

Stanisław Obirek
(Uniwersytet Warszawski)

DANIEL BOYARIN – POWRÓT DO ŹRÓDEŁ CZY ZACIERANIE GRANIC?

Refleksja na temat granic dotyczy zwykle namysłu nad przykrymi ograniczeniami, nad niemożnością przekroczenia arbitralnie wyznaczonych obszarów geograficznych bądź mentalnych światów. Ale może też być swoistym wyzwaniem albo przynajmniej zachętą do ich przekraczania. Jak się wydaje, ten drugi sposób ich pojmowania staje się dzisiaj bardziej powszechny. Tak też jest w moim przypadku. Tak się złożyło, że od lat sporo uwagi poświęcam religii i jej kulturowym uwarunkowaniom. Możliwości ich przekraczania (nazywane też dialogiem międzyreligijnym) to jedna z najbardziej fascynujących przygód intelektualnych ostatnich dekad. Nie kryję, że sam przypatruję się tym możliwościom z rosnącym zaciekawieniem. Szczególnie owocne wydaje mi się to w przypadku judaizmu i wyrosłego zeń chrześcijaństwa. Nie jest to wszakże zjawisko odosobnione, ale wpisane w szerszy kontekst antropologiczny i teologiczny. Granice między religiami przestały być obowiązującymi standardami w myśleniu o doświadczeniu religijnym, ale stały się pretekstem do nowego przemyślenia ich natury. Coraz powszechniejsze stało się przekonanie, że każda z istniejących religii jest jedynie historycznie wytłumaczalnym zjawiskiem tego samego doświadczenia. Mówiąc wprost, wielość religii jest postrzegana jako przypadkowa konkretyzacja tego samego wymiaru transcendentnego ludzkiej egzystencji.

Poniższe uwagi to próba wskazania, że kwestionowanie istniejących granic nie prowadzi do zacierania różnic, tylko do wydobycia ich głębszego wymiaru, zwykle nie uświadamianego zresztą przez żyjących w wyznaczonych granicach – czy to geograficznych, czy mentalnych. Poza tym ciekawość związana z przekraczaniem granic nie wynika jedynie z intelektualnego czy religijnego anarchizmu. Raczej ma związek z nieokiełznaną naturą ludzkiego umysłu, który nie sposób zatrzymać i który tak naprawdę tylko w ciągłym przekraczaniu granic odnajduje siebie. Można wręcz powiedzieć, że tylko przekraczając granice, człowiek odkrywa nowe horyzonty i tym samym jest zdolny na nowo zdefiniować zastany świat.

Bardzo ściśle z problemem granic łączy się kwestia tożsamości, a przekraczanie granic bywa często utożsamiane z jej kwestionowaniem. Nic więc dziwnego, że jednym z najważniejszych wyzwań związanych z transgresją jest konieczność nowego określenia, kim się właściwie jest. Nawet jeśli niekiedy pojawiają się wątpliwości, czy jest to zasadne i w ogóle możliwe, to w moim przekonaniu jest to jedyna szansa przezwyciężenia rosnących polaryzacji i wrogości. Zygmunt Bauman taki stan rzeczy nazywa płynnością, która jest wręcz cechą konstytutywną ludzkiej tożsamości. Nie tylko się z nim zgadzam, ale razem z nim próbowałem

wyciągnąć z tego określone wnioski¹. Oczywiście ten optymizm związany z postawą dialogiczną i takim pojmowaniem przyszłości nie wyklucza, że ona sama nie spotka się z wrogością i odrzuceniem. Niemniej jednak próbować warto i by to zrobić, trzeba odpowiedzieć na podstawowe pytanie.

I. PO CO NAM GRANICE?

Zygmunt Bauman w wykładzie *Nowe granice i wartości uniwersalne*, wygłoszonym w 2004 r. w Barcelonie, powołał się na interesującą tezę norweskiego antropologa Frederika Bartha dotyczącą granic. Otóż zdaniem Bartha „granice zostały wyznaczone nie po to, aby oddzielać różnice. Rzecz dzieje się akurat odwrotnie. Ponieważ wyznaczyliśmy granice, pilnie poszukujemy różnic i zyskujemy wyrazistą świadomość ich obecności. Różnice są konsekwencją granic, aktywnego oddzielenia”². Bauman dodaje: „Najpierw granica jest wytyczona, a następnie ludzie szukają usprawiedliwienia, dlaczego została wytyczona akurat w tym miejscu, a wtedy różnice istniejące po obu stronach granicy zostają dostrzeżone; zyskują większe znaczenie, gdyż usprawiedliwiają granice i wyjaśniają, dlaczego powinny być utrzymane”³. Zwykle granice są owocem decyzji politycznych, a uzasadnieniem ich istnienia zajmują się uczeni reprezentujący różne dyscypliny naukowe. Poczynając od historyków, którzy traktują przeszłość jako zbiór dowodów uzasadniających teraźniejszość (polityka historyczna), po socjologów, politologów, religioznawców, antropologów, a nawet literaturoznawców, którzy mniej czy bardziej świadomie swoimi badaniami utwierdzają zasadność istniejących podziałów.

