

Biblia oczami ateisty

Helena Eilstein, *Biblia w ręku ateisty*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006

I

Trudno nie odczuwać respektu, biorąc do ręki książkę Heleny Eilstein. Po pierwsze, ze względu na monumentalną objętość (700 stron dużego formatu, 52 arkusze wydawnicze); po drugie, z uwagi na syntetyczny charakter, zdający się sygnalizować, że mamy do czynienia z dziełem życia, a co najmniej z podsumowującym rozrachunkiem z tematem, któremu autorka poświęciła wiele lat swej pracy badawczej; wreszcie po trzecie, ze względu na to, że jest to rozrachunek z tematem wielkim, klasycznym, a zarazem intelektualnie i społecznie palącym.

Okoliczności te sprawiają, że recenzja poświęcona *Biblii w ręku ateisty* może być właściwie tylko przyczynkiem do kilku wybranych zagadnień poruszonych w książce, zestawem kilku gloss, w których będę próbował wrzucić drobne „trzy grosze” do budzącego podziw przedsięwzięcia autorki.

II

Już na samym początku przedstawia autorka (i podkreślaniu tego jest wierna do końca) swoje stanowisko światopoglądowe oraz perspektywę, w której ujmowana będzie tematyka pracy. „Moja analiza krytyczna materiału biblijnego – pisze – przeprowadzana jest z pewnego stanowiska ateistycznego i pewnego stanowiska humanistycznego” (s. 13). Ateizm oznacza – co oczywiste – odrzucenie istnienia Boga, co ma wynikać z niemożności wyjaśnienia celu stworzenia świata (a stwórczość Boża taki cel musiałaby zakładać) oraz z niemożności istnienia osoby, która miałaby się charakteryzować, zgodnie z biblijnym zamysłem Boskości, wszechwiedzą, wszechmocą oraz miłosierdziem. Jak pisze autorka w związku z tą ostatnią sprawą, zarówno poznanie świata, jak i analiza przekazu biblijnego wskazują, że nieistnienie „istoty nacechowanej wszystkimi wskazanymi powyżej

atributami” można uważać „za empirycznie uwiarygodnione do stopnia praktycznej pewności” (s. 20). Z kolei humanizm zostaje objaśniony jako pogląd czy też postulat głoszący wolność i autonomię jednostki, międzyludzką solidarność, aktywne wsparcie dla krzywdzonych, cierpiących, poniżanych, dyskryminowanych (s. 28); przy czym głoszony przez autorkę humanizm naturalistyczny nie poszukuje (w odróżnieniu od humanizmu chrześcijańskiego) uzasadnienia tego wszystkiego w „wyższym” i zobiektywizowanym porządku – „nie istnieje nic takiego jak potrzeba »uzasadnienia« i przeto »usprawiedliwienia« moralności” (s. 32) porządkiem pozamoralnym czy ponadmoralnym, który miałby wartości moralne warunkować. Tym niemniej – dodajmy na marginesie – humanizm chrześcijański może być ważnym sojusznikiem humanizmu naturalistycznego i wszystkie humanistyczne aspekty chrześcijaństwa oraz przekazu biblijnego cieszą się nieklamany uznaniem i wielką sympatią autorki. Jej krytyka dotyczy właśnie odejść, zaprzeczeń i niekonsekwencji (nader częstych) programu humanistycznego w Biblii i chrześcijaństwie, a przede wszystkim podtrzymywania oraz pokrętnego objaśniania tych odejść, zaprzeczeń i niekonsekwencji.

