wydaje i nie może tego poznać, bo tylko duchem można to rozsądzić. Człowiek zaś duchowy rozsądza wszystko, lecz sam przez nikogo nie jest sądzony<sup>16</sup>.

*Anthropos psychikos*, tłumaczony jako człowiek cielesny, faktycznie oznacza człowieka z krwi i kości, żywego, rzec by można, naturalnego, lecz nie posiadającego ducha Bożego (*ruah Jahwe*). Warto pamiętać, że owo boskie tchnienie ma szczególny status w Biblii hebrajskiej. Dzięki niemu człowiek może przyjąć niebiańskie przesłanie, nawiązać z Bogiem kontakt. W pełnym znaczeniu tego słowa człowiekiem ducha jest prorok (*hanabi isz ha ruah*). Kilka przykładów:

Oto nadchodzą dni kary, zbliża się dzień odpłaty; Izrael woła: Głupcem jest prorok, a mąż natchniony szaleje (w tłum. niemieckim: *der Geistmann ist verrückt*). Tak jest z powodu wielkiej winy twojej i ogromu twojej wrogości (Oz 9, 7).

I przypadnie na cię duch Pański i będziesz prorokował (1 Sm 10, 6).

I przyszedł duch Pański na Dawida (1 Sm 16, 13).

Wyleję ducha mego na wszelkie ciało (Jl 2, 28).

<sup>16</sup> 1 Kor 2, 10–15.



Duch jest więc czymś odrębnym od porządku psychologicznego i biologicznego. Tę naukę podejmuje i rozwija Nowy Testament<sup>17</sup>.

Gdy czytamy w Ewangelii Jana: „Słowo stało się ciałem” (*kai ho logos sarx egeneto*), przyjmując perspektywę grecką, a więc utożsamiając „*sarx*” z kanonicznych tekstów chrześcijaństwa z platońskim „*soma*”, zrozumiemy tę wypowiedź w taki sposób, że *logos* stał się ciałem, a więc wszedł w ciało, które zapewne przez to ożywił. Jednak greckie „*sarx*” w kanonicznych pismach chrześcijańskich jest rozumiane źródłowo jako odpowiednik hebrajskiego *basar*. Wtedy zdanie to oznacza: Słowo stało się człowiekiem.

Interpretacja ta zwyciężyła w sporach chrystologicznych z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Kwestię formułowano w między innymi w pytaniach: czy Chrystus miał duszę ludzką, czy był jedynie boskim Logosem w ciele? Czy miał ludzką wolę i intelekt, czy nie zastąpił ich boski Logos? Ojcowie Kościoła, pomimo ich zależności od neoplatonizmu, usiłowali wyrazić w kategoriach greckich biblijny obraz człowieka. Pierwsze rozstrzygnięcia zwieńczone zostały definicją soboru nicejskiego (325 rok):

Wierzymy w jednego Boga Ojca Wszechmogącego [...], który zstąpił dla nas i dla naszego zbawienia; przyjął ciało (*sarkothenta*) i stał się człowiekiem (*enanthropesanta*).

W wyniku sporów Nestoriusza i Cyryla z Aleksandrii powstała definicja soboru efeskiego (431 rok):

Mówimy, że Słowo zjednoczyło się z ciałem ożywionym duszą rozumną (*sarka epsychomenen psyche logike enosas ho logos*). Stało się człowiekiem (*gegonen anthropos*).

Prawie 1000 lat później, św. Tomasz wyraża tę samą ideę:

Jest więc rzeczą oczywistą, że w Chrystusie było prawdziwe ciało ludzkie i prawdziwa dusza. Gdy Jan mówi: ‘Słowo stało się ciałem’, nie należy tego tak rozumieć, jakby Słowo zostało zamienione w ciało; ani też tak, jakby Słowo przyjęło jedynie ciało, ani też, że przyjęło ciało z duszą zmysłową bez rozumu. Lecz zgodnie z przyjętym w Piśmie świętym sposobem mówienia część uważa się za całość tak, że kiedy Jan mówi: ‘Słowo stało się ciałem’, to tak, jakby powiedział: ‘Słowo stało się człowiekiem’. Pismo Święte bowiem używa niekiedy słowa „dusza” na oznaczenie człowieka, Wj 1, 5: „Było tedy wszystkich dusz tych, którzy wyszli z biódr Jakubowych, siedemdziesiąt” [tłumaczenie Biblii Tysiąclecia gubi to znaczenie, dop. T.B.]. Również tu słowo „ciało” zostało użyte na oznaczenie całego człowieka. Jest powie-

<sup>17</sup> Zob. C. Tresmontant, dz. cyt., s. 66–71.

dziane: Chwała Jahwe się odłoni i wszelkie ciało zobaczy, bowiem usta Jahwe to zapowiedziały. Tak więc i tu także słowo ciało zostało użyte na oznaczenie całego człowieka<sup>18</sup>.

