

THEOLOGICA

Wratislaviensia

ISSN: 1734-4182
ISBN: 978-83-60567-02-9

Tom 3 · 2008

Za horyzontem

autor

Sławomir Torbus

Piotr Lorek

Piotr Muchowski

Maciej Münnich

Marcin Wodziński

Ali Abi Issa

Andreas Hahn

Piotr Blumczyński

Sebastian R. Smolarz

Ireneusz Ziemiński

Wojciech Szczerba

Artur Pacewicz

Jacek Zieliński

TYTUŁ

Apostoł Paweł za horyzontem - refleksje wokół 2 Kor 11,30-12,10

Od ludzkiej przypadłości po boską karę. Śmierć i życie pozagrobowe

Antiocha IV Epifanesa w wybranych pismach starożytnych

Przyszły świat według eseneików

Świat umarłych w wyobrażeniach biblijnych środowisk mądrościowych

Jakie tak naprawdę były wyobrażenia eschatologiczne ludu

żydowskiego w Europie Wschodniej? Rekonesans badawczy

Wędrowki duszy po życiu

Christ's Resurrection and Enormous Self-Deception?

A Critical Engagement with the Challenge of Gerd Lüdemann

Między demitologizacją a remitologizacją: Niebo i piekło według

C.S. Lewisa (ze szczególnym odniesieniem do *Podziatu ostatecznego*)

Aspekty życia pośmiertnego w *Apokalipsie św. Jana*

Idea śmierci jako ofiary

Śmierć i nieśmiertelność w mitologii greckiej. Podstawy filozoficznej koncepcji apokatastazy duszy

Postawa Sokratesa wobec śmierci w Platońskiej *Obronie Sokratesa*

Śmierć w myśli Orygenesusa. Dusza a problem śmierci w myśli Orygenesusa



Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna®

THEOLOGICA
Wratislaviensia

Tom 3 · 2008

THEOLOGICA

Wratislaviensia

Za horyzontem

Śmierć i życie pozagrobowe w dyskursach
religijnych i filozoficznych

Tom 3 2008

pod redakcją Piotra Lorka

Kolegium redakcyjne:

Wojciech Szczerba – redaktor naczelny

Jacek T. Zieliński – z-ca redaktora naczelnego

Piotr Lorek – sekretarz

Czasopismo recenzowane

Recenzenci: Wojciech Szczerba, Jacek T. Zieliński, Piotr Lorek

Recenzenci tomu:

prof. dr hab. Bogdan Ferdek, prof. dr hab. Janina Gajda-Krynicka, prof. dr hab. Janusz T. Maciuszko, dr hab. prof. ChAT Bogusław Milerski, dr hab prof. UAM Piotr Muchowski, dr hab. prof. UWr Marcin Wodziński, dr hab. Maciej Manikowski, dr Philip Towner

Opracowanie redakcyjne:

Piotr Lorek

Korekta i układ typograficzny:

Zenon Szczerba

Zgłoszenia prenumeraty przyjmuje:

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

ul. św. Jadwigi 12 · 50-266 Wrocław

e-mail: redakcja@ewst.edu.pl

Drukarnia KARAD, ul. Bp. Cz. Kaczmarka 16, 25-022 Kielce, tel./fax (041) 345 79 73

Copyright by EWST 2008

ISSN: 1734-4182 · ISBN: 978-83-60567-02-9

Spis treści

RELIGIA

SŁAWOMIR TORBUS – Apostoł Paweł za horyzontem – refleksje wokół 2 Kor 11,30-12,10	13
PIOTR LOREK – Od ludzkiej przypadłości po boską karę. Śmierć i życie pozagrobowe Antiocha IV Epifanesa w wybranych pismach starożytnych	23
PIOTR MUCHOWSKI – Przyszły świat według eseneńczyków	31
MACIEJ MÜNNICH – Świat umarłych w wyobrażeniach biblijnych środków mądrościowych	37
MARCIN WODZIŃSKI – Jakże tak naprawdę były wyobrażenia eschatologiczne ludu żydowskiego w Europie Wschodniej? Rekonesans badawczy	47
ALI ABI ISSA – Wędrowki duszy po życiu	55
ANDREAS HAHN – Christ's Resurrection an Enormous Self-Deception? A Critical Engagement with the Challenge of Gerd Lüdemann	65
PIOTR BLUMCZYŃSKI – Między demitologizacją a remitologizacją: Niebo i piekło według C.S. Lewisa (ze szczególnym odniesieniem do <i>Podziału ostatecznego</i>)	75
SEBASTIAN R. SMOLARZ – Aspekty życia pośmiertnego w <i>Apokalipsie św. Jana</i>	83

FILOZOFIA

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI – Idea śmierci jako ofiary	95
WOJCIECH SZCZERBA – Śmierć i nie-śmiertelność w mitologii greckiej. Podstawy filozoficznej koncepcji apokatastazy duszy	103
ARTUR PACEWICZ – Postawa Sokratesa wobec śmierci w Platonie <i>Obronie Sokratesa</i>	119
JACEK ZIELIŃSKI – Śmierć u Orygenesusa. Dusza a problem śmierci w myśli Orygenesusa	129

Table of contents

RELIGION

SŁAWOMIR TORBUS – The Apostle Paul beyond the horizon. Reflections on 2 Cor 11,30-12,10	13
PIOTR LOREK – From human ailment to divine judgment. Death and afterlife of Antiochus IV Epiphanes in selected ancient writings	23
PIOTR MUCHOWSKI – The next world according to the Essenes	31
MACIEJ MÜNNICH – World of the dead in the understanding of biblical sapiential circles	37
MARCIN WODZIŃSKI – What was really the eschatological understanding of Jewish people in Eastern Europe? Reassessment	47
ALI ABI ISSA – The afterlife wanderings of the soul	55
ANDREAS HAHN – Christ's Resurrection an Enormous Self-Deception? A Critical Engagement with the Challenge of Gerd Lüdemann	65
PIOTR BLUMCZYŃSKI – Between demythologization and remythologization: heaven and hell according to C.S. Lewis (with special reference to <i>The Great Divorce</i>)	75
SEBASTIAN R. SMOLARZ – Aspects of Afterlife in the <i>Apocalypse of St. John</i> ..	83

PHILOSOPHY

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI – Death as a Sacrifice	95
WOJCIECH SZCZERBA – Death and Immortality in Greek Mythology. Basis for philosophical concept of Apocatastasis	103
ARTUR PACEWICZ – Socrates' Attitude Towards Death in Plato's <i>Apology of Socrates</i>	119
JACEK ZIELIŃSKI – Origen's Understanding of Death. The Soul and the Problem of Death in Origen's Thought	129

Szanowny Czytelniku!

Gdy Paweł z Tarsu przedstawia scenariusz wydarzeń eschatologicznych mających doprowadzić do nowej, doskonałej rzeczywistości, wyznaje, że *jako ostatni wróg zniszczona będzie śmierć*¹. Oznacza to, że dla apostoła narodów to właśnie śmierć, a nie przykładowo świat duchowy, stanowi największy problem ludzkości. Hipotetyczne uznanie braku możliwości pokonania śmierci poprzez odrzucenie wiary w zmartwychwstanie rodzi u apostoła prawdziwe uczucie rozpacz. Píše on bowiem, że *jeśli umarli nie bywają wzbudzeni, jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy*². Niniejsze stwierdzenie to nie żaden wystudiowany zabieg retoryczny mający na celu przekonanie Koryntian do kolejnego dogmatu chrześcijańskiego. To raczej wyraz smutnej i jedynej alternatywy przy odrzuceniu wiary w zmartwychwstanie. Dla Pawła bowiem całe chrześcijaństwo zasadza się na przekonaniu o pokonaniu śmierci w Jezusie. Bez tego zbawionego i historycznego wydarzenia chrześcijaństwo pozostaje puste: *Bo jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie został wzbudzony; A jeśli Chrystus nie został wzbudzony, tedy i kazanie nasze daremne, daremna też wasza wiara*³.

Traktowanie śmierci jako wroga i szukanie w zmartwychwstaniu odpowiedzi na sens życia człowieka nie jest jednakże jedynym wyznawanym przez wieki rozwiązaniem problemu przemijania. Za przykład niech posłuży, żyjący wiek później od apostoła Pawła, stoicki filozof i zarazem rzymski cesarz Marek Aureliusz (121-180). Ten wielki myśliciel uznaje, że śmierć jest naturalną częścią procesu istnienia ludzkiego. Należy więc ją zaakceptować jako coś dobrego, bo zgodnego z naturą. W *Rozmyślaniach* pisze następujące słowa: *A przede wszystkim, by [demon nasz] w każdym położeniu oczekiwał śmierci z otuchą w przeświadczeniu, że to nic innego, jak rozkład pierwiastków, z których każde stworzenie się składa. Jeżeli zaś samym pierwiastkom nie straszna jest przemiana nieustanna jednego w drugi, dlaczego by się obawiać przemiany i rozkładu wszystkich? Przecież to dzieje się zgodnie z prawami natury. A nic nie jest złe, co jest zgodne z naturą*⁴. W innym miejscu, wchodząc w polemikę z chrześcijaństwem (nie jest tutaj istotne, czy słuszną), Marek Aureliusz zachęca do traktowania nadchodzącej śmierci ze spokojem: *Jakaż to jest dusza gotowa, gdy już zajdzie potrzeba odłączenia się od ciała, albo zgasnąć, albo rozproszyć się, albo dalej trwać! Byle ta gotowość szła z własnego postanowienia, nie przez prosty upór, jak u chrześcijan, ale w sposób rozumny i poważny, i tak, by innego mogła przekonać, bez maski tragicznej*⁵.

¹ 1 Kor 15, 26; *Biblia Warszawska*, Warszawa 1994 (dalej jako BW).

² 1 Kor 15, 32; BW.

³ 1 Kor 15, 13-14; BW.

⁴ Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, tłum. M. Reiter, Kęty 2003, ks. II, 17, s. 23.

⁵ Tamże, ks. XI, 3, s. 93-94.

Przywołane powyżej różne od siebie stanowiska Pawła z Tarsu oraz Marka Aureliusza pokazują, że zjawiska śmierci oraz ewentualnego istnienia *post mortem* podlegają interpretacji. Wydaje się wręcz, iż nie sposób traktować o nich bez zaprzęgania pewnych istotnych założeń ontyczno-epistemicznych. Dodatkowo intensyfikowane jest to bezpośrednim egzystencjalnym uwarunkowaniem każdego interpretatora, świadomym, że śmierć dotyczy i jego.

Z tegoż to powodu historia myśli doczekała się wielu określeń śmierci i życia pozagrobowego. Chcąc przybliżyć zaledwie kilka z nich, Zakład Biblistyki Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej, 25 maja 2007 roku, zorganizował w siedzibie uczelni we Wrocławiu konferencję naukową zatytułowaną *Za horyzontem. Śmierć i życie pozagrobowe w dyskursach religijnych i filozoficznych* (*Beyond the horizon. Death and the afterlife in religious and philosophical discourses*). Zaproszeni zostali przedstawiciele świata nauki i religii niekoniecznie reprezentujący stanowiska chrześcijańskie. Ta otwartość na różne poglądy dotyczące rozumienia zjawiska śmierci i koncepcji życia w zaświatach zaowocowała interesującą dyskusją.

Niniejszy, trzeci, tom *Theologica Wratislaviensia*, poza jedną dodatkową pracą Artura Pacewicza, stanowi zbiór artykułów wygłoszonych podczas konferencji. Zostały one podzielone zgodnie z tytułem sympozjum na te dotyczące religii oraz filozofii. Tom otwiera artykuł Sławomira Torbusa bezpośrednio nawiązujący do tytułu sympozjum: *Apostoł Paweł za horyzontem – refleksje na temat 2 Kor 11,30-12,10*. Autor pokazuje jak Paweł z Tarsu odpiera oskarżenia swych oponentów podważające jego apostołskość poprzez wskazywanie na jego słabości. Retoryka argumentu Pawła zmierza w kierunku pokazania, iż właśnie owe słabości są wynikiem jego doświadczeń apostołskich jak bycie w trzecim niebie, mającymi zapobiec możliwości chępienia się. Kolejny artykuł: *Od ludzkiej przypadłości po boską karę. Śmierć i życie pozagrobowe Antiocha IV Epifanesa w wybranych pismach starożytnych*, autorstwa Piotra Lorka, ukazuje w jak różny sposób starożytni pisarze przedstawiali ostatnie chwile z życia Seleucydy. Treść i często tendencyjność poszczególnych opisów wynika z ich konkretnego kulturowego i religijnego pochodzenia.

Praca Piotra Muchowskiego, *Przyszły świat według esseńczyków* przybliży czytelnikowi nakierowaną eschatologicznie teologię literatury qumrańskiej. Autor omawia przekonania esseńczyków dotyczące zmartwychwstania oraz wyobrażeń przyszłego świata. Następną pracą, „*Moje posłanie jest między zmarłymi, ... o których już nie pamiętasz, którzy wypadli z Twej ręki*” (Ps 88,6). *Świat umarłych w wyobrażeniach biblijnych środowisk mądrościowych*, kontynuuje rozważania na temat przekonań eschatologicznych starożytnych żydów. Maciej Münnich wskazuje na obecne w Biblii hebrajskiej odmienne od tradycyjnych wierzenia, odmawiająco Bogu panowania w Szeolu. Praca Marcina Wodzińskiego, *Jakie tak naprawdę były wyobrażenia eschatologiczne ludu żydowskiego w Europie Wschodniej? Rekonesans badawczy*, omawia przekonania żydów w późniejszym okresie rozwoju ich myśli. Autor określa popularne przekonania żydów o zaświatach nie w oparciu o normatywne, rabiniczne dzieła, lecz poprzez analizę treści licznych epitafiów nagrobnych.

Referat Ali Abi Issy, *Wędrowki duszy po życiu!* przenosi czytelnika od rozważań nad przekonaniami żydowskimi do wyobrażeń muzułmańskich na temat zaświatów. Autor, będąc wyznawcą islamu, prezentuje los duszy w oparciu o teksty koraniczne.

Ostatnie trzy wystąpienia w części *Religia* skupiają się na światopoglądzie chrześcijańskim. W pierwszym z nich, *Christ's Resurrection an Enormous Self-Deception? A Critical Engagement with the Challenge of Gerd Lüdemann*, napisanym w języku angielskim, Andreas Hahn podejmuje się krytyki argumentacji wpływowego profesora z Uniwersytetu w Göttingen, podważającego historyczność zmartwychwstania Jezusa. Piotr Blumczyński, w wystąpieniu: *Między demitologizacją a remitologizacją: Niebo i piekło według C. S. Lewisa (ze szczególnym odniesieniem do „Podziału ostatecznego”)*, przybliża czytelnikowi mitycznie podane reinterpretacje rzeczywistości piekielnej i niebiańskiej ważnego myśliciela chrześcijańskiego. Kończący część dotyczącą religii, referat Sebastiana Smolarza, *Aspekty życia pośmiertnego w Apokalipsie św. Jana*, poddaje analizie przekonania zawarte w ostatniej księdze kanonu chrześcijańskiego, konfrontując je jednocześnie z powszechnymi chrześcijańskimi wierzeniami.

W części filozoficznej niniejszego tomu znalazły się cztery prace. Ireneusz Ziemiński w tekście *Idea śmierci jako ofiary* podejmuje się rozważenia etycznego i metafizycznego uzasadnienia oddania życia jednego człowieka za drugiego. Wojciech Szczerba w pracy *Śmierć i nieśmiertelność w mitologii Greckiej. Podstawy filozoficznej koncepcji apokatastazy duszy*, rekonstruuje dwie główne tradycje greckie, odmiennie określające status ontyczny człowieka, przez co odmiennie kształtujące soteriologię eschatologiczną. Artur Pacewicz, *Postawa Sokratesa wobec śmierci w Platńskiej „Obronie Sokratesa”*, przybliża rozwój stosunku Sokratesa do śmierci w miarę zmieniającej się sytuacji podczas jego rozprawy sądowej. Tom zamyka praca Jaka Zielińskiego, przenosząca starożytną filozofię pogańską na grunt chrześcijański. W pracy *Śmierć w myśli Orygenesza. Dusza a problem śmierci w myśli Orygenesza*, autor przedstawia antropologiczno-soteriologiczną refleksję Aleksandryczyka.

Oddając do rąk czytelnika zbiór prac reprezentujący szeroki wachlarz teologiczno-filozoficznych ujęć problemu śmierci człowieka i jego egzystencji w zaświatach, żywię nadzieję, iż przyczyni się on do poszerzenia wiedzy na ten kontrowersyjny temat, a także pozwoli, na drodze pogłębionej refleksji, pomóc w krystalizowaniu osobistej odpowiedzi na pytanie o znaczenie przemijania, które widnieje na horyzoncie każdego z nas.

Redaktor tomu

Piotr Lorek

Religia

SŁAWOMIR TORBUS

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

ŚWIĘTY PAWEŁ ZA HORYZONTEM – REFLEKSJE WOKÓŁ 2 Kor 11,30-12,10

Metafora śmierci jako horyzontu, gdyby pojęcie to pojmować w znaczeniu nam współczesnym, na pierwszy rzut oka mogłaby wydać się katachretyczna, stąd należałoby doprecyzować, że przywołane tu zostało greckie znaczenie słowa *ὁρίζων*, czyli „granica”. W tym przypadku chodzi o granicę między życiem w tym niedoskonałym miejscu, zwanym ziemią, a owym lepszym życiem, które ma toczyć się tam, gdzie mieszka Bóg, w miejscu zwanym niebem. Ów *ὁρίζων* jest zatem jednocześnie granicą między ziemią i niebem oraz między życiem tu i życiem tam. Zwykłym śmiertelnikom nie jest dane zajrzeć za *ὁρίζων*, ale niektórzy *θεῖοι ἄνδρες* mieli taki przywilej. W analizowanym tu fragmencie 2 Listu do Koryntian znajdujemy relację z takiej właśnie niebiańskiej podróży za *ὁρίζων*, którą słyszymy z ust apostoła Pawła.

Fragment 2 Kor 11,30-12,10, który stanowi kontekst bliższy historii o niebiańskiej podróży Apostoła, stawia przed interpretatorami wiele różnego rodzaju problemów, o których napisano już bardzo wiele, a mimo to wiele z nich nie doczekało się jeszcze rozstrzygnięcia¹. Niniejszy tekst ma na celu podjęcie dwóch problemów – po pierwsze, ustalenia retorycznej funkcji, którą pełni w tym fragmencie tekstu historia Pawłowej podróży do nieba, a po drugie, wyjaśnienia znaczenia wyrażenia, które Paweł użył w wersecie 12, 2: *ἕως τρίτου οὐρανοῦ*, „aż do trzeciego nieba”. Z tymi problemami powiązanych będzie kilka pomniejszych, ale z filologicznego punktu widzenia dość istotnych.

Przed przystąpieniem do analizy interesującego nas tekstu, warto zwięźle przypomnieć kontekst listu. Powstanie listu datowane jest na okres pomiędzy 54 a 57 r.²

¹ Interesujące komentarze tego fragmentu m.in. w: R.P. Martin, *2 Corinthians*, Word Biblical Commentary 40, Milton Keynes 1991, s. 383-424; C.K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians*, Black's New Testament Commentary, London 1973, s. 302-318; J. Lambrecht, *Second Corinthians*, Collegeville, Sacra Pagina Series, vol. 8, Minnesota 1999, s. 197-210; E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1967, s. 467-477; M.E. Thrall, *II Corinthians*, The International Critical Commentary, vol. 2, Edinburgh, 2000, s. 758-832; D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa, 2004, s. 726-728.

² Por. Ph.E. Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians*, The English Text with Introduction, Exposition and Notes by Philip E. Hughes, The New International Commentary on the New Testament

i związane było z problemami Pawła, którego apostolski autorytet był w Koryncie podważany wskutek pojawienia się w tamtejszej gminie chrześcijańskiej nauczycieli, których sam Apostoł określa mianem *falszywych apostołów* (2 Kor 11, 13). Ich ataki spowodowały zmianę planów Pawła związanych z jego wizytą w Koryncie. W pierwszej części tekstu (1-7) Apostoł wyjaśnia przyczyny zmiany planów, dalej (8-9) porusza problemy dotyczące przygotowania wizyty oraz zebrania składki. W trzeciej części tekstu (10-13) dochodzi wreszcie do konfrontacji z owymi fałszywymi apostołami. Można odnieść wrażenie, że w oczach oponentów osoba Pawła jest postrzegana jako zaprzeczenie ideału apostoła. Widzimy to niejako w lustrzanym odbiciu, bo cały dyskurs wydaje się stanowić jak gdyby jeden wielki argument (a może raczej kontrargument) *ad hominem* – wyraźnie widać, że Apostoł odnosi się do zarzutów kierowanych przeciwko niemu. Adwersarze podważają jego autorytet zwracając uwagę na bezbarwność jego wystąpień publicznych (2 Kor 10,10; 11,6), na chorobę (2 Kor 12, 7) i na wiele przeciwności losu, które towarzyszyły jego działalności (2 Kor 11, 23nn.). Widać nie tak według nich jawić się powinien prawdziwy *θεῖος ἀνὴρ*, apostoł Jezusa Chrystusa, a sami pewnie mieli się czym pochwalić i zyskali poklask u, jak wiemy, chętnie szukających duchowych sensacji Koryntian³. Analizowany tutaj fragment tekstu stanowi część argumentacji, której używa Paweł, by wykazać, że jest on jednak wiarygodnym apostołem Chrystusa. Fragment ten stanowi wycinek większej partii tekstu (11,1-12,10), która określana jest zwykle jako Mowa Szaleńca⁴, gdzie Apostoł przedstawia siebie jako człowieka niemal niespełna rozumu, który zamierza chlubić się sam z siebie.

Przed przystąpieniem do analizy tekstu warto wspomnieć, że komponowane w retorycznej kulturze grecko-rzymskiej teksty pisane powstawały przede wszystkim z myślą o słuchaczach, a nie, jak współcześnie, o czytelnikach. Nie pozostawało to bez wpływu na sposób kompozycji i specyficzną formę tamtych tekstów. Zaobserwować w nich można wewnętrzne (pozostające na poziomie samego tekstu) wyznaczniki struktury tekstu, które miały za zadanie pomóc słuchaczom śledzić przebieg dyskursu. Można powiedzieć, że mamy w związku z tym do czynienia z tak zwanym stylem oralnym, będącym efektem swego rodzaju zetknięcia się oralności z piśmiennością. Wydaje się, że poprawne zrozumienie starożytnych tekstów bez uwzględnienia owych wewnętrznych wyznaczników strukturalnych jest niemożliwe. Wydaje się zatem niezbędne przeanalizowanie pod tym kątem *dispositionis* i *elocutionis* interesującego nas tu tekstu⁵.

Na początku należy zauważyć, że słowa kluczowe, które konstytuują *inkluzję*, wyznaczając początek i koniec fragmentu, to bez wątpienia: *καυχῆσθαι*, *καυχᾶσθαι*, *ἀσθενῶ*, *ἀσθένεια*. Można zatem przyjąć, że werse 11, 30 rozpoczyna nową jednostkę retoryczną tekstu, która kończy się wersem 12, 10. Motywem nadrzędnym jest tu paradoksalna idea chętnienia się ze swoich słabości – *τὰ τῆς ἀσθενείας μου καυχῆσθαι*.

vol. 10, Wm. B. Eerdmans Publishing CO., Grand Rapids, Michigan 1962, s. XXXV - 57 r.; J. Lambrecht, *Second Corinthians...*, s. 6-54 r.; R.P. Martin, *2 Corinthians...*, s. XXXV - 55 lub 56 r.

³ Na temat oponentów Pawła patrz: J. Lambrecht, *Second Corinthians...*, s. 6-7.

⁴ R.P. Martin, *2 Corinthians...*, s. 365.

⁵ Por. R. Meynet, *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, Paris 1989.

Paweł zdaje sobie sprawę jak bardzo to paradoksalna idea i pewnie dlatego w wersecie 31 wprowadza tradycyjną formułę, która ma zwiększyć wiarygodność tego, co będzie mówił – *ὁ θεὸς (...) οἶδεν, (...) ὅτι οὐ ψεύδομαι*. W wersecie 6 pojawia się odpowiadająca tej formule fraza *ἀλήθειαν γὰρ ἐρῶ*, w związku z czym możemy przyjąć, że inkluzja ta wyznacza pierwszą część tekstu.

W wersetach 32 i 33 Paweł opowiada o jednej ze swoich słabości – przytacza historię swojej ucieczki z Damaszku. Fakt ucieczki w spuszczonej z murów koszu z całą pewnością nie przynosi Apostołowi chluby, a przeciwnie – jest dowodem słabości, przez co dobrze harmonizuje z zasygnalizowanym wcześniej przez autora tematem. Można zaryzykować twierdzenie, że jednocześnie na zasadzie antytezy (może nawet nieco autoironicznie) wprowadza opowieść o wyniesieniu Apostoła do góry – aż do trzeciego nieba.

W wersecie 12, 1 Paweł powraca do motywu chełpienia się, ale pojawia się element, który może wydać się słuchaczom zaskakujący. Można zapytać, dlaczego w ramach dyskursu dotyczącego chełpienia się słabościami wprowadza Apostoł wątek wizji i objawień? Przy okazji trzeba zauważyć, że czuje się niejako zmuszony do poruszenia tego tematu (*οὐ συμφέρον μὲν*). Można podejrzewać, że kwestia ta została podniesiona, ponieważ wiązała się z kolejnym kryterium wiarygodności apostołskiej – życie prawdziwego apostoła Chrystusa powinno obfitować w nadnaturalne wizje i objawienia, a wydaje się, że Paweł niezbyt chętnie i niezbyt często o takich zdarzeniach mówił. Odpowiedź na pytanie, w jaki sposób możemy powiązać opis niebiańskiej podróży Pawła z tematem chełpienia się słabościami znajdziemy w drugiej części tekstu (12, 7-10). Na razie zatrzymamy się jeszcze na analizie pierwszej części tekstu. Można powiedzieć, że w wersecie 5, gdzie znajdujemy konkluzję opisu, Paweł pośrednio daje odpowiedź, jak ma się opis jego wizji do zarzutów adwersarzy. Autor wspomina zdarzenie, które bez wątpienia może być dla niego powodem do dumy, a którego oponenty nie są w stanie zakwestionować. Można rzec, że jest to rodzaj retorycznego *toposu* – wspólnej płaszczyzny, która łączy strony zaangażowane w proces komunikacji. Opowiada niesamowitą historię swojej podróży do trzeciego nieba, która miała miejsce 14 lat wcześniej⁶, jak dokładnie precyzuje – pewnie wzorem proroków Starego Testamentu, którzy, prawdopodobnie dla uwiarygodnienia historyczności swoich relacji, a może również dla podkreślenia niezwykłości zdarzenia, mieli zwyczaj podawania dokładnej daty ponadnaturalnych ingerencji Boga w ich życie⁷. Można tu mówić o retorycznej *refutatio*, która musiała skutecznie zbić argument oponentów dotyczący braku wizji i objawień w życiu Apostoła. Jak zobaczymy analizując drugą część fragmentu, opis ten ma jeszcze głębsze znaczenie w kontekście prowadzonej polemiki.

Warto zauważyć, że wersety 12, 2-4 są, zgodnie ze stosowaną przez Pawła techniką prowadzenia dyskursu⁸, bardzo symetrycznie ustruktrowane:

⁶ Około roku 44. Próbowano łączyć z tym zdarzeniem różne fakty opisane w *Dziejach Apostolskich*, żadna jednak z proponowanych hipotez nie wydaje się być wystarczająco przekonująca.

⁷ Por. Iz 6, 1; Jer 1, 2; Ez 1, 1.

⁸ Bardzo często struktury symetryczne (paralelizmy lub chiazmy) stanowią jednostki retoryczne tekstu. Zmiana ustrukturywania sygnalizuje przejście do nowej jednostki. W ten sposób *elocutio* pozwala

οἶδα	ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ	πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων
εἶτε	ἐν σώματι	οὐκ οἶδα,
εἶτε	ἐκτὸς τοῦ σώματος	οὐκ οἶδα,
		ὁ θεὸς οἶδεν
ἄρπαγέντα	τὸν τοιοῦτον	ἕως τρίτου οὐρανοῦ.
καὶ οἶδα	τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον	
εἶτε	ἐν σώματι	
εἶτε	χωρὶς τοῦ σώματος	οὐκ οἶδα,
		ὁ θεὸς οἶδεν
ὅτι ἡρπάγη		εἰς τὸν παράδεισον
καὶ		
ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα		
	ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.	

Przy okazji owej symetrii warto zatrzymać się nad podnoszoną czasem kwestią (zupełnie poboczną dla głównego kierunku niniejszych rozważań), czy we fragmencie mowa o jednej czy dwóch wizjach Pawła. Jedna miałaby dotyczyć podróży do trzeciego nieba, a druga do raju. Zaistnienie problemu wiąże się z tym, że większość egzegetów próbuje czytać teksty Pawła (i inne teksty antyczne również) linearnie, zupełnie nie uwzględniając specyfiki stylu, który opiera się na koncentrycznych powtórzeniach elementów językowych (w mikrostrukturze) czy idei (w makrostrukturze). W związku z tym styl Pawła bywa czasem określany jako irytujący czy niezrozumiały⁹. Jeśli uwzględnimy prawa, jakimi rządzą się takie symetryczne struktury jak paralelizmy czy chiazmy, to nie ulega wątpliwości, że mamy tu do czynienia z tak zwanym paralelizmem syntetycznym, w którym drugi element struktury powtarza daną myśl nieco ją rozwijając. W takim rozumieniu „trzecie niebo” i „raj” to te same rzeczywistości.

Drugi problem związany z opisem niezwyklej podróży Pawła dotyczy wzmianek o stanie fizycznym, w jakim się wówczas znajdował. Apostoł pisze, że nie wie, czy wszystko działo się *w ciele* (ἐν) czy *poza ciałem* (ἐκτὸς) lub *bez ciała* (χωρίς). Wydaje się, że Paweł dopuszczałby potencjalnie obie możliwości¹⁰ i nie chodzi mu o szczegółowe rozpatrywanie tego problemu, ale o podkreślenie niesamowitości zdarzenia – on sam nie wiedział, co się właściwie dzieje.

W kontekście tego braku precyzji co do okoliczności zdarzenia zdumiewałaby zaskakująca precyzja w opisie przestrzeni. Paweł pisze precyzyjnie, że został wzięty do „trzeciego nieba”. Jedną z możliwości wyjaśnienia znaczenia tego wyrażenia

nam zaobserwować *dispositio* tekstu, co przekłada się na jego lepsze zrozumienie. Przykłady można by mnożyć, e.g. 1 Kor 11, 3-4 czy 7-12.

⁹ Por. E. Norden, *Die antike Kunstprosa. Vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Leipzig/Berlin 1898, vol. 2, s. 499.

¹⁰ Koncepcja znalezienia się w niebie w ciele była Żydom bliska, o czym świadczy przypadek Henocha (Rdz 5, 24; 2 Hen 1, 6-10, 3, 1 etc.) czy Eliasza (2 Krl 2, 11-13). Sam Paweł dopuszcza w innym miejscu możliwość bycia porwanym w ciele do raju (1 Tes 4, 15-17). Nauczał o tym również sam Chrystus (Mt 24, 40 nn). Z drugiej strony sam Paweł dopuszcza, że mogłoby się to zdarzyć i poza ciałem (2 Kor 5, 8), która to koncepcja była może bliższa Grekom – znana była choćby historia platońskiego Era, który poza ciałem odbył wędrówkę po zaświatach. Więcej na temat mistycznych podróży do nieba w świecie

wiąże się z identyfikacją systemu kosmologicznego, który należał do światopoglądu Apostoła, a co się z tym wiąże¹¹ również Koryntian. Powszechnie wiadomo, że w ramach judaizmu funkcjonowały rozmaite idee kosmologiczne, które dotyczyły struktury nieba. W 2 Księdze Henocha odnajdujemy koncepcję siedmiu nieb. Henoch podróżował przez sześć nieb, by dotrzeć do najwyższego, gdzie mieszkał sam Pan. W Apokalipsie Abrahama czytamy o ósmym niebie. W innych tekstach znajdujemy wzmianki o pięciu czy nawet dziesięciu niebach¹². Wydaje się zatem, że w tej sytuacji jest niezwykle trudno, a być może zupełnie niemożliwe, ustalić, który z systemów kosmologicznych był bliski Pawłowi. Co do światopoglądu Koryntian, to wiemy, że tamtejsza gmina chrześcijańska składała się z Żydów i pogan, i możemy założyć, że nie dzielili jednego systemu kosmologicznego. Nie wszyscy musieli znać zawartość apokaliptycznych tekstów apokryficznych. Trudno zatem znaleźć wspólną płaszczyznę. Do tego należałoby dodać, że opis wizji, który przekazuje nam Apostoł jest czymś wyjątkowym¹³, nieporównywalnym z jakimkolwiek innym opisem biblijnym. Paweł nie jest w stanie sprecyzować, co się z nim działo – czy został porwany w cieło, czy poza ciałem. Nie jest nawet w stanie przekazać tego, co usłyszał¹⁴. Wiadomo tylko, że znalazł się w raju, który jest tożsamy z trzecim niebem. Musimy założyć, że Paweł chciał być komunikatywny i w kontekście polemicznym jak najbardziej przekonujący. Perswazyjności służyłby niesamowity charakter zdarzenia i jego wyjątkowość, natomiast zagłębianie się w skomplikowane szczegóły kosmologiczne mogłoby zrobić wrażenie na nielicznych znawcach tematu. Wydaje się zatem rozsądne szukanie innych rozwiązań zagadki trzeciego nieba. Można przyjąć, że Pawłowi zależeć mogło na tym, by przekazać słuchaczom, że miał szczęście dotrzeć do nieba najwyższego, o czym świadczyłoby chociażby użycie przyimka *ἐν*, który sugeruje dotarcie do pewnej granicy. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na uniwersalny symboliczny wymiar cyfry „trzy”. Po bliższym przyjrzeniu się można zauważyć, że cyfra ta zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie pojawia się niezwykle często w znaczeniu symbolicznym¹⁵. Trójka jest symbolem świętości, doskonałości i pełni¹⁶. Tę symboliczną funkcję trójki znajdujemy nawet w analizowanym tutaj fragmencie. W wersecie 12, 8 Paweł pisze, że trzy razy prosił Boga, by zabrał od niego trapiącą go

starożytnym w: A.E. Segal, *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment*, ANRW 23, 2, Berlin 1980.

¹¹ To znaczy – można zdroworozsądkowo przyjąć, że Paweł nie używałby obrazu niejasnego dla Koryntian, gdyby ich kosmologia przedstawiała się inaczej niż jego.

¹² Np.: 3 Księga Barucha.

¹³ Por.: P. Gooder, *Only the Third Heaven?: 2 Corinthians 12:1-10 and Heavenly Ascent*, Library of New Testament Studies 313, T&T Clark 2006, s. 3.

¹⁴ Ten brak precyzji skłonił Betza do uznania, że Paweł parodiuje objawienia, o których opowiadali jego oponenci. Byłby to rodzaj satyry. Thrall zauważa jednak, że mówiąc o podmiocie objawienia używa formuły „człowiek w Chrystusie” i zadaje pytanie, czy Apostoł odważyłby się przywołać imię Chrystusa w tekście satyrycznym.

¹⁵ Patrz: E.W. Bullinger, *Number in Scripture: Its Supernatural Design and Spiritual Significance*, Grand Rapids, Michigan 2003 (reprint), s. 107 nn.; także: Harper's Bible Dictionary, ed. by P.J. Achtemeier, San Francisco 1985, s.v. numbers.

¹⁶ Kilka przykładów: Iz 6,3; Rdz 18, 25 nn; 1 Krl 6, 2-22; Jon 2,1; Mt, 26, 44; Dz 9, 9. Przykłady można by mnożyć.

chorobę, czyli inaczej mówiąc, zrobił już wszystko w tej sprawie – mało kto traktuje to wyrażenie dosłownie¹⁷. Interesujące, że tak pojmowana symbolika trójki wydaje się być zjawiskiem uniwersalnym – pojawia się w różnych miejscach i czasach¹⁸. W tej sytuacji wydaje się, że Paweł chcąc wyrazić przekazać Koryntianom, iż dotarł do nieba najwyższego, które kojarzy się z najwyższą doskonałością, mógłby skorzystać z tego symbolicznego wymiaru cyfry trzy¹⁹, co w efekcie dałoby komunikat bardziej czytelny dla odbiorców, niż odwoływanie się do skomplikowanych rozważań kosmologicznych. Dyskusja kosmologiczna zostałaaby odłożona na bok, a Koryntianie (a zwłaszcza oponenci) pozostawiliby pod wrażeniem zdarzenia, które przytrafiło się Apostołowi. Wydaje się zatem mieć rację Jan Kalwin, który w swoim *Komentarzu do 2 Listu do Koryntian* pisze, że cyfra trzy została tu użyta *κατ' ἐξοχήν* – *pro summo et perfectissimo*²⁰.

Pawłowy opis niebiańskiej podróży byłby zatem rodzajem *refutatio*, gdzie Apostoł niezwykle przekonująco odpowiada na zarzuty dotyczące braku poświadczenia jego autorytetu apostołskiego poprzez objawienia i wizje²¹. Wciąż pozostaje jednak pytanie, jak ten opis ma się do zasygnalizowanego przez autora tematu, który zamierza podjąć – chlubienia się słabościami. Otóż po wersetach 12, 5-6, które podsumowują historię podróży do rajy pojawia się nowa struktura symetryczna, a zarazem otwiera się nowa jednostka retoryczna tekstu. Paweł powraca tu do problemu słabości i przechodzi do kwestii pewnie największej słabości, która spowodowała, że znalazł się w ogniu krytyki oponentów – chodzi o słynny „oścień w ciele”, który w zgodnej opinii egzegetów należy rozumieć jako tajemniczą chorobę trapiącą Apostoła. Można się spodziewać, że adwersarze Pawła byli zdania, że prawdziwy apostoł Chrystusa nie może być w ten sposób naznaczony – powinien mieć moc, by wyzwolić się z tego rodzaju cierpienia. Nietrudno sobie wyobrazić, że taki zarzut *ad personam* musiał być szczególnie bolesny dla Pawła. Być może tajemnicza choroba była na tyle widoczna na zewnątrz, że wpływała na krytykowaną słabość publicznych wystąpień Apostoła²².

W tym momencie warto zatrzymać się nad zagadnieniem tekstowym, które jest bardzo istotne dla zrozumienia toku argumentacji Pawła. Chodzi o umiejscowienie w tekście wyrażenia z wersetu 7: *καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων*. W wydaniu GNT²³ fraza ta powiązana jest z werselem 6, jednak aparat interpunkcyjny informuje

¹⁷ Jednym z niewielu komentatorów jest Dąbrowski (*Listy do Koryntian...*, s. 467). Jest zaskakujące, że w kontekście opisu podróży Pawła do nieba Autor mówi o „konkretności” języka, z którą wiąże się jego dosłowne rozumienie wyrażenia: „trzy razy”.

¹⁸ Przykładem niech będzie choćby idea „trylogii” - dzieło w trzech częściach jest uważane za kompletne.

¹⁹ Por. M.E. Thrall, *II Corinthians...*, s. 819: (...) *The number three allows an action to be seen as complete, since it includes beginning, middle and end, and it serves to effect decision: success or failure.* O symbolicznym znaczeniu liczby trzy patrz także: R.P. Martin, *2 Corinthians...*, s. 417-418.

²⁰ Tekst dostępny na stronie internetowej: <http://www.ccl.org/ccl/calvin/calcom40.xviii.html>. Na tę interpretację zwrócił uwagę Dąbrowski (*Listy do Koryntian...*, s. 471).

²¹ Por. M.E. Thrall, *II Corinthians...*, s. 783.

²² Przegląd hipotez na temat choroby Pawła w: E. Dąbrowski *Listy do Koryntian...*, s. 473-476; M.E. Thrall, *II Corinthians...*, s. 809-818.

²³ *The Greek New Testament*, Forth Revised Edition edited by B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, and B. Metzger in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Munster/Westphalia, Stuttgart, 1998.

nas, że miejsce to budzi wątpliwości. I rzeczywiście zachowanie charakterystycznej dla Pawła symetrycznej struktury tekstu domaga się połączenia tej frazy z dalszą częścią tekstu²⁴. Struktura wygląda wówczas następująco:

καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων,
 διό, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι,
 ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί,
 ἄγγελος Σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ,
 ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι.
 ὑπὲρ τούτου τρίς τὸν κύριον παρεκάλεσα
 ἵνα ἀποστῇ ἀπ' ἐμοῦ.

W ten sposób zachowana jest symetria²⁵ i, co ważniejsze, lepiej rozumiemy myśl autora i powody, dla których włączył do swojej argumentacji wcześniejszy opis podróży do nieba, który z pozoru nie pasuje do tematu chełpienia się ze słabości. Jeśli przyjmiemy zaproponowane tu rozwiązanie tekstowe, to fraza: *καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων* musi być rozumiana przyczynowo (*dativus causae*), a zatem oścień w ciele jest przyczynowo powiązany z niesamowitą historią o podróży do nieba. Paweł pośrednio sugeruje, że doświadcza wielu podobnych nadnaturalnych duchowych doświadczeń (rzeczownik *ἀποκαλύψις* użyty w *pluralis*) i, jak się dowiadujemy, właśnie po to, by z tego powodu nie wynosił się zbyt (i *ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι*)²⁶ został mu dany ów oścień w ciele. Można powiedzieć, że to takie niezwykle mistyczne doświadczenia, o których przed chwilą mówił, a których opis niewątpliwie musiał zrobić wrażenie na słuchaczach, są w pewnym sensie przyczyną choroby, na którą cierpi. W tym świetle jego cierpienie jest paradoksalnie znakiem jego niezwykle bliskiej relacji z Bogiem. Paweł odwraca argumentację oponentów – jego słabość jest w istocie powodem do dumy i przejawem woli Boga, a nie dowodem braku autorytetu apostołskiego. Ta paradoksalna myśl jest rozwinięta dalej w serii symetrycznych struktur paralelnych i chiastycznych. Ideę słabości, która jest podyktowana wolą Boga i jest znakiem Jego mocy rozszerza Paweł na wszelkie inne – krytykowane zapewne przez przeciwników – przejawy słabości:

διὸ εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις,
 ἐν ὕβρεσιν,
 ἐν ἀνάγκαις,
 ἐν διωγμοῖς
 καὶ
 στενοχωρίαις,
 ὑπὲρ Χριστοῦ.

²⁴ Por. tamże, s. 804-806.

²⁵ Zaletą tego rozwiązania jest również to, że spójnik *διό* w sposób bardziej naturalny łączymy z tekstem go poprzedzającym, a nie następującym po nim.

²⁶ Podobną przeciwwagą, ale w znacznie mniejszej skali, byłby obraz haniebnej ucieczki z Damaszku w koszu spuszczonej z murów.

Wywód kończy się mocnym, zwięzłym paralelnym podsumowaniem:

*ἔταν γὰρ ἀσθενῶ,
τότε δυνατός εἰμι.*

Podsumowując, można powiedzieć, że analizowany tekst jest ciekawą polemiką z oponentami, którzy podważali wiarygodność autorytetu apostołskiego Pawła, zarzucając mu brak potwierdzenia tego autorytetu w postaci objawień i wizji, a zamiast tego zwracali uwagę na chorobę i różne przeciwności losu, które widocznie w ich mniemaniu były wyraźnym zaprzeczeniem owego autorytetu. Apostoł znakomicie zbija wszystkie trzy wymienione zarzuty. Opowieść o porwaniu do trzeciego nieba bezdyskusyjnie obala zarzut braku objawień i jest jednocześnie ściśle powiązana z kwestią choroby Pawła. Ten przyczynowy związek między duchowymi doświadczeniami i słabością uzasadnia paradoksalną ideę chełpienia się ze swoich słabości. Są one bowiem, wbrew pozorom, znakiem woli i mocy Bożej.

The Apostle Paul beyond the horizon. Reflections on 2 Cor 11,30-12,10

Abstract

There were different conceptions of the structure of the universe and the heavens in antiquity. In many cosmogonies we can find the idea of the multiplicity of heavens. In different cultures and epochs people were convinced about the existence of three, five, seven and even ten heavens. In chapter 12 of 2 Cor., Paul declared that he was taken up in ecstasy to the third heaven. In this paper the author tries to determine the rhetorical function of the description of Paul's heavenly journey, and to consider whether Paul was inspired by one of the cosmological conceptions of his day or if the idea of „the third heaven” is rather metaphorical.

Struktura całego fragmentu 2 Kor 11,30-12,10 z graficznym uwzględnieniem słów kluczowych i innych wewnętrznych wyznaczników struktury tekstu:

Εἰ καυχᾶσθαι δεῖ.
τὰ τῆς ἀσθενείας μου **καυχήσομαι.**

ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ οἶδεν,
ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας,
ὅτι οὐ ψεύδομαι.

ἐν Δαμασκῷ ὁ ἐθνάρχης Ἀρέτα τοῦ βασιλέως
ἐφρούρει τὴν πόλιν Δαμασκηνῶν πιάσαι με,
καὶ διὰ θυρίδος ἐν σαργάνῃ ἐχαλάσθην διὰ τοῦ τείχους
καὶ ἐξέφυγον τὰς χεῖρας αὐτοῦ.

Καυχᾶσθαι δεῖ.
οὐ συμφέρον μέν,
ἐλεύσομαι δὲ
εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου.

οἶδα	ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ	πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων
εἶτε	ἐν σώματι	οὐκ οἶδα,
εἶτε	ἐκτὸς τοῦ σώματος	οὐκ οἶδα,
		ὁ θεὸς οἶδεν
ἄρπαγέντα	τὸν τοιοῦτον	ἕως τρίτου οὐρανοῦ.

καὶ οἶδα	τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον	
εἶτε	ἐν σώματι	
εἶτε	χωρὶς τοῦ σώματος	οὐκ οἶδα,
		ὁ θεὸς οἶδεν
ὅτι ἡρπάγη		εἰς τὸν παράδεισον

καὶ
ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα
ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.

ὑπὲρ τοῦ τοιοῦτου **καυχήσομαι,**
ὑπὲρ δὲ ἑμαυτοῦ **οὐ καυχήσομαι**
εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις [μου].

ἐὰν γὰρ θελήσω **καυχήσασθαι,**
οὐκ ἔσομαι ἄφρων,
ἀλήθειαν γὰρ ἐρῶ.

φείδομαι δέ, μή τις εἰς ἐμὲ λογίσηται
ὑπὲρ ὃ βλέπει με
ἧ
ἀκούει [τι] ἐξ ἐμοῦ.

καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων,
διό, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι,

ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί,
ἄγγελος Σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ,
ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι.

ὕπὲρ τούτου τρὶς τὸν κύριον παρεκάλεσα,
ἵνα ἀποστῇ ἀπ' ἐμοῦ·

καὶ εἴρηκέν μοι,

Ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου·
ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται.

ἤδιστα οὖν μᾶλλον **καυχῆσομαι**
ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου,
ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ
ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ.

διὸ εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις,
ἐν ὕβρεσιν,
ἐν ἀνάγκαις,
ἐν διωγμοῖς
καὶ
στενοχωρίαις,
ὕπὲρ Χριστοῦ·

ὅταν γὰρ ἀσθενῶ,
τότε δυνατός εἰμι.

PIOTR LOREK

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

OD LUDZKIEJ PRZYPADŁOŚCI PO BOSKĄ KARĘ. ŚMIERĆ I ŻYCIE POZAGROBOWE ANTIOCHA IV EPIFANESA W WYBRANYCH PISMACH STAROŻYTNYCH

Celem pracy jest ukazanie tego jak różnie opisywano śmierć Antiocha IV Epifanesa, poczynawszy od traktowania jej jako zwykłej przypadłości ludzkiej, po widzenie w niej kary boskiej. Dostępne źródła można posegregować w sposób wskazujący na różne poziomy intensyfikacji przedstawień końca życia Epifanesa. Konieczny będzie ponadto komentarz wskazujący na tendencyjność poszczególnych dzieł, jak również pytanie o relację między danym przewinieniem a stosowną do niego karą.

Tacyt

Przegląd opisów ostatnich chwil życia Antiocha rozpocznę od rzymskiego historyka Tacyta, których w *Dziejach* taką oto o nim zamieszcza wzmiankę: *Jak długo Wschód w Asyryjczyków, Medów i Persów był mocny, stanowili Judejczycy najbardziej pogardzaną część ich poddanych; skoro Macedończycy przewagę uzyskali, usiłował król Antioch zabobony ich usunąć i greckie im nadać obyczaje: jednak wojna z Partami przeszkodziła mu wstrętne to plemię ulepszyć, bo w tym czasie Arsaces był bunt podniósł¹.* Ta krótka wzmianka nie zawiera informacji o śmierci Seleucydy. Skupia się za to na jego wysiłkach wyrugowania religii i kultury żydowskiej, co wiązało się z działaniami militarnymi i śmiercią niejednego Judejczyka. Tacyt nie potępia Antiocha za jego poczynania, a wręcz wyraża żal z powodu ich ostatecznego fiaska. Stawia się więc po stronie Epifanesa; Judejczyków zaś nazywa *wstrętnym plemieniem*. Dla Tacyta ważniejsza jest dana kultura i religia, niż życie nie przyjmujących je ludzi.

¹ Tacyt, *Wybór pism*, tłum. S. Hammer, Wrocław 2004, ks. 5, par. 8, s. 284.

Kasjusz Dion Kokcejanus

Następnym rzymskim historykiem, którego chciałbym przywołać jest Kasjusz, którego opis ostatnich chwil życia władcy hellenistycznego obecny w *Historiach rzymskich* zawiera zaledwie kilka słów: *Następnie Antioch umarł*². Jak widać Kasjusz przedstawia śmierć Antiocha jako zwykły fakt historyczny. Nie podaje jej przyczyny. Nie wiadomo czy spowodowana była nadnaturalną ingerencją bóstwa, chorobą, czy może po prostu wiekiem. Kasjusz nie łączy też śmierci Antiocha z żadnym konkretnym wydarzeniem. W przeciwieństwie do Tacyty, nie wyraża swojego stosunku do działań Antiocha, a w cytowanym fragmencie jest neutralny.

Appian

Appian z Aleksandrii przedstawia śmierć Antiocha podobnie jak Kasjusz. Dodaje jednak przyczynę zgonu Epifanesa jaką miała być choroba. Sprawia to, że śmierć Antiocha staje się mniej pożądana. Appian pisze następująco: [Antioch – P.L.] *obrabował następnie świątynię Afrodyty w Elymais i zmarł od jakiejś trawiącej go choroby*³. Opis Appiana nie traktuje choroby i śmierci Antiocha jako kary boskiej. Nie łączy jej z żadnym wydarzeniem historycznym. Wspomina o niej zaraz po wzmiance o splądrowaniu przez Epifanesa świątyni Afrodyty w Elimais. Związek ten jest jednakże jedynie czasowy, a nie przyczynowo-skutkowy.

Polibiusz

Kolejną relację śmierci Antiocha IV odnajdujemy u greckiego historyka Polibiusza z Megalopolis: *W Syrii król Antioch, chcąc się wzbogacić, postanowił najechać na świątynię Artemidy w Elimais. Przybywszy na miejsce, zawiódł się jednakże, gdyż nie dopuścili do tego bezprawia lokalni mieszkańcy. Podczas odwrotu zmarł w Tabae w Persji, zwiariowawszy, jak niektórzy twierdzą, przez boskie znaki ukazane w trakcie realizacji zamiaru dokonania bezprawia na świątyni*⁴. W przeciwieństwie do Appiana Polibiusz łączy śmierć Antiocha ze splądrowaniem świątyni w Elimais nie tylko czasowo, ale i przyczynowo. Chociaż niekoniecznie jest to opinia samego Polibiusza, to jednak przywołuje on przekonania niektórych o tym, że odejście Antiocha było wynikiem kary boskiej. Zgon Epifanesa u Polibiusza wygląda więc drastyczniej niż u Appiana. Pojawia się bowiem idea sądu bożego, a ponadto zamiast choroby mowa jest o przedśmiertnym szaleństwie. Polibiusz ponadto ocenia chęć grabieży świątyni Artemidy jako bezprawie.

² Tłumaczenie własne na podstawie tekstu greckiego: Dio Cassius, *Roman History*, t. 2, Cambridge, Massachusetts 1961, księga 20, par. 25, s. 360. Kasjusz Dion Kokcejanus, *Historia rzymska*, tłum. W. Madyda, Wrocław 2005, nie zawiera tego urywku (por. s. 103).

³ Appian z Aleksandrii, *Historia rzymska*, t. 2, tłum. L. Piotrowicz, Wrocław 2004, s. 461 (*Wojny syryjskie* XI, 66).

⁴ Tłumaczenie własne na podstawie tekstu greckiego: Polybius, *Historiae*, t. 4, Stuttgart 1963, ks. 31, par. 8-9, s. 323-324. Polibiusz, *Dzieje*, t. 2, tłum. S. Hammer, M. Brożek, Wrocław 2005, nie zawiera tego urywku (por. s. 444).

Józef Flawiusz

Kolejny przekaz o śmierci Antiocha pochodzi z *Dawnych Dziejów Izraela* żydowskiego historyka Józefa Flawiusza. Podobnie jak Appian i Polibiusz, Flawiusz zanim napisze o godzinie śmierci Antiocha, wspomina jego nieudaną próbę ogołocenia świątyni Artemidy w Elimais⁵. Po stwierdzeniu porażki w Persji nie przechodzi on jednakże od razu do przedstawienia samej śmierci Antiocha, jak to czyni Appian i Polibiusz, ale dodatkowo wprowadza informację o porażce w Judei, co staje się dla niego właściwą przyczyną zgonu władcy. Flawiusz stwierdza następująco: *A za nim jeszcze zdążył [Antioch – P.L.] przeboleć tę porażkę [w Elimais – P.L.], przybyli posłańcy z wieścią, że również ci wodzowie, którym powierzył wojnę przeciwko Żydom, ponieśli klęskę; powiadomili go także o tym, jak Żydzi wzmogli się, teraz na siłach. Ta nowa troska pogłębiła strapienie króla, aż przygnieciony rozpaczą zapadł w chorobę. Długo chorował i coraz bardziej cierpiał, więc zrozumiał, że zbliża się śmierć, i zwołał swoich przyjaciół. Powiedział im, jak ciężka jest jego choroba, i wyznał, że nieszczęścia osaczyły go z powodu krzywd, jakie wyrządził narodowi żydowskiemu, ograbiając świątynię i okazując wzgardę Bogu. Z tymi słowy wyzionął ducha⁶.*

Appian nie dostrzega związku przyczynowego między ograbieniem świątyni w Persji a śmiercią Antiocha. Polibiusz wprowadza już ten związek, a z nim ideę kary boskiej. Flawiusz czyni podobnie, tylko w innym bogu i innym wydarzeniu – tym razem w spłodowaniu świątyni w Palestynie – widzi przyczynę choroby, a następnie zgonu Seleucydy. Śmierć Antiocha u Flawiusza jest ponadto cięższa od śmierci Antiocha u Polibiusza. Żydowski pisarz bowiem nie dość że łączy wyraźnie chorobę z cierpieniami i mówi o jej długotrwałości, to także zakłada, że sam król uświadomił sobie, iż jego śmierć była karą boską. Takie ujęcie wydaje się potęgować karę Antiocha. U Polibiusza to inni interpretowali odejście Epifanesa jako boży sąd, a u Flawiusza, już sam Antioch jest tego świadomy.

Po tym jak połączył śmierć Antiocha ze spłodowaniem świątyni w Judei, Flawiusz, znając relację Polibiusza, która wiąże śmierć Antiocha z najazdem na Elimais, musi bronić swojej wersji wydarzeń: *Przeto dziwne jest, że Polibiusz z Megalopolis, mąż zresztą godny szacunku, powiada, jakoby Antioch umarł dlatego, że chciał złupić świątynię Artemidy w Persji. Bo przecież samo pragnienie jakiegoś czynu, jeśli nie zostanie wypełnione, nie zasługuje na karę. Chociaż więc Polibiusz mniema, że Antioch z takiego powodu stracił życie, znacznie bardziej jest prawdopodobne, iż śmierć króla była karą za świętokradztwo dokonane w świątyni jerozolimskiej. Nie będę jednak spierał się z tymi, którzy uważają, że przyczyna wskazana przez historyka z Megalopolis jest bliższa prawdy niż ta, którą my podajemy⁷.* Taka oto polemika Flawiusza z Polibiuszem wyraźnie wskazuje na arbitralność ich przekonań o związku przyczynowym między najazdem na jedną ze świątyń i następującą po nim śmiercią. Nietrudno dostrzec

⁵ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 2001, ks. 12, rozdz. 9, wer. 354-355 (s. 550).

⁶ Tamże, wersety 356-357 (s. 550-551). Tenże w *Wojnie żydowskiej*, ks. 1, rozdz. 1, wer. 40 tylko stwierdza, że Epifanes zmarł.

