

PIOTR GONISZEWSKI

Uniwersytet Szczeciński, Wydział Teologiczny –

<https://orcid.org/0000-0002-1090-9846>

Pojęcie niewiedzy w *Tipiṭaka* i Nowym Testamencie – studium porównawcze buddyzmu i chrześcijaństwa

The concept of ignorance in *Tipiṭaka* and the New Testament – a comparative study of Buddhism and Christianity

Abstract

The purpose of this article is “theological and spiritual reading” of the sacred texts of two great world religions, namely Christianity and Buddhism. In the case of Buddhism, our analysis will focus on selected fragments of *theravāda* canonical collection of Buddhist texts, i.e. *Tipiṭaka: Lokāyatika Sutta* (SN 12.48), *Dutiyaavijjāpahānasutta Sutta* (SN 35.80) and *Avijjā Sutta* (SN 45.1). In the case of Christianity, we will focus on six New Testament pericopes, in which the Greek noun ignorance appears: ἄγνοια (Acts 3:17; 17:30; Eph. 4:18; 1 Peter 1:14), ἀγνοσία (1 Corinthians 15:34; 1 Peter 2:15). After exegetical research, we will proceed to theological and comparative analysis. In other words, we try to look at the Buddhist idea of ignorance (*avijjā*) from the perspective of Christian theology. We put forward the thesis that between the notion of ignorance in *theravāda* Buddhism and New Testament literature there is no full symmetry as to their place within the entire philosophical and theological system of a given religion. In Buddhism, ignorance (*avijjā*) is a fundamental element and characterizes the condition of a person caught up in death and suffering. On the other hand, in the NT, the way of describing the ignorance of the one God and Christ does not have a central function but is only secondary and complementary to the basic soteriological models. If we wanted to find a more adequate analogy in Christianity with the idea of ignorance in *theravāda* Buddhism, it would be the doctrine of original sin.

Keywords: Buddhism, theology of the New Testament, interreligious dialogue, comparative theology, ignorance.

Abstrakt

Celem niniejszego artykułu jest próba „teologicznej i duchowej lektury” świętych tekstów dwóch wielkich światowych religii, czyli chrześcijaństwa i buddyzmu. W przypadku buddyzmu nasze analizy skupią się na wybranych fragmentach kanonicznego zbioru tekstów buddyzmu *theravāda*, czyli *Tipiṭaka*. Będą to: *Lokāyatika Sutta* (SN 12.48), *Dutiyaavijjāpahāna s utta Sutta* (SN 35,80) oraz *Avijjā Sutta* (SN 45.1). Jeżeli chodzi o chrześcijaństwo, to skoncentrujemy się na sześciu nowotestamentalnych perykopalach, w których pojawia się rzeczownik ἄγνοια (Dz 3,17; 17,30; Ef 4,18; 1 P 1,14) lub ἀγνοσία (1 Kor 15,34; 1 P 2,15). Po przeprowadzeniu badań o charakterze egzegetycznym

przejdziemy do analizy teologiczno-komparatywnej. Innymi słowy, staramy się spojrzeć na buddyjską ideę niewiedzy (*avijjā*) z perspektywy teologii chrześcijańskiej. Stawiamy tezę, że pomiędzy pojęciem niewiedzy w buddyzmie *theravāda* a literaturze nowotestamentalnej nie ma pełnej symetrii co do ich miejsca w ramach całego systemu filozoficzno-teologicznego danej religii. W buddyzmie niewiedza (*avijjā*) jest elementem fundamentalnym dla charakterystyki kondycji człowieka. Z kolei w Nowym Testamencie ten sposób opisywania nieznanosti jedyne Boga i Chrystusa nie pełni centralnej funkcji, ale ma jedynie charakter drugorzędny i uzupełniający. Gdybyśmy chcieli w chrześcijaństwie znaleźć bardziej adekwatną analogię z ideą niewiedzy w buddyzmie *theravāda*, będzie to doktryna o grzechu pierworodnym.

Słowa kluczowe: buddyzm; teologia Nowego Testamentu, dialog międzyreligijny, teologia komparatywna, niewiedza.

Jednym z niezwykle cennych owoców współczesnego dialogu międzyreligijnego jest rozwój nowego podejścia teologicznego, zwanego teologią komparatywną. Ten sposób analizy fenomenu religijnego nie ogranicza się i nie powinien ograniczać się jedynie do prostego, synoptycznego zestawienia danych dotyczących porównywanych systemów wierzeń. Chodzi bowiem o dyskurs teologiczny, który będąc osadzonym w jednej tradycji religijnej, przeprowadza hermeneutyczne „spotkanie” z inną tradycją. Taki sposób ujmowania specyfiki teologii komparatywnej można znaleźć u F.X. Clooneya. K. Kałuża, omawiając poglądy wspomnianego badacza, stwierdza: „Teolog komparatywny, pozostając wierny własnej tradycji religijnej, z którą czuje się związany, nie waha się wejść w szczery dialog z przedstawicielami innych religii. (...) Określenie «komparatywna» odnosi się do pewnej praktyki, wymagającej zarówno racjonalnego i intuicyjnego zrozumienia, jak i praktycznego oraz teoretycznego zaangażowania. Celem owej praktyki nie jest wartościowanie danej tradycji religijnej. Nie chodzi też o uchwycenie jej istoty na bazie abstrakcyjnej spekulacji, lecz o pewną formę teologicznej i duchowej lektury, wzajemne przenikanie się refleksji i kontemplacji, dzięki czemu można spoglądać na innego w świetle tego, co własne, a na to, co własne, w świetle innego. Celem tak rozumianej teologii komparatywnej jest z jednej strony pozbawione wszelkich uprzedzeń poznawanie innych tradycji religijnych, z drugiej zaś lepsze i głębsze zrozumienie własnej tożsamości religijnej”¹.

Celem niniejszego artykułu jest próba „teologicznej i duchowej lektury” świętych tekstów dwóch wielkich światowych religii, czyli chrześcijaństwa i buddyzmu. Owa lektura dokonywana jest z perspektywy teologii katolickiej, ale z racji chronologicznych jako pierwsza „głos zabierze” tradycja buddyjska. Bezpośrednim przedmiotem zainteresowania niniejszego tekstu jest pojęcie niewiedzy, rozumianej jako kategoria o charakterze religijnym i teologicznym.

¹ Krystian Kałuża. 2019. „Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?”. *Studia Oecumenica* 16: 335.

Ze względów formalnych, związanych z rozmiarami artykułu, ograniczymy się tylko do formy rzeczownikowej pojęcia niewiedza w języku palijskim (*avijjā*) oraz greckim (ἄγνοια; ἀγνοσία). Oczywiście jest, że pełne studium idei niewiedzy powinno również obejmować konstrukcje czasowników typu „wiedzieć”, „poznawać” z przeczeniem oraz terminy synonimiczne dla rzeczownika „niewiedza”. Stąd niniejszy tekst może mieć charakter przyczynku do dalszego, pogłębionego studium. W przypadku buddyzmu nasze analizy będą prowadzone na wybranych fragmentach kanonicznego zbioru tekstów buddyzmu *theravāda*, czyli *Tipiṭaka*². Będą to konkretnie: *Lokāyatika Sutta* (SN 12.48), *Dutiyaavijjāpāhānasutta Sutta* (SN 35,80) oraz *Avijjā Sutta* (SN 45.1)³. W związku z tym, że kanon palijski (*Tipiṭaka*) jest olbrzymim zbiorem literackim, niemożliwa jest pełna analiza filologiczna terminu *avijjā*. Stąd naszą uwagę poświęcimy jedynie wybranym tekstom, w których możemy odnotować reprezentatywne dla całości kanonu palijskiego rozumienie rzeczownika *avijjā*. Jeżeli chodzi o chrześcijaństwo, to skoncentrujemy się na sześciu nowotestamentalnych perykopach, w których pojawia się rzeczownik ἄγνοια (Dz 3,17; 17,30; Ef 4,18; 1 P 1,14) lub ἀγνοσία (1 Kor 15,34; 1 P 2,15)⁴. Po przeprowadzeniu badań o charakterze egzegetycznym przejdziemy do analizy teologiczno-komparatywnej. Innymi słowy, postaramy się spojrzeć na buddyjską ideę niewiedzy z perspektywy teologii chrześcijańskiej.

