

Shoshana Ronen

Koncepcja człowieka w judaizmie

Słowa kluczowe: judaizm, człowiek, wolna wola, wolność, Majmonides, Saadja Gaon, aborcja, eutanazja

Tytuł tego artykułu nie oddaje pełnej prawdy, gdyż w judaizmie nie ma ani jednego obrazu, ani jednej koncepcji człowieka. Od razu trzeba zaznaczyć, iż w judaizmie mamy do czynienia z wieloma i różnokolorowymi twarzami. Nie dotyczy to tylko współczesnego zróżnicowania świata żydowskiego, ale również około trzech tysięcy lat historii piśmiennych źródeł. Te piśmienne źródła dostarczają bogatej teologicznej i filozoficznej różnorodności, różnych opinii i przekonań, które wzajemnie się dopełniają bądź wzajemnie się wykluczają. Jest to zależne od epoki, światopoglądu i zewnętrznych wpływów. Różni myśliciele w różnych epokach wyrażali różne opinie, niekiedy ze sobą sprzeczne. Dotyczy to również tematu tego artykułu, tzn. jeśli chodzi o samego człowieka i jego charakter.

W artykule próbuję pokazać główne linie mniej więcej spójnego obrazu głównego tematu, przywołując różne ujęcia. Jednak w ramach jednego artykułu nie jest rzeczą możliwą przywołanie wszystkich opinii i wierzeń na temat koncepcji człowieka, jakie zostały wypracowane przez myślicieli żydowskich na przestrzeni wieków. By to zrobić, należałoby napisać kilkusetstronicową monografię.

Mimo powyższych zastrzeżeń można znaleźć jedno wspólne źródło dla większości ujęć historycznych i współczesnych w judaizmie. Oczywiście mam na myśli mit o stworzeniu świata w Księdze Rodzaju 1, 26–27¹.

I rzekł Bóg: Uczyńmy ludzi na obraz Nasz i podług podobieństwa Naszego, a niech panują nad rybami morza, i nad ptactwem nieba, i nad bydłem, i nad wszystką ziemią i nad wszelkim płazem, który pełza po ziemi! I stworzył Bóg człowieka na obraz Swój, na obraz Boga stworzył go; mężczyznę i niewiastę stworzył ich.

¹ Wszystkie cytaty z Biblii są w tłumaczeniu Izaaka Cyłkowa, które jest żydowskim tłumaczeniem Biblii Hebrajskiej (Wydawnictwo Austeria, Kraków 2006).

Należy zauważyć, iż w następnym rozdziale Księgi Rodzaju 2, 7 znajdujemy odmienny mit stworzenia człowieka: „I tak utworzył Wiekuisty Bóg człowieka z prochu ziemi i tchnął w nozdrza jego dech żywota, i stał się człowiek istotą żyjącą”. Niektórzy dostrzegają w tym drugim przekazie sprzeczność w stosunku do pierwszego, inni natomiast widzą w nim opowiadanie dopełniające. Tak czy inaczej, jeśli chodzi o koncepcje człowieka, nie ma wątpliwości, że zdecydowana większość interpretacji odnosi się do przekazu pierwszego. Dotyczy to zwłaszcza tajemniczego stwierdzenia, że człowiek został stworzony na obraz (*celem*) Boga. Pierwotne znaczenie słowa *celem* to: postać, kształt, obraz i figuratywne przedstawienie bożka. Dlatego sformułowanie, iż człowiek został stworzony na podobieństwo Boga, budzi pytanie, czy chodzi tu o podobieństwo fizyczne. Takie stwierdzenie jest sprzeczne z normatywnym judaizmem, w którym twierdzi się, że Bóg nie ma aspektu fizycznego. Albo mamy tu do czynienia z innym rodzajem podobieństwa. W każdym razie, jak się wydaje, w judaizmie nie można refleksji nad człowiekiem oddzielić od pojęcia Boga.

Inny problem, jaki się pojawia w związku z tymi dwiema historiami stworzenia, to kwestia podniesiona przez izraelskiego biblistę Israela Knohla. Chodzi tu o pytanie o cel, w jakim człowiek został stworzony, i o to, jaką rolę ma do odegrania. W pierwszej Bóg powierza człowiekowi całe stworzenie, ale w drugiej historii człowiek został stworzony po to, by pracować i opiekować się ogrodem Eden². Poza tym Adam nie powinien jeść z drzewa poznania, natomiast w chwili przekroczenia zakazu spotyka go kara i zostaje wypędzony z ogrodu Eden i musi ciężko pracować całe swoje życie. Z biblijnego mitu wynika dualizm egzystencjalnej sytuacji człowieka; z jednej strony człowiek jest panem stworzenia, a z drugiej jest niewolnikiem ziemi. Tę złożoność ludzkiej egzystencji można rozpoznać w relacji człowieka z Bogiem. Z jednej strony został on stworzony na obraz Boga i to podobieństwo uzdalnia go do rządzenia innymi stworzeniami i daje mu do tego prawo. „Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich, chwałą i czcią go uwieńczyłeś. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich; złożyłeś wszystko pod jego stopy” (Ps 8, 6). Ale z drugiej strony, kiedy człowiek doświadcza własnej skończoności wobec wieczności Boga, ogarnia go uczucie własnej nicości. „Dni człowieka są jak trawa; kwitnie jak kwiat na polu. Ledwie muśnię go wiatr, a już go nie ma, i miejsce, gdzie był, już go nie poznaje” (Ps 103, 15–16).

Alexander Altmann twierdzi, że mędrcy Talmudu odczuwali zakłopotanie wobec pojęcia *celem* i kiedy przełożyli je na język aramejski, używali słowa *dmu*, co oznacza obraz. Miało to związek z teologicznym sprzeciwem wobec antropomorfizmu. Natomiast dla hellenistycznego Żyda jak Filon z Aleksandrii

² Israel Knohl, „Cherut ha'adam bamikra”: <http://lib.cet.ac.il/Pages/item.asp?item=7567>

³ Tamże.

użycie słowa *celem* nie stanowiło problemu, gdyż, idąc za Platonem, używał pojęcia *ikona* dla słowa *celem*. Dla Filona człowiek nie jest bezpośrednim *celem* Boga, ale jest on *celem logosu*, który jest *celem* Boga. Według Altmanna możemy dostrzec wpływ Filona na autorów Talmudu, którzy tłumaczyli *celem* przez takie pojęcia, jak: prototyp, wzór, model, pieczęć. Idąc za tą interpretacją, doszli do wniosku, że każdy człowiek jest wyjątkowy, każdy wygląda inaczej, nie ma dwóch takich samych ludzi. Natomiast w filozofii średniowiecznej tłumaczono *celem* jako intelekt⁴, do czego wrócę poniżej.

