

Błąd poznawczy i błąd moralny

Helena Eilstein, *Biblia w ręku ateisty*,
IFIS PAN, Warszawa 2006, s. 699.

Prof. Eilstein napisała wnikliwą, a jednocześnie — co rzadkie — pojedynczą książkę z zakresu filozofii religii. Jestem pod wrażeniem jej kompetencji religijnych, nie tak częstych u zdeklarowanego ateisty, i jej chęci docenienia różnych religijnych punktów widzenia. Ta książka promieniuje mądrością życiową, życzliwością dla wyznawców wielkich religii i sympatią dla niewierzących.

Eilstein przyjmuje, że *Biblia* to dzieło wielkie i wzniosłe, a także groźne i potężne. *Biblia* wlewa w umysły ludzi prostych wiarę, że ich życie ma wyraźny i z góry ustalony sens, ponieważ jest częścią nadrzędnego porządku stworzonego przez Boga. Z kolei dla umysłów bardziej wymagających, krytycznie odnoszących się do jej treści i kwestionujących koncepcję świata nadzmysłowego, *Biblia* pozostaje źródłem cudownych opowieści stanowiących trafny komentarz do każdego ludzkiego losu i wszelkiej kultury. Nie zmienia to faktu, że znaczne fragmenty *Biblii*, to — jak pisze Helena Eilstein — „Biblia okrutników” i „Biblia kłamców”. W tym dziele postaci zachwycających, sprawiedliwych, mądrych i łagodnych jest niewiele, natomiast co krok spotykamy typy gwałtowne, impulsywne, ambitne, niepoahamowane i mściwe. To właśnie te silne postaci powodują, że *Biblia* ma niezwykłą moc, gwałtem opanowuje ludzką wyobraźnię, ma w sobie coś hipnotyzującego i niezwykłego. Taka pełna fascynacji postawa wobec *Biblii* zasługuje na kultywowanie — uważa Eilstein — mimo tego, że *Biblia* roi się od postaci ksenofobicznych i pyszałkowatych, mimo tego, że inspiruje charakterystyczne błędy poznawcze, które prof. Eilstein postanowiła zdemaskować w swej śmiałej i ciekawej książce.

W percepcji czytelnika, dla którego *Biblia* nie jest „pismem świętym”, np. w percepcji ateisty, może ona (po winna!) być uważana za skarb, który powinniśmy uczynić wkładem do globalnego dziedzictwa ludzkości [...]. Szereg zawartych w niej narracji wzrusza nas, a nawet fascynuje (choć nie brak również w *Biblii* utworów będących kiczami). Inspiruje nas ona do wartościowych refleksji o charakterze ontologicznym, egzystencjalnym, moralnym. (s. 58)

Ta postawa wydaje mi się trafna i inspirująca. Stanowi dobrą podstawę do dyskusji na temat sensu *Biblii*, w której mogliby wziąć udział wyznawcy różnych religii, a także agnostycy czy ateści. *Biblia* z pewnością nie jest „opium dla ludu”; nie jest po prostu przekazem naiwnych, fałszywych poglądów na świat i moralność. Jest tylko pozornie dziełem łatwym i obrazowym. W istocie jest przekazem trudnym, wieloznacznym i niepokojącym, zawierającym treści, których sensu nie potrafimy jednoznacznie ustalić. Każdy odłam judaizmu rozumie *Biblię* nieco inaczej, każde wyznanie chrześcijańskie interpretuje ją na swój sposób, i nie ma na to rady. *Biblii* nie można traktować jako wiernego zapisu em-

pirycznych wydarzeń ani jako budującego obrazu pięknych moralnie zachowań. Spory o jej sens to nieunikniona konsekwencja każdej uważnej lektury. Nic więc dziwnego, że dla ateistów dosłowny przekaz biblijny jest w zasadzie nieprawdziwy, a dla wierzących odwrotnie. Jednak opis nieprzekonujący lub naiwny przy odczytaniu dosłownym może być wiarygodny w ujęciu alegorycznym i metaforycznym. To kolejny punkt zgody, obok szacunku dla *Biblii*, między wierzącymi i niewierzącymi, nawet jeśli ci pierwsi znajdują wiele fragmentów biblijnych, które uznają za wiarygodne przy dosłownym odczytaniu, a drudzy nie. Ewentualne szanse porozumienia są niestety zakłócane przez specyficzne zabiegi sztucznego uwiarygodnienia *Biblii* dokonywane przez osoby o silnym nastawieniu religijnym lub przez lekceważący stosunek do *Biblii* wyrażany przez ateistów. Prof. Eilstein uważa, że obu tych nastawień można uniknąć i w związku z tym koncentruje się na specyficznych błędach popełnianych przez czytelników *Biblii*.