III

Swój sposób odczytywania Biblii określa Eilstein jako literalizm, co ma oznaczać, że „przekazom biblijnym nie przypisuję innego sensu niż ten, który wynika z dosłownego ich odczytywania” (s. 17). Wydaje się wszakże, że jest to postulat, którego nie spełniają, co więcej: nie chcą spełniać, nawet czytelnicy o poglądach rygorystycznie, dogmatycznie chrześcijańskich czy „biblijnych”. Czy literalizm nie jest zbyt łatwym „ustawianiem” obiektu krytyki? A następnie dyskredytowaniem go ze względu na naiwność (np. siedem dni stwarzania), antyrealistyczną łatwiznę (wskrzeszenie Łazarza) czy (choć tu sprawa jest bardziej skomplikowana) jawny amoralizm (kuszenie Abrahama)? Jest to pytanie tym bardziej zasadne, że autorka chce traktować Biblię jako „książkę współczesną” (s. 40). Czy rzeczywiście literalizm to właściwa metoda dla współczesnego odczytywania Biblii? Czy nie czyni on Biblii raczej z góry niewspółczesną? Cała zaś sprawa jest o tyle jeszcze istotna, iż autorka uważa literalizm nie tylko za preferencję własną, ale obowiązującą każdego ateistę (s. 49). Z tego punktu widzenia odrzuca na przykład alegoryczne, hermeneutyczne, literackie czy filozoficzne (nieliteralne) odczytywanie Biblii, uznając je za wklajające się w stanowisko teistyczne lub za prowadzące do zbyt „płynnych” konkluzji. Oto na przykład o metaforycznym podejściu do tekstu Biblii Eilstein pisze: „Metaforyzm przyczynia trudności teologicznej egzegezie, ponieważ rozszyfrowanie poszczególnych rzekomych metafor jest sprawą dyskusyjną i niedającą się jednoznacznie rozstrzygnąć” (s. 49). Zapewne; tylko czy „rozszyfrowywanie” tekstu biblijnego musi prowadzić do jednoznacznych rozstrzygnięć? Czy postulat jednoznaczności nie powinien wpływać raczej od teisty? Czy to

z kolei właśnie nie dla ateisty „dyskusyjność” i „niejednoznaczność” powinna być powodem historycznej, literackiej, filozoficznej satysfakcji jako możliwości nie tylko zobowiązująco-religijnej (czy, tym bardziej, konfesyjnej) interpretacji Biblii? Jeśli Biblia tak daje się odczytywać („niejednoznacznie”), to należy tę lekturę pogłębiać, interpretować i reinterpretować, czynić ją obiektem intelektualnej troski ateisty oraz bronić przed jednoznacznymi czy też kalekimi, „filtrującymi”, „otorbionymi” wybiórczymi odczytowaniami teistycznymi. To jednak wydaje się możliwe tylko przy rezygnacji z wyłącznie literalnego odczytywania Biblii.

Autorka na szczęście nie trzyma się konsekwentnie owego programu literalizmu. Nie koncentruje swej uwagi wyłącznie na zagadnieniach kosmologicznych czy tych, które mogłyby wchodzić (i być rozstrzygnięte) w zakres współczesnych nauk przyrodniczych; bardziej pasjonuje ją tematyka moralna i psychologiczna, w której literalizm wydaje się niezbyt łatwy do przeprowadzenia, w których fakty przesycone są subiektywnością, kulturowością, interpretacją. Oto zdając sprawę z prób podbudowania wyrafinowanej intelektualnie problematyki istoty i istnienia u Tomasza z Akwinu biblijnym, jakże wieloznacznym „Jestem, który jestem”, Eilstein pisze: „interpretacja *prima facie* niejednoznacznych tekstów biblijnych musi polegać na wyjaśnieniu tego, co mieli na myśli – a więc co *mogli* mieć na myśli – odnośni prorocy, pisarze, redaktorzy. Tak więc np. nie ma sensu interpretowanie rozważanej tu bożej autodeskrypcji w duchu tomistycznej koncepcji »istoty« i »istnienia«” (s. 359). Czy rzeczywiście dochodzenie tego „co autor miał na myśli?” to trafny klucz interpretacyjny? Czy nie istotniejsza jest „pojemność” intelektualna, kulturowa danej formuły, danego obrazu lub dzieła, nie zawsze przy tym zgodna z zamysłem autora? I czy rzeczywiście Tomaszowa kwestia istoty-istnienia jest tak hermetyczna dla zwykłych umysłów, że nie sposób wpisać ją w Biblię? Przyznam, że skłonny jestem sądzić – niewykluczone, że naiwnie – że odróżnienie to jest, po chwili zastanowienia, zrozumiałe dla każdego ludzkiego umysłu; jest to sytuacja podobna do przekonania Kanta, sądzącego – moim zdaniem całkowicie trafnie – że formuła imperatywu kategorycznego wyraża najoczywistszą intuicję moralną każdego człowieka.