1. Kanon palijski (*Tipiṭaka*) o niewiedzy (*avijjā*)

Nasze analizy rozpoczynamy od tekstu *Lokāyatika Sutta* (SN 12.48). Kontekstem literackim tej sutry jest dyskusja pomiędzy Buddą⁵ a braminem, związanym z filozoficznym ruchem *lokāyatika*. Budda unika metafizycznej dyskusji dotyczącej statusu wszechświata (Czy wszystko istnieje, czy nie; czy wszystko jest jednością, czy też nie?), a przechodzi do przedstawienia nauczanej przez niego

² Szerzej na temat kanonu palijskiego: Marek Mejer. 2001. *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*. Warszawa: Pruszyński i S-ka, 131–141. Zob. również: Oscar von Hinüber. 2000. *A Handbook of Pāli Literature*. Berlin: Walter de Gruyter; 2008. *An Analysis of the Pāli Canon*. Red. Russel Webb. Kandy: Buddhist Publication Society.

³ Polskie tłumaczenie fragmentów: 2012. *Tipiṭaka: Mahāvihāra Pāli Tipitaka. Święte Teksty Buddyzmu Theravāda*. Tłum. Andrew Dalek. Toronto. Tekst palijski na podstawie internetowej platformy: <https://suttacentral.net> (20.01.2020).

⁴ Grecki tekst Nowego Testamentu za 28. wydaniem: 2012. *Novum Testamentum Graece*. Red. Eberhard Nestle, Kurt Aland i in. Stuttgart: German Bible Society.

⁵ Więcej na temat postaci Buddy: Mejer. 2001. *Bydzyzm*, 49–75; Michael Carrithers. 1999. *Budda*. Tłum. Tomasz Jurewicz. Warszawa: Pruszyński i S-ka; Karen Armstrong, 2020. *Budda. Portret człowieka przebudzonego*. Tłum. Jacek Majewski. Warszawa: Czarna Owca; Hermann Oldenberg. 1994. *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*. Tłum: Ireneusz Kania. Kraków: Oficyna Literacka.

środkowej (*majjha*) drogi. W tym miejscu rozpoczyna się tzw. łańcuch zależnego powstawania (*paṭiccasamupaddā*)⁶:

avijjāpaccayā saṅkhārā
saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ itd.

Jak widać, pierwszym i konstytutywnym elementem tego łańcucha jest *avijjā*, czyli „niewiedza”⁷. Rzeczownik *avijjā* składa się z dwóch elementów: terminu *vijjā* („wiedza”) i dołączonej do niego negacji *a-* („nie”)⁸. Zwróćmy uwagę, że w powyższym fragmencie został on połączony z rzeczownikiem *paccaya*, tworząc konstrukcję *avijjāpaccayā*. *Peccaya* oznacza „uwarunkowanie”, „warunek” i jest jednym z kluczowych pojęć w całym buddyzmie. Jak zaznacza M. Mejor: „Chodzi tu jednak nie o proste wynikanie jednej rzeczy z innej, lecz o funkcjonalne zależności między nimi, co wyraża klasyczna formuła: «Gdy jest tamto, jest i to; gdy tamto powstaje, powstaje i to» – i odwrotnie: «Gdy tamtego nie ma, nie ma i tego; gdy tamto ginie, zanika i to»”⁹.

Niewiedza (*avijjā*), rozumiana jako *peccaya*, stanowi zatem nie tyle chronologiczny początek całego ciągu uwarunkowanego powstawania i wyłaniania się kolejnych elementów, ile swoisty fundament, na którym zasadzają się następne elementy¹⁰.

Narodziny prowadzą z kolei do doświadczenia tego wszystkiego, co składa się na buddyjskie rozumienie cierpienia, czyli *dukkha*¹¹. Po przywołaniu powyższego łańcucha, Budda wskazuje, co jest drogą wiodącą do jego przzerwania. Jest nim

⁶ Szersze omówienie łańcucha uwarunkowanego powstawania: Dalajlama, Tubten Cziedryn. 2017. *Buddyzm. Jeden Nauczyciel, wiele tradycji*. Tłum. Maciej Góralski. Poznań: Rebis: 221–245; William Hart. 2019. *Sztuka życia. Medytacja vipassana według nauki S.N. Goenki*. Tłum. Anna Martyniak. Warszawa: Anicca, 51–53.

⁷ Przy analizie palijskich terminów korzystam z słownika: Nyanatiloka. 1980. *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines*. Kandy: Buddhist Publication Society.

⁸ Zob. również: Nyanatiloka. 1980. *Buddhist Dictionary*, 59–61.

⁹ Mejor. 2001. *Buddyzm*, 89.

¹⁰ Cały ciąg *paṭiccasamupaddā* ma postać:
avijjāpaccayā (niewiedza) *saṅkhārā*
saṅkhārapaccayā (reakcja) *viññāṇaṃ*
viññāṇapaccayā (świadomość) *nāmarūpaṃ*
nāmarūpapaccayā (umysł i materia) *saḷāyatanaṃ*
saḷāyatanapaccayā (sześć zmysłów) *phasso*
phassapaccayā (kontakt) *vedanā*
vedanāpaccayā (doznanie) *taṇhā*
taṇhāpaccayā (pragnienie) *upādānaṃ*
upādānapaccayā (przywiązanie) *bhavo*
bhavapaccayā (stawanie się) *jāti*
jātipaccayā (narodziny) *jarāmaṇaṃ*
sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti (MN 38).

¹¹ Więcej na temat pojęcia *dukkha*: Hart. 2018. *Sztuka życia*, 49–51; Nyanatiloka. 1980. *Buddhist Dictionary*, 110–111; Mejor, 2001. *Buddyzm*, 86–87.

virāgaṇirodhā, czyli „ustanie”, „zanik”. Termin ten składa się z dwóch elementów. Pierwszym z nich jest *virāga*, który z języka palijskiego można oddać jako „beznamiętność”, „brak pożądania”. Drugim zaś *nirodha*, co można przełożyć jako „ustanie”, „zanik”. Cała konstrukcja *virāgaṇirodhā* oznacza przede wszystkim nirwanę (*nibbāna*¹²), ale opisuje również medytacyjny wgląd w efemeryczną naturę rzeczywistości. W *Lokāyatika Sutta* (SN 12.48) ów wgląd powoduje zanik niewiedzy (*avijjā*). Zwróćmy uwagę, że zwrot *virāgaṇirodhā* zostaje zastosowany tylko do rzeczownika *avijjā*. Kiedy jest mowa o ustaniu następnych elementów z łańcucha zależnego powstawania (*paṭiccasamupaddā*), pojawia się jedynie termin *nirodha*. W ten sposób zostaje podkreślona rola niewiedzy i konieczność jej przewyciężenia w procesie praktykowania buddyjskiej nauki.

Przejdźmy teraz do *Dutiyaavijjāpahānasutta Sutta* (SN 35,80), która w całości jest poświęcona problematyce porzucania niewiedzy. Narracyjny kontekst tego tekstu tworzy dialog pomiędzy bliżej nieokreślonym mnichem (*bhikkhu*) a Przebudzonym. Tekst wprowadza wyraźną opozycję pomiędzy niewiedzą (*avijjā*), rozumianą jako stan wyjściowy, konstytuujący byt człowieka, a wiedzą (*vijjā*), jako celem, do którego winien zmierzać adept buddyjskiej nauki. Budda stwierdza, że aby dokonało się zniknięcie niewiedzy, należy porzucić niewiedzę. Zdanie to brzmi na pierwszy rzut oka bezsensownie, ale poprawnie zinterpretowane pozwala uchwycić wieloaspektowość buddyjskiego pojęcia niewiedzy. Jak już wspomniano, *avijjā* to przede wszystkim stan, w jakim znajduje się większość ludzi. Ma on charakter epistemologiczno-egzystencjalny, to znaczy, że wynika z naszego sposobu ujmowania rzeczywistości oraz działania w sposób, jaki ten ogląd implikuje. Przedmiotem *avijjā* jest natura rzeczywistości, którą cechują *anattā* (brak samoistnej egzystencji, brak jaźni, brak ego), *anicca* (nietrwałość) i *dukkha* (cierpienia)¹³. Wbrew ogólnym twierdzeniom buddystów o niemetafizycznym charakterze ich nauki widzimy wyraźnie, że przedmiotowe rozumienie niewiedzy wprowadza pewne przekonania z zakresu ontologii lub metafizyki. Pojęcie *avijjā* dotyczy zatem zarówno kondycji człowieka jako takiego, jak i wskazuje na naturę samej rzeczywistości, w której on funkcjonuje. Kiedy ktoś, zapoznawszy się z naukami Siddhatthy Gotamy, wkracza na buddyjską ścieżkę, uzyskuje pierwszy intelektualny pogląd w naturę rzeczywistości. Innymi słowy, jest świadom, że osiągnięcie pełnej wiedzy zakłada likwidację niewiedzy, ale to może zostać zrealizowane jedynie poprzez uzyskanie pełnego wglądu, czyli eg-

¹² Odnośnie do rozumienia *nibbāna*, czyli buddyjskiego wyzwolenia/zbawienia w rozumieniu nurtu *theravāda*, zob.: Nayantiloka. 1980. *Buddhist Dictionary*, 201–203; Mejer. 2001. *Buddyzm*, 185–187. Rozumienie wyzwolenia w różnych odłamach buddyzmu prezentuje monografia: Dalajlama, Cziedryn. 2017. *Buddyzm. Jeden Nauczyciel, wiele tradycji*, 341–354.