Omawia dwa razy po trzy błędy. Pierwsze trzy błędy można określić — choć sama autorka nie używa tego określenia — jako **naiwność ontologiczną**. Polegają one na przyjęciu, że (1) fakty religijne, (2) cuda i (3) bluźnierstwa zachodzą realnie. Jako antidotum na te błędy autorka zamieszcza w środku książki trzy krótkie eseje na temat fizycznej interpretacji początków wszechświata, na temat zmian biologicznych prowadzących do powstawania gatunków i na temat ontologicznego dowodu na istnienie Boga. Zawarte w nich twierdzenia nie są może charakterystycznym elementem światopoglądu każdego ateisty, z pewnością jednak chronią przed popadnięciem w naiwność ontologiczną charakteryzującą wielu nie-ateistów.

Jak powstają te trzy błędy? *Biblia* opisuje liczne wydarzenia, które prawdopodobnie zaszły realnie — jak budowa wieży Babel lub obalenie fortyfikacji Jerycha. Te fakty, o ile realnie zaszły, mogą zostać potwierdzone przez odpowiednie badania historyczne czy archeologiczne. Zupełnie inny charakter mają jednak przekazy czy domniemania na temat tego, co dzieje się w świecie nie-empirycznym, w którym Bóg przebywa (w Niebie, w Raju?). Bardzo trudno nadać tak suponowanym wydarzeniom charakter realnych choć nie-empirycznych faktów. Dla ateisty koncepcja „faktu religijnego” jest więc pojęciowo pusta. Gdy Bóg walczy z Jakubem lub z Mojżeszem i żadnego z nich nie zbija, to czy naprawdę walczy, czy tylko udaje? Czy On sam walczy, czy przemienia się w anioła i anioł walczy za Boga tak, by nie odnieść zwycięstwa? Czy jest to prawdziwa walka, czy teatralna inscenizacja? Czy takie wydarzenia mamy rozumieć jako natchnioną opowieść, która jest faktem jedynie w umyśle boskim, czy są to zdarzenia obserwowalne, bo walka była prawdziwa? Czy „fakty religijne” podlegają zasadzie racji dostatecznej i wymagają odpowiednich przyczyn dla swego zajścia? Czy może zachodzą w jakiejś innej przestrzeni i w innym czasie? Czy są odwoływalne i czy Bóg może sprawić, by nie zaszły, mimo że zaszły? A wreszcie, co to miałyby znaczyć, że istnieją jakieś fakty, które są realne, choć nie empiryczne?

Helena Eilstein rozważa pewien *midrasz* (czyli nieautoryzowany komentarz do *Biblii*), który odkrywa w epizodzie nieposłuszeństwa Pierwszych Rodziców ciekawy ukryty sens.

Wedle pewnego *midraszu* Wąż, konceptualizowany jednak w tej opowieści jako demon, przed zaleceniem spożycia „zakazanego owocu” uwiódł Ewę. Kain był jego dzieckiem, natomiast Abel był dzieckiem Adama. Mamy tu do czynienia z jednym z tych mitów, które nazwać można parabiblijnymi, ponieważ nawiązują do *Biblii*, ale w istocie nie są przez jej tekst usprawiedliwione. (s. 192–193)