W każdym razie oddaliliśmy się nieco od metody literalnego odczytywania tekstu biblijnego. W innym miejscu – co o kolejny krok oddala nas od zasady literalności – Eilstein stwierdza, że zagadnienie realności lub fikcyjności osób w jednej z opowieści biblijnych „jest w perspektywie mojej pracy mało istotne. [...] Istotna jest [...] wymowa moralna owego przekazu” (s. 451). W jeszcze innym fragmencie swej książki (s. 487) dopuszcza możliwość traktowania Biblii jako dzieła literackiego (co wymagać musi z pewnością dalszego ograniczenia metody literalnej), choć też w odniesieniu do ewangelii powtarza za Jarosławem Rymkiewiczem, „że jeśli traktować ewangelie jako »literaturę«, to musi się przyznać, iż jest to marna literatura” (s. 629). Opinia Rymkiewicza (chyba podzielana przez Eilstein) znajdzie z pewnością zwolenników, choć i przeciwników (na przykład

jednym z ważniejszych argumentów dyskredytujących opublikowaną niedawno ewangelię Judasza była jej marna jakość literacka w porównaniu z ewangeliami biblijnymi); jesteśmy tu w każdym razie w kręgu problematyki z zakresu *De gustibus...* (są tacy, którzy również Dostojewskiego mają za literaturę marną), a z pewnością w rejonach bardzo już dalekich od literalizmu.

Nie wydaje się obiecujące traktowanie Biblii jako dzieła faktograficznego, jako zapisu faktów empirycznych czy historii ludów i jednostek; również czytanie Biblii jako dzieła tylko literackiego wydaje się zawężać i redukować jej treść i przesłanie. Nie oznacza to jednak natychmiast, że musi być ona czytana jako dzieło objawione, jako autorytatywny tekst konfesyjny, do którego szczególne czy nawet wyłączne uprawnienia miałyby mieć właśnie określona konfesja. Biblia mogłaby być dziełem kultury fundującym własny gatunek czy należącym do szczególnego – przekraczającego „literackość” – gatunku kultury, gatunku na swój sposób granicznego dla historii ludzkości czy ludzkich poszukiwań intelektualnych (duchowych), przy czym graniczność ta nie rozstrzygałaby o objawiającej się w niej transcendencji; dopuszczałaby również rozstrzygnięcie przeciwstawne, mogąc więc podlegać lekturze także ateistycznej (choć już nie tylko literalnej lub literackiej). Do tego samego gatunku (obok wielkich ksiąg innych religii) należałyby zapewne dzieła traktowane zazwyczaj jako literackie, ale też najwyraźniej wykraczające poza granice literatury: *Boska komedia*, *Hamlet*, *Don Kichot*, *Faust*, *Idiota*, *Bracia Karamazow*, *Doktor Faustus*; również dzieła muzyczne zdające się wszakże przekraczać granice muzyki i wskazywane czasem jako dowody na istnienie Boga (zwłaszcza muzyka Bacha i Mozarta), choć przecież niewymuszające postawy teistycznej. Wymuszające natomiast zdumienie nad kruszącą granice kreatywnością ludzkiego ducha (psychiki, intelektu, wrażliwości).

IV

Głównym przedmiotem krytyki Eilstein jest nie tyle Biblia – jej niekonsekwencje, występujące w niej sprzeczności, szeroka w niej obecność moralnego prymitywizmu i obłudy – ale współcześni adoratorzy Biblii, którzy w imię jej objawionego charakteru otwarcie głoszą swój wobec niej bezkrytycyzm, uzupełniany ewentualnie (tam, gdzie nie sposób bez zgrzytu intelektualnego lub moralnego przejść do porządku dziennego) tyleż wymyślnymi i żarliwymi, co wątpliwymi i naciągаныmi komentarzami egzegetycznymi (że na przykład moralny i krzepiący sens historii Abrahama polega na potępieniu składania dzieci na ofiarę – s. 291–292). Biblia (i jej konfesjonalne czy okołokonfesjonalne interpretowanie) służy im za swego rodzaju alibi dla wyższości moralnej, odwołującej się do objawionej obiektywności i uniwersalności Bożej oraz do ciągłości tradycji kościelnej, stanowiących z kolei motyw etycznego szantażu wobec osób i społeczności o innym światopoglądzie, zwłaszcza o światopoglądzie ateistycznym. Sens dzieła Eilstein polega najwyraź-