Przyglądając się historii recepcji myśli chrześcijańskiej w tym względzie, a później także jej nowożytnym filozoficznym kontynuacjom, możemy stwierdzić, że – pomimo wysiłku wielu pokoleń teologów i filozofów – zadanie przewyciężenia platońskiego dualizmu spaliło na panewce. Mówiliśmy już o tym: samo użycie dwóch odrębnych terminów generuje dualizm. On też zwyciężył w Europie nowożytnej. Ze wzmoczoną siłą wtargnął w nasze czasy za sprawą Kartezjusza i jego następców. Filozofowie analityczni (ci od Deweya Wittgensteina i Davidsona, na których powołuje się Rorty) biedzą się, jak wyrwać nas z tego obłądnego kręgu.

W znaczącej części książka Richarda Rorty’ego *Filozofia a zwierciadło natury*<sup>19</sup> jest poświęcona temu zagadnieniu. W drobiazgowych analizach dualizmu kartezjańskiego Rorty zdaje się konkludować, iż jest to pseudoproblem, więc nie należy nim się zajmować. Argumentacja na rzecz tej konkluzji jest bogata, ale wydaje się, że można ją sprowadzić do problemu *petitio principii* – jak zaczniemy mówić o umyśle i ciele, to nie mamy już szans o tym nie mówić. A jak przestaniemy o tym mówić, problem zniknie<sup>20</sup>.

Także kontynentalna tradycja filozofii europejskiej tkwiła w paradygmacie ontologicznego zdwojenia (boski świat idei, substancjalna nieśmiertelna dusza *versus* świat cienia, śmiertelne ciało), choćby w zaprzeczeniu. Dotyczyło to zarówno Nietscheańskiego mitu wiecznego powrotu, oraz jego odwróconego platonizmu<sup>21</sup>, jak i Heideggerowskiej absolutyzacji Mowy<sup>22</sup>, oraz jego poszukiwania odmiennego, aniżeli techniczny sposobu bycia *Dasein* (co skłoniło autora *Sein und*

<sup>18</sup> *Contra Gentiles*, IV, 33. Zob. C. Tresmontant, dz. cyt., s. 75–77.

<sup>19</sup> Tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.

<sup>20</sup> Zob. s. 114–116.

<sup>21</sup> „Freudowska psychologia moralności, pisze Rorty, dostarcza nam słownika do opisywania siebie samych, który radykalnie różni się od słownika Platona, jest także zdecydowanie odmienny od tych aspektów myśli Nietzschego, które Heidegger zasadnie zgnił jako kolejny przypadek odwróconego platonizmu – jako romantyczną próbę wyniesienia ciała ponad ducha, serca ponad umysł, mitycznej władzy zwanej «wołą» ponad inną, równie mityczną, zwaną «rozumem»”, Przygodność, ironia, solidarność, s. 65–66.

<sup>22</sup> „Nie idzie też [Davidson] śladem próby Heideggera uczynienia z języka rodzaju bóstwa, czegoś, czego ludzkie istoty są zwykłą emanacją”, R. Rorty, dz. cyt., s. 33.

*Zeit* do cofnięcia się aż do Presokratyków i szukania u nich właściwego, przed-platońskiego, źródła inspiracji).

Współczesny czytelnik, przesiąknięty tym właśnie stylem mówienia i myślenia, nie mający możliwości wyrwania się z własnego językowego uwarunkowania, musi dokonać znaczącego wysiłku hermeneutycznego, by zawiesić wszystkie te przedzałożenia, i choćby częściowo zrekonstruować odmienny, starohebrajski sposób językowego bytowania w świecie. Potrzeba jakby nauczenia się nowego języka, nowego sposobu myślenia<sup>23</sup>. Taka jest też strategia Rorty'ego. Zabiega on o wyzwolenie ludzkiej wyobraźni z abstraktów, takich jak prawda, fałsz, umysł itp. Przyjrzyjmy się więc niektórym tym pojęciom w ich historycznym biblijnym sensie.

#### PRAWDA

Filozoficzne wypowiedzi o prawdzie, począwszy od platońskiej idei prawdy, poprzez neoplatońską ideę emanacji bytu-prawdy kres znajdującej w materii, poprzez językowe ujęcia, pochodzące od Arystotelesa (prawda jako – powiedzielibyśmy dziś – wartość logiczna zdania), a także pojawiającą się w pismach Tomasza z Akwinu definicję „*veritas ut adaequatio rei et intellectus*”, aż do Heideggerowskiej nieskrytości (*a-lethein*) – wszystkie te sformułowania niewiele mają wspólnego ze sposobem mówienia o prawdzie w Biblii hebrajskiej.