Zwróćmy uwagę, że Eilstein rozważa tu interpretację, która wydaje się jej atrakcyjna, ale nie „wczuwać” jej do tekstu *Biblii*. Nie dodaje od siebie nowych, rzekomo realnych faktów związanych z opowiadaniem. Nie traktuje przytaczanego *midraszu* jako nowego świadectwa na temat wydarzeń w Raju. Nie mówi, że jej zdaniem Jahwe wystąpił jako Wąż, by Rodziców najpierw wypróbować, potem skompromitować, a na koniec pokarać. Nie mówi też, że było inaczej — Jahwe wystąpił jako Wąż, by dać mieszkańcom Raju coś bardziej cenniego niż nieśmiertelność, a mianowicie zdolność prokreacji, choć i to było niewykluczone, bo po „skosztowaniu owocu” Rodzice wprawdzie stali się śmiertelni, ale zrozumieli, że mogą mieć dzieci. I skądinąd nie wiadomo, co my byśmy wybrali, gdybyśmy mieli prawo do jednego tylko z tych dwóch przywilejów. Może więc uwodząc Ewę Jahwe zrobił coś dobrego? Jednak Eilstein nie spekuluje. Pisze jedynie: „odnotowuję tu powyższą interpretację, ponieważ wydaje mi się pomysłowa i optymistyczna”. (s. 195) Przyjmuje, że można by nadać wyraźniejszy sens scenie biblijnej, gdyby wiadomo było, kim był Wąż, a w szczególności, gdyby to Jahwe przemienił się w Węża i swym działaniem chciał jakoś Pierwszym Rodzicom pomóc lub zaszkodzić. Na tym koniec, nie ma tu mowy o nowych faktach, których status musiałby być równie niepewny co status rzekomych faktów z pierwotnej opowieści.

Jeden z pierwszych czytelników maszynopisu, wybitny znawca mitologii, zasugerował autorce, by jednak zrezygnowała z interpretacji przyjętej w *midraszu*, ponieważ w mitologiach obraz węża jest zazwyczaj obrazem przeciwnika boskiego władcy świata, a nie samego władcy i jest to wątek starszy niż opowieść Jahwisty, który prawdopodobnie na tym wątku się opierał. Jest więc mało prawdopodobne, by autor chciał mieszać Boga z demonami uosobionymi przez węża. Jest to — nie wątpię — merytorycznie trafna uwaga, ale czy jej konkluzja jest wiążąca? Czy wolno nam powiedzieć: „w *Biblii* Jahwe nie mógł się przemienić w Węża, bo w innych mitach Stwórca nie przemienia się w węża”. Tak formułowany argument dotyczy tego, czym autor *Biblii* mógł się inspirować i jakim wpływom podlegał. Nie jest to argument na temat tego, co działo się w świecie opisywanym przez *Biblię*. I to jest istota sprawy. Na ten temat nie można mieć żadnych argumentów, bo „religijne fakty” ze świata biblijnego w ogóle nie są faktami, nie są wydarzeniami, których status ontologiczny byłby jakkolwiek określony. Słusznie więc autorka poprzestała na przytoczeniu krytycznej opinii i zawiesiła swój komentarz. Ani z opinią nie polemizuje, ani jej nie przyjmuje. Postawiony w zastrzeżeniu problem byłby bowiem rozstrzygalny, gdyby przeistoczenie się Jahwe w Węża było faktem jakiegokolwiek rodzaju, gdyby ta przemiana była jakoś bardziej realna niż sam myślowy obraz takiego zdarzenia. Tak jednak nie jest, bo opowieści alegoryczne mogą mieć mniej lub bardziej wyraźnie ustaloną treść, ale nie mogą mieć odniesienia przedmiotowego do rzeczywistości, w której coś realnie zachodzi lub nie. Alegoria jest jak sen; jest narracją niepodlegającą prawom jakiejkolwiek rzeczywistości. Jest podobna do planów, które jeszcze nie zostały zrealizowane i które nie stają się bardziej realne przez to, że formułuje się je w sposób bardziej dokładny i szczegółowy. Mówienie o „faktach religijnych” jest, co najwyżej, retoryczną próbą nadania podniosłej opowieści jakiejś zastępczej realności i ważności. Nie ma jednak dosłownego znaczenia.

Biblia mówi też o licznych cudach. Niektóre mają być dowodem nadzwyczajnych zdolności ich wykonawców, inne są dobroczynne, jeszcze inne pouczające. Niektóre są bardzo rzadkim zdarzeniem, jak na przykład niespodziewane ozdrowienie chorego, inne wiążą

się z łamaniem praw przyrody, jak wskreszenie Łazarza. *Biblia* głosi zachodzenie cudów, ale daje do zrozumienia, że w istocie nie trzeba ich zajścia traktować dosłownie. Jezus czyniąc cuda, z jednej strony zabiegał o to, by zostały one wyraźnie dostrzeżone i uznane za widomy znak jego nadziemskich mocy, ale z drugiej strony zapewniał, że żadnego znaku swych nadprzyrodzonych zdolności nie daje i zabraniał (co prawda nieskutecznie) rozgłaszania wiadomości o swych dokonaniach. (s. 615) To ambiwalentne traktowanie cudów może mieć istotną przyczynę. Nasuwa się myśl, że cuda są nie tylko niezrozumiałe i nieprzewidywalne, ale nieco żenujące i mało komunikatywne.