niej na próbie skruszenia (zniweczenia) tego rodzaju moralnego i intelektualnego samozadowolenia, ocierającej się o tupet ślepej autoafirmacji; skruszenia przez pokazanie, że wskazywane przez samą tę postawę źródło duchowe i historyczne w postaci Biblii raczej średnio nadaje się do odgrywania roli nieskalanego, jednoznacznego i jedyne go matecznika wszelkich słusznych wartości. Spychanie (przez bezkrytycznych adoratorów Biblii) postaw i wartościowań nieodwołujących się do inspiracji biblijnej lub odczytujących tę inspirację „samowolnie” i pozakonfesjonalnie na jakoby manowce amoralizmu, permissywizmu, egzystencji pozbawionej sensu musi być uznane za spore i nieuczciwe nadużycie. Fragmenty pokazujące i uzasadniające, iż ateizm – wbrew niektórym również najbardziej współczesnym głosicielom etyki chrześcijańskiej, utożsamianej w dodatku przez nich z etyką w ogóle – nie skazuje bynajmniej jednostki na wątpliwą jakość życia w stanie dręczącego absurdu, nieprzewyciężalnego pesymizmu oraz moralnego cynizmu (s. 26), iż to raczej bezkrytyczny, doktrynerski stosunek do Biblii wikła w intelektualne i moralne aporie, paradoksy i dręczące konflikty wewnętrzne, przesłaniane czy też spychane poza świadomość za pomocą wątpliwej moralnie (a i poznawczo) „filtrującej”, „otorbionej”, wybiórczej i życzeniowej lektury Biblii, to zapewne najbardziej przekonujące i poruszające passusy książki Eilstein.

Autorka śledząc i analizując sprzeczności, dwuznaczności oraz wzbudzające opór miejsca i aspekty przekazu biblijnego oraz przeciwstawiając objawienio-wo-konfesjonalnej interpretacji Biblii postawę ateisty, darzy zarazem Biblię czy raczej pewien wymiar Biblii – co już zasygnalizowaliśmy – sympatią. Ten wymiar, który sprzyja humanizmowi i który pozwala zarysować wspólną przestrzeń jeśli nie światopoglądową, to moralną, zwolennikom humanizmu naturalistycznego i humanizmu chrześcijańskiego. Chodziłoby tu oczywiście o etos ewangeliczny, o wszystkie te historie biblijne i ich interpretacje, które przedkładają etos moralny nad rytuał, wewnętrzną swobodę jednostki, jej sumienie nad rygoryzm przynależności konfesjonalnej, tolerancję i miłość nad izolacjonizm i bezwarunkowe posłuszeństwo Bogu, a tym bardziej kapłanom czy tradycji; o te historie biblijne i ich interpretacje, które wyśmiewają i negują ostentację religijną i moralną. Odegrały one w historii i odgrywają do dzisiaj „nieoszacowaną rolę w kształtowaniu się postawy moralnej współczesnego humanizmu” (s. 657), nosząc przy tym częstokroć „charakter duchowej rebelii przeciw naukom Kościoła i jego działalności”, ale też humanizując Kościół, aczkolwiek ciągle w sposób, „który pozostaje zdaniem laickiego humanisty niezadowolający” (s. 694–695).

Na ów etos humanistyczny składają się – zdaniem Eilstein – przede wszystkim trzy idee i postulaty, które wydają się przenikać tekst Biblii, decydując, a przynajmniej współdecydując o jego całościowym charakterze i ogólnym przesłaniu: postulat miłości bliźniego, egalitaryzm oraz brak deifikacji władzy państwowej (s. 28). Warto tu również wspomnieć o afirmatywnym stosunku do świata materialnego, zwłaszcza w Starym Testamencie, choć i nowotestamentowe zmartwych-

wstanie Chrystusa (w dodatku uznawane za ideę centralną w religijnym przesłaniu i obietnicy Chrystusa) bez trudu, choć wbrew licznym późniejszym chrześcijańskim teoriom i praktykom ascetycznym i eskapistycznym, daje się usytuować na tej linii. Szczególnie dużym uznaniem autorki cieszy się ta możliwość interpretowania litery i ducha Biblii, która „nasuwa przypuszczenie, że o zbawieniu ostatecznie decyduje wartość moralna jednostki, a nie Boży dar wiary” (s. 655), co – jak wiadomo – było przedmiotem wielowiekowych dyskusji teologicznych, w których wprawdzie ateista – jak pisze Eilstein – nie bierze udziału, ale z pewnością jego sympatie sytuują się po stronie arian i Pelagiusza. Znacznym krokiem do przodu w stronę humanizacji chrześcijaństwa i przekazu biblijnego, tym razem ze strony Kościoła, jest również – wskazuje Eilstein – współczesna ostrożność Kościoła w dekretowaniu cudów natury i cudów wiary (s. 655).