¹³ Trzy cechy rzeczywistości przystępnie wyjaśnia: Hart. 2018. *Sztuka życia*, 95–96. Zob. również: Nayantiloka. 1980. *Buddhist Dictionary*, 33–38.

zystencjalne i doświadczone porzucenie niewiedzy. W ten sposób można zrozumieć to na pozór bezsensowne zdanie Buddy o pozbyciu się niewiedzy poprzez porzucenie niewiedzy.

Następnie zostaje przedstawiony proces porzucania niewiedzy: „Tak się dzieje, kiedy mnich dowiaduje się, że wszystko, co jest, jest niewarte przywiązania. Usłyszawszy, że wszystko jest niewarte przywiązania, mnich wszystko bezpośrednio rozumie. Bezpośrednio wszystko rozumiawszy, wszystko ogarnia. Wszystko ogarnawszy, widzi, że wszystkie rzeczy są takie same, jak i wszystko inne” (SN 35,80).

Pierwszym etapem pokonywania stanu *avijjā* jest rozumienie, które w tekście palijskim określa termin *abhiññānā*. Z kolei ono prowadzi do mądrościowego wglądu, który w polskim przekładzie Andrew Dalek oddaje przez czasownik „ogarnia”. W oryginale pojawia się tutaj określenie *parijānāti*. Efektem tego jest całkowita wiedza, czyli *pariññāya* (abs. od *parijānāti*). Proces dochodzenia do *pariññāya* nie ma charakteru czysto intelektualnego, nie jest uzyskaniem jedynie zwykłej informacji o naturze rzeczy. Palijskie terminy wskazują na rzeczywistość egzystencjalnego wglądu, który zakłada interioryzację i pozadyskursywne doświadczenie. Chodzi więc nie o wiedzę w zachodnim rozumieniu tego słowa, ale bardziej o to, co odpowiada naszemu pojęciu mądrości.

Ostatnim tekstem buddyjskim, który będzie przedmiotem naszych analiz, jest *Avijjā Sutta* (SN 45.1). Narracyjne ramy tej sutry wyznacza stereotypowa formuła umieszczająca naukę Buddy w „Savatthi przy gaju Jety, koło klasztoru Anathapindiki”. Sutra zbudowana jest na zasadzie paralelizmu antytetycznego, gdzie przeciwstawiono sobie *avijjā* oraz *vijjā*. Zwróćmy uwagę na dwa równoległe wobec siebie fragmenty:

Avijjā, bhikkhave, pubbaṅgamā akusalānaṃ dhammānaṃ samāpattiyā, anvadeva ahirikaṃ anottappaṃ

Mnisi, niewiedza wiedzie do braku rozsądku i w efekcie do niesumienności i bez troski.

Vijjā ca kho, bhikkhave, pubbaṅgamā kusalānaṃ dhammānaṃ samāpattiyā, anvadeva hīrottappaṃ

Pełna wiedza prowadzi do rozsądku i w efekcie do sumienności i zatroskania.

Po pierwsze, sutra rozpoczyna się od omówienia niewiedzy, by następnie skoncentrować się na jej antytezie, czyli prawdziwej wiedzy i mądrości. Nie jest to tylko kwestia przypadkowego umieszczenia dwóch przeciwstawnych kategorii epistemologiczno-ontologicznych, ale ukazuje, jaki jest punkt wyjścia ludzkiej kondycji. Niejako „naturalnym” stanem człowieka jest bowiem *avijjā*, z której praktykujący chce się wyzwolić. Po drugie, powyższy paralelizm an-

tytetyczny zbudowany jest na niemal dosłownym powtórzeniu tej samej formuły, gdzie w pierwszym zdaniu, o formie negatywnej, zastosowano palijskie przeczenie *a-*. Ten schematyczny i sformalizowany sposób przekazu materiału wynika przede wszystkim z pierwotnie ustnego charakteru literatury palijskiej. Stosowanie licznych powtórzeń całych partii tekstu ułatwiało zapamiętywanie sutr. Stąd w poszczególnych tekstach zmieniano tylko kluczowe pojęcie lub dodawano negację *a-*, w ten sposób uzyskując formę negatywną. Jednak ta literacka technika formalizacji przekazu buddyjskiej nauki pozwala jednak na uchwycenie swoistej dynamiki *dhammy*. Przejście ze stanu *avijjā* do stanu *vijjā* to tylko i aż tylko pozbycie się negacji *a-*. Obrazuje to trudność i jednocześnie łatwość osiągnięcia pełnej wiedzy. Innymi słowy, porzucenie *avijjā* wymaga doświadczenia wglądu w naturę rzeczywistości, a nie jedynie intelektualnego zrozumienia. Jest to zasadniczo proces bardzo trudny i wiążący się z wytężoną praktyką moralności (*sīla*), medytacji (*samādhi*) i mądrości (*paññā*)¹⁴. Jednakże ten, który dostąpił stanu *vijjā*, doświadcza go jako czegoś oczywistego. Innymi słowy, *vijjā* jest rzeczywistością, która znajduje się na wyciągnięcie ręki, ale wgląd w ten stan rzeczy jest dostępny tylko z perspektywy osoby, która przekroczyła *avijjā*.

Ponadto tekst palijski podkreśla, że zarówno *avijjā*, jak i *vijjā* warunkują brak rozsądku/rozsądek, niesumienność/sumienność oraz beztroskę/zatroskanie, na co wskazuje termin *pubbaṅgamā*, który oznacza „iść na przedzie”, „poprzedzać”. W dalszej części sutry, po przytoczonym wyżej zdaniu wprowadzającym kategorię *avijjā*, pojawia się negatywna forma szlachetnej ośmiostopniowej ścieżki, której przeciwstawiono antytetycznie, we fragmencie poświęconym *vijjā*, pozytywną wersję szlachetnej ośmiostopniowej ścieżki¹⁵.

U tego, który kultywuje niewiedzę, powstaje niewłaściwe rozumienie.	U tego, który kultywuje pełną wiedzę, powstaje właściwe rozumienie.
U tego, który kultywuje niewłaściwe rozumienie, powstaje niewłaściwa intencja.	U tego, który kultywuje właściwe rozumienie, powstaje właściwa intencja.
U tego, który kultywuje niewłaściwą intencję, powstaje niewłaściwa mowa.	U tego, który kultywuje właściwą intencję, powstaje właściwa mowa.
U tego, który kultywuje niewłaściwą mowę, powstaje niewłaściwe postępowanie.	U tego, który kultywuje właściwą mowę, powstaje właściwe postępowanie.

¹⁴ Praktyczny sposób realizacji tych trzech wymiarów buddyjskiego sposobu życia, tworzącego szlachetną ośmiostopniową ścieżkę, przedstawia: Hart. 2018. *Sztuka życia*, 61–67, 74–81, 87–92.

¹⁵ Na temat szlachetnej ośmiostopniowej ścieżki w różnych nurtach buddyzmu zob.: Dalajlama, Cziedryn. 2017. *Buddyzm. Jeden Nauczyciel, wiele tradycji*, 103–188.

U tego, który kultywuje niewłaściwe postępowanie, powstaje niewłaściwe życie.	U tego, który kultywuje właściwe postępowanie, powstaje właściwe życie.
U tego, który kultywuje niewłaściwe życie, powstaje niewłaściwy wysiłek.	U tego, który kultywuje właściwe życie, powstaje właściwy wysiłek.
U tego, który kultywuje niewłaściwy wysiłek, powstaje niewłaściwa uważność.	U tego, który kultywuje właściwy wysiłek, powstaje właściwa uważność.
U tego, który kultywuje niewłaściwą uważność, powstaje niewłaściwe skupienie.	U tego, który kultywuje właściwą uważność, powstaje właściwe skupienie.