Opiera się ona na „religijnym przeżyciu spotkania człowieka z Bogiem”:

Słowo „*aman*” [...], od którego został urobiony rzeczownik *emet* (prawda) oznacza przede wszystkim być mocnym, godnym zaufania; prawda jest więc właściwością

---

<sup>23</sup> Nie będę tu rozstrzygał, czy takie próby nie są kolejną iluzją pojęć abstrakcyjnych dostarczaną nam przez język, który daje możliwości refleksji – jak pisał Tomasz z Akwinu, czy stosowania metajęzyka – jak piszą XX-wieczni logicy. Owa możliwość pozwala na językowe dystansowanie się od dowolnych tez. Można w ten sposób, na przykład, konstruować nowe abstrakty o konieczności odrzucenia abstraktów (wspominaliśmy już o tym wcześniej). Błędne koło jest nieuniknione zawsze tam, gdzie używamy języka, by mówić o języku.

Dla lepszego wyjaśnienia: pojęcie refleksji rozumiane jest jako myślenie o myśleniu (*intelligit intelligere*). Według Tomasza z Akwinu ma to być wyróżnikiem człowieczeństwa, stanowiącym także o niematerialności ludzkiego umysłu. Pojęcie ‘metajęzyka’ w logice stało się niezbędne w wyjaśnianiu aporii w rodzaju paradoksu kłamcy. Rozwiązanie – zakaz mieszania poziomów języka – dostarczyli Bertrand Russell i W. A. Whitehead. Problem metajęzyka pojawił się silnie w słynnej definicji prawdy Alfreda Tarskiego.

czegoś, co jest trwale, wypróbowane, coś, na czym można się oprzeć [...] Droga prawdy (Rdz 24, 18) to droga, która niezawodnie prowadzi do celu, zwrot „zaprawdę” znaczy niekiedy (Iz 16, 5) „niezachwianie, „na zawsze”. W odniesieniu do Boga lub ludzi słowo to będzie więc oznaczać bardzo często ideę wierności, bo to ostatecznie wierność jakiejś osoby skłania nas do obdarzenia jej zaufaniem<sup>24</sup>.

Także w tym przypadku mamy do czynienia ze słowem używanym dla wyrażenia bezpośrednich międzyludzkich relacji, które w dalszej kolejności przenoszone są na Boga. Wierność, bliskość, poleganie na kimś, oto znaczenie słowa, którego Europejczyk nie domyśliłby się bez skorzystania ze współczesnych rekonstrukcji historyczno-egzegetycznych.

Choć wyposażenie naszego języka utrudnia myślenie w kategoriach przed-greckich, podjęto ważne próby. Należy do nich pragmatyzm z jego osobliwą definicją prawdy, stworzony przez Charles’a S. Peirce’a, spopularyzowany przez Williama Jamesa i rozwijany przez Johna Deweya. Prawdziwość rozumiana jako użyteczność wskazuje na pierwotność praktyki i doświadczenia w ludzkim byciu w świecie, wobec abstrakcyjnej wiedzy z jej abstrakcyjnym roszczeniem prawdziwościowym, zamykającym w istocie proces nabywania doświadczeń. „Słowo zatem, powiada James, wydaje się nie tyle rozwiązaniem, ile programem dalszej pracy, a ściślej biorąc – wskazaniem co do sposobów, na jakie można zmieniać panujące realia”<sup>25</sup>.

#### KŁAMSTWO

To biblijny odpowiednik naszego fałszu. Jego egzystencjalna relacyjność i konkretyzm nie podlegają zakwestionowaniu. W stosunkach międzyludzkich pojawia się w zakazie składania fałszywego zeznania w sądzie. W relacjach człowieka z Bogiem kłamstwem nazywa się nieuznawanie Boga, to jest zwracanie się ku zwodniczym bożkom:

Kłamstwo popełniane jest już nie samymi wargami, lecz całym życiem. Autorzy natchnieni dosłownie prześcigają się w piętnowaniu tego rodzaju kłamstwa, układając ironiczne kuplety (Jer 10, 1–16; Iz 44, 9–20; Ps 115, 5nn), złośliwe anegdoty (Dn 14), mało pochlebne epitety: nicność Jer 10, 8, obrzydliwość (4, 1), próżność (2, 5), bezradność (2, 11)... Według ich nauki, każde nawrócenie musi być poprzedzone uznaniem charakteru oszukańczego bożków, którym nawracający się dotychczas służył (16, 19). Tak rzecz pojmuje jeszcze św. Paweł, kiedy nakłania pogan, by się odwrócili od idolów zakłamania (Rz, 1, 25) i zechcieli służyć Bogu żywemu i prawdziwemu (1 Tes 1, 9)<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> *Słownik*, s. 763.

<sup>25</sup> W. James, *Pragmatyzm*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1998, s. 71.

<sup>26</sup> Tamże, s. 275–376.