Najbliższą poglądom i sympatiom autorki postacią biblijną wydaje się być Kohelet, co wynika z jego religijnej powściągliwości, a moralnej bliskości wobec humanizmu, i to naturalistycznego. Księga Koheleta ma wyraźnie i niewątpliwie charakter uniwersalistyczny, pozbawiona jest mesjanizmu narodu wybranego oraz infantylnego aktywizmu („Nic nowego pod słońcem”), nie odwołuje się do transcendentnego bytu w celu uzasadnienia sądów aksjologicznych. Kohelet wydaje się nawet trochę ateistą (s. 524), a jeśli jest u niego miejsce na Boga, to nie jest to, po pierwsze, Bóg podobny do tego, który przenika pozostałe księgi biblijne, a po drugie, jest to Bóg, „którego ewentualne istnienie nie ma dla człowieka żadnego znaczenia” (s. 525). Księga Koheleta zachęca do pogodzenia z losem, do filozoficznego spokoju, do porzucenia nadziei na osobowe życie pośmiertne, a więc do postawy, którą znamy również z filozofii stoickiej, postawy, którą można także określić jako tragiczny heroizm czy w innej formule jako ateizm tragiczny, z tym że Eilstein stwierdza, że „ateizm nie jest jednak »z samej swej natury« światopoglądem tragicznym” (s. 529).

V

Zatrzymajmy się chwilę nad tą ostatnią kwestią. Czy odmówienie ateizmowi „prawa” do tragizmu nie jest pochopnym i lekkomyślnym jego uproszczeniem, spłyceciem, zawężeniem? Czy ateizm musi wiązać się wyłącznie i koniecznie z optymizmem, poczuciem harmonii i z brakiem „przeklętych pytań”? Czy nie oznaczałby wówczas światopoglądu naiwnego, „filtrującego” liczne pytania i „otorbionego” na liczne dylematy? Jeśli ateizm miałby być znaczącą alternatywą dla dogmatycznego, wybiórczego, życzeniowego i zawężającego światopoglądu teistycznego, to ateizm powinien oferować nie jakąś inną (choćby nawet „przyjemniejszą” i „naturalniejszą”) wersję jednostronności, ale pochwałę i postulat maksymalnego poszerzenia ludzkiej wrażliwości intelektualnej i emocjonalnej (duchowej), afirmację różnorodności i zakresu ludzkich doznań, bezkresów wol-

ności, co musiałoby także oznaczać, że taki ateizm nie może obawiać się jakichkolwiek metafizycznych mroków i kłopotów, nie może być ślepy na krew, pot i łzy ludzkiej egzystencji. Bez tego jakkolwiek ateizm i jakkolwiek humanizm będzie tylko doraźnym i marnym pocieszeniem, a więc spełniać najbardziej banalną rolę religii. Łączy się z tym również pewien взгляд „taktyczny”: czy ateizm może sobie pozwolić na porzucenie takich sojuszników jak choćby Albert Camus czy Henryk Elzenberg, których koncepcje są pochwałą samotniczego (pod względem metafizycznym), nieukojonego w transcendencji ludzkiego tragizmu?

VI

Tak rozumiany ateizm nie ograniczałby się do śledzenia sprzeczności, niekonsekwencji, dwuznaczności i prymitywizmów tekstu biblijnego; nie ograniczałby się także do pochwały licznych wątków humanistycznych w Biblii, afirmujących ludzkie sumienie i indywidualną podmiotowość. Próbowałby również przeniknąć wątki i motywy metafizyczne, eschatologiczne, mistyczne, w imię poszerzenia pola własnej wrażliwości i spostrzegawczości; próbowałby wykorzystać „nawet Boga” dla własnego interesu poznawczego, filozoficznego, światopoglądowego. Chodziłoby tu być może o realizację zadania przypominającego postulat metaracjonalizmu (sformułowany przez W. Stróżewskiego), oznaczający, iż rozum z powagą odnosi się do sfer i zagadnień, których nie jest w stanie przeniknąć swymi (dodajmy: dotychczasowymi) metodami i narzędziami, ale chce uchwycić sens ich istnienia, poszerzając zarazem w ten sposób swoje zasoby „informacyjne” i „metodologiczne”.