Innymi słowy, funkcja intelektualisty zostaje zredukowana do usprawiedliwienia decyzji politycznych. Tę myśl Zygmunt Bauman już wcześniej rozwinął w *Prawodawcach i tłumaczach*, rekonstruując koncepcję amerykańskiego antropologa, zresztą polskiego pochodzenia, Paula Radina na temat powstania i roli intelektualistów⁴. Jest to koncepcja niesłusznie zapomniana, gdyż wskazuje na pewne mechanizmy funkcjonowania kultury, które dawno temu zostały dokładnie opisane przez Michela Foucaulta. Foucault pisze o mechanizmach kontroli, władzy i przemocy, Radin zaś zwraca uwagę na uniwersalne prawidłowości w podziale funkcji społecznych. Jak powiada Bauman: „Tym, co Radin najpierw odkrył w społeczeństwach prymitywnych, jest «istnienie wśród ludów prymitywnych dwóch zasadniczych typów usposobienia – to znaczy: kapłana myśliciela i laika; jeśli typ pierwszy dopiero w dalszej kolejności utożsamiany jest z działaniem, to typ drugi jest przede wszystkim zorientowany na działanie; jeden jest zainteresowany analizą zjawisk religijnych, drugi ich skutkami»”⁵. Bauman odnosi

¹ Z. Bauman, S. Obirek, *Of God and Man*, Cambridge 2015 oraz *On the World and Ourselves*, Cambridge 2015.

² Z. Bauman, *New Frontiers and Universal Values*, Barcelona 2006, s. 28.

³ Tamże, s. 29.

⁴ Z. Bauman, *Paul Radin, czyli etiologia intelektualistów*, w: *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, Warszawa 1998, s. 7–24.

⁵ Tamże, s. 9.

się przede wszystkim do podstawowej książki Radina, wydanej w 1938 r. pt. *Religia prymitywna: jej natura i początki*, w której zdiagnozował zjawisko leżące u podstaw każdej religii⁶. Tym zjawiskiem były niepewność i strach przed nieznanym, które umiał przewyciężyć kapłan-myśliciel, dlatego był obdarzany zaufaniem i władzą. Innymi słowy, to specjalista od religii wyznacza granice tego, co budzi lęk, i wskazuje sposoby jego przewyciężenia. Dzisiaj myślenie o religii zostało przemyślane na nowo przede wszystkim przez antropologów kultury, którzy zaproponowali już w latach siedemdziesiątych XX w. spojrzenie na religię jako na system kulturowy⁷.

Odsyłając zainteresowanych do tekstu Frederika Bartha *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*, w którym w sposób przekonujący uzasadnił tezę, że „grupy etniczne są kategoriami określanymi poprzez akty przypisywania i identyfikacji, których dokonują sami działający ludzie”⁸, chciałbym podkreślić, że w moim przekonaniu dokładnie to samo prawo sprawdza się w przypadku granic wytyczonych historycznie między religiami. Jeszcze mocniej problematyczność istniejących podziałów, tym razem w odniesieniu do przestrzeni i miejsc, jakimi są państwa, i narodu odsłaniają autorzy wprowadzenia do tekstów opublikowanych 1992 r. w piśmie „Cultural Anthropology” Akhil Gupta i James Ferguson. Ich zdaniem, wbrew powszechnie przyjętemu w naukach społecznych przekonaniu, takie pojęcia jak przestrzeń, tożsamość, państwo czy naród wymagają radykalnego przewartościowania. Przy czym chodzi o wypracowanie nowego, bardziej ludzkiego i alternatywnego w gruncie rzeczy spojrzenia na dzisiejszy świat. Otóż ich zdaniem: „Przedstawienia przestrzeni w naukach społecznych w zdumiewający sposób zależą od obrazów pęknięcia, rozłamu i rozdzielania. Odrębność społeczeństw, narodów i kultur zasadza się na pozornie bezspornym podziale przestrzeni, na tym, że zajmują «naturalnie» nieciągłą przestrzeń. Przesłanka nieciągłości stanowi punkt wyjścia, od którego rozpoczyna się budowanie koncepcji teoretycznych dotyczących kontaktu, konfliktu i sprzeczności między kulturami i społeczeństwami”⁹. Tak więc w istocie sztuczne podziały zyskują dzięki usankcjonowaniu przez nauki społeczne status „naturalnych”, odwiecznych i trwałych. Dotyczy to zwłaszcza przedstawiania związków pomiędzy ludźmi i przestrzenią: „Zarówno naturalizm etnologiczny, jak i naturalizm narodowy przedstawiają związki ludzi i miejsc jako trwałe, zdroworozsądkowe i uzgodnione, podczas gdy w rzeczywistości są one sporne, niepewne i płynne”¹⁰. Zatem propozycja nowego, radykalnie odmiennego spojrzenia na historię religii nie oznacza w istocie odrzucenia istniejących podziałów, ale zwraca uwagę na realną możliwość (powiedziałbym nawet na konieczność) odmiennych od zastanych sposobów badania religii. Chodzi o to, by skupiać uwagę nie na różnicach, ale na podobieństwach, nie na tym, co dzieli, ale na tym, co łączy różne religie i ich wyznawców. W tym sensie, podobnie jak Gupta i Ferguson w antropo-

⁶ P. Radin, *Primitive Religion: Its Nature and Origin*, London 1938.