## BŁĄD

Ponownie nie sposób w tradycji hebrajskiej utożsamiać błędu z naszą niewiedzą, która jest refleksyjnym abstrakcyjnym spostrzeżeniem, iż nie wie się czegoś, co mogłoby się wiedzieć:

Błąd nie polega na szukaniu po omacku, jak sądzili Grecy. Nie sprowadza się on ani do pomyłki, jaką ktoś popełnia, gdy daje się zwieść pozorom (Rdz 20, 2–7; Mdr 13, 6–9), ani do nieuwagi, będącej powodem zła i niesprawiedliwości (Kpł 4, 2. 13. 22. 27). Błąd jest przede wszystkim odrzuceniem prawdy [w sensie biblijnym – dop. T.B.], błądzenie zaś, chodzenie po bezdrożach jest skutkiem błędu i karą za jego popełnienie. Oto kilka przykładów: błąkający się Kain (Rdz 4, 12), błądzący Izrael (Oz 9, 17), owce bez pasterza (Iz 13, 14; 53, 6; Ez 34, 16), czekające na sprowadzenie ich do owczarni (Łk 15, 4–7; 1 P 2, 25) [...]. Błąd znajduje się na płaszczyźnie religijnej: jest to nieposłuszeństwo, które oślepia. Błądzić to znaczy zejść z drogi wyznaczonej przez Jahwe (Pp 13, 6. 11)<sup>27</sup>.

Nie ma więc błąd charakteru intelektualnego. Jest wejściem na złą drogę. Błądne postępowanie, a nie teoretyczna refleksja – taki jest sens tego pojęcia.

## NERKI, SERCE

Trudno jest znaleźć w Biblii hebrajskiej pojęcie intelektu rozumianego jako źródło myślenia. Ludzkie myśli rodzą się w nerkach i w sercu. Nerki to środkowa część korpusu człowieka. Oznacza siłę i siedlisko funkcji rozrodczych. Ale z nerek pochodzą także wzruszenia, ukryte myśli uczucia (Ps 72, 21, Ap 2, 23):

Poprzez nerki [...] odczuwa się najintymniejsze reakcje: tam rodzą się ukryte plany, tam powstają gwałtowne uczucia. Radują się one u mistrza, gdy słyszy, jak mówią dobrze jego uczniowie (Prz 23, 16), drżą na widok odstępstwa (1 Mch 2, 24), są przeszywane w chwilach doświadczeń (Job 16, 13) [...]. Pozostając w łączności z sercem, nerki oznaczają to, co się wymyka spod wzroku ludzkiego i różni się od tego, co człowiek słyszy<sup>28</sup>.

Są więc nerki źródłem osobliwego poznania intuicyjnego, lokalizacja cielesna ukazuje dobitnie, jak poznanie nie jest intelektualną abstrakcją, ale stanowi raczej całościowe doświadczenie egzystencjalno-emocjonalne.

Podobnie serce jest miejscem doświadczenia poznawczego (inaczej niż w polszczyźnie, skoncentrowanej na uczuciu). Oznacza

<sup>27</sup> Tamże, s. 77.

<sup>28</sup> Tamże, s. 536.

wnętrze człowieka, w którym obecne są obok uczuć także myśli, zamiary, decyzje:

W konkretnej i generalnie przyjmowanej antropologii biblijnej serce jest siedliskiem świadomej, rozumnej i wolnej osobowości człowieka, miejscem podejmowania decyzji, siedliskiem Prawa nie pisanego (Rdz 2, 15) i tajemniczej działalności Boga<sup>29</sup>.

Przykłady powyższe ukazują raz jeszcze odrębność świata starohebrajskiego. Nie wystarczy dokonać translacji poszczególnych nazw, jak zrobiliśmy tu na wybranych przykładach. Trzeba wnikać w sposób myślenia ludzi, dla których był on pierwotny i jedyny. Nie dokonywano tam zwłaszcza przekładów jednego typu myślenia na drugi. Niedostępność tego typu doświadczenia dla człowieka Zachodu staje się bardziej jeszcze dobitna. Nie ma co się łudzić.

## DROGI WYZWOLENIA

Kultura europejska, dziedzicząc po Grecji wizję świata idealnego, doprowadziła do przemożnej dominacji pojęć abstrakcyjnych. Badanie istoty rzeczy, poznanie (*episteme*) definiowane jako wgląd w świat idei, prowadzące do formułowania poprawnych definicji pojęć ogólnych (z odpowiednimi różnicami między Sokratesem, Platonem i Arystotelesem), w znaczącej mierze ukształtowało naszą cywilizację.

