

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Filozoficzny

Andrzej Myrdko

Myślenie religijne Abrahama Joshuy Heschela

Między religią a filozofią

Praca doktorska

napisana w ramach

seminarium z historii filozofii

pod kierunkiem

o. dr hab. Marka Urbana, prof. UPJP2

Kraków 2023

Autor: Andrzej Myrdko

Tytuł: „Myślenie religijne Abrahama Joshuy Heschela. Między religią a filozofią”

Promotor: o. dr hab. Marek Urban, prof. UPJP2

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Kraków 2023

Stron 254

Abstrakt

W pracy przedstawiono zagadnienie relacji religii i filozofii w kontekście myśli Abrahama Joshuy Heschela, w oparciu o dostępną literaturę przedmiotową. Zasadniczym celem pracy była próba przybliżenia i przedstawienia myślenia religijnego, które, w ujęciu Heschela, krąży jak elipsa wokół dwóch ognisk: religii i filozofii. To myślenie jest wieloaspektowe, sytuacyjne i biegunowe; wyrasta ono z głębi judaizmu i określane było przez myśliciela m.in. jako filozofia religii, teologia głębi, biblijna wizja rzeczywistości. Szczegółowe cele tej pracy to: wskazanie głównych źródeł myśli Heschela, charakterystyka głównych obszarów tematycznych, oraz ukazanie istotnych zagadnień w nich zawartych (np. wskazanie cech konstytutywnych myślenia religijnego, relacja rozumu i wiary). Zastosowano metodę analityczno-syntetyczną. Wykorzystano materiały źródłowe (39) i pozycje bibliograficzne (169).

Słowa kluczowe:

a) Abraham Joshua Heschel, Majmonides, Menachem Mendel z Kocka, Baal Szem Tow, Søren Kierkegaard, Paul Tillich, Edmund Husserl, Martin Buber, Franz Rosenzweig.

b) myślenie religijne, filozofia religii, filozofia judaizmu, teologia głębi, biblijna wizja rzeczywistości, myślenie eliptyczne, radykalne zdumienie, religia, wiara, judaizm, chasydyzm, założenie ontologiczne, prorocy, *pathos*.

Spis treści

Wstęp	6
I. Główne źródła myśli Abrahama J. Heschela i jego filozofia człowieka	14
1. Życie i tradycyjna żydowska pobożność	16
2. Filozofia	23
3. Filozofia człowieka	32
3.1. Samorozumienie człowieka	33
3.2. Dewaluacja człowieczeństwa	37
3.3. Dystynkcja: byt ludzki – bycie ludzkim	39
3.4. Sposoby bycia ludzkim	44
3.4.1. Drogocенność	44
3.4.2. Wyjątkowość	45
3.4.3. Możliwość	47
3.4.4. Nieostateczność	48
3.4.5. Proces i zdarzenia	49
3.4.6. Samotność i solidarność	50
3.4.7. Wzajemność	51
3.4.8. Świętość	52
II. Filozofia i religia	55
1. Dwa rodzaje myślenia i zagadnienie wejrzenia	57
2. Charakterystyka myślenia religijnego	66
2.1. Radykalne samozrozumienie	68
2.2. Religia z perspektywy filozofii	70
2.3. Filozofia z perspektywy religii	73
2.4. Filozofia religii jako filozofia judaizmu	75
3. Zdumienie i poczucie niewysłowionego	85
4. Biegunowość myślenia religijnego	93

5. Problem religijnego behawioryzmu	96
5.1. Behawioryzm Spinozy	96
5.2. Haskala i behawioryzm Mendelsohna.....	99
6. Biegunowość halachy i hagady.....	102
7. Myślenie religijne jako teologia głębi	109
7.1. Zagadnienie egzystencji religijnej	111
7.2. Wymiary egzystencji religijnej.....	113
7.3. Problem dogmatu.....	114
7.4. Dystynkcje: wiara – wierzenie; wiara – wyznanie wiary	115
7.5. Biegunowość teologii i teologii głębi	119
7.6. Kierkegaard i Kocker w horyzoncie teologii głębi	121
III. Bóg w myśleniu religijnym	131
1. Nauka o Bogu Majmonidesa i krytyczne uwagi Heschela	132
1.1. Pojęcie Boga	134
1.2. Problem wieczności świata.....	141
1.3. Od metafizyki do naśladowania Boga	146
2. Zagadnienie Boga w myśleniu religijnym Heschela	152
2.1. Znaczenie poza tajemnicą.....	153
2.2. Krytyka spekulatywnego myślenia o Bogu	155
2.3. Ontologiczne założenie.....	159
2.4. Minimum wiedzy o znaczeniu słowa „Bóg”	164
2.5. Dwa punkty wyjścia w myśleniu o Bogu i problem symbolizmu	167
2.6. Obecność i ukrywanie się Boga.....	171
2.7. Chwile wejrzenia i problem rozumienia Boga	173
2.8. Zagadnienie Boskiej troski	175
2.9. Immanencja i transcendencja Boga	179
IV. Profetyczny wymiar myślenia religijnego	187
1. Myślenie religijne jako skok w działanie	188

1.2. Inspiracja prorocka	189
1.3. Chasydyzm i kabała	191
1.4. Majmonides i Kocker.....	192
2. Charakterystyka osobowości proroka.....	195
3. Formy prorockiego współodczuwania.....	200
4. Prorockie rozumienie Boga	202
4.1. Bóg <i>pathos</i> a Bóg filozofów	205
4.2. <i>Pathos</i> i problem ontologii	209
4.3. Bogowie świata pogańskiego.....	212
4.4. <i>Pathos</i> , namiętność, tranzytywność.....	214
4.5. <i>Pathos</i> a <i>ethos</i> Boga.....	216
4.6. <i>Pathos</i> jako most nad przepaścią.....	217
4.7. Dystynkcja: antropotropizm – teotropizm	218
5. Spór o boskie <i>pathos</i> . Berkovits <i>contra</i> Heschel.....	221
Zakończenie	232
Bibliografia	244

Wstęp

Jedną z legend żydowskich opowiada, że gdy Jerozolima została zdobyta przez wojska rzymskie pod wodzą Wespazjana, a świątynia stanęła w płomieniach, arcykapłani weszli na dach, wzięli klucze do rąk i rzucili nimi aż do nieba, mówiąc do Boga, aby je zabrał, bo nie byli godnymi zaufania kustoszami, by wykonywać królewską pracę i jeść z królewskiego stołu. W tej chwili z nieba wynurzyła się ręka i zabrała klucze na przechowanie¹. W XX wieku przysłała kolejna katastrofa - Holokaust, zwany po hebrajsku *Shoah*, który pochłonął miliony istnień ludzkich i w czasie którego unicestwiono również boski obraz noszony w człowieku, wiarę w Bożą sprawiedliwość, współczucie oraz „ogrom tajemnicy i mocy przywiązania do Biblii przekazywanego i pielęgnowanego w sercach ludzi od niemal dwóch tysięcy lat”² - tym razem jednak nie pojawiła się ręka z niebios, aby przechować klucze żydowskiej pobożności. Pozostały one w rękach tych, którzy przeżyli zagładę; byli jak głownie wyrwane z pożogi³, a jednym z nich był żydowski myśliciel - Abraham Joshua Heschel. W swoim eseju *Pańska jest ziemia*, który jest rodzajem elegii na temat życia wschodnioeuropejskich Żydów, pisał: „Świat przepadł. Wszystko, co pozostało - to sanktuarium ukryte w królestwie ducha. Nasze pokolenie wciąż jeszcze posiada do niego klucz. Jeśli nie będziemy pamiętać, jeśli go nie otworzymy, świętość wieków pozostanie tajemnicą Boga. Nasze pokolenie wciąż jeszcze posiada klucz - klucz do sanktuarium, które jest także schronieniem dla naszych opuszczonych dusz. Jeśli zgubimy klucz, utracimy samych siebie”⁴. Ci, którzy przetrwali są ludem Izraela i spuścizną patriarchów oraz proroków, kontynuowana przez ich potomków, została przekazana tej garstce ocalałych. Tak więc stoimy - twierdzi Heschel - przed dylematem: albo staniemy się tymi ostatnimi Żydami i naszym udziałem będzie zakończenie tej historii, albo przekazemy to dziedzictwo przyszłym pokoleniom; albo utracimy, albo ubogacimy to, co przekazali nam przodkowie. W odróżnieniu od tych, którzy chcieli tylko realizować naukowy program badań nad judaizmem albo traktowali naukę żydowską jako rodzaj nauki humanistycznej, rozwijającej tylko zdolności intelektualne, Heschel był szczerze zatroskany o zachowanie pamięci

¹ *The Fathers According to Rabbi Nathan*, translated from the Hebrew by J. Goldin, Yale 1955, s. 37.

² A.J. Heschel, *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, tłum. M. Kapera, red. H. Kasimow, B.L. Sherwin, Kraków 2005, s. 29.

³ Por. tamże, s. 29.

⁴ Tenże, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, tłum. H. Halkowski, Kraków 2010, s. 142.

o duchowym dziedzictwie Żydów europejskich i twierdził, że po Holokauście żydowska nauka powinna się poświęcić temu, co rozwija *jidyszkajt*, czyli żydowskość⁵.

Dla Heschela ludzkość nie może wybierać pomiędzy religią a neutralnością. Człowiek będzie albo religijny, albo bezbożny, a bezbożność to nie jest opium, lecz trucizna. Jesteśmy zbyt potężni, abyśmy mogli pozwolić sobie na życie w obojętności. Powinniśmy zmierzać do nieskończonego celu, żeby wykorzystać niezmiernie siły drzemiące w nas. Stoimy zatem przed wyborem: albo możemy być posłańcami świętości, albo niewolnikami zła. Jeśli człowiek nie będzie przekraczał swojego człowieczeństwa, będzie kimś mniejszym niż człowiek. Według Heschela „Być Żydem - oznacza utrzymywać duszę czystą i otwierać strumień niekończących się wysiłków, aby Bóg nie musiał wstydzić się swojego stworzenia”⁶; a w innym miejscu pisał: „Być Żydem, to afirmować świat, nie będąc jego niewolnikiem; to bycie częścią cywilizacji i wykraczanie poza nią; to zdobywanie przestrzeni i uświęcanie czasu. (...) Cywilizacja stoi przed sądem. Jej przyszłość zależy od tego, w jakim stopniu jej duch zostanie przeniknięty duchem Szabatu”⁷. Judaizm nie jest atrybutem duszy, ale samym życiem duchowym. Człowiek rodzi się z duszą - jednak duchowość jest zadaniem i wyzwaniem, które musi on realizować. Duchowości nie posiadamy, lecz możemy mieć w niej udział.

Zdaniem żydowskiego myśliciela ludzka dusza rodzi się z przeszłością, nie przychodzi na świat jako *tabula rasa*. Nieporozumieniem jest twierdzić, iż w naszej świadomości nie ma nic, czego uprzednio nie byłoby w postrzeżeniu lub analitycznym rozumie. „Wielka mądrość właściwa naszej świadomości jest raczej korzeniem niż owocem rozumu”⁸. Dlatego też nie można analizować człowieka jako byt, który jest wyłącznie tu i teraz, ponieważ całość jego egzystencji jest, w jakimś sensie, podsumowaniem wcześniejszych generacji, destylatem doświadczeń i myśli przodków. Autentyczna istota ludzka nie jest nigdy ani początkiem ani końcem, lecz kimś w rodzaju łącznika pomiędzy wiekami; jest równocześnie pamięcią, jak i oczekiwaniem. Przypomina to palimpsest - ważne dla Heschela określenie - czyli rękopis, na którym w wiekach średnich pisano nowe teksty na pergaminie już zużytych. Nasze życie jest nową kompozycją, ale realizuje się na fundamencie tych, którzy żyli przed nami. Nasza genealogia wyznacza naszą przyszłość; tylko ten, kto jest dziedzicem, może stać się

⁵ Por. S.H. Dresner, *Introduction. Heschel as a Hasidic Scholar*, w: A.J. Heschel, *The Circle of the Baal Shem Tov. Studies in Hasidism*, red. S.H. Dresner, Chicago 1985, s. x-xxiv.

⁶ A.J. Heschel, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, dz. cyt., s. 143.

⁷ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 517-518.

⁸ Tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska, Kraków 2008, s. 23-24.

pionierem. Poznawanie przeszłości czy własnego dziedzictwa ma na celu uczynić z przodków przewodników, którzy będą towarzyszyli nam na co dzień, ale także nauczyć nas tego, jak zastosować ich mądrość w naszych obecnych warunkach. Problem człowieka współczesnego polega tym, że chce poznać samego siebie, bez poznania swoich korzeni. Jest taka opowieść o człowieku uczonym, który przybył do mędrca chasydzkiego, Mendla z Kocka: „»Czego dokonałeś w ciągu życia« - zapytał mistrz. «Trzy razy przeszedłem przez cały Talmud» - odpowiedział uczony. »Tak, ale jak wiele z Talmudu przeszło przez Ciebie?« - pytał dalej cadyk”⁹. A zatem rodzi się pytanie: czy zrozumienie tekstu jest pożyteczne dla człowieka, jeśli nie uzyskuje w ten sposób lepszego rozumienia samego siebie? Dlatego też Heschel, pisząc o biblijnych prorokach, znawcach Talmudu, żydowskich filozofach żyjących w średniowieczu czy mędrcach chasydzkich, miał na uwadze nie tylko wiedzę na temat ich życia i myśli, lecz przede wszystkim chodziło mu o poszukiwanie samorozumienia, ponieważ dzięki temu człowiek może twórczo kształtować swoje życie.

To życie dla Heschela jest dziełem sztuki, wynikiem wizji oraz zmagania się z konkretnymi sytuacjami. Na pytanie dziennikarza NBC, Carla Sterna, co chciałby przekazać młodym ludziom, żydowski myśliciel odpowiada: „Niech pamiętają, że za absurdem kryje się znaczenie i sens. Niech mają świadomość tego, że liczy się każdy uczynek, że każde słowo ma w sobie moc i że wszyscy możemy mieć swój udział w odkupieniu świata, pomimo panujących w nim absurdów, frustracji, rozczarowań. Przede wszystkim jednak niech pamiętają o tym, że mają budować swe życie tak, jakby to było dzieło sztuki”¹⁰. Dążenie do kształtowania życia jako dzieła sztuki, pogłębianie samorozumienia jest istotne, ponieważ człowiek sam dla siebie jest niejasnym tekstem, innymi słowy: jest palimpsestem, który najpierw trzeba odkryć, aby później, poprzez naukę, pracę nad sobą, rozwijać proces samorozumienia i duchowego rozwoju. Heschel przestrzega: tragedia współczesnego człowieka jest skutkiem tego, iż zapomniał o podstawowym pytaniu, kim jest. Niedostateczna wiedza o sobie, o ludzkiej egzystencji ma negatywne konsekwencje, a mianowicie: prowadzi do przyjęcia fałszywej tożsamości lub braku akceptacji tego, co znajduje się u samych korzeni jego bytu. Niewiedza o człowieku nie prowadzi do jakiegoś deficytu wiedzy, ale do wiedzy fałszywej.

⁹ Tenże, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, dz. cyt., s. 73; por. także tenże, *A Passion for Truth*, New York 1973, s. 107.

¹⁰ Tenże, *Prosilem o cud. Antologia duchowej mądrości*, tłum. A. Gomola, Poznań 2001, s. 80-81; por. także *Carl Stern's Interview with Dr. Heschel*, w: A.J. Heschel, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, New York 1996, s. 412.

Między człowiekiem a religią istnieje analogia. Podobnie jak człowiek jest bytem dynamicznym, znajdującym się na drodze nieustannej zmiany i rozwoju, tak również tradycja religijna jest w permanentnym ruchu. Jak człowiek musi stale dążyć do pogłębiania rozumienia samego siebie, tak życie religii musi być stałym poszukiwaniem samorozumienia. Według Heschela w tych poszukiwaniach większe znaczenie ma metoda filozoficznego dociekania aniżeli teologia, gdyż ta ostatnia jest zasadniczo opisowa, normatywna i historyczna. Jednak filozofia, która pomaga w samorozumieniu, nie jest filozofią spekulacyjną czy konceptualną. Filozofia spekulacyjna może być stosowna, gdy potrzebujemy rozwinąć naszą wiedzę, ale nie może pomóc w zrozumieniu problemów, na których osadzona jest nasza egzystencja. Właściwa filozofia to ta, która rodzi się ze zdumienia, lęku i zaangażowania. A zatem filozof jest świadkiem, a nie zarządcą spraw innych ludzi; nie jest też tylko obserwatorem, nie pobudzają go tematy pośrednie, ale te, które poruszają jego serce. „Stąd np. problemem filozofii religii nie jest to, jak człowiek w *ogóle* dochodzi do zrozumienia Boga, ale raczej jak *my* możemy do owego zrozumienia dojść”¹¹.

Jeśli filozofię można określić jako myślenie refleksyjne, to filozofia religii jest refleksją religii „nad jej najistotniejszymi wejrzeniami i zasadniczymi postawami, jako pełne samorozumienie religii w kategoriach jej własnej istoty”¹². Tak więc filozofia religii jest syntezą myślenia filozoficznego i religijnego doświadczenia. Próbując graficznie przedstawić szkic takiego myślenia, musielibyśmy narysować elipsę, która ma dwa ogniska: filozofię i religię, a między nimi zachodzi polaryzacja - to napięcie jest wyjątkową sytuacją, gdy doświadczamy działania dwóch różnych, rywalizujących ze sobą sił i źródeł myślenia; jest to stan, którego nie możemy się wyrzec. Niemniej jednak ta polaryzacja powoduje, że zarówno filozofia, jak i religia mogą się wzajemnie ubogacić.

Heschel, rozważając relację wiary i rozumu, nawiązuje do tradycji żydowskiej, gdzie rozum zawsze cieszył się szacunkiem: pobożny żyd trzy razy dziennie modli się o wiedzę, rozumienie i wgląd. Również średniowieczni filozofowie żydowscy nie widzieli konfliktu między nauką objawioną a ideami zdobytymi dzięki rozumowi. W swoim dziele *Bóg szukający człowieka* żydowski myśliciel pisze: „Posługiwanie się rozumem jest niezbędne dla zrozumienia i czci Boga, bez czego religia po prostu więdnie. Wejrzenia wiary są ogólne, mgliste i wymagają dookreślenia, aby mogły być przedstawione rozumowi jako spójne i koherentne. Bez rozumu wiara staje się ślepa, bez

¹¹ Tamże, s. 12.

¹² Tamże, s. 15.

niego nie potrafilibyśmy odnieść naszych wejrzeń religijnych do konkretnych kwestii życiowych. Kult rozumu jest arogancją i zdradza brak inteligencji. Ale odrzucenie rozumu jest tchórzostwem i świadczy o braku wiary”¹³.

Istotną częścią pracy naukowej Heschela i jego osobistego dążenia do samorozumienia, było zrozumienie judaizmu, tym bardziej, że stał się on najmniej znaną współcześnie religią i tylko już niewielu pojmuje znikającą pieśń - *niggun*, która jest wyrazem odwiecznych jego tęsknot¹⁴. Żyjąc w świecie nieżydowskim, Żydzi mają skłonność do myślenia w kategoriach, które są obce ich tradycji religijnej - nie jest to myślenie biblijne, rabiniczne, czy myślenie chasydów. Nie znaczy to, że filozofia nieżydowska nie jest dobra, ale chodzi o to, aby uwzględnić żydowski punkt widzenia. A zatem według Heschela filozofia judaizmu nie jest filozofią doktryny czy interpretacji dogmatów, lecz filozofią konkretnych zdarzeń, czynów, wejrzeń, które są bezpośrednio dane człowiekowi pobożnemu. Innymi słowy, jest to biblijna wizja rzeczywistości, która w filozofii i teologii zachodniej została zaniedbana, a która poddana asymilacji, mogłaby wzmocnić nasze myślenie. Tak więc nie chodzi o to, aby odrzucić tradycję filozoficzną zapoczątkowaną przez starożytnych Greków, ale trzeba wskazać na to, co przez większość filozofów zostało niezauważone, zlekceważone bądź niewypowiedziane, co zdaniem Heschela może być istotne w rozumieniu Boga i, co za tym idzie, również w rozumieniu siebie i świata.

A zatem przedmiotem filozofii judaizmu jest sam judaizm. Ale czym naprawdę jest judaizm? „Istnieje tylko jeden sposób - pisze Heschel - by zdefiniować religię żydowską. Jest to świadomość tego, że Bóg interesuje się człowiekiem, świadomość przymierza, odpowiedzialności, która spoczywa zarówno na Nim, jak i na nas. Naszym zadaniem jest współdziałać z Jego zainteresowaniem, wypełniać Jego wizję naszego zadania. Bóg potrzebuje człowieka, by osiągnąć swe cele, a religia, jak ją rozumie tradycja żydowska, jest sposobem służenia tym celom, których i my potrzebujemy, chociaż możemy nie być ich świadomymi, celom, których potrzebę musimy się nauczyć wyczuwać”¹⁵. Życie jest partnerstwem Boga i człowieka. W przeciwieństwie do Boga filozofów, który jest cały obojętnością wobec świata, Bóg biblijny, Bóg proroków jest cały troską o los człowieka; jest On sprzymierzeńcem ludzi w walce o sprawiedliwość, pokój i świętość. Kluczowym tematem Biblii jest to, że Bóg poszukuje człowieka

¹³ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 29; por. także tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 146.