⁷ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela...*, wer. 358-359 (s. 551).

u Flawiusza tendencyjność w rozumieniu przyczyny kary boskiej, wynikającej z jego żydowskiego pochodzenia. Jako historyk musiał być świadom, że i inne świątynie zdołał zbezcześcić Antioch zanim zachorował. Stwierdzenie Flawiusza o tym, że wieść o klęskach w Jerozolimie dotarła do króla zaraz po porażce w Syrii i tuż przed zapadnięciem na nieuleczalną chorobę sugeruje czytelnikowi, że zachodzi związek między grabieżą świątyni żydowskiej i śmiercią Antiocha. Taki jednak związek pozostaje arbitralny, nawet jeśli taka sekwencja wydarzeń miała miejsce. Związek nie byłby arbitralny, gdyby w czasie najazdu na którąkolwiek ze świątyń Antioch zostałby zabity.

1 Księga Machabejska

Kolejną starożytną relację o śmierci Antiocha, która w przeciwieństwie do Flawiusza nie dopuszcza już żadnej innej interpretacji przyczyny zgonu Epifanesa, jak tylko jego działania w stosunku do Żydów, znajdujemy w 1 Księdze Machabejskiej, z której z resztą korzystał sam Flawiusz. Zawiera ona sekwencję wydarzeń analogiczną do Flawiusza. Najpierw bowiem mowa o niepowodzeniu w Elimais (1 Mch 6,1-4), następnie o klęsce w Jerozolimie (1 Mch 6,5-7), a w końcu o ostatnich chwilach Antiocha: *Gdy król usłyszał o tych wypadkach, zdumiał się i przeraził do tego stopnia, że padł na łóże i ze smutku się rozchorował, bo nie tak się stało, jak sobie życzył. Przez wiele dni tam przebywał, gdyż przyszedł na niego ciężki smutek i nawet pomyślał, że umrze. Przywołał więc wszystkich swoich przyjaciół i powiedział do nich: „Sen odszedł od moich oczu, a troska gniecie me serce; powiedziałem więc w swoim sercu: Doszedłem do tak wielkiej udręki i niepewności, w jakiej obecnie się znajduję, a przecież w używaniu swej władzy byłem łaskawy i miłosierny. Teraz jednak przypominam sobie całe zło, którego dopuściłem się w Jerozolimie. Zabrałem bowiem wszystkie srebrne i złote naczynia, które tam się znajdowały, i bez przyczyny wydałem rozkaz, aby wytepić wszystkich mieszkańców ziemi judzkiej. Wiem, że dlatego właśnie spotkało mnie to nieszczęście, i oto od wielkiego smutku ginę na obcej ziemi ... Tam też król Antioch zakończył swe życie w sto czterdziestym dziewiątym roku (1 Mch 6,8-13.16, BT). Autor 1 Mch, podobnie jak i Flawiusz, broni przekonania o boskiej karze jako odpowiedzi na poczynania Antiocha w Palestynie. Najpierw z ust króla wychodzą słowa o jego ogólnej przyzwoitości w sprawowaniu władzy (wer. 11), po czym przypomina sobie, że dopuścił się zła w Jerozolimie (wer. 12), co ma przekonać czytelnika o tym, że to właśnie z tego powodu spadła na niego kara boska. Takie przedstawienie jest wysoce tendencyjne. Żeby dowieść związku między chorobą Antiocha a jego grabieżą w Jerozolimie, autor 1 Mch musi uznać inne poczynania Seleucydy za nienaganne, choć zapewne jest świadom, że prowadząc liczne działania wojenne, łupił on i zabijał nie tylko Żydów. Okazuje się, że zło wyrządzone na narodzie autora 1 Mch, żeby mogło być dosadnie uwypuklone, powoduje minimalizację zła dokonanego przez Epifanesa wśród innych narodów.*

2 Księga Machabejska

W 2 Księdze Machabejskiej zawarte są dwa odmienne opisy śmierci Antiocha. Omówię tylko drugi z nich (2 Mch 9), jako że przypomina on relacje wydarzeń obecne w 1 Mch i *Dawnych Dziejach Izraela*. Jak się wydaje, ma on na celu jeszcze wyraźniej podkreślić związek między działaniami Antiocha wobec Izraela i jego śmiercią, jak i spotęgować okropności samego umierania Antiocha. Epifanes odchodzi w mękach daleko przewyższających te implikowane przez Flawiusza czy autora 1 Mch. Według oczywistej koloryzacji autora 2 Mch, z powodu chęci zgładzenia Izraela, Antioch miał doświadczyć następujących mąk: *z ciała bezbożnika wydobywały się robaki, a ciało jego za życia w boleściach i mękach odpadało kawałkami, na skutek zaś przykrew woni, jaka się od niego rozchodziła, całe wojsko cierpiało na mdłości* (2 Mch 9, 9). Autor 2 Mch kończy opis zgonu Epifanesa takimi oto słowami: *Ten więc zabójca i bluźnierca, cierpiąc największe bóleści, tak jak to dla innych postanowił, na obcej ziemi, w górach, w nędzny sposób zakończył życie* (2 Mch 9,28). Oto moment, w którym autor 2 Mch mógł odetchnąć z ulgą, ponieważ jego literacki Antioch ostatecznie doświadczył tego samego zła, jakie sam zadał męczennikom żydowskim (por. 2 Mch 7). W 2 Mch Antioch cierpi za poczynania wobec Judejczyków, a nie innych narodów. Sprawiedliwości, jak utrzymuje narrator, stało się zadość; trudno wyobrazić sobie okrutniejszą śmierć.

Okazuje się, że jest ona jeszcze bardziej tragiczna, gdy czytelnik uzmysłowi sobie, że autor 2 Mch nie przewiduje dla Antiocha szczęsnego życia pośmiertnego w przeciwieństwie do Żydów, którym zadał okrutną śmierć. Ci doświadczą zmartwychwstania, zaś śmierć Epifanesa kończy jego los. Jeden z męczenników, w godzinie swojej śmierci, wypowiada następujące słowa: *Lepiej jest nam, którzy ginimy z ludzkich rąk, w Bogu pokładać nadzieję, że znów przez Niego będziemy wskrzeszeni. Dla ciebie bowiem nie ma wskrzeszenia do życia* (2 Mch 7,14, BT). W 1 Mch zarówno męczennicy żydowscy, jak i Antioch przestają istnieć wraz ze śmiercią. W 2 Mch wiernym dane jest więcej. Nie wystarcza już wieczna pamięć innych jak w 1 Mch, ale przeżyte męki rekompensuje dopiero zmartwychwstanie. Takie ujęcie zakłada odmienne pojmowanie zadośćuczynienia: Antioch cierpi więcej niż w 1 Mch, zaś męczennicy dostępują życia pozagrobowego, a nie tylko chwały u następnych pokoleń.

4 Księga Machabejska

Ostatnim starożytnym tekstem jaki chciałbym przywołać jest 4 Księga Machabejska. Jego autora nie satysfakcjonuje już jedynie doczesna kara boska mająca spaść na Epifanesa. Za zło, które wyrządził Izraelowi, męczennicy żydowscy zapowiadają mu karę na tym świecie, a przede wszystkim w zaświatach (por. 4 Mch 18,5). Być może autor 4 Mch podejrzewając, że Antioch wcale nie umarł w okropnych mękach, nie zaspokaja własnego pocucia sprawiedliwości jak czyni to autor 2 Mch, poprzez przekoloryzowanie okropności ostatnich chwil Antiocha, ale ucieka się do ostatecznego rozwiązania, jakim są wieczne męki piekielne mające przyjść na Seleucydę po jego śmierci. Jego żydowscy przeciwnicy wypowiadają następujące słowa: *Ty zaś ze względu na ohydny mord na nas zasłużenie doczekasz*

od boskiej sprawiedliwości wiecznej męki <ogniowej> (9,9)⁸. Ty natomiast ze względu na bezbożność i okrucieństwo nieustannych doznasz mąk (10,11). Za to zachowa cię sprawiedliwość dla dotkliwszego, wieczystego ognia oraz mąk, które przez całą wieczność ujęć ci nie dadzą (12,12). Ciebie zaś pokarze, i w obecnym życiu, i umarłego (12,18)⁹.

Czytając takie stwierdzenia od razu rodzą się pytania o współmierność między zadaniem złem a wysokością kary. Pojawiają się też pytania o spektrum możliwości realizacji kary. Autorowi 1 Mch, który najwyraźniej nie dopuszczał jakiegokolwiek formy życia pozagrobowego, w przeciwieństwie do autora 4 Mch uznającego nieśmiertelność, musiała wystarczyć kara doczesna. Zaś autor 2 Mch, choć zakłada realność *post mortem*, to jednak nie ma potrzeby karać Antiocha w zaświatach; wystarcza mu świadomość dokonania się na nim kary ziemskiej. Z drugiej strony mamy Tacyta, który żałuje, że Antiochowi nie udało się zmienić kultury i religii Żydów.

Zakończenie

Nie trudno zauważyć, że przywołani autorzy różnorako przedstawiali śmierć Antiocha IV Epifanesa, w zależności od ich pochodzenia i przekonań. Tacyt ubolewa nad niedokończoną misją Antiocha nic nie wspominając o jego śmierci. Kasjusz po prostu stwierdza, że Antioch umarł i nie podaje żadnych przyczyn. Appian dodaje już przyczynę śmierci, jaką była choroba. Polibiusz nie tylko wspomina o jakimś szaleństwie Antiocha jako przyczynie jego śmierci; na dodatek sugeruje, że mogło to być karą boską za chęć splądrowania świątyni w Elimais. Flawiusz czyni podobnie, tylko że u niego kara boska wynika z grabieży świątyni w Jerozolimie. Autor 1 Mch już nie ma żadnych wątpliwości co do przyczyny choroby i śmierci Epifanesa. Dodatkowo utrzymuje, że Antioch był świadom, że jego koniec związany jest z najazdem na Palestynę. Omawiany opis zgonu króla hellenistycznego w 2 Mch jest wyraźnie mocniejszy niż w 1 Mch. Ostatnie chwile Antiocha przedstawiają się jeszcze okropniej niż dotychczas, a ponadto Antioch intensywniej doświadcza przekonania o przyczynie swoich mąk. Na dodatek dowiaduje się od skazywanych na śmierć Żydów, że w przeciwieństwie do nich nie doczeka zmartwychwstania. Autor 4 Mch prześciga wszystkie inne opisy kar dla Antiocha. Przechodzi bowiem od doczesnych kar do pośmiertnych wiecznych mąk. Większej kary już nie ma.

Czytając antyczne relacje o Antiochu nie sposób oprzeć się myśli o ich częstej tendencyjności. Tacyt pochwała Antiocha, zaś 4 Mch życzy mu mąk piekielnych. Stronniczość uwarunkowana pochodzeniem jest oczywista. Przeraża tylko fakt wzajemnego niedostrzegania zła i śmierci doświadczanych przez ludzi obcych sobie kultur i religii, jak to widać choćby w zapiskach Tacyta i autora 1 Mch.

⁸ M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej. 3 i 4 Księga Machabejska, 3 Księga Ezdrasza oraz Psalm 151 i Modlitwa Manasses, Warszawa 2001.*

⁹ Por. też kolejne fragmenty: *A tyran Antioch i na ziemi doznał pomsty, i umarłszy podlega karze (4 Mch 18,5) oraz boska sprawiedliwość ściagała i ścigać będzie przekłętę tyrana (4 Mch 18, 22), jak i 4 Mch 9,32; 10,15; 13,15.*

**From human ailment to divine judgment.
Death and afterlife of Antiochus IV Epiphanes
in selected ancient writings**

A b s t r a c t

The aim of the article is to show how differently Greek, Latin and Jewish authors, being governed by their respective convictions and cultural origin, described the last days and the afterlife of Antiochus IV Epiphanes, and how frequently tendentious they are in their formulations. When one reads these ancient accounts some questions arise: What deed is reprehensible? How to fix an appropriate punishment? How is the divine punishment executed? The individual writers would answer those questions differently, which consequently determines their presentations of the death and afterlife of the Seleucid king. The descriptions provided by Tacitus, Cassius Dio, Appian of Alexandria, Polybius, Josephus, and the authors of the books of the Maccabees, vary from simple statements about Antiochus' normal death and appraisal of his military expeditions through earthly lethal divine judgments for his rapacious misdeeds, and extend to otherworldly eternal torments in hell.

PIOTR MUCHOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

PRZYSZŁY ŚWIAT WEDŁUG ESSEŃCZYKÓW

Chyba bez przesady można stwierdzić, że cała teologia esseńczyków nakierowana była na nadchodzący koniec świata. Esseńczycy byli przekonani – jak dowodzą tego ich teksty – że żyją na progu dni ostatecznych, tuż przed końcem świata. Spodziewali się, że lada chwila przyjdzie mesjasz, a nawet mesjasze, że nastąpi eschatologiczna wojna i sąd ostateczny. Sąd ostateczny – dokonany przez Boga na umarłych i żywych – położyć miał kres istnieniu ludzi grzechu, w tym przeciwników religijnych i politycznych esseńczyków, i przynieść im zbawienie w postaci życia nie kończącego się, doskonałego i szczęśliwego u boku Stwórcy. Najwyraźniej nadejścia dni ostatecznych oczekiwali w bardzo krótkim, konkretnym czasie, w przeciagu – jak wydaje się – okresu rzędu kilkudziesięciu lat. Wskazuje na to szereg wypowiedzi w ich rękopisach. Dodać tu trzeba jednakże, że, jak sugerują pewne ustępy, zapowiadany koniec świata jednak nie nadchodził, wbrew ich oczekiwaniom. Wiara esseńczyków wystawiona była na próbę. Zapowiedzi wyczytane z pism biblijnych, przede wszystkim pism proroków, nie spełniały się – takie poczucie esseńczycy najwyraźniej mieli w I wieku p.n.e., jak przekazują ich teksty z tego okresu¹.

W piśmiennictwie esseńskim znajdujemy bardzo dokładne, wręcz precyzyjne, opisy końcowego okresu świata – w terminologii rękopisów qumrańskich okresu „końca dni”². Duża grupa rękopisów zawiera teksty egzegetyczne, w których wyjaśniane jest ukryte znaczenie wypowiedzi proroków w odniesieniu do współczesnych esseńczykom czasów i osób. Konkretnie wydarzenia polityczne II i I wieku p.n.e. odczytywane są jako znaki nadejścia czasów ostatecznych³. Niektóre z rękopisów qumrańskich kreślą dokładny obraz mających nastąpić wydarzeń. Tak przykładowo *Reguła Wojny*⁴ przedstawia eschatologiczną wojnę pobożnych z bezbożnymi, wojnę

¹ Zob. np. 1QPeszer do *Księgi Habakuka* VII, 5-14.

² Albo „dni ostatecznych”, hebr. *acharit hajjamim*. Odnośnie dokładnego wykazu ustępów w rękopisach qumrańskich dotyczących tematyki wiary w życie pozagrobowe, zob. E. Puech, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Réurrection, Vie éternelle?*, t. 1-2, Paris 1993, s. 327-692.

³ Są to najwyraźniej wydarzenia związane z objęciem władzy politycznej i religijnej przez hasmoneuszy. Liczne aluzje do władców hasmonejskich i ich rządów, wrogich esseńczykom, znajdujemy przede wszystkim w qumrańskiej literaturze egzegetycznej, a zwłaszcza w peszerach.

⁴ Albo *Wojna synów światłości z synami ciemności*, jeden z najliczniej zachowanych utworów esseńskich.

z udziałem ludzi oraz Boga i Beliala. W jej rezultacie unicestwione miały zostać duchy zła i grzesznicy. Utwór, który najwyraźniej jest rodzajem wizji, przedstawia dokładnie uzbrojenie żołnierzy, organizacje oddziałów, przebieg wojny i jej zwycięski dla Boga i jego wybranych koniec. Inny utwór, *Reguła błogosławieństw* (1Q28b) opisuje posiedzenie społeczności esseńskiej – wspólnie z mesjaszami – na końcu dni.

Niestety rękopisy qumrańskie w dużo mniejszym zakresie odnoszą się do okresu po sądzie ostatecznym, oddzielającym świat doczesny od świata przyszłego. Informacje na temat tego, jak – wedle ich wierzeń – miał wyglądać przyszły świat pojawiają się jedynie sporadycznie, najczęściej w formie aluzji przy okazji różnych wypowiedzi zapowiadających przyszłą nagrodę dla pobożnych. Jeśli wziąć pod uwagę, że pisma esseńskie wręcz w szczegółach omawiają przyszłe wydarzenia końca obecnego świata, skąpość wypowiedzi na temat samego przyszłego świata wydaje się nieco zaskakująca. Sądzę, że jednym z możliwych wyjaśnień tego stanu rzeczy jest, że esseńczycy akceptowali pewne ogólne wierzenia w tym względzie, przede wszystkim zaś te ukazane w *Księdze Henocha*.

Próbując odpowiedzieć na pytanie, w jaki przyszły świat wierzyli esseńczycy, należy poruszyć dwie kwestie. Po pierwsze, zagadnienie zmartwychwstania. Po drugie, jak esseńczycy wyobrażali sobie raj w świetle danych rękopisów qumrańskich, danych, niestety, dość ograniczonych.

Co do pierwszej kwestii, to niewątpliwie wedle teologii esseńskiej przyszły świat miał być również udziałem ludzi zmartwychwstałych. Nie jest jednakże do końca jasne, jak wyobrażali sobie zmartwychwstanie, przede wszystkim, czy wierzyli w zmartwychwstanie cielesne. Wątpliwości co do tego wynikają z faktu, że Józef Flawiusz w *Wojnie żydowskiej*, w drugiej księdze rozdz. VIII, ustęp 11, opisując esseńczyków, zamieszcza następującą relację na temat ich wierzeń (przekład Radożyckiego⁵): *Mają oni niezłomną wiarę, że ciała są niezniszczalne, a tworząca je materia przemijająca, lecz dusze nieśmiertelne trwają wiecznie*. I dalej podaje: *Podzielając pogląd synów Hellady utrzymują, że na dobre dusze czeka mieszkание za oceanem i miejsce, które nie trapią ulewy, śnieżyce lub skwar, lecz orzeźwia je zawsze łagodny zefir, wiejący od oceanu. Złym duszom przeznaczają ciemną i nawiedzaną burzami otchłań, gdzie są tylko niekończące się kary*. Ta relacja Flawiusza jest niezgodna z podaniem z III wieku autorstwa Hipolita z Rzymu, który w tekście *Refutatio*, w księdze IX, rozdz. 22 pisze, że esseńczycy głoszą, że *nawet ciało zmartwychwstanie i będzie nieśmiertelne w taki sam sposób jak dusza jest już nieśmiertelna*. *Utrzymują, że dusza oddzieliwszy się (od ciała), spoczywa do sądu w pewnym miejscu, przyjemnie owiewanym wiatrem i oświetlonym*. Te dwie różne relacje były wielokrotnie dyskutowane przez różnych badaczy. Nie jest do końca pewne, jak je interpretować. Co istotne jednak, w świetle niedawnych badań, przede wszystkim E. Puecha, autora obszernego opracowania problematyki życia pozagrobowego w żydowskim piśmiennictwie biblijnym i pobiblijnym – *La croyance des essenians en la vie future*⁶, za nadrzędny uznać należy – jak wydaje się – przekaz Hipolita, który najprawdopodobniej oparty został na jakimś źródle żydowskim z okresu I wieku n.e. Puech na poparcie tej tezy wskazuje dane z rękopisów qum-

⁵ Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, Poznań 1980.

⁶ E. Puech, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future....*

rańskich, które przekazują wizję zmartwychwstania ciał. Przede wszystkim tekst 4QApokalipsy mesjańskiej. Twierdzenie Puecha jest wprawdzie nieco osłabione ze względu na brak pewności co do esseńskiego autorstwa tego tekstu, uznać je niemniej należy – jak sądzę – za dobrze uzasadnione i wysoce prawdopodobne⁷.

Apokalipsa mesjańska, pochodząca z II wieku p.n.e. a więc początkowego okresu istnienia społeczności esseńskiej, jest tekstem wyjątkowym jeśli chodzi o tematykę czasów ostatecznych. Jako jedyny tekst z Qumran traktuje wyraźnie o zmartwychwstaniu i sądzie ostatecznym. Podaje, że sprawiedliwi i pobożni zostaną wynagrodzeni przez Boga za swą wierność (ewentualnie wiarę) życiem wiecznym, natomiast bezbożni zostaną surowo osądzeni i skazani na śmierć. W tym ostatnim przypadku tekst mówi o śmierci, nie zaś wiecznym uwięzieniu. Co również istotne, wzmiankuje jedynie zmartwychwstanie pobożnych i tym samym sugeruje, że zmartwychwstanie miało dotyczyć jedynie tej grupy⁸. *Apokalipsa mesjańska* jest najważniejszym argumentem za nadrzędnością przekazu Hipolita.

W tekście tym pojawiają się nadto takie terminy, jak „dolina śmierci” i „most nad otchłanią”, przypuszczalnie odnoszące się do miejsca sądu ostatecznego i przejścia zbawionych do raju⁹. Jak wynika ze wzmianek w niektórych tekstach miejscem zmartwychwstania miała być Jerozolima¹⁰.

Poza *Apokalipsą mesjańską*, w jeszcze jednym tekście znalezionym w Qumran występuje obszerna wypowiedź na temat zmartwychwstania. Jest nim 4QPseudo-Ezechiel¹¹, który zawiera egzegezę rozdziału 37,1-14 *Księgi Ezechiela*. Tekst ten najprawdopodobniej nie jest autorstwa esseńskiego, jednak jego obecność w kolekcji rękopisów esseńskich, i to najprawdopodobniej aż w 6 egzemplarzach, dowodzi, że musiał być to tekst bliski teologicznie esseńczykom i odzwierciedlający ich wierzenia. Fragment 2 rękopisu 4Q385, zaświadczaającego ten utwór, zawiera wizję powstającego z martwych ludu, błogosławiącego Boga¹².

⁷ Tamże, s. 703-762.

⁸ Niestety rękopis jest uszkodzony, stąd niektóre wypowiedzi są jedynie fragmentaryczne. Niemniej ich wymowa jest bezsporna. Por. 4Q521 frag. 2 kol. 2 + frag. 4, 5-13:

Pan bowiem nawiedzi pobożnych, a sprawiedliwych zawoła po imieniu. [...] Uczci pobożnych na tronie wiecznego królestwa. Rozwiąże związanych, otworzy oczy niewidomym, podniesie pochylonych. [...] W swojej łaskawości od[płaci im,] a owo[c] dobrego [czyn]u do nikogo nie dotrze z opóźnieniem. Za/oczyty jakich nie było uczyni Pan, jak zapo[wiedział.]. Uzdrowi bowiem konających, wskrzesi zmarłych, ubogim ogłosi dobrą nowinę, [nędzarzy]l nasy[ci,] wypędzonych sprowadzi, głodnych uczyni bogatymi.; frag. 5 kol. 2 + frag. 7, 5-8:

[...] jak ci, którzy przeklinają. Bę[da] oni bowiem dla śmierci, [gdy] Wskrzesiciel [podniesi]e umarłych swego ludu. Będziemy składać dzięki i powiemy wam o spraw[ie]dliwych czynach Pana, który [osądzi] syn[ów śmie]d i otworzył [groby sprawiedliwych].

⁹ Zob. E. Puech, *Qumran Cave 4, XVIII, Discoveries in the Judaean Desert XXV*, Oxford 1998, s. 1-2.

¹⁰ Por. np. 4Q177 kol. 11, 15-16.

¹¹ Por. D. Dimant, *Qumran Cave 4, XXVI, Discoveries in the Judaean Desert XXX*, Oxford 2001, s. 17-88.

¹² 1 [I poznaję, że ja jestem JHWH,] który wybawiłem mój lud dając mu przymierze. 2 [I powiedziałem: JHWH!] Widziałem wielu z Izraela, którzy kochali twe imię i chodzili 3 drogami [sprawiedliwości. T]o [zaś] kiedyż nastąpi i jak zostanie odpłacona ich pobożność? I powiedział JHWH 4 do mnie: Pokaż synom Izraela, aby poznali, że ja jestem JHWH. 5 [Następnie powiedział]: Człowieku, prorokuj nad kośćmi i mów: Niech [się połącz]y kość z kością, staw 6 [ze stawem.] I stało się ta[k.]. Wówczas powiedział po raz

Na podstawie relacji Hippolita i przekazu rękopisów z Qumran, przede wszystkim zaś dwóch wskazanych utworów *Apokalipsy mesjańskiej* i *Pseudo-Ezechiela*¹³ wydaje się, że esenicy rzeczywiście wierzyli – wbrew relacji Flawiusza – w zmartwychwstanie ciał. Esenicy najprawdopodobniej oczekiwali jedynie zmartwychwstania wybranych przez Boga. Zgodnie z esenicką doktryną predestynacji, Bóg już tworząc świat dokładnie zaplanował jego losy i wybrał tych, którzy mieli zostać zbawieni. Kto poza członkami społeczności esenickiej miał być zbawiony nie wynika jasno z rękopisów qumrańskich. Zwłaszcza w odniesieniu do współczesnych esenicom pokoleń. Z jednej strony esenicy wierzyli, że przynależność do ich społeczności jest dowodem Bożego wybrania i że to dla nich Bóg przygotował przyszły świat, z drugiej strony rękopisy qumrańskie w różnych eschatologicznych kontekstach, np. w odniesieniu do przyszłej świątyni (ukazanej m.in. w Zwój Świątyni), wydają się dawać obraz całego społeczeństwa Izraela. Stąd rzecz nie jest jasna.

Jaki los miał spotkać pozostałych ludzi, tych których Bóg nie przeznaczył do życia w przyszłym świecie? Na podstawie różnych, z reguły nieprecyzyjnych, ogólnych wypowiedzi w literaturze qumrańskiej wynika, że zakładane były dwie możliwości – śmierć ostateczna, i wieczne uwięzienie, połączone z cierpieniami. Pogląd taki jest zasadniczo zgodny z tekstem *Księgi Henocha*, dokładnie *Księgi Stróżów*, gdzie przedstawiona została wizja czterech grot i czterech kategorii przebywających w nich duchów zmarłych, oczekujących na sąd ostateczny¹⁴.

Co do drugiej kwestii, jak esenicy wyobrażali sobie przyszły świat? – to, niestety, jak już zaznaczyłem, rękopisy qumrańskie nie przedstawiają dokładnej wizji życia w przyszłym świecie. Mówią jedynie ogólnie o nagrodzie dla pobożnych i życiu bez śmierci i zła. Życiu wiecznym, bez końca. Są to zwykle krótkie wypowiedzi w różnych tekstach, komentarzach, regułach, hymnach. Przykładowo, *Wizja Amrama* 4Q548 frag. 1, 12-14 zawiera następującą wypowiedź:

Dlatego wszyscy Synowie Światłości [pójd]ą do światłości, do roz[koszy wiecznej, do rado]ści. Zaś wszyscy Synowie Ciem[ności do ciemności, do śmierci,] i na zatracenie pójdą. Synowie światłości to oczywiście termin używany na oznaczenie eseników, synowie ciemności – bezbożnych.

Radość nowego życia zbawionych w przyszłym świecie, w raju, najwyraźniej miała być powodowana obcowaniem z Bogiem. Jedno z błogosławieństw w *Regule błogosławieństw* 1Q28b kol. 4, 24-26, odnoszącej się do czasów ostatecznych, mówi *Obys jak anioł oblicza w świętym przybytku chwały Boga Zastęp[ów] wiecznie służył. Byś był wokoło, służąc w pałacu królewskim i wyznaczał los wraz z aniołami oblicza. Obecność Boga była – jak wskazuje na to między innymi ten tekst – postrzegana jako apogeum szczęścia. I trzeba stwierdzić, że zasadniczo jedynym dokładnym obrazem zbawionych w niebie, jaki przedstawiają rękopisy qumrańskie, jest obraz zbawionych*

drugi: *Prorokuj, niech pokryją je ścięgni i niech powleką się skórą.* 7 [Niech pokryje je mięso.] *Wówczas powi[edz]iał ponownie: Prorokuj na cztery strony nieba i niech wiatr* 8 [nieba] *powieje [na nie i niech ożyją, i powstanie] lud wielki, i będzie błogosławił JHWH Zastępów, któr[ny]* 9 [dał mu życie].

¹³ Niezależnie od kwestii autorstwa tych tekstów, które najprawdopodobniej jednak nie były własnymi utworami esenickich.

¹⁴ Por. 1 Hen 22,2-4. Zob. E. Puech, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future...*, s. 734-738.

wielbiących Boga. Najlepszym tego przykładem jest *Pieśń Ofiary Szabatowej*¹⁵, jeden z najliczniej zaświadczonych utworów qumrańskich, który przedstawia niebiańską liturgię. Ludzie, wraz z aniołami, śpiewają i sławią Boga, siedzącego na tronie.

Jak ponadto zbawieni mieli spędzać czas w niebie, przez wieczność, nie jest jasne. Rękopisy mówią niewiele na temat, jakie de facto miało być owe nowe życie. Oczywiście poza tym, że szczęśliwe, radosne, nieskończone, wolne od cierpień i trosk – jak o tym świadczy chociażby cytowana *Apokalipsa mesjańska: Uzdrawi bowiem konających, wskrzesi zmarłych, ubogim ogłosi dobrą nowinę*, [nędzarz]y nasy[ci,] wypędzonych sprowadzi, głodnych uczyni bogatymi. Biorąc jednakże pod uwagę, że rękopisy opisują nową Jerozolimę i nową świątynię wydaje się, że w koncepcji esseńczyków przyszły świat miał znajdować się na ziemi i mieć w jakimś stopniu ziemski wymiar. Czytając ustępy dotyczące przyszłego świata odnosi się wrażenie, jak gdyby zbawieni mieli wieść życie na wzór życia doczesnego, aczkolwiek doskonałe i szczęśliwe. W tym kontekście trzeba podkreślić, że *Księga Henocha* – która niewątpliwie była kompozycją niezwykle autorytatywną dla esseńczyków, o czym świadczy zarówno liczba zwojów z jej tekstem w Qumran, jak i jej wpływ w literaturze własnej esseńczyków – ukazuje miejsce przebywania Boga na ziemi, na wysokiej górze, znajdującej się – jak wmyka z tej księgi – gdzieś na północy lub północnym zachodzie (biorąc Judeę jako punkt odniesienia). Notabene układanie zwłok zmarłych w grobach na cmentarzu w Qumran na osi północ południe, z twarzą zwróconą na północ, jest wyjaśniane właśnie domniemanym położeniem raju. Same zaś pojedyncze mogiły, niezwykle dla tamtego okresu, są związane z esseńskimi wierzeniami na temat zmartwychwstania¹⁶. Również ukazane w *Księdze Stróżów*, podczas drugiej podróży Henocha, miejsce przebywania zmarłych, oczekujących na sąd, i miejsce mającego nastąpić sądu znajdują się na ziemi, w pobliżu Jerozolimy¹⁷. Te koncepcje Księgi Henocha, pochodzącej z III wieku p.n.e., niewątpliwie silnie oddziaływały na myśl teologiczną esseńczyków. Wydaje się, że wierzenia esseńczyków wpisują się dokładnie w koncepcje śmierci i przyszłego świata naszkicowane w *Księdze Henocha*. Takie wypowiedzi jak ta z Hodajot (kol. 11, 19-20) *Dziękuję ci, Panie, że wydobyłeś mą duszę z zatracenia i zgubnego szeolu wyniosłeś mnie na wieczną wysokość, bym chodził po bezkresnej równinie* dokładnie pasują do wizji Księgi Henocha. Można stąd pokusić się o tezę, że wierzenia esseńczyków mają za podstawę wizję nieba ukazaną Henochowi.

Podsumowując te dane należy stwierdzić, że rękopisy z Qumran i relacja Hipolita świadczą, że przyszły świat wedle esseńczyków był przeznaczony dla sprawiedliwych, Bożych wybranych – zarówno dla tych, którzy żyli w chwili sądu ostatecznego, jak i umarłych – mających zmartwychwstać cieleśnie w dniu sądu. Świat ten miał – jak wydaje się – być urządzony, przynajmniej do pewnego stopnia, na wzór świata doczesnego. Miał znajdować się na ziemi. Najprawdopodobniej Jerozolima miała być jego centralnym miejscem. Miał być to świat doskonały. Świat, w którym szczęśliwi ludzie, żyjący bez końca, obcując z Bogiem i jego aniołami. Jak ponadto miał wyglądać przyszły świat – nie jest jasne.

¹⁵ Utwór znany też pod nazwą *Liturgia anielska*.

¹⁶ Por. 1 Hen 25. Zob. J. T. Milik, *The Book of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford: 1976, s. 33-41; E. Puech, *La Croissance des Esséniens en la Vie Future...*, s. 699-702.

¹⁷ Por. 1 Hen 22.

The next world according to the Essenes

A b s t r a c t

The theology of the Essenes was focused on the coming new world. The Essenes believed that they were living at the end of time. The Qumran manuscripts contain many passages pertaining to the eschatological times, but only some of them relate to the afterworld, the world after the eschatological judgement. This article raises two issues – what were the Essenes' imaginations concerning the resurrection and concerning the next world. In the first case the relations of Flavius and Hippolytus and two Qumran works, *4QMessianic Apocalypse* and *4QPseudo-Ezekiel*, have been discussed. They show that the Essenes believed in the resurrection of bodies, but most probably only of some pious people. With regard to the second issue, the Qumran scrolls do not contain any detailed descriptions of life in the afterworld. The passages relating to the next world occur mainly in the context of the future reward and they speak generally about a happy and carefree life with God. Some statements in the Qumran scrolls suggest that according to the Essenes the next world was to be on earth and Jerusalem was to be its centre. Most probably the beliefs of the Essenes in this respect were influenced by the *Book of Enoch*.

MACIEJ MÜNNICH

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

*Moje posłanie jest między zmarłymi,
... o których już nie pamiętasz,
którzy wypadli z Twojej ręki (Ps 88,6).*

ŚWIAT UMARŁYCH W WYOBRAŻENIACH BIBLIJNYCH ŚRODOWISK MĄDROŚCIOWYCH

1. Gdy mowa jest o świecie umarłych w Biblii, teologowie zwykle podkreślają wszechwładzę Jahwe. Nawet po śmierci człowieka Bóg Izraela panuje nad zmarłymi, wszak jest On Panem całego świata – zarówno żywych, jak i umarłych. Na poparcie takiej tezy możemy bez trudu znaleźć wiele cytatów biblijnych. Wszak *Szeol dla Niego jest nagi i Abaddon jest bez zasłony* (Hi 26,6 por. Prz 15,11), a psalmista woła: *jesteś przy mnie, gdy się w Szeolu położę* (Ps 139,8). Co więcej, Jahwe mówiąc o swych przeciwnikach zapewnia proroka Amosa: *gdyby udali się do Szeolu, stamtąd ręka moja ich weźmie* (Am 9,2). Zatem Jahwe nie tylko jest w świecie umarłych, ale także kraina ta nie ma dla Niego tajemnic, a zmarli podlegają Jego władzy. Pierwsza rysa na takim obrazie pojawia się, gdy komentatorzy przyglądają się psalmom określanym jako indywidualne lamentacje. Otóż pojawia się w nich stwierdzenie, że zmarli po śmierci w żaden sposób nie czczą Jahwe, ani nawet o Nim nie pamiętają. Psalmista chcąc sprowokować Jahwe do interwencji i ocalenia od śmierci twierdzi: *nikt po śmierci nie wspomni o Tobie; któż Cię wychwala w Szeolu?* (Ps 6,6). Podobnie stara się przekonać do pomocy Jahwe inny psalmista: *Jaki będzie pożytek z krwi mojej, z mojego zejścia do grobu? Czyż proch Cię będzie wysławiał albo rozgłaszał Twą wierność?* (Ps 30,10). Przecież dla starożytnego Izraela oczywiste jest, że *To nie umarli chwalą Pana, nikt z tych, którzy zstępują do Szeolu*¹ (Ps 115,17; por. Ba 2,17). Izajasz idzie o krok dalej i mówi już nie o zmarłych, lecz o uosobionym Szeolu i Śmierci: *Zaiste, nie Szeol Cię sławi ani Śmierć wychwala Ciebie; nie ci oglądają się na Twoją wierność, którzy w dół zstępują* (Iz 38,18). Zatem to już nie tylko sami zmarli nie uczestniczą w kulcie Jahwe, ale jedna trzecia całego świata, który w bliskowschodnich wyobrażeniach dzielił się na niebo, ziemię i świat podziemny. Zwykle bardziej tradycyjnie nastawieni autorzy

¹ Dosł. *żaden ze zstępujących w ciszę* (רִיקָה).

podkreślają, że w przytoczonych wyżej przykładach mowa jest nie o Jahwe i jego panowaniu – bądź braku tegoż – w podziemiu, lecz o braku czci ze strony zmarłych. Zatem wg nich Jahwe panuje nad umarłymi, choć ci Go nie czczą. Dosadnie ujął to w swym klasycznym opracowaniu Gerhard von Rad: ...*obszar władzy Jahwe nie kończy się bynajmniej na granicy świata zmarłych, jednak zmarli pozostawali z dala od kultu, poza obszarem, na którym rozwijał się kult. I na tym właśnie polegała ich śmierć*².

2.1 Można by było na takim stwierdzeniu poprzestać, gdyby w Biblii nie istniał Psalm 88 i Księga Hioba. W tych z kolei źródłach znaleźć można dalej idące stwierdzenia dotyczące panowania Jahwe nad umarłymi. Początkowo wydawać się może, że Psalm 88 zawiera podobne prowokowanie Jahwe do udzielenia pomocy zagrożonemu psalmiście, jak powyżej cytowane fragmenty biblijne: *Czy dla cieniów czynisz cuda? Czy zmarli wstaną i będą Cię sławić? Czy to w grobie się opowiada o Twojej łasce, a w Szeolu o Twojej wierności? Czy Twoje cuda ukazują się w ciemnościach, a sprawiedliwość Twoja w ziemi zapomnienia?* (Ps 88,11-13). Oczywiście są to pytania retoryczne i odpowiedź jest z góry wiadoma – na każde należy dać odpowiedź „nie”. W innym bowiem przypadku Jahwe nie musiałby interweniować, by uratować życie psalmisty. Należy jednak zauważyć, że nie wszystkie pytania dotyczą zmarłych. Część z nich odnosi się do samego Jahwe i jego mocy. Wszak cuda Boga Izraela nie ukazują się³ w ciemnościach krainy śmierci, a Jego sprawiedliwość nie sięga do ziemi zapomnienia. Jeszcze mocniej psalmista wypowiada się w wersie 6: *Moje posłanie jest między zmarłymi, tak jak zabitych, którzy leżą w grobie, o których już nie pamiętasz, którzy wypadli z Twojej ręki*⁴. Uderza zestawienie tego wersu z Am 9,2. Tam ręka Jahwe może dosięgnąć w Szeolu uciekających przeciwników, tutaj mieszkańcy krainy śmierci wypadli z ręki Jahwe. Nie ulega przy tym wątpliwości, że wyrażenie „ręka Jahwe” oznacza władanie, panowanie. Tę sprzeczność próbował rozwiązać na podstawie paraleli ugaryckich M. Dahood, proponując, by w hebr. יד (ręka) uznać za skróconą formę pochodzącą od ידד (miłować, kochać) i stąd proponował tłumaczenie mówiące o odcięciu Joba od miłości Jahwe. Taka koniunktura nie znalazła jednak uznania jako nazbyt daleko idąca i poza Dahoodem nikt jej nie przyjmował. Zatem w Ps 88,6 zmarli znajdują się poza „ręką”, czyli poza sferą panowania Jahwe! Bóg Izraela zresztą w ogóle o nich nie pamięta, zmarli Go nie interesują. Sytuacja taka przywodzi na myśl podział sfer wpływów w panteonach religii politeistycznych. Uraniczni bogowie nie mieszają się do spraw bóstw chtonicznych, zresztą nawet gdyby chcieli – nie mogą, bowiem świat umarłych rządzi się swymi własnymi prawami. Dobrym

² G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1974, s. 305.

³ Dosł. *czyż znane są* (הֵי יָדוּעַ).

⁴ Dosł. *Opuszczony wśród umarłych, leżący w grobie jak pobici, o których już nie pamiętasz, którzy zostali odcięci od Twojej ręki*. Problematyczne jest tłumaczenie wyrazu פָּרַץ, który najczęściej oddaje się przez „uwolniony, opuszczony”. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* proponuje kilka możliwych koniunktur. *Biblia Tysiąclecia* (dalej: BT) i *Biblia Poznańska* (dalej: BP) mówią tu o posłaniu psalmisty, które jest między zmarłymi. Wynika to najpewniej z przyjęcia za podstawę wyrazu פָּרַץ występującego także w Ez 27,20. Oznacza on tam siedzisko na zwierzęciu z rozłożonej płachty materiału, coś w rodzaju czapraka, czy też derki pod siodło. Szerzej zob. P. Grelot, HOFŠI (Ps LXXXVIII:6), *Vetus Testamentum* 14 (1964), s. 256-263; M.E. Tate, *Psalms 51-100*, (Word Biblical Commentary 20), electronic edition, Dallas 1990, 88:1-19 Notes.

przykładem takiej sytuacji jest mit o zejściu Inanny/Isztar do podziemia, gdzie ta wielka bogini zostaje poddana prawom krainy umarłych, a następnie uśmiercona. Oczywiście tak jaskrawego obrazu w Biblii nie znajdziemy, ale wydaje się, że Ps 88,6 oddaje nieco podobny sposób myślenia.

2.2 Zbliżone wyobrażenia dotyczące świata znaleźć także można w Hi 7,21. Hiob skarżąc się wypowiada następujące słowa: *Czemu to grzechu nie zgładzisz? Nie zmażesz mej nieprawości? Wkrótce położę się w ziemi, nie będzie mnie, choćbyś mnie szukał.* Początek wydaje się być zbliżony do wyżej przedstawianych fragmentów biblijnych. Oto cierpiący autor chce zachęcić Jahwe do interwencji w swej sprawie („zgładzenie grzechu”, „zmażanie nieprawości”), bowiem czuje niebezpieczną bliskość śmierci (*wkrótce położę się w ziemi*). Jednak uzasadnienie jest tym razem zupełnie inne. Oto poprzednio autorzy biblijni na swój sposób szantażowali Boga, mówiąc, że ocalenie ich to także interes Jahwe, bo tylko jako żywi mogą Go wychwalać i czcić. Natomiast Hiob nie wspomina ani słowem o kulcie, lecz mówi wprost – po śmierci wypadnę ze sfery panowania Jahwe. Bóg nie będzie w stanie mnie znaleźć, nawet jeśli będzie mnie szukał. Zatem świat umarłych nie podlega kontroli Boga Izraela! Jego władza nie sięga poza grób! W takiej sytuacji aż ciśnie się na usta pytanie: kto zatem panuje w świecie umarłych? Niestety wers 21 jest ostatnim w siódmym rozdziale Księgi Hioba i pozostawia nas bez odpowiedzi.

3.1.a Nie ulega wątpliwości, że w przypadku Ps 88 i Hi 7 mamy do czynienia z odmienną od tradycyjnej koncepcją świata umarłych. Należy więc się zastanowić kiedy i w jakich środowiskach powstała taka właśnie koncepcja. Jako pierwszym zajmujemy się Hi 7. Rozdział ten jest fragmentem odpowiedzi Hioba na mowę Elifaza w pierwszym z trzech cykli mów. Przyjaciół Hioba reprezentuje tradycyjne, wspólne dla całego starożytnego Bliskiego Wschodu, spojrzenie na problem cierpienia. Elifaz mówi: ...*złoczyńca, który sieje nieprawość, zbiera z niej plon. Od gniewu Boga on ginie, upada od gniewu Jego oburzenia* (Hi 4,8-9). Zatem cierpienie Hioba jest efektem jego grzechu. Zresztą Elifaz podkreśla: *Czyż u Boga jest człowiek niewinny?* (Hi 7,17a). Z takiej sytuacji jest tylko jedno wyjście – uznać swą winę i błagać Boga/bóstwo o miłosierdzie. Dlatego Elifaz radzi: ... *ja bym się zwrócił do Boga* (Hi 7,8a). Ten sposób postrzegania przyczyn cierpienia jeszcze mocniej zaznacza się w kolejnych mówach Bildada (Hi 8) i Sofara (Hi 11). Hiob jednak w swych odpowiedziach nie idzie za wskazaniem przyjaciół. Kwestionuje pojmowanie cierpienia jako kary za grzech, zresztą z reguły przedstawia siebie jako niewinnego. Nawet w tych miejscach, gdzie swój grzech uznaje, podkreśla bądź nieświadomość, bądź nieuniknioną grzechu: *Zgrzeszyłem. Cóż mogłem zrobić* (Hi 7,20a)⁵. Dlatego też nie przyjmuje do wiadomości, że Bóg może być małostkowy i za takie winy karać cierpieniem. Raczej oczekuje zgładzenia grzechu i jego konsekwencji przez Boga (Hi 7,21a), bo jeśli to nie nastąpi, wówczas czeka go śmierć, która spowoduje wypadnięcie cierpiącego ze sfery panowania Jahwe (Hi 7,21b).

⁵ Należy zaznaczyć, że powyższe tłumaczenie BT idzie za Vg, mimo że TM można oddać przez pytanie, tak jak to robi BP: *Jeślim zgrzeszył, cóż mam teraz robić*”. Tak zresztą oddaje to LXX i większość współczesnych tłumaczeń.

EKSKURS: W tym miejscu należy zwrócić uwagę, na inny fragment z *Księgi Hioba* wcześniej już cytowany, mianowicie Hi 26,6. Hiob podkreślając wszechmoc Boga mówi: *Szeol dla Niego jest nagi i Abaddon jest bez zastony*. Nie trudno zauważyć sprzeczność pomiędzy dwoma wypowiedziami cierpiącego bohatera Księgi. Jaki zatem naprawdę jest pogląd Hioba: czy Jahwe panuje w świecie umarłych, czy też nie? Otóż sprzeczność jest jedynie pozorna i wynika bez wątpienia ze skażonego tekstu trzeciego cyklu mów. W pierwszych dwóch cyklach mów zachowana jest kolejność Elifaz – Hiob – Bildad – Hiob – Sofar – Hiob. Natomiast cykl trzeci przedstawia się następująco: Hiob – Bildad – Hiob – Hiob. Już sama kolejność i brak dwóch przyjaciół budzi ostrożność. Mowa Bildada jest przy tym nader krótka (tylko 6 wersów), oraz brak rozdzielenia mów Hioba z rozdziałów 26 i 27. Najistotniejszym jednak argumentem, wskazującym na zachwianie pierwotnej konstrukcji tego cyklu, jest fakt, że przy zachowaniu obecnego układu tekstu Hiob bez żadnego uzasadnienia zmieniałby radykalnie swoje poglądy, co pozostaje jakby niezauważone przez jego przyjaciół. Otóż odpowiadając na mowę Sofara w drugim cyklu, Hiob z żalem i wyrzutem wobec Boga stwierdza, że złym powodzi się za życia lepiej niż dobrym i nawet zgon nie jest zadośćuczynieniem dla sprawiedliwych, a karą dla przewrotnych, bowiem jednaki jest ich los po śmierci (Hi 21,1-34). Podobne stwierdzenia znajdujemy w drugiej części odpowiedzi Hioba po mowie Elifaza z trzeciego cyklu (Jb 24,1-17). Natomiast już w następnych wersach (Hb 24,18-24) Hiob zupełnie zmienia zdanie i twierdzi, że powodzenie złych jest tylko chwilowe i jeszcze tu na ziemi z pewnością spotka ich kara za przewinienia. Taki pogląd był dotychczas charakterystyczny dla przyjaciół Hioba (np. dla Sofara: Hi 20,1-29). Dziwne jest również zachowanie się bohatera *Księgi* po niezwykle krótkiej mowie Bildada, w której przyjaciel atakując Hioba powołuje się na wielkość Boga (Hi 25,1-6). Hiob przedstawiając swój katastrofalny stan z ironią odrzuca tego typu argumenty (Hi 26,1-4), po czym sam roztacza obraz potęgi, mocy i grozy Boga (Hi 26,5-14). Parę wersów dalej Hiob znów nas zaskakuje stanowczością swego twierdzenia na temat pewnej i bezlitosnej zagłady grzeszników, oraz ich potomstwa (Hi 27,8-23). Na podstawie wyżej wymienionych sprzeczności stwierdzono, że doszło do skażenia tekstu i próbowano ustalić dawną, a dziś zniszczoną konstrukcję trzeciego cyklu mów. Wydaje się, iż najtrafniejszą hipotezę przedstawił Sutcliffe⁶: Elifaz (22,1-30) – Hiob (23,1-24,17.25) – Bildad (25,1-6; 26,5-14) – Hiob (26,1-4; 27,1-6.12) – Sofar (27,7-11.13; 24,18-24; 27,14-23). Jedynym wersem, który w takiej rekonstrukcji został – jak się zdaje – błędnie umieszczony jest Jb 27,11, który winien należeć do odpowiedzi Hioba na mowę Bildada, a nie do wyводу

⁶ E.F. Sutcliffe, *Job, w: A Catholic Commentary on Holy Scripture*, New York 1953, s. 422, 434-435. Inne hipotezy zob.: Cz. Jakubiec, *Księga Hioba. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań-Warszawa 1974, s. 32-33; N.H. Snaith, *The Book of Job*, London 1972, s. 100-103; N.C. Habel, *The Book of Job. A Commentary*, London 1985, 37-38; J. E. Hartley, *The Book of Job*, (The New International Commentary on the OT), Grand Rapids 1988, 24-26, 36. Nie do przyjęcia są jednak próby układania na nowo całej *Księgi Joba* w oparciu o hipotetyczne zasady poetyki. Zob. skrajna próba odtworzenia „pierwotnej konstrukcji” *Księgi*: M. P. Reddy, *The Book of Job - A Reconstruction*, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 90 (1978), s. 67, 78. Mało prawdopodobna jest również teza o zachowaniu się *Księgi* w stanie oryginalnym. Ostatnio na podstawie dość karkołomnych argumentów (np. czterokrotna zmiana podmiotu w Jb 24,17-18, odniesienie Jb 26,6-13 do Bildada itp.) bronił jej D. Wolfers, *The Speech - Cycles in the Book of Job*, Vetus Testamentum 43 (1993), s. 385-402.

Sofara. Czytamy tam bowiem: *Pouczam was o Bożej mocy...* Mówiący zwraca się do swych słuchaczy per „wy”, co jest charakterystyczne dla Hioba (np.: Hi 6,22; 12,2; 16,2). Przyjaciele jego natomiast zwracali się do jednej osoby, używając drugiej osoby liczby pojedynczej (np.: Elifaz Hi 4,2; Bildad Hi 8,2; Sofar Hi 11,3). Ostatnia mowa Hioba mieściłaby się zatem w Hi 29,1-31,40. Wynika stąd, że problematyczny wers Hi 26,6 w rzeczywistości nie należał do mowy Hioba, lecz do trzeciej mowy Bildada. Nie ma zatem żadnej wewnętrznej sprzeczności, ponieważ przyjaciele Hioba reprezentują inny pogląd na panowanie Jahwe w zaświatach, aniżeli tytułowy bohater Księgi.

3.1.b Wrócić jednak należy do pytania o czas i środowisko powstania Hi 7. Rozdział ten należy do poetyckiej, późniejszej fazy redakcyjnej *Księgi Hioba*. Najczęściej przyjmuje się, że poetyckie dialogi zostały dodane do starszej, napisanej prozą opowieści o cierpiącym sprawiedliwym. Opowieść ta krążyła po Kanaanie i Syrii, zapewne zbliżona była w treści do znanych nam mądrościowych utworów mezopotamskich⁷. Przypuszczalnie to Hiob w owej prาดawnej legendzie bronił tezy o wielkości i sprawiedliwości swego Boga, którą to tezę podważali jego przyjaciele. Taki przebieg zdarzeń w najdawniejszym opowiadaniu, będącym zrębem dzisiejszej *Księgi Hioba*, sugeruje absolutna wierność Joba w prologu (jakże różna od jego wątpliwości i przekleństw wygłaszanych w dialogu z przyjaciółmi) oraz surowe potraktowanie towarzyszy Hioba przez Jahwe w epilogu. Innym wyjściem jest założenie, iż w pierwotnym opowiadaniu w ogóle nie było przyjaciół i dialogu, a Jb 2,11-13; 42,7-9 są późniejszymi dodatkami. Brak jednak na to przekonujących dowodów⁸. Kiedy zatem spisano prolog i epilog (oraz, być może, pierwotną część mów)? Na ile jest to dzieło pochodzenia hebrajskiego? Cz. Jakubiec uważa, że całość *Księgi* wyszła spod pióra jednego człowieka w V/IV w., oraz że części spisane prozą są typowym przykładem piśmiennictwa hebrajskiego⁹. Natomiast Pfeiffer podaje, iż część epicka została napisana przed VI w. (tj. przed niewolą babilońską), oraz że charakter hebrajski jest widoczny tylko w powierzchniowej warstwie tekstu (np. określanie bóstwa imieniem Jahwe)¹⁰. Wydaje się, że ten drugi pogląd jest bliższy prawdy, o czym świadczy na przykład zachowywanie przez Joba żałobnej tradycji bliskowschodniej po stracie dzieci (Jb 1,20) – wbrew prawu mojszuszowemu (Pwt 14,1; Kpł 19,27-28,21,5). Z kolei przykładem odsuwającym daleko w przeszłość powstanie epickiej części *Księgi Joba* – choć nie koniecznie jej spisanie – jest przedstawienie Sabejczyków i Chaldejczyków jako ludów koczowniczych (Jb 1,15.17), podczas gdy wiemy, iż oba te ludy przeszły na osiadły tryb życia w drugiej połowie XI i początkach X w. Chaldejczycy tworzyli wówczas jeszcze niewielkie państwo w południowej Babilonii,

⁷ M.H. Pope, *Job. Introduction, Translation and Notes*, (The Anchor Bible 15), Garden City 1974, XXXVII.

⁸ Zwolennikiem tej hipotezy jest Snaith, *The Book of Job...*, s. 34-44.

⁹ Cz. Jakubiec, *Księga Hioba...*, s. 28-29. Zachowaną konstrukcję *Księgi*: proza - poezja - proza, za autentyczną uznaje również Y. Hoffmann, *Ancient Near Eastern Literary Conventions and the Restoration of the Book of Job*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 103 (1991), s. 409-410. U obu autorów brak jednak krytyki wewnętrznej, w świetle której widoczne są znaczne rozbieżności w statusie Joba i obrazie świata przedstawionych w części poetyckiej i napisanej prozą.

¹⁰ R.H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, London 1957, s. 668-670, 675; podobnie G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, Gütersloh 1963, s. 30nn.

a Sabejczycy osiadłszy w południowej Arabii zajmowali się handlem, między innymi z Salomonem (zob. 1Krl 10,1-13). Ponadto sam Job w prologu i epilogu ukazany jest jako półkoczowniczy przywódca, posiadający liczne trzody i niewolników. Przypomina to raczej opisy patriarchów z II tysiąclecia, aniżeli Joba z dialogów z przyjaciółmi, gdzie główny bohater wspomina czasy, gdy był szanowanym i bogatym mieszkańcem miasta (Jb 29,1-25). Na podstawie tych i innych argumentów¹¹ można uważać, iż korzenie epickiego opowiadania o cierpiącym Jobie sięgają najprawdopodobniej jeszcze II tysiąclecia, a podstawowe przesłanie tego opowiadania nosi w sobie wątki wspólne dla wszystkich ludów Bliskiego Wschodu. Kiedy owo opowiadanie zostało spisane? Być może przed niewolą babilońską, a być może dopiero podczas kompilacji z cyklami mów – trudno rozstrzygnąć co jest bardziej prawdopodobne. Należy jednak zauważyć, iż to dawne opowiadanie stało się jedynie *punktem krystalizacji, wokół którego narastają sporne dialogi*¹² i samo ulegało przemianom w toku powstawania dzisiejszej *Księgi Joba*. I tak w początku i zakończeniu Księgi widoczne są ślady redakcji w duchu tradycji kapłańskiej (powstałej po niewoli babilońskiej), a szatan z Jb 1,6-12 jest nader podobny do szatana przedstawionego w Księdze Zachariasza (Zach 3,1n), którą można ściśle datować na lata 520-518¹³. Czy zatem pod koniec VI w. powstała główna część *Księgi Joba*, to jest dialogi między przyjaciółmi a cierpiącym bohaterem, które włączono w miejsce mów w dawnym opowiadaniu, a niejako „przy okazji” dokonano poprawek w tekście dzisiejszego prologu i epilogu? Niektórzy uczeni uważają, iż jest to niemożliwe, bowiem dialogi nie zawierają żadnych wspomnień o niewoli babilońskiej, zatem musiały powstać jeszcze przed rokiem 587/6¹⁴. Jednak mowy Elihu i *Pieśń o mądrości* również nie wspominają o żadnych wydarzeniach historycznych, choć powstały z pewnością już po powrocie z niewoli (o czym niżej). Podobieństwa językowe z *Księgami Jeremiasza, Ezechiela, Zachariasza, Malachiasza*, oraz z *Księgą Przysłów* i częścią *Psalmsów* wskazują, iż powstanie dzisiejszych dialogów należy sytuować po 538 r.¹⁵ Język *Księgi*, choć wyjątkowo skomplikowany, jest jeszcze klasycznym językiem hebrajskim, mimo że znaleźć w nim można liczne arameizmy. Taka forma językowa odpowiada dobrze czasom niedługo po powrocie z niewoli babilońskiej. Na tej podstawie koniec wieku VI, lub wiek V jest najbardziej prawdopodobnym okresem powstania trzech cykli mów z *Księgi Joba*¹⁶, choć są też głosy opowiadające się raczej za V/IV w.¹⁷ Odrzucić należy próby datacji powstania

¹¹ G. Fohrer, *Das Buch Hiob...*, s. 62.