Chciałabym przedstawić dwóch wielkich filozofów żydowskich okresu średniowiecza, których opinie na temat człowieka są odmienne, ale obaj wpłynęli bardzo mocno na następne pokolenia: Saadja ben Josef znany jako Saadja Gaon (882–942) i Majmonides (1135–1204). Saadja może być uważany za pierwszego średniowiecznego filozofa żydowskiego⁵, którego pisma filozoficzne zachowały się w całości. Można w nim widzieć założyciela tradycji filozoficznej, która interpretuje Pismo Święte z żydowskiej perspektywy⁶. Niektórzy uważają, że jego pisma są pierwszym przykładem, w piśmiennictwie żydowskim, gdzie pojawia się filozoficzna dyskusja na temat miejsca człowieka w stworzeniu⁷. Jego filozofia człowieka opiera się na Biblii i wedle tej filozofii człowiek jest celem stworzenia, a wszystko zostało stworzone dla niego i dla jego szczęśliwości. Tym, co daje człowiekowi ten wyjątkowy status, jest jego mądrość, ale u Saadji nie chodzi o mądrość poznania metafizycznej prawdy czy poznania Boga, ale jest to mądrość działania i poznania świata, mądrość używania natury i kreatywność⁸. Koncepcja Saadji jest *par excellence* antropocentryczna: człowiek jest najwyższym ze stworzeń i znajduje się w centrum świata. Wedle Saadja to, co znajduje się w centrum, ma najwyższą wartość. Bez człowieka, według niego, stworzenie nie ma celu i nie ma sensu. Według tego autora centralna pozycja człowieka jest udokumentowana w Biblii, midraszu i w Talmudzie⁹. Niemniej jednak Saadja jest przekonany, że człowiek jest przedmiotem kierowanym i poruszonym. Natomiast Bóg jest podmiotem, poruszcycielem i kierującym. Z tego wynika, że człowiek jest istotą dualistyczną – jest jednocześnie panem i niewolnikiem – panem stworzenia i niewolnikiem Stwórcy. Oznacza to obowiązek czczenia Boga i zachowywania jego przykazań¹⁰. Oprócz mądrości działania Saadja znajduje w człowieku dwie inne cechy, które

⁴ Alexander Altmann *Panim szel jahadut*, Am Oved, Jerozolima 1993, s. 11.

⁵ Jeśli pominąć Filona z Aleksandrii (10 p.n.e – 40 n.e), który jako pierwszy próbował połączyć myślenie filozoficzne z Biblią Hebrajską, ale jego wpływ na judaizm był bardzo ograniczony.

⁶ Eliezer Schweid, *Hafilosofim hagedolim szelanu*, Jedit-Aharonot, Tel-Aviv, 1999, s. 19.

⁷ Nahum Lam, *Mahanaim*, część II, 1966, s. 133.

⁸ Schweid, dz. cyt., s. 40–41.

⁹ Lam, dz. cyt., s. 133–137.

¹⁰ Tamże, s. 134.

czynią zeń najwyższe stworzenie. Pierwszą z nich odkrywa w *Sefer Jecira*¹¹, że człowiek jest twórcą¹² i w tym jest podobny do Boga. Dla Saadji pojęcie *celem* (obraz Boga) oznacza, że człowiek ma cechy podobne do Boga – kreatywność i władzę. Druga cecha czyniąca człowieka najwyższym ze stworzeń to wolność wyboru, która daje mu wyższość moralną. Saadja zastanawia się, dlaczego Bóg dał człowiekowi możliwość wyboru zła. Odpowiadając na nie, powiada, że Bóg obdarzył człowieka łaską – możliwością wyboru dobra z własnej inicjatywy i to ma większą wartość, niż gdyby człowiek był stworzony jako istota zmuszona do wyboru dobra. Bóg nie zmusza człowieka, tylko nakazuje i daje mu siłę i możliwości wyboru dobra lub zaniechania go¹³. W taki sposób człowiek może uzyskiwać łaskę i szczęście dzięki własnemu działaniu. Jak widzieliśmy, mądrość człowieka to mądrość działania, a celem człowieka jest aktywność w świecie. A celem tego wszystkiego jest osiągnięcie życia wiecznego. Dla Saadji – podobnie jak nie ma szabatu bez sześciu dni pracy, tak nie ma życia wiecznego bez życia tutaj na ziemi. Ten świat jest pomostem do życia przyszłego. W tym miejscu pojawia się drugie źródło dualizmu w człowieku, jakie dostrzegamy w myśli Saadji:

Otrzymaliśmy ten świat, by poprzez nasze działania zdobyć prawo do przyszłego życia. W tych działaniach objawia się pełna afirmacja życia w tym świecie z jego uwarunkowaniami przyrodniczymi, społecznymi i duchowymi¹⁴.

Sposób zdobycia praw do przyszłego życia polega na przestrzeganiu przykazań i na życiu zgodnemu z przepisami Tory. Jest rzeczą ciekawą, że dla Saadji życie według przykazań nie ma wartości samo w sobie, ale jako środek zdobycia prawa do przyszłego życia. Saadja jest również przekonany, że człowiek, który poznaje Boga i jest całkowicie pochłonięty miłością Boga, osiąga stan szczęśliwości, bezpieczeństwa i spokój ducha. Jest to idealny stan ducha dla człowieka¹⁵.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że dla Saadji status człowieka jest całkowicie antropocentryczny. Człowiek jest środkiem i celem stworzenia. Niemniej jednak widzieliśmy również dualizm w człowieku, który jest jednocześnie panem stworzenia i niewolnikiem Stwórcy. Poza tym należy on do dwóch światów i jego celem w tym świecie jest kreatywność, działanie i sprawowanie władzy. Powinien też czcić Boga i czynić dobro, by w ten sposób zasłużyć na życie wieczne w przyszłym świecie. Znaczenie bycia stworzonym na obraz Boga oznacza posiadanie wspólnych z Bogiem cech: kreatywności, dobroci i władzy nad światem.

¹¹ *Sefer Jecira* – jeden z pierwszych tekstów żydowskiego mistycyzmu. Jest to traktat dotyczący stworzenia świata i jedno z podstawowych źródeł kabały (druga połowa II wieku. n.e. lub pierwsza połowa III wieku n.e.).

¹² Lam, dz. cyt., s. 135.

¹³ Schweid, dz. cyt., s. 42–43.

¹⁴ Tamże, s. 41.

¹⁵ Tamże, s. 49–50.

Drugi filozof, którego chciałabym przedstawić, to Majmonides. Jest on filozofem, który najbardziej wpłynął na myśl żydowską na przestrzeni ostatnich ośmiuset lat. Wielu myśli, że jego teologiczne i filozoficzne kategorie są najwłaściwszym i najprawdziwszym przedstawieniem judaizmu. Większa część jego wielkiego filozoficznego dzieła *Przewodnik dla błędzących* jest poświęcona rozwojowi sposobów interpretacji Biblii, Talmudowi i midraszowi. Majmonides czyni to tak, by oddalić od nich najmniejsze podejrzenie antropomorfizmu. Wielu badaczy Talmudu przyjęło te metody interpretacji. Można odkryć jego wpływ w sposobie argumentowania, interpretowania i użytych przykładach, jak i w terminologii. Również współczesne analizy elementów antropomorficznych w Talmudzie można widzieć jako kontynuację racjonalnej interpretacji Majmonidesa¹⁶. Wielki zamysł Majmonidesa polegał na interpretacji łączącej Torę z grecką filozofią i nauką, by uzgodnić Torę Mojżesza z metafizyką Arystotelesa. To właśnie było celem *Przewodnika dla błędzących*.