Možemy przecież postawić pytanie, czy Bóg dokonuje cudów tylko wtedy, gdy ma jakieś ludzkie audytorium, które może potwierdzić ich zajście, czy także dokonuje cudów nawet wówczas, gdy ich zajścia nikt nie rejestruje? Każda odpowiedź na pytanie skutecznie podważa wiarę w realne zachodzenie cudów. Jeśli Bóg dokonuje cudów także wtedy, gdy ich nikt nie widzi, to cuda są po prostu pewnym nieznanym nam prawem przyrody, którego efekty ujawniają się rzadko, ale niezależnie od obserwatora. Jeśli natomiast Bóg dokonuje cudów po to tylko, by dać dowód swego istnienia i mocy, to z pewnością mógłby osiągnąć ten sam cel działając w sposób mniej widowiskowy, a bardziej komunikatywny. Wystarczy, by się ujawnił pod dowolną przekonującą postacią i jasno skomunikował się z każdym, kto go słucha, a nie tylko z prorokami i mistykami w ich snach i widzeniach. Niewiele przeciw tym oczekiwaniom wskórają argumenty osób prawomyślnych, które protestują, że Bóg nie musi odpowiadać na nasze prośby, bo ceni wiarę niepopartą dowodami i ma swoje własne powody, żeby się ukrywać. Gdyby te argumenty były prawdziwe, wszelkie cuda byłyby jeszcze mniej niezrozumiałe, bo trudno pojąć, po co Bóg się do nich ucieka, jeśli pragnie pozostać ukryty. By wyróżnić jednych (wierzących i łatwowiernych), a pognębić innych (sceptycznych i krytycznych)?

Musimy też pamiętać, że cuda jako zjawiska łamiące prawa przyrody są dla nauki po prostu niezrozumiałe i stanowią propozycję teoretycznie niedopuszczalną. Dla nauki, wszystko, co zachodzi, jest po prostu zgodne z prawami przyrody, bo inaczej by nie zachodziło. Ewentualne „cuda” są częścią przyrodniczego świata, a zatem nie może w nich być niczego, co jest niezgodne z prawami przyrody. Pisał o tym Stanisław Lem w *Summa technologiae*.

Czym są bluźnierstwa? Wbrew potocznym poglądom, za bluźnierstwa nie są uznane w *Biblii* celowe i świadome czyny wywołujące gniew Boga. To rozumiałe — Bóg sam umie dbać o swe sprawy, i tych, co go obrażają, karze z wybraną przez siebie surowością, jednym wybacząc, innych przemieniając w słup soli lub zalewając wodami potopu. Zatem nie jest bluźnierstwem złamanie zakazu w Raju ani nie są nim rozliczne akty okrucieństwa opisywane w *Biblii*. Bluźnierstwem jest natomiast obrażanie Boga lub łamanie Jego prawa, gdy Bóg wstrzymuje się od ingerencji i ukaranie winnych pozostawia swym sługom. Przy takim rozumieniu bluźnierstwa, są bluźnierstwem tylko czyny rozpoznawane retrospektywnie jako obraźliwe na mocy ustalenia, że zostały pokarane. W judaizmie bluźnierstwem było to, że Jezus głosił o sobie, iż jest Synem Bożym, lub gdy ustanowił tradycję łamania się chlebem i dzielenia winem na pamiątkę swego życia i nauczania, bo te właśnie czyny spowodowały jego śmierć na krzyżu. Byłoby jednak błędem uważać, że te słowa wprost obraziły Boga, bo sam Bóg nie reagował. Z kolei w szesnastym wieku chrześcijan obrażała myśl, że kobieta podczas porodu mogłaby nie cierpieć, mimo złowieszczych słów, które towarzyszyły wygnaniu Pierwszych Rodziców z Raju. W 1591 roku

spalono na stosie pewną kobietę za użycie *laudanum* podczas porodu, i argumentowano, że pokarana zasłużyła na tę karę, bo w bluźnierczy sposób chciała obrazić Boga łagodząc swe bóle i niwecząc boskie przewidywania na temat porodu. Bóg znów nie interweniował, ani gdy brała medykament, ani gdy płonęła na stosie. (s. 193) Bluźnierstwa są zatem — jak widzimy — jedynie konstrukcją odpowiadającą poglądom dowolnej grupy wierzących, a nie jakąś obiektywną kategorią czynów realnych.