¹² C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, t.5, Tuchów, 1995, s. 179.

¹³ M. Gołębiewski, *Zachariasz*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, pod red. L. Stachowiaka, Poznań 1990, s. 339.

¹⁴ H.M. Pope, *Job...*, XXV, XL. Pope odrzuca twierdzenie, iż wersy Jb 12,17-25 mówią właśnie o wygnaniu. Podobnie kwestionuje jakiekolwiek odniesienie tych wersów do znanych nam wydarzeń historycznych (zdobycie Samarii – 721, pierwsze zdobycie Jerozolimy – 597, niewola babilońska – 587/6) Pfeiffer, *Introduction...*, s. 681, choć sam opowiada się za datowaniem powstania *Księgi* w szerokich ramach 700-200; tamże, 676.

¹⁵ N.C. Habel, *The Book of Job...*, s. 41-42; R. Gordis, *The Book of Job and Man*, Chicago 1965, s. 216nn; zestawienie podobieństw zob.: S. Potocki, *Księga Hioba*, w: *Wstęp do Starego Testamentu...*, s. 440n.

¹⁶ J.S. Synowiec, *Mędrcy Izraela i ich pisma i nauka*, Kraków 1990, s. 124; W.F. Albright, *Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom*, w: *Wisdom in Ancient Near East. Presented to Professor Harold Henry Rowley*, ed. M. Noth, D. Winton Thomas, (Vetus Testamentum Supplements 3), Leiden 1955, s. 14.

całej *Księgi Joba* w VII w.¹⁸ Mowy Elihu i *Pieśń o mądrości* z reguły są traktowane jako późne wstawki. Musiały one powstać przed 164 r., ponieważ wkrótce po tej dacie została ukończona *Księga Daniela*, w której pojawia się już wyraźnie sformułowana wiara w zmartwychwstanie (Dn 12,1-3), a wydaje się niemożliwym, by taki argument pominięto przy rozpatrywaniu problemu zła w świecie. Należy zatem przyjąć, że interesujący nas rozdział siódmy *Księgi Hioba*, wraz z pozostałymi mowami należącymi do cyklu trzech dialogów Hioba z przyjaciółmi powstał w końcu VI, bądź w V w. Nie ma także wątpliwości, że tego typu utwór, wpisujący się doskonale w nurt bliskowschodniej literatury sapiencjalnej musiał powstać w żydowskich kręgach mądrościowych. Wskazuje na to zarówno tematyka, jak i forma *Księgi*¹⁹.

3.2 Psalm 88 od dawna stwarza komentatorom wiele problemu. Przede wszystkim mamy do czynienia z bardzo rozbieżną datacją utworu. Z grubsza można wyróżnić dwie grupy komentatorów. Pierwsza z nich opowiada się za wczesnym datowaniem Psalmu 88, najlepiej na czasy niepodzielonej jeszcze monarchii, a w każdym razie przed upadkiem Jerozolimy. Druga natomiast opowiada się za czasem po niewoli babilońskiej.

Do pierwszej grupy należy W. F. Albright, który twierdził, że Ps 88 *roi się od „kanaanizmów”* i na tej podstawie datował go bardzo wcześnie, na początki monarchii hebrajskiej (X w.)²⁰. Zarazem jednak sam Albright przyznawał, że także liczne utwory powygnaniowe zawierają elementy pochodzące z tradycji, którą określał on jako kananejską i stąd *nie możemy ... obecnie ustalić jakiegos jasnego związku pomiędzy datą [powstania] Psalmu, a jego „kananejską” zawartością*²¹. Z kolei M. E. Tate na podstawie analizy filologicznej sugeruje czas powstania przed 722 r. Jednak także i on przyznaje, że *kryteria językowe [pomocne] dla datowania Psalmu ... są nierozstrzygające w przypadku Ps 88 i przedstawioną powyżej datę wyraźnie traktuje jako hipotetyczną*²².

Natomiast naukowcy opowiadający się za późną datacją Psalmu 88 zwracają uwagę na podobieństwo treści z *Księgą Hioba*. Zdarza się nawet nazywanie go *Psalmem Hioba*²³. W obu utworach mamy do czynienia z tym samym problemem: pytaniem o przyczynę cierpienia. Oba także dają odpowiedź odmienną od tradycyjnej teologii, gdzie dominowała koncepcja retrybucji doczesnej. Standardowe podejście do problemu wyglądało następująco: *cierpisz, ponieważ zgrzeszyłeś, a je-*

¹⁷ Cz. Jakubiec, *Księga Hioba...*, s. 51; BP 405.

¹⁸ J.E. Hartley, *The Book of Job*, s. 17-20.

¹⁹ Zob. np. analizę podobieństw występujących w Hi 30 i babilońskim utworze *Będę chwalił pana mądrości*: M. Münnich, *Schemat starożytnej lamentacji bliskowschodniej na przykładzie babilońskiego poematu 'Będę chwalił pana mądrości' oraz 30. rozdziału Księgi Joba*, Zeszyty Naukowe KUL 43 (1999), s. 3-13.

²⁰ W.F. Albright, *Archeology and the Religion of Israel*, Garden City 1968, s. 128-129.

²¹ *we cannot ... establish any definite correlation at present between the date of a Psalm and its Canaanite content*, tamże, s. 128. Ponadto Albright zauważał, że Heman Ezrachita z nagłówka Psalmu (podobnie jak Etan z nagłówka Ps 89) *reflect post-exilic tradition*; tamże, s. 129.

²² *the linguistic criteria for dating a psalm ... are inconclusive when applied to Ps 88*; M.E. Tate, *Psalms 51-100*, 88:1-19 Form/Structure/Setting.

dynym wyjściem z sytuacji jest uznanie swych win, ukorzenie się przed Bogiem i nadzieja na Jego miłosierdzie. Natomiast Hiob – ale nie jego przyjaciele – pytanie o przyczynę cierpienia pozostawia bez odpowiedzi, ponieważ nie przyznaje się do win. Podobnie w Ps 88 brak jest wyznania grzechu przez psalmistę, mimo że jest to standardowy element psalmów lamentacyjnych²⁴. Z tego też powodu liczniejsze grono komentatorów opowiada się za powstaniem Ps 88 w kręgach, które były także autorem *Księgi Hioba*, czyli w mądrościowych środowiskach stosunkowo niedługo po niewoli babilońskiej²⁵.

Wobec tak rozbieżnych sądów należy nieco bliżej przyjrzeć się Psalmowi, a szczególnie obrazowi świata podziemnego, jaki jest w nim zawarty. Oto analizując wersy 14-19 można zauważyć, że psalmista atakowany jest przez uosobiony Płonący Gniew²⁶ i Trwogi²⁷ Jahwe oraz pozbawione już personifikacji Przerazenie²⁸. Zewsząd otaczają go wody, pogrążony jest w ciemności. Wszystkie te elementy są typowe dla krainy podziemnej²⁹. Nie ulega przy tym wątpliwości, że władcą jest tam Jahwe, wszak to Jego Gniew, Trwogi i Przerazenie atakują cierpiącego psalmistę; Jego ręka odsunęła przyjaciół i pogrążyła nieszczęśnika w ciemnościach. Obraz ten wspólny jest z wyobrażeniami innych ludów starożytnego Bliskiego Wschodu, choć oczywiście należy pamiętać, że w Ps 88 to jedynie Jahwe jest władcą podziemia, a nie Nergal, Ereszkigal, Mot czy też inne bóstwo z liczego panteonu. Nie sposób jednak nie zauważyć podobieństw, zresztą nie tylko w omawianym Ps 88, ale także w interesującej nas *Księdze Joba*, gdzie przyjaciele cierpiącego bohatera przedstawiają zbliżony obraz. Wystarczy wspomnieć Jahwe określonego mianem Króla Lęków, który włada krainą umarłych i mieszkającymi tam demonicznymi postaciami, takimi jak np. Pierworodny Śmierci (Jb 18,8-14)³⁰. Musimy zatem uznać, że w Ps 88 sąsiadują ze sobą dwa sprzeczne obrazy. Pierwszy z nich widzi w Jahwe pana podziemia, drugi zaś przeciwnie, uważa, że zmarli nie podlegają władzy Boga Izraela. Wynika to zapewne z przemieszania w Psalmie dawnych tradycji, które Albright określał jako kananejskie i nowszego, powygnaniowego spojrzenia jerozolimskich kręgów mądrościowych. W ten sposób wyjaśnia się problem z tak rozbieżnym datowaniem Ps 88. Należy tu podkreślić wyjątkową intuicję Albrighta, który potrafił bez głębszej analizy dostrzec wymieszanie tych dwóch światów w omawianym Psalmie.

4.1 Skoro wiemy już, a przynajmniej z dużym prawdopodobieństwem możemy twierdzić, że oba interesujące nas fragmenty powstały mniej więcej w tym samym czasie i w tym samym środowisku, należy zapytać co też takiego stało się, że od-

²³ A. Weiser, *Die Psalmen*, Das Alte Testament Deutsch 14/15, Göttingen 1963⁴, s. 399.

²⁴ H.-J. Kraus, *Psalmen*, Bd. II, Biblischer Kommentar. Altes Testament XV/2, Neukirchen-Vluyn 1960, s. 773; E. Haag, *Psalm 88*, w: *Freude an der Weisung des Herrn: Beiträge zur Theologie der Psalmen*, ed. E. Haag, F.-L. Hossfeld, Stuttgart 1986, s. 155.

²⁵ H.-J. Haag, *Psalm 88*..., s. 149-170; A. Weiser, *Die Psalmen*..., s. 399; zob. H.-J. Kraus, *Psalmen*..., s. 608.

²⁶ Dosł. *Two płonące gniewu* (תורניף).

²⁷ בעתים

²⁸ Tutaj również w oryginale występuje l. mn. אֵימָה

²⁹ Szerzej o obrazie świata podziemnego i jego elementach zawartych w Ps 88,14-19 zob. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii Hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Lublin 2004, s. 80-83.

³⁰ Zob. tamże, s. 84-95.

rzezuony został tradycyjny obraz Jahwe władającego, choćby w ograniczony sposób podziemiem, a przyjęta została nowa wizja, negująca panowanie Boga Izraela nad krainą śmierci. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z procesem wynikającym z długotrwałego odsuwania się Jahwe od sfery śmierci. Oto bowiem z jednej strony Jahwe bywał przedstawiany jako ten, który panuje na Szeolem, a zmarli przejawiają jednak pewną aktywność. Ich status w podziemiu uzależniony jest od pozycji za życia (i zapewne od ofiar im składanych), mogą też posiadać wiedzę większą niż żywi (zob. duch Samuela wywoływany przez czarownicę z Endor). Z drugiej zaś znaleźć można obraz wiecznego letargu, krainy pełnej prochu i ciemności, odsuniętej od Jahwe. Oczywiście nie ma tu miejsca na karę, czy nagrodę pośmiertną³¹. Ten drugi obraz z biegiem czasu staje się dominujący (wydaje się, że jest to okres reform Jozjasza, a może już Ezechiasza). Skoro zatem po śmierci nie ma rozróżnienia na dobrych i złych, bogatych i biednych (celuje w tym szczególnie Kohelet), to cała sprawiedliwość musi zawierać się w tym życiu. Jednak mądrościowa tradycja bliskowschodnia (szczególnie mezopotamska) od dawna zmagала się z zawodnością takiego przekonania. Bez trudu wszak można zauważyć opływających w dostatki złoczyńców i poniżanych sprawiedliwych. Stąd w literackim dorobku Mezopotamii można znaleźć na przykład tzw. Dialog pesymistyczny, utwór na wskroś relatywistyczny w ocenie dobra i zła, bowiem czy to w tym życiu, czy też w przyszłym nie ma pewnej ani kary, ani nagrody. Gdy podczas niewoli babilońskiej doszło do bliższego zetknięcia się wygnańców z tradycją Mezopotamii musiało to zasiać ziarno niepewności wobec żelaznej dotychczas zasady odpłaty doczesnej. Oczywiście nie znaczy to, że wszyscy ją odrzucili. Choćby *Księgi Kronik* są doskonałym przykładem przekonania o prawdziwości i aktualności takiej zasady już po powrocie z Babilonu. Jednak *nieliczne* kręgi mędrców powygnaniowego Izraela zatraciły ufność w retribucję już za życia. Jednocześnie brak jeszcze było podstaw do przeniesienia sądu poza grób, ponieważ w Izraelu jeszcze nie przyjęła się koncepcja zmartwychwstania³². W takich warunkach powstały wyjątkowe fragmenty Ps 88 i Jb 7, gdzie Jahwe nie gwarantuje sprawiedliwości na ziemi (Job cierpi niewinnie, psalmista nie wyznaje żadnych win) i nie panuje w podziemiu. Jednak taki pogląd wobec rozwoju koncepcji zmartwychwstania nie zyskał uznania i odszedł w zapomnienie. Jedynymi jego przykładami są omawiane dwa fragmenty oraz poniekąd Księga Koheleta ze swym pesymizmem.

³¹ Literatura dotycząca Szeolu jest bardzo bogata. Zwykle jednak opisuje ona wierzenia starożytnego Izraela dotyczące świata umarłych w sposób statyczny, nie uwzględniając przemian w nich zachodzących. Do najważniejszych prac z ostatnich mniej więcej dwudziestu lat można zaliczyć: K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Neukirchen-Vluyn 1986; Th.J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Harvard Semitic Monographs 39, Atlanta 1989; E.M. Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs about Dead*, Journal for the Study of the Old Testament Monograph Series 7, Sheffield 1992; B.B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, Forschungen zum Alten Testament 11, Tübingen 1994; Ph.S. Johnston, *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*, Downers Grove 2002; D. Kühn, *Totengedenken bei den Nabatäern und im Alten Testament. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Studie*, Alter Orient und Altes Testament 311, Münster 2004.

³² Szerzej zob. M. Münnich, *Przemiany pierwotnych wierzeń dotyczących świata umarłych w Biblii Hebrajskiej na tle wierzeń bliskowschodnich*, Roczniki Humanistyczne 51/2 (2003), s. 5-27.

*My bed is among the dead ...
that you remember no longer,
that were cut off from your hand (Ps 88, 6).*

World of the dead in the understanding of biblical sapiential circles

Abstract

In Biblical research it is generally accepted that Yahweh is the Lord of all the World, including the netherworld. However, a careful analysis of the Biblical text can show some cracks in such a picture. These cracks are visible in some sapiential Biblical works (Jb 7:21; Ps 88:6). They are an effect of the removal of Yahweh from the impure sphere of the dead. Such a process had already begun before the Exile, but the apogee was after the return from Babylon. In addition it was a time when the principle of temporal retribution was shaken, but divine justice could not be moved beyond the grave because the concept of resurrection had not yet appeared.

MARCIN WODZIŃSKI

Uniwersytet Wrocławski

JAKIE TAK NAPRAWDĘ BYŁY WYOBRAŻENIA ESCHATOLOGICZNE LUDU ŻYDOWSKIEGO W EUROPIE WSCHODNIEJ? REKONESANS BADAWCZY

Jak wiadomo, wyobrażenia eschatologiczne judaizmu były już wielokrotnie przedmiotem opisu i badania. Klasyczne prace Roberta Charlesa czy Paula Volza, a także nieco nowsze Ulricha Fischera czy Hansa Clemensa Cavallina mogą posłużyć jako doskonały tego przykład¹. Nie znaczy to jednak, że temat został należycie rozpoznany i wyczerpany. Moim zdaniem jest wręcz przeciwnie. Z zasady zainteresowania te skupiały się albo na wczesnych etapach tej religii, zwanej często w chrześcijańskiej nauce „późnym judaizmem” czy judaizmem tzw. epoki międzytestamentalnej, albo na średniowiecznej i nowożytnej elitarnej kulturze rabinicznej. Co ciekawe, właściwie nigdy nie podejmowano wysiłku zintegrowania wyników badań nad tymi dwoma okresami. Przyczyny tego stanu rzeczy są aż za dobrze znane. Okres wcześniejszy zdominowany był i jest właściwie do dziś przez badaczy chrześcijańskich zainteresowanych tzw. kontekstem Nowego Testamentu, podczas gdy średniowieczne czy nowożytne źródła rabiniczne badane są niemal wyłącznie przez badaczy żydowskich, stawiających oczywiście zupełnie odmienne pytania badawcze². W wyniku tego mamy dwa niemal niezależnie od siebie rozwijające

¹ R. Charles, *Eschatology: The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity. A Critical History*, Nowy Jork 1963; P. Volz, *Die Eschatologie der juedischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tuebingen 1934 (drugie wydanie pracy jako: *Juedische Eschatologie von Daniel Bis Akiba*, Tuebingen 1903); z nowszych prac zob. U. Fischer, *Eschatologie und Jenseitserwartung in hellenistischen Diasporajudentum*, Berlin i Nowy Jork 1978; H.C. Cavallin, *Leben nach dem Tode in Spätjudentum und früher Christentum. I: Spätjudentum*, „Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neuren Forschung II”, 19 (1979), nr 1, s. 240-345. Większość tych prac zajmuje się eschatologią w wymiarze społecznym (paruzją), a nie indywidualnym (śmierć, życie pośmiertne i zbawienie jednostki), mimo to dostarczają one wielu interesujących informacji.

² O tym podziale, szczególnie widocznym w badaniach biblijnych, zob. np. A. Cooper, *Biblical Studies and Jewish Studies*, w: *Oxford Handbook of Jewish Studies*, red. M. Goodman, J. Cohen, D. Sorkin, Oxford 2002, s. 14-35.

się kierunki badawcze. Jak zawsze w nauce, brak komunikacji prowadzi do skutków niekorzystnych dla obu kierunków.

Postawione w tytule niniejszego szkicu pytanie odnosi się oczywiście do okresu późniejszego, tj. czasu osadnictwa Żydów w Europie Wschodniej, jego ambitnym zamierzeniem jest jednak próba wskazania potencjalnych kierunków badawczych, które mogłyby doprowadzić do przezwyciężenia tej separacji, a dokładniej przeniesienia osiągnięć jednej szkoły do badań szkoły drugiej.

Jednym z największych problemów badań nad eschatologią żydowską okresu średniowiecznego i nowożytnego jest elitarny charakter podstawowych źródeł. Wszelkiego typu pisma rabiniczne, stanowiące ogromną większość badanego materiału, podlegały przecież ścisłemu procesowi weryfikacji, a nawet formalnej, choć nie scentralizowanej, cenzury, bo przecież do schyłku XVIII wieku każde dzieło o charakterze religijnym uzyskać musiało kilka rabinicznych aprobat, tzw. *haskamot*, zanim jakkolwiek drukarz zdecydował się je opublikować. Złamanie tej zasady nastąpiło dopiero wraz z pojawieniem się pism chasydzkiego autora Jakuba Józefa z Połonnego, który opublikował pierwszy chasydzki traktat bez aprobat religijnych. Mimo to nawet w granicach chasydyzmu taka praktyka pozostała marginalna. Wyłaniający się z tak kontrolowanych tekstów obraz musiał być więc statyczny i raczej preskryptywny niż rzeczywiście deskryptywny wobec wierzeń eschatologicznych ludu żydowskiego.

Ważną próbą przełamania tej perspektywy były i są studia etnograficzne sięgające zarówno do bogatej tradycji legendowej, jak i bliższych współczesności zapisów wywiadów etnograficznych. W Polsce i Europie Wschodniej szczególnie zasłużyli się w tej dziedzinie Regina Lilienatalowa i Simon Anski³. Wadą takiego ujęcia było jednak zamazanie granicy między tym, co opowiadane, a tym co praktykowane i wierzone. Podobne są zresztą ograniczenia w badaniach bogatej literatury chasydzkiej, w tym pojawiających się tam wyobrażeń nt. śmierci, życia pośmiertnego i ogólniej pojętych wątków eschatologicznych.

Dogodnego narzędzia przezwyciężenia tych ograniczeń dostarczają nam badania judaizmu starożytnego, w którym z powodzeniem sięgnięto po inne typy źródła historycznego, przede wszystkim po żydowskie inskrypcje nagrobne z ich wyjątkową pozycją masowych, ludowych, zindywidualizowanych i niestandardyzowanych tekstów funkcjonujących jednocześnie w formalnym rytuale i ściśle określonej funkcji. Ciekawe i inspirujące przykłady dostarczyli przede wszystkim Jan Willem van Henten, a zwłaszcza Pieter Willem van der Horst w swej doskonałej pracy o starożytnych epitafiach żydowskich⁴. W prezentowanym tu szkicu spróbuję podjąć

³ O rozwoju etnografii żydowskiej w Europie Wschodniej zob. szkic O. Goldberg-Mulkiewicz, *Ethnographic Topics Relating to Jews in Polish Studies*, Jerozolima 1989.

⁴ Zob. P.W. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory Survey of a Millenium of Jewish Funerary Epigraphy (300BCE-700CE)*, Kampen 1991; bibliografię zob. też w R.W. Suder, *Hebrew Inscriptions. A Classified Bibliography*, Selinsgrove 1984. Specjalnie o inskrypcjach poetyckich P.W. van der Horst, *Jewish Poetical Tomb Inscriptions*, w: *Studies in Early Jewish Epigraphy*, red. J.W. van Henten, P.W. van der Horst, Leiden 1994, s. 129-147. Dodać też trzeba, że antyczne żydowskie inskrypcje nagrobne niejednokrotnie już budziły zainteresowanie jako źródło wiedzy o wyobrażeniach pośmiertnych, zob. np. U. Fischer, *Eschatologie und Jenseitserwartung...*; G. Dellling, *Speranda Futura. Jüdische Grabschriften*

ten właśnie trop badawczy, przenosząc i adaptując ujęcia badaczy starożytności do badania społeczności żydowskiej w nowożytnej Europie Wschodniej.

Dla jasności metodologicznej wyjaśnić jednocześnie muszę, że nie jestem tropicielem żydowskich herezji i nie zakładam, że wierzenia eschatologiczne ludu żydowskiego w jakiś istotny, dramatyczny sposób zaprzeczały wyobrażeniom skodyfikowanym w normatywnych pismach rabinicznych. Pamiętać jednak musimy, że po pierwsze w judaizmie, jak i w innych religiach, istnieje w istocie wielość wyobrażeń religijnych, a czym dalej od podstawowej dogmatyki, tym różnorodność większa. W judaizmie, tak ubogim w warstwę dogmatyczną, pole różnorodności jest szczególnie duże. Po drugie, zespół wszystkich wierzeń, przekonań i wyobrażeń religijnych właściwych każdej religii jest znacznie szerszy niż zespół tych wierzeń i wyobrażeń, które są aktywnie obecne w świadomości ludowej, znajdują wyraz w jego działaniach, czy choćby któremu uznaje się za stosowne dać wyraz w inskrypcji nagrobnej. Tę właśnie aktywną pulę wyobrażeń próbował będę zidentyfikować, przynajmniej w najogólniejszym zarysie, ograniczając się jednak do wskazania kilku zasadniczych właściwości owych wyobrażeń, a nie zasadniczej ich rekonstrukcji.

Dobrym przykładem wspomnianej przed chwilą różnorodności jest kwestia właściwej dla judaizmu antropologicznej wizji związku duszy i ciała. Zgodnie z jedną z nich, popularną zwłaszcza w Talmudzie, człowiek postrzegany był jako nierozrwalny związek duszy i ciała, przedstawionych w znanej talmudycznej przypowieści Judy Hanasiego (TB, Sanhedryn 91a) jako kulawy i ślepy złodziej, który razem, wzięwszy jeden drugiego na ramiona, zerwali owoc w ogrodzie królewskim. Przed królem tłumaczyli się, że przecież żaden z nich nie mógł tego zrobić, ale król rozumiejąc wspólnotę ich winy wydał wyrok na obu. Ta monistyczna koncepcja antropologiczna znalazła najpełniejszy wyraz w nauce o cielesnym zmartwychwstaniu w czasach mesjańskich, a kodyfikację w jednym z żydowskich artykułów wiary. Według Talmudu ci, którzy zaprzeczają biblijnemu pochodzeniu nauki o cielesnym zmartwychwstaniu, pozbawieni będą udziału w życiu przyszłym. I rzeczywiście, odnajdujemy w stosunkowo licznych inskrypcjach zwroty, które nie utożsamiają zmarłego ani z jego ciałem, ani z duszą. Mówi się o losie „jego (albo jej) duszy” i „jego ciała”, ale żaden z tych elementów nie jest nim. Na przykład: *I powstanie na koniec dni. Koniec dni się przypieszy i powstanie ciało jego i dusza jego* (to oczywiście nawiązanie do Księgi Daniela). Albo: *I wzniosła się dusza jego do miejsca jakże strasznego, aby zamieszkać pod tronem Majestatu, a ciało jego spoczęło w grobie. Albo: rozkosznym snem spać będzie ciało jego, w ogrodzie Eden będzie radować się dusza jego*.

Jednak równie często, a może i częściej niż wspomniana koncepcja monistyczna, analizowane inskrypcje nagrobne dostarczają przykładów wypowiedzi odmiennych, które ewidentnie utożsamiają zmarłego z jego duszą, a śmierć z uwolnieniem z więzów cielesności. Tego typu dualizm antropologiczny obecny był już w tekście biblijnym, a w tradycji judaistycznej rozpowszechnił się zwłaszcza wraz z popularnością kabały i Księgi Zoharu⁵. Czytamy więc w najbardziej typowych formułach, że zmarły: *odszedł*

Italiens über das Geschick nach dem Tode, w: *Studies in Early Jewish Epigraphy...*, *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950-1968*, Göttingen 1970, s. 39-44.

⁵ O dualizmie antropologicznym w tekście biblijnym zob. E. Stiegmán, *Rabbinic Anthropology*, „Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neuren

do swego świata (albo do wieczności), wznosił się do nieba albo przyłączony został do swych przodków. Ciekawa jest też formuła *wezwany został do sądu niebiańskiego* (albo do *jeszywy niebieskiej*). W formule tej, stosowanej niemal wyłącznie na grobach rabinów, odbija się ludowe wierzenie, że w niebie Bóg i mędrcy religijni razem studiują Torę, a w przypadku nie rozstrzygniętych wątpliwości wzywają jako arbitra uczonego z ziemi, który wtedy umiera. To jednak tylko uwaga na marginesie. Co tutaj istotne, wszystkie wymienione tu typowe formuły utożsamiają zmarłego z jego duszą.

Widzimy więc tu dwie występujące niemal równie często, a przecież konkurencyjne wizje człowieka i jego pośmiertnych losów⁶. Moim zdaniem upoważnia to do wyciągnięcia pierwszego ważnego wniosku na temat tego, jakie naprawdę były wyobrażenia eschatologiczne ludu żydowskiego. Były one różnorodne, czasami wewnętrznie sprzeczne nawet w ramach jednej wypowiedzi, bo przecież ludowe wyobrażenia eschatologiczne nie muszą być i nigdy nie były jednorodne i wewnętrznie spójne. Wniosek jest oczywisty, czy wręcz banalny, ale ważne, by go tu wyartykułować.

Jednak sprawa duszy utożsamianej ze zmarłym jest w tradycji żydowskiej nawet jeszcze bardziej skomplikowana niż widzieliśmy to powyżej. Teologia żydowska mówi o trzech (czasami nawet pięciu)⁷ duszach, czy może aspektach (i nazwach) duszy ludzkiej. Z którą więc utożsamić należałoby człowieka? Ich nazwy to *ruach*, *nefesz* i *neszama*, jednak historycznie zawartość pojęcia każdego z nich ulegała istotnym zmianom⁸. Co ciekawe znaczenie owych terminów i istniejące między nimi różnice są we wschodnioeuropejskich epitafiach żydowskich właściwie niewidoczne, terminy są swobodnie wymieniane, a *ruach* nawet dość konsekwentnie unikane, pewnie ze względu na skojarzenie z jidyszowym znaczeniem tego samego słowa (diabeł). Wskazuje to moim zdaniem na niską kompetencję teologiczną autorów (i zapewne czytelników) inskrypcji oraz na fakt, że omawiane rozróżnienie nie miało w eschatologicznych wyobrażeniach ludu żydowskiego właściwie żadnego znaczenia. Jest to o tyle ciekawe, że żydowska literatura religijna przypisuje tym rozróżnieniom dość duże znaczenie, a popularna literatura religijna (pisana zwykle przez tzw. drugorzędną inteligencję religijną, np. wędrownych kaznodziei) przejęła te koncepcje wraz z malowniczymi opisami męki jednej z dusz, cierpiącej przez 11 miesięcy po śmierci w rozkładającym się ciełe. W zbiorowej wyobraźni ludu żydowskiego była to najwyraźniej jedyna dusza tożsama ze zmarłym.

Co ciekawe, w niektórych inskrypcjach poza tradycyjnymi terminami opisującymi różne aspekty duszy pojawia się również termin *chajim*, 'życie', bliski starotestamentowemu, substancjalnemu znaczeniu słowa *nefesz* 'tchnienie życia'. Najlepiej widzimy to w peryfrastycznej formule *szawak chajim lanu* czyli 'zostawił

Forschung II" 19 (1979), nr 2, s. 512-515; o koncepcjach judaizmu rabinicznego zob. R. Goldenberg, *Bound Up in the Bond of Life: Death and Afterlife in the Jewish Tradition*, w: *Death and Afterlife: Perspectives of the World Religions*, Nowy Jork 1992, s. 100. Zob. też H. Wahle, *Die Lehren des rabbinischen Judentums über das Leben nach dem Tod*, „Kairos” N.F. 14 (1972), s. 291-309.

⁶ Obie obecne też były w pismach rabinicznych, zob. np. H. Wahle, *Die Lehren des rabbinischen Judentums...*; R. Goldenberg, *Bound Up in the Bond of Life...*, s. 99-100.

⁷ Zob. E. Stiegman, *Rabbinic Anthropology...*, s. 521.

⁸ Doskonale opisał te terminy i ich historyczną ewolucję S.S. Cohon, *Jewish Theology. A Historical and Systematic Interpretation of Judaism and Its Foundations*, Assen 1971, s. 348-353.

nam życie' czasami rozwijanej w formuły laudacyjne. Owo 'życie' traktowane jest tu jako obiekt czy wręcz przedmiot, który można przekazywać, który może zmieniać właściciela, itd. Z faktu, że życie traktowane jest tu substancjalnie jako wspólne dobro dzielone między wszystkich ludzi, wysnuć można hipotezę, że częstota występowania formuły łączy się z dużą popularnością w XVII-XVIII wieku koncepcji kabalistycznych, wedle których wszystkie dusze są częstkami duszy pierwszego człowieka, *adam kadmon*, a to przecież znaczy, że dusza jest dobrem podzielnym.

Wypada wreszcie zapytać, co wedle epitafiów dzieje się z ową duszą. Wedle tradycji żydowskiej istnieją dwa miejsca przebywania duszy po śmierci: gehenna dla bezbożnych i raj dla sprawiedliwych⁹. Trudno nazwać to wyobrażenie szczególnie oryginalnym. Oczywiście, w epitafiach ani razu nie znalazłem wzmianki, że zmarły trafił do gehenny, jako że nikt nie odważyłby się sugerować tego w odniesieniu do swych bliskich zmarłych (a przecież to rodzina zmarłego zamawiała i akceptowała nagrobek, epitafiami rządzi więc zasada *de mortibus aut nihil aut bene*). Jako miejsce wiecznej szczęśliwości wskazuje się niebo, częściej jednak ogród Eden, a najczęściej miejsce „pod skrzydłami Boskiej Opatrzności”, a dosłownie „pod skrzydłami Szechiny”. Mimo że ogród Eden bywa przedmiotem poetyckich opisów, np. *spoczynek w boskim ogrodzie Eden pod drzewem życia, bo dobre jest miejsce ocenione*, nie może on równać się popularnością z ostatnią z wymienionych formuł o skrzydłach Szechiny¹⁰. Sądzę, że zadziwiającą częstotą występowania tej formuły łączyć trzeba również ze wzrostem popularności idei kabalistycznych we wczesnonowożytnej Europie Wschodniej. Niech wolno mi będzie przypomnieć, że Szechina, Boska Wszecchobecność, to nazwa najniższej, a więc i najbliższej ludziom, dziesiątej emanacji Boskości w popularnym drzewie emanacji, czy sefirotów, rozpropagowanym przez kabałę luriańską od końca XVI wieku¹¹. Wyobrażenie to było na tyle popularne, że znalazło się nawet w jidyszowych modlitewnikach dla kobiet czy typowych polichromiach synagogalnych. Należy przypuszczać, że do tego wyobrażenia nawiązują popularne w epitafiach zwroty o skrzydłach Szechiny. Jeżeli wolno mi więc sformułować spostrzeżenie ogólne, wyobrażenia eschatologiczne ludu żydowskiego w nowożytnej Europie Wschodniej znajdowały się pod silnym wpływem kabalistyki luriańskiej, zwłaszcza jej formy rozpropagowanej w Europie Wschodniej w XVII i XVIII stuleciu przez autorów drugorzędnej popularnej literatury religijnej¹².

Wspominając o losach pośmiertnych, nie można też zapomnieć o najpopularniejszym zwrocie formułicznym, zaczerpniętym z 1 Sm 25,29, a potem obecnym

⁹ Istnieje rozbieżność poglądów szkoły Szammaja i Hillela na temat losów dusz pośrednich. Nauka o różnym losie sprawiawych i bezbożnych, o sądzie bożym i rachunku za grzechy ukształtowana została przede wszystkim przez *Pirke Awot*, moralistyczny traktat talmudyczny, jedno z najczęściej studiowanych dzieł i jedno z najważniejszych źródeł żydowskiej wyobraźni ludowej. Zob. R. Goldenberg, *Bound Up in the Bond of Life...*, s. 105.

¹⁰ Ciekawą analizę występowania tej formuły na obszarze Opolszczyzny zob. w J.P. Woronczak, *Treści eschatologiczne epitafiów żydowskich Opolszczyzny*, w: *Studia z dziejów kultury żydowskiej w Polsce*, pod red. J. Woronczaka, t. 2: *Cmentarze żydowskie* (Wrocław 1995) s. 101-110.

¹¹ Przystępny wykład podstawowych założeń kabały luriańskiej dla początkujących w G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 1997, s. 302-351.

¹² O tym zob. np. G.D. Hundert, *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century: A Genealogy of Modernity*, Los Angeles 2004, s. 119-130.

niemal na wszystkich żydowskich nagrobkach. Mowa oczywiście o formule *tehi nismato cerura bicror hachajim*, *niech dusza jego/jej związana będzie w węzłku życia*. Formuła ta pojawia się w kontekście eschatologicznym już w literaturze talmudycznej (TB, Szabat 152b), przynajmniej od VII wieku na nagrobkach, a od XII wieku jest właściwie jedynym stałym elementem formularza inskrypcyjnego obecnym w ogromnej większości realizacji właściwie do dziś¹³. Jednak, właśnie ta popularność sprawia, że słusznie zapytać możemy, czy niesie ona jakieś rzeczywiste treści w intencji nadawcy i typowego odbiorcy inskrypcji nagrobnych, czy przypadkiem nie jest pustą, lub niemal pustą, formułą bez istotnych treści odnoszących się do żywych wyobrażeń eschatologicznych. Wskazuje to na ważny problem interpretacji żydowskich napisów nagrobnych, bo przecież epitafia są z natury tekstami formułicznymi. Co więcej, omawiana formuła, jeśli zapisana w nieskróconej formie, zwykle używa aramejskich, a nie hebrajskich form, co wskazuje, że w istocie zaczerpnięta została z modlitewnika liturgii pogrzebowej, a dokładniej z modlitw *El male rachamim* i *Jizkor*, a więc jest po prostu przekopiowanym fragmentem liturgii pogrzebowej. O tym, że formuła nie stała się pustym frazesem przekonują nas pojawiające się stosunkowo często parafrazy tego zwrotu czy różnego typu poetyckie rozwinięcia jego formy podstawowej. Najbardziej typowe jest *niech dusza jego/jej związana będzie w węzłku życia w ogrodzie Eden z wszystkimi sprawiedliwymi* albo z *całym Izraelem*, czasami jednak budowane są wokół formuły zupełnie rzadkie określenia typu *w ogrodzie Abrahama, Izaaka i Jakuba* albo zwrot zmienia formę z błagalnej na zadanie twierdzące. Jak sądzę, wskazuje to, że treści eschatologiczne były ważnym i wciąż żywym elementem epitafium, a zatem zapewne również ogólniejszych wyobrażeń religijnych Żydów w omawianym regionie. Mimo daleko posuniętej standaryzacji, zwrot nie stracił swego głębokiego eschatologicznego znaczenia i pojawiał się w różnych poetyckich transformacjach aż po drugą wojnę światową i zagładę wschodnioeuropejskiego żydostwa.

Zmierzając powoli do zakończenia, chciałbym wspomnieć o jeszcze jednym interesującym aspekcie obecnym w epitafiach wyobrażeń eschatologicznych. Niemal wszystkie wymieniane dotychczas wyobrażenia odwoływały się do indywidualnych losów pośmiertnych duszy. Zdarzają się jednak epitafia, w których pojawiają się wzmianki dotyczące eschatologii uniwersalnej, czasów mesjańskich i końca dziejów. Niekiedy dowiadujemy się, że niejaki dajan Joel z Białej koło Prudnika *do wieczności odszedł i poszedł, i przeminął, aż przebudzą się śpiący w prochu i jego wiara ożywi go*, czyjeś ciało będzie trwać *w zniszczeniu aż do skończenia dni* a ktoś inny po prostu *powstanie w końcu wieków*. Niekiedy też autor wyraża życzenie, by dusza zmarłej *związana była w węzłku życia aż przyjdzie pocieszyciel Jerozolimy* albo by *powstała w strasznym czasie mesjańskiej zagłady*. Choć tak nieliczne, odnajdujemy w tych wzmiankach refleksy wszystkich podstawowych żydowskich kon-

¹³ Zob. O. Eissfeldt, *Der Beutel der Lebendigen. Alttestamentliche Erzählung- und Dichtungsmotive im Lichte neuer Nuzi-Texte*, „Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse” 105 (1960) nr 6; K. Berger, *Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. Erstedition, Kommentar, und Übersetzung*, Tübingen 1989, s. 179-180. Omówienie późniejszej historii tej formuły na nagrobkach w Europie zob. M. Wodziński, *Hebrajskie inskrypcje na Śląsku XIII-XVIII wieku*, Wrocław 1997, s. 153-156.

cepcji eschatologicznych, a więc wiarę w kończące dzieje przyjście mesjasza, w narodowobawczy charakter misji mesjańskiej, w cielesne zmartwychwstanie sprawiedliwych z Izraela, powołanych do życia wiecznego itd. Oczywiście, nie należy wątpić, że wiara w przyjście mesjasza i cielesne zmartwychwstanie była wśród ludu żydowskiego powszechna. Przekonują nas o tym niezliczone świadectwa w całej kulturze żydowskiej. Dlatego tym bardziej zastanawiające jest, że znalazła owa wiara tak słaby oddźwięk w żydowskich napisach nagrobnych w miejscu jakby predestynowanym do wyrażania nie tylko wizji eschatologii indywidualnej, ale przede wszystkim nadziei mesjańskich. Co więcej, owa oszczędność motywów mesjańskich idzie w parze z unikaniem plastycznych przedstawień symbolicznych odwołujących się do koncepcji eschatologii zbiorowej, na przykład lewiatanów i węży. Co ciekawe, oba motywy, to znaczy i wątki mesjańskie w epitafiach, i mesjańskie przedstawienia plastyczne zyskują na popularności po schyłku XVIII wieku. Sprawa jest dość zagadkowa i nie pokuszę się o szerszą jej analizę. Czy jednak nie można by rozumieć jej jako potwierdzenia znanego poglądu badacza żydowskiego mistycyzmu, Gershoma Schaloma o neutralizacji oczekiwań mesjańskich po rozczarowaniach XVII- i XVIII-wiecznych ruchów heterodoksyjnych? Kwestia wymaga dalszej analizy.

Podsumowując wątki, które zdołałem w tym krótkim wystąpieniu poruszyć, wypada stwierdzić, że badane epitafia ujawniają przede wszystkim, że ludowe koncepcje eschatologiczne Żydów wschodnioeuropejskich nie poddawały się łatwym standaryzacji. Były one różnorodne, czasami wręcz wewnętrznie sprzeczne i tę ich podstawową cechą uznać musimy za najistotniejszą. Poza tym, wyobrażenia te są zupełnie obojętne na koncepcje pierwszorzędne dla teologii żydowskiej, takie jak choćby rozróżnienia kategorii dusz i ich pośmiertnych losów. Znaczna ich część powstała lub uzyskała swą ostateczną formę pod wpływem popularności koncepcji kabalistycznych. Jednocześnie jednak, zaskakująco rzadkie są w nich motywy eschatologii uniwersalnej. A przede wszystkim nie były one identyczne z pismami elity rabinicznej, z którymi literatura przedmiotu zbyt często je utożsamia.

What was really the eschatological understanding of Jewish people in Eastern Europe? Reassessment

A b s t r a c t

Although Jewish eschatology has been researched more than once, the state of knowledge in the field is far from satisfactory. This is mainly because the research, especially of the mediaeval and early modern Jewish culture, has focused on the rabbinical culture and the image of eschatological beliefs emerging from its elitist literature. This paper aims at establishing the essential characteristics of the nonelitist, popular eschatological beliefs and images of the afterlife among the Jewish people in early modern and modern Eastern Europe. The source material for this paper is the vast corpus of tombstone inscriptions preserved in the Jewish cemeteries throughout Eastern Europe. It claims that although the eschatological beliefs of the Jewish masses in Eastern Europe were not heterodox by nature, neither were they identical with the normative patterns established by the rabbinical culture.

ALI ABI ISSA

Muzułmańskie Centrum Kulturalno-Oświatowe we Wrocławiu

WĘDRÓWKI DUSZY PO ŻYCIU

Zadziwiający jest fakt znikomej wiedzy człowieka na temat własnej duszy. Poziom świadomości tego zagadnienia stanowi jakby wcielenie przepowiedni zawartej w *Qur'anie*, w wersecie objawionym, kiedy Muḥammada zaczęto o nią wypytwać: *powiedz, wiedza o duszy należna jest Allāhowi. A wy z tej wiedzy otrzymaliście jedynie niewiele*¹. Egzegeci nie są zgodni co do znaczenia tej wypowiedzi: czy chodzi o to, że wiedza człowieka, o której tu mowa zawsze będzie niewielka ze względu na to, iż Bóg nie wtajemniczył go w związane z nią szczegóły?

Zadziwiający jest również fakt, że tak niewiele wiemy na temat duszy, pomimo tego, że odgrywa ona tak ważną rolę w naszym życiu. Nie chodzi mi tu bynajmniej wyłącznie o to, że wraz z duszą w nasze ciało zostaje tchnięte życie, a śmierć jest równoznaczna z opuszczeniem przez nią ciała – zagadnieniu temu poświęcam ostatnią część niniejszego opracowania. Dusza w tych przełomowych momentach odgrywa rolę zauważaną przez każdego, dlatego człowiek zwykł ujmować jej istnienie prawie wyłącznie w tym kontekście. Moim zdaniem doniosłość duszy przejawia się na wszystkich etapach naszego życia: i tego doczesnego, i w istnieniu poza nim, czyli zarówno przed narodzeniem, jak i po śmierci.

Dusza jako nośnik wiary

Według islamu każdy człowiek dobrze zna swojego Stwórcę, ponieważ dusze wszystkich ludzi złożyły Allāhowi przysięgę podporządkowania się i uznania Go. Zgodnie z objawieniem w *Qur'anie* pakt ten został ustanowiony po stworzeniu Adama. Oto, co mówi odnośny wersec objawiony Muḥammadowi: *I wspomnij, gdy Twój Pan wywiódł potomków Adama z łona synów jego i uczynił ich świadkami wobec siebie samych: «Czyż nie jestem waszym Panem?» Oni powiedzieli: «Ależ tak – jesteśmy tego świadkami!». Abyście nie powiedzieli w Dniu Zmartwychwstania: «Zaprawdę, My nie byliśmy tego świadomi»*².

¹ *Qur'ān*, sura XVII, w. 85 (tłumaczenie własne).

² Tamże, sura VII, w. 172 (tłumaczenie własne).

Zdaniem Imama Aš-Šawkānīego w ww. przekazie mowa jest o stworzeniu Adama i rozmnożeniu jego potomstwa oraz zawarciu między nim a Bogiem przymierza. Autor ten wspominał również, iż niektórzy egzegeci uważają, że jednocześnie Bóg rozmnożył ich dusze przed stworzeniem ciał oraz tchnął w nie wiedzę, dzięki której zrozumieli, że jest ich Jedynym Panem. W swym komentarzu Aš-Šawkānī umieścił także opinię Ibn 'Abbāsa, według której Bóg stworzył Adama i przyjął od niego wyznanie twierdzące, iż jest jego Jedynym Panem, przy czym wyznaczył mu kres jego życia oraz dary, które otrzyma na tym świecie. Potem rozmnożył z niego jego potomstwo, od którego również przyjął przymierze, uznając Go za Jedynego Pana i wyznaczył każdemu kres jego życia oraz zapewnił go o nagrodzie i trudach, jakie są mu przypisane³. Według Imama As-Sa'dīego chodzi tu o tzw. *al-fitra* (naturę człowieka), którą Bóg natchnął gatunek ludzki i przekazuje ją ludziom z pokolenia na pokolenie. Głosi ona, że jest On Jedynym Panem i Stwórcą⁴. Stąd wypowiedź proroka relacjonowana przez jego towarzysza Abū Hurayrę: *Każdy nowo narodzony rodzi się z naturą al-fitra, a jego rodzice czynią go Żydem, chrześcijaninem czy zaratusztrianinem*⁵. W innym hadisie prorok przekazał, że człowiek z natury posiada skłonność do wiary w Jedność Boga. Według relacji imama Muslima prorok powiedział: *Allāh rzekł: «Ja stworzyłem sługi moje z umiłowania wykraczania przeciwko politeizmowi, a szatany przychodzą do nich, odwołując ich od religii, zakazując im tego, co Ja dozwoliłem»*⁶.

Właśnie dzięki temu zasobowi wiedzy, swoistemu kodowi zawartemu w jego duszy, człowiek nieustannie poszukuje Boga, tego, któremu złożył przymierze. Pewnego razu na jednym z moich wykładów dotyczących podobnej kwestii dałem się ponieść fantazji i powiedziałem, że dusza dla ciała człowieka pełnosprawnego, pozostającego przy zdrowych zmysłach, jest podobna do karty SIM, która włożona do sprawnego i naładowanego telefonu komórkowego zaczyna szukać swojej sieci – jedyna różnica polega na tym, że „sieć Boga” jest doskonała i każdy człowiek ma do niej dostęp bez względu na to, gdzie się znajduje.

Dzięki duszy człowiek posiada także kod definicji rzeczy miłych Bogu oraz tych nagannych. Radość i satysfakcję odczuwa się wtedy, kiedy czyni coś „zakodowanego” jako dobre, a smutek i ból sumienia – kiedy popełni to, co naganne. Prawdopodobnie właśnie z tego powodu prorok w pewnym hadisie rzekł: *Grzech jest to czyn, wobec którego w duszy powstaje niepokój, a człowiek pragnie, aby nie dowiedzieli się o tym inni*⁷. Jednemu ze swych towarzyszy na pytanie o sposób unikania grzechów prorok odpowiedział: *Odczytuj serce*. Gdy zainteresowany zapytał, w jaki sposób ma to czynić, prorok odrzekł: *Zostawiając to, co powoduje niepokój (bunt duszy), nawet jeśli uczeni powiedzą inaczej*. Towarzysz jeszcze raz spytał, jak ma to zrobić, a prorok rzekł: *Badając serce, dlatego, że serce jest spokojne dla *ḥalāl* (czyli tego, co dozwolone) i niepokoi się z powodu tego, co *ḥarām* (czyli tego, co zabronione)*⁸. Wyrażenie „nawet

³ Aš-Šawkānī, *Fath al-Qadīr*, Bejrut 2000, s. 630-631.

⁴ 'Abd Ar-Rahmān as-Sa'dī, *Tafsīr al-Karīm ar-Rahmān fī tafsīr kalām al-Mannān*, Bejrut 1999, s. 271.

⁵ Imam Al-Buhārī, *Al-Ġāmi' as-saḥīḥ al-muḥjsr*, Bejrut 1987, t. 1, s. 456.

⁶ Imam Muslim, *Saḥīḥ Muslim*, Bejrut Dār Ihya' At-turāt, t. 4, s. 2197.

⁷ Ali Abi Issa, *Komentarz do czterdziestu hadisów Nalatija*, Białystok 1999, s. 83.

⁸ Tamże, s. 85.

jeśli uczeni powiedzą inaczej” daje nam do zrozumienia, iż dusza jest w jakiś sposób połączona ze źródłem wiedzy. Źródłem bardziej wiarygodnym niż to, do czego możemy dojść posługując się metodą analogii, pod warunkiem jednak, że głos duszy nie zostanie stłumiony przez patynę grzechów. W *Qur’anie* zostało to objawione w następujący sposób: *Biada tego Dnia zaprzeczającym prawdzie! Tym, którzy nie dają wiary Dniowi Sądnemu. A nie wierzy w Niego jedynie każdy grzeszny i występny. Jeśli zostaną mu wyrecytowane nasze wersety, powie: To tylko legendy pradziadów. Ależ nie! Lecz ich serca pokryła patyna grzechów, które uczynili⁹. Znaczenie powyższego fragmentu ujawnia wypowiedź proroka w relacji Hudaify: *Pokusy są przedstawiane sercom, jedna po drugiej. Na sercu, które przyjmie jakąkolwiek pokusę, pozostawia ona czarny ślad, a na sercu, które się jej oprze, pozostawia biały ślad; aż podzielią się serca na białe – nieskazitelne, którym nic nie zaszkodzi i czarne – nieuznające tego, co należy uznać i niepotępiające nagannego¹⁰.**

Na podstawie takich przekonań i wiary, że każdy człowiek zna Allāha, poprosiłem pewną grupę dzieci muzułmanów, z którymi przybywałem jako opiekun na zimowisku (zapewniam, że nie dysponowały one wiedzą dotyczącą przymiotów i atrybutów Boga), aby „zanurzyli się w swojej duszy” i wymienili taką cechę Allāha, za którą Go kochają. Po paru sekundach dzieci rozpoczęły opisywanie Boga tymi samymi przymiotami, za pośrednictwem których sam, jako teolog, bym Go opisał. Jedno dziecko powiedziało: *Wszemogący*, inne: *Sprawiedliwy*, jeszcze inne: *Miłosierny*, *Litościwy*, *Miły*, *Kochany*, *Wieczny*, *Samowystarczalny*... itd. O to samo poprosiłem dzieci wyznania katolickiego podczas lekcji muzealnej nt. islamu organizowanej dla szkół przez Centrum Muzułmańskie we Wrocławiu – miały one wybrać dla Boga przymioty inne niż te, o których słyszały na lekcji religii. Po paru sekundach usłyszałem: *Fajny*, *Odpuszczający*, *Nikogo nie odrzuca*, *Miły*, *Sprawiedliwy*... itd. Nie byłem zaskoczony, gdy otrzymałem opisy Boga wyrażone w takich samych słowach, jak te, których sam używam na określenie mojego Boga. I wreszcie, takie samo zadanie postawiłem przed kilkoma osobami uznającymi siebie za ateistów – miały wskazać cechy, które według nich musiałyby posiadać Bóg, gdyby istniał. Wynik był identyczny – opisali Go za pomocą pojęć, które wcześniej usłyszałem od dzieci muzułmańskich i katolickich.

Uważam, że przez wzgląd na fakt, że każdy człowiek zna swojego Boga, reakcją ludzi, którzy spytali proroka Abrahama, czy to on zniszczył ich Posągi, a on kazał im o to spytać jedyne, którego pozostawił w stanie nienaruszonym i na dodatek z młotkiem w ręku, było milczenie. Bóg to, co każdy z nich wówczas miał w sercu wyjawiał w *Qur’anie* następująco: *Wówczas oni zwrócili się do samych siebie i powiedzieli: «przecież to wy jesteście niesprawiedliwi»¹¹. I także z tego powodu Bóg zarzuca niewiarygodność i brak szczerości wobec samego siebie każdemu, kto lekceważy Jego przesłanie. Stąd, kiedy faraon wraz ze swymi możnymi nie uwierzył Mojżeszowi i zarzucił mu kłamstwo, stwierdzając, że znaki, które im ukazał są jedynie dziełem magika, Bóg objawił: *I oni je odrzucili – niesprawiedliwie i dumnie – chociaż ich dusze były przekonane o prawdzie¹².**

⁹ *Qur’ān*, sura LXXXIII, w. 10-14 (tłumaczenie własne).

¹⁰ Imam Muslim, *Sahih Muslim*..., t. 1, s. 128.

¹¹ *Qur’ān*, sura XXI, w. 64 (tłumaczenie własne). Patrz także: J. Bielawski, *Koran*, Warszawa 1986, s. 391.

¹² Tamże, w. 14, s. 452.

Dusza a jej życie w wymiarze doczesnym

Życie doczesne dla każdej istoty ludzkiej stanowi wymiar, w którym łączy się zarówno świat materialny, jak i pozamaterialny. Miejscem tego spotkania jest serce. Nie wiem, czy pojęcie „serce” używane przez teksty religii monoteistycznych dotyczy narządu mieszczącego się w klatce piersiowej człowieka, pełniącego rolę pompy krwi do całego ciała (w sensie życia materialnego), czy też chodzi tu o metaforyczne określenie punktu, w którym stykają się duch i materia, czyli środek, centrum... itd. W *Qur'anie* odnajdujemy objawiony werset na ten temat, skłaniający nas do wyboru pierwszej ewentualności: *Czyż oni nie chodzili po ziemi i czy nie mieli serc, żeby dzięki nim rozumieć, albo uszu, żeby dzięki nim słyszeć? To nie ich oczy są ślepe, lecz ślepe są ich serca w ich piersiach*¹³. Wygląda na to, że serce człowieka stanowi epicentrum decydujące o kształtowaniu się jego światopoglądu, mającego poważny wpływ na osobowość, psychikę oraz zachowanie. W tym procesie, poza duszą, biorą udział także umysł, tzw. *an-nafs* (z arab. jestestwo, jaźń) oraz ciało wraz ze swoimi potrzebami.

Dusza jako główny czynnik emocjonalny

Za pośrednictwem duszy człowiek jest powiązany ze światem pozamaterialnym. Jest to świat, w którym żyją aniołowie, dżiny, dusze ludzi – zarówno tych żyjących, jak i umarłych – oraz Bóg wie, co jeszcze. Informacje, które do nas napływają za pośrednictwem duszy stanowią jedną czwartą danych, w oparciu o które wykształca się odpowiedni schemat ludzkiego postępowania. Imam Al-Buhārī relacjonował, iż prorok Muḥammad rzekł: *Dusze są różnego rodzaju i tworzą różne grupy. Te posiadające podobne cechy, gdy się spotkają, to zaprzyjaźnią się. Te zaś posiadające sprzeczne cechy, gdy się spotkają, nie akceptują się nawzajem*¹⁴. Właśnie w tym świetle powinniśmy zrozumieć następującą wypowiedź proroka: *Gdyby wierna osoba przybyła do meczetu, w którym przebywa sto osób, wśród których jest jedna wierna, to usiadłby koło niej, mimo że jej nie zna. A gdyby obłudnik przybył do meczetu, a w nim przebywa sto osób, wśród których jest jeden obłudnik, to usiadłby koło niego, mimo że go nie zna*¹⁵. Na tej podstawie uważam, że ludzie w codziennej komunikacji nie ograniczają się wyłącznie do zmysłów służących do tego celu. Porozumiewamy się również za pomocą innych środków używanych przez nas w świecie pozamaterialnym. To chyba one są powodem naszej antypatii lub sympatii wobec kogoś: mamy tu do czynienia z oceną wiarygodności dostarczoną nam przez duszę. Przecież *to, co wypływa z serca, spoczywa w sercu, a to, co powstaje na języku, nie przekracza uszu*.