Powróćmy do głównego pytania, co to znaczy, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz. W filozofii Majmonidesa *celem* nie mogło być ani ciałem, ani jakimkolwiek fizycznym aspektem. W swojej książce *Interpretacja Miszny* Majmonides sformułował trzynaście zasad wiary¹⁷. Pierwsze cztery to zasady teologiczno-metafizyczne, w których zawarł swoją koncepcję Boga. W trzeciej zasadzie mówi:

Wierzę pełnią wiary, że Stwórca, Błogosławione jest jego imię, nie ma ciała i że nie odnosi się do niego żaden fizyczny atrybut i że niczego w ogóle nie można z nim porównać¹⁸.

Te podstawowe zasady judaizmu zostały włączone do modlitewników i liturgii wielu wspólnot żydowskich, które recytowały je na początku modlitwy porannej. Dlatego są one podstawą żydowskiej wiary i dlatego mają wielki wpływ na wiarę Żydów odmawiających te modlitwy każdego dnia.

Jeżeli Bóg nie ma ciała ani żadnej cechy fizycznej, to jak to się dzieje, że człowiek, który jest istotą fizyczną, został stworzony na jego obraz i podobieństwo? Nie dziwi więc, że *Przewodnik dla błędzących* rozpoczyna się właśnie od tej kwestii:

Niektórzy utrzymują, że hebrajskie słowo *celem* należy rozumieć jako oznaczające kształt i postać rzeczy; takie wyjaśnienie prowadzi ludzi do wiary w cielesność (Boskiej Istoty). Myślą oni bowiem, że ze słów „czynimy go na nasz *celem*” wynika, iż Bóg posiada formę istoty ludzkiej, tzn., że posiada on kształt i postać, a zatem w konsekwencji tego, że jest on cielesny¹⁹.

¹⁶ Yair Lorberbaum, *Celem elohim: halacha we'agada*, Schoken, Jerozolima, 2004, s. 31.

¹⁷ Majmonides nie był pierwszym, który sformułował obowiązujące zasady wiary w judaizmie. Np. Filon ustalił pięć zasad wiary, a Saadja dziesięć.

¹⁸ http://www.pardes.pl/old/rambam/rambam_13.htm.

¹⁹ Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, Dover Publications, 1956, Część I, rozdz. 1, s. 13. (Przekład Henryka Halkowskiego z języka angielskiego, ale tylko pierwszą część, można znaleźć: <http://www.pardes.pl/old/rambam/more1.htm>).

Majmonides dyskutuje słowo *celem* i oświadcza, że oznacza ono szczególną formę, która konstytuuje istotę rzeczy (przypomina Arystotelesowskie pojęcie formy). Twierdzi, że:

W zdaniu „uczynimy człowieka na nasz *celem*” oznacza on specyficzną formę człowieka, to jest jego intelektualną percepcję – i nie odnosi się do jego postaci ani do jego kształtu. [...] To jest ze względu na boski intelekt, w który wyposażony został człowiek, powiedziano, że został on stworzony na kształt i podobieństwo Wszechmogącego, co jest jak najbardziej odległe od przypuszczenia, że Najwyższa Istota mogłaby być cielesna, wyposażona w jakąś materialną formę²⁰.

Dlatego, według Majmonidesa, „na obraz Boga” oznacza, że ludzkość dzieli z Bogiem intelekt. *Celem* nie oznacza, że Bóg posiada fizyczny kształt, ale że ludzkość poza tym, że jest stworzeniem materialnym, ma rozum i zdolność refleksji. Ta teza Majmonidesa została powszechnie przyjęta jako wykładnia żydowska²¹.

Trzeba tutaj wspomnieć, że podejście Majmonidesa do Biblii i Talmudu jest podejściem hermeneutycznym. Jak podkreśla, w obu mamy do czynienia z językiem obrazowym. Tak więc, kiedy Mędrcy używali antropologicznego języka Biblii: „wiedzieli, że nie może być żadnych wątpliwości, co do ich metaforycznego charakteru, [...] wiedzieli, że wszelkie takie wyrażenia będą odbierane jako język metaforyczny”²². Dlatego nie tylko, że *celem* odnosi się do formy, ale może być również rozumiany jako metafora.

W przeciwieństwie do Saadji, Majmonides twierdzi, że błędem jest myślenie, iż człowiek jest celem stworzenia. Być może człowiek może być najwyższym ze stworzeń, ale tylko w tym świecie doświadczenia, który jest ograniczony – ale ten świat nie jest całą rzeczywistością. Zdanie, że świat został stworzony dla człowieka, jest błędne, podobnie jak zdanie, że człowiek jest stworzeniem wyjątkowym:

Uważam więc następującą opinię jako najbardziej poprawną według nauczania Biblii i najbardziej zgodną z rozumowaniem filozoficznym. Mianowicie, że kosmos nie istnieje dla człowieka, ale że każde stworzenie istnieje dla samego siebie, a nie ze względu na jakąś inną rzecz. [...] W taki sam sposób, jak było wolą Boga, by człowiek zaistniał, tak było Jego wolą, by niebo z jego gwiazdami zaistniało. Że powinni istnieć aniołowie – i każdy z tych bytów jest celem dla swego własnego istnienia²³.

Porównując człowieka do całego istnienia, zdajemy sobie sprawę, jak jest on małym i bez znaczenia.

²⁰ Tamże, s. 14.

²¹ Altmann, dz. cyt., s. 26.

²² Maimonides, dz. cyt., część I, rozdz. 46, s. 62.

²³ Tamże, część III, rozdz. 13, s. 274. (Przekład własny z angielskiego).

Porównaj siebie samego do sfer niebieskich, gwiazd i do inteligencji i wtedy zrozumiesz prawdę, i zrozumiesz, że człowiek jest wyższy od wszystkiego, co zostało ukształtowane z ziemi, ale nie w stosunku do innych stworzeń; jest on dalece niższy, kiedy jego istnienie jest porównane z istnieniem sfer i *a fortiori* – kiedy go porównać z inteligencjami²⁴.

Majmonides twierdzi, powołując się na Arystotelesa, że nie ma sensu pytanie o cel, każde stworzenie ma swój własny cel. W samej rzeczy Bóg stworzył każdą rzecz, bo tak chciał. Mimo tego, że każda rzecz ma swój cel, w strukturze stworzenia mamy do czynienia z podziałem ról. Rolą człowieka jest służenie Bogu. Jeśli człowiek myśli, że wszystko zostało dla niego stworzone, to jest to wyraz megalomanii²⁵.

Ponieważ człowiek nieuświadomiony wierzy, że cały kosmos istnieje tylko dla niego; w taki sposób, jakby nic innego nie zasługiwało na uwagę. Tak więc, jeśli coś się przydarzy wbrew jego oczekiwaniom, to od razu wnioskuje, że cały kosmos jest zły. Jeśli jednak wziąłby pod uwagę cały kosmos, gdyby ukształtował sobie właściwe o nim pojęcie, to wtedy rozumiałby, jaką małą częścią tego kosmosu jest on sam, i wtedy znalazłby prawdę²⁶.

W każdym razie takie podejście nie rani ludzkiej godności, ponieważ tym, co określa człowieka, jest jego intelekt. Człowiek go posiada, ponieważ boski intelekt został weń wszczepiony. Człowiek doskonały używa swego rozumu. Właśnie dlatego Bóg daje człowiekowi przykazania, a nie dał ich żadnemu zwierzęciu czy istocie nieposiadającej rozumu. Według Majmonidesa przykazania są przywilejem człowieka. Dowodem na to, że Bóg go kocha – są też jego drogą do doskonałości. Właśnie dlatego człowiek powinien rozwijać swoje filozoficzne i intelektualne talenty i być moralny i dobry. W taki sposób stanie się podobny Bogu²⁷.