¹⁴ Por. tenże, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, dz. cyt., s. 142-143.

¹⁵ Tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 204.

i traktuje go niesamowicie poważnie. Dlatego też Biblia jest bardziej Bożą antropologią aniżeli ludzką teologią.

Na początku lat sześćdziesiątych Heschel przygotował rozszerzone, angielskojęzyczne wydanie swojej dysertacji doktorskiej na temat proroków Izraela. To ponowne zetknięcie się z zagadnieniem prorocstwa oraz ideą boskiego *pathos*, które wyraża się jako Boża miłość, miłosierdzie czy gniew, sprawiło, iż żydowski myśliciel radykalnie zmienił swoje życie, odwracając wzrok od przeszłości i zwracając się ku przyszłości. Był to czas jego zaangażowania w problemy świata współczesnego, współpracy z Martinem Lutherem Kingiem i innymi aktywistami społecznymi. A zatem, w ostatecznym rozrachunku, myśl musi prowadzić do czynu, a idea do działania. Zasadniczy cel misji człowieka, według żydowskiego punktu widzenia, to stać się upomnieniem Boga. Tak jak Bóg jest pełen współczucia, taki też powinien być człowiek; jak Bóg walczy o sens i sprawiedliwość, tak również człowiek powinien o to walczyć - taka byłaby ostateczna konkluzja Heschela.

„Judaizm jest śladem Boga na pustyni zapomnienia”¹⁶ - pisze żydowski myśliciel, a jego filozofia jest istotnym śladem Boga we współczesnym świecie, który zapomniał o Bogu.

Celem niniejszej rozprawy jest próba przybliżenia i przedstawienia myślenia religijnego Abrahama Joshuy Heschela, które jest niejako pomostem pomiędzy religią i filozofią, co więcej: rozum i religia w myśleniu religijnym mogą być jednością, gdyż wypływają z tego samego źródła. Myślenie religijne Heschela jest również wieloaspektowe, sytuacyjne, biegunowe, a jego fundament znajduje się w judaizmie, ściślej, w biblijnej wizji rzeczywistości, która na wskroś przenikała żydowskiego myśliciela. A zatem jest to myśl, która jest otwarta zarówno na wymiar ludzki, jak i transcendentny.

W pracy posłużono się przede wszystkim metodą analityczno-syntetyczną. Trudność polegała na tym, iż Heschel nie był myślicielem systematycznym, dlatego też niektóre przeprowadzone w pracy analizy mają charakter rekonstrukcyjny, a próby uściślenia nie do końca jasno wyrażonych koncepcji dokonano na podstawie tych, które zostały wyrażone przez niego w sposób jasny i wyraźny. W rozprawie porównano również jego poglądy z poglądami innych filozofów, aby wskazać, iż nie rodziły się one w próżni, ale powstawały w określonym kontekście filozoficznym, historycznym czy

¹⁶ Tenże, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, dz. cyt., s. 143.

kulturowym. Przybliżenie poglądów żydowskiego myśliciela z użyciem terminów filozoficznych napotykało też trudności ze względu na często oryginalny, metaforyczno-eliptyczny język, który jest niewątpliwie cechą charakterystyczną myśli żydowskiej, a także ze względu na poetyckie inklinacje i styl pisania Heschela.

Cały materiał merytoryczny rozprawy został zawarty w czterech rozdziałach. W pierwszym omówiono kwestie dotyczące źródeł myśli żydowskiego filozofa, a następnie zagadnień dotyczących jego filozofii człowieka. Wskazano dwa źródła: pierwsze to tradycyjna chasydzka pobożność Heschela, drugie to tradycja filozofii europejskiej, której nigdy nie odrzucił. Inspirował się on głównie fenomenologią Husserla, ale widać również wpływ m.in. Heideggera, Tillicha oraz filozofii dialogu. Natomiast filozofia człowieka była jednym z najważniejszych zagadnień myśli Heschela. Zajmował się nią nie tylko ze względu na jej doniosłość i ważność, lecz zainteresowanie tą tematyką wynikało przede wszystkim z jego zatroskania i niepokoju o właściwy pogląd na człowieka w filozoficznych poszukiwaniach. Dlatego też opisując antropologię żydowskiego myśliciela, poruszono takie zagadnienia, jak: problemowość i samorozumienie człowieka, dewaluacja człowieczeństwa, dystynkcja: byt ludzki-bycie ludzkie oraz godność ludzkiej egzystencji.

W drugim rozdziale dokonano szczegółowej analizy myślenia religijnego Heschela, którego zasadniczą cechą jest polaryzacja. Żydowskie życie i myślenie można zrozumieć właściwie w kategoriach modelu dialektycznego, zawierającego elementy przeciwne albo kontrastowe. Podobnie jak dwa końce magnesu mają przeciwne własności magnetyczne, kategorie te stoją naprzeciw sobie i stanowią przykład biegunowości, która spoczywa w sercu judaizmu. Jest to biegunowość idei i zdarzeń, mięwy i grzechu, kawany i czynu, regularności i spontaniczności, jednorodności i indywidualności, halachy i hagady. Zagrożeniem dla niej jest zjawisko określane przez Heschela jako behawioryzm religijny, którego reprezentantami są Spinoza i Mendelssohn. Ponadto w rozdziale tym objaśniono m. in. takie zagadnienia jak: relacja filozofii i religii, myślenie sytuacyjne a pojęciowe, problem wejrzenia, radykalne zdumienie i poczucie tego, co niewysłowione. Dość obszernie przeanalizowano również niezmiernie istotne dla Heschela zagadnienie teologii głębi, a w tym ujęciu poglądy Kierkegaarda oraz rabina Mendla z Kocka, zwanego Kockerem.

W kolejnym rozdziale poruszono kwestię Boga w kontekście myślenia religijnego. Przeanalizowano poglądy najważniejszego dla judaizmu filozofa średniowiecznego, Majmonidesa, w świetle krytycznych uwag Heschela, a następnie

Heschelową koncepcję Boga, krytykę filozoficznych dowodów na istnienie Boga, problem założenia ontologicznego i zagadnienie symbolizmu. Szczególnie zwrócono uwagę na tzw. rewolucję kopernikańską żydowskiego myśliciela, którą wyraża on w trzech punktach: po pierwsze, Bóg poszukuje człowieka, co stanowi największe przesłanie hebrajskiej Biblii; po drugie, człowiek jest kimś niesłychanie ważnym dla Boga; po trzecie - i to mogłoby być istotą religii - Bóg jest bardziej zaangażowany w poszukiwanie człowieka niż człowiek w poszukiwanie Boga.

W ostatnim, czwartym rozdziale, przedstawiono profetyczny wymiar myślenia religijnego, który doprowadził Heschela do porzucenia spokojnego i naukowego życia, aby na wzór proroków, ale także Majmonidesa i Kockera zaangażować się w problemy społeczne współczesnego świata. Omówiono cechy charakterystyczne osoby proroka, który został określony przez żydowskiego myśliciela jako *homo sympathetikos*, i wskazano na to, iż rozumienie Boga w ujęciu biblijnym czy prorockim znajduje się na antypodach rozumienia, które można napotkać w innych starożytnych religiach, ale także w tradycji filozofii europejskiej. Zdaniem Heschela tym, co odróżnia Boga proroków od innych wyobrażeń czy koncepcji filozoficznych, jest pojęcie *pathos*, ukazujące obraz Boga, który nigdy nie jest obojętny wobec spraw ludzkich, nigdy nie może znajdować się poza dobrem i złem i zawsze zwraca się ku sprawiedliwości. *Pathos* Boga jest wyrazem Jego szczególnej troski o stworzenie. W rozdziale tym podjęto również m.in. takie zagadnienia jak: prorockie rozumienie Boga, *pathos* a *ethos*, antropotropizm a teotropizm, Bóg *pathos* a Bóg filozofów, *pathos* i problem ontologii, Berkovits *contra* Heschelowa koncepcja *pathos*.

I. Główne źródła myśli Abrahama J. Heschela i jego filozofia człowieka

Abraham Joshua Heschel jest bez wątpienia jednym z największych współczesnych filozofów żydowskich. Jego życie i myśl można najlepiej zrozumieć w kontekście wysiłku zmierzającego do osiągnięcia twórczej syntezy pomiędzy dwoma różnymi światami: tradycyjną pobożnością i nauczaniem wschodnioeuropejskiego judaizmu oraz filozofią i nauką cywilizacji zachodniej¹⁷. Heschel w swoich rozważaniach odwołuje się do wielkich mędrców i filozofów żydowskich, takich jak: Saadia Gaon, Majmonides, Baal Szem Tow, Mendel z Kocka, ale również do wielkich filozofów klasycznych, nowożytnych i współczesnych: Platona, Arystotelesa, Kartezjusza, Spinozy, Kanta, Kierkegarda, Husserla, Heideggera czy Tillicha, prowadząc z nimi niejednokrotnie polemiki. Uprawiany przez siebie rodzaj myślenia określa on m.in jako: myślenie eliptyczne, teologię głębi, filozofię religii, jednak przede wszystkim jest to specyficznie rozumiana filozofia judaizmu, w której łączą się rozważania filozoficzne i teologiczne, aby ostatecznie przejść w jeden nurt poetycko-metaforycznej myśli religijnej. Zakorzenie w judaizmie, tradycji chasydzkiej czyni z Heschela poniekąd myśliciela zarówno antysystemowego, jak i antysystematycznego. Poza rozprawą doktorską, w której dokonuje fenomenologicznej analizy świadomości prorockiej, w żadnym innym swoim dziele nie przeprowadza raczej długich i żmudnych wywodów. Taki styl przekazywania myśli jest czymś znamionym dla tradycji żydowskiej. Charakteryzując myślenie chasydów, Heschel pisze, iż wyróżniało się ono „docieraniem do tego, co najsubtelniejsze, ich sposób wyrażania się cechowało dążenie do zwięzłości

¹⁷ Na temat tego, czym jest filozoficzna (duchowa) tradycja Europy, Husserl pisze: „Duchowa Europa ma swe miejsce urodzenia. Nie mam tu na myśli miejsca w sensie geograficznym, jako określonego kraju - jakkolwiek i to jest faktem - lecz duchowe miejsce urodzenia w pewnym narodzie lub w pojedynczych ludziach i grupach ludzi tego narodu. Jest to oczywiście naród grecki w VII i VI wieku przed Chr. W narodzie tym powstało nowego rodzaju nastawienie jednostek do otaczającego świata. A w konsekwencji wyłonił się również nowy rodzaj twórców duchowych, szybko rozrastający się w zamkniętą postać kulturową; Grecy nazwali ją filozofią. W poprawnym przekładzie, zgodnym ze źródłowym sensem, nie znaczyło to nic innego, jak uniwersalna nauka, nauka o wszechświecie, o wszechjedności wszelkiego bytu. Wkrótce zainteresowanie wszechbytem, a tym samym pytanie o wszechogarniające stawianie się i o byt w stawianiu zaczęło różnicować się co do ogólnych form i dziedzin bytu, i tak oto filozofia, nauka jedyna, rozgałęziła się w liczne nauki szczegółowe”. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 19. Tradycję filozofii europejskiej syntetycznie i dość adekwatnie charakteryzuje również Kołakowski pisząc: „Od wieków filozofia utwierdzała swą prawomocność stawiając i odpowiadając na pytania odziedziczone z sokratejskiej i przed - sokratejskiej spuścizny: jak odróżnić rzeczywiste od nierzeczywistego, prawdę od fałszu, dobro od zła. Jest jeden człowiek, z którym identyfikują się wszyscy europejscy filozofowie, choćby nawet w całości odrzucali jego idee. Jest to Sokrates – filozof niezdolny utożsamić się z tą archetypiczną postacią nie należy do tej cywilizacji”. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Warszawa 1990, s. 7.

(...). Ich powiedzenia były stanowcze, trafiały jednym skokiem ideę, zamiast przybliżać się do niej powoli i stopniowo. Wschodnioeuropejscy Żydzi mieli szczególne upodobanie do zdań eliptycznych, do ciętych i zwięzłych form, do błysku myśli, gromu idei. Mówili krótko, wyraźnie, szybko i prosto; w lot rozumieli się nawzajem; słyszeli dwa słowa, gdy tylko jedno było wypowiedziane. (...) Śmiałym doktrynom nadawano pozory alegorii czy nawet żartobliwych sentencji, a to, co wydawało się pospolite, często zawierało wzniosłą myśl”¹⁸.

Pisząc o myśli Heschela nie można zapomnieć o jego filozofii człowieka, która jest integralną i istotną częścią jego myślenia religijnego. Główne rozważania na ten temat zawarł w skondensowanym, ale bogatym w treści dziele *Who is Man?*, które było rozwinięciem wykładów wygłoszonych na Uniwersytecie w Stanford w maju 1963 roku¹⁹. Według Heschela impuls do rozważań na temat człowieczeństwa istoty ludzkiej wynurza się z głębi naszego sumienia, ale również bierze się z intelektualnej ciekawości. Człowiek to istota dręczona przez sprzeczności i rozterki, ponieważ w przeciwieństwie do zwierząt nie jest całkowicie częścią swojego środowiska. Być człowiekiem oznacza być problemem, który wyraża się w wewnętrznych udrękach i umysłowych cierpieniach. Każdy byt ludzki ma co najmniej niejasne pojęcie czy też wyobrażenie o tym, jakie powinno być człowieczeństwo i jak powinna funkcjonować ludzka natura. Heschel zauważa, iż człowieka można adekwatnie zrozumieć, tylko i wyłącznie myśląc w kategoriach ludzkich, *more humano*, powstrzymując się od posługiwania się kategoriami wypracowanymi w badaniu niższych form życia²⁰. Należy zająć się całą egzystencją człowieka, a nie tylko wybranymi jej aspektami, takimi jak np. antropologia, ekonomia, lingwistyka, medycyna, nauki polityczne, psychologia czy socjologia. Specjalistyczne badanie człowieka, które rozpatruje każdą funkcję czy popęd oddzielnie skłania się ku temu, aby widzieć całość osoby ludzkiej tylko z pozycji konkretnej funkcji lub popędu. W swej istocie takie zabiegi prowadzą do większej atomizacji wiedzy o człowieku, rozdrobnienia osobowości oraz metonimicznych nieporozumień²¹. Jak zauważa M.S. Friedman, Heschel - inaczej niż P. Tillich - nie uważa aby głównym zagrożeniem dla człowieka był lęk przed niebytem, lecz lęk przed byciem bez znaczenia; inaczej niż M. Heidegger - Heschel nie zatrzymuje się na tajemnicy bycia, lecz idzie poza

¹⁸ A.J. Heschel, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, dz. cyt., s. 74.

¹⁹ Por. tenże, *Who is Man?*, Stanford University Press (1st Edition 1965), s. vii.

²⁰ Por. tamże, s. 2-3.

²¹ Por. tamże, s. 4.

nią - do tajemnicy człowieka²². „Zastanawiając się nad nieskończonym wszechświatem, może pozwolilibyśmy sprowadzić się do nic nie znaczącej pozycji zera. Jednakże rozmyślając nad własną refleksją, odkrywamy, że nie jest tak, iż jesteśmy jedynie podtrzymywani przez wszechświat sensu. Człowiek jest potężną fontanną sensu, a nie tylko kroplą w oceanie bytu”²³.

1. Życie i tradycyjna żydowska pobożność

„Książę polskich chasydów”²⁴ - jak nazywa Heschela jego uczeń, Byron L. Sherwin - urodził się w Warszawie 11 stycznia 1907 roku w rodzinie, która zarówno od strony ojca Moszego Mordechaja, jak i matki Riwki Perlow była związana z ruchem chasydzkim od początku jego istnienia. W drzewie genealogicznym żydowskiego myśliciela można znaleźć takich sławnych rabinów chasydzkich jak: Abraham Heschel z Opatowa - protoplasta rodu, Dow Ber z Międzyrzecza, zwany Wielkim Magidem, Izrael z Rużyna oraz Lewi Izaak z Berdyczowa²⁵.

Kim byli chasydzi? Według R. Elior hebrajskie słowo *chasid* ma trzy znaczenia. Po pierwsze: znaczy osobę podążającą Bożymi drogami, skrupulatnie wypełniającą religijne przykazania w imię miłości Boga; po drugie: może określać człowieka, który okazuje innym szczególną dobroć, współczucie i miłosierdzie, co wynika z religijnie natchnionej, społecznej odpowiedzialności; po trzecie: może oznaczać ucznia bądź zwolennika, który idzie za nauką i przewodnictwem jakiegoś nauczyciela. W chasydyzmie te trzy znaczenia w zasadzie stopiły się w jedno²⁶. Heschel natomiast

²² Por. M.S. Friedman, *Abraham Joshua Heschel. Philosopher of Wonder. Our Thirty-Year friendship and Dialogue*, Eugene-Oregon 2012, s. 97.

²³ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 178.

²⁴ B.L. Sherwin, *Przedmowa*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog religijny*, red. H. Kasimow, B.L. Sherwin, dz. cyt., s. 21.

²⁵ Kwestię drzewa genealogicznego opisują szerzej w biografii Heschela E.K. Kaplan i S.H. Dresner. Por. E.K. Kaplan, S.H. Dresner, *Abraham Joshua Heschel. Prophetic Witness*, New Haven-London 1998, s. 5-16.

²⁶ Por. R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, tłum. M. Tomal, Kraków-Budapeszt 2009, s. 9-10. Cadyk Mendel z Kocka wyjaśniając swoim uczniom różnicę pomiędzy chasydem a jego przeciwnikiem, tzw. misnaged, mówi, iż chasyd to ten, który boi się Boga, zaś misnaged to ten, który boi się *Szulchan Aruch*, czyli kodeksu żydowskiego prawa religijnego. Por. M. Wodziński, *Chasydyzm. Wszystko, co najważniejsze*, Kraków-Budapeszt-Syrakuzy 2019, s. 29. Mosze Chajim Efraim z Sudyłkowa twierdzi, iż „Kiedy uczony studiuje, rośnie we własnych oczach. Ale gdy chasydzi studiują, umniejszają się we własnych oczach, bo takie jest ich nastawienie, by się umniejszać i upokorzyć”. Cyt. za: tamże, s. 61.

odpowiada na to pytanie w ten sposób: być chasydem to być zakochanym w Bogu i w Jego stworzeniu. Historia chasydyzmu, to historia zakochania się w Bożej historii²⁷.

Ruch chasydzki narodził się w XVIII wieku, w południowo - wschodniej Polsce, na terenach Podola i Wołynia. Inicjatorem tego ruchu był charyzmatyczny Izrael ben Eliezer, znany jako Baal Szem Tow (w skrócie Beszt), co tłumaczy się jako Mistrz Dobrego Imienia²⁸. Dlaczego Baal Szem Tow był dla Żydów mistrzem dobrego imienia? Ponieważ do momentu jego pojawienia się w Europie Wschodniej, społeczność żydowska była zagubiona i pogrążona w bólu po upadku ruchu sabataistycznego²⁹. Baal Szem zauważył, że serce Żydów było słabe, zaniepokojone i zagrożone śmiercią duchową. Dlatego też objawił im Boga w ich odrapanym świecie, w każdej małej rzeczy, a szczególnie w człowieku. Przyniósł nie tylko przesłanie, lecz przede wszystkim samego Boga do ludu, a jego imię stało się mocą, która wezwała Żydów z powrotem do życia. Baal Szem przyczynił się do stworzenia nowych typów osobowości, a mianowicie: chasydów i cadyków. Według Heschela charyzma cadyków wymykała się jakimkolwiek opisowi. Czymś niemożliwym było zobaczyć cadyka i dalej pozostać niewierzącym. Słowa cadyków zachwyciły tych, którzy je słyszeli i działały jak *katharsis*, pomagając im usunąć z życia wszelki fałsz oraz uwolnić rozczarowane serca od ciemności i rozpacz³⁰. G. Scholem zauważa, iż cadyk był skonstruowanym przez chasydyzm nowym ideałem religijnym i różnił się od tradycyjnego ideału rabinicznego w postaci uczonego w Torze. Osoba cadyka sama stała się żywą Torą i już nie jego wiedza, ale sam fakt istnienia był wartością religijną. Jedna z opowieści chasydzkich mówi o człowieku, który przybył do Magida z Międzyrzecza nie po to, aby poznawać naukę Tory, lecz ażeby popatrzeć, jak ten zawiązuje sobie sznurowadła. Z tego względu różne grupy chasydów przybierały całkowicie odmienne charaktery, w zależności od osobowości świętego wokół którego skupiała się dana grupa. Dlatego też niełatwo jest

²⁷ Por. A.J. Heschel, *Hasidism as a New Approach to Torah*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 34. Obszernie na temat problemów związanych z definicją chasydyzmu pisze M. Wodziński, *Chasydyzm. Wszystko, co najważniejsze*, dz. cyt., s. 29-73.