Bywa i tak, że nasze odczucia są odzwierciedleniem zadowolenia bądź gniewu boskiego. Pewnego razu prorok powiedział: *Jeśli Allāh umiłuje jakiegoś sługę, wzywa Gabriela i mówi: «Ja miłuję tego i tego, więc i ty również go miłuj». Gabriel go wtedy umiłuje i rozgłasza w niebiosach: «Allāh miłuje tego i tego, więc miłujcie go i wy».*

¹³ Zob. tamże, w. 64, s. 403.

¹⁴ Imam Al-Buhārī, *Al-Ġāmi'* ..., t. 3, s. 1213.

¹⁵ Imam Al-Bayhaqī, *Šu'ab al-imān*, Bejrut 1410 H, t. 4, s. 497.

Wówczas zostaje on umiłowany przez mieszkańców niebios i od tego czasu zyskuje przychyłność na ziemi. A jeśli Allāh nie umiłuje kogoś sługi, wzywa Gabriela i mówi: «Ja nie miłuję tego i tego, więc i ty również go nie miłuj». Gabriel go wtedy nie umiłuje i rozgłasza w niebiosach: «Allāh nie miłuje tego i tego, więc nie miłujcie go i wy». Wówczas zostaje on nie umiłowany przez mieszkańców niebios i zaczyna go otaczać brak akceptacji na ziemi¹⁶. To tłumaczy naszą niechęć w stosunku do osób, które zasłużyły na niechęć ze strony Boga, mimo iż nie jesteśmy wtajemniczeni w istotę ich grzechu. Pozwalając sobie na wtręt osobisty muszę stwierdzić, że takie rozumienie powyższej kwestii bardzo mi pomaga w życiu. Za każdym razem, gdy uczuвам brak akceptacji ze strony otoczenia, wciąż odnajduję powód takiego stanu rzeczy w relacji między mną a Bogiem.

Dusza jako odbiorca objawienia

Dla muzułmanina Muhammad był ostatnim prorokiem w łańcuchu posłańców wzywających do monoteizmu, a powierzona mu Księga stanowi ostatnie objawienie Boga skierowane do człowieka za pośrednictwem anioła Gabriela, który był odpowiedzialny za przekazywanie ludziom przesłania pochodzącego od Allāha.

W Qur'anie czas snu został określony jako mniejsza śmierć, co możemy wyczytać z następującego wersetu: *Bóg zabiera duszę w chwili śmierci. Wzywa także te, który nie umarły, tylko są we śnie. On zatrzymuje te, o których śmierć zdecydował, a odysła inne do wyznaczonego terminu. Zaprawdę w tym są znaki dla ludzi, którzy się zastanawiają*¹⁷. Qur'ān wymienia dwa rodzaje śmierci – prawdziwą i mniejszą. Podczas snu dusza nie opuszcza ciała w sposób całkowity, jak to się dzieje w przypadku śmierci prawdziwej. Śpiącą duszę można porównać – jak to wspomniał Imam Ibn Al-Qayyim za Muqātilem Ibn Sulaymānem – do nici, której jeden koniec pozostaje połączony z ciałem.¹⁸ Wędruje ona po świecie, w którym dystans, prędkość i czas przybierają nieznane nam wartości. Spotyka się ona z duszami osób zarówno żyjących, jak i nieżyjących, i otrzymuje przesłanie adekwatne do rangi człowieka, w którego ciele jest zamknięta. Właśnie dlatego niektórzy powracają ze stanu marzeń sennych zaopatrzeni w przesłanie od Najwyższego i dobrą nowinę, wypoczęci, tak jakby ich świadomość doznała „upgrade'u”. Jak stwierdził prorok Muhammad w hadisie relacjonowanym przez Abu Hurayrę: *Po mnie nie zostaje nic z prorocstwa z wyjątkiem widzenia prawowiernego (snu proroczego)*¹⁹. Inne dusze po obudzeniu powracają zmęczone złym towarzystwem, w którym przebywały, gdyż widzenie prawowierne pochodzi od Boga, a zły sen – od Iblisa, zgodnie z przesłaniem zawartym w hadisie relacjonowanym za Qatādą przez Al-Buhāriego²⁰. Świat ten to tzw. świat *al-barzakh* – poprzedzający Dzień, w którym zmartwychwstaniemy.

¹⁶ Hadis nr 24, *Czterdzieści hadisów qudsi*, Białystok 2005, s. 31.

¹⁷ J. Bielawski, *Koran...*, sura XXXIX, w. 42. s. 554.

¹⁸ Ibn Al-Qayyim, *Ar-Rūh*, Bejrut 1975, s. 218.

¹⁹ Imam Malik, *Al-Muwatta'*, Dār At-turāt Egypt, t. 2, s. 956.

²⁰ Imam Al-Buhārī, *Al-Gāmi' as-sa'ir*, Bejrut 1987, t. 3, s. 1198.

Sen nie jest bynajmniej jedynym momentem, gdy wędrująca dusza może otrzymać objawienie. Każdy muzułmanin może liczyć na tę łaskę aż pięć razy dziennie: za każdym razem, kiedy staje przed obliczem Boga, pod warunkiem jednak, że uda mu się pomodlić należycie. Modlitwa jest kopułą, pod którą wierny zawsze znajdzie schronienie. Musi on jedynie umieć wejść przez bramę modlitwy tak, aby być w stanie rozmawiać z Bogiem. W czasie takiego spotkania człowiekowi spowalnia się oddech i bicie serca, nie chce on, by doznanie to się skończyło i nie odczuwa zmęczenia, nawet wówczas, gdy konieczne jest wytrwanie przez dłuższy czas w pozycji stojącej. W wyniku tego doświadczenia słabsza osoba staje się silniejsza, człowiek ulegający pokusie – bardziej odporny, zagubiony odnajdzie swoją drogę, pokrzywdzony odczuwa ulgę a proszący o wybaczenie zyska odkupienie. Człowiek staje się lepszy, a jeśli nie, to – jak powiedział prorok – *kogo modlitwa nie powstrzymuje od szpetoty i naganności, tego modlitwa jedynie oddala od Allāha*²¹. I nic w tym dziwnego, gdyż w *Qur'anie* możemy przeczytać: *Głoś to, co ci zostało objawione z Księgi i odprowadź modlitwę! Zaprawdę modlitwa chroni od szpetoty i powstrzymuje od naganności!*²² Niektórzy uważają, że moc modlitwy tkwi w tym, iż przypomina ona wiernemu pięć razy dziennie o przymierzu zawartym z Bogiem o podporządkowaniu się Jego woli, a On (...) *nakazuje umiar, dobroczynność oraz szczodroblivość względem bliskich krewnych! I zakazuje tego, co bezzecne, naganne, oraz agresji* (...) ²³. Inni uważają, iż ulga po modlitwie jest skutkiem zablokowania stresu związanego z życiem toczącym się obok, co powoduje jakby odnowienie, „reset”, jestestwa. Moim zdaniem stan ten zachodzi w wyniku „upgrade'u” duszy po włączeniu do sieci i spotkaniu z Bogiem, w czasie którego doznaje ona pewnego objawienia.

Dusza jako czynnik życia

Jak wspomniałem wcześniej, wraz z duszą w nasze ciała zostaje tchnięte życie, a śmierć jest równoznaczna z opuszczeniem przez nią ciała. Stąd inne prawa przysługują płodowi w okresie „przed tchnięciem”, chroniąc go poszczególnymi przepisami *fiqh*u, a inne posiada on po tchnięciu duszy. W świetle szare'a po tchnięciu duszy płód zyskuje bowiem status pełnoprawnej istoty ludzkiej. Po pojawieniu się duszy płodowi nikt – nawet jego matka – nie może wyrządzić żadnej krzywdy, identycznie jak ma to miejsce w przypadku istoty ludzkiej po urodzeniu. Kobięcie ciężarnej zaleca się nawet przerwanie postu w dzień ramadanowy, jeśli pojawią się okoliczności, w wyniku których powstrzymywanie się od jedzenia i picia może zagrozić życiu płodu. Jednocześnie zakazuje się przerywania ciąży nawet wówczas, gdy jest ona wynikiem gwałtu, bo przecież: *Zaprawdę nie zyskuje jakakolwiek osoba inaczej, jak tylko przeciwko sobie. I żadna (osoba) obciążona ciężarem nie będzie dźwigać ciężarów innej*²⁴. Wielu uczonych, m.in. Ibn Hazm oraz Al-Gazālī, uważało, że kobieta, która

²¹ Al-Qudā'iyy, *Musnad aš-Šihāb*, Bejrut 1986, t. 1, s. 305.

²² J. Bielawski, *Koran...*, sura XXIX, w. 45. s. 481.

²³ *Qur'ān*, sura XVI, w. 90 (tłumaczenie własne).

²⁴ Tamże, sura VI, w. 164 (tłumaczenie własne).

przerywa ciążę po stu dwudziestu dniach ciąży powinna odpowiadać jak za zabicie człowieka z premedytacją, chyba że chodzi o ratowanie jej życia w sytuacji pewnego zagrożenia²⁵. Ich zdaniem do tchnięcia duszy dochodzi w stu dwudziestym dniu ciąży – powołują się w tym miejscu na wypowiedź proroka relacjonowaną przez Ibn Ma'sūda, wedle której w owym czasie przybędzie Anioł i *tchnie w niego ducha i zostaną zapisane cztery sprawy, m.in. dobra, które będzie miał do dyspozycji na co dzień, oraz śmierć*²⁶. Prawnicy głoszą różne opinie na temat momentu, w którym płód otrzymuje swą duszę. Poza przedstawionym powyżej pojawiają się na przykład twierdzenia, że następuje to w czterdziestym drugim dniu ciąży, a ich zwolennicy przytaczają inną relację, wedle której prorok miał powiedzieć: *Gdy miną czterdzieści dwie noce od zapłodnienia, Allāh wysłał anioła do płodu, żeby ukształtował go i stworzył słuch, wzrok, skórę, mięso i kości, a potem pyta Allāha o płęć*²⁷. Nie posiadamy stuprocentowej pewności co do tego, który z cytowanych hadisów posiada wyższy status pod względem wiarygodności i dokładności przekazu, gdyż któryś z nich może być błędnie relacjonowany bądź jego przekaz może nie wywodzić się – ewentualnie nie pochodzić – od proroka²⁸. Wspomnę jeszcze o równie znaczącej opinii grupy uczonych niedopuszczającej możliwości przerwania ciąży od samego początku jej trwania – wyznają ją nie tylko puryści doktrynalni, ale także uczeni tzw. środka, tacy jak Yūsuf al-Qaradāwī.

Podróż duszy w życiu doczesnym zakończy się wraz ze śmiercią człowieka. Jest to także moment początku jej podróży w wymiarze pozamaterialnym, czyli w tzw. świecie *al-barzakh*. Aby opisać to wydarzenie zgodnie z nauką muzułmańską, pozwolę sobie przytoczyć wypowiedź proroka. Imam Aḥmad relacjonował, iż Al-Barā' Ibn 'Azīb powiedział, że pewnego razu siedł wraz z grupą innych towarzyszy proroka i samym Muḥammadem za konduktem żałobnym znajomego Ansara. Kiedy znaleźli się już blisko grobu, zanim ciało zostało pochowane, prorok usiadł, a wraz z nim jego towarzysze (...). Prorok popatrzył na nich i powiedział: *Proście Allāha, aby ochronił was przed karą w grobie*. I powtórzył to dwu- lub trzykrotnie. I stwierdził, że gdy wierny sługa znajduje się w stanie opuszczania życia doczesnego i wkraczania w życie ostateczne, wówczas z nieba zstąpią do niego aniołowie o jasnych obliczach, trzymając jeden z rajskich całunów, a wokół nich roztoczy się zapach raju. Następnie skupią się wokół zmarłego, po czym przybędzie anioł śmierci, który zasiądzie na jego głowie i powie mu: *O, duszo ukojona! Wychodź ku przebaczeniu od twojego Pana i zadowoleniu*. Wówczas dusza opuszcza ciało, jak woda wylewająca się z bukłaka. Gdy trafia do anioła śmierci, wówczas przejmują ją zgromadzeni aniołowie, którzy zabierają ją, perfumują i zawijają w całun – zaczyna wydobywać się z niej przepiękny zapach, jakiego na ziemi nikt jeszcze nie doświadczył. Aniołowie unoszą się wraz z duszą do nieba i za każdym razem, gdy mijają jakąś grupę innych aniołów ci pytają:

²⁵ Al-Qaradāwī, *Al-Iḥdād binān al-ātaṣhīs marād al-anīn*, źródło internetowe: http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-Arabic-Ask_Scholar/FatwaA/FatwaA&cid=1122528600958

²⁶ Ali Abi Issa, *Komentarz...*, s. 16.

²⁷ Zob. tamże, s. 20.

²⁸ Zob. Ali Abi Issa, *As-Sunna an-Nabawiyya*, "As-Salam" 07/2007, nr 5 (9).

Czyja jest ta pięknie pachnąca dusza? Niosący powiedzą, że to dusza takiej a takiej osoby, używając najpiękniejszych epitetów, jakimi była ona określana na ziemi, aż dotrą do nieba życia doczesnego. Wtedy to otwierają się przed nią wrota niebios i czeka ją wędrówka do siódmego nieba – a w każdym niebie zostaje ona potraktowana podobnie, jak podczas podróży opisanej powyżej. Gdy dotrze do celu, usłyszy od Allāha: *Zapiszcie księgę mojego sługi w 'illiyyūn*” (czyli w miejscu przeznaczonym ludziom prawym)²⁹, i wróćcie z jego duszą na ziemię, gdyż z niej ich stworzyłem i jej ich zwrócę, i z niej ich później wskrzeszę. Wówczas dusza zostaje wysłana z powrotem do grobu. Do zmarłego przybywa dwóch kolejnych aniołów, którzy spytają go, kim jest jego Bóg. Usłysz w odpowiedzi: *Mój Pan to Allāh*. A gdy spytają o religię, odpowie: *Islam*. A gdy spytają o osobę, która została wśród nich powołana, odpowie: *To wysłannik Allāha*. A kiedy spytają o jego czyny, odpowie: *Recytowałem Księgę Allāha, uwierzyłem w nią*. Wówczas zabrzmi głos wołający z niebios: *Prawdę mówił sługa mój, zatem przygotujcie mu postanie w raju i otwórzcie przed nim drzwi do raju*. Wówczas zmarły zacznie odczuwać zapach raju, a jego grób zostanie tak poszerzony, jak daleko sięga jego wzrok. I przyjdzie do niego osoba o pięknym obliczu, pachnąca i w pięknym ubraniu, i powie: *Raduj się, to jest dzień obiecany ci*. Zmarły zapyta, kim jest ta osoba. A ona odpowie: *Jestem twoim dobrym uczynkiem*. Zmarły zacznie wołać: *Panie mój, niech wybije Godzina, niech wybije Godzina, ażebym wrócił do mojej rodziny i majątku*.

Jeśli proces opuszczania życia doczesnego i wkraczania w życie ostateczne rozpocznie niewierny sługa, wówczas z nieba zstąpią ku niemu aniołowie o czarnych obliczach, z materiałem w rękach i skupią się wokół zmarłego. Następnie przybędzie anioł śmierci, który usiądzie przy głowie umierającego i powie mu: *O, duszo zła! Wychodź ku gniewowi i karze od twojego Pana*. Wówczas dusza zmarłego ze strachu rozproszy się po całym ciele, ale anioł śmierci wydrze ją tak, jak z mokrej wełny zostaje wyrwany drut kolczasty. Gdy trafi ona do anioła śmierci, wówczas przejmą ją zgromadzeni aniołowie, którzy zabiorą ją i owiną w kawałek materiału, z którym przybyli – zacznie wydobywać się z niej odór padliny, jakiego na ziemi nikt jeszcze nie doświadczył. Aniołowie uniosą się wraz z duszą do nieba i za każdym razem, gdy miną jakąś grupę innych aniołów, ci zapytają: *Czyja jest ta zła dusza?* Powiedzą, że to dusza takiej a takiej osoby, używając najgorszych epitetów, jakimi była ona określana na ziemi, aż dotrą do nieba życia doczesnego – ale wrota niebios nie otworzą się przed nią. W tym miejscu opowieści prorok wyrecytował: *Zaprawdę, tym, którzy zadawali kłam Naszym znakom i pysznili się ponad nie, nie zostaną otwarte wrota nieba i nie wejdą oni do raju, póki wielbłąd nie przejdzie przez ucho igielne*. Allāh rzeknie: *Zapiszcie księgę mojego sługi w siġġin*” czyli w najniższych głębinach ziemi³⁰. Wówczas dusza zostaje wysłana z powrotem do ciała. Do zmarłego przybywa dwóch kolejnych aniołów, którzy spytają go, kim jest jego Bóg. Usłysz w odpowiedzi: *Ha, ha, nie wiem*. A gdy spytają o religię, odpowie: *Ha, ha, nie wiem*. A gdy spytają o osobę, która została wśród nich powołana, odpowie: *Ha, ha, nie wiem*. Wówczas zabrzmi głos wołający z niebios: *Kłamał sługa mój, zatem przygotujcie mu postanie, jakby przebywał w piekle i otwórzcie przed nim drzwi do niego*. Wówczas zmarły zacznie odczuwać żar

²⁹ Patrz: *Qurʾān*, sura LXXXIII, w. 18-22.

³⁰ Patrz: tamże, w. 7-10.

i odór piekielny, a grób, w którym leży skurczy się tak, że jego żebra skrzyżują się. I przyjdzie do niego mężczyzna o odpychającym obliczu, wydający okropny odór i w poszarpanym ubraniu, i powie: *Smuć się, to jest dzień obiecany ci*. Zmarły zapyta, kim jest ta osoba, a ona odpowie: *Jestem twoim złym uczynkiem*. Zmarły zacznie wołać: *Panie mój, niech nie wybije Godzina, niech nie wybije Godzina*³¹.

The afterlife wanderings of the soul

A b s t r a c t

It is astonishing how little we know about the soul. This seems to be a fulfillment of the prophecy contained in the words which were revealed to Muhammad as an answer for the people who were asking him about the soul: (...) say: *'The soul is one of the things, the knowledge of which is only with my Lord. And of knowledge you (mankind) have been given only a little'*.

In this paper I am attempting to present the role of the soul in forming our world-view. I think that everyone knows his own God because of the obedience covenant of obedience given by the soul of everyone to Allāh. About this pact God revealed the next verse: *And (remember) when your Lord brought forth from the Children of Adam, from their loins, their seed (or from Adam's loins his offspring) and made them testify as to themselves (saying): "Am I not your Lord?" They said: "Yes! We testify," lest you should say on the Day of Resurrection: "Verily, we have been unaware of this"*. That's why every one is continuously searching for his God. Such person does not rest until he finds Him.

The soul brings us the most important data on which we base our emotions.

It's another point of view about our empathy and faith, life and death, about our souls in the earthly existence and the hereafter. I hope it will be accurate and I ask God to protect me from any evil that could be built on my words... Amen.

³¹ Zob. Ibn Katīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿazīm*, Amman, *Dār Usāma*, t. 2, s. 797-798.

ANDREAS HAHN

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

CHRIST'S RESURRECTION AN ENORMOUS SELF-DECEPTION? A CRITICAL ENGAGEMENT WITH THE CHALLENGE OF GERD LÜDEMANN

1. Introduction

Gerd Lüdemann is professor of Early Christian History and Literature at the University of Göttingen. Until 1999 he held a professorship in New Testament at the Protestant theological faculty there. After he had progressively broken with Christianity, this professorship was taken from him through an initiative of the Evangelical Lutheran Churches in Lower Saxony, and a new chair was established for him.

He has become famous because of his many controversial contributions in the media which critically engage with traditional Christian belief¹. One of his main research areas is the life of the historical Jesus. Lately he called the newly published Jesus book of Pope Benedict 16th an „embarrassing blunder”, accusing it of wrongly using the sources². As a result of his studies, he has published several books on the resurrection of Christ, intending to show that it did not happen historically in the way traditional Christian doctrine explains it³. This article will briefly present

¹ It is interesting to note that Lüdemann is a member of the „Jesus Seminar” (see his homepage <http://www.user.gwdg.de/~gluedem/ger/index.htm>, 25.05.2007), a branch of the Westar Institute in the U.S. which promotes the critical study of the origins of Christianity. Its mission statement includes the communication of *the results of the scholarship of religion to a broad, non-specialist public*, see <http://www.westarinstitute.org/Mission/mission.html>, 25.05.2007.

² See G. Lüdemann, *Eine peinliche Entgleisung*, in *Spiegel Online* April 26th, 2007, <http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,479636,00.html>, 25.05.2007.

³ G. Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*, Göttingen 1994; *ibid.*, *Was mit Jesus wirklich geschah. Die Auferstehung historisch betrachtet* (together with Alf Özen), Stuttgart 1995; *ibid.*, *Der große Betrug. Und was Jesus wirklich sagte und tat*, Lüneburg 1998; *ibid.*, *Die Auferweckung Jesu von den Toten, Ursprung und Geschichte einer Selbsttäuschung*, Lüneburg 2002.

Lüdemann's methodology and his results. After critically engaging with his approach, some consequences of Christ's resurrection for Systematic Theology are considered.

2. Lüdemann's Discussion of the Resurrection

2.1 Methodology

Lüdemann's methodological assumptions could be summarized as follows:⁴

a) Contrary to a number of 20th century theologians, Lüdemann sees a historical analysis of the resurrection as essential for the Christian faith, because the resurrection is, according to the early Christian witness, „an event in time and space“, a dealing of God with the dead Jesus on the level of history⁵. For his historical analysis Lüdemann fully embraces the criteria of historical criticism as they were classically formulated by Ernst Troeltsch: causality, the consideration of analogies and the recognition of the mutual influence historical phenomena have on each other. He also subscribes to a methodological atheism⁶.

b) In applying these criteria, Lüdemann is committed to a modern understanding of reality which has been formed by the natural sciences⁷. In this worldview the conception of the return of a deceased person to life as well as the expectation of a general future resurrection of the dead are not compatible.

c) The NT material generally – with the exception of the presumed authentic Pauline letters – has the character of a secondary source and is of very little historical value.

d) Reported appearances of Christ after his death need to be interpreted as visions, which means: as products of psychological processes, not as external sensual experiences. People in NT times could not yet distinguish between visions as internal experiences and external reality⁸.

e) The kind of reality of the believed resurrection event needs to be determined according to our present-day possibilities of understanding the disciples' visionary experiences. On the basis of what historically happened then, we need to show what valid religious meaning this event might have today⁹.

⁴ For this summary see also B. Oberdorfer, *Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten?*, in *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, ed. Hans Joachim Eckstein and Michael Welker, Neukirchen-Vluyn 2002, p. 167ff. Oberdorfer refers to Lüdemann's first book on the resurrection from 1994. The latest book, to which I predominantly refer, only slightly modifies the approach displayed there.

⁵ See G. Lüdemann, *Die Auferweckung...*, p. 12. At this point he is in agreement with Wolfhart Pannenberg, at the same time opposing the approaches of Rudolf Bultmann, Willi Marxsen, Jürgen Moltmann, Karl Barth and Paul Hoffmann to the resurrection, see *ibid.*, p. 13ff.

⁶ See *ibid.*, p. 220.

⁷ See e.g. *ibid.*, p. 162. In another place Lüdemann laments the arrival of postmodernism with its weakening of the truth question in the academic disciplines; see *ibid.*, p. 207.

⁸ *Ibid.*, pp. 38ff.

⁹ See B. Oberdorfer, *Was sucht ihr den Lebendigen...*, p. 168.

2.2 Results

Based on the outlined methodology, Lüdemann's interpretation of the biblical documents delivers the following results:¹⁰

a) The Gospel stories about the empty grave are late, are not given by eyewitnesses, and are therefore irrelevant for a historical understanding of the origin of Christianity. Hence we need to focus on the appearance testimonies in order to arrive at a historical understanding of the events in question¹¹. The appearance account of Paul in 1Cor 15:4-8 is historically valid. Therefore other sources such as the Gospels need to be interpreted in the light of this text. How basic this assumption is in his approach is shown in a statement in his first book on the resurrection: *Whoever does not share the presumptions made here will not gain anything from the following*¹². A second personal witness to the events in question is Peter, whose denial of Jesus before the crucifixion and whose appearance experiences are in all likelihood historical¹³.

b) The worldview of Jesus' disciples caused them to interpret their visions as objective encounters with their master. Because of this objectifying approach, they had to explain the whereabouts of Jesus' body and did so by presuming a bodily resurrection in the sense of a resuscitation. The later narrations about the empty grave are the result of this presumption together with an apologetic bias for a truly physical resurrection, therefore they have hardly any historical value¹⁴.

c) We know of individual visions of Peter and Paul, who both had experiences analogous to each other. Because of their internal character, these visions need to be explained by means of depth psychology. Lüdemann refers mainly to the approach of C.G. Jung. He suggests a repressed „Christ complex” with Paul who – in spite of being a persecutor – was subconsciously fascinated with Christ. With Peter he proposes an incomplete mourning process which due to the sudden death of Christ and Peter's feeling of guilt towards him he could not bring to a proper conclusion. The Christ visions are then the result and the resolution of these psychological processes¹⁵. *The consequences which resulted out of this have dominated the whole Western civilization for two millennia*¹⁶.

d) This basic vision experience is infectuous, it spreads to others who experience it similarly. Also the other disciples carry a certain guilt complex, because they all betrayed Christ. The apparition of Christ before more than 500 people from 1Cor 15:6 is interpreted as the mass hysteria which happened at Pentecost. Paul identifies here Christ, as he often does, with the Holy Spirit¹⁷.

¹⁰ See also Lüdemann's summary of the events from Jesus' crucifixion to the interpretation of the early Church, based on his results. See *Die Auferweckung...*, pp. 150ff.

¹¹ See idem, p. 28f, also 73 (resurrection report in Mk, according to Lüdemann probably the inventor of the report of the empty grave). For the comparison of both traditions see ibid., pp. 127ff.

¹² Idem, p. 47.

¹³ See idem, pp. 28f.

¹⁴ See idem, pp. 141-153, where he discusses the report in Mk 16,1-8, also idem, p. 73. As far as the appearance witness is concerned, only the remark in Luke 24:34 about Jesus' appearance before Peter is historical, also possibly the appearance before Cleopas, a kinsman of Jesus.

¹⁵ See idem, pp. 140-149.

¹⁶ Ibid., p. 143.

¹⁷ See ibid., pp. 60ff.

What is the religious sense of the experience reconstructed in this manner? How can we still be Christians, although we no longer believe in a historical resurrection as a foundation of our faith?

In 1994, for Lüdemann, the Easter experience was *nothing but the revitalized and definitely enacted remembrance of the man Jesus*. Both Peter and Paul experienced the replacement of their feeling of guilt by a consciousness of being forgiven. They relate the image of the guilt-forgiving Jesus to their own situation and experience this forgiveness as presently valid. This experience is then clothed in the mythical statement „Jesus lives“. Exactly in this metaphorical manner, Lüdemann claimed, it is still possible to say that Jesus has come to life. What is contained in this experience – the forgiveness of sins, the experience of life and of eternity, is contained in the word and the factual history of Jesus. Whenever a person is in dialogue with and touched by the history of Jesus, this experience is made and constitutes a belief in eternity.

This was formulated in his first book on resurrection in 1994. Since then Lüdemann has officially renounced Christianity. In the preface *Letter to Jesus*, published in his book *Der große Betrug* (The Great Fraud), he writes: *My attempts to designate the reality of your resurrection through interpretation as an experience of forgiveness, of eternity and of life, had to fail, because these experiences can be made also apart from your person and your resurrection, and are not dependent on what you called God¹⁸. Lüdemann's latest work on the resurrection closes its main part with the confession: If we take historical knowledge and ourselves seriously, it follows that we can no longer be Christians, even if we wanted to, because Jesus Christ has not risen from the dead. We are not Christians anymore. Whoever nevertheless claims to be one is deceiving himself¹⁹.*

3. Aspects of a critical engagement

3.1. Critique directed towards Lüdemann's approach

In terms of biblical scholarship Lüdemann's approach offers little which has not already been said. To a large extent, his work reflects older positions in German liberal theology, borrowing from David Friedrich Strauss, Rudolf Bultmann and Emanuel Hirsch²⁰. The main criticisms of his approach are the following:

a) The uncompromising commitment to the classical historical critical method and to a „methodological atheism“ which Lüdemann displays have long been questioned by biblical scholars²¹.

¹⁸ G. Lüdemann, *Der große Betrug...*, pp. 16f.

¹⁹ G. Lüdemann, *Auferweckung...*, p. 166.

²⁰ See e.g. B. Oberdorfer, *Was sucht ihr den Lebendigen...*, pp. 172f.

²¹ See e.g. the dispute of Adolf Schlatter and Paul Jäger in the year 1905 on the question of atheistic methods in theology, in A. Schlatter, *Atheistische Methoden in der Theologie. Mit einem Beitrag von Paul Jäger*, ed. H. Hempelmann, Wuppertal 1985. Schlatter argues that Jäger's atheistic methodology a priori

b) Lüdemann overestimates the quality of Paul's witness over against that of other NT witnesses. Even as secondary sources their value can not easily be nullified. However, the early tradition that the gospels of Matthew and John are eyewitness reports or based on them has found able defenders even since the age of enlightenment, the most recent contribution being the book of R. Bauckham *Jesus and the Eyewitnesses*²². Any acknowledgement of a NT gospel as the work of an eyewitness would change the methodological presumptions considerably. In addition, it has been argued that the intention of Luke in writing his gospel is to present history in accordance with the historiographical criteria of his day. These criteria employed a truth criterium not different from that of present day historiography²³. However, even on the basis of Lüdemann's methodological priority of Paul's witness, his denial of the „empty grave“ as being a part of the earliest witness is doubtful, as a later analysis will show.

c) Subjective visions may be later recognized as such and not be taken as representing reality²⁴. The explanation of the appearances as subjective visions caused by psychological reasons therefore raises the question of whether the disciples later consciously deceived their addressees, claiming against better knowledge that their visions were real. It would then be necessary to assume a conscious fraud, for which the disciples were willing to endure difficulties such as persecution and sometimes martyrdom.

d) The disciples did not simply objectify visions. The narratives contain a strong element of discontinuity of the appearances with the previously known Jesus – he is not recognized, he is surprisingly present and absent, there is a strange tension between everyday-life-scenes and the extraordinary²⁵. This also shows that the first Christians did not understand the resurrection of Christ as a mere resuscitation. Lüdemann acknowledges this in his latest work on the issue, presenting a short NT account of various concepts of resurrection²⁶.

e) Had Jesus not appeared in the bodily manner which was expected in Pharisaic Judaism's eschatological expectation of the resurrection, the connection of Christ's resurrection and the eschatological one in 1Cor 15:22ff – which presents Jesus, the first of the resurrected, as the anticipation of the eschatological resurrection – would in all likelihood not have been made. Then, however, the NT kerygma would have been decisively diminished.

f) According to the overall NT witness, it is not the apostles who generate the appearances of Jesus, but the risen Jesus himself, who makes himself present unexpectedly. When Lüdemann does not allow this aspect of the NT witness, he

excludes certain results and constitutes a dogmatical prejudice of its own, see *ibid.*, pp.11,14. Another example would be Peter Stuhlmacher, professor for New Testament in Tübingen, who has relativized Troeltsch's criteria by adding another one, namely that proper understanding of the biblical text takes place in the faith community, see P. Stuhlmacher, *Zur hermeneutischen Bedeutung von 1Kor 2,6-16*, in „Theologische Beiträge“ 18, 1987, p. 156.

²² R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids 2006.

²³ See A.D. Baum, *Lukas als Historiker der letzten Jesusreise*, Wuppertal; Zürich 1993, pp. 150ff.

²⁴ Lüdemann himself gives an example for this: the report of a lady who has apparitions of her deceased husband while being aware that this is only imagination, see Lüdemann, *Auferweckung*, p.141. Lüdemann quotes reports from Yorick Spiegel, *Der Prozess des Trauerns: Analyse und Beratung*, 1989, p.173.

²⁵ See B. Oberdorfer, *Was sucht ihr den Lebendigen...*, p. 173.

²⁶ See G. Lüdemann, *Die Auferweckung*, pp. 54ff.

seems to display an indebtedness towards a secularized understanding of reality which precludes any divine intervention in history²⁷.

3.2 The main arguments for a bodily type of Christ's resurrection

Which main arguments speak in favour of a bodily model of the resurrection (see the comparison of four main approaches to Christ's resurrection under 4.1.)?

a) The level of reliability of the Gospel records about the empty tomb

The gospel narratives about the empty tomb show the intention of giving historical reports. Their authors are not likely to *invent* history in order to argue a theological conviction. The resurrection stories in particular display features which make the assumption highly improbable that the disciples freely created these stories:²⁸

- the lack of scriptural prooftexting and allusions – which would be expected in a fictional story;

- the absence of any mention of the believers' sharing in the hope of eschatological resurrection – which would fit in well for *kerygma* purposes;

- the absence of descriptions of the risen Christ in glory, which some of the apocryphal reports actually give;

- the prominent role played by women in the narrative, which would not strengthen, but rather diminish the credibility of an invented report in the eyes of the contemporary readers. As H. Hempelmann put it: *You do not invent witnesses with a bad credit if you want to convince others*²⁹.

We may therefore take much more seriously than Lüdemann the empty tomb and the narration of appearances which strongly support the bodily aspect of the resurrection.

b) The importance of the body in Paul's resurrection concept

It could be argued very broadly that Paul, being a Pharisaic Jew, could have envisioned the resurrection not otherwise than bodily. Yet, in a classical text which goes back to the very earliest tradition about the Easter event, we already find reflections of this belief³⁰.

In 1 Cor 15:3-6 Paul cites an early creed, which states the most important convictions of early Christianity in condensed form. This creed knows about the burial of Jesus (v. 4a: καὶ ὅτι ἐτάφη), this same Jesus who was buried has been raised on the third

²⁷ See B. Oberdorfer, *Was sucht ihr den Lebendigen...*, p. 174.

²⁸ See the summarily account in W.L. Craig, *Wright and Crossan on the Historicity of the Resurrection of Jesus*, in *The Resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N. T. Wright in Dialogue*, ed. R.B. Stuart, Minneapolis 2006, p. 145. Craig refers to the extensive monography by N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, London 2003, ch.13, section 3.

²⁹ H. Hempelmann, *Hat Ostern wirklich stattgefunden?* in *Das Grab Jesu: Leer oder voll?* idea-Dokumentation 20/97, Wetzlar 1997, p. 15.

³⁰ The following is a summary of the argumentation of M. Hengel, *Das Begräbnis Jesu bei Paulus und die leibliche Auferstehung aus dem Grabe*, in *Auferstehung – Resurrection*, ed. Friedrich Avemarie and Hermann Lichtenberger, The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium: Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, September 1999), Tübingen 2001, pp.122-138.

day (v. 4b). The function of the phrase καὶ ὅτι ἑτάφη is not simply the confirmation of Jesus' death, which was at this time not questioned yet. It is rather a necessary and consciously implemented part of the early creed. A similar sequence of *he died – he was buried – he was resurrected* appears in Rom 6:4 and Col 2:12, confirming the importance of the sequence for Pauline thought. This speaks in favour of the assumption that Paul envisioned a bodily resurrection of the buried body of Christ which of course effected the empty tomb – there is no need to emphasize this aspect particularly.

Lüdemann admits in his latest work that Paul imagined the resurrection of Jesus as bodily and therefore the grave of Jesus as empty, because he envisioned Christ as sinless and therefore not submitted to decay. Still, for Lüdemann, in 1Cor 15:3-6 Paul was reading this conviction into a tradition which does not explicitly confirm it.³¹ Once the former is admitted, however, it may be asked if the NT accounts should not legitimately be read in a much more unified manner than Lüdemann assumes – without an insuperable tension between Paul and the Gospel reports about an empty tomb. The empty tomb then belongs to the earliest convictions of the followers of Christ after the resurrection – the Gospels simply give a more detailed explanation which seems to be almost required by the shortness of the summarizing creedal statements to which Paul refers in 1Cor 15.

Both the disciple's discovery of the empty tomb and their experience of the bodily appearances after Christ's death constitute a *sufficient* explanation of the early Christians' belief in a bodily resurrection. Both elements also constitute *necessary* explanations of this belief. For appearances alone would have been insufficient to establish the conviction that in Christ the eschatological resurrection had been anticipated – they might have been explained as visions or hallucinations. And the empty tomb alone could have found a number of other explanations (the most famous being the theft theory). The belief of the early Christians is therefore founded on experiences which are arguably best explained by a historical, bodily resurrection of Christ.

4. Systematic consequences of the bodily resurrection

4.1 The kind of reality of the resurrection

G. R. Habermas has identified 4 general models for understanding the origins of Christianity³². There is a broad agreement that Christ's disciples experienced appearances of their master, which were the main motivation for the first proclamation of the Gospel. How is the nature of these appearances explained?

Habermas finds two natural and two supernatural hypotheses:

a) natural hypotheses: Jesus did not rise from the dead.

1. natural internal – the disciples had internal, subjective visions.

2. natural external – Jesus' body disappeared in a natural way (swoon theory, theft theory).

³¹ See G. Lüdemann, *Auferweckung...*, pp. 56f.

³² See G.R. Habermas, *Mapping the Recent Trend Towards the Bodily Resurrection Appearances of Jesus in Light of Other Prominent Critical Positions*, in *The Resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*, ed. Robert B. Stewart, Minneapolis: Augsburg Fortress, 2006, pp.78-92.

b) supernatural hypotheses: something happened to the deceased Jesus.

3. supernatural internal – Jesus appeared to the disciples in a heavenly, luminous manifestation, but not in a physical body (his mortal body decaying).

4. supernatural external – Jesus appeared to the disciples in an external, bodily form (his mortal body gone – empty grave).

In between these forms we find an agnostic view which does not answer the question, while being convinced that Christianity can leave it undecided. Both evangelicals and Lüdemann would strongly disagree with this. Both see the historical questions connected with the resurrection as decisive for the Christian faith. Lüdemann, however, decides for the first view, which makes him abandon Christianity.

Evangelicals would decide for the fourth. As we have seen, the resurrection of Christ can legitimately be viewed as a reality which embraces the material and physical, namely: the body. A purely spiritual resurrection would be essentially docetic.

The resurrection of Christ is a reality which is not just a resuscitation of the mortal human body, but a recreation which includes continuity and discontinuity with the previous body. It improves on the mortal body, providing an incorruptible one.

This physical reality can be seen as a paradigm for the recreation of the entire cosmos. It is, according to the NT testimony, also the eschatological hope for the believer. This hope embraces the whole person and includes the body, which is in accordance with an integrative picture of man as displayed both in the OT and in the NT. It is opposed to a gnostic and neo-platonic devaluation of the body, against which the apostolic creed formulated: πιστεύω σαρκός ἀνάστασιν – I believe the resurrection of the flesh.

4.2. The question of the worldview

Has Lüdemann drawn the appropriate consequences of his denial of a bodily resurrection of Jesus, following his predecessor D.F. Strauss?³³ In the opinion of the author, the answer is yes. A paradigm shift towards a naturalistically biased worldview will lead – if consistently applied – to these consequences. The question should be considered, however, what such a paradigm shift is motivated by. It has become widely accepted today that paradigm shifts are not motivated by rational considerations only. Do they not often have their source in life situations, in traumatic experiences, on the emotional and the pastoral level of human existence? Anyone who experiences haughtiness, injustice, incompetence and intolerance from representatives of Christian orthodoxy tends to become wide open for worldview commitments which question the presumptions of conservative theological scholarship. Evangelicalism surely needs to heed the warning here included.

The NT testimony about the bodily resurrection of Christ, however, can be seen as an invitation – away from an enlightenment naturalism or post-enlightenment pluralism towards a theist and also Christian worldview, which provides meaning for human life in the face of death.

³³ Strauss posed the question in 1872 *Are we still Christians?* He concluded: *My conviction is: If we are not trying to find excuses, if we let a yes be a yes and a no a no, to put it short, if we want to speak as true and upright people, then we must confess: we are not Christians anymore.* D.F. Strauss, *Der alte und der neue Glaube: Ein Bekenntniß*, Bonn: Strauss 1881, p. 13.

Zmartwychwstanie Chrystusa wielkim 'samo-zwiedzeniem'? **Krytyczny dialog z wyzwaniem Gerda Lüdemanna**

Streszczenie

Gerd Lüdemann podważył wiarę w historyczne zmartwychwstanie Chrystusa w formie przyjętej przez pierwszych chrześcijan. Jego metodologiczne założenia klasycznego historycznego krytycyzmu związane z poddaniem w wątpliwość merytoryczności przekazu Ewangelii doprowadziły go do przekonania, że koncepcja cielesnego zmartwychwstania może być wyjaśniona jedynie w kategoriach 'samo-zwiedzenia' Piotra i Pawła, którzy zinterpretowali swoje wewnętrzne wizje Chrystusa jako zewnętrzne, obiektywne doświadczenia. Poglądy Lüdemanna są szeroko dyskutowane w środowiskach naukowych nie podzielających naturalistycznego światopoglądu i wyrażających przekonanie o wiarygodności ewangelicznych przekazów o pustym grobie. Fizyczne objawienia Chrystusa uczniom oraz innym osobom w połączeniu z wiarygodnymi relacjami o pustym grobie tworzą wystarczające wyjaśnienie wiary w zmartwychwstanie uznawane przez wczesnych chrześcijan.

PIOTR BLUMCZYŃSKI

Uniwersytet Wrocławski

MIĘDZY DEMITOLOGIZACJĄ A REMITOLOGIZACJĄ: NIEBO I PIEKŁO WEDŁUG C.S. LEWISA¹ (ze szczególnym odniesieniem do *Podziału ostatecznego*)

Rozpoczynając rozważania poświęcone przestrzeni zawierającej się między dwoma przedrostkami: „de-” i „re-”, należałoby w pierwszej kolejności skupić się na części wspólnej obu tytułowych pojęć i przyjrzeć samej koncepcji mitu w ujęciu C. S. Lewisa. W krótkim eseju zatytułowanym *Mit stał się faktem* pisze on tak:

Umysł ludzki jest nieuleczalnie abstrakcyjny (...) Jednak wszystko, czego faktycznie doświadczamy, jest konkretne – ten ból, ta przyjemność, ten pies, ten człowiek. Kochając człowieka, znosząc ból, delektując się przyjemnością, nie percypujemy jakiegś samej idei przyjemności, bólu, osobowości. Z drugiej strony, w momencie kiedy zaczynamy odbierać coś intelektualnie, konkretna rzeczywistość spada do poziomu przykładów i wzorów: nie mamy już do czynienia z nią, lecz z tym, czego jest ona przykładem. Na tym polega nasz dylemat – czy skosztować i nie wiedzieć, czy wiedzieć lecz nie skosztować – lub też, ściślej, nie posiąść jednego rodzaju znajomości rzeczy, ponieważ jesteśmy w trakcie doznania, lub nie posiąść innego, pozostając poza doznaniem (...) Częściowym rozwiązaniem tego tragicznego dylematu jest mit. Rozkoszując się jakimś wielkim mitem, jesteśmy najbliżej doznania w sposób konkretny czegoś, co w przeciwnym razie może być pojmowane tylko jako abstrakcja².

W obrębie światopoglądu chrześcijańskiego obserwacja ta trafnie charakteryzuje problem rozumienia rzeczywistości eschatologicznej, zarówno niebiańskiej, jak i piekielnej. Niemożność doświadczenia jej sprawia, że pozostaje ona dla nas

¹ Pomysł takiego ujęcia tematu zawdzięczam lekturze książki Wayne'a Martindale'a *Beyond the Shadownlands*, Wheaton 2005.

² C.S. Lewis, *Mit stał się faktem*, w: *Bóg na ławie oskarżonych* (tłum. M. Mroszczak), Warszawa 2002, s. 44-46. Tę samą myśl rozwija w innym miejscu: *Tam, gdzie symbole są najlepsze, klucz do ich zrozumienia jest najmniej potrzebny. Doskonała alegoria zbliża się bowiem do mitu, który może być zrozumiany jedynie za pomocą wyobraźni, nigdy zaś intelektu (...)* Jest to bowiem ten rodzaj rzeczy, którego nie można poznać przez definicję – należy go raczej poznawać tak, jak się poznaje zapach czy smak, „atmosferę” panującą w rodzinie, „klimat” wiejskiego miasteczka, czy osobowość człowieka (*Błądzenie pielgrzyma* [tłum. Z. Kościuk], Warszawa 1999, s. 20).

niedostępna na poziomie wyjaśnienia, a jedynym sposobem wejrzenia w nią jest mit. Wysiłki na rzecz zdefiniowania lub systematycznego opisanie ostateczności prowadzą co najwyżej do konstatacji negatywnych.

Wszelkie próby poważnego bądź dorzecznego filozoficznie ujęcia nieba każą nam wykluczyć z niego większość rzeczy, których pragnie nasza natura (...) Tym samym nasze rozumienie nieba opiera się na nieustannych przeczeniach: nie będzie tam jedzenia, ani picia, ani zmysłowości, ani ruchu, ani uciechy, ani rozrywki, ani czasu, ani sztuki³.

Skoro zaś, jak powiedzieliśmy, naturalnym i bodaj jedynym sposobem pojęcia rzeczywistości eschatologicznej jest mitologizacja, tego rodzaju negatywne opisy – odniesione na powrót do naszego doświadczenia – sprawiają, że niebo stereotypowo jawi się jako kulminacja nudy i pobożnej stagnacji, a piekło bądź to jako zgrupowanie najbardziej intrygujących postaci historycznych, bądź to jako miejsce okrutnej karni, którego istnienie musi mieć radość mieszkańców nieba, jeśli mają choć trochę współczucia dla potępionych.

Te i podobne stereotypy Lewis wielokrotnie konfrontuje z własnym ujęciem chrześcijaństwa – dość eklektycznym doktrynalnie, ale stosunkowo spójnym filozoficznie – oraz z nauką Pisma Świętego, zarówno w toku drobiazgowej argumentacji przedstawionej w pismach apologetycznych (m.in. *Problem cierpienia*, *Chrześcijaństwo po prostu*, *Bóg na ławie oskarżonych*), jak również – a może przede wszystkim – w warstwie mitu obecnej w dziełach literackich, z których jest chyba najbardziej znany. Proces ten przebiega dwustopniowo, albo raczej dwuwątkowo: *dążąc do przybliżenia swoim czytelnikom prawdy biblijnej, Lewis demitologizuje to co fałszywe i remitologizuje to co prawdziwe*⁴. Wątki eschatologiczne i motywy życia po śmierci, piekła, nieba, potępienia i zbawienia obecne są we wszystkich jego powieściach. Dwie pierwsze części trylogii międzyplanetarnej (*Z milczącej planety* i *Perelandra*) przedstawiają rajskie (niebiańskie?) światy nie skażone grzechem, a ostatnia (*Ta ohydna siła*) – świat całkowicie zdeprawowany (piekło?). Tomy cyklu *Opowieści z Narnii* budują stopniowo wątek eschatologiczny, który znajduje kulminację w *Ostatniej bitwie* opisującej krainę Aslana. *Listy starego diabła do młodego* ilustrują prawa rządzące rzeczywistością niebiańską i piekielną. *Póki mamy twarze: mit opowiedziany na nowo* oraz duchowa autobiografia *Błądzenie pielgrzyma* również poruszają temat ostatecznego przeznaczenia. Bodaj jednak najpełniejszy obraz konfrontacji nieba z piekłem kreśli powieść oniryczna pt. *The Great Divorce* i na niej właśnie chcę skupić się w dalszych rozważaniach. Nawiasem mówiąc sam Lewis był z niej szczególnie dumny: nazywał ją wręcz swoim „kopciuszkiem”, nie mogąc zrozumieć, dlaczego pozostaje w cieniu niedorównujących jej *Listów starego diabła do młodego*⁵.

³ C.S. Lewis, *Transposition w: The Weight of Glory and Other Addresses*, New York 2001, s. 107. Jeżeli nie zaznaczono inaczej, cytaty ze źródeł obcojęzycznych przytaczam w tłumaczeniu własnym.

⁴ W. Martindale, *Beyond the Shadowlands...*, s. 52.

⁵ K. Lindskoog, *The Great Divorce: C.S. Lewis' Divine Comedy* [on line]. Publikacja World Wide Web: <<http://www.lindentree.org/gtrdvc.html>> [dostęp 17 V 2007].

Pierwsze ciekawe zagadnienie związane z wymową tej powieści napotykamy już przy próbie dotarcia do niej w wersji polskiej. *The Great Divorce* w przekładzie Magdy Sobolewskiej ukazał się po raz pierwszy w roku 1994 pod tytułem *Rozwód ostateczny*, natomiast wznowienie z roku 2005 (innego wydawcy) nosi tytuł *Podział ostateczny*. Pierwsza wersja tytułu nawiązuje wprawdzie ściślej do tytułu poematu Williama Blake'a *Zaślubiny nieba i piekła*, z którym Lewis podejmuje polemikę już w pierwszym zdaniu przedmowy (choć intertekstualność ta może być niezbyt czytelna dla polskiego odbiorcy), druga zaś silniej akcentuje odwieczną niemożność pogodzenia obu pojęć i nie dopuszcza myśli o ich zaślubinach, choćby i ostatecznie unieważnionych rozwodem. (Co ciekawe, ostateczny tytuł oryginału również zawdzięczamy wydawcy, Lewis bowiem roboczo zatytułował swoją powieść *Who Goes Home? or The Grand Divorce* i zgodził się na zmianę dopiero wówczas, gdy okazało się, że pierwszą część tytułu wykorzystało już kilku innych autorów)⁶.

W tym miejscu należy podkreślić, że intertekstualność *Podziału ostatecznego* jest nader bogata: poza nawiązaniem do *Boskiej komedii* Dantego, *Raju utraconego* Milтона, *Wędrowki pielgrzyma* Bunyana oraz wspomnianego poematu Blake'a, bardzo ważną postacią jest George MacDonald, autor m.in. powieści *Phantastes* i *Lilith*, który na podobieństwo dantejskiego Wergiliusza obejmuje rolę mistrza i przewodnika po zaświatach. Nietrudno również odkryć związki z wcześniejszymi dziełami samego Lewisa, w szczególności z *Problemem cierpienia* i *Błądzeniem pielgrzyma*. Cała ta misterna sieć intertekstu zasługiwałaby na odrębne omówienie, na które nie ma tu miejsca – wystarczy zatem podkreślić, że w znaczący sposób współtworzy ona treść powieści i wpływa na odczytanie jej przesłania w obrębie całokształtu myśli Lewisa.

Po tych kilku uwagach wstępnych przejdźmy do omówienia wizerunku piekła i nieba, jaki wyłania się z *Podziału ostatecznego*.

Opowieść Lewisa (którego dla uproszczenia będę odtąd utożsamiać umownie z narratorem) podobnie jak dzieło Dantego rozpoczyna się w piekle, choć w pierwszej chwili nie jest to wcale oczywiste, ponieważ brakuje mu tradycyjnych atrybutów tego miejsca obecnych w *Boskiej komedii* lub *Raju utraconym*. Piekło u Lewisa to miasto o długich, nędznych i podobnych do siebie ulicach, pogrążone w półmroku i siąpiącym deszczu: *czas jakby się zatrzymał w tej nieprzyjemnej chwili, kiedy światła sklepów dopiero się zapalają, ale nie jest jeszcze dość ciemno, aby ich widok rozweselał przechodniów*⁷. Szare miasto jest tak rozległe, że nie sposób objąć go wzrokiem nawet z okien wznoszącego się autobusu, ale sprawia wrażenie zupełnie wymarłego. Jest tak na skutek niespotykanej kłótności mieszkańców, którzy nie potrafią znieść towarzystwa sąsiadów i nieustannie przeprowadzają się coraz dalej. Domy tych, którzy do Piekła przybyli dawno temu, oddalone są o miliony kilometrów, co sprawia, że spotkanie znanych osobistości sprzed wieków – ku wielkiemu rozczarowaniu nowoprzybyłych – jest niemożliwe. Jednakże, jak wyjaśnia Lewisowi jeden ze współtowarzyszy podróży, główną przyczyną postępującej alienacji mieszkańców Piekła nie jest ich kłótność:

⁶ B. Nelson, *History of The Great Divorce* [online]. Publikacja World Wide Web: <<http://www.thegreatdivorce.com/history.htm>> [dostęp 17 V 2007].

⁷ C.S. Lewis, *Rozwód ostateczny* (tłum. M. Sobolewska), Warszawa 1994, str. 9.

Prawdziwy problem polega na tym, że ludzie tutaj nie mają żadnych prawdziwych potrzeb. Wystarczy tylko sobie wyobrazić to, czego się zapragnie i już się to ma (oczywiście nie najlepszej jakości). Dlatego przeprowadzka na inną ulicę ani budowa nowego domu nie sprawiają żadnego kłopotu (...) Gdyby ludzie potrzebowali prawdziwych sklepów, musieliby mieszkać niedaleko nich (...) Niedostatek jest warunkiem zaistnienia społeczeństwa (...)⁸.

Po chwili okazuje się, że dostatek mieszkańców Piekła i panowanie nad otaczającą ich materią to tylko pozór – wyimaginowane domy nie stanowią ochrony przed deszczem, na krzesłach nie da się naprawdę usiąść, pokarm nie syci, a broń nie wyrządza atakowanym żadnej krzywdy. Mimo to wszyscy próbują uparcie otaczać się widmowymi ścianami w obawie przed zapadnięciem wiecznej nocy i nadejściem tajemniczych „Ich”, o czym jednak społeczna konwencja zabrania wspominać.

Kolejne aspekty rzeczywistości piekielnej ujawniają się dopiero z chwilą przybycia autobusu pełnego pasażerów na trawiastą równinę wieńczącą strome urwisko zwieszające się nad bezkresnym szarym miastem. Odtąd podstawowym sposobem obrazowania staje się kontrast.

Pierwsza różnica dotyczy oświetlenia: o ile w Piekle panował wieczny zmierzch zwiastujący eschatologiczną noc, przyćmione światło na równinie przypomina wczesny poranek na kilka minut przed wschodem słońca. W tej niezwyklej jasności wysypujący się z autobusu podróżni wydają się Lewisowi przeźroczyści: *pod światło znikali zupełnie, a w cieniu drzew pojawiali się jako brudne, mętnawe cienie (...)* Można je było oglądać albo też zupełnie zignorować, jak brud na szybie⁹. Ich widmowość przejawia się również w braku oddziaływania na niebiańską rzeczywistość: trawa nie ugina się pod ich stopami, krople rosy pozostają nieporuszone, a zerwanie najmniejszej stokrotki czy podniesienie listka przekracza ich siły. Co więcej, stąpanie po sztywnych źdźbłach trawy rani dotkliwie stopy upiórów, a chociaż po wodzie da się chodzić, upadek na rwący nurt okazuje się bardzo bolesny. Krótko mówiąc – przeskakując na moment z poziomu obrazowania na poziom obserwacji – okazuje się, że obywatele Piekła nie są przystosowani do życia w niebiańskich realiach. Wrażenie to potęguje dodatkowo nadejście od strony odległego pasma górskiego – prawdziwego Nieba – jego mieszkańców:

Ich postacie jaśniały z daleka i początkowo nie wyglądali oni jak ludzie. Zbliżeli się kilometr za kilometrem; ziemia drżała pod ich stopami zanurzającymi się raz po raz w mokrej trawie. Lekka mgielka i słodki zapach unosiły się tam, gdzie przechodząc łamali źdźbła i rozpryskiwali rosę. Jedni byli nadzy, inni ubrani, ale nagość nie pozbawiała ich godności, a szaty nie zakrywały masywnego piękna mięśni i lśniącej gładkości ciała. Niektórzy mieli brody, ale nie mogłem rozpoznać wieku żadnego z nich. Nawet w naszym świecie widzi się niekiedy przebłyśki wieczności – poważne zamyślenie na twarzy dziecka albo dziecinna figlarność w rysach starca – tutaj wszystko właśnie tak wyglądało¹⁰.

Wkrótce dowiadujemy się, że fizyczne nieprzystosowanie upiórów do realiów Nieba jest stanem przejściowym, który może ulec zmianie, jeśli tylko postanowią

⁸ Tamże, s. 19.

⁹ Tamże, s. 24.