Powoływanie się na „fakty religijne”, „cuda” lub „bluźnierstwa” jest dla osoby niewierzącej upartym błędem poznawczym. Na szczęście nie jest to — a w każdym razie nie musi być — błąd moralny, i dzięki temu rysuje się jeszcze jeden punkt porozumienia między rozlicznymi stanowiskami religijnymi i przekonaniem niewierzących.

Zacieranie różnicy pomiędzy błędem o charakterze poznawczym, a w szczególności niedostatecznie umotywowane dopatrywanie się w poglądach, które uważamy za niesłuszne przejawu obłudy, próby obrony niegodziwego interesu, wykrętu — słowem skazy moralnej — jest z punktu widzenia etosu humanistycznego czymś bardzo nagannym. [...] Faktem jest, że ewangelie nie bez przyczyny były przez czas długi źródłem nietolerancji religijnej, nie zaś ekumenizmu. Pod tym względem kościoły współczesne, w szczególności katolicki, mimo postępną, znacznie przewyższają ewangelistów. (s. 669)

Osobną sprawą jest oczywiście pytanie, czy wierzący może uniknąć błędu naiwnego nastawienia ontologicznego (lub czy może wykazać, że taka postawa nie jest błędem). Prof. Eilstein nie zajmuje się tą sprawą, bo — jak jeszcze raz pragnę podkreślić — jej książka jest konsekwentnie pojednawcza. Mogę jednak na marginesie wspomnieć, że popełnianie tych błędów może mieć dla osób, które im ulegają, pewną pozytywną funkcję terapeutyczną. Pozwalają im wierzyć, że dobro i zło są realnymi elementami świata, w którym żyjemy. To niebagatelna zaleta moralna, nawet jeśli płaci się za nią błędem poznawczym.

Prof. Eilstein omawia też trzy inne błędy, które możemy nazwać — autorka znów nie stosuje tu żadnego zbiorczego określenia — błędami **defensywnego odczytania**. Popołniają je czytelnicy *Biblii*, którzy chcą jej nadać charakter dzieła nieskazitelnie świętego. Błędy te prof. Eilstein opisuje jako „otorbianie” (por. 355, 455, 647), „filtrowanie” (por. 355, 364) i „wczytywanie” (por. 43–44, 367).

„Otorbianie” polega na nieprzyjmowaniu pewnych fragmentów *Biblii* do wiadomości. *Biblia* przekazuje na przykład, że Jahwe nakazał Eliaszowi dokonać masakry innowierców. Eliaz wywołał suszę, ściągnął z nieba pioruny i podburzył wyznawców Jahwe, by wymordowali proroków Baala. (1Krl 19: 1–18) Czy mamy rozumieć, że Jahwe był inspiratorem tego pogromu? Wielu wyznawców judaizmu i chrześcijaństwa woli uznać, że tak nie było. Chętnie mówią, że ten fragment należy czytać alegorycznie. „Coś się tam wydarzyło, ale to było dawno temu i nic na pewno nie wiadomo na ten temat. Chodzi o zachowanie wiary, a nie o sprowadzenie kary na innowierców.” *Biblia* jednak mówi inaczej. Mówi, że Eliaz był ludobójcą. Oczywiście nie używa tego słowa, ale relacjonuje jego dokonania i je chwali. Pewni czytelnicy jednak nie dostrzegają tego faktu. Czytają odpowiedni opis i natychmiast go zapominają. Na żądanie potrafią jego treść przytoczyć, ale nie traktują opisu masakry jako integralnej części *Biblii*. Tolerują w swym umyśle sprzeczność. (s. 455) Uznają, że dla wykonania pewnej doniosłej misji Jahwe nakazał masakrę, ale jednocześnie sądzą, że ta masakra nie była czymś wyraźnym i tak „faktycznym” jak na przykład trzy-

dniowy pobyt Jonasza w brzuchu wieloryba. Masakra zostaje „otorbiona”. Jednocześnie zaszła i nie zaszła.