²⁸ Por. A.J. Heschel, *Passion for Truth*, dz. cyt., s. 3.

²⁹ Twórcą tego ruchu był pochodzący ze Smyrny Sabataj Cwi, który w 1665 roku ogłosił się mesjaszem, a wraz z jego pojawieniem miały zostać zniesione wszystkie nakazy Tory. Sabataj obiecał swoim zwolennikom pokonanie wszystkich wrogów Izraela i wezwał ich do powrotu do Ziemi Świętej. Wielu Żydów na całym świecie sprzedawało majątki, pakowało swoje mienie i czekało w gotowości, aby wejść do Ziemi Świętej. Ostatecznie sułtan osmański nakazał aresztować Sabataja, który pod groźbą kary śmierci przeszedł na islam. Żydzi uświadomili sobie wówczas, iż padli ofiarą oszustwa, a ich nadzieje przepadły. Niektórzy jednak nadal wierzyli w mesjańską misję Sabataja, a jednym z największych propagatorów sabataizmu był Natan z Gazy. Por. L. Trepp, *Żydzi. Naród, historia, religia*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa 2009, s. 80; por. także G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007, s. 317-356.

³⁰ Por. A.J. Heschel, *Passion for Truth*, dz. cyt., s. 6-7.

znaleźć jeden rodzaj chasydyzmu pośród wielu chasydów, którzy brali udział w historycznym rozwoju tego ruchu³¹. M. Buber wskazuje, iż „ruch chasydzki wzbudził w swoich zwolennikach, zarówno rozwiniętych umysłowo, jak »prostaczkach«, radość ze świata takiego, jaki jest, życia takiego, jakie jest, z każdej godziny życia na tym świecie takiej, jaka jest. Nie przytępiając kolców sumienia ani nie zacierając dystansu między pojedynczą osobą ludzką, taką, jaka została pomyślana w dziele Stworzenia i jaką jest w swojej obecnej rzeczywistości, ruch ten w obliczu każdej pokusy, a nawet każdego grzechu, wskazywał jej drogę Boga, »który mieszka z nimi pośród ich nieczystości«. Nie pomniejszając zobowiązującej mocy Pięcioksięgu, nie tylko rozjaśniał bezpośrednio uszczęśliwiający sens wszystkich przykazań, lecz w istocie usuwał mur dzielący to, co święte, od tego, co świeckie, a także pouczał, w jaki sposób można uświęcić wszelkie świeckie działanie”³².

Nauczanie Baal Szem Towa można usystematyzować w kilku punktach: w każdym bycie jest obecne Boskie życie, które jest podstawą jego istnienia; na rzeczywistość można patrzeć z ludzkiej perspektywy - oczami ciała, lub z Boskiej - oczami umysłu; cielesność jest zasłoną kryjącą prawdziwe, wszechobecne Boskie życie; w bycie to, co fizyczne i duchowe, znajduje się w dialektycznym napięciu; to, co możemy dostrzec zmysłami, jest w swej istocie przejawem ukrytej boskości; człowiek jest w stanie dotrzeć do Boskiej rzeczywistości dzięki sile ludzkiego umysłu; poprzez litery świętego języka, za pomocą których Bóg stworzył świat i nieustannie go ożywia, człowiek może przechodzić od istnienia do nicości, od tego, co cielesne, do duchowości, i od fizycznej wielości do duchowej jedności; Bóg jest obecny w każdym czasie i miejscu, dlatego też człowiek zawsze ma możliwość kontemplowania tego, co boskie, i zbliżenia się do boskiej istoty³³.

A zatem młody Abraham wychowywał się w atmosferze chasydzkiej tradycji, wprowadzany do niej przez ojca i guwernerów. Studiował Torę, Talmud, midrasze i słuchał opowieści o Baal Szem Towie. Już jako ośmioletni chłopiec wykazywał się błyskotliwym i dociekliwym umysłem. Następnie rozpoczął naukę w obskurnym sztyblu, gdzie analizował ważne teksty judaizmu, modlił się oraz zafascynował się naukami żydowskiego mistycyzmu³⁴. W 1916 roku Heschela i jego rodzinę spotkało bolesne

³¹ Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, dz. cyt., s. 378.

³² M. Buber, *Opowieści chasydów*, tłum. P. Hertz, Poznań 1989, s. 17.

³³ Por. R. Elijor, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, dz. cyt., s. 97-103.

³⁴ Obszernie na temat dzieciństwa i młodości Heschela piszą E.K. Kaplan i S.H. Dresner, *Abraham Joshua Heschel. Prophetic Witness*, dz. cyt., s. 22-96; por. także J.E. Zelizer, *Abraham Joshua Heschel. A Life of Radical Amazement*, New Haven-London 2021, s. 1-21.

doświadczenie - nagła śmierć ojca, Moszego Mordechaja, podczas epidemii tyfusu, która wybuchła w okupowanej przez wojska niemieckie Warszawie. Od tego czasu wychowaniem młodego chłopca zajęła się matka oraz starsze rodzeństwo³⁵. Wkrótce ten chasydzki świat okazał się dla niego zbyt ciasny. Dlatego jako nastolatek podjął naukę języka polskiego i zaczął studiować świeckie dziedziny wiedzy. Niewątpliwie świadomość, iż należy poszerzać horyzonty, wzmacniał w młodym Heschelu jego ówczesny mentor, lekarz, pisarz i mówca, Fiszl Schneersohn, który pochodził z dynastii cadyków stojących na czele chasydzkiego nurtu Chabad-Lubawicz³⁶. W 1925 roku, mimo pewnych oporów rodziny, Abraham wyruszył do Wilna, aby edukować się w tamtejszym gimnazjum, gdzie odkrył również swój talent literacki, a także został jednym ze współzałożycieli pisma dla młodych literatów „Młodzi Wilnianie”³⁷. Po ukończeniu gimnazjum w roku 1927 wyjechał do Berlina, aby rozpocząć studia filozoficzne na Uniwersytecie Fryderyka Wilhelma oraz studiować żydowską literaturę i historię w renomowanej Hochschule für die Wissenschaft des Judentums³⁸.

W jednym ze swoich esejów Heschel pisze, iż w dzieciństwie i młodości otrzymał wiele błogosławieństw. Żył w obecności wielu niezwykłych ludzi, których mógł czcić i szanować. I tak jak ich obecność trwała w nim w czasie dzieciństwa, tak również w dojrzałym wieku. Jednak jego życie nie było tylko miejscem zamieszkania dla innych ludzi, jakimś echem przeszłości. Nie zgadzał się z tymi, którzy myśleli o teraźniejszości w czasie przeszłym. Według niego największym zagrożeniem dla człowieka, to stać się przestarzałym. Był z natury optymistą i miał niewątpliwie jeden talent, a mianowicie: zdolność do niesamowitego zaskoczenia życiem i ideami³⁹.

Pomimo intensywnego zaangażowania się w poznawanie intelektualnego dziedzictwa świata zachodniego Heschel nie zapomniał o świecie żarliwej wiary, z którego wyszedł, i powziął zamiar, aby trzymać się tych dwóch światów jednocześnie⁴⁰. W swoim dziele *Człowiek szukający Boga* tak opisuje spotkanie mentalności żydowskiej z problemami filozofii europejskiej i istotne różnice między nimi: „Gnany wielkim głodem, przybyłem na Uniwersytet Berliński studiować filozofię. Poszukiwałem systemu myśli, głębi ducha, sensu istnienia. Uczeni o wielkiej erudycji i głębi prowadzili zajęcia

³⁵ Por. E.K. Kaplan, S.H. Dresner, *Abraham Joshua Heschel. Prophetic Witness*, dz. cyt., s. 35

³⁶ Por. tamże, s. 52-55.

³⁷ Por. tamże, s. 77-96.

³⁸ Por. tamże, s. 101-108.

³⁹ Por. A.J. Heschel, *In Search of Exaltation*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 227.

⁴⁰ Por. F. Sherman, *The Promise of Heschel*, Philadelphia, New York 1970, s. 15.

z logiki, epistemologii, estetyki, etyki i metafizyki. Otwierali wrota historii filozofii. (...) A jednak, pomimo intelektualnej mocy i uczciwości, jakich miałem przywilej doświadczać, stawałem się coraz bardziej świadom przepaści, która dzieliła moje poglądy od poglądów wyznawanych na uniwersytecie. (...)

Zdałem sobie sprawę, że moi nauczyciele byli więźniami grecko-rzymskiego sposobu myślenia. Byli w okowach kategorii przyjmujących pewne założenia metafizyczne, których nigdy nie da się udowodnić. W kategoriach ich myślenia nie dało się nawet adekwatnie wyrazić kwestii, które mnie poruszały.

Moje założenie było takie: godność człowieka polega na tym, że został stworzony na podobieństwo Boże. Moje pytanie było takie: jak człowiek, istota będąca zasadniczo obrazem Boga, powinien myśleć, czuć i działać? Dla nich religia była uczuciem. Dla mnie religia zawierała w sobie spostrzeżenia Tory, która przedstawia człowieka z punktu widzenia Boga. A oni mówili o Bogu z punktu widzenia człowieka. Bóg był dla nich ideą, postulatem rozumu. (...) Problemem dla moich profesorów było, jak być dobrym. W moich uszach pytanie brzmiało: jak być świętym?"⁴¹.

Ta konfrontacja żydowskiego sposobu myślenia z filozofią zachodnią wywołała u Heschela uczucie rozgoryczenia i osamotnienia. Jednocześnie uświadomił sobie, że jest wiele rzeczy, których filozofia mogłaby się nauczyć od Żydów, jak choćby to, że dla filozofów idea dobra była ideą najwyższą i ostateczną, natomiast dla judaizmu jest przedostatnią. Nie może ona istnieć bez świętości. A zatem człowiek nie może być dobry, jeśli przedmiotem jego pragnień nie jest świętość⁴².

W lutym 1933 roku Heschel złożył ustny egzamin doktorski. Niestety odbyło się to kilka dni po tym, jak Hitler doszedł do władzy i z powodu oficjalnego już antysemityzmu w Niemczech pojawił się duży problem z opublikowaniem jego rozprawy doktorskiej na temat biblijnych proroków, która nosiła tytuł: *Die Prophetie. Das prophetische Bewusstsein*. Publikacja dysertacji była formalnym wymogiem, aby uzyskać tytuł doktora filozofii. W związku z tym Heschel, jako obywatel Rzeczypospolitej Polski, zwrócił się o pomoc do Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie, od której otrzymał konieczne wsparcie⁴³. Promotorem jego dysertacji został Tadeusz Kowalski, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, pełniący również funkcję przewodniczącego Komisji Studiów Orientalnych Polskiej Akademii Umiejętności. Heschel napotkał

⁴¹ A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, tłum. V. Reder, Kraków 2009, s. 136-137; por. także tenże, *Toward an Understanding of Halacha*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 129.

⁴² Por. A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, dz. cyt., s. 137.

⁴³ Por. E.K. Kaplan, S.H. Dresner, *Abraham Joshua Heschel. Prophetic Witness*, dz. cyt., s. 174-181.

jeszcze trudności związane z kwestiami finansowymi oraz zarzutem strony polskiej, iż dysertacja jest głównie filozoficzno-psychologiczna, co zmusiło go do skrupulatnego zrewidowania swojej pracy. Mógł jednak liczyć na cierpliwe wsparcie prof. Kowalskiego⁴⁴. W końcu udało mu się dostać zgodę na publikację i ostatecznie 11 grudnia 1935 roku uzyskał tytuł doktora filozofii na Uniwersytecie w Berlinie. Jak zauważają E.K. Kaplan i S.H. Dresner, niemiecki uniwersytet, który był zdominowany przez nazistów, zachował się wyjątkowo uczciwie w stosunku do Heschela, ponieważ wbrew wcześniejszym ustaleniom pozwolono mu złożyć jeszcze niewydane egzemplarze rozprawy doktorskiej. Na dyplomie w języku łacińskim widniał napis: „Abraham Heschel Varsoviano”, podpisany przez rektora Wilhelma Kruegera, profesora medycyny weterynaryjnej oraz Ludwika Bieberbacha, dziekana Wydziału Filozoficznego⁴⁵. W marcu 1936 dysertacja została oficjalnie wydana przez Polską Akademię Umiejętności w Krakowie i w tym samym czasie ukazała się również w Berlinie. Heschel był w euforii. Po otrzymaniu pierwszych egzemplarzy „Proroków” napisał do prof. Kowalskiego krótką notatkę, iż samo słowo „dziękuję” nie oddałoby sprawiedliwie tego, co czuje, może jedynie zapewnić, iż będzie o nim myślał z wielkim szacunkiem⁴⁶.

W roku 1936 Buber wybrał Heschela na swojego następcę w renomowanej Mittelstelle für Jüdische Erwachsenen Bildung we Frankfurcie, uczelni założonej przez Rosenzweiga. W marcu 1937 roku Heschel przeniósł się z Berlina do Frankfurtu, gdzie kierował szkołą do października 1938 roku, kiedy to, wraz z innymi Żydami posługującymi się polskim paszportem, aresztowano go i deportowano z Niemiec. Po powrocie do Polski przez kilka miesięcy uczył w Instytucie Nauk Judaistycznych w Warszawie. Na sześć tygodni przed wybuchem II wojny światowej opuścił Polskę i wyjechał najpierw do Anglii, a w roku 1940 do Stanów Zjednoczonych, skąd wcześniej, bo już w kwietniu 1939 roku, otrzymał zaproszenie do wygłoszenia wykładów w Hebrew Union College w Cincinnati⁴⁷. Dzięki temu ominął go los milionów Żydów zamordowanych w Europie, a także los niektórych członków jego najbliższej rodziny. Dlatego mawiał o sobie samym, że jest „jak głównia wyciągnięta z pożogi, która pochłonęła i obróciła”⁴⁸ naród żydowski w popiół. Po zakończeniu wojny Heschel już

⁴⁴ Por. tamże, s. 198-202.

⁴⁵ Por. tamże, s. 216-217.

⁴⁶ Por. tamże, s. 232.

⁴⁷ Obszernie ten temat opisują w biografii Heschela E.K. Kaplan i S.H. Dresner. Por. tamże, s. 245-302.

⁴⁸ A.J. Heschel, *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog religijny*, red. H. Kasimow, B.L. Sherwin, dz. cyt., s. 29. Estera - siostra Heschela - zginęła w czasie bombardowania w 1939 r., jego matka zmarła na atak serca podczas szturm nazistów w Warszawie; druga siostra, Gitel, zginęła w warszawskim getcie; trzecią siostrę, Deborah, zamordowano

nigdy nie powrócił ani do Niemiec, ani do Polski: „Gdybym pojechał do Polski lub Niemiec, każdy kamień, każde drzewo przypomni mi o pogardzie, nienawiści, mordach, o zabitych dzieciach, o matkach palonych żywcem, o zagazowanych mężczyznach i kobietach”⁴⁹. Do końca życia mieszkał i pracował naukowo w Stanach Zjednoczonych. W roku 1947 ożenił się z pianistką Sylwią Straus⁵⁰. Angażował się w dialog międzywyznaniowy z katolikami, protestantami i muzułmanami; działał społecznie, współpracował w Martinem Lutherem Kingiem⁵¹ oraz występował przeciwko wojnie w Wietnamie⁵².

Heschel zmarł w czasie snu, w dzień szabatu, 23 grudnia 1972 roku⁵³. W tradycji żydowskiej taką śmierć uważa się za oznakę wielkiej pobożności i określa się mianem pocałunku Boga⁵⁴. W ostatnim rozdziale swojego dzieła *Człowiek nie jest sam*, myśliciel pisze: „Gdy życie jest odpowiedzią, śmierć jest powrotem do domu. (...) Dla człowieka pobożnego przywilejem jest umrzeć”⁵⁵. „Jego życie - wspomina B.L. Sherwin - było symfonią szlachetnych czynów i wzniosłych myśli. Zarówno w słowie, jak i w działaniu wyjątkowo skutecznie potrafił wiązać mądrość przeszłości z problemami teraźniejszości. Był rabinem, który umiał objaśnić najtrudniejsze kwestie żydowskiej nauki, filozofem, który potrafił analizować zawiłe średniowieczne koncepcje, oraz autorem, który opanował sztukę tworzenia klasyki”⁵⁶.

Judaizm przenikał i napełniał wszystko, co myślał i czynił Heschel. Od fundamentalnych czynności związanych z żydowską pobożnością, poprzez wykłady dla studentów w seminarium, w których przybliżał im filozofię żydowską, chasydyzm i kabałę, aż po działalność społeczną i polityczną. Był przekonany, iż „angażując się w to, co dane nam bezpośrednio, dotykamy tego, co najbardziej odległe. (...) Być może najważniejszym przesłaniem judaizmu jest wiara w to, że wykonując skończone czynności, możemy odkryć i uchwycić, to, co nieskończone”⁵⁷.

w Auschwitz. Por. E.K. Kaplan, S.H. Dresner, *Abraham Joshua Heschel. Prophetic Witness*, dz. cyt., s. 305-307.

⁴⁹ A.J. Heschel, *Prosilem o cud. Antologia duchowej mądrości*, dz. cyt., s. 136.

⁵⁰ Por. E.K. Kaplan, *Spiritual Radical. Abraham Joshua Heschel in America*, New Haven-London 2007, s. 83-85.

⁵¹ Por. S.H. Dresner, *Heschel, Hasidism and Halakha*, New York 2002, s. 15-21.

⁵² Por. E.K. Kaplan, *Spiritual Radical. Abraham Joshua Heschel in America*, dz. cyt., s. 299-313.

⁵³ Por. tamże, s. 377.

⁵⁴ Por. S. Heschel, *Wstęp*, w: A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, dz. cyt., s. 40.

⁵⁵ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 248-249.

⁵⁶ B.L. Sherwin, *Przedmowa*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog religijny*, red. H. Kasimow, B.L. Sherwin, dz. cyt., s. 21.

⁵⁷ A.J. Heschel, *Prosilem o cud. Antologia duchowej mądrości*, dz. cyt., s. 107.

Heschel starał się zawsze przestrzegać najwyższych chasydzkich imperatywów, głoszących, iż nie można być starym i skostniałym; że na życie należy patrzeć jak na drzwi, które są albo otwarte, albo zamknięte - i to człowiek musi się dowiedzieć, co trzeba zrobić, aby je otworzyć. Ale co może być kluczem do tych drzwi? Kluczem jest pieśń⁵⁸. Owa pieśń to *niggun*: „melodia płynąca w poszukiwaniu swojego nieosiągalnego końca, opowieść, w której dusza zadziwia umysł”⁵⁹. Jeden z mędrców chasydzkich, Menachem Mendel z Kocka, naucza, iż istnieją trzy sposoby wyrażania głębokiego smutku: najniżej jest płacz, później milczenie, a najwyższy stopień, to obrócić smutek w pieśń⁶⁰. Heschel wspomina, że zawsze próbował śpiewać *niggun*; całe jego życie to wykorzystywanie erudycji, intelektu, intensywnego życia duchowego do tego, aby zapewnić ciągłość brzmienia tej żydowskiej pieśni⁶¹.

2. Filozofia

Na studiach w Berlinie Heschel zapoznał się obszernie z metodą fenomenologiczną Edmunda Husserla⁶². Celem tej metody jest badanie struktury (logosu) ludzkiego doświadczenia, czyli zjawisk (fenomenów) bez dokonywania jakiegokolwiek osądu na temat istnienia przedmiotów świadomości. Jeżeli fenomenolog bada wiarę starożytnego człowieka w duchy, to nie osądza, czy one rzeczywiście istnieją. Zatem sama kwestia istnienia duchów musi zostać zawieszona lub wzięta w nawias. Tym, co się analizuje, jest samo doświadczenie. Takie podejście wyklucza sądy dogmatyczne, umożliwiając bezstronne badanie świadomości starożytnego człowieka. Nie można powiedzieć, że wiara w duchy jest nonsensem. Metoda fenomenologiczna jest epitomą filozoficznej elegancji. Heschel, studiując filozofię na Uniwersytecie Berlińskim, stosował tę metodę do zrozumienia prorockiej świadomości⁶³.

W swojej dysertacji doktorskiej żydowski myśliciel wyjaśnia, iż nie zamierza wydawać sądów na temat prawdziwości twierdzeń proroków o objawieniu czy odkrywać

⁵⁸ Por. tenże, *In Search of Exaltation*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 227.

⁵⁹ Tenże, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, dz. cyt., s. 15.

⁶⁰ Por. tenże, *A Passion for Truth*, dz. cyt., s. 283.

⁶¹ Por. tenże, *In Search of Exaltation*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 227-229.