¹⁰ Tamże, s. 26-27.

zostać i przestrzegać obowiązujących tam zasad. Odtąd coraz bardziej rażąco staje się kontrast w sferze postaw i mentalności, o czym przekonujemy się będąc świadkami rozmów kilku upiórów z niebianami, którzy wyszli im na spotkanie. Słuchamy kolejno m.in. utyskiwań i protestów despotycznego szefa dręczącego swoich podwładnych za życia na ziemi, biskupa owładniętego szaleństwem religijnych dociekań, które całkiem zastąpiły mu wiarę, cynika wyznającego teorię spiskową, malarza cierpiącego na manię wielkości i sławy, żony sterującej swoim mężem niczym robotem i zaborczej matki gotowej wyrwać swojego syna z nieba, byle tylko mieć go przy sobie (choćby i w Piekło!), zjawy z jaszczurką obrazującą zatrawiającą umysł żądzę, a w końcu brzucho mówcę, w którego imieniu przemawia zawsze wykreowany przez niego Tragicznik próbujący budzić w rozmówcy jednocześnie litość i poczucie winy. Osobowość każdej postaci zarysowana jest przesadnie, a niekiedy wręcz karykaturalnie – w sposób typowy dla obrazowania alegorycznego – co łatwo pozwala zauważyć, że wspólną cechą wszystkich upiórów jest obsesyjny egocentryzm. We wszystkich spotkaniach obecny jest również motyw wyboru: bądź to skupienia na sobie, swoich krzywdach, pragnieniach i prawach, bądź to rezygnacji z siebie, która przynosi wyzwolenie do życia w niebiańskiej rzeczywistości. W rezultacie wszystkie upiory (z jednym wyjątkiem), nie mogąc postawić na swoim, postanawiają wrócić do piekła, dochodząc do wniosku, że – mówiąc słowami miltonowskiego Szatana – *lepiej jest być władcą w Piekło niż sługą w Niebiosach*¹¹.

Samo Piekło natomiast, z perspektywy czasu spędzonego w przedsionku Nieba, zaczyna wyglądać inaczej ... choć może należałoby powiedzieć „przestaje wyglądać”, bo Lewis ledwie potrafi dostrzec wśród żdźbeł trawy szparę, przez którą autobus z Piekła dostał się do Nieba i dowiaduje się, że *Piekło – całe to nieskończenie wielkie, opustoszałe miasto, mieści się w takiej szczelince*¹². To między innymi dlatego potężni niebianie nie mogą zejść do Piekła, aby ratować upiory – po prostu nie byłoby tam dla nich dość miejsca: *Piekło nie mogłoby tak szeroko rozewrzeć paszczy*¹³. Z tego samego powodu możliwa jest migracja mieszkańców Piekła do Nieba, ale nie odwrotnie (jedynym wyjątkiem jest tajemniczy kierowca autobusu, w którym nietrudno dostrzec alegoryczną reprezentację Chrystusa).

Przedstawiwszy w wielkim skrócie jednocześnie zdemitologizowany i zremiologizowany przez Lewisa obraz realiów piekielnych i niebiańskich, spróbujmy dokonać podsumowania jego koncepcji rzeczywistości eschatologicznej. Pamiętając wszelako o wspomnianych wcześniej niebezpieczeństwach, jakie nieuchronnie towarzyszą próbom przebudowy mitu w model, pozwolę sobie pozostać – tam gdzie to możliwe – przy mitologicznym ujęciu wniosków, w czym najbardziej pomocne będą bezpośrednie cytaty.

1. Eschatologia według Lewisa ma charakter binarny: między niebem a piekłem, dobrem a złem, istnieje nieusuwalny podział ostateczny. Jak stwierdza sam Autor we wstępie:

¹¹ J. Milton, *Raj utracony* (tłum. M. Słomczyński), Kraków 2003, s. 18.

¹² C.S. Lewis, *Rozwód ostateczny...*, s. 116.

¹³ Tamże, s. 117.

Nie sądzę, że wszyscy wybierający złe drogi muszą zginąć. Uważam jednak, że ratunek dla nich jest tylko jeden: powrót na właściwą drogę (...). Zło może zostać zniweczone, ale nie może „rozwinąć się” w coś dobrego (...) Jest to wciąż wybór albo – albo. Jeśli zechcemy zatrzymać piekło (lub choćby ziemię), nie ujrzymy nieba, a jeśli przyjmujemy niebo, nie zabierzemy z piekła nawet najmniejszych i najbardziej osobistych pamiątek¹⁴.

2. Potwierdzając istnienie podziału ostatecznego, Lewis wyklucza dualizm: niebo i piekło nie są dwoma równorzędnymi finałami historii wszechświata.

Samotność, złość, nienawiść, zazdrość i pożydlwość, jakie się w nim [tj. Piekło] znajdują, razem nie ważyłyby nic, gdyby na drugiej szali położył najmniejszą chwilkę radości odczuwaną choćby przez najmniejszego z mieszkańców Nieba. Zło nigdy nie zwycięża: nie może nawet być tak złe, jak dobro jest dobre¹⁵.

3. Niebo to pełna realizacja ludzkiego potencjału, piekło to utrata człowieczeństwa.

Wejść do nieba to znaczy stać się bardziej ludzkim, niż kiedykolwiek udawało nam się to, gdy byliśmy na ziemi; wejść do piekła to znaczy być usuniętym poza obręb ludzkości. To, co zostaje wrzucone (lub wrzuca się samo) do piekła, to nie jest już człowiek; to są jego „pozostałości” (...) Niebo jest domem ludzkości i dlatego mieści w sobie wszystko, co zakłada życie w chwale; ale piekło nie zostało stworzone dla ludzi. Nie jest ono w żadnym znaczeniu o d p o w i e d n i k i e m nieba; jest „ciemnością zewnętrzną”, zewnętrznym obrzeżem, w którym człowiek zapada się w niebyt¹⁶.

4. Niebo to Boży dar, piekło to ludzki wybór.

Chętnie uwierzę w to, że potępieni są w pewnym sensie zwycięskimi buntownikami do samego końca; że drzwi piekła zamknięte są od wewnątrz¹⁷.

Ostatecznie ludzie dzielą się tylko na dwie kategorie: tych, którzy mówią Bogu: „bądź wola Twoja” i tych, do których Bóg powie na końcu: „Bądź wola twoja”. Ci, którzy są w piekle, są tam z wyboru. Bez ich osobistego wyboru nie byłoby piekła. Nie ma duszy, która jeśli pragnie radości poważnie i stale, miałaby jej nie osiągnąć. Ci, którzy szukają, znajdują, a tym, którzy kołaczą, jest otworzone¹⁸.

Tego rodzaju stwierdzenie, jak również sama idea podróży z piekła do nieba, tworzy przestrzeń dla pytań o ostateczność i nieodwołalność potępienia lub o konflikt między wolą Boską i ludzką, na które w historii chrześcijaństwa próbowano odpowiadać za pomocą doktryny o czyścisku oraz doktryny wybrania i predestynacji. Wobec tych zagadnień Lewis – w typowy dla siebie sposób, wolny od dogmatyzmu wyznaniowego – nie zajmuje jednoznacznego stanowiska, ale formułuje je znów w warstwie mitu:

¹⁴ Tamże, s. 6.

¹⁵ Tamże, s. 116.

¹⁶ C.S. Lewis, *Problem cierpienia* (tłum. T. Szafrński), Katowice 1996, ss. 116-117.

¹⁷ Tamże, str. 118.

¹⁸ C.S. Lewis, *Rozwód ostateczny...*, s. 67.

- Czy wyrok potępienia nie jest ostateczny? Czy rzeczywiście można dostać się z Piekła do Nieba?

- Wszystko zależy od tego, co rozumiesz przez Niebo i Piekło. Dla tego, kto opuszcza szare miasto, nie jest ono Piekłem, lecz Czyśćcem. I lepiej nie nazywaj tego miejsca Niebem (...) Możesz je nazwać Doliną Życia, chociaż dla tych, którzy tu pozostają, od początku jest ona Niebem. A smutne ulice tamtego miasta możesz nazwać Doliną Śmierci: dla tych jednak, którzy tam zostają, jest ona od pierwszej chwili Piekłem¹⁹.

5. Skoro dusze same wybierają pozostanie w piekle, ich ostateczne zatracenie nie zatruwa radości zbawionych. Piekło nie ma prawa *veta* względem Nieba:

Są tylko dwie drogi: albo nadejdzie dzień i zapanuje radość, a nosiciele nieszczęścia nie będą jej już mogli zakazić, albo też zawsze będą oni mogli zniszczyć w innych to szczęście, które sami odrzucają. Z pozoru bardzo to wielkoduszne, gdy ktoś mówi, że nie zgadza się na zbawienie, które pozostawia choć jedno stworzenie na zewnątrz, w ciemności. Ale nie daj się nabrać na taką sofistykę, bo w przeciwnym razie tyranem całego świata stanie się pies ogrodnika.

6. W końcu, nielinearna koncepcja czasu sprawia, że finalność obu rzeczywistości obejmuje również przeszłość:

Dla zbawionych nie tylko ta Dolina, ale i całe ziemskie życie wydaje się Niebem. A dla potępionych nie tylko półmrok tamtego miasta, ale także to, co przeżyli na ziemi, jest Piekłem (...) Przeszłość dobrego człowieka zmienia się tak, że nawet grzechy, które zostały mu odpuszczone i smutki, które wspomina, nabierają posmaku Nieba; przeszłość złoźyńcy natomiast staje się ponura jak on sam. Dlatego przy końcu świata, kiedy w tym kraju wszędzie słońce, a półmrok na dole zamieni się w noc, Błogosławieni powiedzą: „Nigdy nie przebywaliśmy gdzie indziej, jak tylko w Niebie”, a Potępieni przyznają: „Zawsze byliśmy w Piekle”. I jedni i drudzy powiedzą prawdę²⁰.

Podział ostateczny kończy się sceną eschatologicznego świtania w niebie i zmierzchania w piekle. Lewis, przerażony własną widmowością wobec wstającego słońca, budzi się nagle przy swoim biurku, konstatując, że cała historia była jedynie snem. W tym zakończeniu również tkwi morał – skoro niebo i piekło są wciąż przed nami, warto pamiętać, że każde z nich zaczyna się dzisiaj.

**Between demythologization and remythologization:
heaven and hell according to C.S. Lewis
(with special reference to *The Great Divorce*)**

A b s t r a c t

Considering the experiential inaccessibility of the eschatological reality, the only way to gain positive insight into it – i.e. not based on negations of the familiar earthly experience – is by way of myth. Mythological representations of both the heavenly and the hellish are found throughout Lewis' fiction but seem to have been developed in the most complete way in his personal favorite, *The Great Divorce*. The analysis of Lewis' allegorical imagery leads to the following conclusions: (1) heaven and hell cannot be ultimately reconciled; (2) heaven and hell are not eschatological counterparts (which defies dualism); (3) heaven in the fulfillment of the human potential, hell is the loss of humanity; (4) heaven is God's gift, hell is a human choice; (5) the fate of the condemned does not contaminate the joy of heaven; (6) owing to a non-linear concept of time, the finality of both heaven and hell extends over their past.

SEBASTIAN R. SMOLARZ

Ewangeliczny Kościół Reformowany we Wrocławiu

ASPEKTY ŻYCIA POŚMIERTNEGO W APOKALIPSIE ŚW. JANA

Esej ma na celu omówienie niektórych obrazów życia pośmiertnego w *Apokalipsie* Jana. Szczególną uwagę poświęca rozdziałom 21-22, które tradycyjnie uważane są za kulminacyjne wyrazy chrześcijańskiej nadziei. Porównuje obrazy księgi z popularnymi chrześcijańskimi wyobrażeniami na temat życia pośmiertnego.

Wstęp

Ostatnia księga kanonu chrześcijańskiego powszechnie brana jest za wyraz eschatologicznych oczekiwań Kościoła. Ewangeliczni chrześcijanie ostatnich dekad, prawdopodobnie pod wpływem wcześniejszego ruchu pietystycznego, zaczęli interpretować *Apokalipsę* Jana głównie jako wizję przyszłych wydarzeń na świecie, prowadzących do kulminacji historii¹. Można zgadywać, że tragiczne doświadczenia cywilizacji zachodniej w ubiegłym stuleciu, obie wojny światowe wraz z Shoah tej ostatniej, również przyczyniły się do sposobu, w jaki współcześni interpretatorzy odczytują *Apokalipsę*, znajdując w niej opis ostatecznego pokonania zła na świecie oraz obietnicę szczęścia dla wiernych chrześcijan – obietnicę nieba.

Oczywiście czytelnik ma prawo, by w tekście księgi szukać odpowiedzi na różne nurtujące go kwestie, choćby najbardziej egzystencjalne. Możliwe, że do jakiegoś stopnia tekst będzie w stanie udzielić mu wyjaśnień. Choć czasami może się to odbywać kosztem tego, że perspektywa czytelnika oraz jego ideologia zdominują całkowicie przesłanie tekstu², który jest zgoła symboliczny w swej naturze³. Dlatego równie ważnym wydaje się podejście, które bierze pod rozwagę to, co *Apokalipsa* ma do powiedzenia w kontekście własnego świata symboli. Metoda ta znalazła aprobatę u wielu akademickich uczonych, którzy z dużą dozą sukcesu wykazali zależności

¹ Por. N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis 2003, s. 470.

² Zob. np. T. Pippin, *Eros and the End: Reading for Gender in the Apocalypse of John*, "Semeia" 1992, 59, s. 193-210.

³ Por. G.B. Caird, *The Revelation of Saint John*, Peabody 1999, s. 9-10.

symboliki księgi od symboliki *Biblii* hebrajskiej, a w szczególności pism prorockich⁴. Przy czym warto pamiętać, że symbolika ta została wykorzystana przez Jana w taki sposób, by mogła popierać wizję świata zgodną z wiarą wczesnego Kościoła⁵. Obecnie interpretacja *Apokalipsy* pozostaje nadal otwarta na poszukiwania wyjaśnień dla jej symboli w symbolice zarówno *Starego Testamentu* jak i wczesnego Kościoła.

Aspekty życia pośmiertnego w *Apokalipsie*

Czytając księgę nawet po raz pierwszy widać, że wiele miejsca poświęca zagadnieniu śmierci, oraz że jasno wyraża wiarę w życie po śmierci. Już piąty werset pierwszego rozdziału wspomina o Jezusie Chrystusie jako *pierworodnym z umarłych*. Choć umarł, jednak żyje. W dodatku jego podróż na obłokach wskazuje na wywyższenie po śmierci (1,7; por. Dn 7,13; Za 12,10; Mt 24,30). Dalsza część rozdziału ukazuje jego pośmiertną chwałę, podobną do chwały anielskiej (Ap 1,13; por. 15,6; Dn 10,5). Jezus mówi o sobie: *Byłem umarty lecz oto żyję na wieki wieków i mam klucze śmierci i Hadesu*⁶ (Ap 1,18). Przedstawia się w tych słowach jako Pan nad śmiercią.

W rozdziale piątym pojawia się w wizji nieba jako Baranek zabity, który odbiera chwałę w nagrodę za swą męczeńską śmierć, która odkupiła narody. Zaś w rozdziale dziewiętnastym (ww. 11-19) czytelnik spotyka go jako króla zbroczonego bądź to krwią swoich wrogów⁷, bądź też własną krwią⁸. Pierwsza opcja ma na uwadze starotestamentowy obraz Boga-wojownika mszczącego się na wrogach swego ludu (np. Iz 63,1-3), druga zaś przywołuje na pamięć męczeńską śmierć Chrystusa. Prawdopodobnie należy połączyć oba te obrazy⁹. A zatem Jezus, który umarł składając świadectwo o Bogu, teraz ożywiony i wywyższony, wyrusza z nieba wraz ze swoim wojskiem na podbój swych wrogów na ziemi. Tak ogólnie można podsumować życie Jezusa Chrystusa *post mortem*.

W myśli chrześcijańskiej Jezus Chrystus z założenia zajmuje prominentną pozycję. Jest szczególnym człowiekiem zjednoczonym z Bogiem w szczególny sposób. Nie

⁴ Np. J.M. Vogelgesang, *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation*, niepublikowana rozprawa doktorska, Harvard University 1985; J. Paulien, *Decoding Revelation's Trumpets: Literary Allusions and Interpretation of Revelation 8:7-12*, Berrien Springs 1988; J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation. Visionary Antecedents and Their Development*, Sheffield 1994; G.K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, Sheffield 1998; R. Bauckham, *The Climax of the Prophecy: Studies in the Book of Revelation*, Edynburg 2000; D. Mathewson, *A New Heaven and a New Earth: The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21.1-22.5*, Sheffield 2003.

⁵ Zob. przykłady w S.R. Smolarz, *Covenant and the Metaphor of Divine Marriage in Biblical Thought with Special Reference to the Book of Revelation*, niepublikowana rozprawa doktorska, University of Wales 2005, s. 39-48.

⁶ Cytaty biblijne zostały zaczerpnięte z Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1975.

⁷ G.R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation*, Londyn 1978, s. 280-281.

⁸ B.M. Metzger, *Breaking the Code. Understanding the Book of Revelation*, Nashville 1993, s. 91; C. Rowland, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, Eugene 2002, s. 434.

⁹ D.E. Aune, *Revelation 17-22*, Nashville 1998, s. 1057.

dziwi więc, że jego istnienie po śmierci jest szczególne. Lecz rodzi się pytanie odnośnie pośmiertnego losu innych ludzi, tzw. zwykłych śmiertelników. Oczywiście samo stwierdzenie „pierworodny z umarłych” powinno sugerować, że inni ludzie będą żyć po śmierci jak Jezus. ‘Pierworodny’ oznacza pierwszego z wielu – np. w Kol 1,18¹⁰ – oraz tego, który inauguruje nowe stworzenie – por. Ap 3,14¹¹. Jednak pojawiają się też pewne komplikacje związane z wyjaśnieniem obrazów księgi, ponieważ Jan używa określeń takich jak ‘śmierć’, ‘życie’ i ‘zmartwychwstanie’ na kilka różnych sposobów. Można to zaobserwować na przykładach.

Część komentatorów sugeruje, że cała *Apokalipsa* jest rozwinięciem treści zawartych w listach do siedmiu kościołów w rozdziałach drugim i trzecim¹². Listy zaś w szczególny sposób zachęcają chrześcijan pierwszego wieku do wytrwałości i wierności w składaniu świadectwa o Chrystusie w obliczu prześladowań. Czytelnik znajdzie w nich obietnicę korony żywota w nagrodę za wierność Chrystusowi aż do śmierci (2,10). W tym przypadku chodzi o obietnicę życia poprzedzonego fizyczną śmiercią męczeńską. Jednak śmierć według Jana to nie tylko ta fizyczna. Kolejna obietnica brzmi: zwycięzca [który okaże się wierny]¹³ w czasie próby, która ma nadejść na cały świat zdominowany przez Rzym (3,10) *uniknie drugiej śmierci* (2,11). Według Jana istnieje pewna druga śmierć po śmierci. Wyjaśnienie tego określenia czytelnik znajdzie dopiero w rozdziale dwudziestym. Z kolei, jak można przeczytać w liście do kościoła w Sardes, anioł czyli prawdopodobnie lider (Ml 2,7; 3,1)¹⁴ zboru chlubi się tym, że żyje, a jest martwy (Ap 3,1). Skoro był adresatem listu, nie chodziło raczej o jego fizyczną śmierć, ale śmierć metaforyczną, odnoszącą się prawdopodobnie do jego duchowego stanu¹⁵. Przytoczone przykłady potwierdzają, że Jan używa słowa ‘śmierć’ na różne sposoby.

Również pozostała część *Apokalipsy* używa obrazów życia, śmierci i zmartwychwstania na różne sposoby. W 6,9-11 można przeczytać o tych, którzy zostali zabici głosząc wiernie Boże Słowo. Chodzi o ich fizyczną śmierć. Ich dusze wołają do Boga o pomstę spod ołtarza świątyni w niebie. Autor zaczerpnął ten obraz ze starotestamentowego systemu ofiarniczego – tam krew ofiar ściekała pod ołtarz. *Księga Kapłańska* wyjaśnia, że krew to życie czyli dosłownie dusza (17,11). Stąd obraz dusz pod ołtarzem¹⁶. Wniosek z tego fragmentu jest następujący: zabici męczennicy żyją w jakimś sensie w rzeczywistości nieba, odpoczywając i oczekując dopełnienia liczby podobnych im męczenników, płacących najwyższą cenę za wierność w czasie próby. Jednak autor nie tłumaczy, jakiego rodzaju jest to życie. Obraz sugeruje jedynie, że chodzi o życie oddzielone od ciała. Podobna wzmianka w czternastym rozdziale wyjaśnia tylko, że wierni po śmierci mogą oczekiwać odpoczynku: *Błogosławieni*,

¹⁰ D. Chilton, *The Days of Vengeance. An Exposition of the Book of Revelation*, Tyler 1990, s. 62.

¹¹ G.K. Beale, *The Book of Revelation*, Grand Rapids 1999, s. 191.

¹² Tamże, s. 132-133; zob. też J. Knight, *The Enthroned Christ of Revelation 5:6 and the Development of Christian Theology*, w S. Moyise, *Studies in the Book of Revelation*, Edynburg 2001, s. 44.

¹³ Por. G.K. Beale, *The Book of Revelation*..., s. 235.

¹⁴ R. Stefanovic, *Revelation of Jesus Christ. Commentary on the Book of Revelation*, Berrien Springs 2002, s. 97.

¹⁵ D.E. Aune, *Revelation 1-5*, Dallas 1997, s. 219.

¹⁶ D. Chilton, *The Days of Vengeance*..., s. 194.

którzy w Panu umierają... [gdyż] *odpoczną po pracach swoich* (w. 13). Trzy wersety wcześniej pojawia się informacja o losie tych, którzy w obliczu ucisku porzucili wierność. Ich udziałem stają się męki w ogniu i siarce. Rozdział dwudziesty wyjaśni później, że chodzi o wspomnianą już drugą śmierć.

Kolejnym przykładem jest wizja dwóch świadków w rozdziale jedenastym. Swą mocą czynienia cudów dorównują dwóm wielkim prorokom Izraela – Mojżeszowi i Eliaszowi. Zabici przez zwierzę wychodzące z otchłani (symbol siły przeciwstawiającej się Bogu), zostają przywróceni do życia przez Boże tchnienie. Przy czym nie jest to obraz zmartwychwstania w klasycznym chrześcijańskim wydaniu – zmartwychwstania w nowym chwalebnym ciele. Chodzi raczej o wskrzeszenie w celu wywyższenia. Obraz przywodzi na pamięć wizję proroka Ezechiela, w której naród izraelski odradza się do chwały po okresie wygnania, by na nowo świadczyć narodom o Bogu (por. Ez 37,28)¹⁷. Zresztą część biblistów konkluduje, że dwaj świadkowie symbolizują kościoły pierwszego wieku, składające narodom świadectwo o Jezusie (por. w. 4; 1,20)¹⁸. A zatem w tym zmartwychwstaniu chodzi prawdopodobnie o odrodzenie Kościoła i jego świadectwa po ciosie śmierci zadany mu w prześladowaniach. Jest to metafora zmartwychwstania a nie przykład cielesnego zmartwychwstania. Choć ona także opiera się na zasadzie wywyższenia po śmierci.

W poszukiwaniu wyjaśnienia pośmiertnego losu ludzi, interpretatorzy najczęściej udają się do rozdziału dwudziestego. Przy czym wyjaśnienie tego rozdziału wywołuje największe kontrowersje wśród egzegetów. Uwieszenie szatana w otchłani na tysiąc lat, wskrzeszenie męczenników – tzw. pierwsze zmartwychwstanie – ich panowanie z Chrystusem przez tysiąc lat, drugie zmartwychwstanie, wielki sąd i jezioro ogniste – przerażająca druga śmierć po śmierci. Do niego zostają wrzucone (uособiona) śmierć, piekło oraz każdy, kogo imię nie zostało zapisane w Księdze Żywota. Istnieją setki publikacji, które starają się odkryć historyczne odpowiedniki tych symboli. Nie sposób tego dokładnie zasygnalizować w żadnym krótkim eseju. Można natomiast przedstawić kilka podstawowych obserwacji związanych z interpretacją tych symboli.

Pierwsze zmartwychwstanie, o którym mowa w 20,4 odnosi się do męczenników czasu siedmiu kościołów, wspomnianych w Ap 2-3. Tekst ma na uwadze tych, którzy zostali ścięci za to, że składali świadectwo o Jezusie i głosili Słowo Boże (w. 4). Jednak inne przesłanki prowadzą teologów do uniwersalizowania pierwszego zmartwychwstania. Wzmianka o kapłaństwie ludzi, którzy mają udział w pierwszym zmartwychwstaniu w zestawieniu z fragmentami, które nauczają o powszechnym kapłaństwie chrześcijan (1,6; 5,10) skłania do rozszerzenia tego wydarzenia na wszystkich wiernych¹⁹. Zresztą w pierwszym zmartwychwstaniu chodzi raczej o duchowe ożywienie niż cielesne powstanie do nowego życia (por. Rz 6; Kol 3,1-4)²⁰. Podobnie ma się sprawa z wielkim sądem w dalszej części rozdziału dwudziestego. Sąd ten w pierwszej kolejności przywodzi na pamięć obrazy doczesnych sądów ze *Starego Testamentu*. Towarzyszy mu zniknięcie nieba i ziemi, które w Biblii hebrajskiej

¹⁷ Por. G.K. Beale, *The Book of Revelation...*, s. 597.

¹⁸ Por. G.B. Caird, *The Revelation of Saint John...*, s. 134.

¹⁹ G.K. Beale, *The Book of Revelation...*, s. 993.

²⁰ Wright, *The Resurrection of the Son of God...*, s. 475.

nie oznaczało końca kosmosu, ale koniec pewnego etapu świata (Iz 34,4; 51,5.6.11; por. Ps 114). Świat w tych okolicznościach nie przestawał istnieć, ale przeobrażało się jego religijno-polityczne oblicze. Nawet sąd ognia i siarki nie oznaczał wiecznego losu niewiernych, lecz doczesne osądzenie ich niewierności względem Boga (por. Rdz 19,24-25; Iz 34,5-15). W kontekście Listu do kościoła w Sardes oraz czternastego rozdziału może chodzić o doczesny sąd nad tymi spośród Bożego ludu, którzy w obliczu szczególnej historycznej próby okazali się niewierni²¹. Jednak nadaje mu się uniwersalny wymiar, ponieważ następuje po tysiącletnim uwięzieniu szatana oraz ostatecznej z nim potyczce. Cały wniosek wysnuwa się w oparciu o znaczenie symbolu tysiąca lat, który często odczytywany jest jako metafora długiego okresu czasu po zmartwychwstaniu Chrystusa, aż do ostatnich wydarzeń historii, kiedy szatan zostanie uwolniony na krótki czas²². Podobnie druga śmierć – jezioro ognia i siarki – w kontekście tysiąca lat nabiera w oczach teologów wymiaru wiecznej kary, w zestawieniu z takimi określeniami jak *na wieki wieków* w Ap 20,10. Aby rozstrzygnąć te kwestie czytelnik powinien dogłębnie przeanalizować zagadnienie tysiąca lat. Jednak zamiarem niniejszego eseju jest ogólne omówienie dwóch ostatnich rozdziałów Apokalipsy oraz ich znaczenia dla chrześcijańskiej wizji życia po śmierci.

Rozdziały 21-22 i chrześcijańska wizja przyszłości

Jakkolwiek egzegeta poradzi sobie z rozdziałem dwudziestym, istnieją dobre przesłanki, by ostatnią część *Apokalipsy* traktować jako opis doczesnej rzeczywistości. Z reguły dwa ostatnie rozdziały stanowią dla wielu czytelników opis ostatecznego stanu wiernych chrześcijan, którzy znajdują się w niebie. Jednak jak to zauważył pewien komentator, jeśli sprawa miałaby dotyczyć ostatecznego stanu człowieka w niebie, jakiemu celowi miałyby służyć liście do uzdrawiania narodów (22,2)?²³ Rodzą się też inne pytania, np. jakiemu celowi miałyby służyć zaproszenie, by wchodzić do miasta Boga, nowego Jeruzalem (22,14.17)? Według doktryny chrześcijańskiej po ostatecznym sądzie człowiek nie ma możliwości zmiany swego położenia. Albo w jakim celu Jan zajmuje się niesprawiedliwymi na zewnątrz (22,15)? Wydaje się, że chrześcijanin w swym wiecznym stanie błogosławieństwa nie musiałby zaprzętać sobie nimi głowy. A zatem problemem w tym, jak i w innych przypadkach wydaje się być sposób, w jaki egzegeci odczytują obrazy.

Istnieją dobre przesłanki, by stwierdzić, że Ap 21-22 przedstawia za pomocą symboli nowy porządek świata. Posługuje się w tym celu m.in. wcześniejszą wizją proroaka Izajasza (65,17nn.)²⁴. Ap 21,2 wyjaśnia, że chodzi o pewien ruch z nieba na ziemię.

²¹ Por. J. Nicolosi, *Isaiah 34/Revelation Parallel*, www.preteristarchive.com/Preterism/nicolosi-jim_03_p_02.html, bez daty; oraz J.S. Russell, *The Parousia. A Critical Inquiry into the New Testament Doctrine of our Lord's Second Coming*, Grand Rapids 1985, s. 525.

²² G.K. Beale, *The Book of Revelation...*, s. 150, 995.

²³ J.B. Jordan, *Through New Eyes. Developing a Biblical View of the World*, Brentwood 1988, s. 269.

²⁴ Zob. np. G.R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation...*, s. 306; D.E. Aune, *Revelation 17-22...*, s. 1116; D. Mathewson, *A New Heaven and a New Earth...*, s. 33-35, 215.

Jan użył obrazu miasta-Oblubienicy, które zstępuje z nieba na ziemię, by zastąpić stare miasto-Nierządnicę o symbolicznej nazwie Babilon²⁵. Oblubienica w *Starym Testamencie* symbolizowała Boży lud przymierza. A zatem chodzi prawdopodobnie o ustanowienie na nowo ludu przymierza na ziemi. Natomiast konkluzja, że chodzi o nowy porządek wynika m.in. ze stwierdzenia: *pierwsze niebo i ziemia przeminęły, i morza już nie ma* (21,1b-c). W zasadzie wszelka interpretacja Ap 21-22 w różnych publikacjach opiera się na zrozumieniu owego symbolu morza²⁶.

W *Starym Testamencie* morze było mitycznym mieszkaniem potworów morskich (Ps 74,13-14; Iz 27,1; Ez 32,2), z którego nadchodziło zagrożenie dla Bożego ludu²⁷. W tym sensie odpowiadało otchłani, o której Apokalipsa wspomina w rozdziałach dziewiątym i jedenastym²⁸. Mając te dane egzegeci niejednokrotnie konkludują, że zanik morza symbolizuje ostateczne unicestwienie zła na świecie u kresu historii. Niestety takie rozumienie pomija istotny fakt, że za mitycznymi żywiołami morza stały w historycznej rzeczywistości zbuntowane wobec Boga narody (Ps 65,8; Iz 17,12n.)²⁹. To one stanowiły realne zagrożenie dla Bożego ludu. Stąd lepszym wydaje się wniosek, że obraz stworzenia bez morza to obraz nowego świata, w którym wrogość i zło nie są dłużej przypisywane narodom poza granicami Izraela. Oblubienica, czyli lud Boży zstępujący z nieba, składa się odtąd z ludzi każdego narodu. Potwierdzają to inne wizje księgi. W rozdziale piątym Jan opisuje wizję tłumu w niebie zebrałego ze wszystkich grup etnicznych świata, który wspólnie sławi Boga. W dalszej części rozdziału dwudziestego pierwszego królowie różnorodnych narodów wnoszą do nowego Jeruzalem chwałę swoich poddanych (ww. 24.26). Początek rozdziału dwudziestego przypomina, że narody poza Izraelem w czasach starego porządku znajdowały się w mocy szatana, potwora mórz i otchłani (ww.2-3). Były u niego w niewoli i pełniły jego wolę (por. 12,9). Po związaniu go na tysiąc lat, zaczęły doświadczać uwolnienia od starej zwierności i swego poprzedniego mieszkania. Zostały wyzwolone, by mogły wejść do nowej Jerozolimy, która odpowiada zgromadzeniu wiernych Bożych³⁰. W tym kontekście chodzi prawdopodobnie z jednej strony o uniwersalny exodus narodów na wzór Exodusu Izraela z Egiptu, a z drugiej – o wypełnienie starotestamentowego motywu pielgrzymki narodów do odnowionego Syjonu³¹. Podtekstem jest prawdopodobnie metafora zmartwychwstania – po czasie śmierci narodów nastąpiło ich nowe życie w bliskiej obecności Boga, które dwudziesty pierwszy rozdział opisuje starotestamentowym językiem przymierza i świątyni.

²⁵ Por. J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic...*, s. 94.

²⁶ Zob. R. Bauckham, *The Climax of the Prophecy...*, s. 70.

²⁷ R. Stefanovic, *Revelation of Jesus Christ...*, s. 402.

²⁸ Por. T.E. Schmidt, *And the Sea Was No More: Water as People, Not Place*, w T.E. Schmidt i M. Silva, *Essays on New Testament Eschatology in Honour of R.H. Gundry*, Sheffield 1994, s. 246.

²⁹ Por. J.M. Ford, *Revelation*, Nowy Jork 1975, s. 219.

³⁰ Zob. R.H. Gundry, *The New Jerusalem: People as Place, Not Place for People*, "Novum Testamentum" 1987, 29/3, s. 256-257; K.E. Miller, *The Nuptial Eschatology of Revelation 19-22*, "Catholic Biblical Quarterly" 1998, 60/2, s. 304.

³¹ P. Lee, *The New Jerusalem in the Book of Revelation. A Study of Revelation 21-22 in the Light of Its Background in Jewish Tradition*, Tybinga 2001, s. 287.

Ważne jest też zdanie z w. 4 dotyczące nieobecności śmierci w nowym porządku. Wbrew popularnemu zrozumieniu, nie musi ono odnosić się do stanu, w którym śmierć fizyczna nie spotyka dłużej ludzi, ale raczej może wskazywać na brak zagrożenia ze strony śmierci w nowym porządku – niewykluczone, że właśnie wspomnianej drugiej śmierci. Podobne wyobrażenie prezentuje w chrześcijańskiej tradycji Ew. Jana 11,25-26³², gdzie Jezus wypowiada następujące słowa: *Jam jest zmartwychwstanie i żywot; kto we mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie. A kto żyje i wierzy we mnie, nie umrze na wieki*. Porównując oba teksty, można wysnuć wniosek, że dla uczestników miasta-Oblubienicy doczesne życie jest swoistym udziałem w nowym życiu zainicjowanym z nieba, życiu wiecznym. Dla nich wydarzenie śmierci nie musi stanowić zagrożenia, gdyż oczekują po śmierci pewnego rodzaju kontynuacji tego, co doświadczają docześnie.

Skoro ostatnie rozdziały *Apokalipsy* opisują doczesne zmiany na świecie, egzegeta powinien ustosunkować się do zagadnienia, czy nie ma w nich jasnej nadziei na przyszłość i lepszą wieczność. W końcu tego dotyczy tradycyjnie chrześcijańska eschatologia (por. 1 Kor 15,53). W tym kontekście wydaje się, że choć Ap 21-22 nie ma na celu szczegółowego opisanego życia po śmierci, ani jego poszczególnych etapów, to jednak wskazuje kierunek, w którym historia powinna zmierzać. Bóg u schyłku konfliktu opisanego w środkowej części księgi ogłasza: „oto wszystko czynię nowym” (21,5). Nowość, jak wynika z dwóch ostatnich rozdziałów, polega m.in. na odnowieniu narodów, które przyłączają się do Bożego ludu. A zatem od przyszłości, z punktu widzenia Jana, można oczekiwać tego, że narody będą przychodziły do nowego Jeruzalem, gdzie doświadczą uzdrowienia – rzeczywistości życia wiecznego (22,2)³³. Ta metamorfoza sprawi, że będą mogły służyć Bogu (22,3).

Dodatkowo klamrą spinającą początek i koniec księgi jest obietnica, że wierny świadek będzie współuczestniczył wraz z Bogiem i Chrystusem w panowaniu na ziemi (2,26-27; 22,5). Wynika z tego, że obietnica dotycząca przyszłości przywołuje na pamięć przeszłość, kiedy człowiek został stworzony przez Boga i powołany do tego, by uprawiać ziemię i czynić ją sobie poddaną, czyli zarządzać nią zgodnie z Bożymi wskazówkami (Rdz 1,28). Dostrzegając ten rozwój starotestamentowej myśli można wnioskować, że Oblubienica to nowa ludzkość, która zrodzona na górze, zstępuje na ziemię po to, by objąć ją w całości jako swoje dziedzictwo³⁴. Wydaje się też, że w szerszym kontekście księgi sprawa dotyczy w jednakowym stopniu wiernych po obu stronach fizycznej śmierci. Zaś kolejną konkluzję odnośnie przyszłości można wywnioskować z obrazu Oblubienicy, która, zgodnie z opisem rozdziału dwudziestego pierwszego, posiada szczególną intymną więź z Bogiem. Bóg ją zamieszkuje, podobnie jak zamieszkiwał najświętsze miejsce Świątyni Jerozolimskiej (por. 21,22)³⁵. Wynika stąd, że chrześcijańska wizja przyszłości to nie powrót do utraconego na początku raju, gdzie ludzkość spotykała się z Bogiem w ogrodzie jak

³² Np. D. Chilton, *The Days of Vengeance...*, s. 547.

³³ Por. G.K. Beale, *The Book of Revelation...*, s. 1108.

³⁴ S.R. Smolarz, *Covenant and the Metaphor...*, s. 306, 310; por. N.T. Wright, *The New Testament and the People of God*, Minneapolis 1992, s. 451.

³⁵ S.R. Smolarz, *Covenant and the Metaphor...*, s. 307, 312.

dzieci z Ojcem, ale raczej rozwój w stronę dojrzałej intymności, która odpowiada intymności związku małżeńskiego. Tenże obraz intymności małżeństwa zakłada również przyszłe potomstwo związku Boga z Kościołem, nową ludzkość, która ciągle rodzi się, by zaludniać nową ziemię.

Życie pośmiertne a Chrystocentryzm *Apokalipsy*

W podsumowaniu należy przypomnieć, że *Apokalipsa* jest księgą, w której ożywiony po śmierci Chrystus zwraca się do kościołów pierwszego wieku. Przez Jana kieruje do nich obietnice życia i przestrzega przed drugą śmiercią (w domyśle: pierwsza nie jest zagrożeniem). Męczennikom obiecuje wytchnienie. Jednak pewne sformułowania księgi mogą świadczyć o uniwersalności jej przesłania. Dużą rolę odgrywa w tym kontrowersyjny rozdział dwudziesty. Wiele będzie zależało od wyjaśnienia symbolu tysiąca lat.

Natomiast wydaje się, że czytelnik może najwięcej skorzystać z przesłania *Apokalipsy* szukając analogii między opisanymi w niej ludźmi, nierzadko męczennikami, a sobą. Jedna analogia wydaje się zgoła oczywista. Pierwotnie greckie słowo *μάρτυς* oznaczało po prostu człowieka, który wiernie świadczył o kimś, w tym przypadku o Jezusie Chrystusie³⁶. Dlatego współcześni wierni, będący świadkami Chrystusa, mogą *per analogiam* oczekiwać uczestnictwa w podobnych błogosławieństwach po śmierci, co tamci. Co więcej, mogą czerpać nadzieję z utożsamienia z samym Chrystusem, którego księga określa mianem wiernego świadka Boga (1,5; 3,14). „Pierworodny z umarłych” daje nadzieję, że zjednoczeni z nim wierni będą po śmierci podobnie jak on wywyższeni i odziani w anielską chwałę. A skoro jest Panem nad śmiercią, samo wydarzenie śmierci nie musi stanowić zagrożenia i wprowadzać ich w lęk.

Jeśli wcześniejsze obserwacje są słuszne, to według *Apokalipsy* życie wieczne rozpoczyna się jeszcze w doczesności. Fizyczna śmierć jest dla wiernego zaledwie horyzontem, za którym doświadczy nowego rodzaju uczestnictwa w nowym stworzeniu Bożym. W myśli *Apokalipsy* to co nadchodzi po śmierci, będzie w pewnym sensie kontynuacją tego, co jest po tej stronie³⁷, choć przyobleczone w większą chwałę. Z tej wizji wypływa też przestroga, mianowicie, że ludzkie czyny oraz wierność lub niewierność względem Boga w doczesności nabierają wiecznego wymiaru, mają wieczne konsekwencje.

Co do samych szczegółów życia pośmiertnego, *Apokalipsa* nie podaje ich wiele. Ukierunkowuje raczej chrześcijańską nadzieję. A to pewnie dlatego, że w chrześcijańskim życiu wszystko rozbija się o zaufanie Bogu, o związanie się z Nim na dobre i złe jak w małżeństwie, gdyż życie chrześcijanina, nawet wieczne, nie jest ani mechaniczne ani samoistne, ale *ukryte wraz z Chrystusem w Bogu* (Kol 3,3).

³⁶ Por. G.K. Beale, *The Book of Revelation...*, s. 573.

³⁷ Por. C. Rowland, *The Open Heaven...*, s. 437.

Aspects of Afterlife in the *Apocalypse* of St. John

A b s t r a c t

The essay considers several descriptions of life after death in John's *Apocalypse*. It especially reflects on chapters 21-22, which traditionally are regarded as the climax of Christian hope. The article compares also images of the book with popular Christian imaginations of life after death.

Filozofia

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

Uniwersytet Szczeciński

IDEA ŚMIERCI JAKO OFIARY

Pojęcie ofiary

Jedną z prób nadania sensu ludzkiej śmierci jest potraktowanie jej jako ofiary, czyli **poświęcenia** swego życia w imię wartości, która je przerasta. Nie jest to porzucenie (a tym bardziej odmowa) życia z powodu zniechęcenia nim; przeciwnie, człowiek, który zdolny jest do złożenia swego życia w ofierze może nawet nienawidzić śmierci całą swoją istotą. Mimo to wybiera raczej śmierć niż dalsze życie, ponieważ jedynie w ten sposób może ocalić wartości najważniejsze.

Poświęcenie życia jest możliwe tylko wtedy, gdy dana osoba dostrzega **pozytywną wartość swego istnienia**, człowiek bowiem, który ma poczucie, że nic nie znaczy, nie jest zdolny złożyć siebie w ofierze. Ofiara z niczego nie jest żadną ofiarą, jak dosadnie zauważył Józef Tischner¹.

Ofiara z życia jest zawsze ofiarą najwyższą i **całkowitą**. Wprawdzie podkreśla się, iż życie nie jest wartością najwyższą, lecz jedynie podstawową, umożliwiającą realizację innych wartości, to jednak – w obliczu śmierci – wydaje się wartością absolutną; tracąc życie tracimy bowiem wszelką możliwość urzeczywistnienia innych wartości.

Ofiara z życia jest też ofiarą **indywidualną**, aktem wolnej i dojrzałej osoby. Nie jest uległością wobec bezosobowego prawa przyrody, lecz uprzedza śmierć jako biologiczną czy metafizyczną konieczność. Z tego powodu na miano ofiary zasługuje jedynie śmierć tych osób, które mogłyby jeszcze żyć dłużej (jak ojciec Kolbe czy Janusz Korczak)².

Ofiara jest ze swej istoty aktem **dobrowolnym**, czyli niewymuszonym i wynikającym z pragnienia urzeczywistnienia wartości pozytywnej. Wartość ta nie może być błaha, wówczas bowiem ofiara okazałaby się tragiczną pomyłką³; sprawa, dla której gotowi jesteśmy umrzeć, musi być obiektywnie godna naszej ofiary. Dlatego też w świecie pozbawionym wartości trudno śmierci nadać jakiś sens (...)⁴. Jedynym dobrem godnym ofiary ludzkiego życia wydaje się ocalenie życia innej osoby. Ofiara

¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2005, s. 429.

² A. Siemianowski, *Śmierć i perspektywa nadziei. Esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka*, Głogów 1992, s. 146.

³ Tamże, s. 145-146.

⁴ Tamże, s. 146.

nie może zatem wyrastać jedynie z czyjegós poczucia honoru, pychy czy nierozumnego zuchwalstwa; przeciwnie, musi wyrastać z głębokiego szacunku i miłości dla wartości każdego ludzkiego istnienia.

Śmierć jako akt ofiary jest zatem możliwa tylko na gruncie fundamentalnego optymizmu metafizycznego, wyrażającego się ufnością w sens każdego ludzkiego życia⁵. W żadnym też razie nie dokonuje się ona w imię śmierci i zniszczenia; jest zawsze ofiarą **w imię życia** i jego wiecznego trwania. Nie znaczy to jednak, że u jej podstaw leży wiara w życie wieczne. Do istoty ofiary należy bowiem bezinteresowność, w tym brak jakichkolwiek oczekiwań co do ewentualnej nagrody pośmiertnej⁶. Z tego powodu, jeśli rzeczywiście dopełnieniem życia doczesnego jest życie wieczne, stanowić ono może wyłącznie dar przychodzący z zewnątrz i to dar absolutnie niezasłużony; jego racją nie może być poświęcenie obecnego życia.

Ofiarą w sensie ścisłym nie są religijne rytuały poświęcenia ludzi, zastępcza śmierć jednostki w imię trwania gatunku (określana czasem mianem ofiary biologicznej) ani też umieranie z drugim, by jego śmierć uczynić lżejszą. Istotą ofiary jest śmierć **w zamian za drugiego**, kulminująca w śmierci zbawczej, która uwalnia wszystkich ludzi od konieczności umierania.

Idea oddania życia za inną osobę obecna jest w dziejach kultury niemal od początku. W mitologii greckiej znajdujemy podanie o Alkestis, żonie Admeta, króla Feraj z Tesalii, która oddała swe życie dobrowolnie za męża⁷. Admet dowiedział się od wyroczni boga Apollina, iż jego śmierć może zostać odłożona w czasie pod warunkiem, że znajdzie się osoba gotowa dobrowolnie umrzeć za króla. Wszyscy poddani odmówili jednak prośbie władcy; jedyną istotą, która gotowa była dobrowolnie udać się do Hadesu, okazała się żona Admeta Alkestis, król zaś jej ofiarę przyjął.

Jest oczywiste, że Alkestis oddała swe życie nie z obowiązku, lecz z czystej i bezinteresownej miłości, silniejszej od lęku przed śmiercią⁸. Wzruszeni tym poświęceniem bogowie podziemia nakazali jednak, by powróciła na ziemię⁹. Ich postawa zdaje się świadczyć, że prawdziwa miłość triumfuje nad śmiercią, na co zwrócił uwagę Platon w *Uczcie*, wkładając w usta Fajdrosa następujące słowa: (...) *nawet śmierć ponieść za drugiego potrafi tylko ten, który kocha, i to nie tylko mężczyzna, ale i kobieta. Dobrze o tym świadczy Hellenom Alkestis, córka Peliasa; ona jedna chciała umrzeć za swego męża, mimo że miał ojca i matkę. Jej przywiązanie do niego było bez porównania większe niż rodziców, bo ona męża kochała, a oni, jak się pokazało, byli mu obcy i tylko się nazywali rodzicami. I nie tylko ludzie, ale i bogowie*

⁵ Tamże.

⁶ Brak prawa do oczekiwania na nagrodę podkreślał zwłaszcza Karl Rahner. Por. B.F. Linnane, *Dying with Christ: Rahner's Ethics of Discipleship*, „The Journal of Religion” 2001, s. 228-248.

⁷ P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, przeł. M. Bronarska, B. Górską, A. Nikliborc, J. Sachse, O. Szarska, Wrocław-Warszawa-Kraków 1990, s. 22. Podanie to stanowiło natchnienie dla Eurypidesa, który poświęcił mu jedną ze swoich sztuk. A. Nicole, *Dzieje dramatu od Ajschylosa do Anouilha*, przeł. H. Rzeczkowski, W. Niepokólczycki, J. Nowacki, Warszawa 1983, s. 60-61. Analizę tego mitu zawarłem w artykule: *Orfeusz i Alkestis. Dwa sposoby usprawiedliwienia śmierci*, „Sztuka i Filozofia” 20 (2001), s. 21-41.

⁸ A. Krokiewicz, *Dziela*, t. 2: *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 52.

⁹ Tamże, s. 9. Według innej wersji mitu, przejętej także przez Eurypidesa, Alkestis miała zostać wyzwolona z Hadesu przez Heraklesa. Por. P. Grimal, *Słownik mitologii...*, s. 22, 136.

osądzili, że nadzwyczaj pięknego czynu dokonała, toteż jej pozwolili wyjść na powrót z Hadesu, mimo że tylu ludzi dokonało wielu pięknych czynów, a na palcach można zliczyć tych, których aż taką odznaczyli nagrodą. Tak to i bogowie najwięcej szanują zapał i dzielność na polu Erosa. Za to Orfeusza, syna Ojagrosa, odprawili z niczym z Hadesu; pokazali mu tylko widziadło żony, po którą się wybrał, a żony mu nie oddali, bo im na papinka wyglądał, ot, jak kitarzysta; a nie miał odwagi umrzeć z miłości tak, jak Alkestis (...) ¹⁰.

Rekonstruuąc ideę śmierci jako ofiary za drugiego nie trzeba odwoływać się do mitów czy legend, przykładów dostarcza nam bowiem również rzeczywista historia; najbardziej znanym jest niewątpliwie śmierć Ojca Maksymiliana Kolbe w Oświęcimiu. Czyn ten, trafnie nazwany przez Józefa Tischnera antropologią pisaną ludzką krwią, wydaje się niezbędny dla zrozumienia ludzkiej kondycji ¹¹. Dobrowolnie bowiem oddać swe życie za drugiego, to ustanowić wręcz nowy wzorzec człowieczeństwa, spełniając w sposób absolutny swoje powołanie.

Uzasadnienie ofiary

Ideę śmierci za drugiego można uzasadnić etycznie i metafizycznie. Uzasadnienie **etyczne** odwołuje się do świadomości moralnej człowieka i jego naczelných powinności, metafizyczne natomiast wiąże się z przygodnymi źródłami każdego konkretnego ludzkiego życia. Etyczne racje ofiary mogą być przynajmniej trojaki, związane z ideą ludzkiej wolności (dobrej woli), miłości oraz odpowiedzialności.

Podstawą ludzkiej samorealizacji, dokonującej się poprzez świadomy wybór dobra, jest **wolność**. Dobro ma każdorazowo charakter daru, pełnią zaś daru jest absolutna i bezwarunkowa ofiara z samego siebie; w niej też nasza wolność znajduje swoje ostateczne spełnienie. Jeśli zgodzilibyśmy się z tezą Kanta, iż jedyną rzeczą prawdziwie dobrą na świecie jest dobra wola, to moglibyśmy argumentować, że urzeczywistnia się ona w poświęceniu dla innych. Zła wola chce wyłącznie samej siebie, w związku z czym zamyka się w sobie aż do samounicestwienia. Dobra wola natomiast jest wolą **dobra**, w związku z czym jej naturą jest nieskończone i bezgraniczne udzielanie się, nawet za cenę własnego cierpienia, kulminującego w ofierze absolutnej, czyli w śmierci. Sugeruje to, że pełnia ludzkiej wolności jest zarazem pełnią ofiary – poświęceniem swego jedynego życia dla innych ¹².

Do ofiary z siebie zdaje się też w sposób oczywisty prowadzić droga miłości. Więcej, tylko miłość jest zdolna skłonić do ofiary ze swego życia po to, by ocalić cudze; ofiara z własnego życia jest zatem kulminacją i napełnieniem świadectwem miłości ¹³.

¹⁰ Platon, *Uczta*, w: Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1984, s.62-63 (179 b-d).

¹¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości...*, s. 7-8.

¹² Wywód na temat dobrej woli jest streszczeniem wystąpienia Stanisława Judyckiego na Tygodniu Filozoficznym w KUL w marcu 2007 roku.

¹³ B. Sesboüé, *Zmartwychwstanie i życie. Krótki traktat o rzeczach ostatecznych*, przeł. M. Żerańska, Poznań 2002, s. 83; Ch. Chabanis, *Śmierć, kres czy początek?*, przeł. A. D. Tuaszyńska, Warszawa 1987, s. 164.

Miłość poświęcająca swe życie za drugiego jest jednym z fundamentalnych przesłań Jezusa, który nauczał, że nie ma większej miłości niż życie swe oddać za przyjaciół (J 15, 13). Śmierć za drugiego wynika przy tym nie tyle z **przykazania** miłości, ile z **istoty** miłości, kochać bowiem drugiego, to nie tylko powiedzieć: *dobrze, że jesteś*¹⁴, lecz także: *ty nigdy nie umrzesz*¹⁵. Te dwa wyznania są z jednej strony wyrazem ludzkiego stanu ducha i przywiązania do drugiej osoby, z drugiej – zobowiązaniem, iż raczej sami oddamy życie, niż zgodzimy się na śmierć ukochanej osoby.

Do podobnych konkluzji dochodzimy analizując – za Lévinasem – fenomen **odpowiedzialności**. Jeśli bowiem jestem za ciebie odpowiedzialny, to nie tylko częściowo, lecz całościowo; nie za taki czy inny aspekt twego życia, lecz za twój byt. Człowiek staje się sobą nie dzięki izolowanej samowiedzy, lecz dzięki byciu z innymi. Znaczy to, że źródłem naszego człowieczeństwa nie jest żaden *conatus essendi* (czyli troska o moje indywidualne istnienie), lecz bytowanie dla drugich, wyrażające się zwłaszcza troską o ich cierpienie i śmierć¹⁶. (...) **Człowieczeństwem** – pisał Lévinas – *jest właśnie otwarcie się na śmierć bliźniego, troska o jego śmierć*¹⁷. Nie moje życie i moja śmierć stoi w centrum mojego świata, lecz życie i śmierć innych, za których jestem odpowiedzialny przez sam fakt ich istnienia. Odpowiedzialność ta ma zawsze charakter absolutny i bezwarunkowy. Jest ona najbardziej pierwotnym faktem metafizycznym, określającym mnie od chwili przyjścia na świat; ponieważ jestem człowiekiem tylko dzięki tobie, to przez sam fakt twojej obecności jestem wezwany do odpowiedzialności za twoje życie i śmierć, stając się twoim zakładnikiem¹⁸.

Ofiara okazuje się zatem konsekwencją fundamentalnego apelu moralnego, wyrażonego w słowach *nie będziesz zabijał*¹⁹. Nie zabić bowiem nie ma tylko sensu negatywnego – nie targnąć się na cudze życie; nie zabić to także nie godzić się na śmierć drugiego, w ostateczności zaś – umrzeć za niego. *Tylko ten powstrzymuje się od morderstwa* – pisał Tischner – *kto gotów jest umrzeć za zbawienie spotkanego bliźniego*²⁰. Ofiara z życia określa jednak nie tylko moją relację do drugiego, lecz także mój własny byt. *Odpowiedzialność wzywa mnie, abym zginął za drugiego. Tylko wtedy będę do końca sobą*²¹.

Oddanie życia za drugiego jest, zdaniem Lévinasa, prawdziwym wyłomem w człowieczeństwie, ten bowiem, kto gotów jest oddać swe życie, w sposób fundamentalny podważa siebie i konieczność swojego istnienia (a nawet naturalne prawo do życia)²². W ten sposób dokonuje się przewyżczenie porządku ontologicznego

¹⁴ Wyrażenie często przywoływane w pracach Tadeusza Stycznia.

¹⁵ Wyrażenie spopularyzowane przez Gabriela Marcela.

¹⁶ Ch. Chabanis, *Śmierć, kres czy początek?*..., s. 263.

¹⁷ Tamże, s. 257. W tym samym wywiadzie, udzielonym Chabanisowi Lévinas udobitniał: (...) *wokół śmierci mego bliźniego objawia się to, co nazwałem człowieczeństwem ludzkim* (tamże).

¹⁸ J. Tischner, *Myślenie według wartości*..., s.32, 179.

¹⁹ Ch. Chabanis, *Śmierć, kres czy początek?*..., s. 261.

²⁰ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 36.

²¹ J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, wyb. i oprac. W. Bonowicz, Kraków 2005, s. 309.

²² Ch. Chabanis, *Śmierć, kres czy początek?*..., s. 261. Można w tym kontekście mówić także o wyłączeniu człowieka z samego siebie. *Każdy jest (...) od samego początku wyłączonego z samego siebie*. H. U. von Balthasar, *Ty masz słowa życia wiecznego*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2002, s. 88.

(gdzie rządzi konieczność) i ukonstytuowanie porządku etycznego (gdzie rządzi wolność), w którym pojawia się zupełnie nowe pytanie. *Na tle stosunku do śmierci drugiego człowieka* – pisze Lévinas – *pojawia się bardzo dziwne zagadnienie: czy nasza – to jest ludzka – chęć bycia jest już uzasadniona z tytułu samego naszego bytu*²³. Śmierć drugiego okazuje się fundamentalnym pytaniem o moje prawo do życia, jego status i zakres obowiązywania. Skoro bowiem ty umierasz, to czy ja mam prawo żyć? Twoja śmierć jawi się jako dramatyczne wołanie o ratunek, bym nie pozwolił ci zginąć, wytrącając mnie ze stanu, który Lévinas określał mianem *spokojnego sumienia bytu*. Jest ono przekonaniem, że mam prawo do życia przez sam fakt mojego przyścia na świat i bez względu na to, co spotyka innych; śmierć drugiego tę pewność kwestionuje²⁴. W obliczu twojego konania staje się jasne, że powinienem zgodzić się na własną śmierć, nigdy jednak nie wolno mi zgodzić się na śmierć twoją; zgoda taka równałaby się zabójstwu.