Stało się tak pomimo, że Platon i Arystoteles wypracowali pojęcie wiedzy niepewnej (*doxa, opinio*), oraz wiedzy praktycznej (etyka, sztuka). Te aspekty ludzkiej aktywności były jedynie czymś, co pozostało po wydzieleniu sfery najszlachetniejszej: intelektualnego oglądu świata (*theoria*). Wiedzę praktyczną można więc uznać za „dopelnienie zbioru” wiedzy pewnej. Ów aspekt praktyczny nie zostaje zapomniany przez ważnych komentatorów Platona i Arystotelesa: od Tomasza z Akwinu opisującego starannie funkcjonowanie rozumu praktycznego, po Kanta odnawiającego ten aspekt ludzkiego bycia w świecie. Mimo to, w historii oddziaływania tekstów fundacyjnych myśli europejskiej, na pierwszy plan wysuwały się zawsze abstrakcyjne analizy. Podjęte u progu nowożytności próby nominalistycznej redukcji nadmiaru myślowych bytów, znane pod hasłem brzytwy Ockhama, okazały się jedynie zapowiedzią długotrwałego procesu wyzwolenia.

Wspominaliśmy już, że wskazywanym przez Rorty’ego sposobem uwolnienia się od metafizyki jest zastąpienie jej literaturą. Oczywiście

<sup>29</sup> Tamże, s. 871.

nie jest to jego wynalazek. Zwrot ku opisowi egzystencjalnego i zarazem świeckiego doświadczenia dokonywał się od początku nowoczesności, będąc reakcją na późnośredniowieczne scholastyczne abstrakcje, rozbuchany racjonalizm kartezjanizmu, a później także na ideologię scjentyzmu (notabene początek nowożytności to także moment rodzenia się literatury europejskiej we właściwym sensie tego słowa). Od *Prób* Montaigne'a i *Myśli* Pascala, egzystencjalnych rozważań Nietzschego i Kierkegaarda, aż po filozofów żydowskich inspirowanych własną tradycją religijną, stykamy się z opisem losu jednostki, a nie systemową analizą struktury bytu.

Wkładem Rorty'ego do programu walki z tradycją platońską jest niewątpliwie sugestywność jego wypowiedzi – owoc dociekliwości w badaniu kulturowych następstw odrzucenia tego, co ogólne. Istotną wartością jest także jego punkt wyjścia – filozofia analityczna, zazwyczaj trzymająca się z dala od „literaturyzowania” czy upoetyczniania dyskursu filozoficznego. Rorty chce terapii z filozofii. Tekst literacki ma pozwolić na konfrontację doświadczenia egzystencjalnego czytelnika z opowieściowym doświadczeniem bohatera literackiego. Wzorem jest dla niego powieść Prousta. Idiosynkratyczność doświadczenia zapisanego w jego głównym dziele postrzega jako wyraz tego, co uznaje za istotę ludzkiej wolności: transcendujący wysiłek opisu własnej egzystencji w nowych (choćby częściowo), wcześniej nieobecnych, kategoriach. Jest to rodzaj autodefiniowalności wyrrywającej jednostkę z zewnętrznych kategoryzujących opisów i warunkowań, zamkniętej w kokonie metafizycznej, z góry znanej, zaplanowanej od początku do końca, całości.

## RELIGIA PRYWATNA

Rozważmy jeszcze możliwe konsekwencje odstąpienia od greckiej uniwersalizacji dla religii biblijnych. Niefilozoficzna lektura Pisma Świętego rozumianego jako tekst literacki, która zresztą już od lat dokonuje się w zaciszu gabinetów egzegetów, prowadzić może do konstituowania się nowej formy religijności, wyznaczonej przez narrację literacką. Idiosynkratyczna recepcja tekstu, osadzona na osobliwości momentu życiowego czytelnika (emocjonalnego i intelektualnego) tworzy odmienny typ doświadczenia religijnego. Konstruuje religię jako rzecz prywatną.

Zapytajmy więc najpierw, czy tak się stało w przypadku judaizmu, który najbardziej zachował narracyjny charakter opisu swego



doświadczenia religijnego? Odpowiedź jest negatywna. Jest to religia narodowa, z jej funkcją regulacji życia społeczności. Zasadnicze dla jej funkcjonowania, obok narracji biblijnych, jest literalne stosowanie biblijnego prawa.

Do indywidualnej recepcji narracji religijnej dążyły reformy protestanckie, z hasłem przewodnim *sola scriptura*. Bez większego sukcesu. Uwikłanie w tradycyjny schemat kulturowy, z jego rytuałem, kastowym podziałem, urzędem kaznodziejskim, wyróżniającym strojem itp., oraz wygenerowaną z tego społecznego kontekstu heteronomiczną dogmatyką, doprowadziło do powstania nowego wariantu starego jestestwa: instytucji religijnej mającej na celu odgórną regulację całości życia społeczności. Nie mówiąc już o faktycznym upaństwowieniu głównych gałęzi protestantyzmu (*cuius regio eius religio*).