⁷ Por. S. Obirek, *Polak katolik?*, Stare Groszki 2015.

⁸ F. Barth, *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, wyd. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004, s. 349.

⁹ A. Gupta, J. Ferguson, *Poza „kulturę”: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, s. 267.

¹⁰ Tamże, s. 273.

logii, chciałbym zaproponować nowe ujęcie tradycyjnych pojęć teologicznych, by „wskazać pewne obiecujące kierunki”¹¹.

Moim zdaniem przezwyciężenie ideologicznych uwarunkowań religii jest nie tylko możliwe, ale wręcz konieczne, jeśli chce się przywrócić jej pierwotną funkcję łączenia ludzi, jak na to wskazuje łacińska etymologia słowa *religio*. Interesującą propozycję wypracował francuski jezuita Michel de Certeau ze swoją grupą współpracowników, już pod koniec lat sześćdziesiątych koncentrując uwagę na „sztukach działania w codziennym życiu”¹². Odrzucając tradycyjne sposoby pisania o historii katolicyzmu, które zdaniem de Certeau były uwikłane w ideologiczny dyskurs kultury dominującej, zaproponował techniki umożliwiające analizę faktycznych zachowań i praktyk życiowych, a nie deklarowanych czy wyznawanych ortodoksyjnych zasad. Niestety ta nowa propozycja nie spotkała się z zainteresowaniem ani teologów, ani instytucji religijnych.

Równie interesujące i inspirujące idee pojawiły się w środowisku uczonych skupionych wokół pisma „Subaltern Studies”, wydawanego w latach 1982–1987 w New Delhi w Indiach¹³. W obu przypadkach mamy do czynienia z radykalnym odrzuceniem ideologii jako projektu kulturowego i z uważnym wsłuchiowaniem się w głosy nieobecnych w tradycyjnych dyskursach kulturowych i religijnych. W moim przekonaniu te intuicje nie tylko zasługują na rozwinięcie, ale stanowią *de facto* kontynuację pomysłów, które pojawiły się wcześniej w odmiennych kontekstach. Warto je przypomnieć choćby dlatego, by wskazać powody, dla których pozostały bez większych konsekwencji dla dzisiejszego dyskursu politologicznego i religioznawczego. Mówiąc wprost, dyskurs ideologiczny ma się dobrze zwłaszcza w polityce i w religii, co owocuje usztywnieniem postaw politycznych i religijnych właśnie.

II. KONIECZNOŚĆ ODRZUCENIA IDEOLOGII

Odrzucenie uproszczonego czy wręcz prostackiego obrazu rzeczywistości było już wielokrotnie proponowane jako jedyna droga do uzdrowienia współczesnych społeczeństw. Tylko tytułem przykładu przypomnę trzy takie propozycje. Każda z nich wyrosła z osobistego doświadczenia autora i była żarliwym głosem w dyskusji. Pierwszy to wielokrotnie wznawiana książka *Zdrada klerków*, której autorem był Julien Benda (1867–1956). Benda swoje refleksje rozwijał po pierwszej wojnie światowej i uderzał głównie w nacjonalistyczne zaślepienia intelektualistów zachodnich¹⁴. Z kolei Raymond Aron (1905–1983) w pisanej tuż po drugiej wojnie światowej książce *Opium intelektualistów* zastanawiał się nad bezkrytycznym zaślepieniem francuskich intelektualistów popierających

¹¹ Tamże, s. 280.

¹² M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przeł. K. Thiel-Jańczuk, Kraków 2011.

¹³ Działalność tej grupy opisała G.Ch. Spivak, *Subaltern Studiem. Deconstructing Historiography*, w: *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, New York 1987, s. 197–221. Głównym teoretykiem tej grupy jest Ranajit Guha.

¹⁴ J. Benda, *Zdrada klerków*, przeł. M.J. Mosakowski, Warszawa 2014.

komunizm¹⁵. Ten problem odpowiedzialności etycznej intelektualistów francuskich podjął po latach w niezwykle błyskotliwej książce Tony Judt (1948–2010)¹⁶. Jednak kompleksową krytykę politycznych iluzji z lat pięćdziesiątych XX w., głównie zresztą występujących w dyskursie politologicznym w USA, przedstawił Daniel Bell (1919–2011) w zbiorze esejów w roku 1960, zatytułowanym *Koniec ideologii* (dotąd nie przełożonym na język polski)¹⁷. Należy też wspomnieć o polskim wkładzie w analizę krętych dróg intelektualistów, którzy na różne sposoby próbowali uzasadnić swoje zaangażowanie w budowę totalitarnego systemu¹⁸. Swoistym podsumowaniem kolejnych prób dekonstrukcji ideologicznych uroszczeń jest książka Zygmunta Baumana *Prawodawcy i tłumacze* z 1987 r., której tytuł, a zwłaszcza angielski podtytuł *O modernizmie, postmodernizmie i intelektualistach*, wskazuje na zmianę paradygmatu roli odgrywanej przez intelektualistów w dzisiejszej kulturze¹⁹. Wszyscy ci autorzy uświadamiają, że wiek ideologii się skończył, również dla teologii. Problem polega na tym, że teologowie, w zdecydowanej większości, nie przyjmują tego faktu do wiadomości. Stąd rosnący rozdźwięk między współczesną refleksją humanistyczną a teologią, przynajmniej teologią uprawianą w ramach instytucji kościelnych, w których trzyma się mocno.