Etyka przekształca w ten sposób pytanie: „po co żyć?” w pytanie: „dla kogo żyć?” Podobnie zmienia się optyka przeżywania cierpienia; pytanie: „za co?” przeradza się w pytanie: „za kogo?”²⁵ Analogicznie trzeba spojrzeć na problem śmierci; nie należy pytać: „dlaczego umieram?”, lecz: „za kogo i dla kogo powinienem swe życie poświęcić?”; „komu moja śmierć mogłaby przynieść ocalenie?” *Moje imię* – zauważa Tischner – *musi być powiązane z imionami tych, za których jestem gotów oddać życie*²⁶. Bez tego wymiaru moja śmierć utraci wszelki sens. W ofierze za drugiego natomiast spełnia się ostateczne przeznaczenie i – jak mówił święty Paweł – mądrość ciała²⁷.

Ideę ofiary można też uzasadniać **metafizycznie**, odwołując się do ostatecznych źródeł naszego życia. Próbując wszak dociec, dlaczego istnieję, zmuszony jestem zgodzić się na radykalną przypadkowość mojego bytu; w tym, że pojawiłem się na świecie i że nadal jestem w nim obecny nie widać żadnej konieczności. Moje nieistnienie jest możliwe do pomyślenia zarówno bez naruszenia praw logiki jak i praw przyrody. Jeszcze sto lat temu moje istnienie nie tylko nie było konieczne, lecz wydawać się musiało w najwyższym stopniu nieprawdopodobne. Z tego powodu fakt, że się narodziłem uważać muszę za absolutny **cuđ** metafizyczny oraz całkowicie darmowy **dar**, który otrzymałem bez żadnego mojego udziału. Jeśli jednak moje życie jest darem, to mam prawo przypuszczać, że nie tylko darem dla mnie, lecz także dla innych. Sens daru nie wyczerpuje się przecież w jego biernym przyjęciu, lecz w jego owocowaniu i pomnażaniu (przyjęcie daru tylko dla siebie, to postawa wewnętrznie sprzeczna z przyjęciem)²⁸. Przyjąć zatem dar istnienia to nie tylko przekazać go innym, lecz także złożyć go za nich w ofierze. Jeśli zaś nie dostrzeżemy w naszym życiu daru dla innych a w naszej śmierci – okazji do ofiary za nich, to zmuszeni będziemy uznać nasze istnienie jako niczemu nie służący, absurdalny przypadek.

²³ Ch. Chabanis, *Śmierć, kres czy początek?*..., s. 262.

²⁴ Tamże.

²⁵ J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*..., s. 63.

²⁶ Tenże, *Myślenie według wartości*..., s. 63.

²⁷ Tenże, *Myślenie w żywiole piękna*..., s. 41.

²⁸ H. U. von Balthasar, *Ty masz słowa życia wiecznego*..., s. 186.

Trudności

Idea ofiary za drugiego, przynajmniej na pierwszy rzut oka, wydaje się trafnym sposobem usprawiedliwienia śmierci, która zdaje się w ten sposób tracić złowieszczy wizerunek wszystko pochłaniającej nicości. Mimo to trudno ofiarę za drugiego uznać za adekwatną rację usprawiedliwiającą ludzką śmiertelność.

Przed wszystkim można wątpić, czy poświęcenie życia za drugiego nadaje naszej śmierci pozytywny sens. Wprawdzie nie ulega wątpliwości, że możemy w ten sposób nadać sens naszemu życiu, zwłaszcza zaś naszej miłości do ukochanej osoby, absurdalne jest jednak, że może się to dokonać tylko przez śmierć. Możemy też – z racji naszego poczucia odpowiedzialności czy bliskości jakiejś osoby – odczuwać zawstydzenie czy nawet winę wtedy, gdy nie okazaliśmy się zdolni do ofiary z własnego życia²⁹, fakt ten nie upoważnia jednak do stwierdzenia, iż sensem ludzkiej śmierci jest ofiara. Konkretna śmierć może być darem czy ofiarą za drugiego, nie jest jednak racją, która mogłaby usprawiedliwić śmiertelność człowieka. Inaczej mówiąc, ofiarowanie swego życia może być nieskończonym dobrem w każdej konkretnej sytuacji, w której się dokonuje, nie może jednak stanowić adekwatnego powodu, dla którego ludzie w ogóle śmierci podlegają.

Należy także zauważyć, że w wielu wypadkach prawdziwą ofiarą nie jest bynajmniej umrzeć za drugiego, lecz raczej dla niego żyć. Sugeruje to, że w życiu skończonym nasze poświęcenie dla innych nigdy nie może być absolutne; doskonała ofiara mogłaby się dokonać jedynie wtedy, gdyby naszym udziałem było życie nieskończone. Wtedy bowiem moglibyśmy poświęcić się bez reszty dla innych zarówno żyjąc dla nich, jak i – w ekstremalnej sytuacji – umierając. W życiu skończonym natomiast możemy ofiarować – czy to żyjąc dla innych, czy umierając – jedynie czas ograniczony. Nie da się oczywiście ocenić obiektywnie, która ofiara byłaby obiektywnie wyższa w sensie moralnym: czy ofiara złożona z życia skończonego, czy nieskończonego. Nie ulega jednak wątpliwości, że nie tylko życie skończone i istnienie śmierci daje nam okazję do ofiary; możliwość taka istniałaby również w przypadku życia nieskończonego.

Powstaje też pytanie o relację naszych obowiązków względem innych ludzi do praw, które nam przysługują, w tym fundamentalnego prawa do życia. W ofierze bowiem, ocalającej cudze życie, nie ja się liczę, lecz wyłącznie drugi, dla którego mam żyć i umierać. To sugeruje, że istnieję po to jedynie, by złożyć swe życie w ofierze. W takim jednak razie w logikę śmierci jako ofiary jest wpisana obligacja, którą można określić mianem obligacji samobójczej (oczywiście nie w sensie targnięcia się na swoje życie, lecz w sensie zmuszenia mnie do poświęcenia życia za innych tylko dlatego, że owi inni istnieją); w obliczu wszak cudzej śmierci ja dalej żyć nie mam prawa³⁰. Jeżeli nawet wyrażona tu wątpliwość nie wynika z idei śmierci jako ofiary w sposób konieczny, to wydaje się przynajmniej jedną z możliwych jej konsekwencji.

²⁹ Takie poczucie zawstydzenia czy nawet winy mieli ludzie, którzy przeżyli Oświęcim; świadectwem tego zjawiska są utwory Tadeusza Borowskiego czy Tadeusza Różewicza.

³⁰ Problem ten szerzej rozważa Andrzej Gielarowski w artykule *Między samobójstwem a darem: śmierć za Innego w filozofii Emanuela Lévinasa i Józefa Tischnera*, w: *Filozofia a śmierć*, pod red. M. Wojtowicza i W. Kani, Katowice 2007, s. 173-187.

Kolejna trudność wiąże się z nieuchronnością śmierci. Wprawdzie śmierć nie jest konieczna logicznie ani metafizycznie (a być może nawet biologicznie), to jednak doskonale wiemy, że wszyscy bez wyjątku jej podlegamy. Potraktowanie śmierci jako ofiary nie jest oczywiście próbą wyjaśnienia obecności śmierci w świecie, lecz jej usprawiedliwienia przez odkrycie celu, któremu miałaby służyć. Mimo to powstaje pytanie, czy śmierć, będąca naszym nieuniknionym losem, może zostać zinterpretowana jako dobrowolny akt ofiary? Odpowiedź wydaje się oczywista; poza niewielu przypadkami, ludzka śmierć nie ma charakteru ofiary. Umieranie zdecydowanej większości ludzi moglibyśmy potraktować jako ofiarę wyłącznie symbolicznie – jako intencjonalną postawę zajętą przez człowieka wobec własnej śmierci. Śmierć nasza byłaby w pełni realną ofiarą jedynie wówczas, gdybyśmy w ogóle nie musieli umierać. Inaczej mówiąc, rzeczywistą ofiarę ze swego życia złożyć może jedynie istota nie podlegająca śmierci, czyli przynajmniej potencjalnie nieśmiertelna.

Powstaje także pytanie, czy istotą ofiary jest sam akt ofiary, czy raczej skutki, do których ona prowadzi? Innymi słowy, czy ważniejsze jest samo ludzkie wyrzeczenie się siebie i swego życia, czy przedmiotowe dobro, które w ten sposób zostaje ocalone?

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że ofiara powinna być absolutnym poświęceniem, w którym liczy się sam fakt oddania życia, nie zaś jego przedmiotowa motywacja czy skutki. Takie jednak rozwiązanie wydaje się fałszywe, ofiara bowiem z własnego życia, poniesiona dla samej ofiary, nie tylko nie nadaje naszej śmierci żadnego sensu, lecz zdaje się potwierdzać jej grozę i absurd. Jedynym celem życia nie może być dobrowolna śmierć; zarówno życie, jak i śmierć zdają się być po to, by czemuś pozytywnemu służyć. Istotne zatem w ofercie z własnego życia musi być ocalenie jakiejś wartości przedmiotowej. Nie ulega natomiast wątpliwości, że jedyną wartością, dla której warto swe życie oddać, jest ocalenie życia innej osoby. Żadna tymczasem ofiara takiego skutku przynieść nie może; wprawdzie możemy czyjaś śmierć odroczyć, nie jesteśmy jednak w stanie niczyjej śmierci na zawsze wykluczyć. Ofiara z własnego życia jest zatem bezskuteczna, ukazując ze szczególną jaskrawością bezradność człowieka wobec własnej śmiertelności. Wprawdzie ma wielką wartość moralną, nikogo jednak nie może od śmierci ocalić. Matka, która oddaje swe życie za dziecko, nie usuwa cierpienia (a tym bardziej śmierci!) ze świata, lecz jeszcze dobitniej wskazuje na wszechwładną moc bólu, zniszczenia i śmierci³¹. Znaczy to, że jeśli śmierć jako taka nie ma sensu, to złożenie życia w ofierze tego sensu jej nadać nie może; przeciwnie, raczej potwierdza jej fundamentalny absurd.

Jest także oczywiste, że śmierć jako ofiara nie może stanowić uniwersalnego sensu ludzkiej śmiertelności. Wprawdzie jej konkretne przykłady (jak ofiara ojca Kolbego) są niedościgłym wzorem do naśladowania, ich sens jednak wyczerpuje się w tym jednorazowym czynie, który ocala życie konkretnej osoby. Śmierć za drugiego nie jest i nie może być zasadą powszechną; zawsze będzie wyjątkowa. Nie tylko dlatego, że niewielu ludzi ma szansę oddać życie za drugiego, czy że niewielu jest do tego zdolnych. Powodem jest również fakt, że w zdecydowanej większości wypadków możliwość takiej ofiary jest ontologicznie wykluczona. Wprawdzie mogą zasłonić

³¹ T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2002, s.217-218.

drugiego, gdy ktoś chce go zabić, nie mogę jednak wziąć na siebie czyjeś śmiertelnej choroby; mogę jedynie umrzeć razem z nim, popełniając samobójstwo. To jednak nie ma nic wspólnego z ofiarą za drugiego. Co więcej, nawet umierając za kogoś, umieram **moją** śmiercią, drugi zaś będzie musiał w przyszłości umrzeć **swoją własną** śmiercią.

Subiektywnie patrząc, śmierć za drugiego ma sens, ponieważ odracza śmierć innej osoby. Sens ten jest jednak wyłącznie czasowy, nawet bowiem opóźniając śmierć innej osoby, nikt nie może jej od śmierci wykupić na zawsze. Z tego powodu złudzeniem jest sądzić, iż ofiara z życia zwycięża śmierć; może oczywiście – jak ofiara ojca Kolbe – uczynić wyłom w nieludzkim systemie pogardy i zabijania, nie może jednak wyeliminować śmierci ze świata. *Moja śmierć nie uczyni (...) nikogo nieśmiertelnym. Moje poświęcenie nie przezwycięży śmierci*³². W takim zaś razie rodzi się pytanie, czemu ta ofiara może służyć? Czy nie jest ona w ostatecznym rachunku bezowocna?³³

Pytanie to wskazuje na fundamentalny sens, który śmierć jako ofiara za drugiego powinna urzeczywistnić; jest nim **ostateczne zniszczenie śmierci** i uwolnienie wszystkich ludzi od jej jarzma. Inaczej mówiąc, śmierć jako ofiara ma sens wtedy, kiedy jest rzeczywiście śmiercią **mesjańską**, uwalniającą wszystkich na zawsze od brzemienia śmiertelności; żadna jednak ludzka śmierć takiego owocu przynieść nie może. Śmiercią taką, w myśl religii chrześcijańskiej, jest śmierć Jezusa; ten wymiar ofiary zbawczej jednak wykracza już poza możliwość rozumu. Być może tę właśnie ideę miał na myśli Platon, gdy kreślił obraz sprawiedliwego, który – gdy przyjdzie – zostanie zabity i wbity na pal. Mogła to być reminiscencja śmierci sprawiedliwego obywatela Aten, Sokratesa; niewykluczone jednak, że mamy tu do czynienia z prorocką wizją konieczności sprawiedliwego, który umrze po to, by inni już umierać nie musieli. Ta nadzieja jednak z trudem – jeśli w ogóle – mieści się w ramach ludzkiego pojmowania.

Death as a Sacrifice

Abstract

The essence of death as a sacrifice is giving someone's life for the other person. The model case of such death is Father Maksymilian Kolbe's death at Auschwitz. Giving one's own life for others is an attempt to give some sense to human mortality. We can justify it by ethical argument (freedom, love and responsibility for the other) and by metaphysical argument (our existence is an undeserved gift). However, even the sacrificing of our life is not enough to give sense to our death. The reason is the metaphysical fact that sacrificing one's life cannot rescue others from the necessity of dying.

³² Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. N. Leśniewski, Warszawa 1998, s. 239.

³³ J. Bowker, *Sens śmierci*, przeł. J. Łoziński, Warszawa 1996, s. 258.

WOJCIECH SZCZERBA

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

ŚMIERĆ I NIE-ŚMIERTELNOŚĆ W MITOLOGII GRECKIEJ. PODSTAWY FILOZOFICZNEJ KONCEPCJI APOKATASTAZY DUSZY¹

Greckie tradycje mitologiczne, w formie, w jakiej przetrwały do dziś, można bardzo umownie podzielić na dwie szkoły/linie, w zależności od tego, w jaki sposób określają status ontyczny człowieka: jego pochodzenie, stosunek do bóstwa oraz przeznaczenie tak w odniesieniu do indywidualnego losu jednostki po śmierci, jak i w sensie ogólnie pojętej soteriologii².

Pierwsza tradycja zakłada dość mgliście istnienie duszy, nie precyzuje jej istoty, nie przypisuje jej również zbyt wielkiego znaczenia, ani w kontekście egzystencji doczesnej ani w sensie soteriologicznym. Druga szkoła przypisuje duszy znaczenie priorytetowe. Jeżeli coś w człowieku posiada rzeczywiste znaczenie, to właśnie owa częśćka boskości ukryta w cielesnej powłoce istoty ludzkiej. Jeżeli jakaś egzystencja ma rzeczywisty sens, to jest nią życie po śmierci, doczesność to jedynie preludium do wiecznej szczęśliwości.

Pierwsza tradycja, do której można, podejmując pewne ryzyko, przypisać eposy Homera, Hezjoda, ale również pisma Pindara, Herodota oraz tragiców greckich³, podkreśla rozdział pomiędzy światem boskim i światem człowieka, nieprzekraczalną granicę między tymi dwoma rzeczywistościami. Nie ma większego grzechu⁴ – ὕβρις w tradycji homeryckiej niż próba przedostania się do świata bogów, zamkniętego dla człowieka. Nie ma większej degradacji dla bogów niż zniesienie się do poziomu człowieka. *Nie usiłuj stać się Zeusem* mówi poeta *śmiertelnikowi przystoją rzeczy śmiertelne*⁵. Według tej tradycji ludzie powinni bezwzględnie podporządkować się bogom, zachowując odpowiednie ryty religijne i z bojaźnią im służyć, jakkolwiek nieracjonalne mogą się

¹ Artykuł stanowi znaczące rozwinięcie i modyfikację rozdziału: *Soteriologia orfiko-pitagoreizmu – mitologiczne i filozoficzne podstawy apokatastazy osobowej* w mojej książce, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wrocław 2001, s. 91-111.

² A. Hus, *Greek and Roman Religion*, New York 1962, s. 41.

³ Tamże.

⁴ *Grzech* (ὕβρις) pojmuję tutaj jako wystąpienie przeciwko istniejącemu porządkowi świata, nie przypisując mu moralnego odcienia, jaki został pojęciu ἀμαρτία nadany w tradycji judeo-chrześcijańskiej. Por. M. Erickson, *Christian Theology*, Grand Rapids 1994, s. 577-580.

⁵ B.A.G. Fuller, *Historia Filozofii*, Warszawa 1966, t. 1, s. 22. Por. *Iliada*, tłum. F.K. Dmochowski, Warszawa 1905, VI, s. 146nn.

wydawać ich przykazania. U podstaw tych twierdzeń leży założenie, że każdemu człowiekowi zostaje wyznaczona jemu właściwa *mojra*, której powinien pozostać wierny, odnajdując w niej sens i radość swojej egzystencji. Próba dołączenia do *klasy* bogów byłaby *ὑβρις*, jawnym pogwałceniem przeznaczenia człowieka, podobnie jak i próba odwrócenia przeznaczenia, jak o tym przekonuje historia króla Edypa.

Druga tradycja, w której ramach umieścić można nauki orfików, pitagorejczyków, Empedoklesa, Platona, stoików, etc. przeciwstawia się tradycji homeryckiej, twierdząc, że ostatecznym celem człowieka jest wyzbycie się cielesności i wzniesienie się ponad ludzkie ułomności. Ostatecznym celem człowieka jest wyłuskanie z niedoskonałej powłoki ciała boskiej duszy i dołączenie do grona nieśmiertelnych. O ile pierwsza szkoła zakłada istnienie nieprzekraczalnej granicy między bogiem a człowiekiem, o tyle druga wskazuje na możliwość dołączenia człowieka do istot boskich, co więcej czyni ową możliwość powszechnym prawem i nazywa powrotem do pierwotnego, utraconego stanu. W tym sensie *tradycja orficka* znacznie bardziej zbliża się do koncepcji *apokatastazy* niż tradycja Homera i Hezjoda.

Nieśmiertelność w tradycji homeryckiej

W jaki sposób tradycja Homera i Hezjoda, umownie reprezentująca pierwszą szkołę naszkicowaną powyżej, kreśli status ontyczny człowieka: jego genezę, znaczenie, cel i przeznaczenie? Przede wszystkim stwierdzić należy, że tradycja ta nie wypowiada się w sposób jednoznaczny na temat pochodzenia człowieka, nie wnika w anatomię tego procesu. Homer milczy na temat genezy człowieka, więcej miejsca poświęcając jego przeznaczeniu. Hezjod dość lapidarnie stwierdza, że zarówno bogowie jak i ludzie należą do tej samej rodziny⁶. W ten sposób prawdopodobnie sprowadza wszystko do pierwotnego Chaosu lub wskazuje, poprzez odwołanie do innych tradycji mitologicznych, że ostatecznie wszyscy, zarówno bogowie jak i ludzie, zostali zrodzeni przez Matkę Ziemię⁷. Mówiąc o samym powstaniu człowieka Hezjod kreśli wizję pięciu wieków/pokoleń (*genos*) ludzkości, w której podkreśla fakt, że ludzie zostali uczynieni przez bogów⁸ oraz daje wyraz dość powszechnemu w starożytności przekonaniu o doskonałości pierwszych pokoleń i degradacji następnych⁹.

⁶ Hezjod, *Prace i dnie*, tłum. Z. Kubiak, w: Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1998, s. 108.

⁷ Por. C. Kerenyi, *The Gods of the Greeks*, New York 1960, s. 209.

⁸ Por. tamże, s. 226-229.

⁹ Pierwszy wiek w relacji Hezjoda (*Prace i dnie...*, s. 109), to doskonały wiek złoty, przypadający na czas rządów Kronosa. Jest to czas, w którym pierwsze pokolenia ludzi żyły bez trudu, trosk, bólu, nie znając chorób ani utrapień starości. Błogosławieni przez bogów, umierali zaś tak, jakby zapadali w sen. *Kiedy pierwsze pokolenie okryła ziemia, Zeus (...) uczynił owych dawniejszych ludzi 'dobrymi dajmonami' (daimones hagnoi), niższymi bóstwami, które strzegą ludzi późniejszych i odtrącają od nich zło, wędrując po całej ziemi, mgłą okryte, mając oko i na sądy, i na złe czyny, a udzielają bogactwa, bo taki dostały od bogów przywilej* (por. Hezjod, *Prace i dnie...*, s. 121-126).

Pokolenie srebrne zostało powołane do życia, gdy ludzie wieku złotego zeszli z powierzchni ziemi. Choć również stworzeni przez bogów, ludzie pokolenia srebrnego byli znacznie bardziej ułomni niż ci, po których nastali. Słabsi, wymagający długiej opieki rodzicielskiej, prowadzący krótkie, samodzielne życie, oto jakimi terminami opisuje ich Hezjod. Dodaje, że przez przemoc i niesprawiedliwość, sprowadzili

Obok wizji pięciu wieków, mitologia grecka zachowała również inne opisy stworzenia człowieka, odwołujące się do alternatywnych wobec Hezjoda tradycji mitologicznych. Hipolit w *Refutatio Omnium Haeresium*¹⁰ przytacza opis, zgodnie z którym ziemia wydała na świat człowieka, chcąc być matką nie tylko roślin i zwierząt, ale również stworzeń pobożnych i rozumnych. Łączenie genezy istoty ludzkiej z ziemią przypomina mitologie Mezopotamii, gdzie człowiek zostaje ulepiony z ziemi lub z gliny¹¹.

Według innej, prawdopodobnie późniejszej niż sam Hezjod tradycji, ludzkość jawi się jako dzieło Prometeusza. Wydaje się, że na przestrzeni wieków rola tego herosa wzrastała w świadomości Greków. Z czasem stał się on nie tylko tym, który wstawił się za ludźmi przeciw bogom i skradł dla nich ogień, ale również tym, który *de facto* był ich stwórcą. Tradycję tę przytacza m.in. Apollodoros (1,7,1)¹², pisząc: *Prometeusz, z wody i ziemi ulepiwszy ludzi, dał im też, w tajemnicy przed Zeusem ogień, ukrywszy go w łodydze narteksu (...)*¹³. Równie popularna w starożytnej Grecji była tradycja mówiąca o drugim stworzeniu człowieka po potopie. Sam Hezjod milczy na ten temat, jednak zachowane podania o potopie i o stworzeniu po nim człowieka w pismach m.in. Pindara¹⁴, Apoloniusza z Rodos, Apollodorosa¹⁵ czy Owidiusza¹⁶, odwołują się, jak się zdaje, do

niedolę na świat. Mimo to i oni, po śmierci, zasłużyli na cześć jako *hypochtonoi makares* (por. tamże, s. 87).

Trzecie pokolenie brązu w niczym nie przypominało pokolenia srebrnego, ani tym bardziej złotego. Uczynieni z jesionu, ludzie tego wieku posługiwali się spiżem, czyniąc z niego zbroje, miecze, narzędzia rolnicze, przyjemność zaś znajdowali głównie w przemocy i wojnach, w wyniku czego sami wyniszczyli swoje pokolenie (C. Kerenyi, *The Gods of the Greeks...*, s. 227). Nie zyskali sławy ani czci potomnych, bezimienni odeszli do świata umarłych, pozostawiając po sobie jedynie wspomnienie strasznych czynów i zniszczeń.

Relację Hezjoda, jasno ukazującą degradację rodzaju ludzkiego, zaburza czwarte pokolenie herosów (*Prace i dnie*, s. 155-173). Podobnie jak ludzie wieku poprzedniego, oni również umiłowali walkę, inną wszelako niż bezsensowna przemoc epoki brązu. Szlachetniejsi, byli niczym półbogowie w stosunku do tych, którzy odeszli przed nimi i w stosunku do ludzi współczesnych Hezjodowi. Ich drogę znaczyły bohaterskie, spektakularne czyny (tamże), umiowanie męstwa i wierność ideałom. Po śmierci, w nagrodę za wspaniałe życie, zostali przeniesieni na Pola Elizejskie, gdzie dostąpili wiecznego szczęścia bez trudu, znoju, cierpień, tak jak w czasie „złotego pokolenia”. *Z dala od nieśmiertelnych Kronos im panuje, bo z pęt go ojciec ludzi i bogów rozwiązał. I ci ostatni także mają cześć i chwałę*, Proklos, w: Z. Kubiak, *Mitologia...*, s. 105.

Ostatnie pokolenie, pokolenie Hezjoda, choć tak jak i poprzednie również stworzone przez bogów, jest zdecydowanie pokoleniem najgorszym. Autor *Pracy i dni* opisuje je w apokaliptycznych barwach (s. 188n), zapowiadając jego rychłą zagładę. *Nadejdzie w końcu taki dzień, kiedy bogini Ajdos (Wstyd) i Nemezis, pięknie odziane w białe szaty, odejdą z ziemi o szerokich drogach na Olimp, porzucą ludzkość, aby się połączyć z nieśmiertelnymi bogami. Ludziom śmiertelnym pozostanie jeno gorzki ból, bez żadnej obrony przed złem* (tamże, s.192).

¹⁰ V.6.3, por. Euzebiusz, *Praeparatio Evangelica*, III, 1.3.

¹¹ Por. np. opis stworzenia z *Księgi Rodzaju* 2,7 (cytuję za: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1975): *Ukształtował Pan Bóg człowieka z prochu ziemi i tchnął w nozdrza jego dech życia. Wtedy stał się człowiek istotą żywą*. Por. również Platon, *Protagoras*, tłum. L. Regner, Warszawa 2004.

¹² Por. Owidiusz, *Przemiany* I-II. Polskie wydanie: tłum. B. Kiciński, Kraków 2002

¹³ Hezjod, *Prace i dnie...*, s.106; por. *Antologia Palatyńska* tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, 6,352; *Pauzaniusz Przewodnik po Helladzie*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 2004, 10,4.4.

¹⁴ *Oda Olimpijska* 9, 43-46, w: Pindar, *Ody zwycięskie*, tłum. M. Brożek, Kraków 1987.

¹⁵ *Biblioteka* 1,7,2, w: Z. Kubiak, *Mitologia...*, s. 128.

¹⁶ *Przemiany* 1, 253n.

wcześniejszych niż autor *Pracy i dni* źródeł. Wskazują one pewną zbieżność z tradycją Hezjoda, choć równocześnie różnią się w wielu punktach np. wyjaśniając wyginiecie pokolenia spiżu zemstą Zeusa¹⁷.

W ten sposób kształtują się główne mity w tradycji greckiej, mówiące o powstaniu człowieka. Jak zauważa Zygmunt Kubiak, nie dają one „...wyraźnej i powszechnie przyjmowanej odpowiedzi na pytanie, skąd się wziął człowiek”¹⁸. Mit o pięciu wiekach w opowieści Hezjoda mówi o powstaniu różnych „ras ludzi”. Autor jednoznacznie podkreśla w nim, że wszystkie pokolenia zostały uczynione (*poieuomenoi*) przez bogów, najpierw przez bóstwa nie nazwane, później przez Zeusa, nie określa jednak w jaki sposób się to stało, nie wyjaśnia przyczyny stworzenia człowieka ani celu jego życia. Mit o Pandorze mówi jedynie o stworzeniu kobiety, trudno jednak określić na ile jest to opowieść anegdotyczna, na ile zaś rzeczywiste przekonanie starożytnych o pochodzeniu płci pięknej. Mit o stworzeniu ludzi przez Prometeusza oprócz tego pochodzi prawdopodobnie z późniejszej niż Hezjod tradycji, przez co traci na znaczeniu dla niniejszych rozważań. Podobnie pozostałe mity, na których opierają się późniejsi mitografowie, niezbyt naświetlają cały problem i nie prowadzą do żadnej kanonicznej wersji stworzenia człowieka w mitologii greckiej.

Przytoczone wyżej przekazy, w szczególności zaś opowieść Hezjoda, podkreślają oczywisty fakt, że człowiek został stworzony przez bogów (względnie herosów), nie zagłębiają się jednak zbyttnio w anatomię procesu stworzenia. Autor *Pracy i dni* podkreśla, że ludzie należą do tej samej rodziny co bogowie, równocześnie jednak wskazuje że człowiek jako twór boski, jest zdecydowanie mniej doskonały od swych twórców i jest im podporządkowany. Jedynie w wyjątkowych sytuacjach może przekroczyć *bramę niebios* i zakosztować boskiej nieśmiertelności. Zazwyczaj jednak człowiek jest traktowany jako narzędzie w arbitralnym sprawowaniu boskiej kontroli nad światem, lub po prostu w spełnianiu pragnień i zachcianek bogów.

Mity stworzenia traktują człowieka jako „całość”. Jako „całość” zostaje on powołany do życia, jako „całość” odchodzi do królestwa Hadesa. Jeśli składa się z jakichkolwiek autonomicznych części typu dusza, duch, czy tchnienie, to mity stworzenia wg tradycji Homera i Hezjoda niewiele na ten temat mówią¹⁹. Podobnie mity mówiące o stworzeniu człowieka niewiele mają do powiedzenia na temat jego potencjalnej nieśmiertelności. Nieśmiertelność w mitologii greckiej jest wyłączną domeną bogów. Choć nie są wieczni

¹⁷ M.in. Apollodoros pisze: *Synem Prometeusza był Deukalion. Ten jako król okolic Ftyi poślubił Pyrrę, córkę Epimeteusza i Pandory, którą ukształtowali bogowie jako pierwszą kobietę. Kiedy zaś Zeus postanowił zniszczyć ród spiżowy, za radą Prometeusza Deukalion zbudował arkę i, umieściwszy w jej wnętrzu dobytek, wsiadł na nią wraz z Pyrrą. Zeus, zesławszy z nieba wielkie deszcze, zalał większą część Hellady tak, że wyginęli wszyscy ludzie prócz nielicznych, którzy się schronili na pobliskich wysokich górach (...) Deukalion w arce niesionej falami morza po dziewięciu dniach i tyluż nocach przybił do Parnasu, tam deszcze ustały, więc wyszedłszy z arki złożył ofiarę Zeusowi Dającemu Schronienie. Zeus zaś posłał doń Hermesa, każąc zapytać, czego pragnie. Deukalion wybrał, by powstał dlań ludzkie. Więc z polecenia Zeusa podnosił z ziemi i rzucał za siebie kamienie. Te, które rzucał Deukalion, stawały się mężczyznami, te, które Pyrra – kobietami. Stąd też metaforycznie otrzymali miano 'ludów' (laoi) od wyrazu 'kamień' (laas)* (Biblioteka 1, 7, 2, tłum. Z. Kubiak, w: *tegoż Mitologia...*, s. 128.

¹⁸ Hezjod, *Prace i dni...*, s. 105.

¹⁹ Mity orfickie, o których będzie mowa przy okazji religii misteryjnych, w kontraście do tradycji homeryckiej jasno rozróżniają część tytaniczną i część dionizyjską w człowieku.

w pełnym tego słowa znaczeniu, wszak zaistnieli w czasie, są nieśmiertelni w tym sensie, że nie podlegają prawu śmierci. W swojej ograniczonej suwerenności (*mojra*) bogowie mogą ofiarować człowiekowi, w wyjątkowej sytuacji, nieśmiertelność lub raczej szczęśliwą egzystencję po śmierci. Czyż z woli bogów, „złote pokolenie” nie dołączyło do grona nieśmiertelnych, a srebrne nie zostało nazwane błogosławionym? *Mojra* kreśli prawo podstawowe i fundamenty statusu ontycznego bytów. Jednak suwerenność bogów może wyjątkowo wykraczać poza nią, chyba, że owe szczególne decyzje bogów również zawarte są w obszarze *mojry*.

Pojęcie nieśmiertelności, do którego delikatnie aluzje czynią mity stworzenia, ściśle związane jest z pojęciem duszy i przypisywanym jej znaczeniem. Więcej na ten temat od Hezjoda ma do powiedzenia Homer, który choć daleki od naukowej precyzji, znacznie bardziej niż autor *Pracy i dni* rozwija terminologię antropologiczną, przy okazji rozpatrywania losów pośmiertnych człowieka. To, co wydaje się najważniejsze w przekazie Homera, to fakt, że nie traktuje on człowieka jako niepodzielną całość, tak jak był postrzegany w pismach Hezjoda. Owszem, dopóki człowiek żyje ciągle jest całością, jednak po śmierci niejako rozpada się na ciało, które obumiera i na życiodajną siłę, która trwa dalej. Ciało dla Homera²⁰, to przede wszystkim fizyczna powłoka lub zwłoki niezdolne do samodzielnej egzystencji. Aby żyć ciało potrzebuje duszy.

Ψυχή²¹ pojmowana jest w pismach Homera przede wszystkim jako siła życiowa o jednostkowej świadomości zamieszkująca i ożywiająca ciało. Choć całkowicie różna od *somy*, dusza jest substancjalna, objawiając swój materialny charakter m.in. w procesie oddychania²². Dusza jest różna od ciała, jednak aby zostać od niego całkowicie oddzielona, ciało musi zostać poddane rytualnej kremacji. Jeśliby obrządek pogrzebowy nie został właściwie dopełniony, dusza pozostanie przy grobie zmarłego. Nieszczęśliwa i niezaspokojona, będzie nawiedzać żywych jako upiór²³. Ψυχή właściwie oddzielona od ciała odchodzi ze świata żywych do władztwa Hadesa, gdzie jako bezsilne widmo²⁴ egzystuje pośród rzeszy podobnych sobie cieni.

Czasami słowo ψυχή zostaje zastąpione w eposach Homera terminami, νοῦς (rozum), lub θυμός (tchnienie)²⁵. Termin νοῦς związany przede wszystkim z rozumem człowieka, przypisuje duszy zdolność intelektualnego pojmowania, duchową percepcję

²⁰ Zasadniczo σῶμα, ale czasami również μέλας, γυῖα, gdy ma na myśli konkretne organy lub δέμας czy χρῶς, gdy chce podkreślić ich zewnętrzną formę.

²¹ G. Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Michigan 1969, vol. 6, s. 609.

²² Dlatego też w tradycji homeryckiej ψυχή jest niekiedy utożsamiana po prostu z oddechem (*Iliada*, 9, 408n). Czasami głowa (R.B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge [1951], s. 95-115) traktowana jest jako jej główne siedlisko w ciele człowieka. Ponadto dusza, podobnie jak np. w kulturze semickiej (Por. *Kapł* 17, 10-16), często łączona jest z krwią (G. Kittel, *Theological Dictionary...*, s. 610). Grecy, podobnie jak i inne kultury często postrzegali duszę jako nośnik zasady życia. Por. np. Platon, *Fedon*, (polskie tłumaczenie np. R. Legutko, Kraków 1995), 105c nn, *Fajdros* (polskie tłumaczenie np. R. Regner, Warszawa 1993) 245c n.). Z krwi ψυχή wypływa z ciała przez ranę zadaną w bitwie (*Iliada*, 14, 518n), dzięki krwi dusze w Hadesie wzmacniają się i rozmawiają z Odyseuszem (*Odyseja*, tłum. L. Siemińska, Warszawa 1990, 11,98), krwi pozbawieni są nieśmiertelni bogowie (*Iliada*, 5,340).

²³ A. Hus, *Greek and Roman Religion...*, s.34.

²⁴ Por. *Iliada*, 13, 103nn.

²⁵ Sporadycznie również polimorficznym słowem κῆρ. Por. G.H. Liddel & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, s. 948 oraz W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 187-188.

oraz moralną naturę²⁶. Z kolei *θυμός*²⁷, u Homera oprócz siły życiowej zwierząt i ludzi²⁸ oznacza pragnienia, inklinacje, gniew, umysł, myśli, etc. Często wiązany z oddechem i krwią, *θυμός* stosowany jest na określenie *siedziby* emocji lub psychiki istoty ludzkiej, podobnie jak słowo *καρδιά*²⁹. Człowiek może czegoś pożądać w swoim *θυμός*. Czasami wydaje się, że *θυμός* jawi się jako coś na kształt *wewnętrznego ja*, z którym możliwe jest prowadzenie dialogu *wewnętrznego*³⁰. W odróżnieniu od *ψυχή*, *θυμός* opuszcza ciało człowieka w czasie śmierci³¹, jednak nie podąża do świata podziemnego, nie staje się bezsilnym cieniem człowieka. Czy jednak ulega unicestwieniu? Homer nie daje na to pytanie ostatecznej odpowiedzi.

Co zatem, według tradycji homeryckiej, dzieje się z duszą człowieka po jego śmierci? Pierwotnie, według wszelkiego prawdopodobieństwa, Grecy wierzyli, że dusza jako widmo przebywa w grobie, w którym zwłoki człowieka zostały pochowane. (...) *Thumaczyłoby to obyczaj umieszczania tam przedmiotów codziennego użytku, bardzo kosztownych w grobach możnych. Ale chyba i wtedy przypuszczano, że 'widmo' nieraz wychodzi z mogiły i nawiedza świat żywych. Czy po to, aby pomagać im, czy aby szkodzić? Może pamiętamy, że według Hezjoda cnotliwi ludzie wieków 'złotego' i 'srebrnego' stali się po śmierci dobrymi duchami, które chodzą po ziemi, opiekując się potomnymi. Ale mogły owe widma także szkodzić, zwłaszcza, jeśli nie zostały ukojone należytych rytuałem pogrzebowym* (...) ³².

Robert Graves³³ przytacza inne wierzenia funkcjonujące w Grecji archaicznej, współcześnie do powyższych. Według jednych z nich wierzono np., że dusze świętych królów krążyły widzialne na wyspach cmentarnych, na których zostali pochowani a dusze zwykłych zmarłych przybierają postaci zwierząt, nigdy natomiast nie powracają na ziemię ponownie pod postacią ludzką. Według innych przekonań dusze ludzkie mogą odrodzić się jako ludzie, jeśli wejdą w nasiona fasoli, w ryby lub orzechy, a następnie zostaną spożyte przez ciężarną kobietę. Ponadto, w Helladzie epoki archaicznej funkcjonowały wierzenia, że dusze ludzkie udają się po śmierci w daleką podróż na północ, gdzie słońce nigdy nie świeci i jeśli powracają to w postaci zapładniających wiatrów lub, że dusze udają się na zachód, gdzie słońce zachodzi w oceanie i gdzie znajduje się świat podobny do świata ludzkiego. Jedne mity podkreślały odpowiedzialność duszy za życie, jakie prowadziła w czasie ziemskiej egzystencji, inne traktowały dusze w ten sam sposób, niezależnie od tego jak żyły na ziemi.

Z czasem, w świadomości greckiej, wyodrębniło się przekonanie o istnieniu konkretnej krainy pośmiertnej. Spośród wielu tradycji istniejących w podaniach Grecji archaicz-

²⁶ „Duchowa percepcja”, „umiejętność intelektualnego pojmowania” (por. *Odyseja*, 8, 78: *χαίρε νόω*, *Iliada*, 1,363: *κεῖθε νόω* [ukryć w sercu]); również „sposób myślenia”, „moralna natura” (*Odyseja*, 1,3: *πολλῶν δ' ἀνθρώπων ... νόον ἔγνω*, *Iliada*, 3:63: *ἐνὶ στήθεσσιν ἀτάρπητος νόος ἐστί*; *Odyseja*, 6,121: *καὶ σφιν νόος ἐστί θεοῦδής*).

²⁷ Por. H.G. Liddel & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*..., s. 810.

²⁸ *Iliada*, 13,654; *λίπε δ' ὀστέα θυμός*; tamże, 16,743.

²⁹ *Odyseja*, 20,18.

³⁰ *Iliada*, 11, 403.

³¹ Tamże, 13,67.

³² Hezjod, *Prace i dni*..., s. 200n., por. T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji*, Wrocław 1991, s. 84-85.

³³ R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1974, s. 127; por. również C. Kerényi, *The Gods of the Greeks*..., s. 165nn.

nej, w eposach Homera można prześledzić ślady dwóch dominujących koncepcji³⁴. Jedna z nich utożsamia krainę pośmiertną z przerażającym Tartarem, do którego pierwsi strąceni zostali pokonani bogowie. Druga mówi o Wyspach Błogosławionych³⁵, na które przeniesieni zostali herosi, zdobywszy łaskawość bogów. Z czasem te dwie koncepcje zaczęły się rozrastać i przenikać nawzajem. Tartar stał się krainą nie tylko strąconych bogów, ale również ludzi. Wrota Wysp Błogosławionych zostały otwarte nie tylko dla herosów, ale także dla tych, którzy przeszli rytę inicjacyjne³⁶. W tradycji Homera i Hezjoda można odnaleźć ślady obu tradycji, choć zdecydowanie dominuje w niej pesymistyczna wizja Tartaru³⁷. Zgodnie z tą tradycją życie pośmiertne pojmowane jest jako rodzaj przedłużonego istnienia duszy człowieka (*ψυχή*), która odłączona od ciała, zostaje przeniesiona do podziemnego władztwa Hadesa (*Iliada* 6, 654). Niekiedy dusza człowieka może ukazywać się żywym osobom we śnie przed pogrzebem ciała, przybierając postać żywego człowieka (*Iliada* 23,106), jednak po przekroczeniu granicy krainy podziemia nie ma z niej powrotu. Choć dusza trwa dalej w Hadesie, to jednak owo trwanie po śmierci, w niczym nie przypomina życia w ciele. W świecie podziemnym nie ma żadnych oczekiwań wobec duszy, nie ma żadnego celu, któremu podporządkowane byłoby jej trwanie. Trudno jest znaleźć sens pośmiertnej egzystencji *ψυχῆ* poza tym, że musi trwać to, co nie podlega prawu śmierci.

W rzeczywistości niewiele ma wspólnego dusza z krainy podziemia z człowiekiem świata żywych. Jest ona bladym, pozbawionym sił i pamięci cieniem człowieka, snującym się bez celu w podziemnym królestwie Hadesa. Jest widmem (*eidolon*), któremu jedynie łyk krwi jest w stanie chwilowo przywrócić siły, pamięć i energię życia. Wywołana przez Odyseusza dusza Achillesa twierdzi, że wolałaby *będąc na ziemi służyć za parobka u biednego człowieka, który ledwo może się utrzymać niż tu panować nad wszystkimi, co znikli ze świata*³⁸. Pośmiertne trwanie duszy nie czyni człowieka nieśmiertelnym. Być *athanatos* oznacza być bogiem, który nie tylko nie podlega prawu śmierci, ale żyje pełnią życia w swojej niekończącej się egzystencji. Dusza w tradycji homeryckiej, przyrównana do ulotnego dymu (*thymos*) bynajmniej nie jest boska. Tak jak za życia człowiekowi daleko było do grona nieśmiertelnych, tak po śmierci rozdźwięk pomiędzy światem ludzi i bogów zwiększa się jeszcze bardziej. Naszkicowana w ten sposób przez Homera wizja trwania po śmierci wydaje się gorsza od unicestwienia.

W swojej wizji życia po śmierci ani Homer ani Hezjod, nie wyrażają się jednoznacznie co do kwestii nagrody lub kary po śmierci. Z jednej strony, mając na uwadze homerycką wizję egzystencji po śmierci widma człowieka, tak jak została nakreślona powyżej, jej powszechny charakter oraz fakt, że generalnie „religia homerycka” nie wnosi ze sobą żadnego prawa moralnego związuującego człowieka, trudno jest wpisać w wizję Homera koncepcję nagród i kar po śmierci. Jakżby miałyby sens, jeśli i tak wszyscy, po odejściu z tego świata prowadzą bezsensowne życie cieni? Z drugiej strony jednak, w eposach Homera,

³⁴ Hezjod, *Prace i dni*..., s. 201, A. Hus, *Greek and Roman Religion*..., s. 35, O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, Warszawa 1996, s. 175n.

³⁵ Por. np. Platon, *Gorgiasz* (tłumaczenie polskie P. Siwek, Warszawa 1991), 168; Pindar, *Ody olimpijskie*..., II, 68-80, Hezjod *Prace i dni*..., 167n.

³⁶ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1997, t. 1, s. 184.

³⁷ Por. R. Graves, *Mity greckie*..., s. 124-128; Hezjod, *Prace i dni*..., s. 175.

³⁸ *Odyseja*, 11, 488-503, *Iliada*, XXIII, 103nn.

podobnie zresztą, jak i w pismach Hezjoda, krzyżuje się wiele wcześniejszych niż sami autorzy³⁹ tradycji, które nie zawsze tworzą w pełni spójną całość. Trudno zresztą wymagać od autorów *Iliady* i *Odysei* oraz *Pracy i dni* logicznych systemów myślowych, wszak nie taki najprawdopodobniej stawiali sobie cel, pisząc swoje dzieła. Tak więc, zarówno w pismach Hezjoda jak i Homera, znajdują się aluzje do pewnej odpowiedzialności moralnej człowieka, po jego śmierci⁴⁰. Odyseusz wspomina, że widział w Hadesie Minosa, syna Zeusa siedzącego na tronie ze złotym berłem, sądującego przyprowadzane do niego dusze⁴¹. Mówi również o skazanych na wieczne potępienie: Tityosie, Syzyfie, Tantal⁴², tych, którzy próbowali przeciwstawić się nieśmiertelnym. Być może są oni jedynymi skazanymi na wieczne męki, być może jednak stanowią egzemplifikację tego, co spotka wielu im podobnych⁴³.

Podobnie *Odyseja* wskazuje tych, którzy zaskarbili sobie miłość bogów i których nieśmiertelni w szczególny sposób wyróżnili, choć niekoniecznie owo wyróżnienie było nagrodą za szlachetne lub pobożne życie. Jednym z przykładów jest dołączony do grona olimpijczyków Herakles⁴⁴, innym Menelaus, posłany do Elizjum za to, że poślubił Helenę i w ten sposób stał się zięciem Zeusa⁴⁵. Podobny los, według Hezjoda, spotkał innych herosów, przeniesionych po śmierci do Elizjum⁴⁶. A jednak znów wydaje się, że ów szczęśliwy los dotyczy jedynie nielicznych wybrańców bogów i nie jest bynajmniej z góry wyznaczoną nagrodą za szczególną pobożność. Olbrzymią większość śmiertelników, zdaniem Homera, czeka przerażająca kraina Hadesa. Autor *Iliady* i *Odysei* nie pozostawia wiele nadziei ludziom, choć może przykłady nagrodzonych śmiertelników nieco łagodzą ów straszliwy obraz i pozostawiają „niewielką furtkę” w pytaniu o życie po śmierci. Niewielka i niepewna jest to jednak nadzieja.

W tradycji homeryckiej⁴⁷ zarysowuje się swoisty paradoks odnośnie sensu i celu życia człowieka. Z jednej strony uderza bardzo silny pesymizm eschatologiczny, oparty na przekonaniu, że o życiu człowieka całkowicie decyduje jego przeznaczenie – *moira*, że jest on zabawką w ręku bogów, że jedyne co go czeka po życiu pełnym bólu i trudu, to kraina cieni, gdzie egzystencja jest jeszcze bardziej przerażająca niż wszelkie męki doczesności⁴⁸. W tym sensie Homer przyrównuje ludzkie życie do losu nietrwałych liści⁴⁹. Simmonides mówi o ludziach jako o stworzeniach jednego dnia, *nie znających drogi*,

³⁹ Por. A. Hus, *Greek and Roman Religion...*, s. 35.

⁴⁰ U Hezjoda np. różny los pośmiertny poszczególnych pokoleń ludzkości.

⁴¹ *Odyseja*, II, 568n.

⁴² Tamże II, 582-592.

⁴³ Nie do końca jednak taka teoria idzie w parze z koncepcją grzechu dziedzicznego, zgodnie z którą odpowiedzialność za przewinienia przechodziła z ojców na synów i następne pokolenia. Por. T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji...*, s. 99.

⁴⁴ Co prawda Herakles był herosem (synem boga i kobiety), nie zwykłym śmiertelnikiem, por. *Odyseja*, II, 601nn.

⁴⁵ Tamże, 4.561.

⁴⁶ Analogiczną funkcję do Wysp Błogosławionych czy Elizjum pełni kraina Hyperborejczyków, o której wspomina m.in. *Oda Pytyjska* (Pindar, *Ody...*, X, 29-20).

⁴⁷ Znowu odnoszę się tutaj do pierwszej szkoły nakreślonej na początku niniejszego rozdziału.

⁴⁸ M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 1, s. 184.

⁴⁹ *Iliada*, VI, 146nn.

którą każdego powiedzie Bóg ku przeznaczeniu⁵⁰. Teogenis, Sofokles, Pindar, Herodot stwierdzają, że najlepiej dla człowieka byłoby się nie urodzić, a jeśli już się narodził, to umrzeć tak szybko, jak to tylko możliwe⁵¹. Podobną treść zawiera pełen desperacji krzyk Hezjoda, mówiącego o ostatnim pokoleniu ludzkości: *Czemuż żyć muszę pośród piątych! Czemuż pierwiej nie umarłem lub później się nie urodziłem! Teraz zaiste ród jest żelazny. Dzień ludziom nie mija bez trudu i męki, noc żadna bez zagłady. Bogowie udręczą ich smutkiem. (...) Zeus zaś ród ten śmiertelnych ludzi zniszczy, kiedy zaczną oni rodzić się już z siwymi skroniami*⁵². Pełne bólu, nędzy, niesprawiedliwości życie dzisiaj nie niesie żadnej nadziei na lepsze jutro⁵³.

Podsumowując, należy jeszcze raz podkreślić, że mitologia grecka, przynajmniej ta, której reprezentatywnymi głosami są Homer i Hezjod, nie daje prawie żadnych nadziei na zbawienie, pojmowane jako szczególne, eschatologiczne błogosławieństwo ze strony bogów. Wywyższenie jednostek do poziomu bogów jest zbyt sporadyczne i arbitralne, by mogło być podporządkowane jakiemuś generalnemu prawu. Ogólną zasadę eschatologiczną stanowi raczej kraina Hadesa, w której cienie ludzi, tak bohaterów, jak i przestępców, snuć się będą bezsilne po wsze czasy. Owszem, ani Homer ani Hezjod nie zaprzecza istnieniu życia po śmierci. Co więcej, Homer, w swoim rozumieniu antropologii, dokonuje dość jasnego rozróżnienia na podlegające śmierci ciało człowieka (*σῶμα*) i nieśmiertelną duszę (*ψυχή*). Jednak jego pojęcie nieśmiertelności, tak jak jest przedstawione w *Odyseji*, nie ma nic wspólnego ze świetlaną wizją np. misteriów orfickich, kładących zręb późniejszej teorii apokatastazy osobowej. Homeryckie pojęcie życia po śmierci i ogólnie nieśmiertelności nie ma nic wspólnego z rekompensatą doczesnych trudów życia dokonanego w ciele. Homerycka eschatologia nie mówi o powrocie do początku, do stanu sprzed upadku, bowiem w pojęciu Homera i Hezjoda nie istnieje nic takiego jak *grzech pierworodny*, jakkolwiek byłby on rozumiany. Nie ma w tradycji homeryckiej miejsca na pośmiertne wywyższenie człowieka⁵⁴, ponieważ w samym człowieku nie ma nic, co by zasługiwało na szczególną łaskę bogów. Człowiek

⁵⁰ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 1, s. 183.

⁵¹ Por. np. Herodot (polskie tłumaczenie np. S. Hammer, Wrocław 2005), I, 31, 1nn.

⁵² Hezjod, *Prace i dni...*, s. 90.

⁵³ Z drugiej strony świadomość przyszłości naznaczonej piętnem Hadesu, może prowadzić do skoncentrowania się na dniu dzisiejszym, na przeżywanej chwili i może motywować do szukania w niej ukrytego sensu życia. *Carpe diem*. Taką właśnie postawę przejawiają niektórzy z bohaterów eposów Homera, jak chociażby Hektor, podkreślający znaczenie takich doczesnych substytutów nieśmiertelności jak zachownie dobrego imienia, sukcesja jego domu, szlachetność, etc. W religii greckiej, w obliczu niepewnego jutra, rodzi się zachwyt przeżywaną chwilą (por. T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji...*, s. 42-52). Mądrym staje się człowiek świadom swych ograniczeń i nietrwałości, i potrafiący w najlepszy sposób korzystać z tego, co oferuje mu teraźniejszość, a przede wszystkim potrafiący odnaleźć radość w obrębie granic narzuconych mu przez bogów i nieuchronny los. Jak podkreśla Mircea Eliade, w świadomości greckiej, ludzka skończoność ulega sakralizacji poprzez chwilowe, świadome współuczestniczenie w pięknie i potędze życia. „(...) Grecy pojęli, że najpewniejszym sposobem wyrwania się z kręgu czasu jest korzystanie z bogactwa przeżywanej chwili, którego na pierwszy rzut oka nawet się nie podejrzewa (M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 1, s. 185). Nieśmiertelność powoli przestała być pojmowana jako nadzieja na wieczne życie rekompensujące niedole teraźniejszej egzystencji, nieśmiertelność stała się raczej nadzieją trwałego wpływu na potomnych, zaś w przeżywanej chwili zaczęto szukać piękna mogącego rekompensować niepewne jutro.

⁵⁴ Wyjątki herosów nie mogą stanowić tutaj jakiegokolwiek pravidła.

jest jedynie narzędziem w rękach bogów. Jako narzędzie, nie może zbyt wiele oczekiwać ani w tym życiu, ani tym bardziej po śmierci, gdy jego użyteczność dla bogów zmniejsza się do *minimum*. Wpływ takich wyobrażeń na późniejszą filozofię trudno przecenić. Oczywiście, racje kosmologiczne wyrugują Hades jako taki. Ale jego atmosfera przetrwa: to, co pozostaje z człowieka po śmierci, jest znikome. Nie można mówić o prawdziwym życiu po śmierci: śmierć rzeczywiście stanowi koniec. Epoka archaiczna pociesza się sławą, która ożywi pamięć zmarłego wśród ludzi⁵⁵.

Soteriologia orfików – mitologiczne podstawy apokatastazy osobowej

Zupełnie inaczej niż w tradycji homeryckiej kształtuje się status ontyczny człowieka w religiach misteryjnych⁵⁶, w których nie jest on bezwolnym narzędziem w rękach ślepego losu ani zabawką nieobliczalnych bogów. Jakkolwiek niższy od bogów i podporządkowany ich woli, przedstawia on rzeczywistą wartość. Tkwi w nim zamknięta część boskości⁵⁷, która sprawia, że relacja bóg-człowiek kształtuje się zupełnie inaczej niż w tradycji homeryckiej⁵⁸.

Przede wszystkim to nie tylko człowiek szuka opiekuńczego bóstwa, ale bóg pierwszy zwraca się ku człowiekowi, odpowiada na jego pytania i potrzeby oraz ukazuje optymalny sposób kontaktu ze sobą. Podążając drogą objawioną przez bóstwo (inicjacja, obrzędy misteryjne, określony sposób życia) człowiek może doświadczyć rzeczywistego spotkania z nim, może wkroczyć, posługując się terminologią M. Eliade, w przemieniającą egzystencję sferę *sacrum*⁵⁹. W ten sposób jego doczesny trud zyskuje nowe znaczenie chociażby poprzez świadomość obecności opiekuńczej ręki bóstwa, natomiast eschatologiczna przyszłość niesie z sobą wizję nieśmiertelności i zbawienia, bądź to poprzez obietnicę przeniesienia po śmierci na Pola Elizejskie (miejsce zarezerwowane w tradycji homeryckiej dla herosów), bądź też poprzez możliwość dołączenia do grona bogów. Jakkolwiek profity te zarezerwowane są, co podkreślają niemal wszystkie misteria, dla tych, którzy przeszli inicjację, nie określając losu innych lub pozostawiając dla nich przerażającą krainę Hadesa, to jednak niezwykle ważne jest, że religie misteryjne tak czy inaczej przełamują nieprzekraczalną, w tradycji homeryckiej, przepaść oddzielającą boga od człowieka. W „najgorszym” wypadku wtajemniczony jest obiektem miłości i opieki bóstwa, w „najlepszym”, sam może stać się bogiem. Drogą do zbawienia jest proces oczyszczenia, który następuje poprzez wtajemniczenie, uczestnictwo w obrzędach misteryjnych tudzież zachowywanie określonych rytów kultowych oraz, w niektórych misteriach (np. orfizm), odpowiedni styl życia i przynależność do wspólnoty wyznawo-

⁵⁵ O. Gigon, *Główne problemy...*, s. 174.

⁵⁶ W moich rozważaniach na temat misteriów ograniczam się do misteriów eleuzyjskich, dionizyjskich i orfickich, najbliższych koncepcji *apokatastasis*.

⁵⁷ Misteria dionizyjskie i orfickie lub przynajmniej coś, co skłania bogów ku człowiekowi (misteria eleuzyjskie).

⁵⁸ Bardziej odpowiednimi terminami, określającymi relację bóg-człowiek w misteriach są: opieka, miłość, troska.