W rozdziale zamykającym *Przewodnik dla błędzących* Majmonides zastanawia się nad drogą człowieka do doskonałości. Dostrzega cztery rodzaje doskonałości. Pierwszą i najniższą jest doskonałość odnosząca się do własności i posiadania. Druga dotyczy kształtu i ciała, trzecia jest doskonałością moralną człowieka. Większość przykazań służy uzyskaniu tej doskonałości. Niemniej jednak nie jest to najwyższa doskonałość człowieka, gdyż zasady moralne są konieczne tylko, kiedy człowiek żyje z innymi ludźmi. Czwarta doskonałość jest najwyższą:

Prawdziwa doskonałość człowieka: posiadanie najwyższych zdolności intelektualnych, posiadanie takich pojęć, które prowadzą do prawdziwych metafizycznych poglądów odnoszących się do Boga. Wraz z tą doskonałością człowiek osiąga swój ostateczny cel; daje mu ona prawdziwą ludzką doskonałość; jest ona jego wyłączną własnością; daje mu nieśmiertelność, i właśnie z powodu tej czwartej doskonałości jest on nazywany człowiekiem²⁸.

²⁴ Tamże, część III, rozdz. 13, s. 276.

²⁵ Lam, dz. cyt., s. 140.

²⁶ Maimonides, dz. cyt., część III, rozdz. 12, s. 268.

²⁷ Lam, dz. cyt., s. 141.

²⁸ Maimonides, dz. cyt., część III, rozdz. 54, s. 395.

I Majmonides podsumowuje (tutaj możemy odnotować jedną z inspiracji Spinozy):

Poznanie Boga jest najwyższym rodzajem doskonałości. [...] Zdobywszy to poznanie, będzie zawsze skłonny do szukania pełnej miłości dobroci, roztropności i sprawiedliwości i w taki sposób będzie naśladował drogę Boga²⁹.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że dla Majmonidesa człowiek jest jednym ze stworzeń, które Bóg chciał stworzyć. Nie jest on celem stworzenia, jak twierdził Saadja, i jeśli posiada specjalny status, to dlatego, że Bóg obdarzył go zdolnościami intelektualnymi. To jest właśnie znaczenie pojęcia „obrazu Boga”, na jaki człowiek został stworzony. Aby urzeczywistnić swoją prawdziwą naturę i stać się człowiekiem, musi używać rozumu, poznać Boga i w taki sposób go naśladować. Majmonides nie widzi w moralnej doskonałości najwyższej doskonałości człowieka – tym bardziej, że nie jest ona środkiem do osiągnięcia życia wiecznego, jak to twierdził Saadja³⁰. Dla niego moralne postępowanie jest ważne, ponieważ człowiek jest istotą społeczną³¹, ale najwyższą ludzką doskonałością jest realizacja intelektualnych możliwości. Zauważamy tutaj Arystotelesowski punkt widzenia, jak również podporządkowanie etyki rozumowi. Różnica między nimi polega na tym, że Majmonides jest filozofem religijnym i dla niego najwyższym poznaniem jest poznanie Boga³².

Wróćmy do pytania, jak należy rozumieć pojęcie *celem*, jeśli judaizm, szczególnie po Majmonidesie, odrzucił rozumienie tego pojęcia jako ciała. Rabin Chaim z Wołożyna³³ w swojej książce *Duch życia* twierdzi, że *celem* należy rozumieć jako „lekkie podobieństwo” do Boga albo jako metaforę³⁴. Mosze Rajis, który zajmował się tym problemem w duchu klasycznych interpretatorów *halachy* jak Majmonides, Nahmanides (rabin Moses ben Nahman) i Juda Loew ben Bezalel (znany jako Maharal z Pragi) wyszczególnił sześć cech człowieka, które go upodabniają do Boga.

Po pierwsze: człowiek ma wolność wyboru – tak jak Bóg stworzył świat z własnej woli i bez żadnego zewnętrznego nacisku, podobnie człowiek ma wolną wolę i nie ma zewnętrznych przyczyn dla jego czynów i decyzji³⁵. Warto zauważyć, że wolna wola jest bardzo istotnym elementem w judaizmie i jest koniecznym

²⁹ Maimonides, dz. cyt., część III, rozdz. 54, s. 396–397.

³⁰ Julius Guttman, *Philosophies of Judaism*, Holt, Rinehart and Winston, USA, 1964, s. 175.

³¹ Schweid, dz. cyt., s. 187; w tym miejscu Majmonides idzie za Platonem, że człowiek jest istotą społeczną i nie może istnieć bez społeczeństwa.

³² Guttman, dz. cyt., s. 175.

³³ Rabin Chaim z Wołożyna (1749–1821) był rabinem ortodoksyjnym, talmudystą i etykiem, jednym z najwybitniejszych uczniów rabina Gaona z Wilna. W 1803 założył jesziwę w Wołożynie. Jego największego dzieło to *Nefesz HaChajim* (Duch życia).

³⁴ Zob. Mosze Rajis, „Chawiw adam szeniwra becelem”, „Machszevet” 45, 1978, s. 9.

³⁵ Tamże, s. 10.

warunkiem w świecie, w którym człowiek jest uważany za stworzenie moralnie zdolne do wyboru między dobrem a złem.

Wolna wola w Talmudzie stanowi podstawowe przekonanie, chociaż nie ma tam systematycznej dyskusji na ten temat. Z jednej strony, jest tam obecna wiara w opatrność i wiara, że wszystko zależy od woli Boga, z drugiej, jest tam obecne przekonanie o istnieniu kary i nagrody, gdyż człowiek jest istotą moralną. Tak jak wspomniałam, dla filozofów żydowskich wolna wola jest koniecznym warunkiem uznania człowieka za moralnie odpowiedzialnego za swoje czyny, jak również – żeby usprawiedliwić karę Boga wobec grzeszników. Jako argument przywoływano fakt, iż jest rzeczą niemożliwą, by Bóg najpierw nakazywał człowiekowi czynić zło, a potem go za to karał. W średniowieczu podniesiono filozoficzną kwestię stosunku wolnej woli wobec determinizmu. Jeśli Bóg jest wszechwiedzący i o wszystkim decyduje, to gdzie jest miejsce na wolną wolę człowieka? Większość filozofów średniowiecznych nie rezygnowała z wolnej woli. Tak na przykład Saadja Gaon twierdził, iż fakt, że Bóg wie z góry, jak osoba będzie się zachowywać, nie niszczy wolnej woli, gdyż ta wiedza Boga nie wpływa na człowieka. Majmonides również wierzył, że człowiek jest moralnie odpowiedzialny, natomiast nie ma odpowiedzi na pytanie, jak może współistnieć wolna wola razem z wszechwiedzą Boga. Jego zdaniem odpowiedź na to pytanie przekracza możliwości ludzkiego intelektu.