Znajdujemy w książce Eilstein przynajmniej dwa fragmenty i zagadnienia bardzo dobrze odpowiadające całej tej sytuacji. Po pierwsze, chodzi o jedną z najsłynniejszych i najbardziej przejmujących (choć i najmocniej trywializowanych) przypowieści biblijnych: o Abrahamie i jego synu Izaaku. Autorka – zgodnie ze swoim programem humanizmu naturalistycznego, akceptującego czy raczej głoszącego pochwałę moralności ewangelicznej – ocenia zarówno żądanie Boga, jak i postępowanie Abrahama jako „z punktu widzenia współczesnego humanizmu barbarzyńskie”, jako „odstręczające dla każdego człowieka o nastawieniu humanistycznym” (s. 281). Autorka zarzuca Abrahamowi, że „nie ofiaruje swego własnego życia w zamian za życie Izaaka”, że „aby zadośćuczynić Bogu, Abraham musi zdławić swoją miłość do Izaaka” (s. 285). To, co zostanie napisane dalej, oparte będzie na nadzwyczajnym odczytaniu przypowieści o Abrahamie i Izaaku autorstwa Kierkegaarda, o którym zresztą Eilstein kilkakrotnie wspomina w swej książce, ale chyba nie wykorzystuje możliwości interpretacyjnych Kierkegaardowskiej *Bojaźni i drżenia* (także dla ateizmu, mimo religijnych inspiracji Kierkegaarda – choć jest to religijność na granicy religii). Przede wszystkim Kierkegaard uważał, że właściwe ujęcie sprawy Abrahama wymaga wyjścia poza granice etyki,

wymaga „teleologicznego” zawieszenia etyki, czyli, mówiąc inaczej, uznania, że w odniesieniu do niektórych spraw ludzkich etyka nie wystarcza, a sprawy te rozpoczynają się od banalnego pragnienia Abrahama, by jego ojcostwo nie było jedynie ilustracją ogólnej zasady ojcostwa, ale by było ojcostwem zupełnie indywidualnym. Po drugie – co zresztą jest konsekwencją powyższego – Abraham ani na chwilę nie wyrzekł się miłości do Izaaka; gdyby to uczynił, natychmiast stałby się co najwyżej banalnym w tym kontekście mędrcom stoickim. To miłość do Izaaka, przekraczająca czas, przekraczająca prawa przyrody i wadząca się z Bogiem, jest istotą całej „sprawy” Abrahama. Przypowieść o Abrahamie jest zdumiewającą (i zachwycającą) opowieścią o ludzkiej miłości, której granice może postawić Bóg (i wtedy jest to opowieść „biblijna”), ale przecież także przyroda, i jeśli ateizm nie zechce sprowadzić takiej sytuacji do stoickiego „Bóg dał, Bóg wziął” („wszystko, co się rodzi – umiera”), to będzie mógł wydobyć z dzieła Kierkegaarda prawdziwe skarby na swą korzyść. Cnotą Abraham nie jest bowiem tylko „bezwarunkowe posłuszeństwo wobec Boga” (s. 300), ale również heroiczna, niezwyciężona (a w końcu zwycięska) miłość do Izaaka.