⁶² Husserl pisze, iż „Fenomenologia: to oznacza pewną naukę, cały zespół dyscyplin naukowych, fenomenologia jednakże oznacza zarazem, i przede wszystkim pewną metodę i postawę myślową, specyficzną filozoficzną postawę myślową i specyficzną filozoficzną metodę”. E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 34.

⁶³ Por. W.E. Kaufman, *Contemporary Jewish Philosophies*, Lanham, New York-London 1985, s. 145-146.

ich tajemnicy za pomocą objaśnień psychologicznych bądź socjologicznych. Jego celem było rzucenie światła na twierdzenia proroków bez wyjaśniania ich świadomości, lecz przede wszystkim chciał ją zrozumieć⁶⁴. „Staralem się zrozumieć - pisze Heschel - co to znaczy myśleć, czuć, reagować i działać jak prorok. Mój plan nie zakładał wykraczania poza świadomość proroka, aby zbadać to, co podświadome, albo sięgania do przeszłych uwarunkowań i doświadczeń wewnętrznego życia jednostki. Domysły na temat tego, co leży poza i pod progiem świadomości, nigdy nie mogą zastąpić zrozumienia tego, co ujawnia się w samej świadomości”⁶⁵. Badanie to nie było skierowane na odnalezienie psychologicznych motywacji, których można byłoby szukać w przedprofetycznym życiu proroka, lecz na motywacje, które są świadomie dane, pomimo iż nie zostały dokładnie określone, i które stanowią lub co najmniej odzwierciedlają decydujące kategorie albo strukturalne formy prorockiego myślenia⁶⁶.

Metodą postępowania, którą zastosował żydowski myśliciel w celu uzyskania takiego wejrzenia była czysta refleksja. Obserwacja, skrupulatne badanie, dociekanie czy po prostu spojrzenie na to, czego się doświadcza, prowadzą do rzeczywistości tego fenomenu i wpływają na umiejętność stawiania pytań prowadzących do odkrycia, co w nim jest niepowtarzalne. Kosztuje to dużo wysiłku. Tym, co przeszkadza i upośledza wzrok człowieka, jest przyzwyczajenie i cechy umysłu powiązane z patrzeniem. Wzrok jest nasycony tym, co wiemy, a powinien odczuwać brak zrozumienia tego, co widzimy. Raczej należałoby wiedzieć, co widzimy, aniżeli wiedzieć, co już wiemy - konkluduje Heschel. Człowiek nie powinien narzekać na brak zrozumienia rzeczy, ale szukać winy w sobie, ponieważ jest on zakładnikiem uprzedzeń i powtórzeń reprodukowanych przez niego samego. Wejrzenie jest dopiero zaczynem spostrzeżeń, które mają nadejść, a nie kontynuacją tych, które minęły. Jeśli patrzymy w sposób konwencjonalny, korzystając ze schematów i związków logicznych, to próbujemy uchwycić terażniejszość w czasie przeszłym. Natomiast wejrzenie jest próbą myślenia zawierającego się w terażniejszości⁶⁷. Trudność polega na tym, iż takie wejrzenie wymaga intelektualnego demontażu i przebudowania. Heschel zaleca, aby ów demontaż zacząć od pielęgnowania w sobie wrażliwości na to, co nieznanne, bezprecedensowe i niewiarygodne. Dokładnie polega to na intymnym zaangażowaniu się i wnikięciu w dane zjawisko, po to, aby po wielu trudach dojść do wejrzenia, które jest umiejętnością oglądu fenomenów od

⁶⁴ Por. A.J. Heschel, *Prorocy*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2014, s. 22.

⁶⁵ Tamże, s. 22.

⁶⁶ Por. tamże, s. 23.

⁶⁷ Por. tamże.

wewnątrz. Podczas wejrzenia pojawia się poczucie zaskoczenia, ponieważ to, co było zakryte, nieoczekiwanie zostaje odsłonięte. Dzięki temu człowiek ma możliwość prawdziwego postrzegania i widzenia na nowy sposób. Jeśli komuś wydaje się, iż tę samą rzecz widzi dwa razy, to tak naprawdę niczego nie widział. Paradoks wejrzenia polega na tym, że jest to wiedza od pierwszego oglądu⁶⁸. Taki sposób analizy zjawiska domaga się zawieszenia osobistych przekonań, co więcej, zawieszenia zamiaru dociekania. Heschel jest przekonany, iż możliwe jest badanie formy i treści doświadczenia proroków, bez względu na to, czy doświadczała ona czegoś realnego, czy nie. Opisywana wyżej metoda nawiązuje do fenomenologii i według żydowskiego myśliciela jest niezwykle trafna, jednak - jak sam przyznaje - nie ufa tej fenomenologicznej bezstronności, która sama w sobie jest rodzajem bycia stronniczym. Stajemy zatem wobec alternatywy: istnienie proroka jest istotne albo nieistotne. Jeśli jest nieistotne, to nie trzeba być w nie zaangażowanym; jeśli zaś uznamy za istotne, to wówczas nasza bezstronność jest pozorna. Refleksja jest w stanie wyizolować swój przedmiot, nie jest jednak w stanie wyizolować samej siebie - ona jest częścią sytuacji⁶⁹. Heschel pisze: „Sytuacja osoby zanurzonej w słowach proroka oznacza bycie wystawionym na nieustanne niszczenie obojętności i trzeba by mieć czaszkę z kamienia, aby pozostać nieczułym na takie ciosy.

Nie potrafię pozostać obojętnym wobec problemu, gdy chodzi o decyzję, która może okazać się dla mnie zgubna; gdy pytaniem jest, czy zrobić kolejny wdech, aby przetrwać. Być może to ta kwestia przeraża proroków. Ludzie mogą umierać, nie będąc tego świadomymi; mogą też mieć możliwość przetrwania, ale nie korzystać z niej⁷⁰.

Heschel przekracza więc metodę fenomenologiczną. Nie chodzi tylko o to, by poznać istotę fenomenów, lecz ważne jest również zrozumienie ich znaczenia. Żeby zrozumieć, czym są fenomeny, należy zawiesić wydawanie sądów i myśleć bezstronnie; natomiast żeby zrozumieć, co znaczą fenomeny, konieczne jest odrzucenie obojętności i bycie zaangażowanym⁷¹. J.C. Merkle zauważa w tej Heschelowej dystynkcji pomiędzy tym „czym są”, a „co znaczą” fenomeny, filozoficzną dystynkcję pomiędzy istotą a istnieniem⁷². A zatem bezstronność myślenia i zawieszenie sądu egzystencjalnego jest pierwszym krokiem podczas badania fenomenu, i to zgadza się z metodą fenomenologiczną Husserla; drugim krokiem zaś jest zawieszenie obojętności i bycie

⁶⁸ Por. tamże, s. 23-24.

⁶⁹ Por. tamże, s. 24.

⁷⁰ Tamże, s. 24-25.

⁷¹ Por. tamże, s. 25.

⁷² Por. J.C. Merkle, *The Genesis of Faith. The Depth Theology of Abraham Joshua Heschel*, New York 1985, s. 32.

zaangażowanym. Żydowski myśliciel uzasadnia to w ten sposób, iż badanie istoty zjawiska domaga się głębokiej refleksji, której konsekwencją jest stworzenie przepaści między badającym a zjawiskiem; dochodzi również do redukcji zjawisk do martwych przedmiotów umysłu i pozbawienia ich mocy oddziaływania oraz przemawiania do człowieka⁷³. „Struktura i treść prorockiej świadomości - pisze Heschel - mogą być dla nas dostępne poprzez czystą refleksję, w której kwestia ich prawdziwości oraz słuszności jest zawieszona, natomiast sama siła tego, co odkrywamy na drodze refleksji, powoduje łagodną erozję naszej bezstronności. Magia tego procesu wydaje się czymś silniejszym od ascezy intelektu. W ten sposób, słuchając słów prorockich, nie można pozostać na bezpiecznej pozycji przezornego i bezstronnego obserwatora”⁷⁴.

Heschel w trakcie swoich studiów filozoficznych w Berlinie zapoznał się również z myślą Martina Heideggera, która była wówczas niezwykle popularna i wręcz obowiązująca. Wpływ niemieckiego filozofa jest widoczny w Heschelowej filozofii człowieka, w dystynkcji takich pojęć, jak byt ludzki i bycie ludzkim, co niewątpliwie przywodzi na myśl Heideggerowską różnicę ontologiczną między bytem i byciem. Prawdopodobnie pojęcia troski i trwogi również wywodzą się z filozofii Heideggera⁷⁵.

W kwestii dowodów na istnienie Boga istnieje duża zbieżność pomiędzy poglądami Heschela a poglądami francuskiego filozofa Gabriela Marcela. Zarówno dla jednego, jak i drugiego dowody na istnienie Boga są pozbawione sensu. Rzeczywistość Boga wyprzedza wszelkie idee i wartości przyjęte przez człowieka, jest dana pierwotnie i nie można jej wywnioskować z czegokolwiek: wszelka wiedza o Bogu jest wiedzą daną człowiekowi przez Boga⁷⁶. W swoim dziele *Szabat* żydowski myśliciel - podobnie jak

⁷³ Por. A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 25

⁷⁴ Tamże. Heschel zapewne - zauważa Merkle - zasugerowałby, iż pośród przyczyn akceptowania istnienia fenomenu jest nacisk, jaki wywiera on na świadomość lub opór stawiany solipsystycznym pretensjom. Por. J.C. Merkle, *The Genesis of Faith. The Depth Theology of Abraham Joshua Heschel*, dz. cyt., s. 33. Heschel, mówiąc o niewysłowionym wymiarze życia, będącym obiektywną rzeczywistością, istniejącą niezależnie od naszego subiektywnego postrzegania, pisze: „Tak jak rzeczy materialne stawiają opór naszym spontanicznym odruchom, i właśnie ten opór każe nam przypuszczać, że są realne, a nie iluzoryczne, tak też i »to, co niewysłowione« stawia opór naszym kategoriom”. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 25.

⁷⁵ Por. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 151. W dziele *Kant a problem metafizyki* Heidegger pisze: „Byt znany - ale bycie? Czy próba określenia bycia - czy choćby uchwycenia go - nie przyprawia o zawrót głowy? Czy bycie nie jest czymś w rodzaju nicności? (...) Pytając o bycie jako takie balansujemy na krawędzi zupełnego mroku. Zamiast jednak wycofywać się przedwcześnie, winniśmy przybliżyć sobie całą swoistość rozumienia bycia. Jakkolwiek bowiem nieprzenikniona byłaby ciemność spowijająca »bycie« i jego znaczenie, pozostaje pewne, że zawsze i wszędzie tam, gdzie nam się ukazuje byt, rozumiemy już coś takiego jak bycie”. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989, s. 252.

⁷⁶ Por. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, dz. cyt., 151-152. Marcel, nawiązując do dowodów tomistycznych, pisze: „Faktem jest, że nie są one powszechnie przekonujące. Jak wytłumaczyć tę częściową nieskuteczność? Dowody te zakładają uprzednie utwierdzenie w Bogu i w gruncie rzeczy polegają na sprowadzeniu na płaszczyznę myśli dyskursywnej zupełnie innego aktu.

Marcel - posługuje się również dystynkcją *być* i *mieć*; w królestwie przestrzeni dominuje *mieć*, natomiast w królestwie czasu priorytetem nie jest *mieć*, lecz *być*; czas jest kwintesencją istnienia⁷⁷.

Na niektóre koncepcje Heschela wpłynęła w znacznym stopniu myśl protestanckiego teologa Paula Tillicha. Zgadzał się z nim w kwestii jedności filozofii i teologii, uważając iż te dwie dziedziny ludzkiego ducha ubożeją, gdy zostają od siebie oddzielone. Żydowskiego myśliciela niepokoi „fakt, iż filozofia pozostaje nieustannie rywalem religii”⁷⁸. Postuluje ich otwartość na wzajemną krytykę, oczyszczanie się i weryfikację. Chociaż zajmują się one różnymi sferami rzeczywistości, to powinny sobie w jakiś sposób odpowiadać. Nie można zgodzić się na istnienie dwóch odrębnych prawd: jednej filozoficznej, drugiej teologicznej. Ich powiązanie było szczególnie widoczne, gdy Heschel omawia poczucie tego, co niewysłowione, bez którego religia byłaby w kontekście filozoficznym pozbawiona znaczenia. Religia uzyskuje dzięki filozofii oparcie w rozumie, zaś filozofia dzięki religii rozpoznaje swoje ograniczenia⁷⁹. Heschelowi bliskie jest również Tillichowe rozumienie pojęcia troski. Według

są, jak sądzę, drogi prawdziwe, lecz fałszywe, tak jak istnieją fałszywe okna”. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 83. W innym dziele, *Tajemnica bytu*, Marcel, zastanawiając się nad nieskutecznością dowodów na istnienie Boga, zauważa głębokie pęknięcie ludzkiego świata. „Zbliżyliśmy się więc do paradoksu polegającego na tym, że te dowody są bezskuteczne właśnie tam, gdzie byłyby niezbędne, to znaczy wówczas, gdy chodzi o przekonanie niewierzącego; i odwrotnie - tam, gdzie wiara już istnieje, a co za tym idzie, istnieje minimalne porozumienie, takie dowody wydają się w każdym razie nieprzydatne. Ktoś, kto doświadcza obecności Boga, nie tylko nie potrzebuje dowodów, ale nawet posunie się być może do uznania, że sama myśl o argumentacji narusza to, co jest dla niego oczywistą świętością. Również z punktu widzenia filozofii egzystencji podobne świadectwo tanowi zasadniczą i nieredukowalną daną”. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 380-381.

⁷⁷ Marcel w *Dzienniku metafizycznym* notuje, iż „W gruncie rzeczy wszystko sprowadza się do rozróżnienia pomiędzy tym, co się *ma*, a tym, czym się *jest*”. G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Warszawa 1987, s. 240; por. także A.J. Heschel, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, tłum. H. Halkowski, Kraków 2009, s. 23.

⁷⁸ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 19. Filozofia bez elementu teologicznego staje się po prostu logicznym pozytywizmem, uniemożliwiając w ten sposób zajmowanie się zagadnieniami dotyczącymi człowieka i religii. Filozofia może się również przeobrazić w czystą teorię poznania, która udoskonala swoje narzędzia, lecz nigdy w pełni ich nie wykorzystuje, bowiem dotknięcie nimi prawdy ostatecznej wymaga odwagi i pasji. Oprócz tego zagrożeniem dla filozofii może stać się sprowadzenie jej do historii filozofii. Wtedy ukazuje ona poszczególne poglądy filozofów z przeszłości, a sama stara się zachowywać do nich dystans. Por. W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Lublin 2000, s. 85. Zdaniem Tillicha „Filozofia i teologia zadają pytanie o byt. Zadają je wszakże z różnych perspektyw. Filozofia zajmuje się strukturą bytu samą w sobie; teologia zajmuje się znaczeniem bytu dla nas. Z tej różnicy wynikają zbieżne i rozbieżne trendy w relacji teologia - filozofia”. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t.1, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 27-28. Tak więc, jeśli są zbieżne, to jedna i druga są zarazem egzystencjalne i teoretyczne; natomiast są rozbieżne, gdy filozofia ma charakter zasadniczo teoretyczny, a teologia ma zasadniczo egzystencjalny. „Każdy twórczy filozof - twierdzi Tillich - jest ukrytym teologiem (czasem nawet jawnym teologiem). Jest nim w stopniu, w jakim jego egzystencjalna sytuacja i jego ostateczne zatroskanie formują jego wizję filozoficzną”. Tamże, s. 30. Jeśli filozofia pozbawi się swojego egzystencjalnego fundamentu, wówczas staje się nietwórcza i pusta; „Jest ona szkołą, nie zaś życiem, i dlatego nie jest filozofią, lecz handlem starym towarem filozoficznym”. Tenże, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 47-48.

⁷⁹ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 9-28.

protestanckiego teologa „cokolwiek człowieka ostatecznie obchodzi, staje się dla niego bogiem, i odwrotnie, że człowiek może być ostatecznie zainteresowany tylko tym, co jest dla niego bogiem”⁸⁰; „wiara jest stanem najwyższego zatroskania - dynamika wiary jest dynamiką ludzkiej troski ostatecznej”⁸¹. Natomiast żydowski myśliciel twierdzi, iż „człowiek żyje nie tylko w przestrzeni i w czasie, lecz również w obszarze Bożej troski. Bóg jest troską”⁸².

Jak zauważa T. Gadacz, w myśli Heschela brakuje bezpośrednich odniesień do dwóch wielkich myślicieli żydowskich: Franza Rosenzweiga i Emmanuela Lévinasa⁸³. Echem myśli Rosenzweiga prawdopodobnie jest idea, że to Bóg pierwszy pyta o człowieka i troszczy się o niego, a także potrójny wyraz troski Boga: stworzenie, objawienie i zbawienie⁸⁴. Nawiązanie do filozofii Lévinasa widoczne jest w twierdzeniu Heschela, że filozofia po wydarzeniach takich jak Auschwitz i Hiroszima nie może być taka sama. Równie bliska jest mu idea Lévinasa o odpowiedzialności jako byciu wezwanym⁸⁵. Szczególną jednak uwagę zwraca na pojęcie twarzy: „Twarz mówi - pisze Heschel - twarz niesie jakiś przekaz, często bez wiedzy jej posiadacza. Czyż twarz nie jest żywym połączeniem tajemnicy i znaczenia? Każdy ją widzi, a przecież nikt nie potrafi jej opisać (...). Najbardziej widoczna część ciała pozostaje najtrudniejsza do opisania, gdyż jest symbolem wcielenia wyjątkowości i niepowtarzalności”⁸⁶. Heschel,

⁸⁰ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t.1, dz. cyt., s. 196.

⁸¹ Tenże, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 31.

⁸² A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt. s. 201.

⁸³ Por. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, dz. cyt., s. 152.

⁸⁴ Por. tamże, s. 152. Rosenzweig w swoim głównym dziele *Gwiazda zbawienia*, przedstawia schemat metafizyki starożytnej w formie trójkąta, w którym na wierzchołku jest umiejscowiony Bóg, a kąty przy podstawie to człowiek i świat. Są to podstawowe elementy bytu, które istniały w tamtej epoce osobno. To rozdzielenie było bardzo ważne, ponieważ aby doszło do dialogu musi być odrębność. Kolejny etap jest zasadniczo różny od starożytnego. Rosenzweig znowuż posłużył się tutaj przykładem trójkąta, ale odwróconego, którego wierzchołki to: objawienie, stworzenie i zbawienie. Z dwóch trójkątów zaistniała gwiazda - heksametr i jednocześnie relacja: relacja pomiędzy Bogiem i światem nazywa się stworzeniem - stworzenie jest tym co łączy Boga ze światem; relacja Boga i człowieka to objawienie; natomiast człowiek w relacji do świata, oświecony przez objawienie, to zbawienie. Por. T. Gadacz, *Filozofia XX wieku. Nurty*, t.2, Kraków 2009, s. 545-549. Rosenzweig w dodatku do *Gwiazdy zbawienia* zatytułowanym *Nowe Myślenie* pisze: „Bóg, kiedy chcemy go pojąć, ukrywa się, człowiek, nasza sobość, zamyka się, świat staje się jawną zagadką. Otwierają się jedynie we wzajemnych relacjach, jedynie w stworzeniu, objawieniu i zbawieniu”. F. Rosenzweig, *Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do „Gwiazdy zbawienia”*, w: tenże, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Warszawa 2012, s. 675.

⁸⁵ Por. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, dz. cyt., s. 152. Lévinas pisze: „odpowiedzialność jest tym, co wyłącznie spada na mnie i czego jako człowiek nie mogę odrzucić”. E. Lévinas, *Etyka i nieskończony*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 57. „Odpowiedzialność za bliźniego jest właśnie tym, co wykracza poza legalność i co zobowiązuje poza wszelką umową, a więc tym, co przychodzi do mnie spoza mojej wolności, spoza teraźniejszości, z czasów niepamiętnych”. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 134.

⁸⁶ A.J. Heschel, *Prosiłem o cud. Antologia duchowej mądrości*, dz. cyt., s. 64. Na temat twarzy Lévinas pisze: „Twarz nie daje się osiąść, wymyka się mojej władzy (...). Twarz, choć jest jeszcze rzeczą wśród rzeczy, przebija formę, która ją ogranicza. Znaczy to konkretnie, że twarz do mnie mówi, a tym samym zaprasza do relacji, która nie ma wspólnej miary ani z władzą rozkoszowania się, ani z władzą wiedzy”.

podobnie jak Lévinas, dokonał podziału na potrzeby i pragnienia: „Umysł współczesny traktuje pojęcie potrzeby jak kamień filozoficzny. Lecz kto zna swe prawdziwe potrzeby? Jak zamierzamy odróżnić autentyczne potrzeby od fikcyjnych, to, co niezbędne od pozorów. Nasze prawdziwe pragnienie uświadamiamy sobie z reguły nagle, niespodziewanie, nie na początku naszej drogi życiowej, lecz później”⁸⁷.