<i>Avijjāgatassa, bhikkhave, aviddasuno micchādīṭṭhi pahoti</i>	<i>Vijjāgatassa, bhikkhave, viddasuno sammādīṭṭhi pahoti</i>
<i>micchādīṭṭhissa micchāsāṅkappo pahoti</i>	<i>sammādīṭṭhissa sammāsāṅkappo pahoti</i>
<i>micchāsāṅkappassa micchāvācā pahoti</i>	<i>sammāsāṅkappassa sammāvācā pahoti</i>
<i>micchāvācassa micchākammanto pahoti</i>	<i>sammāvācassa sammākammanto pahoti</i>
<i>micchākammantassa micchājīvo pahoti</i>	<i>sammākammantassa sammājīvo pahoti</i>
<i>micchājīvassa micchāvāyāmo pahoti</i>	<i>sammājīvassa sammāvāyāmo pahoti</i>
<i>micchāvāyāmassa micchāsati pahoti</i>	<i>sammāvāyāmassa sammāsati pahoti</i>
<i>micchāsatisa micchāsamādhī pahoti</i>	<i>sammāsatisa sammāsamādhī pahoti</i>

Zwróćmy uwagę, że przechodzenie ze stanu *avijjā* w *vijjā* jest procesem dynamicznym. Podkreślają to zwroty *avijjāgatassa* („kultywujący niewiedzę”) oraz *vijjāgatassa* („kultywujący wiedzę”). Niewiedza stanowi fundament i warunkuje całą egzystencję człowieka. Tekst palijski, prezentując negatywną formę szlachetnej ośmiostopniowej ścieżki, mówi o *micchā*, czyli „błędnym”, „niewłaściwym”, „nieprawdziwym” postępowaniu. Obejmuje ono wszystkie trzy obszary aktywności człowieka, czyli moralność (*sīla*), medytację (*samādhī*) i mądrość (*paññā*). Z kolei *vijjāgatassa*, czyli praktykowanie wiedzy, pozwala na kroczenie właściwą (*sammā*), szlachetną ośmiostopniową ścieżką. Warto w tym miejscu odnotować bardzo ciekawą relację pomiędzy *vijjāgatassa* („kultywowaniem wiedzy”) i osiągnięciem stanu pełnej wiedzy. Adept buddyzmu *theravāda*, podążający ścieżką tego nurtu i dążący do osiągnięcia stanu *nibbāna*, stara się realizować szlachetną ośmiostopniową ścieżkę, na którą składają się: moralność (*sīla*), medytacja (*samādhī*) i mądrość (*paññā*). Jego celem jest więc również uzyskanie wglądu w naturę rzeczy, czyli wiedzę (*vijjā*). Z drugiej strony powyższy fragment z *Avijjā Sutta* (SN 45.1) podkreśla, że to właśnie wiedza (*vijjā*) i jej praktykowanie (*vijjāgatassa*) prowadzi do właściwej realizacji szlachetnej ośmiostopniowej ścieżki. Ta pozorna niekonsekwencja ukazuje jednak, że praktyka

buddyjska ma charakter dynamiczny i w pewnym sensie dialektyczny. Innymi słowy, wkraczając na buddyjską drogę wg systemu *theravāda*, mamy już pewien sąd i ogląd dotyczący naszej kondycji, czyli stanu *avijjā*, więc podejmujemy trud jego porzucenia. Chcemy jednak doświadczyć pełnej wiedzy na poziomie egzystencjalnym, a nie jedynie intelektualnym i dyskursywnym. Koncentrujemy się zatem na realizacji moralności (*sīla*), medytacji (*samādhi*) i mądrości (*paññā*). Ten aspekt podkreśla właśnie zwrot *vijjāgatassa* („kultywowaniem wiedzy”). Kiedy już doświadczymy wglądu w naturę rzeczy, nie przestajemy jednak praktykować szlachetnej ośmiostopniowej ścieżki, ale staramy się utwierdzić nasz nowy wymiar egzystencji.

Podsumowując nasz zarys pojęcia niewiedzy w buddyzmie *theravāda*, zawarty w wybranych fragmentach kanonu palijskiego (*Lokāyatika Sutta*, SN 12.48; *Dutiyaavijjāpahānasutta Sutta*, SN 35,80; *Avijjā Sutta*, SN 45.1), możemy poczynić kilka syntetyzujących uwag. Po pierwsze, niewiedza (*avijjā*) jest niemal powszechnym stanem epistemologiczno-ontologicznym, który charakteryzuje ogół ludzkości. Jest on rozumiany jako rzeczywistość warunkująca całą egzystencję człowieka, począwszy od jego intencji, a na konkretnych czynach kończąc. Nie chodzi jednak o to, że każdy akt człowieka jest moralnie zły (w zachodnim rozumieniu tego słowa). Trwanie w niewiedzy skutkuje tym, że każdy akt wewnętrzny i zewnętrzny człowieka utrwała ten stan, skutkując w ostatecznym rozrachunku kolejnym wcieleniem. Widać to wyraźnie, chociażby w przypadku ciągu uwarunkowanego powstawania (*paṭiccasamupaddā*) czy też w negatywnej formie szlachetnej ośmiostopniowej ścieżki. Innymi słowy, człowiek może być przekonany, że działa w sposób właściwy, zgodny z jego rozumieniem świata czy wyznawanym światopoglądem. Jednak fakt, że ciągle partycypuje w niewiedzy, powoduje, że jego egzystencjalna pozycja nie ulega zmianie. Dopiero wkroczenie na ścieżkę buddyzmu pozwala na rozpoczęcie trudnego procesu przekroczenia kondycji *avijjā* i osiągnięcie *vijjā*, czyli pełnej wiedzy. W buddyzmie *theravāda* przedmiotem prawdziwej wiedzy nie jest jakakolwiek religijna czy też filozoficzna doktryna dotycząca rzeczywistości, czy też sposobu wyzwolenia lub zbawienia. *Vijjā* odnosi do wglądu w naturę rzeczywistości, którą charakteryzuje *anattā* (brak samoistnej egzystencji, brak jaźni, brak ego), *anicca* (nietrwałość) i *dukkha* (cierpienia). Ponadto *vijjā* zakłada m.in. znajomość czterech szlachetnych prawd, ciągu uwarunkowanego powstawania czy też praktykowanie szlachetnej ośmiostopniowej ścieżki. *Avijjā* – jako przeciwieństwo tak rozumianej wiedzy – zakłada, że człowiek nie tyle intelektualnie nie ma wiedzy o buddyjskim rozumieniu świata, chociaż to również może mieć miejsce, ale że nie osiągnął egzystencjalnego wglądu i nie stara się nawet praktykować ścieżki *theravāda* w celu osiągnięcia stanu *arahanta*, czyli dotarcie do pełnej *vijjā* oraz wyzwolenia (*nibbāna*).

2. Niewiedza (ἄγνοια; ἀγνοσία) w literaturze nowotestamentalnej

Pierwszym terminem greckim, który zostanie przeanalizowany w niniejszej części artykułu, jest ἄγνοια, Rzeczownik ten wywodzi się od czasownika ἀγνοέω¹⁶, który to z kolei ma swoje źródło w czasowniku γινώσκω („wiedzieć”, „rozumieć”, „pojmować”) połączonym z negacją α-. W Nowym Testamencie występuje czterokrotnie: Dz 3,17; 17,30; Ef 4,18; 1 P 1,13.

W Dz 3,17 ἄγνοια pojawia się w kontekście literackim drugiej mowy św. Piotra, skierowanej do mieszkańców Jeruzalem (3,12-26)¹⁷. Po dokonanych cudzie uzdrowienia chromego apostoł wyjaśnia swoim słuchaczom, że dokonało się to nie jego własną mocą, ale przez wiarę w Imię Jezus. Podkreśla, że chodzi o tego Jezusa z Nazaretu, który niedawno został ukrzyżowany w świętym mieście. Następnie dodaje:

Καὶ νῦν, ἀδελφοί, οἶδα ὅτι κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε ὡσπερ καὶ οἱ ἄρχοντες ὑμῶν·
A teraz, bracia, wiem, że przez niewiedzę dokonaliście tego, tak jak zwierzchnicy wasi
(Dz 3,17).

