

PRZYMIERZE i Rozmowa

STUDIOWANIE PARSZY Z RABINEM SACKSEM

www.rabbisacks.org

f /rabbisacks

t @rabbisacks

@rabbisacks



7"02

Tłumaczenie: Jolanta Różyło
CHIDUSZ.COM

Fizyczny lęk i moralne cierpienie

Wa-jiszlach – 24 listopada 2018 / 16 kislew 5779

Mijają dwadzieścia dwa lata, od kiedy Jakub, samotny i bez grosza przy duszy, uciekł przed gniewem brata. Dwadzieścia dwa lata, od kiedy Ezaw poprzysiągł zemstę za – jak to wtedy rozumiał – kradzież swojego błogosławieństwa. Teraz bracia mają się znowu zobaczyć. Spotkanie będzie pełne napięcia. Ezaw przysiągł przecież zabić Jakuba. Czy rzeczywiście się tego dopuści, czy może czas uleczył rany? Jakub wysłał posłańców, aby powiadomić brata o swoim przybyciu. Kurierzy wracają, oznajmiając, że Ezaw przybędzie na spotkanie w towarzystwie czterystu swoich żołnierzy. Tak liczny oddział wojska przekonuje Jakuba o złych zamiarach brata.

Reakcja Jakuba jest natychmiastowa i emocjonalna: „I uląkł się Jakób bardzo, i strwożył się” (Be-reszit 32:8). Sam strach Jakuba jest zrozumiały, ale jego reakcja – dość zagadkowa. Po co w jej opisie aż dwa czasowniki? Jaka jest różnica między lękiem a trwogą? Midrasz odpowiada na te pytania w ten sposób:

Rabin Jehuda bar Ilaj pytał: czy lęk i trwoga to nie to samo? Słowa Tory powinniśmy jednak rozumieć: Jakub lękał się, że zostanie zabity, ale trwożył się, że będzie musiał zabić. Gdyż pomyślał Jakub: jeśli zwycięży on, czy nie zabije mnie?; a jeśli ja zwyciężę, czy nie zabiję jego? Takie jest znaczenie słów „i uląkł się Jakub” – aby nie został zabity; i „i strwożył się” – aby nie zabił (*Be-reszit Raba* 76:2; kom. Rasziego do 32:8).

Według midrasza lęk jest więc fizyczną reakcją, zaś trwoga – moralną. Bać się o własne życie to jedno, czym innym jest jednak obawa przed odebraniem go komuś innemu. Reakcja emocjonalna Jakuba była dwójaka – obejmowała zarówno fizyczny i psychologiczny, jak i moralny i materialny aspekt strachu.

Nasuwa się jednak kolejne pytanie. Judaizm pozwala na samoobronę (*Sanhedryn* 72a). Gdyby Ezaw próbował zabić brata, Jakub mógłby walczyć w obronie własnej i nawet jeśli musiałby zabić, to byłoby to usprawiedliwione. Dlaczego więc taki scenariusz miałby budzić wątpliwości? Na to pytanie odpowiada rabin Sabataj ben Josef Bas, autor komentarza do Rasziego, zatytułowanego *Siftej ha-Chamim*:

Moglibyśmy twierdzić, że Jakub nie powinien czuć trwogi na myśl o zabiciu brata, bo istnieje jasna zasada, która głosi: jeśli ktoś próbuje cię zabić, zapobież temu, zabijając jako pierwszy. Jakub miał jednak obawy, że mógłby zabić jednego z żołnierzy Ezawa, który nie chciał wcale walczyć z nim, ale z jego armią. I choć ludzie Ezawa zaatakowali Jakuba, a każdy ma prawo bronić swojego życia nawet za cenę życia prześladowcy, istnieje prawo, które głosi: jeśli zaatakowany mógł ocalić życie prześladowcy przez okaleczenie jego kończyny, a zamiast tego zabił go, wówczas ten, który się ocalił, podlega karze śmierci. Jakub bał się więc, że w chaosie walki zabije któregoś z żołnierzy Ezawa, podczas gdy mógłby ich powstrzymać, zadając jedynie obrażenia (*Siftej ha-Chamim*, kom. do 32:8).

Podstawową zasadą wynikającą ze słów rabina Sabataja Basa jest minimalne użycie siły. Prawo mówiące o obronie i samoobronie nie jest otwartym przyzwoleniem na zabijanie. W Torze zawarte są obostrzenia dotyczące, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli, przypadkowych ofiar – śmierci niewinnych cywilów, nawet w akcie samoobrony. Jakub bał się więc, że podczas walki zabije któregoś z walczących po przeciwnej stronie, podczas gdy samo zranienie mogłoby wystarczyć, aby uratować życie nie tylko swoje, ale też innych zaatakowanych.