Zabrakło w pełni niezależnego od instytucji religijnych, autonomicznego, samosterowalnego, mającego własne podstawy wartościowań oraz wspólny system racjonalnej komunikacji, demokratycznego państwa. Dopiero w kontekście pełnej laicyzacji może narodzić się religia prywatna, której istotą jest rezygnacja z chęci oddziaływania zewnętrznego, wpływania na funkcjonowanie społeczności, udziału w regulacji jego zachowań, obyczajów i praw. Spotkanie z tekstem religijnym, będącym źródłem religijnego doświadczenia, jeśli ma prowadzić do zmiany obrazu siebie, aż do wspomnianego już transcendującego redefiniowania samorozumienia, nie może być regulowane zewnętrzną społeczną normą.

Zarówno katolicyzm, jak i funkcjonujący społecznie judaizm, a także protestantyzm w jego głównych nurtach oraz w rozlicznych odnogach, bardziej lub mniej charyzmatycznych, aż do skrajnie dziwacznych fundamentalistycznych grup „nowonarodzonych” (*new born christians*), nie spełniają wymogów religii prywatnej. Wszystkie te konfesje chcą wtargnąć w przestrzeń społeczną, na nią oddziaływać, w niej się zagnieździć. Tymczasem Rorty postuluje ściśle oddzielenie prywatnego (osobistego), od społecznego i przekonuje, że to możliwe. Że mianowicie prywatną idiosynkratyczność, a więc w jakiejś mierze także aspołeczną osobliwość (albo i dziwactwo – w zależności od kulturowej jakości indywiduum) pogodzić można z regułami społeczeństwa liberalnego, domagającego się obowiązywania uniwersalizacji mającej za zadanie strzec wolnościowych praw ludzkich<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Zob. rozdział *Prywatna ironia i liberalna nadzieja* [w:] *Przygodność, ironia, solidarność*, s. 121–153.

## HISTORIA NIEPOWODZEŃ

Religia prywatna wolna od dogmatów, zanurzona w kontyngencji rozumianej radykalnie, jako gruntowna nieobecność ogólnego zamyśłu historii, wystawiona jest na próbę stawania się w miarę stawania się. Taki rodzaj doświadczenia możemy wyczytać z opisów funkcjonowania grup pierwszych chrześcijan, gdzie wyznawcy byli – nieproporcjonalnie do ówczesnej struktury społecznej – upodmiotowieni (egalitaryzm). Charyzmaty, którymi opisywano ich funkcję w grupie (narodzenie w Duchu), były prywatnymi przymiotami, rodzajem idiosynkratycznego doświadczenia, dającego osobistą kompetencję religijną, tj. dostęp do wiarygodnej (autentycznej – mówiąc językiem prawa) interpretacji. Stosunek do czasu w tych grupach był osobliwy, bo indeterministyczny. Jednostka egzystowała w przypadkowości nieprzewidywalnej przyszłości, realizującej się w nowości natchnień pochodzących od transcendentnego, a więc właśnie nieprzewidywalnego, Ducha<sup>31</sup>. Szybko jednak (pod koniec I wieku) ten rodzaj doświadczenia zniknął. Potrzeba przetrwania i ekspansji grupy prowadziła do strukturalizacji i hierarchizacji, wyłonienia zarządzających i zarządzanych, przesunięcia kompetencji religijnej w kierunku grupy kierowniczej, prezbiterów i biskupów, aż do całkowitej monopolizacji już w późniejszych wiekach<sup>32</sup>.

Ten rodzaj myślenia, gdzie kompetencja religijna przynależy jednostce, a nie grupie zarządzającej, znajdziemy jeszcze u Tomasza z Akwinu. Pisze on, że objawienie dokonuje się zarówno w Piśmie Świętym (*sacra scriptura*), jak i w teologii (*sacra doctrina*). Nie tkwi więc jedynie w zapisach biblijnych. Obecność objawienia w tak zwanej *sacra doctrina*, rozumianej nie abstrakcyjnie, lecz jako proces wykładu, nauczania, komentowania (*doctrina* od łac. *doceo*), oznacza, że dane objawienia „dzieją się” w czasie, w historii konkretnych ludzi, którzy po-

<sup>31</sup> Doświadczenie to obecne było – paradoksalnie – w szerszym horyzoncie oczekiwania na spełnienie się obietnicy rychłego „przyjścia Pana”.