Po drugie: dusza, która jest bożą częścią w człowieku. Maharal z Pragi twierdził, że dusza jest bożym blaskiem w człowieku. W judaizmie istnieje powszechne przekonanie, że to dusza jest najważniejszą częścią człowieka, a nie jego ciało. Jego podobieństwo do Boga jest wieczne (podobnie Nahmanides i Iben Ezra)³⁶. Jest rzeczą ciekawą, że wiara w dualizm, tzn. że człowiek składa się z dwu oddzielnych elementów – ciała i duszy – i że dusza jest wieczna, jest dość późna w judaizmie. Niektórzy upatrują w tym wpływu hellenizmu. W Biblii nie ma dualizmu, tylko uznanie człowieka za jedność psychofizyczną. Przekonanie, że człowiek posiada duszę, pojawia się w Talmudzie, ale bez systematycznej dyskusji tego problemu.

Po trzecie: intelekt i rozum. Już widzieliśmy, jak bardzo te cechy są istotne dla Majmonidesa, ale również dla innych myślicieli – jak rabin Szlomo Jicchaki znany jako Raszi (1040–1105). Rajis twierdzi, że rozum człowieka wyraża siebie w kilku wymiarach: jest zdolny do myślenia według sylogizmu, do myślenia abstrakcyjnego i może przewidywać przyszłość, tzn. potrafi planować swoje działania i wie, jaki będzie ich wynik³⁷.

³⁶ Tamże, s. 11.

³⁷ Rajis, dz. cyt., s. 12.

Po czwarte: władza. Tak jak Bóg jest królem wszechświata, tak człowiek jest królem stworzenia. Widzieliśmy, że taką opinię wyrażał Saadja, podobnie myśleli Maharal i rabbin Chaim z Wołożyna.

Po piąte: kreatywność. Tak jak Bóg, który stwarza, podobnie człowiek jest zdolny do tworzenia. Ten wymiar jest podkreślany przez Saadię i również przez rabina Josefa Dova Soloweiczika: „podobieństwo człowieka do Boga wyraża się samo w zdolności i w pragnieniu człowieka bycia twórcą”³⁸.

Ostatnią cechą wyrażającą podobieństwo człowieka do Boga jest jego niepowtarzalność. W Talmudzie jest powiedziane (*Sanhedryn* 37, 1), że człowiek został stworzony jako jeden, by pokazać, że „każdy, kto ocali jedną duszę, ten ocali cały świat”. W Księdze Rodzaju 9, 6 jest powiedziane: „Kto przeleje krew człowieka, przez człowieka krew jego przelana będzie; bo na obraz Boży stworzył człowieka”, aby pokazać, że nie ma większego przestępstwa niż zabicie człowieka.

Inne podejście do problemu wskazuje na to, że intelektualne zdolności człowieka i jego kreatywność wyrażają się w trzech wymiarach: zdolność porozumiewania się między ludźmi, ciekawość intelektualna i sumienie³⁹. Rabbi Akiwa w *Pirkei Avot* w Misznie powiedział: „Ukochany jest człowiek, gdyż został stworzony na obraz Boga”. Jednocześnie z tym przekonaniem, że człowiek jest ukochany przez Boga i obdarowany przez niego przywilejami, o których była mowa, wiadomo, że człowiek ma również obowiązki. Największym z nich jest naśladowanie Boga. Widzieliśmy u Majmonidesa, że oznacza to rozwijanie możliwości rozumu. Inne stanowisko upatruje podobieństwo do Boga w wezwaniu „świętymi bądźcie, bom święty Ja Wiekuisty Bóg wasz” (Kpł 19, 2) lub rozwijaniu cech Bożych takich jak miłosierdzie, łaskawość, sprawiedliwość⁴⁰. Według Tannaitów⁴¹ życie według przykazań jest drogą *imitatio Dei*⁴². Możemy zobaczyć, iż bycie stworzonym na obraz Boga nie oznacza tylko postrzegania człowieka jako istoty wyższej i szczególnej, ale również oznacza, że człowiek jest zobowiązany do realizacji swego potencjału i boskiego blasku i powinien przez całe swoje życie starać się naśladować Boga. Pytanie, jakiego Boga należy naśladować, zależy do koncepcji Boga, jaką posiada poszczególny myśliciel.

Wobec postawy niechęci do używania pojęcia *celem*, którą zauważamy już u autorów Talmudu, i jej kulminacji w filozofii Majmonidesa odrzucającej wszelki antropomorfizm, można dostrzec odmienną tendencję. Spotyka się myślicieli żydowskich, którzy nie obawiają się dyskusji na temat dosłownego znaczenia

³⁸ Josef Dow Halewi Soloweiczik, *Isz Haemuna*, Mosad Haraw Kuk, Jerozolima, 1975, s. 14.

³⁹ Natan Awiezer, „Ha’adam kenezet Habria”, w: *Kowec Hacijonut Hadatit*, Jerozolima, 2001, s. 89–94.

⁴⁰ Rajis, dz. cyt., s. 14.

⁴¹ Tannaici (20–200 n.e.) – uczeni zajmujący się komentowaniem i wyjaśnianiem Biblii. Ich komentarze zostały zawarte w Misznie.

⁴² Lorberbaum, dz. cyt., s. 475.

pojęcia *celem* i na temat możliwych konsekwencji użycia tegoż pojęcia. Meir Gruber dokonuje filologicznego porównania hebrajskiego tekstu biblijnego z tekstami aramejskimi i akkadyjskimi, które znajdują się na posągu z Tell Fekherye, i dochodzi do wniosku, że *celem*, a nawet słowo *dmut* oznacza posąg⁴³. W tej filologicznej analizie Gruber powiada, że opowiadanie biblijne o stworzeniu nie ma struktury metaforycznej⁴⁴. Gruber odrzuca interpretację, która widzi w *celem* ludzki rozum, stwierdza bowiem, iż przyczyny takiej interpretacji należy szukać w przyjęciu przez Żydów przez okres prawie tysiąca lat filozofii Arystotelesa, w której ciało (materia) jest mniej doskonałe od formy. Bóg jako doskonała forma nie może być materią, jest on Nieporuszonym Poruszycielem. Tymczasem, powiada Gruber, idąc za Abrahamem J. Heschlem, Bóg biblijny nie jest Bogiem Arystotelesa⁴⁵. Według Heschla Bóg proroków jest Bogiem osobowym, w przeciwieństwie do Boga filozofów: „nie spotyka się go jako uniwersalnego, ogólnego i czystego bytu, ale zawsze w szczególnym sposobie bycia. Jako Bóg osobowy spotyka on osobowego człowieka”⁴⁶. Bóg patosu Heschla nie jest Nieporuszonym Poruszycielem Arystotelesa, ale jest najbardziej Poruszonym Poruszycielem⁴⁷.