Niewiedza (ἄγνοια) jest powiązana więc z faktem domagania się śmierci Jezusa, a w konsekwencji z Jego ukrzyżowaniem (por. 23,13-25). Dotyczy ona tożsamości Jezusa, który chwilę wcześniej, w ww. 14 i 15, został określony jako święty (ἅγιος), sprawiedliwy (δίκαιος) oraz podstawa życia (ἀρχηγός τῆς ζωῆς). Jednak Bóg ujął się za Nim i potwierdził Jego prerogatywy, wskrzeszając Go z martwych (ὁ ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν). Autor Dz zaznacza, że niewiedza działa jako okoliczność łagodząca, jeżeli chodzi o odpowiedzialność mieszkańców Jeruzalem za śmierć Jezusa. W w. 18 podkreśla również, że w ten sposób Bóg zrealizował swój plan zbawienia, zapowiedziany przez proroków. Jednak wraz z głoszeniem przez Piotra kerygmatu, słuchacze, którym ukazano to, kim jest ukrzyżowany i wskrzeszony Jezus oraz jaka jest Jego tożsamość i miejsce w Bożym planie zbawienia, muszą dać jednoznaczną odpowiedź. Apostoł zwraca ich do radykalnego nawrócenia, na co wskazują dwa częściowo synonimiczne czasowniki: μετανοέω („nawracać się”, „zmieniać

¹⁶ Więcej na temat tego czasownika i jego różnych form: Rudolf Bultmann. 1965. ἀγνοέω. W *Grande Lessico del Nuovo Testamento I*. Red. Gerhard Kittel, 309–328. Brescia: Paideia. W artykule korzystam z następujących słowników języka greckiego: Remigiusz Popowski. 2006. *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Warszawa: Vocatio; Remigiusz Popowski. 2009. *Grecko-polski słownik syntagmatyczny Nowego Testamentu*. Warszawa: Vocatio; Zofia Abramowiczówna. 1958–1956. *Słownik grecko-polski*. Warszawa: PWN.

¹⁷ Szczegółową egzegezę tej perykopy przedstawiają m.in.: Eugeniusz Dąbrowski. 2008. *Dzieje Apostolskie. Wstęp. Przekład. Komentarz*. Poznań: Pallottinum, 252–255; Charles K. Barret. 1994. *The Act of the Apostles*. T. 1. Edinburgh: T & T Clark, 186–214; Ajith Fernando. 1998. *Acts*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 137–149.

myślenie”) oraz ἐπιστρέφω („nawracać się”, „zawracać”, „odwracać się”) w w. 19¹⁸.

W Dz 17,30 termin ἄγνοια został użyty w mowie św. Pawła na ateńskim areopagu (Dz 17,22-31)¹⁹. Apostoł Narodów podkreśla, że do czasu rozpoczęcia głoszenia Ewangelii Bóg tolerował pogański kult posągów, a co za tym idzie, w pewnym sensie również bałwochwalstwo. Oczywiście możliwość poznania jedyne Boga potencjalnie była dostępna poganom (Dz 17,27-28; por. Rz 1,19-23), niemniej trwali oni w stanie „niewiedzy”, „nieświadomości”, czyli ἄγνοια. Teraz jednak głoszone jest im orędzie o Jezusie Chrystusie oraz jedynym Bogu:

τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ θεός, τὰ νῦν παραγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν,

Zatem czasy niewiedzy ignorując, Bóg teraz przyzywa ludzi wszystkich wszędzie, aby się nawrócili (Dz 17,30).

Widzimy, że stan niewiedzy dobiega końca. Łukasz, opisując tolerancję i poślizgnięcie Boga, używa w tym miejscu czasownika ὑπεροράω („przeoczyć”, „nie uwzględnić”, „pominąć”, „ignorować”) w formie imiesłowu w aoryście. Wraz z rozprzestrzenianiem się dobrej nowiny każdy człowiek, niezależnie od pochodzenia i swojego miejsca zamieszkania (πάντας πανταχοῦ), staje wobec zbawczego kerygamatu. Ten moment przejścia pomiędzy czasem niewiedzy a czasem decyzji podkreśla przysłówek νῦν („teraz”). Bóg wzywa wszystkich ludzi do nawrócenia. Jeżeli chodzi o zamiar Boga, autor Dz stosuje czasownik παραγγέλλω, czyli „wydawać rozkazy”, „przykazywać”, „instruować”, „kierować”, „ukierunkowywać”. Powszechność tego wezwania uwypukla zastosowanie trybu oznajmującego czasu teraźniejszego. Innymi słowy, teraz właśnie człowiek znajduje się w historiozbawczym momencie, który daje mu szansę na porzucenie idolatrii i skierowanie się ku Bogu prawdziwemu. Chodzi więc o μετανοέω, czyli „nawrócenie”, „zmianę myślenia”. Z perspektywy biblijnej, nowotestamentalnej, chodzi przede wszystkim o wiarę w jedyne Boga Izraela oraz Jego Syna – Jezusa Chrystusa.

¹⁸ Na temat biblijnej kategorii nawrócenia: Jean Gilbert, Pierre Grelot. 1994. Pokuta – Nawrócenie. W *Słownik teologii biblijnej*. Red. Xavier Leon-Dufour, 705–713. Tłum. Kazimierz Romaniuk. Poznań: Pallottinum.

¹⁹ Egzegeza tego fragmentu w: Eugeniusz Dąbrowski. 2008. *Dzieje Apostolskie. Wstęp. Przekład. Komentarz*. Poznań: Pallottinum, 374–381; Charles K. Barret. 1998. *The Act of the Apostles*. T. 2. Edinburgh: T & T Clark, 822–855; Fernando. 1998. *Acts*, 473–488; zob. również: Karl O. Sandnes. 1993. „Paul and Socrates: The Aim of Paul’s Areopagus Speech”. *Journal for the Study of the New Testament* 50: 13–26; Dariusz Karłowicz. 2007. *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*. Warszawa: Fronda, 13–88.

Ten związek niewiedzy (ἄγνοια) i wezwania do nawrócenia (μετανοέω) pojawił się już w analizowanej wyżej drugiej mowie św. Piotra (Dz 3,12-26). W obu przypadkach Bóg dopuścił i tolerował ignorancję: dotyczącą tożsamości Jezusa, w przypadku Dz 3,12-26, oraz jedności Boga – w Dz 17,22-31, jednak teraz jedyną właściwą reakcją człowieka, który poznał zbawczy kerygmat, jest nawrócenie (μετανοέω).

Trzecim miejscem, gdzie możemy odnotować wykorzystanie rzeczownika ἄγνοιά, jest Ef 4,18. Werset ten jest częścią perykopy, w której pojawia się wyraźny kontrast pomiędzy egzystencją pogan a wymaganiami związanymi z nową egzystencją w Chrystusie (Ef 4,17-24)²⁰.

ἔσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν,

Będąc pogrążeni w mroku umysłem, wyobcowania dla życia Bożego przez niewiedzę będącą w nich, przez oporność ich serca (Ef 4,18).

Powyższe słowa są charakterystyką sposobu życia pogan (ἔθνη)²¹, na co wskazuje poprzedzający w. 17. Odbiorcy listu również byli uczestnikami takiej formy egzystencji (zob. w. 22), jednak teraz, jako obdarzeni łaską Chrystusa, są wezwani do radykalnie nowego etosu. W ww. 22-24 ten pogański *modus vivendi* jest metaforycznie przedstawiony jako παλαιὸς ἄνθρωπος („stary/dawny człowiek”)²². Niewiedza (ἄγνοια), obok zatwardziałości serca (πώρωσις τῆς καρδίας), jest przyczyną trwania w zamroczonym umyśle (ἔσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ). Jest ona bardzo mocno powiązana z popełnianiem niemoralnych czynów, szczególnie tych związanych z obszarem życia seksualnego (w. 19). Innymi słowy, brak prawdziwej i pełnej wiedzy prowadzi do niemoralnego sposobu życia. Kontekst literacki listu zakłada, że przedmiotem niewiedzy jest przede wszystkim tajemnica związana z osobą i misją Jezusa Chrystusa, która teraz jest proklamowana

²⁰ Egzegeza tego fragmentu: Augustyn Jankowski. 1962. *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian – Do Kolosan – Do Filemona – Do Efezjan. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*. Poznań: Pallottinum, 453–459; William J. Larkin. 2009. *Ephesians. A Handbook on the Greek Text*. Waco: Baylor University Press, 84–94.