Swoistą ilustracją tego faktu może być definicja religii zaproponowana przez Clifforda Geertza (1926–2006). Dla Geertza: „religia to: (1) system symboli, (2) budujących w ludziach mocne i trwałe nastroje i motywacje (3) poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i (4) tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że (5) owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste”²⁰.

Zaletą tej definicji jest, że pozwala opisywać wszystkie religie bez konieczności ich porównywania, co jest prawie nieuniknione w opisach teologicznych czy religioznawczych. Poza tym daje możliwość opisu zarówno światopoglądu religijnego, jak i materialistycznego bez potrzeby ich wartościowania. Jedyne kryterium oceny jest spełnianie określonych warunków. Obiektem opisu może być zarówno chrześcijaństwo, jak i marksizm, zważywszy na to, że ten ostatni jest w dużym stopniu tylko historyczną formą kształtowania życia społecznego, chrześcijaństwo zaś w swej historii zna wiele form, które nieodwołalnie przeszły do historii, jak choćby chrześcijaństwo okresu feudalnego. Zarówno zwolennicy światopoglądu religijnego jak i świeckiego mogą się z powodzeniem odwołać do swoich świętych i męczenników, ludzi oddanych całkowicie idei. Dla Geertza opis religii to zadanie dla antropologii kulturowej, w którym wyróżnia dwa etapy: „Antropologiczne badania religii są więc przedsięwzięciem dwufazowym: pierwszy etap polega na analizie systemu znaczeń ucieleśnionych w symbolach, które tworzą właściwą religię, drugi – na rozpoznaniu, w jaki sposób te systemy się odnoszą do procesów społeczno-strukturalnych i psychologicznych”²¹.

¹⁵ R. Aron, *Opium intelektualistów*, przeł. Cz. Miłosz, Warszawa 2000.

¹⁶ T. Judt, *Brzemie odpowiedzialności. Blum, Camus, Aron i francuski wiek XX*, Warszawa 2013.

¹⁷ D. Bell, *The End of Ideology. On the Exhaustion of the Political Ideas in the Fifties*, Cambridge MA 1988.

¹⁸ Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Kraków 1989.

¹⁹ Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*.

²⁰ C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 112.

²¹ Tamże, s. 146.

W większości przypadków analizy zjawisk religijnych mamy do czynienia ze zjawiskiem *a priori*, tzn. uprzednio podjęta decyzja wpływa na rodzaj gromadzonego i analizowanego materiału, który staje się dowodem uzasadniającym odmiennosc i wyzosc własnej tradycji religijnej. Stąd waga psychologii religii, pomocnej w rozumieniu tych mechanizmów decyzyjnych, i socjologii religii, wskazującej na uwarunkowania społeczne i kulturowe każdego zjawiska religijnego. Jest to szczególnie widoczne w społecznościach homogenicznych religijnie, które w procesie socjalizacji jedynie utwierdzają przynależność do grupy i nie zachęcają do kwestionowania różnic. Co więcej, zwolennicy „twardej tożsamości religijnej” chętniej odwołują się do badań potwierdzających ich tezy i starannie pomijają to wszystko, co stawia ją pod znakiem zapytania. Przykładem książka Jakuba Neusnera *Rabin rozmawia z Jezusem*, w istocie mało oryginalny przyczynek do recepcji postaci Jezusa w tradycji żydowskiej²². Mimo że w środowisku badaczy Jezusa historycznego nie ma znaczenia, to przez papieża Benedykta XVI została uznana za najważniejszą żydowską książkę na ten temat²³. Już ten komentarz wystarczył, by książka Neusnera o Jezusie została nie tylko udostępniona polskiemu czytelnikowi jako stanowisko reprezentatywne dla współczesnego judaizmu. Jednocześnie lawinowy wprost rozwój badań nad Jezusem historycznym, i to zarówno chrześcijańskich, jak i żydowskich, jest zbywany milczeniem. Jest to o tyle zdumiewające, że najwygodniejszym partnerem dla dzisiejszych katolików jest ten, kto się radykalnie od nas różni. Dla przypomnienia – zdaniem Neusnera Jezus nie tylko nie jest Bogiem, co jest oczywiste dla wierzącego Żyda, ale wykładnia Tory zaproponowana przez Jezusa jest po prostu błędna. I to wydaje mi się wygodne dla papieża, który wprawdzie zachwala Neusnera jako „najwybitniejszego uczonego żydowskiego”, ale jest przecież rzeczą oczywistą, że nie może się z nim zgodzić. Obaj rozmówcy utwierdzają się w słuszności swego stanowiska. Tymczasem w kręgach żydowskich dostrzegam ogromne zaciekawienie Jezusem i bardzo udane próby przywrócenia go tradycji żydowskiej²⁴. W kręgach chrześcijańskich pojawia się podobne zaciekawienie żydowskim środowiskiem, z którego wyrósł Jezus z Nazaretu. Najbardziej interesujące propozycje w ostatnich latach przedstawił Larry W. Hurtado, który skupił się nie na Jezusie historycznym, lecz na procesie powstawania kultu Jezusa Chrystusa²⁵. Równie ważnym aspektem badań Larry’ego Hurtado jest ukazanie, jak dalece wiara w bóstwo Jezusa wyrasta z serca religii żydowskiej i jak zachowuje charakter religii monoteistycznej²⁶.