Wydaje się, iż bardzo duży wpływ na myśl Heschela wywarł Martin Buber. Prawdopodobnie od niego przejął on dystynkcję relacji i spotkania - rzecz jest tym, co postrzegamy, natomiast osobę spotykamy⁸⁸; a także zagadnienie człowieka pojmowanego jako problem, który w przeciwieństwie do pytania angażującego tylko intelekt - przekracza nas, niepokoi i absorbuje całą osobę; problem jest wynikiem sytuacji, pojawia się w chwilach doświadczania życiowych trudności oraz intelektualnych dylematów⁸⁹. Heschel doceniał Bubera, ponieważ przyczynił się on do odkrycia chasydyzmu przez cywilizację Zachodu oraz przez Żydów, którzy byli wyalienowani z judaizmu; obszernie pisał o syjonizmie; odniósł sukces w interpretowaniu chasydyzmu w terminologii współczesnej filozofii; w kreatywny sposób przetłumaczył Biblię hebrajską na język niemiecki⁹⁰. Pomimo łączącej ich przyjaźni, między dwoma myślicielami były również istotne różnice zdań. Niewątpliwie Heschel był większym tradycjonalistą aniżeli Buber, który nawiązywał tylko do Biblii i chasydyzmu, nie biorąc pod uwagę nauczania rabinów oraz Talmudu. Dla pierwszego wypełnianie żydowskiego prawa jest środkiem do spotkania Boga, a zatem niekoniecznie w tym celu trzeba spotkać drugiego człowieka. Dla Bubera zaś prawo jest tym, co blokuje relację z Bogiem, gdyż nie ma tu miejsca na wolność i spontaniczność. Fundamentem jest spotkanie Ja-Ty, gdzie człowiek to „ja”, a Bóg to „Ty”. Według Heschela jest całkiem odwrotnie: „Ja” to Bóg, a „ty” to człowiek - i wynika to z biblijnej prawdy, że tylko Bóg Izraela może samego siebie określić jako „Ja jestem”, podczas gdy człowiek jest bytem,

E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 232. „Twarz jest wystawiona, zagrożona, jak gdyby zapraszała nas do przemocy. Równocześnie jednak twarz jest tym, co zabrania zabijać”. E. Lévinas, *Etyka i nieskończoność*, dz. cyt., s. 49.

⁸⁷ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 159–160. Według Lévinasa „u podstaw tego, co zwykle uznaje się za pragnienie, leży potrzeba; pragnienie tak rozumiane wyraża ubóstwo i niekompletność bytu, który utracił niegdysiejszą wielkość. W takim wypadku pragnienie pokrywa się ze świadomością tego, co utracone. Jest zasadniczo nostalgią, chorobą wygnania (...). Pragnienie metafizyczne (...) nie sposób zaspokoić. (...) jest absolutne jeśli istota pragnąca jest śmiertelna, Upragnione - niewidzialne”. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, dz. cyt., s. 18-19.

⁸⁸ Por. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, dz. cyt., s. 152; por. także A.J. Heschel, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 33.

⁸⁹ Por. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, dz. cyt., s. 152; por. także A.J. Heschel, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 1.

⁹⁰ Por. *Interview at Notre Dame*, w: A.J. Heschel, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 384.

który nieustannie się staje⁹¹. Innymi słowy, twierdzenie „Ja wierzę w Boga” wcale nie oznacza, iż to człowiek przychodzi jako pierwszy, a Bóg później, jak sugerowałaby składnia tego zdania. Dla Heschela znaczy to: ponieważ Bóg istnieje, ja jestem w stanie wierzyć⁹². Również odmienne stanowiska obaj myśliciele zajmowali w interpretowaniu prorockiej egzystencji. W roku 1935 Heschel napisał list do Bubera, w którym skrytykował jego sprowadzenie prorockiej egzystencji do roli znaku. Otóż skoncentrowanie się na kategorii „znak” jest ważne i może wyjaśnić wiele spraw, jednak Heschel wyraził swoje wątpliwości odnośnie do Buberowego definiowania w takim sensie całokształtu prorockiego doświadczenia, gdyż wydaje się to raczej uogólnieniem egzystencji proroka niż określeniem jego zdecydowanej wyjątkowości. Podkreślił w tym liście, iż nie tylko metodologicznie, lecz również zasadniczo sprzeciwia się takiej wizji, w której życie proroka w całości, jak również jego działalność nie mają wartości wewnętrznej, a jedynie jako znak. Heschel nie mógłby przyjąć takiej koncepcji, zgodnie z którą prorockie roszczenie do boskiego natchnienia mogłoby być zwykłą ilustracją, znakiem znaczenia, a nie nadprzyrodzonym objawieniem samym w sobie⁹³.

Heschel w swojej działalności naukowej był krytycznie ustosunkowany do racjonalnej tradycji filozoficznej. Polemizując z Kartezjuszem, nie zgadzał się z jego teoriopoznawczym punktem wyjścia jako radykalnym zwątpieniem. „Filozofia, która zaczyna się od radykalnego zwątpienia, kończy się radykalną rozpaczą”⁹⁴. Według niego prawdziwe myślenie zaczyna się od zadziwienia i zdumienia⁹⁵. Krytyce poddał również Kartezjańskie pojęcie *cogito*, pisząc, iż nie wystarcza móc powiedzieć „jestem”, bo człowiek chce wiedzieć, kim jest i w relacji do kogo żyje⁹⁶. Filozofia zachodnia „szczególnie od czasu Kartezjusza koncentrowała uwagę na zagadnieniu poznania, coraz mniej i mniej uświadamiając sobie zagadnienie życia. W rzeczy samej, im problem miał

⁹¹ Por. W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 73.

⁹² Por. A.J. Heschel, *A Passion for Truth*, dz. cyt., s. 190.

⁹³ Por. E.K. Kaplan, S.H. Dresner, *Abraham Joshua Heschel. Prophetic Witness*, dz. cyt. s. 220-225; por. także E.K. Kaplan, *Holiness in Words. Abraham Joshua Heschel's Poetics and Piety*, New York 1996, s. 82-84.

⁹⁴ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 20. Kartezjusz pisze: „Przed kilkoma laty spostrzegłem, jak wiele rzeczy fałszywych uważałem w mojej młodości za prawdziwe i jak wątpliwe jest to wszystko, co później na ich podstawie zbudowałem; [doszedłem więc do przekonania], że jeżeli chcę nareszcie coś pewnego i trwałego w naukach ustalić, to trzeba raz w życiu z gruntu wszystko obalić i na nowo rozpocząć od pierwszych podstaw”. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t.1, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 24.

⁹⁵ Por. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 19-20.

⁹⁶ Por. tenże, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 111. Kartezjusz pisze: „podczas gdy upieram się przypuszczać, że wszystko jest fałszywe, koniecznym jest, abym ja, który to myślę, był czymś; i spostrzegłszy, iż ta prawda: *myślę, więc jestem*, jest tak mocna i pewna, że wszystkie najskrajniejsze przypuszczenia sceptyków nie zdolne są jej obalić, osądziłem, iż mogę ją przyjąć bez skrupułu za pierwszą zasadę filozofii, której szukałem”. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2002, s. 25.

mniejszy związek z życiem, tym bardziej wydawał się filozofom szacowny i wart badania”⁹⁷.

Polemizując z kolei racjonalizmem Spinozy, Heschel krytykował jego spojrzenie na Biblię rozumianą przede wszystkim, jako księga prawa, której „rola jest bardziej polityczna niż religijna”⁹⁸. Konsekwencją takiego podejścia jest traktowanie judaizmu w kategoriach religijnego behawioryzmu, ponieważ zwraca ono uwagę na zewnętrzne podporządkowanie się prawu przy jednoczesnym ignorowaniu wewnętrznej pobożności⁹⁹.

Heschel krytycznie odnosił się również do teorii poznania Kanta, pisząc, iż spotkanie z rzeczywistością nie odbywa się na poziomie pojęć, stosując logiczne kategorie; pojęcia należy uważać za wtórne myśli. Wszelka konceptualizacja jest symbolizacją, czyli aktem dostosowywania rzeczywistości do ludzkiego umysłu. Żywe spotkanie z rzeczywistością dokonuje się na poziomie wrażliwości tego, co bezpośrednie, przedpojęciowe i presymboliczne¹⁰⁰. Natomiast krytykując Kantowską etykę, Heschel uważał, iż ostateczna reguła etyki nie jest imperatywem, ale ontologicznym faktem. Pomimo prawdziwości stwierdzenia, że tym, co wyróżnia postawę moralną jest świadomość obowiązku jej wykonania, to jednak czyn nie jest dobry, ponieważ czujemy się zobowiązani go wykonać - raczej czujemy się zobowiązani go wykonać, bo jest dobry¹⁰¹. Zdaniem Heschela człowiek nie jest dla siebie zawierającym wszystko celem.

⁹⁷ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., dz. cyt., s. 153.

⁹⁸ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 399. Heschel, krytykując stanowisko Spinozy, powołuje się m.in. na ten fragment z *Traktatu teologiczno-politycznego*: „Izraelici nie mieli o Bogu prawie żadnej wiedzy, aczkolwiek objawił się im. Wykazali to aż nadto dostatecznie, gdy po niewielu dniach czczenie Go i służenie Mu przenieśli na cielca i uwierzyli, że w nim mają owych bogów, którzy wyprowadzili ich z Egiptu. Trudno byłoby doprawdy, aby ludzie przywykli do zabobonów egipskich, ludzie surowi i upodleni przez twarde niewolnictwo, mieli zdrowe pojęcie o Bogu, albo aby Mojżesz uczył ich czegoś innego, aniżeli sposobu prowadzenia się. Czynił on to nie jak filozof, tak aby zniewoleni byli do dobrego życia z własnego popędu, lecz jako prawodawca, aby ich zmusić do tego mocą prawa. Z tego powodu dobre prowadzenie się, czyli życie prawdziwe, służba boża i umiłowanie Boga, było dla nich więcej poddaństwem, aniżeli prawdziwą wolnością, łaską boską i darem”. B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, w: tenże, *Traktaty*, tłum. I. Halpern-Mysłicki, Kęty 2003, s. 109.

⁹⁹ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 397.

¹⁰⁰ Por. tamże, s. 146–147. Kant w epistemologii dokonuje rewolucji myślenia, którą porównuje z przewrotem kopernikańskim, pisząc, iż: „Dotychczas przyjmowano, że wszelkie nasze poznanie musi się dostosowywać do przedmiotów, lecz wszelkie próby, by o nich przy pomocy pojęć orzec coś, co by rozszerzyło poznanie nasze, obracały się przy tym założeniu w niwecz. Spróbujmyż więc raz, czy się nam lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki, jeżeli przyjmiemy, że to przedmioty muszą się dostosowywać do naszego poznania. Zgadza się to już lepiej z wymaganą możliwością poznania ich *a priori*, które ma coś ustalić o przedmiotach, zanim nam one są dane. Rzecz ma się z tym tak samo, jak z pierwszą myślą Kopernika, który, gdy wyjaśnienie ruchów niebieskich nie chciało się udawać przy założeniu, że cała armia gwiazd obraca się dookoła widza, spróbował, czy nie uda się lepiej, jeżeli każe się obracać widzowi, natomiast gwiazdy pozostawi w spokoju”. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 36.

¹⁰¹ Por. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 103. Kant twierdzi, iż ogólna zasada etyki zawiera się w imperatywie kategorycznym, który brzmi następująco: „postępuj tylko według takiej

Druga maksyma Kanta, aby nigdy nie używać ludzi tylko jako środków do celu, lecz traktować ich również jako cele, sugeruje jedynie, jak powinno się traktować człowieka, a nie jak on powinien odnosić się do siebie¹⁰². Szczególnie krytycznie Heschel odniósł się jednak do Kantowskiej idei „religii w obrębie samego rozumu”¹⁰³, pisząc, iż „myślenie o Bogu zaczyna się na urwistym brzegu umysłu, gdzie cichy szept nagle zamiera (...). Religia ma początek w »tym, co niewysłowione«, w świadomości rzeczywistości, która podważa naszą mądrość, która niweczy nasze pojęcia”¹⁰⁴.

3. Filozofia człowieka

Historia XX wieku, a szczególnie tragedia wielu istot ludzkich podczas dwóch wojen światowych ukazała, że filozoficzne teorie o wielkości i godności człowieka nie uchronią ludzkości przed pogromami na tle rasowym lub wyznaniowym czy ludobójstwem. Antropologia Heschela wyraża zatroskanie o kształt filozoficznej refleksji na temat człowieka. W wywiadzie z Carlem Sternem twierdzi on, iż sytuacja ta jest zbyt poważna i zbyt niepewna, by ją porzucić, żeby po prostu zostawić człowieka¹⁰⁵. Według żydowskiego myśliciela rozważania filozoficzne nierzadko skupiają się na zagadnieniach nieistotnych, przy jednoczesnym bagatelizowaniu spraw o znaczeniu fundamentalnym

maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się prawem powszechnym”. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2001, s. 38.

¹⁰² Por. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 165. W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant pisze: „Człowiek wprawdzie w dostatecznej mierze jest pozbawiony świętości, lecz człowieczeństwo w jego osobie musi być dla niego święte. W całym stworzeniu wszystko, czego chcemy i nad czym posiadamy jakąkolwiek moc, może być również używane samo jedynie jako środek; tylko człowiek i z nim każda rozumna istota stworzona jest celem sama w sobie”. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Kęty 2002, s. 94; por. także tenże, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 46.

¹⁰³ Według Kanta istnienie Boga jest postulatem praktycznego rozumu, tzn., że jeśli obowiązkiem i przedmiotem naszej woli jest realizacja najwyższego dobra, to musi istnieć warunek istnienia tego dobra, którym jest Bóg. Tak więc przyjęcie istnienia Boga jest koniecznością moralną. Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 126–127. „W ten sposób - pisze Kant - prawo moralne poprzez pojęcie najwyższego dobra jako przedmiotu i ostatecznego celu czystego praktycznego rozumu prowadzi do religii, tj. do poznania wszystkich obowiązków jako przykazań boskich, nie zaś jako sankcji, tj. samowolnych, przypadkowych samych przez się zastanowień obcej woli, lecz jako istotnych praw wszelkiej wolnej woli samej przez się. Muszą być jednak te prawa uważane za przykazania najwyższej istoty, bowiem tylko od woli moralnie doskonałej (świętej i dobrotliwej), a równocześnie wszechmocnej możemy spodziewać się najwyższego dobra, które zobowiązani jesteśmy przez prawo moralne uczynić przedmiotem swych starań, a więc przez zgodność z tą wolą możemy się spodziewać, że je osiągniemy”. Tenże, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt. s. 130; por. także tenże, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 188–192. Tak więc Kant w duchu Oświecenia, zredukował religię do samego rozumu, która w swoim nowym wydaniu, występowała jako religia rozumu mająca praktyczne zastosowanie do wspierania moralnego działania. Por. E. Coreth, H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Kęty 2006, s. 224.

¹⁰⁴ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 54

¹⁰⁵ Por. *Carl Stern's Interview with Dr. Heschel*, w: A.J. Heschel, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 402.

dla człowieka i społeczeństwa; krytykuje on filozoficzne próby dewaluujące religię i deprecjonujące religijny autorytet; nie zgadza się z tezą, iż między religią a nauką istnieje konflikt oraz przepaść, której nie można byłoby pokonać; wyraża sprzeciw wobec błędnego i bezzasadnego w filozofii porównywania bytów, które są ze sobą całkowicie nieporównywalne (np.: trójkąt, mała, maszyna, człowiek); ukazuje, iż tworzenie niehumanistycznych publikacji i antyreligijnej edukacji prowadzi do stępienia religijnej i ludzkiej wrażliwości.

Problem człowieka stanowi jedno z najważniejszych zagadnień filozofii Heschela. Antropologią zajął się nie tylko ze względu na jej doniosłość i ważność, lecz zainteresowanie tą tematyką wynikało przede wszystkim z jego z troskaniem i niepokoju o właściwy pogląd na człowieka w filozoficznych poszukiwaniach. W swoich publikacjach Heschel sprzeciwia się wszelkim tendencjom, które potępiały naturę ludzką, jak i redukowały człowieka do poziomu zwierzęcia lub maszyny. Jego sprzeciw budzi również antropocentryzm¹⁰⁶. Wobec tych poglądów czuł się on zobowiązany do wyrażenia własnej koncepcji człowieka. Jednak nie zamierzał zajmować się wszystkimi kwestiami antropologicznymi, ani też dawać kompletnej wizji filozofii człowieka. Pragnął jedynie zwrócić uwagę na te aspekty, które według niego były istotne, a które zostały pominięte, zlekceważone lub zapomniane w dziejach myśli antropologicznej. Jego zdaniem błędy w antropologii filozoficznej tkwią już w samych fundamentach, przez co rozumiał nie tylko powierzchowne interpretacje, lecz przede wszystkim niewłaściwe podejście do badania fenomenu człowieka.

3.1. Samorozumienie człowieka

Heschel swoje rozważania antropologiczne rozpoczyna od pytania: kogo widzę, gdy widzę człowieka?¹⁰⁷. Pytanie to rozumie on jako postawienie wielkiego problemu. W jego filozofii jest to ważna uwaga, która znajduje wyjaśnienie w rozróżnieniu pytania i problemu. Według żydowskiego myśliciela stawianie pytań jest aktem intelektu, natomiast zmaganie się z problemem jest sytuacją, która angażuje całą osobę. Pytanie wynika z naszej ciekawości i pragnienia wiedzy, dlatego też domaga się odpowiedzi.

¹⁰⁶ Heschel w dziele *Szabat* pisze: „Większości z nas wydaje się, że osoba, człowiek to maksimum istnienia, pułap rzeczywistości; myślimy, że personifikacja jest gloryfikacją. Czyż jednak niektórzy z nas nie uświadamiają sobie czasem, że osoba nie jest czymś najwyższym, że personifikacja tego, co duchowe, oznacza jego umniejszenie”. A.J. Heschel, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, dz. cyt., s. 10-105.

¹⁰⁷ Por. tenże, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 33.

Problem zaś chce rozwiązania i nie wypływa z czystej ciekawości, lecz pojawia się w chwili ciężkiego położenia, w doświadczeniu jakiegoś napięcia, konfliktu lub sprzeczności. Jak można wyjaśniać, studiować i mówić o problemie? Zdaniem Heschela w sytuacji problemowej należy problem przełożyć na logiczne terminy, aby zaistniała możliwość intersubiektywnej ważności i intersubiektywnego komunikowania problemu. Niemniej jednak zaznacza on, iż sam moment konceptualizacji niesie za sobą niebezpieczeństwo wydobywania problemu z sytuacji, w której powstał, co może spowodować jego zniekształcenie lub zatracenie. Kryzys wielu współczesnych filozofii jest po części spowodowany tym, że konceptualizacja zbyt daleko odchodzi od sytuacji, która powoduje filozofowanie, a ich wnioski wydają się nierealne w odniesieniu do oryginalnych problemów. A przecież filozofia została uczyniona dla człowieka, a nie człowiek dla filozofii¹⁰⁸.

Dla Heschela człowiek ma świadomość tego, iż stanowi dla siebie samego pewien problem, który wyraża się w lęku, w umysłowym cierpieniu, jak również w tym, że istota ludzka jest targana przeciwieństwami i dylematami¹⁰⁹. Myśliciel zdecydowanie sprzeciwia się wszelkim teoriom głoszącym rozwiązanie problemu człowieka wraz z zaspokojeniem wszystkich jego potrzeb. Żadnej nauce ani żadnej technologii nie uda się tego zrobić, gdyż każdy człowiek jest problemem wewnątrz. Osoba nie dostrzegająca problemów w sobie i w innych jest widziana przez Heschela jako niehumanitarna¹¹⁰.

Ludzka świadomość wypełniają również wyobrażenia o tym, czym jest człowieczeństwo i jak należy je realizować. Taka sytuacja rodzi w człowieku rozczarowania. Dlatego też źródłem problemu jest trwanie w wewnętrznym rozdarcie lub sprzeczności pomiędzy życiem a oczekiwaniem. „Nasze istnienie - pisze Heschel - waha się między zwierzęcością a boskością, między tym, co jest większe, a tym, co jest mniejsze od człowieczeństwa: poniżej jest przelotność, daremność, a powyżej - otwarte drzwi boskiego skarbcza, gdzie składamy najwyższe próby monety pobożności i ducha, nieśmiertelne szczątki naszych umierających żywotów. (...) Człowiek jest »niewiele mniejszy od aniołów« (Ps 8, 6) i niewiele większy niż dzikie zwierzęta. Kołysze się jak wahadło, tam i z powrotem pod wpływem działania przyciągania i pędu, przyciągania egoizmu i pędu tego, co boskie (...)»¹¹¹. Ta zwierzęca strona człowieka, którą można

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 2.

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 2-3.

¹¹⁰ Por. W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 143.