<sup>32</sup> Już w drugim wieku pojawiły się teksty mówiące o biskupstwie w schemacie władzy cesarskiej. Od „Jeden Bóg, jeden imperator, jedno imperium” do „Jeden Bóg, jeden biskup, jeden Kościół”. W tym modelu władza biskupa nie pochodzi już nawet od apostołów, lecz bezpośrednio od Boga. Biskup jest namiestnikiem Boga na ziemi. Ma sakralno-kosmiczną sankcję. Zagadnienia te przedstawiłem zwięźle w artykule *Książd też świecki* („Gazeta Wyborcza” 31 V 2010) relacjonując ustalenia E. Schillebeeckx’a z książki *The Church With a Human Face: A New and Expanded Theology of Ministry*, New York 1985.

dejmują się ich rozumiejącej interpretacji, zawsze historycznej i oczywiście przez tę historyczność ograniczonej.

Wymóg historycyzacji i upodmiotowienia recepcji treści religijnych wynika między innymi z metafizycznych założeń Akwinaty. Objawienie rozumie on bowiem jako dostęp do *scientiae dei et beatorum*. To jednak możliwe jest jedynie poprzez partycypację, oznaczającą częściowe uchwytowanie (*partem capere*), w którym więcej jest niepodobieństwa, aniżeli podobieństwa. Wyraźnie więc teologia negatywna, „wysyłająca” bóstwo w zaświaty, umożliwia depotencjalizację świata podksiężycowego, aż do uznania jego historyczności i radykalnej nietrwałości<sup>33</sup>.

Te metafizyczne założenia współgrają z opisywanym przez Akwinatę prawnoteologicznym rozumieniem dogmatu. Ów nowożytny symbol intelektualnej podległości, kornego podporządkowania umysłu władzy religijnej dostarczającej mocą swego autorytetu wyższej, boskiej wiedzy, jest dla Tomasza jedynie wyjaśnieniem (*explicatio*) tego, co źródłowo trwa w rozumiejącej wierze jednostki. Może być zaskoczeniem, jak bardzo jest to nowoczesne ujęcie, bliskie współczesnej teologii uwzględniającej historyczno-hermeneutyczny warsztat współczesnej humanistyki<sup>34</sup>.

Tradycja katolicka w jej głównym nurcie nie poszła tym tropem, przyjmując raczej ustalenia Bonawentury, który utożsamiał objawienie z Pismem Świętym. „Zapakowane” w świętym tekście nie miało ono poza nim życia. Z natury było więc czymś zewnętrznym, „podanym do wierzenia”, jak pisano w katechizmowych potrydenckich definicjach: „wiera jest przyjęciem za prawdę tego, co Bóg objawił, a Kościół do wierzenia podaje”.

Biorąc to wszystko pod uwagę widać do jakiego stopnia katolicyzm zatracił swoje źródłowe nastawienia, stając się religią władzy, gdzie uprzywilejowany dostęp do religijnej interpretacji stopniowo monopolizowali duchowni, z czasem coraz wyżsi, aż do rozwiązania ostatecz-

<sup>33</sup> Kwestie te poruszam obszernie w książce *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2010.

<sup>34</sup> Zob. A. Oliva OP, *Quelques éléments de la 'doctrina teologie' selon Thomas d'Aquin* (w: *What is Theology in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11th–15th Centuries) as reflected in their Self-Understanding*, Ashendorff Verlag Münster, s. 167–194). Ponadto: tenże, *Doctrina et sacra doctrina chez Thomas d'Aquin* [w:] *Vera doctrina. Zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes. L'idée de doctrine d'Augustine à Descartes*, Harrassowitz Verlag in Kommission, Wolfenbüttel 2009, s. 35–62.

nego: papieskiego dogmatu nieomyślności na Soborze Watykańskim I w 1870 roku. Tak spełnił się rzymski sen o potędze. Na szczęście tylko na papierze.

Elitarne analizy trzynastowiecznego eksperta nie wpłynęły na funkcjonowanie chrześcijańskich instytucji religijnych. Pozostały niezrozumiane. Do dziś tego typu interpretacja Tomaszowego kontyngencji i historyczności recepcji objawienia nie znajduje posłuchu (choć podobne myślenie pojawia się we współczesnej teologii). Praktyka głównych odłamów chrześcijaństwa idzie drogą uniwersalizacji własnej prawdy, tworzenia iluzji dysponowania metafizyczną strukturą całości, zabezpieczającej przed przypadkowością losu, jaki niesie nieznaną przyszłość. Krucho jednostka chce uciekać przed własną kruchością, zgłaszając akces do ponadczasowego, idealnego niezmiennego świata, dającego poczucie trwałości, ostateczne oparcie, algorytm przyszłości. A jednak biblijne historie Abrahama, Mojżesza, Hioba, Jonasza, Jezusa i wielu wielu innych, wystawionych na ślepy los historii, nie dadzą im spokoju. Zawsze będą wołać: nie idźcie tą drogą.