Jednak ze względu na interesujący mnie problem granic i konieczności ich przekraczania chcę zwrócić uwagę na twórczość myśliciela żydowskiego Daniela Boyarina. Choć sam określa siebie jako ortodoksyjnego Żyda, to w swoich badaniach kieruje się przede wszystkim filologiczną analizą tekstów, a nie założeniami *a priori*. Wnioski, do jakich dochodzi, są dla wielu nie tylko zaskakujące,

²² J. Neusner, *Rabin rozmawia z Jezusem*, przeł. A. Wojtasik, Kraków 2010.

²³ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, przeł. W. Szymona, Warszawa 2008.

²⁴ S. Obirek, *Jezus pośród Żydów. Przyczyny zainteresowań i źródła fascynacji*, „Kwartalnik Historii Żydów”, marzec (2013), nr 1, s. 143–151.

²⁵ L.W. Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, Cambridge 2005.

²⁶ L.W. Hurtado, *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Edinburgh 1998.

ale wręcz nie do przyjęcia. Stąd dość powszechne wśród badaczy epoki, w której pojawiło się chrześcijaństwo w ramach religii żydowskiej, irytacja i zarzut braku precyzji czy wręcz błędnego odczytania źródeł. Szczególnie złośliwą recenzję napisał Peter Schäfer²⁷, który sam jest autorem książki o żydowskim Jezusie, a dokładnie o tym, jak obie religie – judaizm i chrześcijaństwo – na siebie oddziaływały, tworząc nowe granice między religiami²⁸. Dla Schäfera to właśnie „zacieranie granic” jest największym „grzechem” Boyarina²⁹. Pozostawiając ekspertom ostateczne rozstrzygnięcie filologicznych subtelności, warto poddać granice interpretacji tekstów starożytnych próbie sceptycznego oglądu. W tym również dostrzegam swoisty urok i nieprzewidywalność wniosków, do jakich może dojść nieuprzedzony czytelnik.

III. WRÓCIĆ DO POCZĄTKÓW BY LEPIEJ ROZUMIEĆ

Daniel Boyarin od kilkunastu lat pisze książki o początkach chrześcijaństwa, które traktuje jako aspekt sporu wewnątrz judaizmu. Przy czym ważna jest jego postawa zaciekawienia chrześcijaństwem i chrześcijańskim sposobem czytania Nowego Testamentu (co jest oczywiste) oraz poddawanie tej lektury sceptycznym pytaniom wyrosłym na gruncie judaizmu. Ważne jest również szukanie żydowskich źródeł podstawowych chrześcijańskich dogmatów, jak choćby wiara w bóstwo Jezusa czy wiara w Trójcę Świętą. Od razu trzeba podkreślić, że dla Boyarina zarówno postacie Jezusa z Nazaretu, jak i Pawła z Tarsu, a więc założycieli chrześcijaństwa, to przedstawiciele judaizmu, a ich nauka mieści się w ramach tej religii. Podobnie pierwsi zwolennicy Jezusa i członkowie zapoczątkowanego przez niego ruchu religijnego nie tylko byli Żydami, ale mogli zrozumieć jego nauczanie jedynie dlatego, że jego nauka odwoływała się do żydowskiego świata religijnego.

W moim przekonaniu książki Daniela Boyarina w równie przekonujący sposób jak wspomniane wcześniej koncepcje Bartha pokazują arbitralność podziałów pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem. W swojej najnowszej książce z 2012 r. poświęconej konstruowaniu postaci Jezusa jako obiecanego Żydom mesjasza – *Żydowskie Ewangelie. Historia żydowskiego Chrystusa* pisze: „Jeśli jest coś, co chrześcijanie wiedzą o swojej religii, to fakt, że nie jest ona judaizmem. Jeśli jest coś, co Żydzi wiedzą o swojej religii, to fakt, że nie jest ona chrześcijaństwem”³⁰. Tak głęboka świadomość różnicy między tymi dwiema religiami jest wynikiem ogromnego wysiłku włożonego na przestrzeni wieków zarówno przez chrześcijan, jak i Żydów w podtrzymanie granic, które zostały wytyczone już w pierwszych wiekach naszej ery. W tym dziele byli czynni przede wszystkim chrześcijańscy teologowie z jednej strony i żydowscy rabini z drugiej.