W swoim filologicznym podejściu Gruber nie umniejsza postaci Boga, ale podwyższa postać człowieka. Jeśli *celem* jest posągiem, a człowiek został stworzony na *celem* Boga, to człowiek jest posągiem Boga. A to oznacza, że jest on fizycznym reprezentantem Boga na ziemi, dlatego człowiek posiada świętość, którą powinniśmy respektować. Nie ma powodu, by obawiać się dosłownej, a nie metaforycznej lektury Biblii, gdyż wtedy rozumiemy, że każdy człowiek, bez różnicy rasy, płci i etniczności posiada świętość, która powinna być szanowana⁴⁸. Warto zauważyć, że do podobnych wniosków jak Gruber w swej filologicznej analizie doszedł Yair Lorberbaum w swojej książce *Celem Elohim (Obraz Boga)*, w której bada ideę *celem* w całej tradycji talmudycznej (halacha i agada) i w żydowskiej filozofii i interpretacji, które rozwinęły się na przestrzeni wieków. W przeciwieństwie do argumentacji Altmanna, Lorberbaum pokazał wagę idei *celem* w myśleniu autorów Talmudu. Idąc za powiedzeniem rabina Akiwy: „Każdy, kto przelewa krew, niszczy obraz (*dmut*)”, co oznacza, że każdy, kto zabija człowieka, rani również Boga. Zdaniem Lorberbauma nie ma wątpliwości, że w tych słowach Akiwy skrywa się przekonanie, że obraz stanowi obecność, tzn. że *celem* jest ikoną:

⁴³ Meir Gruber, „Becelem elohim – mahu?”, Cipora Tal-Szior *et al* (red.), *Teszura lizsmuel: mechkarim beolam hamikra*, Mosad Bialik, Jerozolima, 2001, s. 81.

⁴⁴ Tamże, s. 86.

⁴⁵ Tamże, s. 85.

⁴⁶ Abraham J. Heschel, *The Prophets*, Perennial Classics, New York, 1962, s. 622.

⁴⁷ Fritz Rothchild (red.), *Between God and Man: An Interpretation of Judaism: From the Writing of A.J. Heschel*, Harper and Brothers Publishers, New York, 1959, s. 24.

⁴⁸ Gruber, dz. cyt., s. 87.

Obraz jest figuratywnym przedstawieniem Boga i jest również obrazem modelu człowieka. Relacja między substancją i jej obrazem jako jej ikoną pozwala rabinowi Akiwie dojść do wniosku, że zranienie człowieka jest zranieniem Boga, który jest obecny w tym obrazie, tzn. w człowieku. Dlatego morderstwo nie jest tylko zabiciem człowieka, ale również zabiciem obrazu⁴⁹.

Obraz u Akiwy odnosi się jednocześnie do Boga i do zamordowanego człowieka, ponieważ jego twierdzenie opiera się na ontologii ikonicznej, w której substancja jest obecna w jej obrazie. *Celem* – ikona – jest rozumiany jako przedłużenie prototypu⁵⁰.

Tak więc człowiek jest ikoną Boga. W związku z tym pojawia się wielkie pytanie, jak pogodzić to przekonanie z silnym odrzuceniem, a nawet ze zwalczaniem, zarówno w Biblii, jak i w późniejszym judaizmie, przedstawiania Boga w kształcie postaci i z odrzuceniem kultu idoli. Judaizm był zawsze pojmowany jako religia aikoniczna, czy nie mamy tu do czynienia z paradoksem? Z jednej strony Bóg zabrania jakichkolwiek form kultu ikony, a z drugiej strony już w pierwszym rozdziale Biblii On sam stwarza ikonę siebie i przekazuje jej władzę nad światem? Oto jakiej odpowiedzi udziela Lorberbaum: zakaz czczenia Boga w postaci figur z kamienia i drewna ma swe źródło w przekonaniu, że człowiek jest ikoną Boga. I właśnie dlatego człowiek nie może oddawać się kultowi obiektów niższych od niego. Ostateczny wniosek, do jakiego dochodzi Lorberbaum, brzmi: zakaz kultu idoli jest związany nie tylko z transcendencją Boga i jego wzniosłością, ale również z wartością człowieka. Inaczej mówiąc człowiek jest *imago Dei*⁵¹.

Filozofia w praktyce:

Aborcja

W ostatniej części tego artykułu chciałabym przeanalizować stosunek judaizmu do dwóch aktualnych również dzisiaj problemów. Różne odpowiedzi mają związek z różnymi koncepcjami człowieka. Almog i Ben Zeew w książce *Prawo człowieka* dokonują przeglądu podstawowych problemów związanych z aborcją i eutanazją. Pierwszym z nich jest trudność znalezienia definicji człowieka. Autorzy pokazują, że definicja człowieka według różnych kryteriów, takich jak: cechy genetyczne, wygląd zewnętrzny, społeczny charakter człowieka, duchowość lub rozum – zawsze napotkają przykłady unieważniające te kryteria. Proponują więc rezygnację z definicji opartej na cechach wspólnych i szukanie definicji opartej na sposobie postrzegania każdego poszczególnego człowieka. Na przykład proponują określenie człowieka jako istoty posiadającej prawa i obowiązki⁵². W dalszej

⁴⁹ Lorberbaum, dz. cyt., s. 292–293.

⁵⁰ Tamże, s. 294.

⁵¹ Tamże, s. 467–471.

⁵² Szulamit Almog i Awinoam ben-Zeew, *Miszpah Ha'adam*, Hakibbutz Hameuchad, Tel-Aviv, 1996, s. 78–85.

części swojej książki wskazują na fakt, że każde stanowisko odnoszące się do początków człowieka jest całkowicie arbitralne. Mamy do czynienia z wielością różnych stanowisk, na przykład moment zapłodnienia lub moment zakorzenienia zygoty w macicy lub kiedy serce płodu zaczyna działać, albo kiedy zaczyna się kształtować jego mózg, lub kiedy płód zaczyna się poruszać, albo chwila porodu⁵³. Niezależnie od tych stanowisk w prawie żydowskim mamy do czynienia ze ścisłym rozróżnieniem płodu i człowieka. Płód jest postrzegany jako *safek nefesz* (niepewna dusza), człowiek zaś jest widziany jako *wadaj nefesz* (pewna dusza). Płód nie jest więc człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu, ale jednocześnie nie można powiedzieć, że w ogóle nie jest człowiekiem⁵⁴. Pomimo tego, że płód nie jest traktowany jako pełna dusza, to dla jego ocalenia można naruszyć szabat⁵⁵. W każdym razie w judaizmie embrion nie jest „osobowością prawną” i należy do kategorii „niepewnego życia”⁵⁶.

Ogólnie w judaizmie mamy do czynienia z niezgodą na aborcję, ale większość autorytetów żydowskich zgadza się, że należy poświęcić życie embrionu, by ocalić życie matki. Poza tym nie wszystkie autorytety całkowicie odrzucają aborcję w przypadku, gdy życie matki nie jest w niebezpieczeństwie. Wśród autorytetów mamy do czynienia z różnymi stanowiskami. W literaturze rabinicznej można się spotkać z wieloma szczegółowymi dyskusjami na temat różnych specyficznych przypadków. W tym przypadku stosunek judaizmu jest różny od stanowiska kościoła katolickiego⁵⁷.

Rabin Byron Sherwin podsumował główne stanowiska judaizmu wobec aborcji w następujący sposób: „według prawa żydowskiego aborcja nie jest morderstwem⁵⁸ – nawet wtedy, gdy nie jest usprawiedliwiona”⁵⁹. I wyjaśnia:

Istniejące już życie ludzkie jest zawsze ważniejsze od życia ‘potencjalnego’; dlatego życie kobiety ciężarnej jest zawsze ważniejsze od życia płodu. W judaizmie aż do chwili narodzin płód nie

⁵³ Tamże, s. 88–89.

⁵⁴ Tamże, s. 91–93; Szear Jeszuw Kohen, „Hapala melachutit leor ha’halacha”, Mosze Herszler (red.), *Sefer ha’lacha werefua*, tom III, Machon Regenszberg, Jerozolima 1983, s. 87.