¹¹¹ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 180.

w dostateczny sposób zbadać i zrozumieć, nie stanowiła dla żydowskiego myśliciela problemu. Pojawia się on wówczas, gdy usiłujemy w jakimś stopniu dociec i wyrazić, co jest ludzkie w człowieku. Nie jest to takie proste, ponieważ, jak stwierdza Heschel, „Jeśli człowiek nie jest więcej niż ludzki, wtedy jest mniej niż ludzki. (...) Człowieczeństwo bez odchyłeń nie istnieje. Wyzwolony człowiek ma się dopiero pojawić. Człowiek jest czymś więcej niż tym, czym jest dla siebie”¹¹². A zatem człowieczeństwo człowieka znajduje się niejako krok przed nim, a realizować je to znaczy: zmagać się ze sobą i być nieustannie w drodze.

Heschel zarzuca współczesnej antropologii, iż zajmuje się kwestią człowieka bardziej według paradygmatu naukowego *more geometrico* niż *more humano*. Jeśli będziemy przenosić schemat myślenia o trójkącie czy koniu na człowieka i ujmować zagadnienia antropologiczne w kategoriach nieantropologicznych, spowoduje to spłylenie i zubożenie rozumienia istoty ludzkiej¹¹³. Jednym z największych grzechów współczesnej edukacji jest sprawianie wrażenia, że wszystkie problemy można rozwiązać albo że tych problemów w ogóle nie ma. W rzeczywistości jednak problemów się nie rozwiązuje, lecz przeżywa, a istota wielkości człowieka polega na tym, że potrafi stawić im czoła. Człowieka należy oceniać według ilości głębokich problemów, którymi się zajmuje¹¹⁴.

Żydowski myśliciel uważa, iż człowiek jest podmiotem, który szuka swego orzeczenia, jest bytem „w poszukiwaniu sensu życia, całego życia, a nie jedynie określonych działań czy pojedynczych epizodów, które wydarzają się teraz i potem”¹¹⁵; ma świadomość, że coś znaczy, dzięki temu, czym jest i co robi. Niemniej jednak pozostaje w kłopotliwej sytuacji, gdy dochodzi do próby wyjaśnienia własnego istnienia. Sytuacja jest paradoksalna, ponieważ człowiek sam dla siebie jest niejasnym tekstem. Heschel próbując zrozumieć człowieka, odwołuje się do subiektywnych przeżyć, wejrzeń oraz samowiedzy. Jednak nie wystarczy czytać sylaby tekstu napisanego w niezrozumiałym języku, obserwować i relacjonować zewnętrzne zachowanie człowieka, chociaż takie przedsięwzięcie jest konieczne i ważne. Człowiek musi także interpretować je w zakresie szerszym niż jego wewnętrzne życie.

A zatem żydowski myśliciel przekracza metodę fenomenologiczną, szukając tego, co obiektywne dla subiektywnych przeżyć poza człowiekiem. Właściwa metoda

¹¹² Tamże.

¹¹³ Por. tenże, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 3-4.

¹¹⁴ Por. *Carl Stern's Interview with Dr. Heschel*, w: A. J. Heschel, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 402.

¹¹⁵ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 164.

egzegezy ludzkiej egzystencji polega więc na tym, iż fundamentalnym zadaniem filozofa nie jest tylko opisywanie czy ocenianie sposobów i faktów aktualnego ludzkiego zachowania, lecz chodzi także o to, aby badać i rozumieć znaczenie tychże opisów i ocen¹¹⁶.

Samorozumienie zaczyna się od pytania: co człowiek wie o sobie, jako istocie ludzkiej? Jak zauważa Heschel, to wejrzenie w głąb siebie jest bardzo ważnym aspektem w budowaniu ludzkiej egzystencji. Myślenie określa osobową pozycję człowieka, jest przestrzenią wewnętrznego życia. Natura jego zawiera się w tym, czym on jest według własnego wyobrażenia. Teoria człowieka, w przeciwieństwie do teorii rzeczy, wpływa i kształtuje swój przedmiot poznania. Nigdy nie jest ona neutralna, nigdy nie jest tylko czystym opisem. Teoria odnosząca się do gwiazd, bez względu na to, czy jest zgodna z prawdą, nie może wpłynąć na prawo rządzące ich ruchem. Natomiast teoria na temat człowieka wpływa na życie jego i innych ludzi. To nie jest wyłącznie opisywanie natury człowieka, lecz również jej kształtowanie¹¹⁷. Innymi słowy: nasze życie jest kształtowane według naszego myślenia o sobie. Dlatego też antropologia filozoficzna ma dla Heschela niezwykle ważne zadanie: jako racjonalna wiedza wkracza w sumienie, determinuje samorozumienie, modyfikuje całą egzystencję istoty ludzkiej, bez względu na to, czy człowiek jako podmiot i przedmiot antropologii jest tego świadomy.

Na naszej drodze w kierunku samorozumienia stawiamy pytania nie tylko o istotę, lecz również o konkretną sytuację, w której sami siebie odnajdujemy. Zdaniem Heschela człowiek powinien nieustannie pytać i poszukiwać odpowiedzi na postawione pytania. „Nie można spokojnie poprzestać na ideach, które stały się nawykami, na teoretycznych szufladkach, w których przechowujemy nasze własne czy cudze intuicje. Nie można zamknąć naszych spraw i trosk w jakimś bezpiecznym sejfie opinii ani złożyć ich na cudze barki, wyręczyć się innymi, by w ten sposób za czyjś pośrednictwem zyskać intuicję”¹¹⁸. Filozofia nie jest sztuką poznania dla samego poznania: zadajemy fundamentalne pytania, ażeby dzięki temu wiedzieć, jak żyć. Powinna więc ona oferować człowiekowi mądrość życiową. Najlepszym sprawdzianem dla niej jest samo życie - najpierw samego filozofa, a następnie ludzi, którzy próbowali żyć wedle jego teorii. Pytania stawiane przez człowieka powinny być rozważane nie tylko teoretycznie w salach wykładowych, lecz z uwzględnieniem faktu istnienia więźniów w obozach

¹¹⁶ Por. tenże, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 6.

¹¹⁷ Por. tamże, s. 7.

¹¹⁸ Tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 22.

koncentracyjnych oraz wybuchu nuklearnego. Filozofia nie może być już taka sama po wydarzeniach w Auschwitz i Hiroszynie¹¹⁹.

3.2. Dewaluacja człowieczeństwa

Zdaniem Heschela we współczesnej filozofii daje się zauważyć tak zwany nowy sceptycyzm dotyczący człowieczeństwa człowieka. W średniowieczu filozofowie próbowali znaleźć dowody na istnienie Boga, natomiast we współczesnym świecie ludzie starają się szukać dowodów na istnienie człowieka¹²⁰. Podobnie jak Buber, analizując charakter godziny świata, dostrzegł zaćmienie niebiańskiego światła, zaćmienie Boga, tak Heschel w wielu próbach budowania koncepcji istoty ludzkiej dostrzega problem niewłaściwego rozumienia człowieczeństwa prowadzący również do jego zaćmienia¹²¹. Skąd wzięły się te wypaczone poglądy na naturę człowieka? Żeby odpowiedzieć na to pytanie, żydowski myśliciel analizuje i omawia różne definicje człowieka, które pojawiały się na przestrzeni dziejów.

Do pierwszej grupy należą definicje ujmujące człowieka, jako coś w rodzaju zwierzęcia. Pierwszym myślicielem formułującym taką definicję był Arystoteles, określając człowieka mianem zwierzęcia politycznego, zwierzęcia ucywilizowanego, zwierzęcia, które chodzi na dwóch nogach, jedyne zwierzę, które ma władzę wyboru. Następnie w średniowieczu filozofia scholastyczna przyjęła inną arystotelesowską wizję człowieka jako rozumnego zwierzęcia, a jeszcze później Benjamin Franklin zdefiniował istotę ludzką jako zwierzę wytwarzające narzędzia¹²². Heschel nie neguje zwierzęcego wymiaru człowieka, jednak poddaje takie ujęcie gruntownej krytyce. Czy zwierzęcość ludzkiego bytu można ujmować identycznie jak zwierzęcość zwierzęcia? Idąc tym tokiem myślenia, zadaje pytanie: czy można byłoby zdefiniować małpę jako byt ludzki, ale bez rozumności i umiejętności posługiwania się narzędziami?¹²³ Definiowanie człowieka w perspektywie zwierzęcej oznacza

¹¹⁹ Por. tenże, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 13-14.

¹²⁰ Por. tamże, s. 25-26.

¹²¹ Buber pisze, iż „Charakter godziny świata, w której żyjemy, polega na zaćmieniu niebiańskiego światła, na zaćmieniu Boga. Nie jest to jednak wydarzenie, które można należycie uchwycić wychodząc jedynie od przemian, które dokonały się w duchu człowieka. Zaćmienie słońca zachodzi między słońcem a naszymi oczami, nie we wnętrzu oczu. Również filozofia nie traktuje nas jako ślepych w stosunku do Boga - sądzi ona tylko, że brakuje nam dzisiaj dyspozycji duchowej, która umożliwiłaby ponowne pojawienie się »Boga i bogów« i przesunięcie się przed naszymi oczami podniosłych obrazów”. M. Buber, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994, s. 20-21.

¹²² Por. A.J. Heschel, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 21.

¹²³ Por. tamże, s. 23.

dehumanizację i niszczenie ludzkiej godności. Naturę ludzką powinno się raczej określać poprzez podkreślanie różnic między *homo sapiens* a zwierzętami niż dopatrując się podobieństw między nimi. Jeżeli przyjmujemy definicję mówiącą, że jesteśmy *animal rationale*, to konsekwencją tego będzie myślenie o sobie w kategoriach zwierzęcych. Heschel proponuje, abyśmy przed zaakceptowaniem tego zadali sobie pytanie: czy w którejkolwiek z tych definicji dostrzegam siebie? Czy jestem gotów na to, by nazywać się zwierzęciem, określonym pewnym przymiotnikiem?¹²⁴ Człowieka odróżnia od zwierząt jego nieograniczona i nieprzewidywalna zdolność tworzenia i rozwoju wewnętrznego świata. W duszy człowieka drzemie o wiele więcej „możliwości niż w jakimkolwiek innym znanym bycie. Popatrzmy na niemowlę i spróbujmy wyobrazić sobie, jaką mnogość zdarzeń może ono zrodzić. Jedno dziecko nazwiskiem Bach było obdarzone dostateczną mocą, by oczarować pokolenia ludzi. Ale czy można spodziewać się jakiejś niespodzianki po cielęciu czy źrebięciu? Zaiste, istota człowieka nie tkwi w tym, czym on jest, ale w tym, czym może być”¹²⁵. Człowiek, ażeby mógł być bardziej ludzki, nie powinien zagłębiać się w poszukiwaniach swojej genezy, lecz powinien szukać swojego przeznaczenia¹²⁶.

Zdaniem żydowskiego myśliciela ujmowanie człowieka w kategoriach zwierzęcych stoi obok ujmowania człowieka jako maszyny. Czy nie byłoby właściwe powiedzieć, że często traktujemy człowieka, jak gdyby był on uczyniony raczej na podobieństwo maszyny, niż na podobieństwo Boga?¹²⁷ W takim ujęciu jest przedstawiany jako niezwykle, przenośny, zmontowany zestaw albo maszyna, do której wkłada się to, co nazywamy pożywieniem, by otrzymać to, co nazywamy myślą¹²⁸. Definicja charakteryzująca człowieka jako maszynę nie jest wymysłem współczesności. Pierwszym myślicielem, który użył takiego właśnie określenia, w swoim dziele *Człowiek - maszyna*, był żyjący w XVIII wieku francuski lekarz Julien Offray de La Mettrie¹²⁹. Jednak nigdy ta definicja nie była tak poważnie traktowana i powszechnie akceptowana jak w czasach współczesnych. Heschel zauważa wyraźny związek pomiędzy afirmowaną

¹²⁴ Por. tamże, s. 22.

¹²⁵ Tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 178-179.

¹²⁶ Por. tenże, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 22.

¹²⁷ Por. tamże, s. 23-24.

¹²⁸ Tamże, s. 24.

¹²⁹ La Mettrie wskazuje, iż dusza jest bezwzględnie podporządkowana ciału. „Ciało ludzkie jest maszyną, nakręcającą własne sprężyny; jest to żywy obraz ciągłego ruchu. Pokarm podtrzymuje obieg krwi, pobudzony przez ciepło. Bez pokarmu dusza słabnie, wpada w szal i wreszcie umiera znużona, podobnie jak świeca, płonąca chwilowo żywszym światłem, zanim zgaśnie. Nakarmcie jednak ciało, wlećcie do jego narządów ożywcze soki i mocne napoje - wówczas dusza, zacierpnawszy od nich dzielności, uzbroi się w dumną odwagę (...).” J.O. de La Mettrie, *Człowiek - maszyna*, tłum. S. Rodniański, Warszawa 2003, s. 29.

definicją człowieka a tym, co się z człowiekiem dzieje i jak jest on traktowany. Każda wizja istoty ludzkiej niesie ze sobą określone konsekwencje moralne. Znamionym przykładem, który mógł mieć związek z uprzedmiotowieniem i potraktowaniem ludzkiego ciała jako budulca do produkcji mydła było w przednazistowskich Niemczech często cytowane powiedzenie, że ludzkie ciało zawiera wystarczającą ilość tłuszczu, aby wyprodukować siedem kawałków mydła, wystarczającą ilość żelaza, aby wyprodukować średniej wielkości gwóźdź, dość fosforu, aby zaopatrzyć dwa tysiące główek do zapalek i dość siarki do oczyszczenia kogoś z pcheł¹³⁰.

Zdaniem Heschela każda generacja powinna mieć taką definicję człowieka, na jaką zasługuje. Ale wydaje się, iż obecnie posiadamy o wiele gorszą definicję, aniżeli zasługujemy. Przyjęta definicja prowadzi do samookreślenia się człowieka, który zagląda w nią niczym w lustro, aby zobaczyć swoje oblicze. Owe definicje są jednak zbyt uproszczone, pojęciowo nieadekwatne i moralnie niebezpieczne, ponieważ są przyczyną stopniowej likwidacji samorozumienia człowieka. A to może doprowadzić do samozniszczenia człowieka¹³¹. Poszukując samorozumienia, istota ludzka nie motywuje się tym, aby sklasyfikować się pod względem zoologicznym czy odnaleźć swe miejsce w królestwie zwierząt. Szukając samorozumienia, poszukujemy autentyczności istoty oraz prawdziwości, której raczej nie znajdziemy w miejscu, gdzie znajduje się anonimowość, pospolitość czy nieustająca konnaturalność¹³². Żeby znaleźć drogę do bardziej całościowej wizji człowieka, żydowski myśliciel proponuje, by raczej go opisywać, niż definiować. Takie rozwiązanie było podyktowane tym, iż definicje nie opisują, lecz ograniczają obraz istoty ludzkiej, bardziej ukrywają niż odsłaniają, zatrzymują, niż przekazują. Ujmowanie człowieka przez pryzmat definicji jest podobne do obserwowania Księżyca wyłącznie podczas jego zaćmienia¹³³.

3.3. Dystynkcja: byt ludzki – bycie ludzkim

„Judaizm nie jest nauką o naturze, lecz nauką o tym, co człowiek winien czynić w związku z naturą”¹³⁴ - pisze Heschel. Stąd też jego antropologia koncentruje się bardziej wokół problematyki bycia niż bytu. Dokonuje on zasadniczej dystynkcji na byt

¹³⁰ Por. A.J. Heschel, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 24.

¹³¹ Por. tamże, s. 25.

¹³² Por. tamże, s. 22.

¹³³ Por. B.L. Sherwin, *Abraham Joshua Heschel*, tłum. M. Kapera, Kraków 2003, s. 59-60.

¹³⁴ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 362.

ludzki (*human being*) i bycie ludzkim (*being human*)¹³⁵. W innym miejscu żydowski myśliciel, analizując zagadnienie przestrzeni i czasu, odnosi pojęcie przestrzeni do bytu, zaś pojęcie czasu do bycia. Więż czasu z istnieniem jest bardziej ścisła i niezwykła aniżeli jego więż z przestrzenią¹³⁶. Sercem istnienia jest czas. „Uzyskiwanie władzy nad światem przestrzeni jest na pewno jednym z naszych zadań. Niebezpieczeństwo zaczyna się wtedy, gdy – zyskując moc w królestwie przestrzeni – rezygnujemy z wszelkich aspiracji w królestwie czasu. A to właśnie w królestwie czasu celem jest nie *mieć*, lecz *być*, nie *posiadać*, lecz *dawać*, nie *panować*, lecz *uczestniczyć*, nie *podbijać*, lecz *współbrzmieć*. Życie schodzi na manowce, kiedy panowanie nad przestrzenią, zdobywanie rzeczy przestrzeni, staje się naszą jedyną troską”¹³⁷. Takie stanowisko zapewne ukazuje, dlaczego Heschel w swojej filozofii człowieka zajmuje się głównie byciem ludzkim.

Warto również zauważyć, że żydowski myśliciel określa niekiedy swoją myśl mianem teologii głębi¹³⁸; jak zauważa L. Perlman, owa głębia leży u podstaw ludzkiej egzystencji i jest wymiarem filozoficznym, dostępnym poprzez zastosowanie metody fenomenologicznej; teologia zaś jest wewnętrzną spójnością Heschelowych wypowiedzi na temat Boga, objawienia oraz człowieka¹³⁹. Zatem - zgodnie z jego intencją - na antropologię należy również patrzeć poprzez kategorię głębi, która za przedmiot badań obrała kategorię bycia ludzkim. Takie stanowisko stoi w opozycji do tradycyjnej antropologii, która koncentrowała się na kategorii bytu ludzkiego¹⁴⁰. Zdaniem Heschela, to właśnie bycie ludzkim, a nie byt ludzki powinno być miejscem poszukiwania istoty człowieka. Celem teologii głębi nie jest więc tworzenie doktryny, lecz odsłonięcie niektórych podstaw naszego bycia, poruszonych przez Ostateczne Pytanie. Jej tematem jest bycie jako *status nascendi*¹⁴¹. A zatem rozmyślając nad zagadnieniem człowieka należałoby zająć się nie tylko warstwą powierzchniową, którą jest byt, lecz wejść w głąb istoty ludzkiej, czyli w jej bycie. Filozof zajmujący się byciem ludzkim powinien starać się dotrzeć do ostatecznej i najgłębszej podstawy bycia, w której są zakorzenione właściwe bytowi ludzkiemu przejawy bycia.

Człowieczeństwo istoty ludzkiej nie jest łatwym do usunięcia epifenomenem - to rzeczywistość konieczna, mająca swoją logikę. Owo bycie ludzkim konstituuje się

¹³⁵ Por. tenże, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 15-17.

¹³⁶ Por. tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 170.

¹³⁷ Tenże, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, dz. cyt. s. 23.

¹³⁸ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 14-15.

¹³⁹ Por. L. Perlman, *Abraham Heschel's Idea of Revelation*, Atlanta 1989, s. 5.

¹⁴⁰ Por. W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 18-19.

¹⁴¹ Por. A.J. Heschel, *Depth Theology*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom: Essays on Human Existence*, New York 1972, s. 124.

poprzez fundamentalną wrażliwość, co znaczy sposób, w jaki człowiek odnosi się do uświadomionych rzeczywistości, czyli do bytu, którym jest on sam, otaczających go innych bytów oraz do bytu, który go transcenduje. Żydowski myśliciel wskazuje na ontologiczną więź pomiędzy bytem ludzkim a byciem ludzkim, polegającą na tym, iż konsekwencją likwidacji bycia ludzkim będzie likwidacja bytu ludzkiego. Tak więc jedno i drugie jest współzależne; bycie ludzkim jest inherentnym dezyderatem bytu ludzkiego; nie jest dane wyraźnie i jednoznacznie, lecz można je wywnioskować na podstawie doświadczenia. Jednak tradycyjne pojęcia określające bycie ludzkim są mało precyzyjne i pogmatwane, częściej związane z nastrojami niż z decyzjami. Trzeba założyć, że termin „ludzki” zachowuje jakieś podobieństwo znaczenia wtedy, gdy używany jest nieustannie przy różnych okazjach. Heschel pyta: czy są jakieś stałe, konieczne lub konstytutywne cechy tego dezyderatu? Jak dokładnie można wypowiedzieć coś, co niewyraźnie tylko wyczuwamy? Pytając o jakąś konstytutywną cechę tego dezyderatu, poszukuje on obiektywnego obrazu i kryterium bycia ludzkim poza subiektywnymi korelacjami¹⁴².