²⁷ Por. P. Schäfer, *The Jew Who Would Be God*, „New Republic” 18.05.2012 (<http://www.newrepublic.com/article/103373/books-and-arts/magazine/jewish-gospels-christ-boyarin>).

²⁸ P. Schäfer, *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other*, Princeton NJ 2012.

²⁹ „In his desire to integrate Christianity into rabbinic Judaism he in fact blurs the boundaries”. Tamże, s. 5.

³⁰ D. Boyarin, *The Jewish Gospel. The Story of the Jewish Christ*, New York 2012, s. 1.

We „wstępie” do książki Jack Miles wskazuje na przełomowy charakter *Żydowskich Ewangelii*. Nie jest przypadkiem, że to właśnie on jest autorem tego entuzjastycznego wstępu, gdyż w swoich licznych publikacjach od lat „zaciera granice” między religiami, wskazując, że wszyscy piszemy tę samą „historię Boga”³¹. By się przekonać, jak bardzo ma rację, wystarczy przywołać taki oto fragment z trzeciego rozdziału *Czy Jezus zachowywał przepisy koszerności*:

Większość (jeśli nie wszystkie) idee i praktyki ruchu Jezusa z pierwszego i z początku drugiego stulecia – a nawet późniejsze – mogą być zrozumiałe jako idee i praktyki, które rozumiemy jako „judaizm”. [...] Idee Trójcy i wcielenia, a w każdym razie zarodki tych idei, były obecne wśród wierzących Żydów, zanim pojawił się Jezus jako ich wcielenie. [...] Według Ewangelii Marka Jezus zachowywał przepisy koszerności, co oznacza, że nie postrzegał siebie jako znoszącego Torę, ale jako jej obrońcę. Dochodziło do kontrowersji z innymi przywódcami żydowskimi w sprawie właściwego rozumienia Prawa, a według mnie *kiedy* je zachowywać. Według Marka (a jeszcze bardziej według Mateusza) Jezus nie tylko nie lekceważył Tory, ale był jej gorliwym obrońcą³².

Wraz z Milesem możemy zadać pytanie, czy naprawdę Trójca i wcielenie były żydowskimi ideami. Nawet jeśli to wydaje się nieprawdopodobne, to lektura Boyarina je uwiarygodnia.

Najpierw kilka słów o Danielu Boyarinie i jego podstawowych książkach. Urodził się w 1946 r. w New Jersey w USA. Studiował na Jewish Theological Seminary i na University of Columbia. Wykładał na kilku uniwersytetach amerykańskich i izraelskich, a w 1990 r. został profesorem kultury talmudycznej na Wydziale Studiów Bliskiego Wschodu i Retoryki na kalifornijskim uniwersytecie w Berkeley, gdzie uczy do dzisiaj. W 2009 r. ukazała się książka *Sokrates i grubsi rabini*, zderzająca myśl sokratyczną z mądrością Talmudu, co nie jest przedmiotem zbyt wielu studiów³³. To pokazuje, jak bardzo zależy Boyarinowi na wskazaniu swoistej osmozy pomiędzy światem greckim i żydowskim, na uchwyceniu ruchu idei. Jego najważniejsza bodajże książka z 2004 r. *Linie granicy. Podział Judeo-chrześcijaństwa* odtwarza fascynujący obraz stopniowego rozchodzenia się obu tych religii³⁴. Jak sam przyznaje: „w tej książce sugeruję, że granica między judaizmem i chrześcijaństwem została historycznie skonstruowana dzięki dyskursywnej (a nazbyt często faktycznej) przemocy, szczególnie aktom przemocy wobec heretyków, którzy uosabiali chwiejność wobec skonstruowanych pewników”³⁵. To właśnie ustalenie sposobu rozpisania tych granic i wykrycie głównych architektów tego przedsięwzięcia jest zasadniczym zamysłem *Linii granicy*. Ta książka to swoisty program ideowy autora, wskazanie na umowność granic, a więc pośrednio na ich względność, powinno pomóc w ich przezwyciężeniu.

W 1999 r. Boyarin opublikował *Umrzeć dla Boga: męczeństwo i tworzenie chrześcijaństwa i judaizmu*, w której pokazuje, jak ten sam heroiczny czyn służy odmiennym celom (utwierdzeniu w przeświadczeniu o własnej wyjątkowości)³⁶.

³¹ J. Miles, *Bóg. Biografia*, przeł. A. Grabowski, Warszawa 1998.

³² Tamże, s. 102.

³³ D. Boyarin, *Socrates and the Fat Rabbis*, Chicago 2009.

³⁴ D. Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judeo-Christianity*, Philadelphia 2004.

³⁵ Tamże, s. XIV.

³⁶ D. Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999.

Równie ważna, może nawet przełomowa (choć napisana dziesięć lat przed *Liniami granicy*) w dorobku Boyarina jest książka poświęcona Pawłowi, rozumianemu jako teoretyk kultury, a ściślej krytyk judaizmu jego czasów: *Radykalny Żyd: Paweł i polityka tożsamości*. By ją napisać, autor specjalnie nauczył się greckiego, chcąc w oryginale czytać teksty Pawła³⁷. To dzięki wejściu w świat chrześcijan odkrył Boyarin głębokie powinowactwo tej religii z praktykowanym przez siebie judaizmem. Myślę, że już tych kilka tytułów daje pojęcie o rozległości horyzontów myśli Daniela Boyarina. Bliżej przedstawię główne tezy książki, którą uznałem za programową, gdyż najdobitniej pokazuje sposób „zacierania granic”.