⁵⁵ Kohen, dz. cyt., s. 88. O dyskusji w judaizmie na temat, czy płód jest duszą i w jakim sensie nią jest, zobacz: Aawigdor Aptobicer, „Emdat haubar bedinei onszin szel Israel”, „Sinai” 11, 1942–1943, s. 9–32. Na ten temat i na temat szabatu zobacz: David M. Feldman, „The Foetus and Foeticide” (rozdz. 14) w: *Birth Control in Jewish Law*, Israel 1995, s. 262–267.

⁵⁶ Feldman, s. 254.

⁵⁷ Przegląd różnych stanowisk w judaizmie od prawa Tory przez Filona z Aleksandrii do Talmudu można znaleźć w: Mosze Weinfeld, „Hamatat Ubar – emdata szel masoret Israel behaszwa’ le’emdat amim acherim”, „Cijon” 42 (1–2), 1979, s. 129–141. Na temat różnicy stanowiska żydowskiego i katolickiego zobacz: Feldman, dz. cyt., s. 268–275.

⁵⁸ W języku hebrajskim istnieje duża różnica między wyrażeniami „morderstwo” i „przelanie krwi”. Zabijanie płodu należy do tej drugiej grupy i dlatego nie jest traktowane jako morderstwo. Zob. Wj 21, 22–23. Zob. Weinfeld, dz. cyt., s. 129.

⁵⁹ Byron L. Sherwin, *We współpracy z Bogiem: wiara, duchowość i etyka społeczna Żydów*, WAM, Kraków 2005, s. 129.

jest osobą; dopiero z chwilą narodzin płód staje się osobą, do tego czasu zaś stanowi część ciała kobiety ciężarnej. [I dlatego] aborcji nie traktuje się jako morderstwa; zatem aborcja – nawet niczym nie usprawiedliwiona – jest traktowana jako występki, ale nie jako morderstwo⁶⁰.

A kiedy aborcja jest usprawiedliwiona? W sytuacjach zagrożenia życia kobiety aborcja jest zawsze dozwolona, a nawet konieczna. W Misznie można przeczytać:

Jeżeli kobieta ma trudności przy porodzie (tak, że jej życie jest zagrożone), usuwa się embrion, kawałek po kawałku, bo jej życie jest ważniejsze aniżeli życie płodu. Ale gdy większa część płodu już się urodziła (to znaczy dziecko już się narodziło), wtedy nie wolno go uszkodzić, bo nie poświęcamy jednego życia dla drugiego (*Ohalot* 7, 6)⁶¹.

Niemniej jednak istnieją autorytety rabiniczne, które powiadają, że w przypadku, kiedy zarówno życie matki, jak i życie płodu jest zagrożone i głowa płodu jest już na zewnątrz, tzn. że dziecko praktycznie się już urodziło, życie matki ma pierwszeństwo⁶². Sherwin przywołuje również opinię Rasziego, który powiada, że „płód nie jest autonomiczną osobą”⁶³. Zdaniem Sherwina aborcja jest dopuszczalna w judaizmie nie tylko w przypadku, kiedy życie kobiety jest zagrożone, ale również kiedy jej zdrowie, fizyczne lub psychiczne jest w niebezpieczeństwie. „Ból, upokorzenia oraz zdrowie psychiczne kobiety to czynniki decydujące o tym, czy wolno dokonać aborcji”⁶⁴. Dwie inne okoliczności pozwalające na aborcję to: ochrona dobra nie tylko kobiety, ale też pozostałych członków rodziny, i kiedy płód ma nieuleczalne wady wrodzone⁶⁵.

Ale w przeciwieństwie do Sherwina, na podstawie tych samych tekstów Talmudu i na podstawie decyzji rabinów w poprzednich pokoleniach rabin Szear Jeszuv Kohen dochodzi do wniosku, że nie ma innych okoliczności przyzwalających na aborcję jak tylko zagrożenie życia matki⁶⁶. Natomiast Feldman pokazuje, opierając się na różnych żydowskich źródłach, że w różnych okolicznościach i w różnych epokach rabini dawali pozwolenia na aborcję z powodów odmiennych niż zagrożenie życia matki⁶⁷. Możemy podsumować, że nie mamy do czynienia tylko z jednym rozwiązaniem prawnym, z którym zgadzają się wszyscy Żydzi. I jeśli Żydówka chce zasięgnąć rady rabina w tej sprawie, powinna się dobrze zastanowić, do jakiego rabina się udać.

⁶⁰ Tamże, s. 124.

⁶¹ Tamże, s. 126.

⁶² Kohen, dz. cyt., s. 88.

⁶³ Sherwin, dz. cyt., s. 126.

⁶⁴ Tamże, s. 127.

⁶⁵ Tamże, s. 127–128.

⁶⁶ Kohen, dz. cyt., s. 89.

⁶⁷ Feldman, dz. cyt., s. 284–294.

Eutanazja

Również w tym przypadku trudno wskazać na jedną opinię, która byłaby zaakceptowana przez wszystkie nurty judaizmu i przez wszystkich rabinów na przestrzeni wieków. Różnorodność opinii jest znaczna, ale istnieje jedna zasada, która leży u podstaw wszystkich – że życie ma wartość i że morderstwo i zabójstwo jest zabronione. Według judaizmu, choć życie jest wartością, to nie jest wartością absolutną. Są wartości większe od życia, na przykład trzy przykazania, że raczej należy umrzeć niż przekroczyć prawo: przelanie krwi, kazirodztwo i idolatria⁶⁸.

Również w przypadku eutanazji fakt, iż człowiek został stworzony na obraz Boga, ma swoje konsekwencje. Ponieważ człowiek posiada boski blask, to nie jest on właścicielem siebie, ale jest „świecą Boga”, tzn. życie człowieka jest płomieniem bożej świecy. Z tego przekonania prawo żydowskie wyciąga wniosek, że nie powinniśmy ingerować w proces odchodzenia duszy od ciała. Jest zabronione przyspieszanie go lub jego opóźnianie, ponieważ jest w ręku niebios. Z tego wynika z jednej strony zakaz eutanazji, a z drugiej strony zakaz przywracania funkcji życiowych, ponieważ życie człowieka jest w ręku Boga⁶⁹. W związku z tym rabin H.D. Levi w roku 1981 podjął decyzję, że powinno się odłączyć osobę od respiratora, ponieważ dusza należy do Boga i została już od człowieka odłączona, gdyż bez tej maszyny on by umarł. Podłączając człowieka do respiratora, zadajemy duszy cierpienia, gdyż nie może się ona odłączyć i wrócić do Boga⁷⁰. Według współczesnej medycyny jest rzeczą trudną do przyjęcia taka decyzja rabina, ponieważ dzisiaj możemy uratować życie człowieka przy użyciu różnych technik i narzędzi, bez których by umarł. Poza tym rabini nie odrzucają pomocy udzielanej przez pogotowie ratunkowe. W związku z tym Noam Zohar twierdzi, że człowiek już posiada ogromne możliwości kontroli procesu umierania i dlatego jest on zobowiązany do uznania pełnej moralnej odpowiedzialności z tym związanej⁷¹.