„Filtrowanie” to wybiórcze odczytanie, które preferuje jedną interpretację tekstu przeciw innej, gdy nic, poza chęcią uwolnienia się od dysonansu emocjonalnego, nie wskazuje na to, że pierwsza interpretacja jest bardziej poprawna niż druga. W scenie wyjścia Żydów z Egiptu czytamy (Wj 12–15), że Bóg zesłał na Egipcjan liczne plagi, skazał ich na głód, choroby i utratę pierworodnych synów. Pastwił się nad niewinnymi, by z tym większym triumfem Żydzi mogli opuścić krainę niewoli. Nadto, w tym samym celu, Jahwe wcześniej „zatwardził serce faraona”, by móc go pognać. Spektakularne klęski miały dowodzić mocy Jahwe i „prawdziwości” jego religii. Eilstein cytuje jednego ze znanych interpretatorów *Biblii*, który ten aspekt postępowania Jahwe pozostawia bez komentarza, a zamiast tego twierdzi, że asystując Żydom w drodze do Ziemi Obiecanej Jahwe ukazuje się jako „Zbawca, Bóg żywy, zwrócony do człowieka i troszczący się o jego losy”. (s. 364) Trudno nie dostrzec w takiej interpretacji grubej tendencyjności i chęci schryścianizowania odpowiedniego fragmentu Księgi Wyjścia.

„Wczytywanie” polega na uzupełnianiu wątpliwych fragmentów własnymi poglądami, które czytelnik przypisuje autorom tekstu. Inny ze znanych interpretatorów *Biblii* jest na przykład zdania, że *ius talionis* nie miało na celu nakazywania odpłaty za winy w wielkości równej winie, ale uważa — inspirując się jawnie *Kupcem Weneckim* Szekspira — że maksyma: „oko za oko, ząb za ząb”, znaczy „wymierz karę dokładnie taką, jaka była szkoda, i na jotę nie większą, a jeśli tego nie potrafisz, to wybacź winnemu”. Zaproponowana zasada jest piękna (bo z Szekspira), ale nie ma jej w *Biblii*. Nic dziwnego, że autorka zręcznie komentuje poprawianie sensu *ius talionis* w słowach: „Zasada ta, jak się okazuje, oznacza zakaz jej stosowania”. (s. 44)

„Otorbianie”, „filtrowanie” i „wczytywanie” to jawne nadużycia poznawcze. Nie pomagają ustalić, co w *Biblii* jest wiarygodne, lecz dowolnie uznają jedne z jej treści za ważne i wymagające dosłownej akceptacji, a inne za pomijalne i dające się zrozumieć tylko jako metafora. Chcę jednak zwrócić uwagę na, wspomnianą już, umoralniającą funkcję tych błędów. Otóż zabiegi te rzadko mają charakter prozelityczny, stosowane są raczej po to, by złagodzić dżiką i prymitywną wymowę tekstu biblijnego tam, gdzie pozostaje on w jawnym konflikcie z rozpowszechnionymi dziś odczuciami moralnymi. Z reguły czytelnik „otorbieniem” obejmuje niegodziwość biblijnych władców, „filtrując” nie dopuszcza do swej świadomości etnicznej nietolerancji Izraelitów, „wczytuje” do tekstu biblijnego ten rodzaj wrażliwości moralnej, którą sam posiada, a której w tekście nie dostrzega. Są to zabiegi poznawczo niedopuszczalne, ale moralnie godne usprawiedliwienia. Wydaje mi się nawet, i ciekaw jestem poglądu prof. Eilstein w tej sprawie, że sama *Biblia* te „moralizujące” zabiegi inspiruje. Gorszący, a nawet wołający o pomstę do nieba przypadek niegodziwości niepokaranej domaga się jakiejś reakcji. Często budzi w czytelniku oburzenie, protest i chęć naprawienia zła. Czasem ta naprawa ogranicza się do tuszowania występku — i wtedy pojawiają się „otorbiania, filtrowania i wczytywania” — ale bodaj jeszcze częściej oprócz tych manipulacyjnych zabiegów pojawia się też jakiś trwały opór, który skłania do piętnowania w codziennym życiu ohydnych postępów i postaw opisanych w biblijnym tekście.