Podobna idea zawarta jest w midraszowej interpretacji wersetu otwierającego piętnasty rozdział księgi Be-reszit. Abraham właśnie zwyciężył w walce z czterema królami, próbując uratować swojego bratanka Lota, kiedy nagle ukazał mu się Bóg i przemówił: „Nie obawiaj się Abramie. Ja tarczą tobie; nagroda twoja wielką bardzo!”. Z wersetu wynika, że Abram się bał – ale czego? Przecież właśnie zwyciężył w bitwie, potyczka dobiegła końca. Midrasz tłumaczy:

Kolejnym powodem strachu Abrama po zabiciu w walce królów było nagłe uświadomienie sobie, że być może złamał święte przykazanie nadane przez Świętego Błogosławionego dzieciom Noego: „Kto przeleje krew człowieka, przez człowieka krew jego przelana będzie”. Ilu bowiem ludzi zgładził w bitwie?¹

¹ Solomon Buber, *coll.*, Midrasz Tanchuma, *Lech lecha* 19, Wilno 1885.

W innym midraszu czytamy: „Abrahama wypełniał niepokój, ponieważ myślał: «Być może między tymi, których zgładziłem, byli ludzie prawi albo bogobojni?»» (*Be-reszit Raba* 44:4).

Jest jednak jeszcze jedno możliwe wyjaśnienie strachu Jakuba. Możemy twierdzić, że midrasz nie niesie żadnego dodatkowego znaczenia, a Jakuba ogarniała trwoga na myśl o zabiciu drugiego człowieka, mimo że jego uczynek byłby w zupełności usprawiedliwiony.

Spotykamy się tu więc z problemem dylematu moralnego² – frazą często używaną w znaczeniu etycznego problemu czy trudnej pod względem etycznym sytuacji. Ale dylemat to nie tylko moralny konflikt, którego przykładów znamy wiele: czy powinniśmy wykonać aborcję, aby uratować życie matki?; czy powinniśmy być posłuszni wobec rodzica, który każe nam zrobić coś, co nie jest zgodne z prawem żydowskim?; czy możemy złamać szabat, żeby przedłużyć życie umierającego pacjenta? Na te pytania istnieją odpowiedzi. W każdym przypadku istnieje dobra i zła ścieżka. Kiedy dwa przykazania się wykluczają, niezbędne są ponadhalachiczne zasady, które wskażą ważniejsze z przykazań. Istnieją systemy, w których wszystkie występujące konflikty moralne są właśnie tego rodzaju. Zawsze istnieje procedura decyzyjna, a więc i jasna odpowiedź na pytanie: co powinienem zrobić?

Dylemat jednak to ten rodzaj sytuacji, w której prawidłowa odpowiedź nie istnieje. Pojawia się on w przypadku konfliktu między dobrem a dobrem lub złem a złem, kiedy robimy coś, czego nie zrobilibyśmy w innych okolicznościach.

Talmud Jerozolimski (tr. *Terumot* 8) opowiada historię Ulli bar Koszewy, który zbiegł przed Rzymianami i poprosił o schronienie w miasteczku Lod. Rzymscy żołnierze otoczyli miasto, grożąc, że jeśli mieszkańcy nie wydadzą zbiega, wszyscy zginą. Rabi Jehoszua ben Lewi przekonał uciekiniera, żeby oddał się w ręce Rzymian. Ta skomplikowana sytuacja była żywo dyskutowana przez rabinów, ale okazała się tragiczna. Żadne wyjście nie było bowiem dobre. Rabi Jehoszua postąpił zgodnie z prawem żydowskim, prorok Eliahu zapytał go jednak: czy tak postępuje człowiek pobożny? (*we-zu misznat ha-chasidim?*).

Dylemat moralny to sytuacja, w której właściwe postępowanie nie jest wystarczające. Konflikt może okazać się z natury tragiczny. W takiej sytuacji znajduje się Jakub w parszy *Wa-jiszlach*. Z jednej strony nie powinien dać się zabić, z drugiej – nie może odebrać życia drugiej osobie. Musi jednak wybrać. Fakt, że jedno prawo (do samoobrony) jest ważniejsze od drugiego (zakaz rozlewu krwi), nie oznacza, że Jakub stoi przed łatwą decyzją, szczególnie że Ezaw jest jego bratem bliźniakiem. Pomimo dzielących ich różnic, razem się wychowywali. Są rodziną. To tym bardziej komplikuje sytuację dylematu. Czasami etyczne postępowanie wiąże się ze strachem przy podejmowaniu właściwej decyzji.