⁵⁹ Czy to poprzez wizję (misteria eleuzyjskie), czy to poprzez orgie i ekscesy (misteria dionizyjskie), czy też poprzez zwrot ku życiu wewnętrznemu (misteria orfickie).

wej. Mistéria zakładające możliwość deifikacji człowieka, a więc ostatecznego wyzolenia zawartej w jego ciele cząstki boskości, często rozciągają ów proces oczyszczenia na dłużej niż tylko jedno życie człowieka, twierdząc, że nie wystarczy ono by jednostka mogła odpowiednio zbliżyć się do „świętości” wymaganej przez bóstwo. Dlatego m.in. orficy asymilują koncepcję *metempsychozy*⁶⁰, według której człowiek odradza się na nowo tak długo aż osiągnie odpowiedni stopień *dojrzałości* i, mówiąc językiem Platona, będzie mógł powrócić na swoją gwiazdę. Przy tym po każdej śmierci człowieka jego dusza staje przed sądem i odpowiada za czyny popełnione w ciele: (...) *dobre dusze udają się na Pola Elizejskie, złe – do Hadesu. Szeregi wcieleń powtarzają się, aż wreszcie dusza może na stałe połączyć się z bóstwem*⁶¹. W ten sposób zostaje przełamana nie tylko bariera pomiędzy bogiem i człowiekiem, ale również pewnej relatywizacji ulega opozycja życie-śmierć, skoro człowiek może niemal w nieskończoność przechodzić od jednego stanu do drugiego. Ponadto czasowi, przynajmniej w soteriologicznym porządku, zostaje nadany cykliczny charakter w przeciwieństwie do linearności założonej w tradycji homeryckiej. W ten sposób zostaje otwarta droga do filozoficznej koncepcji *apokatastazy osobowej*, oznaczającej nic innego jak powrót duszy do jej pierwotnego stanu.

W starożytnej Grecji istniał cały szereg religii misteryjnych, różniących się w wielu punktach w zależności m.in. od tego w jakich warunkach historycznych, religijnych, kulturowych, społecznych czy politycznych powstały i rozwijały się. Każda z tych religii posiadała własną podbudowę mitologiczną, determinującą jej specyficzny charakter, wierzenia, rytę. Spośród całego szeregu owych misteriów na szczególną uwagę, w kontekście niniejszych rozważań, zasługują mistéria orfickie, w których poprzez asymilację koncepcji *palingenezy* został po raz pierwszy skonstruowany model *proto-apokatastazy osobowej*. Ponadto religijny język misteriów orfickich poprzez alians z pitagoreizmem, został w największym bodaj stopniu przełożony na język filozofii, przez co orfizm znacznie bardziej niż inne religie misteryjne wpłynął na kształt i rozwój filozofii greckiej, nie tylko pitagorejczyków, ale również m.in. Empedoklesa, Platona, stoików.

Czym zatem były mistéria orfickie i w jaki sposób zbliżyły się do koncepcji *apokatastazy osobowej*? Jakkolwiek brak jest wśród uczonych zgody na temat ostatecznej genezy orfizmu⁶², wydaje się prawdopodobne, że w swej dojrzałej formie religia orficka była rezultatem przyjęcia łagodniejszej formy przez mistéria dionizyjskie za sprawą legalistycznego kultu Apollina⁶³. Nie dziwi zatem, że, w podbudowie mitologicznej orfizmu, Orfeusz – rzecznik Apolla i Dionizos symbolizują konflikt rozumu i namiętności⁶⁴.

⁶⁰ Termin *metempsychoza* i *palingeneza* tutaj i w dalszej części pracy stosuję za J. Gajdą: „Termin ‘metempsychoza’ oznacza wędrówkę dusz, tzn. przechodzenie z ciała w ciało, natomiast termin ‘palingeneza’ (grec. *palin* – powtórnie, *genesis* – narodziny) – oznacza powrót duszy w ziemskie ciało, poprzedzony jednak jej pobytem bądź to w kosmosie, bądź też w Tartarze, w zależności od tego, czy jej nosiciel był dobry czy zły. Por. Serwiusz w komentarzu do *Eneidy* Wergiliusza (Serv., Aen., III 68): *Pitagoras powiada, iż powrót duszy po upływie określonego czasu nie jest metempsychozą, lecz palingenezą* (J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996, s. 85).

⁶¹ Tamże, s. 22.

⁶² Por. A. Hus, *Greek and Roman Religion...*, s. 48n.

⁶³ Por. W.K.C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, Methuen 1950, s. 152; A. Hus, *Greek and Roman Religion...*, s. 57.

⁶⁴ R. Graves, *Mity greckie...*, s. 117.

W micie Orfeusz – poeta i apolliński prorok – sprzeciwia się orgiastycznemu kultowi Dionizosa, gdy ten triumfalnie wkracza do Tracji. Nie oddaje należnej czci bóstwu wina, w zamian wprowadza ludzi w spokojne misteria Heliosa – Apolla. Dionizos mści się okrutnie na Orfeuszu, nasyła na niego menady, które w mistycznym szale rozszarpują proroka. Ostatecznie jednak Apollo zawiera mityczny pokój z Dionizosem, łącząc rozum i namiętność, konstytuując w ten sposób pośrednią drogę religii orfickiej⁶⁵.

Misteria orfickie przedstawiają dość spójny, mitologiczny obraz świata, odwołując się do alternatywnych wobec tradycji homeryckiej wizji teogonii⁶⁶, kosmogonii, a przede wszystkim konstruując inne niż Homer koncepcje antropologiczne. U podstaw antropologii orfickiej leży mit o powtórnych narodzinach Dionizosa. Według jednej z zachowanych wersji podania⁶⁷ Dionizos-Zagreus, zrodzony z Zeusa i Persefony po pokonaniu Tytanów i założeniu *olimpijskiego* państwa bogów, zostaje pewnego dnia zwabiony przez wypuszczonych z podziemia Tytanów, pragnących zemścić się na Zeusie. Wabią oni młodego Zagreusa obietnicą zwierciadlanego odbicia, po czym rozszarpują i pożerają. Rozwścieczony Zeus niszczy tytanów płomieniem swoich gromów, z Zagreusa jednak jest w stanie uratować jedynie serce. Zeus wszczepia to serce w Semele, z której rodzi się nowy Dionizos, z prochu Tytanów zaś zostają stworzeni ludzie, łączący w sobie naturę tytaniczną i dionizyjską.

Zachowane wersje mitu różnią się w wielu szczegółach⁶⁸. Według jednej tradycji, Dionizos odradza się raz, według innych dwa (drugi raz z uda Zeusa)⁶⁹ lub siedem razy. Jedna wersja mówi, że Zeus wszczepia serce w Semele, inna, że je zjada, po czym poślubia Semele i ta rodzi mu drugiego Dionizosa. Mimo tych rozbieżności istota mitu, przynajmniej w kwestii antropologicznej, pozostaje taka sama. Ludzie pochodzą od Tytanów, stworzeni z prochu pozostałego po ich spaleniu. Jako tacy łączą w swojej naturze część tytaniczną, odziedziczoną po zabójcach boga oraz cząstkę boskości – Dionizosa spożytego przez Tytanów. Część tytaniczna to niedoskonałe, śmiertelne ciało, wiążące człowieka z tym co niedoskonałe i odrębne. Ciało (*soma*) to symbol kary nałożonej na człowieka, dziedziczącego winę za zbrodnię Tytanów, jest ono więzieniem, grobem⁷⁰

⁶⁵ Według innej wersji mitu, to Orfeusz, jeszcze za życia stał się inicjatorem misteriów orfickich, za co zresztą został zabity przez Zeusa. Por. Pauzaniusz, *Wędrówka...*, X.30.3; II.30.2; III. 14.5; R. Graves, *Mity greckie...*, s. 118.

⁶⁶ Na początku był Chronos (czas), który z Chaosu i Eteru stworzył srebrne jajo świata. Dało ono początek Fanesowi – bogu światła (zwano go również Erosem, Metisem, Dionizosem). Fanes zrodził Noc, Ziemię i Niebo, ci z kolei – Okeanosa, Tetydę, Kronosa i Reę. Syn Kronosa, Zeus, pochłonąwszy Fanesa, odbudował świat od początku. Jego syn – Dionizos Zagreus został rozszarpany przez tytanów, synów Ziemi. Dionizos odradza się jednak przez siedem wcieleń, w ostatnim jako Dionizos-Lynkeus (Wyzwoliciel) J. Gajda, *Pitagorejczyk...*, s.21n.; por. R. Graves, *Mity greckie...*, s. 46nn.

⁶⁷ Por. A. Hus, *Greek and Roman Religion...*, s. 49; T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji...*, s. 103; Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian...*, s. 360n.; A. Krokiewicz, *Studia orfickie*, Warszawa 1949, s. 44.

⁶⁸ R. Graves, *Mity greckie...*, s. 122nn.

⁶⁹ Tak więc staje się potrójnie urodzonym. Por. Epikurejczyk Filodemos: trzy narodziny Dionizosa: „pierwsze z matki, drugie z uda, trzecie z zebranych przez Reę członków, porozrzucanych przedtem przez tytanów, gdy dzięki czynowi bogini powrócił do życia” (M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 1, s. 257). Por. również *Hymn Dionizosa* (tłum. J. Dziubiński, w: *Hymny orfickie*, Warszawa 1993, s. 17): *Wzywam, pełnym głosem wykrzykującego 'ełaj', Dionizosa, Pierworodnego, o podwójnej naturze, trzykroć narodzonego, Bakhicznego władcę (...).*

⁷⁰ Filolaos, *Die Fragmente der Vorsokratier. Griechisch und Deutsch von H. Diels, bearbeitet von*

(*sema*), trzymającym w zamknięciu doskonałą część dionizyjską – duszę. W ten sposób orficy jasno ujmują koncepcję istnienia niezależnego pierwiastka boskiego w człowieku. Zgodnie z ową dualistyczną wizją ludzkości część boska⁷¹ – *psyche*, nieśmiertelna i doskonała – pociąga człowieka ... *ku ponownemu zjednoczeniu w Dionizosie, ku wszystkiemu co niebiańskie i wzniosłe*⁷². Z drugiej strony ciało ludzkie, skażone grzechem, jest źródłem cierpień, śmiertelności i niedoskonałości człowieka, jest tym, co go wiąże z doczesnością i powoduje dalszą deprawację. Dusza dąży do wyzwolenia z grobu ciała (gra słów *soma* – *sema*) i do powrotu do pełni boskości. W terminologii mitologicznej, boska częśćka człowieka dąży do zjednoczenia z innymi, podzielnymi częściami Dionizosa, do pełnego odrodzenia bóstwa.

Wydaje się, że orficki mit stworzenia człowieka – w języku fizyki – *implicite* wskazuje na doskonałą naturę jedności oraz ułomność tego, co podzielone i odrębne, jako stan *nienaturalny*. W kontekście mitu o stworzeniu człowieka wydaje się, że Zeus symbolizuje jedność, Tytani przeciwnie są symbolem bytu rozczłonkowanego, wydzielonego z pierwotnej jedni. Obecny stan zróżnicowanego świata jest niejako naruszeniem doskonałej, pierwotnej jedności. Równocześnie jednak owa jedność stanowi cel – *telos*, do którego zmierza obecna postać bytu. U podstaw tej koncepcji kryje się przeświadczenie, „...iż wszystko, mimo zewnętrznych różnic, jest wewnętrznie tożsame. (...): *Jeden Zeus, jeden Hades, jeden Helios, jeden Dionizos, jeden bóg we wszystkich* (...)”⁷³. Jest to koncepcja, którą rozwinął pitagorejczyk, spadkobiercy religii orfickiej.

Najprostszym sposobem uwolnienia *psyche* od jarzma *somy* jest śmierć ciała, obumarcie tego, co ją wiąże. Ironicznie więc inkarnacja jest według orfików rzeczywistą *thanatos* jako oddzielenie od pierwotnego stanu istnienia duszy, zaś fizyczna śmierć rozpoczyna wolne życie duszy. Przedsmak tego wyzwolenia można odczuć we śnie, gdy ciało pozostaje nieruchome a więzy duszy zostają rozluźnione⁷⁴. W ten sposób

W. Kranz, Zürich 1992, 44B14: *Zaświadczają, także starożytni teologowie i wróżbici, że dusza ludzka złączona jest z ciałem, by odpokutować za jakąś winę; i w nim jak w grobie jest pogrzebana.*

⁷¹ Tekst z blaszki znalezionej w Turioj (O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1922, fr. 32c): *Od czystych przychodzę czysta, o królowo umarłych, Euklesie i Eubulesie i i wy pozostali bogowie nieśmiertelni, ponieważ dumna jestem z tego, że przynależę do waszego szczęśliwego rodu; ale Mojra mnie pognębiła i inni bogowie nieśmiertelni... i grom rzucony z gwiazd. Odleciałam z kręgu, który daje strapienie i dotkliwy ból, i wzniosłam się rąco, by osiągnąć upragnioną gorąco koronę, potem zanurzyłam się w łonie Pani, królowej podziemia, i szybko odeszłam od upragnionej gorąco korony. 'Zadowolony i bardzo szczęśliwy, bogiem będziesz, a nie śmiertelnym. Jagnię wpadłam w mleko' (tłum. M. Podbielski).*

⁷² T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji...*, s. 103.

⁷³ Por. Hymn Dionizosa..., s. 25.

⁷⁴ Pindar (fr. 131b Snell (= Colli, 4 A 9), w: *Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. Danielewicz, Warszawa-Poznań 1996): *Ciało każdego śmierci ulega przemożnej, lecz pozostaje kształt życia znikomy on jeden bowiem jest dany od bogów. Śpi, kiedy członki nasze się trudzą, a gdy uśniemy – w snach wielu wyjawia czekając nas trudów i radości wymiar. Por. także Ksenofont, *Kyru pajdeja*, VIII, 7, 21 (tłum. J. Danielewicz, w: *Liryka...*): *Co do mnie, dzieci, to nie mogłem uwierzyć w to, że dusza, jak długo znajduje się w śmiertelnym ciele, żyje, a gdy się z niego wyzwała, umiera. Widzę bowiem, że dusza daje życie śmiertelnym ciałom przez cały czas, kiedy w nich przebywa. Nigdy też nie mogłem uwierzyć w to, że dusza będzie pozbawiona wrażeń, gdy kiedyś oddzieli się od ciała, które wrażeń nie doznaje. Wprost przeciwnie, kiedy duch oddziela się od ciała, wtedy, gdy jest wolny od wszelkiego zmieszania i czysty, jest logicznie bardziej wrażliwy aniżeli przedtem. Skoro tylko ciało ludzkie się rozkłada, widać, że poszczególne części łączą się znowu z elementami tej samej co one natury, ale nie dusza: ona jedna obecna czy nieobecna,**

granica pomiędzy życiem a śmiercią, tak mocno podkreślana w tradycji homeryckiej, ulega pewnej relatywizacji. Śmierć nie jest już absolutnym końcem istnienia, życie to coś więcej niż tylko egzystencja doczesna. Na płaszczyźnie mitu, znajduje to swój wyraz nie tylko w podaniu o powtórnych narodzinach Zagreusa, ale również w opowieści o Orfeuszu, schodzącym do Hadesu po swoją ukochaną żonę – Eurydykę⁷⁵. Obydwa mity podkreślają, że powrót z krainy śmierci jest możliwy, nie jest ona, jak przekonywał Homer, przerażającym końcem wszelkiej egzystencji człowieka.

A jednak ani sen ani śmierć sama w sobie, choć uwalnia duszę od niedoskonałego ciała, nie jest w stanie oczyścić jej z tytanicznej natury. Proces oczyszczenia z tytaniczmu jest, według orfików, znacznie bardziej skomplikowany i zasadniczo dłuższy niż tylko okres jednego ludzkiego życia. W rzeczywistości orficy podkreślali, że dusza – *ex definitione* boska i nieśmiertelna – skażona tytaniczmem jest wpleciona w kołowrót wcieleń⁷⁶, uniemożliwiających pełne wyzwolenie cząstki dionizyjskiej z cielesnego grobu, w którym, została zamknięta u zarania dziejów. Niekończący się ciąg inkarnacji jest częścią kary za zbrodnię dokonaną na bogu. Powrót do stanu pierwotnego, w sensie ogólnym – *ponowne zjednoczenie rozczłonkowanego przez Tytanów ciała Dionizosa*⁷⁷, a w sensie jednostkowym – wyrwanie się z klątwy inkarnacji, może dokonać się jedynie poprzez wtajemniczenie w misteria⁷⁸ i postępowanie według zasad tzw. życia orfickiego, tj. życia w „czystości”, co w pierwszym etapie formowania się orfizmu prawdopodobnie dotyczyło bardziej przestrzegania określonych wskazań natury rytualnej niż etycznej⁷⁹, np. powstrzymywanie się od spożywania mięsa, bobu, ascetyzm, zakaz noszenia wełnianych szat, etc. Dopiero w pełni oczyszczona dusza może powrócić do pierwotnego stanu, może połączyć się z bóstwem⁸⁰.

Kołowrót wcieleń jest, w pojęciu orfików, swego rodzaju karą za pierwotną zbrodnię, ale równocześnie rodzajem pokuty na drodze do pełnego wyzwolenia. Po każdym życiu dokonanym w ciele dusza musi stanąć przed sądem i odpowiedzieć za to, w jaki

wymyka się wzrokowi. Zauważcie też – ciągnął dalej – że żaden stan człowieka nie jest bliższy śmierci niż sen, a dusza ludzka wtedy najlepiej ukazuje wyraźnie swoją boską naturę, wtedy przewiduje przyszłość, bez wątplenia dlatego, ponieważ wtedy jest najbardziej wolna.

⁷⁵ Por. R. Graves, *Mity greckie...*, s. 117.

⁷⁶ Alain Hus twierdzi, cykl wcieleń dotyczył wyłącznie tych, którzy zostali wtajemniczeni. Pozostali po śmierci zdążali do Hadesu, zgodnie z tradycją homerycką (A. Hus, *Greek and Roman Religion...*, s. 48). Wydaje się to jednak mało prawdopodobne w kontekście mitu o odrodzeniu Dionizosa, którego cząstki, mówiąc językiem mitu, znajdują się we wszystkich ludziach. Podobnie mało prawdopodobna wydaje się sugestia Hus'a, przy próbie przełożenia mitu orfików na fizykę, gdzie całokształt rzeczywistości dąży do przywrócenia pierwotnej jedni świata, z której wyodrębniły się byty jednostkowe. Wydaje się, że mity orfickie, podobnie jak i hymny orfickie (por. *Hymn Dionizosa*) wskazują z jednej strony na powszechne pragnienie owej jedności oraz zapowiadają jej ostateczne osiągnięcie.

⁷⁷ E. Rohde, *Psyche*, Bd.1-2, Tübingen 1921, s. 130.

⁷⁸ *Teletai* – objawienie porządku kosmologicznego i teozoficznego. Wydaje się prawdopodobne, że na sam moment wtajemniczenia składało się odtworzenie historii zabicia Dionizosa przez Tytanów oraz przekazanie sekretu misteryjnego na wzór sekretu eleuzyjskiego. Por. W.C.K. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Princeton 1993, s. 231 nn.

⁷⁹ Nakazy etyczne zresztą wkrótce zastąpiły arbitralne przykazania. Por. J. Gajda, *Pitagorejczycy...*, s. 73n.

⁸⁰ Wydaje się, że zbawienie w orfizmie można traktować dwojako. Po pierwsze, z perspektywy jednostki, jako wyzwolenie duszy z przeklętego kręgu wcieleń. Po drugie, niejako z ogólnej perspektywy

sposób żyła. Dusze uznane za dobre, tj. wierne nakazom życia orfickiego⁸¹, udają się na Pola Elizejskie, gdzie zażywają odpoczynku po trudach życia doczesnego, dusze złe oczekuje przerażający Hades. W ten sposób spędzają one czas aż do następnego wcielenia, po którym następuje kolejny sąd i kolejne wcielenia⁸². Dla jednych dusz oznacza to nieskończony ciąg wcieleń, dla innych, żyjących według wskazań orfików, kolejne stopnie oczyszczenia aż do pełnego wyzwolenia i połączenia z bóstwem. W ten sposób orficka koncepcja wcieleń przybiera formę *palingenezy*, według której dusza odpowiada za każde życie dokonane w ciele, przybliżając się lub oddalając od eschatologicznego celu. W ten sposób również to, jak długo, w sensie jednostkowym, będzie trwał okres wcieleń, orfizm składa w ręce człowieka⁸³ i czyni go odpowiedzialnym za swój los i swoje „zbawienie”.

Z zachowanych fragmentów orfickich nie jest możliwe jednoznaczne i szczegółowe odtworzenie soteriologii orfickiej. Czy ostatecznie wszyscy dostąpią wyzwolenia i połączenia z bóstwem, czy tylko ci, którzy zostali wtajemniczeni w misteria? Obie możliwości wydają się prawdopodobne w kontekście możliwej do rekonstrukcji teologii orfickiej. Czy dusze orfików będą się wcielać aż do pełnego oczyszczenia, czy też razem z wtajemniczeniem kończy się okres inkarnacji? Jakie znaczenie oczyszczające mają kary i nagrody pośmiertne? Pytania te, związane z soteriologią orficką, pozostają otwarte, brak jest na nie jednoznacznych odpowiedzi opartych na tekstach źródłowych. Ponad tymi wszystkimi wątpliwościami jawi się jednak jasno ostateczna wizja powrotu do stanu pierwotnego tych, którzy dostąpili wtajemniczenia. Powrotu do stanu pierwotnego, w którym dusza zostaje w pełni oczyszczona z narzuconego jej wtórnego elementu tytanicznego i łączy się z bóstwem, tracąc najprawdopodobniej przy tym swoje poczucie odrębności. Odtworzenie doskonałej pierwotnej jedności, oto cel eschatologii orfickiej. W metaforyczny sposób sugestywnie wizję tę kreśli tekst blaszki z Turioj: *Jak tylko dusza opuści światło słońca, na prawo ... obejmując, ona, która pozostaje wszystko razem. Raduj się, ty, która przecierpiałas mękę: tego przedtem*

teologicznej jako nie tyle zachowanie jednostkowej świadomości w krainie wiecznego szczęścia, co odrodzenie się boga tkwiącego w ludzkości. Jest to szczególnie ważne w kontekście nowej definicji bóstwa, alternatywnej zarówno wobec (...) odkrytej przez Milejczyków immanentnej światu zasadzie – arche, jak i (...) antropomorficznej i politeistycznej teologii religii tradycyjnej (J. Gajda, *Pitagorejczycy...*, s. 73). Jednym jest Zeus i Hades, i Dionizos – jeden bóg mieszka we wszystkich. Jak miałbym osobno ich nazwać. O. Kern, *Orphicorum fragmenta...*, fr. 239.

⁸¹ Por. A. Hus, *Greek and Roman Religion...*, s. 49.

⁸² Dodds wskazuje również na moralne znaczenie metempsychozy. *Kara na tamtym świecie [...] nie potrafiła wytłumaczyć, dlaczego bogowie godzą się na ludzkie cierpienie, a szczególnie na niezasłużone cierpienie niewinnych. Tłumaczy to natomiast reinkarnacja: dla niej nie istnieją dusze niewinne, wszyscy w różnym stopniu pokutują za winy o różnym ciężarze popelnione w poprzednich wcieleniach. I cała ta suma cierpień na tym i na drugim świecie jest tylko częścią długiego wychowania duszy, które znajdzie swój kres w wyzwoleniu z cyklu kolejnych narodzin i w powrocie duszy do jej boskiego źródła. Tylko w taki sposób i na miarę czasu kosmicznego może zostać w pełni urzeczywistniona dla każdej duszy sprawiedliwość rozumiana w znaczeniu archaicznym, tzn. według prawa: 'kto zgrzeszył, zapłaci'.* E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, s. 196 (G. Reale, *Historia filozofii*, tłum. I. Zieliński, Lublin 1994, t. 1, s. 459). Por. Platon, *Prawa* (polskie tłumaczenie np. W. Witwicki, Warszawa 1994) IX 870 d-e, 872 d-e.

⁸³ J. Gajda, *Pitagorejczycy...*, s. 74.

*jeszcze nie doznałaś. Z człowieka stałaś się bogiem: jagnię wpadłaś do mleka. Raduj się, raduj ruszając w drogę na prawo ku świętym ściegom Persefony*⁸⁴.

Poprzez tę eschatologiczną wizję powrotu, orfizm położył pierwsze zręby filozoficznej koncepcji apokatastazy duszy. Koncepcji, którą na język logosu przełożył najpierw pitagoreizm, a później rozwinął m.in. wielki spadkobierca antropologii orfickiej – Platon. Koncepcji, która tak wielką rolę odegrała również w kształtowaniu się myśli wczesnochrześcijańskiej.

Death and Immortality in Greek Mythology. Basis for philosophical concept of Apocatastasis

Abstract

Greek mythological traditions, in the preserved forms, may be conventionally divided into two lines of tradition, depending how they define the ontological status of human beings: their origin, relationship to gods and their destiny both in terms of individual fate after death and generally understood soteriology.

The first tradition assumes rather vaguely the existence of the soul, it does not specify its nature, it does not ascribe to it any important value neither context of earthly existence nor in the soteriological sense. On the contrary, the second school attributes to the soul a fundamental importance. If there is anything in human beings that has real importance, it is this divine spark hidden in a fleshly form. If any existence has any real sense, it is life after death, and the earthly existence is just a prelude to the eternal happiness.

The first tradition, to which includes e.g. eposes of Homer, Hesiod, but also works of Pindar, Herodot and Greek tragedians, underlines an impassable division between divine and human worlds. There is no greater sin (*hybris*) in the Homeric tradition than an attempt to enter the divine realm. There is no greater degradation for gods than lowering themselves to the level of human beings. According to this tradition people should be totally subordinated to gods, observing certain religious rites and serving them with reverence. At the basis of these statements there is an assumption that all human beings have their own *moira*, to which they should be faithful, and within these borders they should seek the sense and joy of their existence.

The second tradition, which includes the teaching of Orphic thinkers, Pythagoreans, Empedocles, Plato, Stoics, etc., contrasts the Homeric tradition, stating that the final goal and destiny of human beings is shaking off fleshliness and rising above human imperfections. The final goal of human being is extracting the divine soul from within and joining the immortals. The first school assumes the impassable border between god and humanity. The second tradition pinpoints the possibility for human beings to join the divines. Moreover, it broadens this possibility to a universal law and calls it a return to a primordial, lost state.

⁸⁴ O. Kern, *Orphicorum fragmenta...*, fr. 32 f., tłum. M. Podbielski.

ARTUR PACEWICZ

Uniwersytet Wrocławski

POSTAWA SOKRATESA WOBEC ŚMIERCI W PLATOŃSKIEJ *OBRONIE SOKRATESA*

Obrona Sokratesa już przez starożytnych uznawana była za dzieło o charakterze tytanicznym¹. W pierwszej ze swych tetralogii Trazyllós umieszczał ją razem z *Eutyfronem*, *Kritonem* oraz *Fedonem*², który to układ prawdopodobnie nie tylko oddaje wspólnotę treściową tych dzieł, lecz również chronologiczne następstwo wydarzeń, albowiem w pierwszym piśmie Sokrates informuje nas o wniesieniu oskarżenia (*Eutyfron*), następnie odbywa się proces (*Obrona*), Sokrates zostaje osadzony w więzieniu i jest namawiany do ucieczki (*Kriton*) i ostatecznie, po długich rozważaniach na temat duszy, zostaje wykonana kara śmierci (*Fedon*).

Współczesne systematyczne badania nad twórczością założyciela Akademii rozpoczynają się wraz z ustaleniami poczynionymi przez F. Schleiermachera. Biorąc pod uwagę możliwe okresy powstania tego utworu oraz cele³, jakie mogłoby ono realizować, uznaje on, że nie może to być dzieło Platona, a z pewnością nie jest to dzieło jego myśli, lecz jest to spisana z pamięci kopia rzeczywistej obrony wygłoszonej przez Sokratesa przed ateńskim sądem⁴. Całość systematycznej koncepcji Schleiermachera szybko została poddana krytyce, powstał paradygmat biograficzno-genetyczny, zgodnie z którym dialogi zostały napisane w określonej kolejności, którą początkowo determinowały określone wydarzenia z życia Platona (np. śmierć Sokratesa, podróże zagraniczne), a w późniejszych badaniach wyznacza-

¹ Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* III 50, 6-8. (ed.) H.S. Long, vol. 1, Oxford 1964 (dalej jako DL z numerem księgi, rozdziału i wierszy). Por. Alcinoüs, *Introductio in Platonem* 3, 13, w: *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, (ed.) K.F. Hermann, vol. 6, Leipzig 1853.

² DL III 58, 1-5. Arystofanes z Bizancjum ułożył pisma Platona w trylogię, a *Obrona* została ujęta w trylogię czwartą wraz z *Teajtetem* i *Eutyfronem*. Zob. DL III 62, 3.

³ Już w starożytności rozważano cele, jakie Platon mógł sobie stawiać pisząc *Obronę*. Dionizjós z Halikarnasu w swej *Ars rhetorica* (VIII 8, 1-6) twierdził, iż Platon chciał nie tylko bronić i chwalić Sokratesa, lecz również oskarżyć Ateńczyków oraz stworzyć obraz tego, jakim życiem powinien żyć filozof.

⁴ *Schleiermacher's Introductions to the Dialogues of Plato*, W. Dobson MA (transl.), Cambridge-London 1836, s. 134-138. Por. G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, London 1867, s. 281; T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *Socrates on Trial*, Princeton 1989; K. Tuszyńska-Maciejewska, *Platon a retoryka. Od krytyki do modelu*, Poznań 1996.

ły określone zmiany stylu napisanych przez Platona dzieł. *Obronę Sokratesa* zasadniczo uznana zostaje za powstałą we wczesnym/sokratycznym okresie twórczości założyciela Akademii⁵. Oczywiście samo ustalenie miejsca we względnej chronologii dialogów nie musi determinować sposobu interpretacji treści *Obrony*. Jak wspomniano powyżej, Schleiermacher uznawał, iż w piśmie tym nie ma nauki Platona, a więc na jego podstawie można by (re)konstruować poglądy samego Sokratesa⁶. Przeciwnie stanowisko opowiada się za pełnym – co do formy i treści – autorstwem Platona, co oczywiście nie pozwala na taką (re)konstrukcję⁷.

W przypadku analizowanego dzieła ważne jest również zdanie sobie sprawy, z jakiego punktu widzenia dokonuje się analizy, przy czym zasadniczo można wyróżnić dwa aspekty: retoryczny i filozoficzny. Ich rozbieżność dostrzec można już przy rozważeniu struktury tego tekstu. Biorąc bowiem pod uwagę Arystotelesowską koncepcję mowy sądowej, składa się ona z pięciu części:

1. wstęp (προοίμιον),
2. przedstawienie stanu rzeczy (πρόθεσις),
3. uwierzytelnienie (πίστις),
4. uprzedzenie zarzutów (λύσις) oraz
5. podsumowanie (ἐπίλογος),

z których tylko 4 i 5 uznaje się za konieczne składniki mowy⁸. Tymczasem rozpatrując mowę od strony filozoficznego rozłożenia argumentów wyróżnia się na przykład:

1. wstęp (17a 1-18a 6),
2. zarys planu obrony (18a 7-19a 7),
3. obrona właściwa (19a 8-24b 2), na którą składają się:
 - a) obrona przeciwko karykaturalnemu obrazowi swojej postaci (19a 8-24b 2) oraz
 - b) obrona przeciwko argumentom Meletosa (24b 3-28a 1),
4. dygresja (28a 2-34b 5), w której opisana jest boska misja Sokratesa,
5. epilog (34b 6-35d 8),
6. propozycja kary (35e 1-38b 9),
7. przemowa kończąca (38c 1-42a 5)⁹.

⁵ Zob. np. K.F. Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839, s. 384; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. II, 1, Leipzig 1875, s. 451; W. Lutosławski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London 1897. Nie zabrakło również stanowiska, zgodnie z którym *Obrona* miałaby być utworem późnym. Zob. E. Munk, *Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften*, Berlin 1857.

⁶ Determinuje to oczywiście zajęcie określonego stanowiska w tzw. 'kwestii sokratejskiej', a mianowicie, że możliwe jest na podstawie zachowanych źródeł podjąć udaną próbę takiej rekonstrukcji. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, s. 318-325.

⁷ Zob. np. B. Woyczyński, *O rozwoju poglądu Platona na duszę*, Toruń 2000, s. 22; J. Gajda, *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993, s. 35; D. Morrison, *On the Alleged Reliability of Plato's „Apology”*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 82 (2000), s. 235-265; W.J. Prior, *The Historicity of Plato's „Apology”*, *Polis* 18 (2001), s. 41-57.

⁸ Arystoteles, *Rhetorica* 1414a 29- b 9, (ed.) W.D. Ross, Oxford 1959. W literaturze polskiej aspekt retoryczny podkreśla Z. Nerczuk, *Retoryczność Platońskiej „Obrony Sokratesa”*, *Studia Antyczne i Mediewistyczne* 3 [38] (2005), s. 43-48.

⁹ C.D.C. Reeve, *Socrates in the „Apology”*. *An Essay on Plato's „Apology of Socrates”*, Indianapolis 1989, s. 3.

Spojrzenie na analizowany tekst od strony retorycznej nie jest pozbawione znaczenia. Zwraca się bowiem uwagę na to, że chociaż dzieło Platona wzorowane było na napisanej przez Gorgiasza *Obronie Palamedesa* (o czym świadczy przede wszystkim jego warstwa językowa), to jednocześnie przedstawia ono stanowisko całkowicie przeciwstawne poglądom sofisty¹⁰. Aspekt retoryczny ukazuje również, że utwór ten przedstawia dobre *exemplum* sokratejskiej ironii, ponieważ z jednej strony Sokrates przyznaje w nim, iż nie jest dobrym mówcą i będzie przemawiał tak, jak miał zwyczaj czynić to na ulicach Aten, z drugiej zaś używa on tradycyjnych środków retorycznych. Jednakże to wykorzystanie można zinterpretować jako zwracające się przeciwko retoryce – ma być jej parodią, albowiem w o wiele większym stopniu chce on przedstawić swoją osobę niż wygrać proces¹¹.

Celem niniejszego tekstu jest przedstawienie sokratejskiej postawy wobec śmierci, która była i jest źródłem inspiracji dla wielu pokoleń filozofów. Wspaniale ujął to E. Zeller: *Das Bild des sterbenden Sokrates musste seinen Schülern im höchsten Grade das leisten, was es uns selbst heute noch, nach Jahrtausenden, leistet: ein lautes Zeugnis abzulegen von der Grösse des menschlichen Geistes, von der Macht der Philosophie, von der Unüberwindlichkeit eines frommen, reinen, in seiner klaren Überzeugung beruhigten Sinnes*¹².

Co ciekawe, zagadnienie i groźba śmierci pojawia się dopiero w dygresji. Przedstawiający argumentację przeciwko oskarżeniu opartemu na postrzeganiu go przez społeczeństwo ateńskie poprzez 'karykaturalne okulary' komedii oraz przeciwko zarzutowi Meletosa, pojawia się argument *personae fictae ad hominem*, a mianowicie, czy praktykowany przez niego sposób życia (ἐπιτήδευμα), narażający go w chwili obecnej na śmierć, nie wywołuje u Sokratesa poczucia wstydu¹³. Sam zarzut wydaje się nieco niejasny. Z jednej bowiem strony można rozumieć, iż sama śmierć jest czymś haniebnym i wstydliwym, której to interpretacji przeciwstawia się przywołanie przez Sokratesa przykładów honorowej śmierci bohaterów mitologicznych. Z drugiej zaś strony, za wstydlive mógłby być uznany sądowy wyrok skazujący, lecz życiowe i polityczne doświadczenie męża Ksantypy również pokazuje, że człowiek może być niesprawiedliwie skazany¹⁴. A więc w tym zarzucie nacisk wydaje się być kładziony na *sposób życia*. Jest nim oczywiście poddawanie badaniu (ἐλέγχειν, ἐξετάζειν) wszystkich obywateli w celu odnalezienia takich, którzy po-

¹⁰ Zob. H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig 1912, s. 9-11; K. Freeman, *Companion to the Pre-Socratic Philosophers*, Oxford 1952, s. 363; A.-H. Chroust, *Socrates. Man and Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon*, Notre Dame 1957, s. 216-218; J.A. Coulter, *The Relation of the „Apology of Socrates” to Gorgias’ „Defence of Palamedes” and Plato’s Critique of Gorgianic Rhetoric*, Harvard Studies in Classical Philology 68 (1964), s. 297.

¹¹ Co do dyskusji zob. J. Burnet, *Plato’s Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford 1924, s. 66-67; R. Hackforth, *The Composition of Plato’s Apology*, Cambridge 1933, s. 55-57; K. Seskin, *Is the „Apology of Socrates” a Parody*, Philosophy and Literature 6 (1982), s. 94-105; D.D. Feaver, J.E. Hare, *The „Apology” as an Inverted Parody of Rhetoric*, Arethusa 14 (1981), s. 205-216; T.J. Lewis, *Parody and Argument from Probability in the „Apology”*, Philosophy and Literature 14 (1990), s. 359-366.

¹² E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. II 1: *Sokrates und Sokratiker, Platon und die alte Akademie*, Leipzig 1875³, s. 196.

¹³ Platon, *Apologia Socratis* 28b 3-5.

¹⁴ Zob. tamże 31d; 32c.

siadają wiedzę i mogą być uznani za mędrców (σοφοί), a więc filozofowanie. W odpowiedzi zostaje sformułowane teologiczne uzasadnienie takiej postawy. Sokrates przedstawia siebie jako żołnierza Apollona¹⁵, dla którego istnieje tylko jedna wartość najwyższa, a mianowicie uniknięcie hańby. Jeśli więc ryzykował śmierć w realnych warunkach bojowych na polach pod Amfipolis czy Delion z rozkazu dowódców-obywateli, to tym bardziej musi wytrwać w swej służbie u dowódcy-boga. I tutaj hańba może być rozpatrywana w dwóch aspektach. Po pierwsze, hańbiące jest nieposłuszeństwo wobec niebezpieczeństwa, które jest objawem tchórzostwa, po drugie, hańbiące jest nieposłuszeństwo rozkazom wydanym przez lepszego od siebie¹⁶. Żadnej z tych możliwości nie można odnieść do sposobu życia Sokratesa, a więc zarzut *personae fictae* zostaje odrzucony. Dzięki takiej postawie można uzasadnić i uzasadnia się o wiele silniejszą tezę: nie tylko strach przed śmiercią, lecz *nic* nie może sprawić, aby Sokrates porzucił wyznaczony mu przez boga posterunek, czyli zaprzestał filozofowania¹⁷.

Kolejny argument przeciwko takiemu zarzutowi odwołuje się do pojęcia 'wiedzy'. Jeśli ktoś boi się śmierci, to zapewne posiada wiedzę na temat tego, czego się boi. Co więcej, jeśli ktoś boi się śmierci, to biorąc pod uwagę argumentację *contra personam fictam* uznaje ją za hańbę – największe zło (μέγιστον τῶν κακῶν; ostateczne zło – ἔσχατα κακῶν – 40a 8). Takie przekonanie z pewnością było zawarte w popularnej moralności¹⁸ tego okresu. Zgodnie z ujęciem Homera w *Odysei* po śmierci dusze ludzkie egzystują jako cienie, będąc nieszczęśliwymi z powodu świadomości o wiele przyjemniejszej egzystencji osób żywych oraz obecności dusz poddawanych rozmaitym karom. W tej samej *Odysei* pojawia się także motyw szczęśliwego miejsca – Elizjum, do którego przybywają dusze, lecz o sile oddziaływania pierwszej ze wspomnianych możliwości świadczyć może popularność rytów inicjacyjnych w rozmaite misteria, które miały zabezpieczać człowieka przed złym losem za życia oraz jego duszę po śmierci¹⁹. Za takim ujęciem mogłyby również przemawiać argumenty przytaczane przez Kritona z dialogu zatytułowanego jego imieniem. Śmierć danej osoby jest nieszczęściem (συμφορά), bo jest stratą dla bliskich, a nawet w przypadku Sokratesa zostaje ona uznana za coś niesprawiedliwego (οὐδὲ δίκαιον)²⁰. Tymczasem możliwe jest również, iż śmierć jest jednak dla człowieka największym dobrem

¹⁵ C.D.C. Reeve (*Socrates in the „Apology”*..., s. 109) wskazuje na paralelę argumentacyjną, jaką można odnaleźć u Arystotelesa (*Retoryka* 1397b 24).

¹⁶ A.D. Woozley, *Law and Obedience. The Arguments of Plato's „Crito”*, London 1979, s. 48-49. Zgadza się z R. Krautem (*Socrates and the State*, Princeton 1984, s. 23, przyp. 38), że lepszy w tym miejscu oznacza przede wszystkim 'w większym stopniu odznaczający się dzielnością (ἀρετή)'. Ujęcie to krytykuje C.D.C. Reeve (*Socrates in the „Apology”*..., s. 111) wskazując, że przykłady dowódców, pod rozkazami których służył Sokrates, wskazują, że nie może tu być mowy o dzielności. Tymczasem przykład dowódców-obywateli oraz dowódcy-boga należy, według mnie, traktować oddzielnie. Pierwsi są lepsi pod względem profesjonalnym i dlatego dowodzą w czasie wojny, natomiast Apollo jest dowódcą w życiu, a jest nim, ponieważ jako bóg z pewnością jest na wyższym poziomie moralnym niż człowiek.

¹⁷ Platon, *Apologia Socratis*..., 28e 5-29a 1.

¹⁸ Używam tego terminu za K.J. Doverem. Zob. K.J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Indianapolis 1994. Por. L. Pearson, *Popular Ethics in Ancient Greece*, Stanford 1962.

¹⁹ K.J. Dover, *Popular Morality*..., s. 262.

²⁰ Platon, *Crito* 44b-45d, w: *Platonis Opera*, (ed.) J. Burnet, vol. 1, Oxford 1900.

(μέγιστον τῶν ἀγαθῶν). Lecz na tym etapie obrony pojawia się to tylko jako możliwość, gdyż Sokrates przyznaje, iż nie ma wystarczającej wiedzy (οὐκ εἰδὼς ἱκανῶς) na temat tego, co się dzieje w Hadesie²¹.

Po raz kolejny sokratejska postawa wobec śmierci ujawnia się w epilogu. Kończąc obronę, po wyłożeniu wszystkich argumentów przeciwko zarzutom, Sokrates zwraca uwagę na jeszcze jeden element oddziaływania na słuchaczy, który mógł być przez niego użyty, a jednak, jak się okaże ze względów moralnych, nie został, a mianowicie *argumentum ad misericordiam*. Sokrates nie będzie błagał o litość zalewając się łzami, nie wykorzysta również rodziny, aby wzbudzić litość u wydających wyrok. Wartościami, które go przed tym powstrzymują, jest sława (δόξα) (jego, polis i jej obywateli), jego wiek oraz każda dzielność (ἀρετή). Jest to również zachowanie godne raczej kobiety niż prawdziwego mężczyzny. Ponadto, takie zachowanie nie jest to piękne ani sprawiedliwe, ani pobożne (μήτε ... καλὰ ... μήτε δίκαια μήτε ὅσια)²². Żadna z tych wartości nie powinna być podważana przez takie niegodne zachowanie, niegodne dlatego, że wymuszające wydanie wyroku w oparciu o uczucia, a nie rozum, do którego odwołują się preferowane przez Sokratesa działania takie, jak dowodzenie i przekonywanie (διδάσκειν καὶ πείθειν)²³. Jak jednakże zaznacza mąż Ksantypy, taka postawa nie powinna być odczytywana jako odwaga wobec nadchodzącej śmierci, gdyż podtrzymywane jest przez niego stanowisko sformułowane wcześniej, iż o śmierci nic pewnego nie wiadomo. Co więcej, ponownie pojawia się motyw, iż jeśli ktoś odwołuje się do argumentu *ad misericordiam* ze względu na chęć uratowania życia, musi posiadać jakąś wiedzę na temat śmierci, ponieważ uważa ją za coś strasznego. Świadczyłoby to również o zbytym przywiązaniu do życia, co zostaje poddane krytyce w trakcie tej części procesu, w której ze strony Sokratesa powinna paść propozycja kary. Zostaje przedstawione kilka propozycji, lecz postawa męża Ksantypy sprawia, iż przegłosowana zostaje kara śmierci²⁴.

Po tym wyroku powraca motyw wieku, w jakim znajdował się pozwany, a który sprawia, iż zdaje on sobie sprawę ze zbliżania się i bliskości kresu jego żywota. Przyczyny stanu rzeczy, w którym się znalazł, upatruje nie w braku argumentów (λόγοι), lecz w braku błagania o litość, co uznał za niegodne (ἀνάξια), a w czym wielu zgromadzonych znajduje upodobanie. Jest to do tego stopnia nie do przyjęcia, że Sokrates woli umrzeć broniąc się w taki sam sposób, jaki żył, niż żyć dzięki poniżeniu się²⁵. Powoli zmienia się postawa Sokratesa względem śmierci. Do tej pory bowiem jest stosunek do niej pozostawał sceptyczny, teraz natomiast zaczyna powoli dookreślać jej charakter.

Po pierwsze, nie jest ona czymś czego należy unikać za wszelką cenę, albowiem unikanie jej jest stosunkowo łatwe pod jednym tylko warunkiem: charakter człowie-

²¹ Platon, *Apologia Socratis...*, 29a 6-b 6.

²² Tamże, 34d 8-35d 1.

²³ Sokrates zwraca uwagę, iż przy takiej postawie zasądzanie kary śmierci nie powinno odbywać się w tak krótkim czasie, jak zazwyczaj, czyli w ciągu jednego dnia. Gdyby bowiem miał więcej czasu, to z pewnością przekonałby wszystkich obecnych do swoich racji. Zob. tamże, 37a 6-b 2.

²⁴ Tamże, 37c 4-38b 1. Analiza różnych możliwości interpretacyjnych w: T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *Socrates on Trial...*, s. 214-230.

²⁵ Platon, *Apologia Socratis...*, 38d 3-e 5.

ka powinien pozwolić mu wszystko mówić i czynić (πᾶν ποιεῖν καὶ λέγειν)²⁶. Z pewnością jednak ten, kto jest zdolny zrobić i powiedzieć cokolwiek, byle ocalić życie, nie może być uznany za człowieka na wysokim poziomie moralnym, ponieważ nie rozważa argumentacji oraz wartości w niej reprezentowanych, lecz chce ocalić życie (np. przez błaganie, czcze obietnice) za wszelką cenę.

Po drugie, w oparciu o dualistyczne rozumowanie Sokrates wydaje się sugerować, iż śmierć może być czymś dobrym. Dokonuje tego poprzez powiązanie śmierci z wolnością, a niegodziwości (πονηρία), czyli zła (κακία), z szybkością. Pierwszej poddaje się pozwany, natomiast drugiej ci, którzy skazali go na śmierć. Nawet gdyby śmierć nie została uznana za dobro, to na pewno nie jest największym albo ostatecznym złem, ponieważ istnieje coś gorszego od niej, a co zostaje sformułowane przez Sokratesa w formie proroctwa (χρησμωδία), którego wagę podkreśla zbliżająca się śmierć²⁷. Jest to kara czy też zemsta (τιμωρία), którą wypełnią kolejne pokolenia młodych idących w ślady męża Ksantypy i krytykujących polis ateńską i jej obywateli nie tylko za to, że „uznali go winnym i kazali stracić”²⁸, lecz również za to, że nie żyją słusznie/sprawiedliwie (ὀρθῶς)²⁹.

Wreszcie w przemowie kończącej *explicite* zostaje przedstawiony pozytywny, teologiczny, argument, zgodnie z którym śmierć może okazać się czymś dobrym, a z pewnością czymś dobrym jest umrzeć tak, jak Sokrates. Można w nim wyróżnić cztery tezy:

- 1) w przeszłości głos *daimoniona* wielokrotnie (często) pojawiał się, kiedy Sokrates miał uczynić coś niesłusznego/niesprawiedliwego (μὴ ὀρθῶς πράττειν);
- 2) przez cały dzień, również podczas procesu, znak boga (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον) nie sprzeciwiał się temu, co się działo;
- 3) możliwe jest więc, że to, co się stało – śmierć (τὸ τεθάναι) – jest czymś dobrym;
- 4) niemożliwe, żeby *daimonion* nie sprzeciwił się, gdyby Sokrates miał uczynić coś nie dobrego (μὴ τι ... ἀγαθὸν πράξειν)³⁰.

Z argumentu tego nie wynika, że śmierć jest zawsze i dla każdego czymś dobrym, ponieważ mamy tu do czynienia z podmiotowym oraz zrelatywizowanym do konkretnego czasu uzasadnieniem w postaci głosu *daimoniona*, który to głos nie dany był innym osobom, a ponadto głos ten w tym momencie nie wyrażał sprzeciwu wobec zaistniałej sytuacji. Dlatego też śmierć jest dobra, ale dla Sokratesa i to w tych okolicznościach, jakie miały miejsce właśnie wtedy, co zostaje potwierdzone później (41d 3-6): *lepiej jest dla mnie* (podkr. A.P.), *żebym umarł*. Można również powiedzieć, iż śmierć nie zawsze jest najwyższym/ostatecznym złem.

Drugi argument przywoływany na kartach *Obrony* ma charakter świecki i przyjmuje formę dylematu i stanowi swoiste uzasadnienie twierdzenia poprzed-

²⁶ Tamże, 38d 5; 39a 6.

²⁷ Tamże, 39a 6—c 3.

²⁸ Platon, *List VII* 325c, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987.

²⁹ Platon *Apologia Socratis*..., 39c 4-d 5.

³⁰ Tamże, 40a 4-c 3. Podział argumentacji za C.D.C. Reeve, *Socrates in „Apology”*..., s. 180-182. Por. T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *Socrates on Trial*..., s. 237-257.

³¹ Zob. D.L. Roach, *Apology 40c 4—41e 7: Is Death Really a Gain?*, *Classical Journal* 80 (1985), s. 212-220.

niego³¹. Swoiste o tyle, że Sokrates określa go mianem 'nadziei' (ἐλπίς – 40c 4), a 'dobro' zostaje sprowadzone do korzyści czy też pożytku (κέρδος – 40d 2; 40e 2). Pierwszym jego członem jest twierdzenie:

1) śmierć jest jakby niczym (οἶον μὴδὲν εἶναι), kiedy zmarły nie ma żadnego postrzeżenia (αἴσθησις) – jest to jakby stan snu (ὕπνος), w którym brak marzeń sennych (ὄναρ).

W takim przypadku korzyść ze śmierci uzyskiwana ma być w ten sposób, iż zostaje porównana noc (śmierć) bez snu z dniami i nocami (życie). *Implicite* prawdopodobnie zakłada się, iż pierwszy stan charakteryzuje się spokojem, podczas gdy drugi charakteryzuje się pewnym zróżnicowaniem, ponieważ po podsumowaniu nocy i dni lepszych i przyjemniejszych (ἀμεινον καὶ ἥδιον) z życia i porównaniu ich ze stanem śmierci, ta ostatnia okazuje się być zyskiem. Taka argumentacja wydaje się budzić wątpliwości. Wskazuje się, iż zostają porównane stan braku jakichkolwiek doznań ze stanem doznaniowym i dokonuje się wartościowania w odniesieniu do jednego z doznań, jakim jest przyjemność, co można by uznać za bezpodstawne³². *Explicite* jednak argument tego nie stwierdza. Sądzę wręcz, że akcent w większym stopniu położony jest właśnie na spójność i brak zróżnicowania moralno-emocjonalnego, co zdają się potwierdzać późniejsze słowa Sokratesa: *wcale nie gniewam się* (οὐ πάνυ χαλεπαίνω) *na tych, którzy mnie oskarżyli i skazali*³³. W życiu codziennym mamy do czynienia z dniami i nocami lepszymi i gorszymi, przyjemniejszymi i mniej przyjemnymi, podczas gdy w tak pojmowanym stanie śmierci ze spokojem i to w dwojakim znaczeniu. Po pierwsze, w dzień braku rozmaitych, w tym przykrych, doznań (αἰσθήσεις), a po drugie, w nocy, podczas snu, braku ponownego przeżywania tychże w postaci pobudzeń sennych (πάθη). Taki brak zróżnicowania przeciwstawia również pewną wielość (dzień-noc) jedności (noc), w czym wielość i zróżnicowanie odpowiadają długości kojarzonej z uciążliwością, a jedność (noc) odpowiadają krótkości kojarzonej z ulgą i wytchnieniem. Całość argumentacji może również odwoływać się do tradycyjnego ujęcia śmierci jako wyzwolenia od trudów, co wydaje się potwierdzać Sokrates mówiąc pod koniec mowy: *jasne jest dla mnie to, że lepiej jest dla mnie umrzeć i uniknąć utrapień* (ἀπηλλάχθαι πραγμάτων)³⁴.

Drugim członem dylematu jest twierdzenie:

2) śmierć jest pewną zmianą (μεταβολή τις) dla duszy, a mianowicie przesiedleniem z tego miejsca do innego miejsca (μετοίκησης τῇ ψυχῇ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον)³⁵.

Tym razem Sokrates już wprost wyraża przypuszczenie, iż tak pojmowana śmierć jest większym dobrem (μείζον ἀγαθόν) od zachowania życia, a podstawę

³¹ Por. T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *Socrates on Trial...*, s. 258-259.

³² Platon, *Apologia Socratis...*, 41d 6-7, tłum. A.P.

³⁴ Tamże, 41d 3-5. Co do tradycyjnego ujęcia zob. np. Pindar, *Oda Olimpijska II* 110-115, tłum. S. Srebrny w: Pindar, *Wybór poezji*, (oprac.) A. Szastyńska-Siemion, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1981: *co szlachetnie tu przeżyli / żywot swój / Nie znają trosk, / w ziemi – w trudzie codziennym rąk – / nie grzebią, aby zdobyć chleb, / wód nie macą morskich, by żyć; / w dostojnych świętym domie bóstw / żywot pędzą z dala od łez [...]*.

³⁵ Platon, *Apologia Socratis...*, 40c 7-9. Nieco później (40e 4-5) Sokrates mówi o wyjeździe (ἀποδημῆσαι) z tego miejsca do innego.

swego twierdzenia warunkuje prawdziwością poglądów obecnych w religijnym i intelektualnym życiu Ateńczyków³⁶. Jako powody podane zostają:

- 1) sprawiedliwe osądzenie przez sprawiedliwych sędziów (ἀληθῶς δικαστὰς), których sprawiedliwość potwierdzało ich życie;
- 2) spotkanie słynnych osób onegdaj skazanych niesprawiedliwie i wzajemne porównywanie doznań (πάθη);
- 3) możliwość dalszego, niezagrażonego żadną karą, prowadzenia swojej działalności w postaci badania (ἐξετάζειν), wypytywania (ἐρευνᾶν), rozmawiania (διαλέγεσθαι)³⁷ z osobami przebywającymi w Hadesie;
- 4) bycie nieśmiertelnym (ἀθάνατος).

Z pewnością nie jest to logiczne podbudowanie Sokratejskiej postawy, lecz po pierwsze, mamy do czynienia z negatywną moralną oceną przeszłego i współczesnego społeczeństwa greckiego. Po drugie, z ostrzeżeniem wobec tych, którzy wydali niesprawiedliwy wyrok na Sokratesa, że sami zostaną osądzeni. Po trzecie pokazanie, że po śmierci Ateńczycy i tak nie unikną tego, co czynił mąż Ksantypy za życia, czyli sprawdzenia swojego poziomu moralnego. Po czwarte, sama działalność pozwanego okazuje się być dobrą, ponieważ jest niezagrażona karą. Po piąte, prawdziwym zyskiem okazuje się być szczęście (εὐδαιμονία), które zyskuje się dzięki byciu nieśmiertelnym.

Jak więc widać z powyższych analiz, Sokrates nie od razu wydaje się uwzględniać możliwość wydania na niego wyroku śmierci. Po wzięciu zaś pod uwagę tej możliwości, co być może spowodowane było reakcjami sędziów, jego postawa wobec śmierci początkowo wydaje się pozostawać w zgodzie z ogólnym planem obrony i prezentowanymi tam poglądami, zgodnie z którymi poszukuje on wiedzy u innych, sam dystansując się od waloryzowania i określania tego, czym jest śmierć i jakie ma znaczenie. I ten właśnie dystans sprawia, iż śmierć jest czymś, wobec czego można stanąć bez obawy, chociaż trudno jeszcze mówić o odwadze. W hierarchii wartości nie stoi ona na ich czele, a więc są wartości – przede wszystkim dzielność (ἀρετή), których aktualizacji nie warto zaniechać ze względu na obawę przed nią. Zasadniczy zwrot następuje po zapadnięciu wyroku śmierci. Po pierwsze, Sokrates zdaje się uzasadnić przynajmniej tezę, iż dla niego, w takich a nie innych warunkach, śmierć może być czymś dobrym, a po drugie, na podstawie obecnych w umysłach poglądów wydaje się czynić co najmniej prawdopodobną tezę, iż dla każdego, kto cechuje się dzielnością, będzie ona czymś dobrym. Całość sokratejskiej postawy z pewnością cechuje odwaga, z jaką dla wartości najwyższych – dzielności, prawdy i sprawiedliwości, położył on na szali i oddał swoje życie³⁸.