Dla żydowskiego myśliciela człowiek jest głównym i najistotniejszym problemem. Podczas gdy jego psychofizyczna rzeczywistość jest niezaprzeczalna, jego duchowa korelacja jest pytaniem, które wymaga odpowiedzi. Wydaje się, iż agonია współczesnego człowieka to agonია istoty duchowo zdeformowanej. Obraz człowieka - wskazuje Heschel - jest znacznie szerszy niż rama, do której został on wciśnięty¹⁴³. Nawet forma pytania o człowieka znajduje się często pod wpływem koncepcji ujmujących go jako rzecz. Pytamy zatem: „Co to jest człowiek?”, a jedynym odpowiednim pytaniem powinno być: „Kim jest człowiek?”. Jeśli pojmujemy go jako rzeczy, to jest on możliwy do wyjaśnienia, natomiast jeśli pojmujemy go jako osobę, to jest on zarówno tajemnicą, jak i zdziwieniem. Jako rzecz jest istotą skończoną; jako osoba jest istotą, której nie można wyczerpać. Powszechne definicje przedstawione powyżej próbują odpowiedzieć na pytanie „Co to jest człowiek?”, z punktu widzenia jego faktyczności, jako rzecz w królestwie przestrzeni. Zadając pytanie „Kim jest człowiek?”, stajemy przed pytaniem o wartości, pozycję i status wewnątrz porządku bytów¹⁴⁴.

Heschel, w przeciwieństwie do św. Augustyna i Kartezjusza, nie uważa, aby problemem było to, „Czy jestem?”, „Czy działam?”, lecz prawdziwym problemem jest pytanie: „Kim jestem?”. Odpowiadając na to, stwierdzamy: jesteśmy istotami, które zadają pytania dotyczące siebie samych, i jednocześnie odkrywamy, iż jesteśmy osobami,

¹⁴² Por. tenże, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 15-17.

¹⁴³ Por. tamże, s. 27.

¹⁴⁴ Por. tamże, s. 28.

a ten rodzaj pytań odsłania przed nami naszą kondycję. Zadając pytanie „Kim jestem?”, pytamy nie tylko o to, „Jaka jest natura ludzkiego gatunku?”, lecz także „W jakiej sytuacji jest ludzka jednostka?”, „Co jest ludzkie w byciu ludzkim?”, a w szczególności ważne jest nie tyle pytanie „Czym jest byt ludzki?”, ile „Czym jest bycie ludzkim?”¹⁴⁵.

Dla Heschela człowiek nie jest tylko wyjątkowym rodzajem bytu, lecz jego bycie ludzkim jest zależne od pewnych relacji, bez których przestaje on być ludzki. Podejmując decyzję, aby kwestia, co jest ludzkie w odniesieniu do bytu ludzkiego, mogła być priorytetem, opiera się on na założeniu, że kategorii „ludzki” nie można w prosty sposób wyprowadzić z kategorii bytu. Atrybut „ludzki” w takim wyrażeniu, jak „byt ludzki”, nie jest akcydentalną jakością, którą dodajemy do istoty bytu człowieka - sam stanowi istotę. Jak zauważa dalej Heschel, byt ludzki wymaga nie jakiegokolwiek bycia, lecz właśnie bycia ludzkim. Wydaje się jednak prawdopodobne, że człowiek może egzystować bez bycia ludzkim. Zarówno byt ludzki, jak i bycie ludzkim są wystawione na niebezpieczeństwo; to drugie jeszcze bardziej aniżeli pierwsze. Dlatego też bycie ludzkim należy zawsze ochraniać przed chaosem i zagładą. Według żydowskiego myśliciela należy stawić czoła straszliwej wizji, ukazującej ziemię jako miejsce zamieszkałe przez rasę bytów, które wprawdzie kwalifikowałyby się - pod względem biologicznym - do rasy *homo sapiens*, ale byłyby pozbawione przymiotów, dzięki którym człowiek duchowo odróżnia się od pozostałych organicznych stworzeń. Podobnie jak śmierć jest końcem bytu ludzkiego, tak dehumanizacja jest likwidacją bycia ludzkim. Żeby być ludzkim, trzeba posiadać wiedzę, co znaczy bycie ludzkim oraz jak je przyswoić i ochraniać. Dlatego też pytanie o człowieka jest pytaniem radykalnym, które nadaje znaczenie wszystkim innym pytaniom¹⁴⁶.

Heschel ma świadomość, iż żadne analizy nie uchwycą głębi i tajemnicy bytu ludzkiego. Wiedza o człowieku wywodząca się z poznania naukowego jest niewystarczająca i zbyt uproszczona, a jej definicje nie dają oczekiwanego rezultatu¹⁴⁷. Jedynym dostępnym sposobem dotarcia do głębi istoty ludzkiej może być metoda fenomenologiczna i penetracja jaźni człowieka. Ostateczna samopenetracja nigdy nie jest możliwa ani wskazana. Dzięki tej metodzie można jednak uzyskać pewien stopień samozrozumienia, który bardziej mógłby umożliwić projektowanie naszego życia aniżeli dopuszczanie, aby było ono jakimś projektem tłumy, mody czy kaprysu. Należy zatem

¹⁴⁵ Por. tamże, s. 28-29.

¹⁴⁶ Por. tamże, s. 29-30.

¹⁴⁷ Por. tamże, s. 30-31.

rozeznąć i odsłonić zarówno autentyczne, jak i nieautentyczne postawy, ale również uczciwe i nieuczciwe manifestacje życia wewnętrznego¹⁴⁸.

Heschel cytując fragment Psalmu 139: „(...) bo dziwnie i cudownie jestem utworzony (...)”¹⁴⁹ (w. 14), uważa, iż jest to wyraz człowieczego poczucia zdumienia wobec tajemnicy istnienia. Owa głębia osobowej egzystencji nigdy nie może być w pełni rozjaśniona i zawsze będzie wymykała się naszym generalizacjom¹⁵⁰. Jedyne, co można powiedzieć pozytywnego o samym bycie, to stwierdzić, iż jest on niewysłowiony. Istota bytu jawi się nam, jako coś zagadkowego, sprzecznego z naszymi kategoriami, jako zupełna tajemnica. W chwili, gdy siła dociekania się wyczerpała, a słowa zanikły, czujemy nie pustkę, lecz niewyczerpaną obfitość, której nie można wysłowić¹⁵¹. Według żydowskiego myśliciela słowo „wyjaśnić” znaczy tyle, co uczynić jasnym¹⁵². Korzenie naszego istnienia są dla nas ukryte pod powierzchnią; egzystencja jest zakorzeniona w głębi, a życia drzewa nie można badać poprzez odkopywanie jego korzeni. Heschel zatem stara się przedstawić takie sposoby bycia ludzkim, które każdy byt ludzki może rozpoznać i zaakceptować jako coś fundamentalnego. Bardziej ukazują one wymagania aniżeli wytwory umysłu; nie wskazania moralności, lecz fundamenty ludzkiej egzystencji. Jeśli zaniechamy kształcenia tychże podstawowych wrażliwości, człowieczeństwo indywidualnego człowieka ulegnie rozpadowi. Te cechy nie są niedającymi się wyróżnić drobnostkami ani losowymi wrażeniami, które arbitralnie zarejestrowano, ale raczej koniecznymi komponentami budującymi esencję bycia ludzkim. Nie są również odbiciem faktycznego zachowania, lecz mądrością koniecznej samoświadomości, zakresem powiązanych ze sobą właściwości, wewnątrz którego człowiek powinien być rozumiany w jego byciu ludzkim, w odróżnieniu od bycia zwierzęcym czy bycia bestialskim. Owe wrażliwości nie są w prosty sposób dane w ludzkiej świadomości ani też nie wywodzą się z biologicznej natury człowieka. Ludzki, czysty byt nie może ich zagwarantować. Niemniej jednak, przyznaje Heschel, mogą być one od niego wymagane i oczekiwane. Sposoby bycia ludzkim wyłaniają się jako ewidentna prawda, gdy człowiek zaczyna rozmyślać nad ukrytą substancją samorozumienia¹⁵³.

¹⁴⁸ Por. tamże, s. 31.

¹⁴⁹ Cz. Miłosz, *Księgi biblijne*, Kraków 2014. Cytaty z tego przekładu będą oznaczone skrótem: Miłosz.

¹⁵⁰ Por. A.J. Heschel, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 31.

¹⁵¹ Por. tamże, s. 87.

¹⁵² Heschel stosuje w tym miejscu grę słów. W oryginalnym tekście brzmi to tak: „To explain means to make plain”. Por. tamże, s. 31.

¹⁵³ Por. tamże, s. 31-32.

3.4. Sposoby bycia ludzkim

Istotną cechą antropologii Heschela jest podkreślanie ludzkiej godności. W ten sposób chciał on przekroczyć utylitarne tendencje codziennego życia i uświadomić każdemu człowiekowi jego wewnętrzną wartość wynikającą z bycia osobą. Innymi słowy: wartość człowieka nie wypływa z sukcesów i z tego, co osiąga, lecz jest ona czymś nieodłącznym i wewnętrżnie obecnym w byciu istotą ludzką¹⁵⁴. Zastosowanie metody fenomenologicznej służy żydowskiemu myślicielowi do ukazania pewnych właściwości, które decydują o człowieczeństwie i byciu ludzkim. Według niego są to: drogocенność, wyjątkowość, możliwość, nieostateczność, proces i zdarzenia, samotność i solidarność, wzajemność oraz świętość.

3.4.1. Drogocенność

Heschel w swojej filozofii wskazuje na dwa sposoby, dzięki którym można stanąć twarzą w twarz z bytem ludzkim i podjąć próbę jego badania. Pierwszy sposób wychodzi od wewnątrz, drugi od zewnątrz. Przy czym o wiele ważniejszym zadaniem jest badanie człowieka od wewnątrz. Zaczyna się ono od pytania: co znaczy dla mnie mój własny byt? Patrząc na siebie z wewnątrz, człowiek staje tu i teraz, twarzą w twarz z własnym bytem i dostrzega, że nie jest dla siebie obojętny; uświadamia sobie własną unikatowość, niepowtarzalność, nadzwyczajną wartość, której nie można zamienić na coś innego lub kogoś innego. Nikt nie może przeżyć za mnie mojego życia, nikt nie może posiadać moich myśli, ani śnić moich snów¹⁵⁵. Natomiast patrząc z zewnątrz, napotykam kogoś podobnego do mnie w ludzkim egzystowaniu i rozważam ten byt w ogólności, z perspektywy społeczeństwa lub porównawczo. W takim ujęciu człowiek nie jest kimś wybitnym, godnym uwagi, lecz staje się zwykłą, przeciętną, bezbarwną istotą. A zatem żydowski myśliciel konkluduje: wartość osoby ludzkiej jest jasna i pewna od wewnątrz, zaś od zewnątrz wydaje się zaciemniona albo mętna. Gdy człowiek spogląda na siebie oczami innych ludzi, może dojść do wniosku, że jest całkiem przeciętną osobą. Patrząc jednak na siebie samego od wewnątrz, uważa się za kogoś jedyne go i niepowtarzalnego, za kogoś wyjątkowo cennego, kogo nie można zastąpić. W oczach świata jest istotą przeciętną, ale dla swego serca jest kimś wyjątkowym i wspaniałym. Poza wszelką agonią

¹⁵⁴ Por. W.E. Kaufman, *Contemporary Jewish Philosophies*, dz. cyt., s. 164-166.

¹⁵⁵ Por. A.J. Heschel, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 34.

i trwogą znajduje się najistotniejszy składnik autorefleksji, a mianowicie: drogocенność ludzkiej egzystencji¹⁵⁶. Człowiek - idąc za Talmudem - jest zobligowany powiedzieć, iż to ze względu na niego został stworzony cały świat. Istnieje jedno, wielkie zadanie, które tylko on sam może zrealizować - wypełnienie go może być rekapitulacją znaczenia całego człowieczeństwa. Heschel zwraca tutaj również uwagę na ważny problem etyki, przejawiający się w pytaniu „Co powinienem czynić?”, i wskazuje na słaby punkt tego sformułowania, który polega na oddzieleniu czynu od czystego bycia „ja”. Problem moralny jest bardziej i głębiej związany z jaźnią aniżeli z działaniem. Dlatego też można go uważać wyłącznie za problem osobisty wyrażający się w pytaniu: „Jakie powinno być życie, którym jestem?”. Życie człowieka jest zadaniem, problemem oraz wyzwaniem. Czyn moralny jest o tyle bardzo istotny, że bez niego nie jesteśmy w stanie uchwycić tego, co ludzkie w naszym byciu ludzkim¹⁵⁷.

3.4.2. Wyjątkowość

Moja świadomość - twierdzi Heschel - przekonuje mnie, iż nie jestem kimkolwiek; że rozwijam się jako osoba, jako byt niepowtarzalny i nie mający swojego duplikatu ani substytutu¹⁵⁸. W ten sposób polemizuje on z naukami przyrodniczymi, które próbują sklasyfikować człowieka biologicznie, zdefiniować go jako gatunek ludzki i ustalić jego miejsce w stosunku do świata ożywionego i nieożywionego. Uświadomienie sobie wyjątkowości każdej ludzkiej istoty jest dla żydowskiego myśliciela niezmiernie ważnym zadaniem. Jednak nie można starać się uchwycić go w tym, co wspólne i ogólne. W przeciwieństwie do innych istot, które są zdeterminowane przez stałe prawa i dostosowane do porządku natury, jedynie człowiek nie należy całkowicie do swojego środowiska i zajmuje wyjątkową pozycję w świecie¹⁵⁹. „Jako byt naturalny jest posłuszny, jako istota ludzka musi częstokroć wybierać; będąc ograniczonym w swym istnieniu, jest nieograniczony w swej woli. Jego akty nie emanują z niego jak promienie energii. Umieszczony na rozstaju dróg, musi ciągle decydować, który kierunek obrać”¹⁶⁰. A zatem wyjątkowość i w pewien sposób dramatyczność ludzkiej egzystencji polega na tym, iż jesteśmy nieustannie postawieni w sytuacji wyboru: albo - albo, co implikuje

¹⁵⁶ Por. tamże, s. 35.

¹⁵⁷ Por. tamże, s. 35-36.

¹⁵⁸ Por. tamże, s. 35.

¹⁵⁹ Por. tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 177.

¹⁶⁰ Tamże.

również nieprzewidywalność biegu życia: żaden człowiek nie może zawczasu napisać swej autobiografii. Dla Heschela być człowiekiem znaczy być zawsze czymś nowym. Nigdy nie może on być zwyczajnym powtórzeniem lub przedłużeniem przeszłości, ani też antycypacją tego, co w sposób konieczny musi nadejść. Egzystencja ludzka to nieustanna niespodzianka i zaskoczenie, a nie odgórnie określony wynik. Osoba ma niezwykłą zdolność kreowania wydarzeń. Każdy człowiek to odsłonięcie tajemnicy i przykład wyjątkowości¹⁶¹. Ową wyjątkowość Heschel dostrzega również w tym, że człowiek posiada twarz i imię. Twarz sama w sobie jest wiadomością; twarz przemawia często nawet wtedy, gdy osoba nie jest tego świadoma. Twarz to żyjąca mieszanina tajemnicy i znaczenia. Ta najbardziej wystawiona i znana część ciała ludzkiego okazuje się najtrudniejsza do opisanego; jest synonimem wcielenia wyjątkowości. Czy to nie dziwne, że pośród tylu setek milionów twarzy nie sposób znaleźć dwóch takich samych? Czy to nie jest niezwykle, że ta sama twarz nie pozostaje taka sama dłużej niż przez chwilę? Wszystkie inne formy istnienia mają tylko nazwy, a więc są bezimienne. Tylko człowiek przypisuje sobie prawo do posiadania imienia i rozumiany jako jednostka nie jest tylko reprezentantem czy egzemplarzem swojego gatunku¹⁶². Żydowski myśliciel przestrzega przed lekceważeniem wyjątkowości i niepowtarzalności człowieka. Jeżeli potraktujemy siebie i inną osobę jako byt przeciętny i pospolity, wypaczymy prawdę o nas samych, co również doprowadzi do duchowego samobójstwa¹⁶³. W eseju *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, Heschel pisze, iż spotkanie z ludzkim bytem jest ogromnym wyzwaniem dla serca i umysłu. Nie możemy zapominać o tym, że człowiek oprócz reprezentowania gatunku *homo sapiens*, jest przede wszystkim „całą ludzkością w jednej osobie, więc kiedy krzywdzi się jednego człowieka, wszyscy jesteśmy pokrzywdzeni. (...) Spotkanie z człowiekiem jest okazją, by przyjrzeć się obrazowi Boga, by poczuć *obecność* Boga. Zgodnie z pewną interpretacją rabiniczną Pan powiedział do Mojżesza: »Zawsze gdy ujrzysz ślad człowieka, ja będę stał przed tobą«”¹⁶⁴.

¹⁶¹ Por. tenże, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 37.

¹⁶² Por. tamże, s. 38.

¹⁶³ Por. tamże, s. 38-39.

¹⁶⁴ Tenże, *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, red. H. Kasimow, B.L. Sherwin, dz. cyt., s. 34.

3.4.3. Możliwość

W dziele *Człowiek nie jest sam* Heschel pisze: „mrok potencjalności jest siedliskiem niepokoju. Istnieje zawsze więcej niż jedna ścieżka, którą można iść (...)”¹⁶⁵. Droga życia bytu ludzkiego i zwierzęcia jest oznaczona i wyznaczona; droga bycia ludzkim wiedzie natomiast przez misterny i mroczny labirynt, którym jest wewnętrzne życie człowieka. Tego labiryntu nie można rozumieć jako struktury czy stałej konfiguracji; to żywioł, który trwa w ruchu i często przeciwstawia się wzorcom, regułom czy formom. Życie wewnętrzne jest stanem stale rosnącej i nieskończenie rozszerzającej się złożoności. Jeśli człowieka pozostawi się samemu sobie, zaczyna on nieuchronnie błądzić i dlatego potrzebuje przewodnictwa na każdym kroku. Czy jednak można znaleźć jakiegoś przewodnika po tej gmatwaninie zwanej człowiekiem? Konieczność posiadania przewodnictwa jest sposobem bycia ludzkim. Z labiryntu, jakim jest życie wewnętrzne, nie można odnaleźć właściwej drogi bez pomocy przewodnika. Takie jest nasze uwarunkowanie, od którego nie uciekniemy¹⁶⁶.

Tym, co z pewnością odróżnia człowieka od zwierząt - podkreśla Heschel - jest bezgraniczna, niemożliwa do przewidzenia umiejętność rozwijania wewnętrznego świata. W jego duszy znajduje się o wiele więcej możliwości aniżeli w jakiegokolwiek innej znanej istocie. Patrząc na dziecko, nie jesteśmy nawet w stanie wyobrazić sobie mnogości zdarzeń, których ono będzie źródłem. Tak więc enigmatyczność bytu ludzkiego zakorzenia się nie w tym, czym on jest, lecz w tym, czym może być¹⁶⁷. Prawdopodobnie dałoby się opisać, czym jest gatunek ludzki, natomiast zupełnie poza mocą wyobraźni jest opisanie, czym gatunek ludzki mógłby być. Zatem cechą charakterystyczną człowieka jest wyższość możliwości jego bycia nad aktualnym stanem tego bytu; nie można ograniczać rozumienia do tego, czym jest w swojej faktyczności. Żeby oddać mu sprawiedliwość, należy spojrzeć poza fakty. Człowiek musi być rozumiany biegunowo: zarówno jako zespół możliwości, jak i zbiór faktów. Problemu człowieka w kategoriach ludzkich nie można zrozumieć, gdy posługujemy się pojęciami fizyki, jako rzeczy, w której nagromadzona została w jakiś tajemniczy sposób energia, ale raczej w kategoriach osobowego myślenia i doświadczenia: jako kogoś, kto jest wezwany, aby

¹⁶⁵ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 179.

¹⁶⁶ Por. tenże, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 39.

¹⁶⁷ Por. tamże, s. 39.

być kimś więcej niż jest. Zadanie człowieka nie polega na aktualizacji możliwości, lecz na zrozumieniu, uznawaniu, odpowiadaniu i wyjściu poza swoje *status quo*¹⁶⁸.