²¹ Na temat biblijnego rozumienia tego greckiego terminu: Georg Bertram, Karl K. Schmidt. 1967. ἔθνος. W *Grande Lessico del Nuovo Testamento III*. Red. Gerhard Kittel, 99–120. Brescia: Paideia; zob. również: Joseph Pierron, Pierre Grelot. 1994. Narody. W *Słownik teologii biblijnej*. Red. Leon-Dufour, 518–526.

²² Na temat idei starego i nowego człowieka w teologii Pawłowej: David. S. Dockery. 2010. Nowy człowiek i dawny człowiek. W *Słownik teologii świętego Pawła*. Red. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, Daniel G. Reid, 536–537. Tłum. Laura Cangelaris, Aleksandra Czwojdrak, Tomasz Fortuna, Anna Garbaczewska, Grzegorz Grygiel, Ewa Małecka, Krzysztof Pawłusiów. Warszawa: Vocatio; zob. również: Piotr Goniszewski. 2019. Stary i nowy człowiek a problem psychofizyczny. Komentarz św. Tomasza z Akwinu do Ef 4,22-24. W *Problem psychofizyczny, czyli pytanie o istnienie i naturę duszy*. Red. Janusz Lemański, Piotr Goniszewski, 111–128. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.

nie tylko synom Izraela, ale również poganom (por. 3,1-13). Do tej drugiej grupy zaliczają się oczywiście odbiorcy listu. Fakt ten implikuje również, że jako poganie pozbawieni byli nie tylko wiedzy dotyczącej Chrystusa, ale również obca im była na poziomie egzystencjalnym prawda o jednym Bogu Izraela. Niewiedza (*ἄγνοια*) bezpośrednio dotyczy więc obszaru chrystologii, ale *implicite* wiąże się również z ideą monoteizmu. Natomiast praktyczną konsekwencją trwania w tym stanie jest degradacja moralna. W ww. 23-24 odbiorcy listu są jednak wezwani do procesu odnowy (*ἀνανεόομαι*) swojego umysłu (*νοῦς*), czego skutkiem jest przyoblekanie się w *καὶνὸς ἄνθρωπος* („nowy człowiek”). W. 24 podkreśla jednak, że ten proces odnowy, związany również z porzucaniem niewiedzy, jest w ostatecznej przyczynie dziełem stwórczej aktywności samego Boga, co podkreśla imiesłów od czasownika *κτίζω* („stwarzać”).

Warto w tym miejscu odnotować, że perykopa Ef 4,17-24, prezentując proces religijnego rozwoju, posługuje się terminologią związaną z życiem intelektualnym. Poganin trwa w niewiedzy (*ἄγνοια*), czyli charakteryzuje się zamroczonym umysłem (w. 18: *ἐσκοτωμένοι τῆ διανοίᾳ*) i pustym myśleniem (w. 17: *ματαιότης τοῦ νοῦς*). Z kolei nawrócenie opisywane jest jako odnowa umysłu (w. 23: *ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς*). Oczywiście nie chodzi tu tylko o formę dyskursywnego zdobycia wiedzy, ale o całościowe, na poziomie teorii i praktyki, odnowienie naszej egzystencji poprzez łaskę Chrystusa.

Ostatnim przypadkiem użycia rzeczownika *ἄγνοια* jest 1 P 1,14, czyli fragment perykopy poświęconej parenezie dotyczącej wymagań nowego życia w Chrystusie (1 P 1,14-16)²³.

ὡς τέκνα ὑπακοῆς μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις

Jak dzieci posłuszne, nie upodabniajcie się do wcześniejszych żądz w niewiedzy waszej (1 P 1,14).

Podobnie jak w przypadku Ef 4,17-24, również w analizowanym teraz tekście mamy ukazaną opozycję pomiędzy dawnym sposobem życia człowieka oraz wymaganiami, jakie wynikają z przyjętej wiary w Chrystusa. Autor listu zauważa, że do czasu objawienia, jakie przyniósł Jezus Chrystus, niewiedza (*ἀγνοία*) i związane z nią niemoralne postępowanie (*ἐπιθυμία*) było w pewien sposób tolerowane. Jednak męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa stawiają człowieka wobec nowej egzystencjalnej rzeczywistości, która wiąże się z wezwaniem do świętości na wzór świętości Boga (zob. w. 16). Podobnie jak w Liście do Efezjan,

²³ Interpretacja tej perykopy w: Stanisław Hałas. 2007. *Pierwszy list świętego Piotra*. Częstochowa: Edycja św. Pawła, 102–107.

w 1 P 1,14-16 pojawiają się terminy związane z obszarem życia intelektualnego. W. 14 mówi o ἀγνοία („niewiedzy”), którą pokonać można poprzez „przepasanie bioder waszego umysłu” (w. 13: ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας). Ten drugi metaforyczny zwrot, nawiązujący do Wj 12,11, wskazuje na postawę gotowości i czujności na pełnienie woli Bożej.

Drugim rzeczownikiem opisującym niewiedzę w Nowym Testamencie jest ἀγνώσια, który, podobnie jak ἀγνοία, wywodzi się z czasownika γινώσκω („wiedzieć”, „rozumieć”, „pojmować”) połączonego z negacją α-. Pojawia się on w Nowym Testamencie dwukrotnie: w 1 Kor 15,34 oraz 1 P 2,15.

W 1 Kor 15,34 został wykorzystany przez św. Pawła w fundamentalnym dla chrześcijaństwa tekście poświęconym nauce o zmartwychwstaniu Chrystusa i wszystkich wierzących (1 Kor 15)²⁴.

ἐκινήσατε δικαίως καὶ μὴ ἀμαρτάνετε, ἀγνώσιαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν, πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λαλῶ.

Otrzeźwiejcie sprawiedliwie i nie grzeszcie. Niewiedzę bowiem [w odniesieniu do] Boga niektórzy mają. Ku wstydzieniu waszemu mówię (1 Kor 15,34).

Powyższe słowa są skierowane w stronę tych członków wspólnoty chrześcijańskiej w Koryncie, którzy powątpiewali w doktrynę zmartwychwstania umarłych²⁵. Prawdopodobnie ludzie ci zgadzali się co do faktu zmartwychwstania Chrystusa, jednak negowali realne powstanie z martwych w przypadku pozostałych ludzi. Nie jest wykluczone, że byli to zwolennicy idei tzw. eschatologii zrealizowanej, w ramach której zmartwychwstanie oznacza nowe życie dzięki łasce wiary. Warto zauważyć, że stan niewiedzy (ἀγνοία), w jakim trwają, nie jest w żaden sposób tolerowany, tak jak to było w przypadku omawianych wyżej tekstów. Związane jest to z tym, że adresaci napomnienia są już chrześcijanami, czyli osobami, które poznały i przyjęły kerygmat o Chrystusie. Stąd ich niewiedza wiąże się z popełnianiem grzechu (ἀμαρτάνω). Apostoł Narodów podkreśla, że ta niewiedza dotyczy Boga, a dokładniej mówiąc: Jego władzy nad życiem i śmiercią wszystkich ludzi. Innymi słowy, skoro Bóg wzbudził Chrystusa z martwych, to logiczną konsekwencją jest to, że również może w ten sam sposób po-

²⁴ Egzegeza tego niezwykle ważnego dla doktryny i praktyki chrześcijańskiej tekstu: Mariusz Rosik. 2016. *Pierwszy list do Koryntian*. Częstochowa: Edycja św. Pawła, 468–508; Eugeniusz Dąbrowski. 1965. *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*. Poznań: Pallottinum, 271–288; Craig S. Keener. 2005. *1 & 2 Corinthians*. Cambridge: Cambridge University Press, 121–135; Richard A. Horsley. 1998. *1 Corinthians*. Nashville: Abingdon Press, 197–220; Joseph A. Fitzmyer. 2008. *First Corinthians*. New Haven and London: Yale University Press, 539–610 (tam również bardzo szczegółowa bibliografia dotycząca 1 Kor 15).

²⁵ Na temat idei zmartwychwstania oraz jej związków z etyką w 1 Kor: Paul J. Brown. 2014. *Bodily Resurrection and Ethics in 1 Cor 15. Connecting Faith and Morality in the Context of Greco-Roman Mythology*. Tübingen: Mohr Siebeck.

stąpić z wierzącymi. Koryntianie, którzy negują fakt powszechnego zmartwychwstania, okazują zatem swoją niewiedzę i niezrozumienie tego, kim jest Bóg Izraela i jaka jest Jego autentyczna potęga.