\*

\*            \*

Wyjaśnienie. Jahwe wybiera wszystkich tych bohaterów i powołuje, by wyrwać ich z uporządkowanego świata, niezmiennego ładu kosmosu, i wrzucić w chaos historii. Żydowski Bóg jest tym, który wyprowadza swych wybranych z egzystencjalnego *status quo* i wystawia na powiew (*ruah*) nieznaną przyszłość. Tak spełnia się przywoływany już dwukrotnie sens ludzkiej wolności: wykraczania poza dostępne tu i teraz rozumienie własnego losu. Wyjście, Exodus jest wartością samą w sobie. „Boski powiew”, „nieznana przyszłość”, przerażająca i wprawiająca w zachwyt zarazem, nie ma lepszych imion dla Jahwe.

Lecz to nie wszystko. Pobrzmiewa tu także – czy chcemy tego, czy nie – Heideggerowski Los – zdecydowane wybieganie ku śmierci. Odślania się ciemna strona bóstwa, dodając mu nowych imion: „szaleństwa”, „ślepego gniewu”, „zniszczenia” – „śmierci” właśnie<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Ambiwalentny obraz Jahwe staje przed oczyma żydowskich teologów po raz pierwszy w refleksji powstałej po doświadczeniu brutalnej hellenizacji w II wieku p.n.e. Dokonała się wtedy, jak pisze Dariusz Kot („Maski Jezusa”, w przygotowaniu, [tytuł roboczy]), „zmiana sposobu widzenia *sacrum*. Dlaczego Jahwe dopuścił do rządów Antiochusa i świetności hellenizmu, podczas gdy Żydzi, i to zwłaszcza ci najbardziej pobożni, zachowujący nakazy Prawa – cierpią, a ich kraj popadł w kolejną niewolę?

## RELIGIOUS LANGUAGE FOR TODAY'S WORLD

## Summary

Contemporary research about the religious notions of the Hebrew Bible, such as the soul, the body, and truth shows their concrete, non-abstract, and non-speculative nature. From the beginning, Christian thinkers interpreted these notions from the Greek philosophical perspective, with its abstract mentality. Contemporary philosophers tend to remove this limitation. Richard Rorty, for example, proposed using categories freed from the idea of an unchangeable absolute. His proposal to replace abstract philosophy with literature is closer to the classic Hebrew mentality than to Christian abstract theology. Catholic dogma contradicts the historicity of the old Hebrew biblical narration. However, Thomas Aquinas, considered to be the main author of this abstract, anti-historical approach, was nevertheless able to express the historical perspective by using the notion of participation. Unfortunately, Catholic thought after him radicalised the anti-historical perspective by universalising the abstract scheme and interpreting Catholic dogma as a kind of eternal entity.

*Tadeusz Bartoś*

---

Zdaniem Barta Ehrmanna, realia polityczne skłoniły wtedy część żydowskich myślicieli do podejrzenia, że to raczej Szatan, a nie Bóg, sprawuje przynajmniej do pewnego stopnia władzę nad światem. «Zgodnie z tym nowym sposobem myślenia, Bóg pozostaje władcą świata w pewnym ostatecznym sensie. Jednak z jakichś nieznanych i tajemniczych powodów oddał on okresowo władzę przeciwnym mu siłom zła. Ten stan rzeczy nie ma jednak trwać w nieskończoność. Już wkrótce Bóg powróci i na powrót zwiąże się z ludźmi, niszcząc złe moce i ustanawiając członków swego narodu władcami całej Ziemi. Gdy nadejdzie nowe Królestwo, Bóg spełni obietnice dane swemu narodowi» (B. Ehrmann, *Finding a Fit: Jesus in Context* [w:] tegoż, *Jesus, Apocalyptic Prophet of the New Millenium*, Oxford 2000, s. 120–121). Ta nowa odmiana światopoglądu jahwistycznego nosi nazwę apokaliptyzmu. Ehrman wyodrębnia cztery składniki ideologii apokaliptycznej: kosmiczny dualizm (czarno-biały obraz świata, rozdzielonego pomiędzy domeny Boga i Szatana, dobra i zła, ludzi sprawiedliwych i grzeszników); historyczny pesymizm (ze względu na tymczasowe panowanie zła, sprawiedliwi muszą cierpieć i nie ma sposobu, aby temu zapobiec); wiara w ostateczne wywyższenie sprawiedliwych (w pewnym momencie Bóg interweniuje, nie tylko zwracając Żydom niepodległość i surowo osądzając grzeszników i pogan, żywych i umarłych, ale razem uzdrawiając cały uszkodzony przez grzech świat, jakby poprzez stworzenie go od nowa, tym razem w postaci doskonałego, wiecznego Królestwa); intensywne poczucie bliskości końca starego świata (niesprawiedliwi mają już mało czasu na nawrócenie, a sprawiedliwi muszą tylko bardzo krótko znosić cierpienia, gdyż Królestwo jest już niemal w zasięgu ręki). Por. B. Ehrmann, dz. cyt., s. 121–123.