W centrum uwagi nie stoi jednak problem ratowania życia, ale przykłady w których pacjent jest chory terminalnie i nie ma nadziei na jego wyzdrowienie. W tym przypadku pojawia się pytanie, czy wolno pozbawić go opieki medycznej przedłużającej jego cierpienie. Wydaje się, iż rabini nie unikają moralnej odpowiedzialności i potrzeby podejmowania decyzji w tej sprawie. Na początku XXI wieku problem był w centrum dyskusji publicznej w Izraelu, w której wzięli udział również rabini. Z tej dyskusji możemy wyciągnąć wniosek, że eutanazja

⁶⁸ Awraham Schteinberg, „Habasis hahalachti le'aca'at 'chok hachole hanote lamut”” <http://www.medethics.org.il/articles/ASSIA/Assia71-72/Assia71-72.02.asp>.

⁶⁹ Noam Zohar, „Ha'adam kekinjan elohim: al megamat hahitnagdut hahalachtit lehamatat chesed”, Daniel Statmann i Awi Sagi (red.), *Bein dat lemusar*, Uniwersitat Bar-Ilan, Ramat Gan, 1993, s. 152–154.

⁷⁰ Tamże, s. 154.

⁷¹ Tamże, s. 155.

aktywna jest zabroniona, nawet jeśli pacjent cierpi. Mamy do czynienia z różnymi opiniami, jeśli chodzi o eutanazję bierną.

Mosze ben Israel Isserles⁷², który jest ważnym do dzisiaj autorytetem halachicznym, był prawdopodobnie pierwszym, który twierdził, że nie ma sensu przedłużać życie umierającego człowieka. Rabin Eliezer Wallenberg powiedział, że wolno usunąć przeszkodę utrudniającą wyjście duszy z umierającego, a więc odłączenie respiratora jest usunięciem czegoś, co utrudnia duszy odejście. Jego konkluzja brzmi w sposób następujący: nie wolno przedłużać życia cierpiącego i umierającego człowieka, ponieważ jest on pozbawiony autonomicznego życia; bez pomocy maszyny byłoby już martwy⁷³. Również inni współcześni rabini ortodoksyjni, idąc za rabinem Isserlesem, myślą, że można nie przedłużać życia pacjenta chorego i cierpiącego terminalnie. Na przykład rabin Josef Szalom Eljasziw twierdził, że jeśli pacjent cierpi i prosi, by nie przedłużać jego życia, to nie powinien być zmuszany do leczenia. Ale jeśli pacjent jest nieświadomy i nie wyraził życzenia, by jego życie nie było przedłużane, to należy zrobić wszystko, by jego życie przedłużyć⁷⁴. Wydaje się, że można opinię współczesnych rabinów ortodoksyjnych ująć w następujący sposób: powinniśmy przedłużać życie każdego pacjenta, nawet jeśli jest on nieświadomy i łączy się to z ogromnymi kosztami i nawet jeśli nie ma nadziei na wyzdrowienie. Jedyną sprawą przekraczającą wartość życia jest trudne do zniesienia cierpienie. Wówczas pacjent woli umrzeć, gdyż życie przestało dla niego mieć wartość – i w tym przypadku nie powinno się go przedłużać. Chodzi tu o eutanazję bierną. Istnieje jednak opinia mniejszości, na przykład opinia rabina Wallenberga, że jeśli cierpienie jest trudne do wytrzymania i nie ma szans na wyzdrowienie, to można odłączyć respirator⁷⁵.

Chciałabym zakończyć tę dyskusję słowami filozofa Jeszajahu Leibowica, który doskonale zna opinię Isserlesa. Zdaniem Leibowica według prawa żydowskiego nie powinniśmy przedłużać życia ludzkiego, ale sam będąc człowiekiem religijnym, nie akceptuje halachy, dowodząc, iż nawet jeśli jest to dopuszczone przez prawo żydowskie, to tego prawa nie powinno się uczyć. Twierdził on, że sprawiedliwość wbudowana w prawo formalne nie zawsze może być przewodnikiem dla osoby, która musi podjąć decyzję w sprawach moralnie trudnych. Jego zdaniem, w chwili gdy udzielamy pozwolenia na zabicie (według niego nieprzedłużenie życia jest zabójstwem), wchodzimy na pochylnię. Kiedy postulat „nie zabijaj” przestanie być postulatem absolutnym i stanie się tematem racjonalizacji i debaty, w jakich

⁷² Mosze ben Israel Isserles (1520–1572), wieloletni naczelny rabin krakowskiej gminy żydowskiej, talmudysta i filozof; nazywany powszechnie Remu, co jest skrótem od żydowskiego tytułu Rabbi Mosze Isserles, znany dzięki swemu podstawowemu dziełu, zatytułowanemu *HaMapa*, komentarza do *Szulchan Aruch*.

⁷³ Jechiel M. Bar-Ilan, „Hachole hanote lamut: hareka hahalachti, doch Schteinberg wehasi'ach habijo-eti be'Israel”, „Harefua” 142 (7), lipiec 2003, s. 558–559.

⁷⁴ Tamże, s. 559.

⁷⁵ Tamże.

warunkach można zabić, to dochodzimy do relatywizacji życia. W takiej sytuacji byłoby tak, że każdy mógłby się zastanawiać, jakie rodzaje życia są wartościowe, a jakie nie – i wtedy można je zniszczyć. Leibowicz uważa, że granica pomiędzy pytaniem, kiedy pomagać umierającemu i cierpiącemu pacjentowi umrzeć, i między nazistami, którzy decydowali o zabójstwie chorych umysłowo, których życie ich zdaniem było bezwartościowe, jest bardzo cienka. „Jeśli akceptuję postulat, że nie wolno zabijać, a to oznacza również życie w ciągu pięciu minut, i jeśli zaczynam racjonalizować ten postulat, to nigdy nie będę wiedział, kiedy nie wolno zabić”⁷⁶. Mamy tutaj do czynienia z wyjątkowym przykładem, kiedy prawo żydowskie wydaje się być bardziej elastyczne niż filozofia żydowska.

Podsumowując, można powiedzieć, że w przypadku aborcji i eutanazji opinie i rozwiązania są różne. Są tacy, którzy dają przyzwolenie, i tacy, którzy są bardziej restrykcyjni. Ale w obu przypadkach nie ma całkowitego zakazu. Poza ogólnymi zasadami odnoszącymi się do tych spraw obserwujemy tendencję do traktowania poszczególnych przypadków w sposób indywidualny.

Tłumaczył z angielskiego Stanisław Obirek

The Conception of Man in Judaism

Keywords: *Judaizm, human being, free will, freedom, Maimonides, Saadya Gaon, abortion, euthanasia*

Judaism does not have one image or one conception of man. This is true not only about current scholarship which reflects numerous points of view within Judaism, but this essentially true about written sources dating back for three thousand years. These sources contain wide-ranging philosophical and theological opinions and beliefs which are sometimes complementary, sometimes mutually exclusive. These opinions are so freely variegated because they were born under different external influences. The author starts from a rough sketch of the main topic, and then concentrates on two medieval authors, Saadya ben Yosuf, known also as Sadya Gaon (882–942), and Maimonides (1135–1204). Then relying on contemporary authors she discusses the position of Judaism with respect to abortion and suicide.

⁷⁶ Jeszajahu Leibowicz, *Emuna, historia, arachim*, Akademon, Jerozolima 1982, s. 243–251.