Przez lata swojej intensywnej działalności wykładowej Boyarin spotykał się często z zaskakującymi pytaniami w rodzaju: „dlaczego usiłujesz zabrać nam naszą Ewangelię (to pytanie chrześcijańskiego studenta z Grinnell College) albo „dlaczego nie jest Żydem dla Jezusa albo mesjańskim Żydem” (o to pytał jeden z gorliwych protestantów, dla którego byłoby czymś oczywistym, że Żyd uznaje mesjańskość Jezusa). Żydowski przyjaciele ostrzegali: „zastanów się nad implikacjami twoich badań dla przyszłości”³⁸. Nie konfrontując się z tak postawionymi pytaniami, odsyła do własnych analiz, w których chodzi zawsze o to samo: „Próbuję wyobrazić sobie, jak to naprawdę było”, a moja książka jest „zapisem próby uniknięcia kolejnej wojny kultur, w których tak długo sam uczestniczyłem”³⁹. Nie tylko odnajduję się w tej próbie, ale wydaje mi się udaną alternatywą dla samospełniającego się proroctwa zawartego w książce Samuela Huntingtona o (nieuniknionym zdaniem autora) konflikcie kultur (i religii)⁴⁰. Daniel Boyarin przekonuje, że to zdarzenie wcale nie jest nieuniknione, ale jest owocem świadomego zamysłu samego człowieka.

Jeśli uważnie przyjrzeć się źródłom chrześcijańskim, to jasno z nich wynika, że na początku swej historii było ono głęboko przejęte szukaniem własnej tożsamości, a najważniejszą metodą, która okazała się w tym poszukiwaniu najskuteczniejsza, była „herezjologia”, czyli umiejętność identyfikowania herezji i heretyków. Jej istota sprowadzała się do dzielenia i określania tych chrześcijan, którzy nie zmieścili się „wewnątrz”, a więc w ramach ortodoksji, oczywiście określanej przez samych teologów chrześcijańskich „głównego nurtu”. Ważną grupę tak rozumianych „heretyków” stanowili „Żydzi, a zwłaszcza „judaizujący”, jak ich nazywano, chrześcijanie, którzy z sympatią odnosili się do religii przodków. Traktowani byli jako przykład hybryd i prawdziwe „monstra”, jak ich nazywał jeden z wczesnych Ojców Kościoła Ignacy Antiocheński („wierzyć w Jezusa Chrystusa i jednocześnie praktykować judaizm to rzecz wprost monstrualna”, jak się obrazowo wyrażał)⁴¹. Analogiczna była reakcja rabinów, którzy pisali o nieczystych, zarażonych, o hybrydach zwanych *min* (hebr. heretyk). Historycznie to jednak inwektywy chrześcijan okazały się groźniejsze.

Tak więc, zdaniem Boyarina, granice zostały historycznie skonstruowane przez akt dyskursywnej przemocy (a niekiedy przemocy fizycznej). Tak wytyczona granica okazała się dla obu religii szkodliwa, a dla judaizmu wręcz niszczyielska.

³⁷ D. Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley 1994.

³⁸ D. Boyarin, *Border Lines*, s. X.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1998.

⁴¹ D. Boyarin, *Border Lines*, s. XII.

Jednym z głównych elementów tak wyznaczonej granicy było pojęcie ortodoksji i ściśle z nim skorelowane pojęcie herezji. Wysiłki zarówno Ojców Kościoła, jak i rabinów, zmierzające do uwyrażnienia różnic między judaizmem i chrześcijaństwem, były „główną siłą w rozwoju herezjologii”⁴². Innymi słowy, zarówno judaizm, jak i chrześcijaństwo to konstrukcje ideologiczne stworzone w celu zaspokojenia określonych potrzeb, których religijny charakter budzi zasadnicze wątpliwości autora.

Swój wywód Boyarin podzielił na trzy, wzajemnie się dopełniające, odsłony. Najpierw pokazuje, jak dochodzi do „tworzenia różnicy”, i rekonstruuje herezjologiczne początki chrześcijaństwa i judaizmu powstałe w II i III w. Szczególną uwagę zwrócił na *Dialog z Żydem Tryfonem* Justyna męczennika z II w., zwłaszcza na paralelizm między tzw. sukcesją apostołską, która jest źródłem legitymizacji hierarchii chrześcijańskiej, i powoływaniem się na autorytet tradycji autorów *Miszny*. Zarówno u Ojców Kościoła, jak i u rabinów daje się zauważyć dążenie do znalezienia, a nawet wynalezienia „heretyków”, którzy przez swoje istnienie dodają autorytetu ortodoksji. Ten paralelizm jest zastanawiający, podobnie jak powstanie w tym właśnie czasie „świętych tekstów” obu religii, *Nowego Testamentu* dla chrześcijan i *Miszny* dla judaizmu.