² Zob.: *Moral Dilemmas*, red. Christopher Gowans, Oxford 1987.

Robiąc to, co należy, możemy uniknąć wyrzutów sumienia i poczucia winy, ale nie żalu i smutku wywołanego przez nasze wybory.

System, w którym jest miejsce na dylemat moralny, nie ma na celu wyeliminowania zawilości związanych z etyką. Może istnieć właściwe wyjście z sytuacji konfliktu między dobrem a dobrem lub złem a złem – jest nim większe dobro lub mniejsze zło. Dokonanie wyboru nie ratuje nas jednak przed bólem emocjonalnym, którego doświadczamy. Czasami prawa osoba to ta, która jest zdolna do cierpienia nawet w sytuacji, kiedy wie, że robi dobrze. Z midrasza dowiadujemy się więc, że judaizm uznaje istnienie dylematów. Mimo wyczerpującego prawa żydowskiego i ponadhalachicznych zasad, którymi dane jest nam się kierować, wciąż możemy znaleźć się w sytuacji, w której cierpienie jest nieuniknione. Wielkość Jakuba polegała na tym, że był zdolny do moralnego strachu, mimo świadomości, że jego działania były w zupełności uzasadnione – miał prawo chronić swoje życie, nawet za cenę życia brata.

Ta cecha – reagowanie cierpieniem na przemoc i rozlew krwi, nawet w obronie własnej – pozostaje charakterystyczna dla narodu żydowskiego. Jednym z najbardziej niezwykłych wydarzeń w nowożytnej historii było zachowanie izraelskich żołnierzy po wojnie sześciodniowej w 1967 roku. Nawet na kilka tygodni przed jej rozpoczęciem niewielu Żydów na świecie wiedziało, że mieszkańcy Izraela są w śmiertelnym niebezpieczeństwie. Egipcjacy, syryjscy i jordańscy żołnierze gromadzili siły na wszystkich granicach. Izrael był otoczony przez wrogów, którzy poprzysięgli, że wywloką jego mieszkańców do morza. A jednak doszło do jednego z najbardziej zaskakujących zwycięstw w militarnej historii świata. Poczucie ulgi było ogromne, podobnie jak radość ze zjednoczenia Jerozolimy i faktu, że Żydzi po raz pierwszy od dziewiętnastu lat mogli modlić się przy Ścianie Płaczu. Nawet najbardziej świeccy Żydzi przyznawali się do intensywnych religijnych wrażeń w reakcji na to historyczne zwycięstwo.

Jednak niedługo po wojnie, w wyniku rozmów, które miały miejsce w Izraelu, stało się jasne, że nastroje wśród żołnierzy, którzy brali udział w wojnie, nie były wcale zwycięskie³. Panowała posępna, refleksyjna, pełna udręki atmosfera. W tym samym roku Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie przyznał tytuł doktora honoris causa Icchakowi Rabinowi, Szefowi Sztabu Generalnego, który, odbierając tytuł, powiedział:

Coraz częściej spotykamy się wśród naszych żołnierzy z dziwną reakcją. Ich radość jest niekompletna, a smutek i szok powstrzymują ich od świętowania i celebrowania zwycięstwa. Wojownicy na linii frontu na własne oczy widzieli nie tylko chwałę zwycięstwa, ale również jego cenę – obok nich upadali ich krwawiący towarzysze. Wiem, że okropna cena, jaką zapłacili

³ *The Seventh Day: Soldiers Talk About the Six Day War*, red. Abraham Shapira, Londyn 1970.

nasi wrogowie, mocno dotknęła wielu z naszych chłopców. Być może Żydzi nigdy nie mieli okazji nauczyć czy przyzwycząić się do radości z podboju i zwycięstwa i dlatego reagujemy na nie ambiwalentnie⁴.

Te odmienne reakcje zrodziły się tysiące lat temu, kiedy Jakub, ojciec narodu żydowskiego, doświadczał nie tylko fizycznej reakcji na strach przed porażką, ale również moralnego cierpienia związanego ze zwycięstwem. Tylko ci, którzy są zdolni do obu tych uczuć, mogą chronić swoje ciała, nie narażając duszy.

⁴ Martin Gilbert, *Israel: A History*, London 1998, s. 395.