I druga kwestia biblijna, mogąca nadwyzwyczajnie wzbogacić światopogląd ateistyczny. „Czemu Bóg, będąc wszechmocnym – czytamy w dziele Eilstein – woli, przynajmniej w pewnych wypadkach, uczestniczyć w cierpieniu swoich niewinnych dzieci, »dzielić ich męczeństwo«, zamiast je przed nim osłonić? Co im przyjdzie z tego wydania się Boga na męczeństwo” (s. 493). Zagadnienie to, i to ujęte w skrajnie radykalnej postaci, gdzie dzieci rozumiane są dosłownie, a cierpienie jest kompletnie niezawinione, było – jak wiadomo – przedmiotem przejmujących rozważań Dostojewskiego w *Braciach Karamazow*. Te rozważania i ich ewentualne konkluzje (*Wielki Inkwizytor*) można odczytywać w perspektywie Bożej i religijnej, ale też religijność Dostojewskiego dociera do najdalszych granic religijności, gdyż jej wymogiem jest jednoczesna miłość i wolność, co tworzy sytuację permanentnego balansowania na granicy wiary i niewiary, łatwiejszą zapewne do zaakceptowania dla otwartego ateizmu niż dla rygorystycznej religijności. Postulat życiowego aktywizmu, formułowany w tym kontekście przez Eilstein, jest dla tej sytuacji raczej żarliwym i niecierpliwym ominięciem problemu niż zmierzeniem się z nim. Wśród bowiem zła, z którym zmagają się ludzie, jest również takie, z którym człowiek nie „zmorze się” nigdy i właśnie z jako „niezmagalnym” musi sobie radzić, bez naiwne-optimistycznego rzutowania problemu w nieskończoność ludzkiego postępu.

VII

Autorka jak najślusniej zarzuca Biblii sprzeczności i niekonsekwencje, ale nade wszystko natłok okrucieństwa, prymitywizmu moralnego i hipokryzji, zdumiewająco łatwą akceptację niesprawiedliwości i zła, i to nawet na poziomie ludobójstwa. Wszystko to rzuca na Biblię i na Boga Biblii cień, wzmacniany ich wątpliwymi

adoratorami, i Eilstein jest pod tym względem bezwzględna: „Stronice Biblii [...] splamione są krwią albigensów, ofiar Nocy Bartłomiejowej etc.” (s. 372); „»gdzie był Bóg«, kiedy Stalin poskramiał głodem Ukrainę, kiedy rozbudowywał się Archipelag Gułag – no i »gdzie był Bóg« przez cały zresztą ciąg ludzkich dziejów, np. kiedy krzyżowcy wymordowali europejskich Żydów, palestyńskich muzułmanów, albigensów; kiedy zagładzie poddawani zostawali przez konkwistadorów Indianie, wyludniana przez handlarzy niewolników Afryka, wybijani jak zwierzyna Aborygeni australijscy i Tasmańczycy itd.” (s. 487).

Odnieść można niekiedy wrażenie, że Eilstein wołałaby, aby Biblia jako księga religijna była krzepiącą utopią społeczno-moralną lub wyrazistą zachętą do urzeczywistniania pewnego projektu etycznego, że w ogóle księga religijna taki właśnie powinna mieć charakter. Rzecz w tym, że tak rozumiana księga religijna nie byłaby już księgą religijną, ale kodeksem czy zachętą moralną, że religia nie byłaby tu już religią, a „tylko” pewną etyką. Tego rodzaju „redukcyjne” projekty próbowano zresztą realizować – weźmy choćby niebeletrystyczną twórczość Lwa Tołstoja – jednak można mieć wątpliwości co do ich skuteczności; ich płomienna rygorystyczność, jednostronność, „kontrfaktyczność” wydają się nie mniej błędne niż „filtrująca”, „otorbiona”, religijno-natchniona lektura księgi religijnej. Biblia wydaje się tymczasem opowieścią nie tylko o tym, dokąd zmierzać, czym się kierować, jakie ideały głosić, ale i o tym, skąd przybywamy, o mrokach, z których się wydobywamy i które stale zagrażają każdej – również opartej na najlepszych intencjach – wspólnej działalności ludzi. O tym, jak to możliwe, że z owych mroków, z prymitywizmu, barbarzyństwa, obłudy wyrasta uniwersalistyczny, personalistyczny, kulturalistyczny horyzont ludzkiej samoświadomości i ludzkich celów społecznych oraz moralnych. Według niektórych interpretatorów, nie da się tego wyjaśnić inaczej, jak tylko Boską ingerencją, objawieniem. Według innych, istnieją możliwości objaśnień również alternatywnych, w których Biblia nie musi być redukowana do zagadnień moralnych, nie musi być okrajana ze swych treści mistycznych, a przy tym może być interpretowana rozumowo (np. Hegel) czy ateistycznie (np. Feuerbach).

Janusz Dobieszewski