Ostatnim tekstem Nowego Testamentu, w którym pojawia się idea niewiedzy (ἀγνοία), jest 1 P 2,15:

ὅτι οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἀγαθοποιούντας φιμοῦν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνοσίαν

Taka jest zatem wola Boga, czyniąc dobro zmusić do milczenia niewiedzę ludzi głupich (1 P 2,15).

Powyższy werset jest częścią perykopy 1 P 2,13-17²⁶, w której opisany jest stosunek chrześcijan do władzy publicznej. Autor listu wzywa wiernych do dobrego postępowania (imiesłów od czasownika ἀγαθοποιέω), które będzie świadczyć o tym, że są oni wiernymi i pełnoprawnymi członkami społeczności społeczno-politycznej, w której żyją. W ten sposób też zadadzą kłam oskarżeniom kierowanym ze strony tych, którzy nie rozumieją tego, czym w istocie jest chrześcijaństwo. W tym kontekście autor używa terminu „niewiedza” (ἀγνοία), który charakteryzuje oskarżycieli wspólnoty wierzących.

Podsumowując nowotestamentalną ideę niewiedzy, którą wyrażają greckie rzeczowniki ἄγνοια (Dz 3,17; 17,30; Ef 4,18; 1 P 1,14) oraz ἀγνοσία (1 Kor 15,34; 1 P 2,15), możemy wskazać na kilka jej cech charakterystycznych. Po pierwsze, niewiedza jest stanem, w którym partycypują zarówno Judejczycy/Żydzi (Dz 3,17; 17,30), jak i poganie (Ef 4,18; 1 P 1,14; 1 P 2,15). Ta biblijno-judaistyczna perspektywa wskazuje na fakt powszechności tegoż stanu. Po drugie, niewiedza to nieznanomość, niezrozumienie tożsamości i misji Jezusa jako Chrystusa. Dotyczy to w pierwszym rzędzie niektórych Judejczyków/Żydów z Jerozolimy, którzy oczekując Mesjasza, nie rozpoznali Go w osobie Jezusa i doprowadzili, rękami swoich zwierzchników, do skazania Go na śmierć (zob. Dz 3,17). Po trzecie, w przypadku pogan trwanie w niewiedzy oznacza nie tylko brak znajomości Jezusa Chrystusa, ale również jedynego prawdziwego Boga Izraela, a to implikuje fakt niemoralnego postępowania. Do czasu pojawienia się na ziemi Syna Bożego i rozpoczęcia proklamowania Ewangelii Bóg tolerował ten stan rzeczy, jednak teraz ludzie zostają postawieni wobec możliwości decyzji. Po czwarte, chrześcijanie, którzy dzięki łasce uwierzyli w Boga i Jego Syna, zostają uwolnieni z partycypowania w niewiedzy. Muszą jednak pozostać ostrożni, ponieważ wciąż istnieje ryzyko powrotu do dawnej kondycji. Może to być związane z niewłaściwym, niemoralnym prowadzeniem się, niegodnym

²⁶ Egzegeza tej perykopy w: Hałas. 2007. *Pierwszy list świętego Piotra*, 171–190.

etosu chrześcijanina (zob. Ef 4,18; 1 P 1,14), lub niewiarą w Bożą moc i potęgę, jak w przypadku niektórych Koryntian, którzy kwestionowali możliwość zmarłych wstania (zob. 1 Kor 15,34).

3. Niewiedza w tradycji buddyzmu *theravāda* i Nowym Testamencie – próba teologii komparatywnej

Naszą próbę teologii komparatywnej pojęcia niewiedzy w buddyzmie *theravāda* i literaturze nowotestamentalnej przeprowadzimy w trzech krokach. W pierwszym ukażemy różnicę pomiędzy oboma tradycjami. Drugi krok będzie poświęcony podobieństwom. Wreszcie w trzecim i zarazem ostatnim skoncentrujemy się na spojrzeniu na buddyjską niewiedzę z perspektywy teologii chrześcijańskiej.

Nawet pobieżna analiza wybranych fragmentów kanonu palijskiego, zawartego w *Tipiṭaka*, (*Lokāyatika Sutta*: SN 12.48; *Dutiyaavijjāpahānasutta Sutta*: SN 35,80; *Avijjā Sutta*: SN 45.1), pokazuje bardzo wyraźnie, że idea niewiedzy (*avijjā*) zajmuje fundamentalne miejsce w epistemologiczno-ontologicznym systemie buddyzmu *theravāda*. Egzemplifikacją tej tezy może być chociażby ciąg uwarunkowanego powstawania (*paṭiccasamupaddā*), w ramach którego niewiedza stanowi pierwszy, centralny i konstytutywny element. Ponadto w *Avijjā Sutta* (SN 45.1) zaobserwowaliśmy obecność negatywnej szlachetnej ośmiostopniowej ścieżki, którą warunkuje również niewiedza. Jeżeli, na podstawie czwartej szlachetnej prawdy, szlachetna ośmiostopniowa ścieżka jest drogą do urzeczywistnienia autentycznego wglądu i w efekcie do wyzwolenia (*nibbāna*), to jej negatywna formuła, bazująca właśnie na niewiedzy, pokazuje znaczenie analizowanej przez nas koncepcji w ramach doktryny buddyjskiej. Jak już zauważyliśmy wyżej, niewiedza (*avijjā*) jest stanem, który charakteryzuje sposób życia większości istot ludzkich. Determinuje wszystkie ich postawy i działania, wklajając w cykl *saṃsāra*, czyli kolejnych narodzin i śmierci. Z kolei w literaturze nowotestamentalnej pojęcie niewiedzy, opisywane za pomocą greckich rzeczowników ἄγνοια (Dz 3,17; 17,30; Ef 4,18; 1 P 1,14) oraz ἀγνοσία (1 Kor 15,34; 1 P 2,15), nie wydaje się tematem centralnym. Już ilość poświadczeń tego terminu w formie rzeczownikowej potwierdza tę konstatację. Oczywiście bardziej pogłębione studium, wymagające analizy różnych czasowników i konstrukcji, mogłoby dać nieco bardziej precyzyjny i poszerzony obraz niewiedzy w Nowym Testamencie, szczególnie w odniesieniu do teologii Ewangelii wg św. Jana. Jednak nawet możliwe poszerzenie obszaru badań o czwartą Ewangelię nie zmieni podstawowej obserwacji, mówiącej, że autorzy pism nowotestamentalnych nie traktowali niewiedzy jako centralnej kategorii teologicznej.

Ponadto przełamywanie niewiedzy w tradycji buddyzmu *theravāda* jest zadaniem osobistym. Nauczyciel, taki jak chociażby Budda, może jedynie przekazać pouczenie (*dhamma*) i być przykładem, że *nibbāna* jest możliwa do urzeczywistnienia. W przypadku Nowego Testamentu sprawa jest bardziej złożona. Przyjrzyjmy się jeszcze raz perykopie Ef 4,17-24. Autor listu wzywa wierzących, aby porzucali starego człowieka (παλαιὸς ἄνθρωπος), czyli dawny, pogański sposób życia (zob. w. 22). Podkreśla, że zanim stali się chrześcijanami trwali w niewiedzy (ἄγνοια), pogrążeni w mroku (w. 18). Teraz jednak muszą przyoblekać nowego człowieka (καινὸς ἄνθρωπος). W ww. 23-24 mamy z jednej strony wezwanie do aktywności człowieka, aby odnawiał swój umysł. Ta intelektualna metafora wskazuje na nowy, wzorowany na Chrystusie, sposób postępowania. Sugerowałoby to, że stawanie się nowym człowiekiem (καινὸς ἄνθρωπος) leży w mocy wierzącego. Jednak druga część w. 24 wskazuje, że ów nowy człowiek jest jednocześnie stwarzany przez Boga, co podkreśla imiesłów w aoryście od czasownika κτίζω. Innymi słowy, nowe życie w Chrystusie jest dziełem łaski Bożej, realizowanym jednak przez postępowanie człowieka. Jezus Chrystus nie jest więc jedynie nauczycielem drogi wiodącej do porzucenia niewiedzy, ale poprzez Jego osobę i dzieło Bóg realnie działa na istotę ludzką.