³⁶ Tamże, 40e 5-6: ἀληθῆ ἐστὶν τὰ λεγόμενα; 41c 6-7: εἴπερ γε τὰ λεγόμενα ἀληθῆ.

³⁷ Czasownik διαλέγεσθαι nie jest używany w tym miejscu jako *terminus technicus*. Zob. Ch.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996, s. 303.

³⁸ Ponownie warto przywołać słowa E. Zellera (*Die Philosophie der Griechen...*, Bd. II 1, s. 196.): *Durch seinen Tod wurde seinem Leben und seinen Reden der Stempel einer höheren Wahrheit aufgedrückt; die erhabene Ruhe, die selige Heiterkeit, mit der er ihm entgegenstieg, war die tatsächliche Bestätigung aller seiner Überzeugungen, der Höhepunkt eines langen, der Wissenschaft und der Tugend geweihten Lebens.*

Socrates' Attitude Towards Death in Plato's *Apology of Socrates***Abstract**

The aim of the paper is a (re)construction of Socrates' attitude to death as seen in Plato's literary work *Apology of Socrates*. It appears that Socrates does not take into consideration the possibility of being sentenced to death immediately after the trial starts, but only when he reaches that part of the work called 'digression'. After Socrates has taken it into account, perhaps because of the response of the judges in the court to his speech, his attitude to death seems at first to be in accordance with the general plan of his defense and views: he has no knowledge, he is searching for wisdom in other people and dissociating himself from defining death and appraising its significance.

Keeping aloof from the topic in this way makes death something which can be faced without fear, but the same cannot yet be said about heroic conduct towards it. This is so, because death is not the highest in the hierarchy of values, which are assumed by the defendant. Virtue is, for example, far more important than self-preservation. A clear turn in the discourse takes place after Socrates has been sentenced to death. Firstly, he tries to justify at least the claim that death is something good for him in times and conditions like these. Secondly, he takes pains to make credible on the ground of the common views the thesis that death could be something good for everyone who is distinguished by virtue.

JACEK ZIELIŃSKI

Uniwersytet Wrocławski

ŚMIERĆ U ORYGENESA. DUSZA A PROBLEM ŚMIERCI W MYŚLI ORYGENESA

Bóg powołał do istnienia, jak stwierdza Orygenes w swym kluczowym dziele *Peri Archon*¹, dwie zasadnicze natury. Jedną cielesną, która jest widzialna i dostępna naszemu poznaniu zmysłowemu, drugą niecielesną, jakkolwiek niewidzialną, to poznawalną dzięki naszemu umysłowi. Te dwie natury ulegają różnorodnym zmianom i przeobrażeniom. I tak, *natura niewidzialna i równocześnie rozumna zmienia się w skłonności i zamierzenia, ponieważ została obdarowana wolną wolą; dlatego znajduje się czasem w istotach dobrych, a czasami w istotach złych. Natura cielesna natomiast podlega przemianie substancjalnej; stąd też Twórca wszechrzeczy, Bóg, ma w niej materiał poddany Mu we wszystkim, co zechce budować, wytworzyć albo poprawić*².

I jakkolwiek natura rozumna, duchowa, jest uprzedniejsza w istnieniu od natury cielesnej, co często podkreśla Aleksandryczyk, gdyż została stworzona przez Boga jako pierwsza, to rozłączenie substancji materialnej od duchowej, np. w człowieku, jest możliwe tylko i wyłącznie w teorii, a więc w myśli. [...] *można sądzić, że materia została utworzona przed albo po stworzeniu duchów, jednakże duchy nigdy nie istniały i nie istnieją bez niej*³.

Stało się tak, gdyż sam proces kreacji⁴ jest aktem Boskiej pedagogii, który umożliwia wszystkim duchom „stygnącym” w miłości do swego Stwórcy powrócić i to dzięki stworzonej materii. A dzieje się tak dlatego, że materia, ciało jest tym poprzez i w czym wypowiadamy swe powinności, czyny moralne, manifestujemy nasze istnienie jako zgodne z podstawową zasadą, że człowiek, będąc istotą myślącą, ukierunkowuje się na działania, od którego nie tylko rozpoczyna się droga powrotu do Boga, ale w ogóle możliwość poznawania prawdy, nabywania umiejętności, a to jest efektem naszego myślenia o świecie. Orygenes niejednokrotnie podkreśla, że świat widzialny, udziela nam nauki o tym, co niewidzialne, gdyż

¹ Por. Orygenes, *O zasadach* III, 6,7, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996 (dalej: Perch).

² Tamże.

³ Tamże, II, 2, 2. – jedynie tylko Bóg w Trójcy jedyny, według Orygenesa, jest bezcielesny.

⁴ Czy należało by raczej powiedzieć „wypowiadania” przez Boga Logosu, który jest przyczyną i zasadą istnienia wszystkich stworzeń, duchowych i cielesnych.

jest odbiciem rzeczywistości niebieskiej – boskiej. Dlatego to właśnie, *oprócz widzialnego i zmysłowego świata, który składa się z nieba i ziemi, albo z niebios i ziemi, istnieje inny świat, w którym znajduje się to, co niewidzialne – jest to świat zupełnie niewidzialny, świat, którego nie można zobaczyć, świat umysłowy, którego wygląd i piękno oglądać będą ci, którzy mają czyste serca, którzy przez oglądanie go są przygotowani do tego, aby mogli ujrzeć samego Boga*⁵.

Świat, w którym istniejemy jest tym najlepszym z możliwych, albowiem na podstawie tego co widzimy tu i teraz możemy pojąć i zrozumieć, nie tylko prawdę o sobie, ale również pojąc jego różnorodność. Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo⁶ i tak też się stało z pozostałymi stworzeniami, które stworzone zostały na podobieństwo jakichś innych niebieskich obrazów⁷. Cały więc świat, każde poszczególne stworzenie jest obrazem i ma w sobie ów obraz i podobieństwo, a więc ideę rzeczywistości niebieskich. To zaś według Aleksandryjczyka pozwala nam na to, aby nasza dusza mogła się uczyć dostrzegania tego, co niewidzialne i niebieskie. Dlatego w słowach *Księgi Mądrości* winniśmy wiedzieć prawdę o nas samych: *To On dał mi bezbłędną znajomość rzeczy, które istnieją, abym poznał budowę świata i siły żywiołów, początek, koniec i kres czasów, odmiany przesileni i następstwa pór, obroty roczne i układy gwiazd, naturę zwierząt i popędy bestii, porywczosć wichrów i ludzkie myśli, różnorodność roślin i siły korzeni; poznałem i to, co zakryte, i to, co jest jawne*⁸.

Zgodnie więc z intencją owego tekstu – stwierdza Orygenes – człowiek, otrzymując wiedzę o tym co zakryte, i o tym, co jawne, musi posiadać również zdolność widzenia zależności i relacji pomiędzy sprawami zakrytymi a poszczególnymi rzeczami jawnymi, które są ich obrazami, a więc podobieństwami. Jednakże człowiek żyjąc w ciele i na to ciało będąc skazanym, choć nie może poznać bezpośrednio owych zakrytych prawd, to jednak może, obserwując i wyciągając wnioski z owych obserwacji, posiadać wiedzę, *per analogiam* o prawdach świata niewidzialnego. Jest to możliwe, gdyż *Ten, który, wszystko mądrze uczynił*⁹ stworzył na ziemi postać wszystkich rzeczy widzialnych w ten sposób, że zawarł w nich swego rodzaju naukę i pouczenie o rzeczach niewidzialnych i niebieskich, aby dzięki temu rozum ludzki mógł się wznieść ku pojmowaniu duchowemu i przyczyn rzeczy szukał w rzeczywistości niebieskiej, a pouczony przez Mądrość Bożą mógł również i on powiedzieć: *„Poznałem i to, co zakryte, i to, co jest jawne”*¹⁰.

A jest to możliwe dzięki ludzkiej duszy. Tak więc dusza człowieka, dzięki której możliwe jest odkrywanie na podstawie świata widzialnego prawd niebiańskich, jest czymś pośrednim pomiędzy tym co duchowe, a tym co cielesne¹¹.

⁵ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana* 19, 22, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1981 (dalej: Kom J).

⁶ Por Rdz 1, 26. Wszystkie fragmenty pochodzą z *Biblii Tysiąclecia*, wyd. 3 poprawione, Poznań-Warszawa 1980.

⁷ Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami* 3, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1994 (dalej: Kom PnP).

⁸ Mdr 7, 17-21.

⁹ Ps 104/103, 24.

¹⁰ Kom PnP 3.

¹¹ Nie chodzi tu jednak o ujęcie *essentii* duszy. Zgodnie bowiem z Orygenesową antropologią człowiek,

Wśród zaś wszystkich bytów, jak i działań, które rozróżniamy dzięki duszy, jak twierdzi Orygenes są takie, które nazywamy: dobrymi, złymi i obojętnymi. Dobrym jest to co wiąże się z życiem cnotliwym, a więc z cnotami duchowymi. To wszelkie przejawy istnienia, które ukierunkowują byt i jego czyny na Boga-Logos, natomiast jako złe nazywamy to, co wiąże się z upadkiem, a więc co dokonujemy świadomie wbrew istniejącemu prawu Boskiego Logosu. Wszystko zaś co nie jest ani dobre, ani złe nazywamy obojętnym. I tak dla przykładu mówi on o ubóstwie, bogactwie, urodzie, smukłości ludzkiego ciała, o wszystkim, co zaspokaja potrzeby życiowe, każdej istoty żywej¹².

Według Aleksandryczyka mówiąc o życiu dobrym i wartościowym możemy za św. Pawłem powiedzieć, że jest to *życie ukryte z Chrystusem w Bogu*¹³, z Chrystusem, który jak sam powiedział jest *życiem*¹⁴. Życie zaś złe przynosi także, jako swą konsekwencję, śmierć będącą nieprzyjaciółką Chrystusa-Życia, jest to *śmierć zła i uciążliwa*¹⁵. Analogicznie możemy również stwierdzić, że śmierć stanowiąca przeciwieństwo obojętnego życia, jest również obojętna. Ale skoro jest obojętna to czy warto o niej dyskutować? Wydaje się, że nie. Albowiem nie od nas zależy, czy rośniemy i stajemy się wysoocy czy niscy, ciało bowiem, jak podkreśla Orygenes, z przyrodzonego źródła czerpie ilościową materię, aby stało się wielkie albo małe. Inaczej jednak rzecz się ma z ludzką duszą, która w nas ma przyczynę oraz wolną wolę aby stać się wielką lub małą¹⁶.

Przywołując słowa Aleksandryczyka z *Homilii o Księdze Ezechiela* możemy powiedzieć: „*Bóg nie uczynił śmierci*¹⁷ i nie stworzył zła. Zarówno człowiek, jak i anioł otrzymali od Niego pełnię wolnej woli. Tu już należy zrozumieć, w jaki sposób dzięki wolnej woli jedni wspięli się na szczyt dóbr, a inni runęli w otchłań zła. A ty, człowiecze, dlaczego nie chcesz poddać się swej woli? Dlaczego przykry ci jest wysiłek, trud, dążenie przez uczynki do tego, abyś sam był przyczyną swojego zbawienia? Czy większą przyniesie ci radość, że gnuśny i beczynny znajdziesz wieczną pomyślność? Chrystus mówi: *Ojciec mój działa do tej chwili i Ja działałem*¹⁸, a ty, który zostałeś stworzony do działania, nie chcesz działać?¹⁹”

Każda więc ludzka dusza może ukierunkować się albo na przyjemności ciała i zaspokajanie jego potrzeb (człowiek *zmysłowy*), albo zwrócić się do ducha, który jest

składa się z trzech elementów: ducha (owego Boskiego w nas pierwiastka, który jest we właściwym sensie boskim w nas obrazem), duszę (czynnik woliowy; to dzięki niej dokonujemy wyborów; możemy iść za prawdą boskiego Ducha, stając się „ludźmi duchowymi” albo zacząć hołdować naszemu ciału – „człowiek cielesny”) i ciała (element przez Boga stworzony, jako efekt Jego względem nas pedagogii, który jest kresem naszego upadku, jak i tym w czym wypowiadamy nasze czyny moralne, a więc zaznaczamy nasza chęć powrotu do stanu pierwotnej doskonałości).

¹² Por. Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* 4,9, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1992 (dalej: Kom Rz).

¹³ Kol 3,3.

¹⁴ J 11, 25.

¹⁵ Kom J 20, 39.

¹⁶ Por. Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej* 12,2, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1984 (dalej: Hom Kapl).

¹⁷ Mdr 1, 13.

¹⁸ J 5, 17.

¹⁹ Hom Ez 1,3.

dla nas przewodnikiem na drodze do cnoty (człowiek wewnętrzny – duchowy). Wówczas prawdziwie będziemy mogli zasłużyć na tytuł bycia obrazem samego Boga. Takie ukierunkowanie duszy na ducha, tworząc nowego w nas człowieka, owocem którego jest zgoda i harmonia, obdarzonego dobrymi skłonnościami, myślami i panowaniem nad ciałem. Wówczas podległe duszy skłonności ciała kierują się ku doskonalszym zamierzeniom i panują nad nim, wówczas mianowicie, gdy ciało nie wynosi się przeciw woli ducha²⁰. W odwrotnym zaś przypadku, gdy dusza połączona z duchem, zaczyna ukierunkowywać się na zaspokojenie rozkoszy cielesnych i zwraca się ku przyjemnościom ciała, to dusza taka, splamiona cudzołóstwem z ciałem, nie może, [...] wzrastać i rozmnażać się zgodnie z prawem²¹.

Dusza więc, według nauczania, a może po prostu według Orygenesesa jest substancją poznającą i poruszającą²². To ona sprawia, że człowiek cielesny, gdy podąża za nakazami ducha, może na powrót stać się duchem i wspólnie z Bogiem cieszyć się oglądaniem Prawdy Boskiego Logosu. *Duch – bowiem – na skutek upadku stał się duszą, a znowu dusza przybrawszy cnoty stanie się duchem*²³.

Według Aleksandryjczyka dusza jest „miejszem” wolnej woli, czyli możliwości dokonywania wyboru pomiędzy dobrem a złem, prawdą a fałszem. Duszę Orygenes dzieli na dwie części: wyższą i niższą. Pierwsza, wyższa, podobnie jak u Platona, to *nous* (νοῦς) – umysł (rozum), który, jeśli w pełni podda się, „zasłucha się” w Logos i zaczyna wypełniać Jego wskazania z całą gorliwością i zaangażowaniem, wówczas upodobni się do Niego, stając się całkowicie duchową, czyli całkowicie z nim zespoloną, tak iż niemożliwe będzie jakiekolwiek odróżnienie w człowieku duszy od ducha. Tak, jak to miało miejsce, gdy wszystkie istoty rozumne przebywały w stanie „wiecznego szczęścia” oglądając Boga „twarzą w twarz”, czyli wówczas gdy tworzyły „preegzystujący Kościół Boży”. Umysł, jest więc, według filozofa, owym wyższym elementem duszy, który odbiera Boży przekaz – Objawienie, czy to bezpośrednio czy za pośrednictwem innych istot rozumnych, albo odpowiednio odczytując (kontemplując) prawdy zawarte w boskich dziełach stworzenia – albowiem z wielkości i piękna stworzeń, jak mówi *Księga Mądrości* przez podobieństwo poznajemy ich Twórcę²⁴.

Jeśli więc umysł w odpowiedni sposób, to znaczy w pełni, odda się pod przewodnictwo ducha, a dokładniej Logosu w nim zamieszkującego, wówczas stanie się elementem pobudzającym ludzkie ciało i niższy element duszy do moralnego i cnotliwego życia, zgodnego z bożymi nakazami. Umysł do tego zadania, jak stwierdza Orygenes, wyposażony jest w tak zwane „boskie zmysły”: duchowy słuch, wzrok, czucie, powonienie i smak. Filozof tym samym pragnie pokazać, iż między ciałem a duszą, między tym co widzialne, a tym co niedostrzegane – duchowe istnieje pomost, podobieństwo. Różnica według niego polega tylko na innych posiadanych przez zmysły duchowe i cielesne zdolnościach postrzegania, czy jak byśmy mogli powiedzieć inaczej, na jakości i zasięgu postrzeganych prawd. I tak, mówiąc

²⁰ Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju* 1,16, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1984 (dalej: Hom Gen).

²¹ Tamże.

²² Por. *Perch* II, 8, 1.

²³ Tamże II, 8, 3.

²⁴ Por. *Mdr* 12, 11.

najpierw o zmysłach cielesnych, w traktacie *Peri archon* Aleksandryjczyk stwierdza, iż na przykład wszystkie oczy uczestniczą w świetle i dlatego wszystkie oczy, które w świetle uczestniczą, mają jedną naturę. Jednakże chociaż każde oko uczestniczy w świetle, to jednak nie każde oko uczestniczy w nim jednakowo, ponieważ jedno oko widzi wyraźniej, a inne mniej wyraźnie. I znowu każdy słuch przyjmuje głos albo dźwięk, i dlatego każdy słuch ma jedną naturę; ale stosownie do wartości czystego i nieskażonego słuchu każdy słyszy albo szybciej albo wolniej²⁵.

Zaraz po tej wypowiedzi dodaje Orygenes, jakby uzupełniając powyższe słowa: *Przejdźmy zatem od tych przykładów zmysłowych do rozważania spraw duchowych: Nie ulega wątpliwości, że każdy umysł, który uczestniczy w świetle duchowym, powinien mieć tę samą naturę, co każdy inny umysł, który podobnie w duchowym świetle uczestniczy. [...] Jednakże jak różnorodność spostrzegania światła została przedstawiona w przykładach, skoro lepszy albo słabszy wzrok został dany patrzącemu, tak samo należy myśleć o różnorodności uczestnictwa w Ojcu, Synu i Duchu Świętym stosownie do woli rozumu i pojętności umysłu*²⁶.

Zmysły duchowe, według Orygenesa, przekazują nam zatem prawdę o rzeczywistości nadprzyrodzonej, która nie jest nam dostępna za pomocą zmysłów ciała. Jeśli więc umysł pragnie, by zmysły duchowe były odpowiednio, to znaczy zgodnie z ich przeznaczeniem wykorzystane, wówczas jest w stanie osiągnąć stan doskonałości, stan w którym istniał duch przed upadkiem, gdyż będzie potrafił w sposób jak najpełniejszy, bo w pełni zjednoczony z Logosem-Mądrością, odróżnić dobro od zła. Dusza jest więc tą częścią człowieka, która z jednej strony przyjmuje Logos – całą prawdę o Bogu, świecie i stworzeniu, z drugiej zaś jest w potencji opowiedzenia się, czyli zjednoczenia poprzez podążenie za głosem Logosu z Bogiem.

To jednak zjednoczenie, czy używając terminologii Orygenesa, urzeczywistnienie (εντελεχεια) się może nie nastąpić (choć wydaje się to dla niego niemożliwe), wtedy gdy dusza poszłaby za wskazaniem niższej swej części, za zmysłowymi pragnieniami, okazując tym, że bardziej umiłowała ciało niż ducha, w konsekwencji stając się cielesną.

I tak, stwierdza Aleksandryjczyk, gdy bliżej „zasłuchamy się” w słowa *Objawienia* i w odpowiedni sposób je odczytamy, czyli odsłoniemy ich rzeczywisty sens, wówczas będziemy mogli odkryć prawdę o stworzeniach, a tym samym o stworzeniu widzialnego świata.

Pismo Święte na określenie aktu stworzenia, podkreśla filozof, używa bardzo szczególnego słowa, mówi bowiem o tak zwanej „kataboli” świata. Termin ten, według Aleksandryjczyka, tłumacze Biblii niewłaściwie przełożyli jako „założenie świata”, a słowo καταβολη, dodaje dalej, oznacza raczej „strącenie, zrzućcie z góry” (καταβαίνω)²⁷. Potwierdzenie zaś tego faktu można według niego znaleźć chociażby w Liście św. Pawła do Efezjan, gdzie czytamy: *W Nim bowiem [w Chrystusie, Bóg – przyp. J.Z.] wybrał nas przed założeniem świata*²⁸. I to właśnie owo od-

²⁵ *Perch* IV, 4, 9.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże III, 5, 4.

²⁸ Ef 1, 4 – καθως εξελεξατο ημας εν αυπτω προ καταβολης κοσμου.

padnięcie, strącenie czy spadnięcie stworzenia, a więc i człowieka, stało się w konsekwencji skutkiem dostrzegalnej w świecie przemijalności i zmienności²⁹.

Orygenes, jak słusznie zauważa Etienne Gilson, tak tłumacząc akt stworzenia świata stosuje grę słów, gdyż καταβολή należy raczej i tak też zwykło się tłumaczyć jako położenie, kładzenie fundamentów. A jako że, według filozofa stworzenie świata widzialnego jest konsekwencją dokonanego przez istoty rozumne złego wyboru, dlatego według niego akt stworzenia widzialnego świata nie jest położeniem przez Boga fundamentu, lecz „poniżeniem”, „zniżeniem”³⁰. *Nie jest budową, lecz obniżeniem budowy*³¹.

Inną konsekwencją aktu stworzenia, którą Aleksandryczyk wyciąga ze znaczenia słowa καταβολή jest to, iż koniec i kres świętych, czyli tych, którzy na powrót zwrócili się do Boga, będzie w tym *czego nie widać i co jest wieczne*³², a *zastanowiwszy się nad końcem uznać trzeba, że [...] stworzenia rozumne miały początek podobny do końca. A jeśli miały początek taki sam, jakiego końca oczekują, to niewątpliwie były na początku tym, czego nie widać i co jest wieczne*³³.

Pogląd ten znalazł swoje szczególne odzwierciedlenie w Orygenesowej koncepcji ostatecznego powrotu człowieka, jak i innych istot rozumnych do Boga. Wszystkie bowiem istoty, kiedy minie określony czas, tego świata w którym obecnie teraz żyją, w wielkim akcie kosmicznej i indywidualnej *apokatastasis* powrócą do Boga. Koncepcja *apokatastasis* to chrześcijański odpowiednik stoickiej koncepcji „zaognienia”, zgodnie z którą po upływie „wielkiego roku” świat ze wszystkimi istotami, w tym, i z człowiekiem, ulegnie zognieniu, czyli powróci do pierwotnej praistoty Boga. Koncepcja stoików jednak nie zawiera w sobie aspektu eschatologicznego ani soteriologicznego. Εκπύρωσις jest fizycznym procesem powrotu do Boga nie jest przez stoików traktowany w kategoriach zniesienia grzechów, ani też w kategoriach odrzucenia materii jako zła, tego co ściąga w dół. Pierwszy chrześcijański systematyk potrafił przejąć z fizyki stoików samą koncepcję wielu po sobie następujących światów, lecz akt powrotu świata do jednego Źródła – do Boga potrafił po-

²⁹ Cytowany wyżej fragment *Peri archon* (III, 5, 4) może być, jak sądzę, przedmiotem bardzo wnikliwej interpretacji i opartej na niej spekulacji, która mogłaby dorzucić nieco więcej danych dla właściwego rozumienia problemu „stworzenia” nie tylko u Orygenes, lecz w całej filozofii chrześcijańskiej przed św. Augustynem. Problemem tym zajmuję się od pewnego czasu i mam nadzieję, że wyniki swoich badań niebawem opublikuję w odrębnie przygotowywanej monografii pt. *Problem creatio ex nihilo w filozofii Apologetów*. Warto tu jednak nadmienić, iż księga trzecia traktatu *O zasadach* zawiera wiele elementów składających się na fizykę Orygenes, w której postrzegam między innymi, zawarte *implicite* swoiste prawo „zachowania substancji”: człowiek jako duch aktem grzechu obciąża się proporcjonalnie „masą materii”, którą niejako symetrycznie będzie zrzucił z swych ramion, w akcie *apokatastasis*, czy to kosmicznej czy to indywidualnej.

³⁰ Należy podkreślić, że *katabole* (od czasownika *katabaino* – schodzę w dół) nie polega na tym, że Bóg fizycznym niejako aktem strąca człowieka, w przemijalny, zmienny świat ziemski, lecz na tym, że człowiek aktem złego wyboru, czyli grzechu, obciążony materią sam schodzi w dół, sam się zniża, a Bóg owych schodzącym zapewnia miejsce, w którym mogą bytować.

³¹ Ph. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich. Od Justyna do Mikołaja Kozaniczyka*, przeł. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 79; por. Kom J XIX, 22.

³² Por. 2 Kor 4, 18.

³³ *Perch* III, 5, 4.

godzić z koncepcją tych przymiotów, predykatów jakie można mimo faktu nieogarnialności istoty Boga, można mu przydać. W filozofii stoickiej wieczny cykl powstawania świata z boskiego ognia i jego powrotu ma aspekt, jak wspomniano, czysto fizyczny i koncepcja ta nie determinuje konkretnych ustaleń stoickiej etyki, ani też koncepcji duszy ludzkiej. Dla filozofa chrześcijańskiego Bóg już w pierwotnym planie, w swej nieskończonej dobroci, przewidując niejako możliwość dokonania przez człowieka niewłaściwych wyborów założył, że nawet ci, którzy zgrzeszyli powrócą do Niego. Ów pierwszy krok na drodze *apokatastasis* pochodzi zatem od Boga Stwórcy, Ojca. On to bowiem, którego miłość jako najdoskonalsza jest niezmienna, czyli nie podlega żadnym afektom, tak jak obiecał na kartach *Starego Testamentu* przez usta proroków, zesłał swojego Syna-Logos. Logos, jak stwierdza Orygenes, jest tym jedynym duchem, który nie dopuścił się i nie dopuści się sprzeniewierzenia względem Boga-Ojca, a który przyszedł na ziemię w cielesnej postaci, aby zagubioną na skutek grzechu ludzkość przywrócić do stanu przed upadkiem. Jego pouczenia i zabiegi wychowawcze wobec istot rozumnych, podkreśla filozof, sprawią, iż „przyszłe lata” oraz całe stworzenie zostanie poddane Logosowi-Chrystusowi, który następnie wszystko podda swemu Ojcu, tak, iż *Bóg będzie wszystkim we wszystkim*³⁴. Gest Boga, ów pierwszy krok, aby przyniósł zamierzony skutek, musi spotkać się z odpowiedzią ze strony stworzeń, odpowiedzią w ich konkretnej postawie, czynach i myślach. Podstawą, którą można scharakteryzować następująco: człowiek, jako byt istniejący pomiędzy dwoma względem siebie skrajnymi porządkami: aniołami i szatanem, jest najlepszym, według Orygenesa, dla takich rozważań przykładem. W związku z tym zagadnieniem zatrzymam się nad Orygenesową koncepcją antropologii trychotomicznej. Jej źródłem, jak zauważa H. Crouzel³⁵, był dla Aleksandryczyka fragment zakończenia *Pierwszego Listu św. Pawła do Tesaloniczan*: *Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa*³⁶.

Ze słów tych wynika – zdaniem Orygenesa – wniosek, iż mówiąc o człowieku nie należy dokonywać rozdziału, oddzielania ducha (*pneuma*), duszy (*psyche*) od ciała (*soma*), lecz należy mówić o całym, niepodzielnym człowieku, istocie, która składa się z trzech nierozdzielnych, aczkolwiek możliwych do pojęciowego wyodrębnienia części: ducha, duszy i ciała. Każdy z tych elementów ludzkiego bytu, według filozofa, jeśli tylko jest w sposób właściwy rozwijany, ukierunkowany, pozwala zbliżyć się do Stwórcy, a w konsekwencji z Nim zjednoczyć.

Obok koncepcji apokatastazy, również poglądy eschatologiczne Orygenesa na temat zmartwychwstania duszy stały się przedmiotem jego zagorzałej krytyki, a w konsekwencji podstawą dla ogłoszenia go heretykiem. A wszystko to w dużej mierze, jak stwierdza H. Crouzel, stało się za sprawą Metodego z Olimpu i jego

³⁴ 1 Kor 15, 27.

³⁵ Por. H. Crouzel, *Orygenes*; szerzej na ten temat patrz: H. Crouzel, *L'anthropologie d'Origene dans la perspective du combat spirituel*, w: *Revue d'ascetique et de mystique* 31 (1955), s. 364-385 oraz J. Dupuis, *L'esprit de l'homme*, w: *Etude sur l'anthropologie religieuse d'Origene*, Burges 1967.

³⁶ 1 Tes 5, 23.

interpretacji orygenesowego pojęcia *eidos somatikon*. Jak bowiem dodaje ten znawca myśli Orygenesesa, Metody z Olimpu bez wątpienia nie zadał sobie wystarczającego trudu, by dogłębnie zanalizować wypowiedzi Orygenesesa w tej kwestii – raczej przyznawano Metodemu i jego następcom, zupełnie jak gdyby Metody pozostawił lepsze świadectwo myśli Orygenesesa niż sam Orygenes³⁷.

Dlatego chciałbym w tym momencie pochylić się nad problemem śmierci u Orygenesesa. W *Dyskusji z Heraklidesem* (*Disputatio cum Heracleida*)³⁸ w rozdziałach 24-27 znajdujemy jego poglądy na ten temat. W dziele tym Aleksandryjczyk, stwierdza: *zaczniemy [nasze rozważania na ten temat] od dokładnego określenia, co znaczy słowo: śmierć*³⁹. A jak zaraz dodaje, najlepszą drogą do osiągnięcia tego celu jest zestawienie ze sobą wszystkich możliwych owego słowa znaczeń. Co prawda zaznacza, iż chce się oprzeć w swych badaniach przede wszystkim na *Pismie św.*, ale jak słusznie zauważa H. Crouzel, nie bez znacznego wpływu w tej kwestii jest dokonane przez Stoików, a we wcześniejszej partii niniejszego tekstu omówione, odróżnienie od siebie dobra, zła i obojętności, co w konsekwencji zaowocowało taką oto wypowiedzią Aleksandryjczyka: *Być może erudyta wybitniejszy niż ja doszuka się jeszcze większej ilości znaczeń [słowa śmierć – przyp. J.Z.], ale ja znam na razie tylko trzy rodzaje śmierci [...]. Pierwszy z nich wskazuje Apostoł, gdy mówi, że ktoś umarł dla grzechu [w org. umiera grzechowi – przyp. J.Z.], a żyje dla Boga (Rz 6, 2. 10). Ta śmierć jest błogosławiona; [jest czymś najlepszym co może spotkać człowieka, jest dobra – przyp. J.Z.] nie umarł Pan, „bowiem umarłszy, umarł dla grzechu” (Rz 6, 10). Drugi rodzaj śmierci polega na tym, że się „umiera Bogu” [umiera dla Boga – przyp. J.Z.]; do niej stosują się słowa: „Dusza, która zgrzeszyła, sama umrze” (Ez 18,4) [ta śmierć jest złem dla człowieka, jest zła – przyp. J.Z.]. Trzeci rodzaj – stwierdza Orygenes – to, śmierć w potocznym tego słowa znaczeniu: opuszczenie ciała przez duszę [to śmierć, którą umierają wszyscy ludzie i którą nazywamy – rozłączeniem, (nie dotyczy duszy) – przyp. J.Z.]; w tym sensie bowiem mówi Pismo: „I żył Adam 930 lat, a potem umarł” (Rdz 5, 5)⁴⁰. Jest to „śmierć fizyczna (powszechna)”, która nie jest ani dobra ani zła, jest obojętna.*

Na podstawie powyższych słów możemy stwierdzić, że śmierć w drugim znaczeniu – śmierć z grzechu – jest dla Orygenesesa stanem, w którym człowiek odrzucając dar pełnego życia, odrzuca życie, którego istotą jest uczestnictwo w Boskim Duchu, w Chrystusie-Logosie i w jego odkupieńczym dziele miłości. Dlatego jeśli chcemy żyć pełnią danego nam daru życia winniśmy umrzeć dla grzechu. O taką śmierć, jak podkreśla Orygenes, prorok Balaam natchniony duchem Bożym modlił się mówiąc: *Niech umrze dusza moja pośród dusz sprawiedliwych* (Lb 23,10). Była to najpiękniejsza modlitwa, poddana mu przez sam Logos Boży, prosił bowiem, by umarł grzechowi, aby móc żyć dla Boga. Stąd jego słowa: *Niech umrze dusza moja pośród sprawiedliwych i potomstwo moje niech będzie jako potomstwo ich*⁴¹.

³⁷ H. Crouzel, *Orygenes...*, s. 287.

³⁸ Orygenes, *Dyskusja z Heraklidesem*, tłum. i wstęp A. Zajkowski, w: *Studia Theologica Varsoviensia* 5 (1967), z. 2, s. 129-180.

³⁹ Wszystkie fragmenty z *Dyskusji z Heleklidesem* cytuję za tłumaczeniem M. Michalskiego; M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 395 (dalej: DzH).

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

Na temat śmierci fizycznej, Aleksandryczyk stwierdza, że jej przeciwieństwem jest tzw. „powszechne” życie, życie, które jest wspólne wszystkim istotom: człowiekowi i zwierzętom (nie wymienia roślin, bo nie mają one duszy). Ta śmierć, która jest nieuchronną rzeczywistością czeka wszystkich, tzn. tych którzy mają duszę i ciało. Ta śmierć jest zgodnie z nauczaniem Ojców Greckich, rozłączeniem duszy i ciała. Orygenes mówi o niej, że jest „cieniem śmierci” [Ps 23(22), 4 – Wulgata (*in medio umbrae mortis*), Septuaginta (*en meso skias thanatou*)], co można rozumieć w sensie platońskim, zgodnie z którym między „śmiercią fizyczną” a „śmiercią z grzechu” istnieje relacja, jak między obrazem (platońskim *eikon*), a jego odbiciem (sferą fenomenalną). „Śmiercią prawdziwą” jest bowiem wedle nauczania Aleksandryczyka, śmierć duszy, która należy do nadprzyrodzonego porządku rzeczy (jest *eikon*); jej cieniem, odbiciem, jest śmierć fizyczna należąca do porządku przyrodzonego.

Grzech będąc odwróceniem się od źródła światła, Boskiej światłości – Logosu, jest upadkiem duszy, w istotowy niebyt i wyrzuceniem jej z Boskiej wiedzy. *Bóg nie zna niczego co złe, [...] Bóg nie zna grzechu*⁴², albowiem *Bóg powołał to, czego nie ma (niebyt)*⁴³, *jako to, co jest*^{44,45}. Nie znając zaś zła, które jest przeciwieństwem istnienia, nie może mieć wiedzy na temat grzeszników, których nazywa Orygenes: niebytami.

Oczywiście wielu, wraz z Orygenesem zadaje sobie pytanie, czy możliwe jest trwanie w prawdzie w stanie bez grzechu, i czy jest ono czymś jednorodnym i jednolitym, a brak takiego bycia w prawdzie, jest określające różnorodność i złożoność? I jakkolwiek pytanie to, wydaje się wiele trudnym, jeśli chodzi o jednoznaczny odpowiedź, to przecież również każdy z nas może udzielić takiej odpowiedzi: *Jeśli ktoś starannie zastanowi się nad ludzką naturą... to stwierdzi, że jak „każdy człowiek jest kłamcą”⁴⁶, tak też żaden człowiek nie wytrwał w prawdzie*⁴⁷. A przykładu nie musimy przecież szukać daleko, wystarczy sięgając do początku ludzkiego istnienia i przypatrzeć się Adamowi. Adam w języku hebrajskim oznacza człowieka, ale nie w sensie indywidualnym, jako konkretną jednostkę, ale odnosi się do ludzkiej natury. A jak stwierdza Orygenes za Apostołem Pawłem w *Adamie wszyscy umierają*⁴⁸ i zostali potępieni za przestępstwo podobne do przestępstwa Adama⁴⁹.

W *Komentarzu do Księgi Rodzaju* Orygenes, doda, że „oślepiające ciało” pierwszego duchowego, idealnego człowieka po upadku utraciło swą niebiańską doskonałość i nieśmiertelność, stając się „śmiertelnym ciałem” podatnym na grzech. Lecz przez połączenie „upadłej duszy” i „odzienia ze skóry” – ciała, którym Bóg okrył

⁴¹ Tamże.

⁴² Orygenes, *Homilia o księdze Rodzaju* 4, 6, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, przeł. St. Kalinkowski, Warszawa 1984 (dalej: Hom Gen).

⁴³ Nie chodzi tu o Parmenidejskie rozumienie niebytu. Orygenes pisząc bowiem o niebycie, nie mówi o tym, co nigdzie i nigdy nie istniało, lecz odnosi to określenie do tego, co całkowicie odmienne od Boga, jak np. zło, które jest „niebytem”.

⁴⁴ Rz 4, 17.

⁴⁵ Kom J 2, 13.

⁴⁶ Ps 116/115, 2.

⁴⁷ Kom J 20, 27.

⁴⁸ 1 Kor 15, 22.

⁴⁹ Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* 4, 40, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986 (dalej: CC); Rz 5, 14.

człowieka po upadku, sprawiło, że doczesna, cielesna kondycja człowieka nie jest, jeśli chodzi o jej formę naturalną, grzeszna, gdyż jak poucza nas tekst Księgi Genesis w opowiadaniu o drugim stworzeniu, została stworzona przez Boga. A jako, że zasada jej istnienia jest sam Bóg, dlatego nie można o niej mówić jako o czymś złym, gdyż od Niego nic takiego nie może pochodzić. Zło istniejące w świecie jest następstwem upadku Adama, odpadnięciem od Boga. Zło, jak i śmierć fizyczna jest skutkiem „stygnięcia w miłości”, jest odpłatą za grzech, jego konsekwencją, na które skazane jest ciało każdego człowieka i, jak stwierdza Aleksandryczyk, kładąc się cieniem na naszym doczesnym życiu uzmysławia nam, że sami nie jesteśmy w stanie z owego stanu się wyzwolić. *Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała [co wiedzie ku] śmierci*⁵⁰.

Odpowiadając na to pytanie w *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* Orygenes za św. Pawłem stwierdza *W Adamie wszyscy umierają, a w Chrystusie wszyscy zostają ożywieni*⁵¹. W zdaniu tym w słowach: *w Adamie wszyscy umierają*, nie określono śmierci jako czegoś obojętnego⁵²; tak samo w słowach: *w Chrystusie wszyscy zostaną ożywieni*, również i życie nie zostało określone jako wartość obojętna, jako coś, co samo w sobie nie jest ani dobre, ani złe⁵³. Aleksandryczyk chce bowiem nam powiedzieć, że jedynym właściwym wyjściem, jakie pozostaje upadłej i zamkniętej w ciało duszy jest dojście do momentu, który możemy za nim określić jako śmierć dla Chrystusa, śmierć dla Boga. *W „Adamie wszyscy umierają” – tak samo upadał „zamieszkały świat” i potrzebuje naprostowania, aby „w Chrystusie wszyscy zostali ożywieni*⁵⁴”⁵⁵. Śmierć Chrystusa – Boskiego Logosu, jest więc dla człowieka znakiem i zapowiedzią, początku śmierci dla grzechu. Śmierć fizyczna Chrystusa winna więc być według Apologety porównywana do śmierci człowieka, który umiera dla grzechu, a więc który zbliża się do Logosu, aby w konsekwencji się z Nim połączyć, z tą jednak różnicą, że On z własnej i nie przymuszonej woli, stał się człowiekiem, nie na skutek grzechu lecz wolnej, w miłości podjętej decyzji, przyjął ciało przez wzgląd na człowieka, który na skutek nieposłuszeństwa, jedność z Bogiem zatracił i sam o własnych siłach nie potrafił znaleźć drogi powrotnej. *Musimy – jak podkreśla rozwijając dalej swą myśl Orygenes – porzucić świat nie w sensie miejsca, lecz duchowo, nie przez udanie się w drogę, lecz przez rozwijanie się w wierze*⁵⁶. Jest to prawdziwa droga Mądrości, droga Mędrca, a więc ta, którą podąża ten który uprzednio odkrywając właściwy sens

⁵⁰ Por. Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza XX (XIX)*, 7, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986 (dalej: Hom Jr). W słowach tych Orygenes odwołuje się bezpośrednio do *Listu do Rzymian* 7, 24, gdzie Paweł wyraża swe ubolewanie nad ludzką kondycją.

⁵¹ 1 Kor 15, 22.

⁵² Chodzi tu Orygenesowi o rozumienie śmierci w trzecim znaczeniu, a więc jako śmierci fizycznej, która w jej klasycznym rozumieniu jest rozłączeniem duszy i ciała, i wynika ze złożoności ludzkiego bytu. Co jednak należy podkreślić rozłączenie to dotyczy tylko i wyłącznie ciała, albowiem *taką śmiercią żadna dusza nie umiera. Gdyby umarła, nie mogłaby być po śmierci karana* – DcH 24; cytat za Michalskim, *Antologia literatury patrystycznej...*, s. 395.

⁵³ Kom J 20, 25.

⁵⁴ 1 Kor 15, 22.

⁵⁵ Hom Jr 8, 1.

⁵⁶ Orygenes, *Homilia o Księdze Wyjścia* 3,3, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1984 (dalej: Hom Ex).

prawdy, sens duchowy pojmując, iż *więcej prawdy jest w tym, co niewidzialne, niż w tym, co widzialne*⁵⁷, oraz że sprawy niewidzialne i duchowe bliższe są Bogu niż widzialne i cielesne, uznając, iż bez wątpienia należy przyjąć i zaakceptować nasze rozumowanie; wiedzą oni, że taka jest droga rozumienia prawdy, prowadząca do Boga⁵⁸.

Dusza ma wolną wolę i może się skłonić we właściwą dla niej stronę. Może opowiedzieć się po stronie prawdy lub fałszu, dobra lub zła. W owym poszukiwaniu właściwej drogi nie pozostaje ona jednak sama, gdyż *sam Jednorodzony* [...], *Syn Boży* [Wcielony Logos – przyp. J.Z.] *przybywa, On karci, On strzeże, On ciągnie [ją] do siebie*⁵⁹. Boski Logos, wychowawca duszy i całego człowieka nie tylko wskazuje drogę powrotu, ale wzywa aby nią kroczyć, a opornych nawet „pociąga”, czyniąc różnorakie zabiegi abyśmy na powrót dostąpili uczestnictwa w pełni naszej doskonałości. Tak więc nie tylko jesteśmy przez samego Boga-Ojca Stwórcę wszechświata zaproszeni do współuczestnictwa w Jego chwale, ale również jesteśmy pociągani i przymuszani do zbawienia⁶⁰.

Na drodze tej mamy więc najlepszego przewodnika, nie takiego jakiego mieli Izraelici wychodzący z Egiptu, Mojżesza, który nie tylko nie wiedział dokąd iść, lecz owego miejsca, mlekiem i miodem płynącej krainy, ziemi obiecanej, nie dane mu było zobaczyć. Naszym prawdziwym i jedynym przewodnikiem, i wychowawcą jest Syn Boży. Bo jak stwierdza Psalmista *sam Pan ich prowadził*⁶¹. Droga ta jednak nie jest łatwa, gdyż, *dopóki wędrówka trwa* [...], *sens tych spraw jest słaby i niejasny; dokładniej zaś będzie pouczona i lepiej zrozumie sens swej wędrówki wówczas, gdy wróci do swego spokoju, to znaczy do swej ojczyzny, do raju*⁶².

Droga duszy nie jest również krótka, Orygenes mówi o 42 etapach⁶³, pomiędzy Egiptem, miejscem, od którego po upadku (wcieleniu) dusza rozpoczyna swą drogę, a Ziemią Obiecaną.

Aby więc, człowiek mógł osiągnąć swą pełną doskonałość – umrzeć dla grzechu i żyć dla Boga – czyli stać się uczestnikiem Boskiej Mądrości – Logosu, a tym samym móc partycypować w Chrystusowym dziele odkupienia świata i człowieka, musi swym całym życiem dać o tym świadectwo. Słowo „świadectwo” co podkreśla H. Crouzel⁶⁴ będąc semantycznie bliskie innemu – męczeństwo, wskazuje na trud, jaki musi podjąć każdy, aby osiągnąć swój cel, życie wieczne.

Zabiegajmy tedy o życie wieczne, zabiegajmy, ile tylko możemy. Bóg nam go nie podarował, lecz tylko zaproponował: „Oto – powiada – postawiłem przed obli-

⁵⁷ Por. 2 Kor 4, 18.

⁵⁸ Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami* 1, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1994 (dalej: Kom PnP).

⁵⁹ Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb* 20, 3, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986 (dalej: Hom Lb).

⁶⁰ Por. tamże.

⁶¹ Por. Ps. 78, 12-16.

⁶² Hom Lb 27, 4.

⁶³ Mówiąc jednak o tych 42 etapach drogi, stwierdza, że *choćby ktoś odważył się przedstawić ten etap po etapie [...] nie wiem, czy rozum mówcy zdoła udźwignąć ciężar tajemnic, albo pojętność słuchaczy zdoła je zrozumieć* Hom Lb 27, 4.

⁶⁴ Por. H. Crouzel, *Orygenes...*, s. 291.

czem twoim życie" (Pwt 30,15). *Od nas zależy, czy wyciągniemy po nie ręce, pełniąc dobre uczynki, i czy je podejmimy i złożymy w naszej duszy. Tym życiem jest Chrystus, który sam mówi o sobie: „Jam jest żywot” (J 11, 25). Obecnie to życie jest dla nas przysłonięte niby cieniem, kiedyś jednak zobaczymy je twarzą w twarz [...]. Dlatego spieszymy do niego, płacząc i biadając, że jeszcze tkwimy w mieszkaniu ciała. „Jak długo w ciele jesteśmy, oddalamy się od Pana” (2 Kor 5, 6). Pragniemy więc opuścić to ciało i zamieszkać w Panu, byśmy trwając w Nim stali się jedno z Bogiem wszechświata oraz Jego Synem jedynym i znaleźli pełne zbawienie i szczęście w Jezusie Chrystusie, któremu chwała i moc na wieki. Amen*⁶⁵.

A tak, skrótowno można przedstawić ową drogę. Pierwszy etap wędrówki duszy polega na tym, że dusza oddala się od ziemskiego zamieszkania⁶⁶. Wówczas to, dusza wychodząc z Egiptu udaje się do Sukkot⁶⁷, aby tam, na podobieństwo historycznych wydarzeń dziejów Izraelitów wychodzący z Ramses, rozbić swój namiot⁶⁸. Ten pierwszy etap jest momentem, porzucenia stanu błędu, niewiedzy; to moment pierwszego świadomego opowiedzenia się po stronie „rozumu”, Logosu⁶⁹. To moment, który językiem platońskiego mitu jaskini możemy określić, jako początek drogi przyzwyczajania oczu do oglądania prawdziwego światła. Światła, które oświeca każdego człowieka⁷⁰. Gdy już będziemy wytrzymali na jego blask, będziemy w stanie się w nie wpatrywać i w jego kierunku podążać⁷¹. Rozbicie namiotu jest wskazówką dla duszy, że zanim osiągnie doskonałość, musi zamieszkać na pustyni, gdzie zostanie poddana różnorodnym ćwiczeniom i próbom.

W ten sposób będzie można powiedzieć, że wśród kolejnych doświadczeń życiowych i czyniąc postępy w wierze przebywa [dusza – przyp J.Z.] etapy wędrówki, podczas których dąży do powiększenia cnót; i spełnia się to co napisano: Pójdą z cnoty w cnotę⁷², aż dotrze do ostatniego, a raczej najwyższego stopnia cnót, przekroczy rzekę Bożą i osiągnie obiecane dziedzictwo⁷³.

Dzieje się również tak dlatego, iż według Aleksandryjczyka celem naszego przyjścia na świat, „przyobleczenia” przez Boga naszej upadłej duszy w ciało, jest nasz powrót do miejsca początkowego – stanu wiecznej szczęśliwości, przez grzech utraconego. Albowiem jak pisze: *odbywamy więc podróż i przyszliśmy na ten świat po to, aby „przejść*

⁶⁵ Orygenes, *DzH*, cytat zaczerpnięty z: M. Michalski, *Antologia Literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 395-396.

⁶⁶ Hom Lb 27, 9.

⁶⁷ Lb 33, 5 (Ruszyli więc Izraelici z Ramses i rozbili obóz w Sukkot); w LXX czytamy: καὶ ἀπάραυτες οἱ υἱοὶ. Ἰσραὴλ ἐκ Ραμεσση παρενέβαλον Σοκκωθ.

⁶⁸ Należy w tym miejscu wspomnieć, że Orygenes, mówi o podwójnym sensie duchowym *wyjścia z Egiptu*. Po pierwsze oznaczać ono może porzucenie przez człowieka dotychczasowego, pogańskiego (czyt. grzesznego) trybu życia, ukierunkowując się na wypełnianie Prawa Bożego; drugi określa stan, gdy dusza odchodzi z mieszkania ciała. Oba te sensy są uprawomocnione jakkolwiek odnoszą się do tej samej biblijnej sytuacji. Por. Hom Lb 27, 2.

⁶⁹ Por. Hom Lb 27, 3.

⁷⁰ Por. J 1, 9.

⁷¹ Por. Hom Lb 27, 5.

⁷² Por. Ps 84 (83), 8.

⁷³ Hom Lb 27, 5.

z cnoty w cnotę”, a nie po to abyśmy z powodu spraw ziemskich mieli pozostać na ziemi⁷⁴.

Kolejny ważny etap omawianej drogi, określony przez Orygenesu jako drugi, wyznacza moment opuszczenia Sukkot celem dotarcia do Butan. Butan oznacza dolinę, która będąc przeciwieństwem stałości równiny uzmysławia nam, iż wszelkie cnoty, moralne i etyczne zachowania czy mądrość zdobywa się, a następnie doskonali przez ćwiczenia, stanowiące dla nich swoistą próbę ich stałości i ugruntowania. Czas przebywania duszy w Butan to, czas próby i zdobywania odporności na wszelkiego rodzaju przeciwności. *Cnotę bowiem zdobyć można jedynie w ćwiczeniach i znoju, a zostaje ona wypróbowana raczej w przeciwnościach, niżli w szczęściu. Dusza przybywa więc do doliny⁷⁵.*

Trzeci etap to wędrówka z Butan do Irot. *Irot oznacza wioskę. Jeszcze bowiem nie doszli do miasta, nie osiągnęli jeszcze doskonałości, najpierw zdobywają niewielkie sprawy⁷⁶.* Osiągnięcie celu jakim jest Irot, dla Orygenesu wydaje się dość ważnym momentem. Pozwala bowiem duszy uświadomić sobie jeszcze bardziej, ów wydawać by się mogło oczywisty fakt, że jeśli człowiek pragnie być doskonały w wielu sprawach i ową doskonałość posiadać w sposób pełny, musi zdać sobie sprawę z prowadzących do niej serii następujących po sobie i koniecznych do osiąganych pomniejszych celów, na nią się składających. Na tym etapie – jak zauważa Aleksandryczyk – dusza zaczyna obserwować, zaczyna patrzeć na przyszłą nadzieję, zaczyna spoglądać na wyżyny rozwoju i powoli wzrasta, jest bardziej wzmocniona i nadzieją aniżeli osłabiona trudy⁷⁷.

Jako, iż czas podążania duszy za Logosem, Boską Mądrością i Prawdą jest trudny, a niejednokrotnie i niebezpieczny, dlatego winna ucząc się Prawa Bożego ćwiczyć się również w wytrwałości, nieugiętości wobec przeciwieństw i stałości w konsekwentnym realizowaniu założonego celu. Temu ma służyć etap czwarty, kiedy to zawierając Słowo Boga (Mojżeszowi), na wzór Ludu Izraela, wyruszamy z Irot, aby przejść suchą nogą przez Morze Czerwone, i dotrzeć do Goryczy⁷⁸.

Każdy jednak nasz trud, jak stwierdza Orygenes, jest wynagrodzony, gdyż nie istnieją one bez siebie. *Nie dotarłbyś do palm, zwraca się do nas Apologeta, gdybyś nie zaznał goryczy prób, nie doszedłbyś do słodkich źródeł, gdybyś wprawdzie nie pokonał smutków i przykrości⁷⁹.* Wskazując na ten etap naszej wędrówki winniśmy, nie tyle widzieć go jako kres, który osiągnęliśmy, ale raczej jako miejsce wytchnienia, aby dusza, pokrzepiona i wypoczęta, mogła podjąć dalsze trudy⁸⁰. Ten etap kończy się w Elim, miejscu w którym znajduje się, jak poucza nas *Księga Liczb*, dwanaście źródeł wody i siedemdziesiąt palm pod którymi możemy odpocząć⁸¹.

Po chwili wytchnienia w Elim dusza musi jednak powrócić nad morze, aby już tym razem z daleka, zachowując odpowiedni dystans, na nowo spojrzeć, na zmienność

⁷⁴ Tamże 27, 7.

⁷⁵ Tamże 27, 9.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Por. tamże 27, 10; Lb 33, 8.

⁷⁹ Tamże 27, 11.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Lb 33, 9. Orygenes mówi o siedemdziesięciu dwóch palmach.

świata i ludzkiego życia⁸². Jest to etap w wędrówce o tyle konieczny, że wraz z jego rozpoczęciem, dusza nabywa umiejętności rozróżniania: prawdy od fałszu, dobra od zła, faktu od jego interpretacji. Ta umiejętność czyni ją tym samym *duchową*. Aby jednak to nastąpiło winna ona wyruszyć znad Morza Czerwonego i rozbić swój namiot na pustyni Sin⁸³.

*Wyszedłszy zaś z pustyni Sin przybyli do Rafaka*⁸⁴. To kolejny etap wędrówki, na który warto zwrócić szczególną uwagę. Rafaka, stwierdza Orygenes, znaczy tyle co zdrowie. Po ukończeniu tego etapu wędrówki dusza może zostać prawdziwie określona jako duchowa, a więc w pełni zdrowa. A tak o tym pisze sam Aleksandryczyk: *gdy dusza staje się duchowa i zaczyna rozróżniać [...], dochodzi do zdrowia*⁸⁵.

Oczywiście nie sposób omówić wszystkich 42 etapów jakie musi pokonać nasza dusza, odpowiednio kierując ciałem, aby mogła osiągnąć stan pełnego zjednoczenia z Chrystusem, Boskim Logosem. Nie sposób również w niniejszym artykule, ze względu na jego ograniczenia, omówić inne, pozostałe aspekty analizowanego problemu śmierci w myśli Orygenesesa. Niemniej, jak sądzę, na podstawie powyższych rozważań możemy wyciągnąć dość jasno wypływający z nauczania Orygenesesa wniosek. Śmierć nie jest końcem tylko początkiem życia. Albowiem, gdy umieramy dla grzechu, a nasza dusza zdobywa kolejne umiejętności, wzrastając w mądrości i posłuszeństwie Boskiemu Logosowi, zaczynamy dosięgać tego, co moglibyśmy określić jako cel naszego istnienia na ziemi – nieśmiertelność⁸⁶.

⁸² Jest to kolejny, szósty etap: *Wyruszyli z Elim i rozbili obóz nad Morzem Czerwonym*.

⁸³ Por tamże. Słowu *Sin* Orygenes przypisuje dwa znaczenia: pierwsze to *krzak cierniowy*, drugie *próba*.

⁸⁴ Tamże 27, 12; por Lb 33, 12.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Nieśmiertelność stanowiąc przeciwieństwo śmierci jest wg Orygenesesa przejawem Boskiej miłości do człowieka i darem związanym z naszym uczestnictwem w obrazie samego Stwórcy.

Origen's Understanding of Death. The Soul and the Problem of Death in Origen's Thought

S u m m a r y

One reason for the general assumption of the superiority of Christianity over pagan Greek philosophy, which we see reflected in the writings of Origen, is grounded in the fact that by declaring for Christ, the Divine Word, and accepting his teaching, one identifies with expression of man's readiness for death.

The following article analyzes the views of Origen on the topic of death, which in his writings appear to be closely linked to his understanding of the soul. Among the writings of the Alexandrian, the most important source for his thoughts on death is *Disputatio cum Heracleida*.

In this, he distinguishes three basic meanings for the word death. The first was indicated by the Apostle Paul when he said that someone died to sin, but lives to God (Rom 6:2, 10). This death is blessed (it is the best thing that can happen to someone, it is good).

The second kind of death is death to God, as we see in Ezk 18:4 *The soul who sins is the one who will die*. (This death is bad for man, it is evil).

The third kind, according to Origen, is death in the common sense of the word: the soul leaving the body; this death which all experience and which we call separation (and doesn't involve the soul) in this sense the Scriptures say *dam lived 930 years, and then he died* Gen 5:5. This is 'physical death' (common), which is neither good nor evil, but is neutral.

Origen, like his mentor Clement of Alexandria, the first Father of the Church, openly and energetically drew from the teaching of their Greek predecessors about the soul. Therefore a discussion of the three different ways of understanding death was preceded by a reconstruction of his understanding of man, his fall and opportunity to return to God, with special attention to the views of the Apologeticist on the subject of man and his nature.



Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna^o

Copyright by EWST · Wrocław 2008

ISSN: 1734-4182 · ISBN: 978-83-60567-02-9