Szczególnie intrygująca jest odsłona druga, znamienne zatytułowana *Ukrzyżowanie Logosu*. Jak wiadomo, teologia logosu to doktryna głosząca, że pomiędzy Bogiem a światem istnieje druga istota boska, Słowo Boga (Logos) albo Mądrość Boga, która mediuje między całkowicie transcendentną Boskością a materialnym światem. Ta doktryna, szeroko znana wśród Żydów w okresie przedchrześcijańskim, na początku ery chrześcijańskiej była często kontestowana w kręgach chrześcijańskich. W IV w. Żydzi, którzy uznawali tę doktrynę, i chrześcijanie, którzy ją odrzucali, byli określani jako „ani Żydzi, ani chrześcijanie, tylko jako heretycy”. Po stronie żydowskiej można mówić o ukrzyżowaniu Memra (Logos, aramejski rdzeń słowa „powiedzenie”): jak Logos stał się chrześcijański. Chodzi o intrygujący przykład współpracy (*complicity*); rabini zgodzili się przekazać tradycyjną żydowską teologię Logosu chrześcijaństwu, uznając zarówno ją, jak i jej niegdyś ortodoksyjnych zwolenników (reprezentowanych przez ni mniej, ni więcej tylko przez rabina Akiwę) za członków wymaginowanej grupy heretyckiej „Dwie Potęgi w Niebie”. W tym sensie ukrzyżowanie Logosu oznacza przekazanie go chrześcijaństwu. Oczywistym wynikiem tej współpracy chrześcijańskich teologów i rabinów będzie ustalenie ortodoksji jako miernika dwóch typów tożsamości. Zakończeniem tego procesu stanie się wyraźna różnica obu religii na gruncie teologii. Tak więc będą to dwie religie, które „ukrzyżowały” Logos, tzn. utożsamiły teologię Logosu całkowicie z chrystologią. Logos stał się wyróżnikiem chrześcijaństwa, a odrzucenie dwubóstwa – prawdziwym znakiem rozpoznawczym judaizmu. Ten może nazbyt „techniczny” wywód pokazuje jednak, jak dalece teologia zarówno chrześcijańska, jak i żydowska pozostawała na usługach ideologii, co Boyarin stara się zdemaskować, zachęcając do „zatarcia granic”.

Wreszcie trzecia i ostatnia odsłona to w *Liniach granicy* „iskry Logosu”, czyli uhistorycznienie religii rabinicznej. Według najnowszych badań judaizm rabiniczny nie jest już postrzegany jako organiczna całość, która rozwinęła się

⁴² Tamże, s. 13–17.

na podstawie źródeł biblijnych. Widzimy go raczej jako wynik serii załamania, a nawet zerwań, które stopniowo doprowadziły do utożsamienia różnych poziomów rozwoju w ramach teologii i na podstawie tekstów (które były raczej pretekstem do różnych teologii). I tak kultura uczonych, którzy stworzyli *Talmud Babiloński*, była znacząco odmienna od kultury rabinicznej, która stworzyła inne klasyczne teksty literatury rabinicznej. Ta pierwsza stanowiła rodzaj formalnie zorganizowanej akademii i właśnie *Talmud Babiloński*, zredagowany w V i VI w., narzucił obraz judaizmu całkowicie odmiennego od chrześcijaństwa. Podobnie obraz chrześcijaństwa to głównie polemiczne dzieła Ojców Kościoła, z których *adversus Judaeos* stanowiły najbardziej wyraziste elementy tożsamości konstruowanej w opozycji do judaizmu rabinicznego.

ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Przedstawiona wyżej propozycja „zatarcia granic” między judaizmem i chrześcijaństwem jest swoistym *case study* możliwości przewyciężenia powstałej dwa tysiące lat temu granicy między wyznawcami tego samego Boga. Przy czym nie chodziło o zajęcie stanowiska w zaledwie rozpoczętej debacie między specjalistami (Daniel Boyarin z jednej strony i Peter Schäfer z drugiej), ale raczej na wskazanie pożytków płynących z powrotu do źródeł. Bywa, że taki powrót oznacza rezygnację z granic, ale nie jest to nieuniknione. Przypadek swoistego ostracyzmu, jakiemu poddany jest Daniel Boyarin zarówno przez swoją ortodoksyjną wspólnotę żydowską, jak i przez część środowiska akademickiego, wskazuje na to, że śmiałowie muszą być gotowi na zapłacenie wysokiej ceny. Jednak radość z „zatarcia granic” jest większa niż wykluczenie przez ich twórców i strażników.

DANIEL BOYARIN – RETURN TO ORIGINS OR BLURRING BORDERS?

Summary

The main objective of this article is to demonstrate that different kinds of borders which we use to treat as a stable phenomenon are, in fact, a result of ideological manipulation. In the political sphere it was clearly demonstrated by Frederik Barth and Zygmunt Bauman. Daniel Boyarin did similar deconstruction of the border between Judaism and Christianity. According to Boyarin, the best way to overcome the theological and ideological tensions between Jews and Christians is a philological analysis of the common religious heritage.

Adj. Izabela Ślusarek