Przechodząc teraz do podobieństw pomiędzy tradycją buddyjską a chrześcijańską, wskażemy na jeden element, który na pierwszy rzut oka może budzić pewne wątpliwości. Jednak bardziej szczegółowe omówienie ukaże zasadność przypisania go do kategorii wątków podobnych w obu systemach religijnych. Chodzi bowiem o zbieżność nie na poziomie treści, ale struktury. Zauważyliśmy już, że w przypadku buddyzmu *theravāda* niewiedza (*avijjā*) zakłada nieznajomość, na poziomie dyskursywnego myślenia i doświadczeniowego wglądu, buddyjskiej doktryny (*dhamma*). Chodzi szczególnie o naturę rzeczywistości, na którą składają się: *anattā* (brak samoistnej egzystencji, brak jaźni, brak ego), *anicca* (nietrwałość) i *dukkha* (cierpienia), cztery szlachetne prawdy czy też ciąg uwarunkowanego powstawania (*paṭiccasamupaddā*). Innymi słowy, jedynym sposobem na porzucenie niewiedzy (*avijjā*) i osiągnięcie jej antytezy, czyli pełnej prawdy (*vijjā*), jest praktykowanie buddyjskiej drogi.

Z kolei w przypadku Nowego Testamentu i chrześcijaństwa niewiedza (ἄγνοια; ἀγνωσία) zakłada zasadniczo niezrozumienie osoby i misji Jezusa oraz, w przypadku pogan, nieznajomość jedynego prawdziwego Boga. Porzucenie tego stanu możliwe jest dzięki poznaniu, które rodzi się z wiary w usłyszany kerygmat o Jezusie Chrystusie. Oczywiście musimy pamiętać, że w przypadku chrześcijanina ten proces dochodzenia do prawdy zakłada uprzednio łaskę, z którą człowiek współpracuje. Widzimy więc, że w obu tradycjach opozycją wobec

niewiedzy jest znajomość i praktykowanie przesłania danego systemu religijnego. Nie chodzi zatem o jakąkolwiek wiedzę na temat natury rzeczywistości, ale o tę konkretną zbawczą prawdę, która jest głoszona przez przedstawicieli danej religii. Tutaj właśnie ukazuje się podobieństwo na poziomie struktury. Zarówno buddyzm, jak i chrześcijaństwo zakładają, że ich doktryna i praktyka życia stanowią drogę osiągnięcia pełni prawdy i zbawienia, rozumianych oczywiście w świetle danego światopoglądu religijnego.

Jak zatem należy ocenić buddyjską koncepcję niewiedzy (*avijjā*), którą prezentuje kanon palijski *theravāda*, z perspektywy teologii chrześcijańskiej? Wydaje się, że pomiędzy pojęciem niewiedzy w buddyzmie *theravāda* a literaturze nowotestamentalnej nie ma pełnej symetrii co do ich miejsca w ramach całego systemu filozoficzno-teologicznego danej religii. Jak już zaznaczono wyżej, w buddyzmie niewiedza jest elementem fundamentalnym dla charakterystyki kondycji człowieka. Z kolei w Nowym Testamencie ten sposób opisywania nieznamoścności jedyne go Boga i Chrystusa nie pełni centralnej funkcji. Gdybyśmy chcieli w chrześcijaństwie znaleźć bardziej adekwatną analogię z ideą niewiedzy w buddyzmie *theravāda*, będzie to doktryna o grzechu pierworodnym. Obie koncepcje starają się opisać bowiem stan kondycji ludzkości doświadczającej zła i cierpienia. Obie też stanowią egzystencjalny horyzont, w ramach którego dokonuje się proces zbawienia czy też wyzwolenia.

References

- 2008 *An Analysis of the Pali Canon*. Red. Russel Webb. Kandy: Buddhist Publication Society.
2012. *Novum Testamentum Graece*. Red. Eberhard Nestle, Kurt Aland i in. Stuttgart: German Bible Society.
2012. *Tipiṭaka: Mahāvihāra Pāli Tipiṭaka. Święte Teksty Buddyzmu Theravāda*. Tłum. Andrew Dalek. Toronto.
- Abramowiczówna Zofia. 1958–1956. *Słownik grecko-polski*. Warszawa: PWN.
- Armstrong Karen. 2020. *Budda. Portret człowieka przebudzonego*. Tłum. Jacek Majewski. Warszawa: Czarna Owca.
- Barret Charles K. 1994. *The Act of the Apostles*. T. 1. Edinburgh: T & T Clark.
- Bertram Georg, Schmidt Karl K. 1967. Ἐθνος. W *Grande Lessico del Nuovo Testamento III*. Red. Gerhard Kittel, 99–120. Brescia: Paideia.
- Brown Paul J. 2014. *Bodily Resurrection and Ethics in 1 Cor 15. Connecting Faith and Morality in the Context of Greco-Roman Mythology*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bultmann Rudolf. 1965. ἀγνοέω. W *Grande Lessico del Nuovo Testamento I*. Red. Gerhard Kittel, 309–328. Brescia: Paideia.
- Carrithers Michael. 1999. *Budda*. Tłum. Tomasz Jurewicz. Warszawa: Prószyński i S-ka.

- Dąbrowski Eugeniusz. 1965. *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*. Poznań: Pallottinum.
- Dąbrowski Eugeniusz. 2008. *Dzieje Apostolskie. Wstęp. Przekład. Komentarz*. Poznań: Pallottinum.
- Dalajlama, Czedryn Tubten. 2017. *Buddyzm. Jeden Nauczyciel, wiele tradycji*. Tłum. Maciej Góralski. Poznań: Rebis.
- Dockery David S. 2010. Nowy człowiek i dawny człowiek. W *Słownik teologii świętego Pawła*. Red. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, Daniel G. Reid, 536–537. Tłum. Laura Canghe-laris, Aleksandra Czwojdrak, Tomasz Fortuna, Anna Garbaczewska, Grzegorz Grygiel, Ewa Malecka, Krzysztof Pawłusiów Warszawa: Vocatio.
- Fernando Ajith. 1998. *Acts*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House
- Fitzmyer Joseph A. 2008. *First Corinthians*. New Haven – London: Yale University Press.
- Gilbert Jean, Grelot Pierre. 1994. Pokuta – Nawrócenie. W *Słownik teologii biblijnej*. Red. Xavier Leon-Dufour, 705–713. Tłum. Kazimierz Romaniuk. Poznań: Pallottinum.
- Goniszewski Piotr. 2019. Stary i nowy człowiek a problem psychofizyczny. Komentarz św. Tomasa z Akwinu do Ef 4,22-24. W *Problem psychofizyczny, czyli pytanie o istnienie i naturę duszy*. Red. Janusz Lemański, Piotr Goniszewski, 111–128. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Hałas Stanisław. 2007. *Pierwszy list świętego Piotra*. Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Hart William. 2019. *Sztuka życia. Medytacja vipassana według nauki S.N. Goenki*. Tłum. Anna Martyniak. Warszawa: Anicca.
- Hinüber Oscar von. 2000. *A Handbook of Pāli Literature*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Horsley Richard A. 1998. *1 Corinthians*. Nashville: Abingdon Press.
- Jankowski Augustyn. 1962. *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian – Do Kolosan – Do Filemona – Do Efezjan. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*. Poznań: Pallottinum.
- Kałuża Krystian. 2019. „Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?”. *Studia Oecumenica* 16: 319–358.
- Karłowicz Dariusz. 2007. *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*. Warszawa: Fronda.
- Keener Craig S. 2005. *1 & 2 Corinthians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Larkin William J. 2009. *Ephesians. A Handbook on the Greek Text*. Waco: Baylor University Press.
- Mejor Marek. 2001. *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*. Warszawa: Pruszyński i S-ka.
- Nyanatiloka. 1980. *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Oldenberg Herman. 1994. *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*. Tłum: Ireneusz Kania. Kraków: Oficyna Literacka.
- Pierron Joseph, Grelot Pierre. 1994. Narody. W *Słownik teologii biblijnej*. Red. Xavier Leon-Dufour, 518–526. Tłum. Kazimierz Romaniuk. Poznań: Pallottinum.
- Popowski Remigiusz. 2006. *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Warszawa: Vocatio.

-
- Popowski Remigiusz. 2009. *Grecko-polski słownik syntagmatyczny Nowego Testamentu*. Warszawa: Vocatio.
- Rosik Mariusz. 2016. *Pierwszy list do Koryntian*. Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Sandnes Karl O. 1993. „Paul and Socrates: The Aim of Paul’s Areopagus Speech”. *Journal for the Study of the New Testament* 50: 13–26.