Fragment przedstawiający Abrahama, który zaciąga swego syna na górę w kraju Moria, by go tam zabić, można interpretować jako dramatyczne wprowadzenie rytuału *kapara*,

czyli „odczepnego”, a więc jako wprowadzenie zwyczaju ofiarowaniu bóstwu raczej barana niż pierworodnego syna. (s. 335) Gdy interesuje nas egzegeza *Biblii* i śledzenie jej związku z obyczajowością Izraelitów, zapewne tylko ta interpretacja jest dopuszczalna. Gdy jednak nie stawiamy sobie pytania, skąd się wziął ten dziki i okrutny mit, ale jaki jest jego sens moralny, to możemy znaleźć inne tłumaczenie (oczywiście anachroniczne i niepretendujące do historycznej poprawności). Możemy dostrzec, że ta opowieść budzi przerażenie dzieci w każdej kulturze. Budzi ich gniew i chęć pomocy. Wyrabia w nich poczucie identyfikacji z Izaakiem i utrwała zdolność reagowania empatią na lęk i trwogę innego człowieka. To paradoksalne, ale negatywne przykłady moralne mają dobroczynny wpływ na ludzką wyobraźnię moralną. Deprawuje dopiero tolerancja dla złych czynów i zachęcanie do nich, a nie samo oglądanie przerażających aktów okrucieństwa, ślepego poddaństwa i zapiekłej nieczułości.

Pod tym względem przygotowania do zabójstwa Izaaka są nie mniej pouczające niż przypadek Judyty, która stanowi pozytywny wzór postępowania dla ludzi słabych, upokorzonych i skazanych na poddaństwo. Judyta przedziera się do obozu wroga. Kłamstwami, podstępem i umizgami zdobywa zaufanie Holofernesa, potem zabija go, by wywołać po płoch w armii przeciwnika. Jej intencją jest ocalić swe miasto i naród przed „szalejącym w swej zuchwałości tyranem”. (s. 479) Jej czyn zmusza nas do postawienia sobie pytania — czy wolno podstępem walczyć o przetrwanie własnego narodu, własnej religii, własnej kultury? Prof. Eilstein mówi, że tak, i daje wszystkim ludziom takie prawo, powołując się na etos humanistyczny. Nie wiem, czy etos humanistyczny jest tu lepszym uzasadnieniem niż, na przykład, żydowska wyrozumiałość lub chrześcijańska miłość bliźniego, ale dostrzegam to samo, co widzi autorka. *Biblia* zmusza do refleksji moralnej. Niekiedy sugeruje śmiało, ale przekonujące rozwiązania moralne, kiedy indziej zmusza do myślenia, sugerując błędne rozwiązania. W tym widzę nawet jej szczególną siłę i zaletę. Jest jak teatr i powieść. Buduje charakter moralny nie tylko przez pozytywne przykłady, ale i przez negatywne wzorce. Poruszające moralnie epizody kształtują sumienie i wrażliwość moralną zarówno wtedy, gdy wywołują chęć naśladowania, jak i wtedy, gdy budzą protest i oburzenie. Stąd „otorbianie, filtrowanie i wczytywanie” możemy uznać tak jak prof. Eilstein za szkodliwe w swym skumulowaniu błędy poznawcze, ale powinniśmy też wziąć pod uwagę, że te defensywne strategie mogą być przydatnym i zasługującym na tolerancję ćwiczeniem moralnym.

Wyciągam więc z książki prof. Eilstein wnioski „słodko-kwaśne”. Błędy poznawcze i moralne zawsze domagają się korekty, zatem zawsze powinniśmy wskazywać, że zostały popełnione tam, gdzie je dostrzegamy i zawsze powinniśmy domagać się ich usunięcia. Warto jednak pamiętać, że takie błędy mogą pociągać za sobą także dobre skutki i nie powinniśmy żywić niechęci do tych, którzy im ulegają. To nie bez znaczenia, że błędy naiwnego nastawienia ontologicznego mogą pełnić funkcję terapeutyczną, a błędy defensywnego odczytania *Biblii* mają godną podziwu zdolność kształtowania wrażliwości moralnej.

Jacek Hołówka
Uniwersytet Warszawski