3.4.4. Nieostateczność

Wbrew poglądom przedstawiającym człowieka w postaci bytu trwałego i definitywnie ustalonego, Heschel twierdzi, iż istota ludzka zarówno w sensie gatunkowym, jak i osobniczym jest zmienna w swoim zachowaniu i samorozumieniu. Rzadko udaje się napotkać człowieka w jego definitywnej wersji. Co więcej: definitywność i człowieczeństwo wydają się wzajemnie przeciwstawne. Taki stan rzeczy wynika z tego, że natura człowieka nie daje mu możliwości pozostawać tym, czym on jest w danej chwili. Człowiek jest złapany w biegunowość bycia zarówno niepewnym, nieokreślonym, niezakorzenionym, jak również skończonym, ustalonym i zdeterminowanym¹⁶⁹. Tak więc byt i bycie ludzkie mają charakter dynamiczny; nie można wyczerpać wszystkich możliwości. Niejednoznaczność cech charakterologicznych oraz ambiwalencja czynów człowieka jest taka, że jego - teoretycznie ujmując - spójność w praktyce prowadzi do wewnętrznej sprzeczności. Jest on istotą o wielu twarzach i nie wiadomo, która jest kanoniczna, a która apokryficzna. Zwierzęta są bytami ściśle określonymi; cechą kamienia i wszelkiego bytu nieożywionego jest skończoność, natomiast jakością wyróżniającą istotę ludzką jest bycie zaskoczeniem. Według żydowskiego myśliciela żądanie bycia, którym nie jestem, to zwykłe roszczenie. Natomiast naleganie, że muszę być tylko tym, czym jestem teraz, to ograniczenie, wobec którego ludzka natura czuje odrazę. Stan bycia osobą można określić mianem *status nascendi*, ponieważ nigdy nie jest on pełny i ostatecznie uformowany. Myślenie na zasadzie, iż bycie ludzkim jest dane wraz z bytem ludzkim, to fatalna iluzja. Heschel ukazuje bycie ludzkim jako bycie, które jest nieustannie w drodze, to znaczy: w zmaganiu, oczekiwaniu i nadziei¹⁷⁰. Zarówno autentyczność istnienia, jak i sposoby bycia ludzkim nie są objęte bezpieczną gwarancją. Muszą być zdobywane, pielęgnowane i chronione. Niejednokrotnie egzystujemy pretensjonalnie, oszukując w ten sposób siebie samych i innych. Jesteśmy plątaniną społeczeństwa, tradycji i sumienia. Jeśli chcemy być ludzcy, powinniśmy posiadać wiedzę, co znaczy człowieczeństwo i jak można je

¹⁶⁸ Por. tamże, s. 40.

¹⁶⁹ Por. tamże, s. 40-41.

¹⁷⁰ Por. tamże, s. 41.

osiągnąć. Bycie ludzkim jest zawsze w stanie nieustannej próby, pełnej ryzyka i niepewności; jest ono szansą i jednocześnie faktem¹⁷¹.

3.4.5. Proces i zdarzenia

Zdaniem Heschela różnica pomiędzy bytem ludzkim a byciem ludzkim polega na tym, iż pierwsze jest z góry ustanowioną substancją, zaś drugie nigdy nie będzie występowało w stanie uprzedmiotowionym, a jego charakter można określić jako następowanie po sobie chwil, które się zdarzają. Zatem w ludzkiej egzystencji zachodzi biegunowość procesów i zdarzeń. Życie człowieka to nie tylko porządek procesów, ale również porządek zdarzeń, który ma charakter duchowy. Chwile, w których ważną rolę odgrywa intuicja, chwile podejmowania decyzji, chwile naszej modlitwy mogą być nieistotne w świecie przestrzeni, jednak to one sprawiają, że nasze życie staje w centrum zainteresowania. Czym dokładnie różnią się od siebie procesy i zdarzenia? Zdaniem Heschela procesy dotyczą tego, co odbywa się regularnie, według stałych wzorów; natomiast zdarzenie jest czymś wyjątkowym i nieregularnym. Proces jest ciągły, pewny, jednolity; zdarzenia pojawiają się nagle, sporadycznie, okazjonalnie. Proces kieruje się jakimś prawem; zdarzenie tworzy precedens¹⁷². Natura ludzka może być zdefiniowana w kategoriach biologicznych, jako proces powstawania życia, wzrostu, dojrzałości. Tymczasem historia człowieka składa się głównie ze zdarzeń. Proces jest związany z porządkiem fizycznym, który żydowski myśliciel łączy z przestrzenią. Natomiast zdarzenie jest związane z porządkiem duchowym i jako takie z czasem. „Człowiek przekracza przestrzeń - czas przekracza człowieka”¹⁷³. Naszym zadaniem jest podbój przestrzeni i uświęcanie czasu¹⁷⁴. „To raczej w obrębie czasu - pisze Heschel - niż w obrębie przestrzeni jesteśmy w stanie rozmawiać, oddawać cześć, kochać. To w obrębie czasu jeden dzień może być wart tysiąca lat”¹⁷⁵. Sławni ludzie, tacy jak Perykles czy Arystoteles, zapisali się w dziejach świata nie dlatego, że dokonywały się w nich lub na nich różnorakie procesy, lecz dzięki temu, iż było ich stać na wyjątkowe i niemożliwe do przewidzenia czyny. Dla Heschela życie zredukowane do procesu jest łatwiej zrozumieć i uchwycić, ale cena, jaką trzeba za to zapłacić, to zwykła wegetacja. Z kolei życie

¹⁷¹ Por. tamże, s. 42-43.

¹⁷² Por. tamże, s. 42.

¹⁷³ Tenże, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, dz. cyt., s. 154.

¹⁷⁴ Por. tamże, s. 159.

¹⁷⁵ Tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 175.

pojmowane jako zdarzenie nazywa on dramatem. Świadomość życia rozumianego jako dramat jest wynikiem poznania, że ma się do odegrania jakąś rolę¹⁷⁶.

3.4.6. Samotność i solidarność

W rozważaniach Heschela napotykamy kolejną biegunowość egzystencji człowieka: samotność i solidarność. Samotność jest koniecznym protestem przeciw wtargnięciu i fałszywym alarmom społecznej hysterii; jest czasem leczenia i odzyskiwania duchowej równowagi. Jednak człowiek nigdy nie jest całkowicie samotny, co wynika z jego powiązania ze wspólnotą ludzką¹⁷⁷. Autentyczna samotność nie może być odrzuceniem ludzkości, ponieważ autentyczna samotność jest poszukiwaniem prawdziwej solidarności. Samotny człowiek to zarozumiałstwo albo fanaberia; w swoim byciu wywodzi się on ze wspólnoty, która troszczy się o niego, a jego bycie jest na wspólnotę ukierunkowane. Z tej perspektywy bycie ludzkim znaczy tyle, co bycie z innymi ludźmi, jest ono koegzystencją w takim rozumieniu, że nie może być spełnione bez uczestnictwa i odniesienia do innych ludzi. Chociaż prawdą jest - przyznaje Heschel - iż zrozumienie bycia ludzkim następuje raczej poprzez analizę jednostki ludzkiej aniżeli ludzkiego gatunku, to jednak analiza, która ignoruje społeczne powiązania czy współzależność człowieka, nie odnajdzie esencji bycia ludzkim¹⁷⁸.

Dla żydowskiego myśliciela ludzka solidarność nie jest wytworem bycia ludzkim, to bycie ludzkim jest rezultatem ludzkiej solidarności. Nawet osobista troska, poszukiwanie sensu życia, rozumiane jako droga do osobistego zbawienia, są całkowicie pozbawione znaczenia. Dopiero ukazująca się w solidarności uczciwość odsłania współczucie, nadzieję oraz intuicję sensu, którą wszyscy ludzie mogą dzielić. Również troska o siebie, samoobrona czy też samozachwyty - tak typowe dla każdego człowieka - zawierają w sobie świadomość uznania egzystencji oraz godności innych. Prestiż, do którego dążymy, pociąga za sobą szacunek dla innych, od których pragniemy otrzymać uznanie. A zatem wszystko, co osiągamy, wypływa z przekonania, iż to, co dobre dla mnie, może okazać się dobre dla innych ludzi¹⁷⁹.

Na końcu tych rozważań Heschel podkreśla, iż słowo „być” nie jest czasownikiem tranzytywnym, a być ludzkim znaczy coś więcej, niż tylko być. Gdy człowiek czyni

¹⁷⁶ Por. tenże, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 44.

¹⁷⁷ Por. tamże.

¹⁷⁸ Por. tamże, s. 45.

¹⁷⁹ Por. tamże.

refleksję nad swoim byciem, to ona ukazuje mu, że aby być, musi on ustawicznie akceptować to, co nie należy do niego, ponieważ jego bycie nigdy nie jest samowystarczalne¹⁸⁰.

3.4.7. Wzajemność

Według Heschela nauka to sposób w jaki interpretujemy nasze doświadczenia. Natomiast dla pogłębienia samorozumienia człowiek powinien uświadomić sobie, iż doświadczenia interpretują i objaśniają jego egzystencję. Pierwotne doświadczenie, które przejawia się od wczesnego dzieciństwa to zdobywanie i chwytanie rzeczy, na których nam zależy. Jednak dojrzewając, bardziej zaczynamy się angażować w obdarowywanie tych, o których się troszczymy. Człowiek - zauważa Heschel - stale coś otrzymuje, sam jego byt jest darem w enigmatycznej postaci. Pełnię istnienia, bycie osobowe można osiągnąć poprzez to, co oferujemy w zamian; należałoby więc szczerze zawołać jak psalmista¹⁸¹: „Cóż oddam Panu za wszystkie dobrodziejstwa, które mi okazał?” (Ps 116, 12, Miłosz). W sile wzajemności znajduje się godność ludzkiej egzystencji; być osobą znaczy odwzajemniać, a wzajemność wiąże się z uznaniem czy z wdzięcznością. Patrząc z biologicznej perspektywy, wszyscy ludzie biorą i coś dają. Jednak człowiek staje się osobą, gdy poznaje znaczenie otrzymywania i dawania, gdy zaczyna właśnie odwzajemniać¹⁸².

Według Heschela wyznacznikiem naszego bycia ludzkim jest stopień wrażliwości na cierpienia innych, na poziom człowieczeństwa, jakiego możemy doświadczyć u innych. Jest to korzeń zarówno życia społecznego, jak i wszelkich badań z dziedziny humanistyki. Istotną przesłanką filozoficznego pytania o człowieka jest troska o tego człowieka. W radykalnej opozycji do człowieczeństwa stoi brutalność, brak widzenia istoty ludzkiej w bliźnim, a także niewrażliwość na jego potrzeby i życiową sytuację. Przyczyna brutalności tkwi w braku wyobraźni oraz w tendencji, aby osobę traktować nie jako indywidualną jednostkę, ale jako coś ogólnego i przeciętnego¹⁸³.

Heschel podkreśla, iż pełnię istnienia człowiek może osiągnąć w braterstwie, nosząc brzemiona innych; podczas gdy zwierzęta zaspokajają tylko własne potrzeby, człowiek staje się bardziej byciem ludzkim odpowiednio do tego, w jaki sposób troszczy

¹⁸⁰ Por. tamże, s. 45-46.

¹⁸¹ Por. tamże, s. 46

¹⁸² Por. A.J. Heschel, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 46.

¹⁸³ Por. tamże, s. 47.

się o innych ludzi. Takie podejście można znaleźć w myśleniu biblijnym, które raczej koncentruje się na zagadnieniu jakie jest bycie i jakie nie jest, aniżeli co znaczy w ogóle być. Dla żydowskiego myśliciela problem nie tkwi w dychotomii: bycie - złe bycie, lecz: prawe bycie - nieprawe bycie. Zatem do napięcia dochodzi między egzystencją a wypełnieniem, a nie między egzystencją a esencją. Dla zwierząt będących w niebezpieczeństwie problemem jest: być albo nie być; dla człowieka zaś: jak być i jak nie być. Byt ludzki posiada więc świadomość, że nie wystarczy tylko być; dąży on do poznania, jak być i jak nie być we wszystkich wymiarach swojej egzystencji. W rzeczywistej sytuacji człowieka problem „być” jest nierozzerwalny z „jak być”. W wymiarze bycia ludzkim proces bycia przedstawia się przede wszystkim jako pytanie o sposób przeżywania egzystencji, którą jest człowiek; innymi słowy: fundamentalna kwestia „Kim jest człowiek?” jest *de facto* kwestią „Jak człowiek ma być?”¹⁸⁴.

3.4.8. Świętość

Dla Heschela człowiek jako jedyna istota ze wszystkich stworzeń w przyrodzie jest kojarzony z kategorią świętości. Świętość ludzkiego życia nie może być poznana w sposób konceptualny, na podstawie ustalonych przesłanek; jest to niewyprowadzone z niczego wejrzenie¹⁸⁵. Człowiek nie ma zdolności do samoobdarowania się tą jakością; albo jest mu nadana albo jest udawana i nieautentyczna. Bycie ludzkim oznacza bycie wrażliwym na to, co święte. Owa wrażliwość jest zjawiskiem powszechnym, niemniej jednak rzeczy poświęcone mogą się różnić w zależności od kultury lub religii. Nawiązując do judaizmu Heschel uważał, iż świętość jest związana bardziej z kategorią czasu niż przestrzeni. W *Szabacie* pisze: „Świętość w przestrzeni, w przyrodzie, znana była w innych religiach. Nowością w naukach judaizmu było to, że idea świętości stopniowo przesuwała się od przestrzeni do czasu, z królestwa przyrody do królestwa historii, od rzeczy do wydarzeń. Nie było już roślin czy zwierząt świętych z samej natury. Aby być wywyższoną, rzecz musiała zostać uświęcona przez świadomy akt człowieka. Charakter świętości nie leży w naturze rzeczy. Jest ona drogocenną wartością, użyczaną rzeczą przez akt uświęcenia i związania z Bogiem”¹⁸⁶. Człowiek, akceptując rzeczywistość poświęconą, stoi w obliczu egzystencjalnego paradoksu: mówi „tak” do przeczącej odpowiedzi, jego wola staje w opozycji do mocy. Ponieważ ma poczucie siły,

¹⁸⁴ Por. tamże, s. 47-48.

¹⁸⁵ Por. tamże, s. 48.

¹⁸⁶ Tenże, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, dz. cyt., s. 131.

wydaje mu się, iż cały świat można bez ograniczeń eksploatować w zależności od potrzeb, gdyż jest on do jego dyspozycji. Istota ludzka „rzadko rozumie, jak niebezpieczną jest potęgą”¹⁸⁷. Natomiast poczucie świętości wywołuje u człowieka świadomość ograniczonej dominacji; są rzeczy, które nie są mu dostępne, i które go przerastają. „Istnieje w człowieku duszący egoizm, któremu powietrza może dostarczyć jedynie świętość”¹⁸⁸. Zaakceptowanie świętości nie jest tylko równoznaczne z wyzbyciem się pewnych żądań, ale przede wszystkim chodzi o to, aby stanąć twarzą w twarz z niezwykłym wymiarem rzeczywistości, którego opisanie za pomocą terminów odnoszących się do innych jakości było dla żydowskiego myśliciela czymś niemożliwym do zrealizowania. Przykładowo można wskazać, iż piękno przedmiotu jest nieodłączną jego częścią, jest niejako w nim zamknięte; natomiast świętość przedmiotów i osób transcenduje owe przedmioty i osoby. Piękno znajduje się w formie przedmiotu, natomiast świętość w jego statusie. Heschel zauważa, iż możemy dostrzec różne stopnie świętości, lecz łączy je wszystkie jeden aspekt, mianowicie: ostateczna drogocенność. Odczuwać wymiar świętości to odczuwać to, co jest drogie Bogu¹⁸⁹.

Żydowski myśliciel przeciwstawia się absolutnemu kontrastowaniu sfery sacrum i profanum, gdyż cała rzeczywistość powinna być refleksją świętości¹⁹⁰. Świętość oznaczała pierwotnie coś, co oddzielone i odizolowane. Dopiero w judaizmie zaczęła oznaczać nową jakość, która angażuje się w zwyczajne, przyziemne działania. Dlatego też „Droga do tego, co święte – wskazuje Heschel - wiedzie poprzez to, co świeckie. To, co duchowe, wspiera się na tym, co cielesne, jak »duch unoszący się nad wodami«”¹⁹¹. Rzeczywistość zawiera w sobie to, co faktycznie święte, i to, co potencjalnie święte. W stosunku do człowieka wystarczy sama potencjalność, aby uważać go za świętego i tak traktować, ponieważ życie ludzkie jest święte samo w sobie¹⁹². Według żydowskiego myśliciela istota ludzka „jest źródłem i inicjatorem świętości w świecie. »Jeśli człowiek uświęci siebie troszeczkę, Bóg uświęcać go będzie coraz bardziej; jeśli on uświęcił siebie na niskości, będzie uświęcony na wysokości« (Talmud, Somma 39a)”¹⁹³.

Heschel określa człowieka mianem posłańca, który zapomniał, jaką wiadomość przynosi¹⁹⁴. Można zaryzykować stwierdzenie, iż takim „posłańcem” jest według niego

¹⁸⁷ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 217.

¹⁸⁸ Tamże, s. 216.

¹⁸⁹ Por. tenże, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 49.

¹⁹⁰ Por. tenże, *Szabat*, dz. cyt., s. 66.

¹⁹¹ Tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 224.

¹⁹² Por. W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 173.

¹⁹³ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 225.

¹⁹⁴ Por. tenże, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 119.

współczesna filozofia i nauka. Z jednej strony filozofia - w duchu myśli Hegla - starała się przedstawić dzieje ludzkości jako postęp ku spełnieniu człowieczeństwa, dokonujący się dzięki technicznemu zwycięstwu nad przyrodą lub dzięki zwycięstwu nad transcendencją poprzez uświadomienie sobie boskości człowieka. Natomiast z drugiej strony wszelkie koncepcje naturalistyczne, psychologiczne i scjentystyczne usiłowały sprowadzić człowieka do poziomu maszyny lub zwierzęcia, przedstawiały jego istotę bardziej według paradygmatu *more geometrico* niż *more humano*. Antropologiczna myśl Heschela usiłuje się przeciwstawić takim tendencjom i ukazać ich absurdalność. Wszelkie uproszczenia i zniekształcenia obrazu człowieka mogą stanowić zagrożenie dla jego godności oraz dla całego społeczeństwa. Żydowski myśliciel wskazuje, iż sposób, w jaki przedstawiany jest człowiek, ma ogromne znaczenie, ponieważ wpływa to na pogorszenie lub poprawienie samorozumienia istoty ludzkiej, pogłębienie lub degradację jej człowieczeństwa. Zajmując się naturą człowieka, nie tylko ją opisujemy, lecz przede wszystkim kształtujemy. Heschel w swoich antropologicznych analizach odnosi się do prawdy absolutnej, w której jest zakorzeniona egzystencja człowieka i jednocześnie z niej wypływa, jako konieczność logiczna.

Heschel jest przede wszystkim myślicielem religijnym, a jego myśl wyrasta z głębi wielkiej tradycji biblijnej i pobożności żydowskiej. Niemniej jednak posiada on gruntowne wykształcenie filozoficzne i jest głęboko zakorzeniony w tradycji filozofii zachodniej. Pomimo, iż w swojej twórczości polemizuje z Kartezjuszem, Spinozą i Kantem oraz całą metafizyką zachodnią, nigdy nie dochodzi u niego do radykalnego zerwania z tradycją Zachodu. Myślenie religijne jest dla Heschela syntezą myślenia filozoficznego i religijnego doświadczenia. „Rozumowanie nie jest jedyną siłą napędową życia umysłowego. Któż nie wie, że przekonania nasze zawierają więcej niż to, co wykrystalizowało się w możliwych do zdefiniowania pojęciach? Zakładać, że nie ma nic takiego w naszej świadomości, czego by uprzednio nie było w postrzeżeniu lub analitycznym rozumie, to nieporozumienie. Wielka mądrość właściwa naszej świadomości jest raczej korzeniem niż owocem rozumu”¹⁹⁵.

¹⁹⁵ Tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 23–24.

II. Filozofia i religia

„Religia jest jedną z najważniejszych spraw naszego życia (...)”¹⁹⁶. Od zarania dziejów była to sfera, w której dokonywało się rozwiązywanie wszystkich zagadek wszechświata; paradoksalnie jednak, dla człowieka nowożytnego sama religia stała się zagadką¹⁹⁷. Rozważając relację między religią a filozofią, Heschel wskazuje, iż religia jest „odповідzią na ostateczne pytania człowieka”¹⁹⁸. Kryzys religii powstaje wówczas, gdy zanika świadomość stawiania pytań ostatecznych. P. Tillich określa to zjawisko, jako zagubienie wymiaru głębi, który jest religijnym wymiarem w człowieku. Być religijnym, to pytać żarliwie o sens życia i jednocześnie być otwartym na odpowiedzi, nawet jeśli mogą one głęboko wstrząsnąć człowiekiem¹⁹⁹. Podstawowym zadaniem filozofii zaś - według Heschela - jest odnalezienie pytań, na które religia daje odpowiedź. Aby poszukiwanie to miało sens, należy brać pod uwagę świadomość człowieka oraz całą religijną tradycję. W procesie myślenia należy rozróżnić myśli martwe i żywe. Martwe są jak kamień wsadzony do ziemi, który nigdy nie zrodzi owocu; myśli żywe są jak

¹⁹⁶ G.W.F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 5.

¹⁹⁷ Por. J.E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1971, s. 7.

¹⁹⁸ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 9; por. także tenże, *Religion in a Free Society*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, dz. cyt., s. 4. W dziejach myśli zachodniej filozofowie w różny sposób starali się określić relację pomiędzy filozofią i religią. Na przykład dla Kanta właściwa relacja religii do filozofii, to umiejscowienie tej pierwszej w granicach samego rozumu. Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 188-192. Z kolei według Hegla zarówno religia, jak i filozofia są typami Wiedzy Absolutnej. Filozofia jednak przekracza religię, podczas, gdy ta ostatnia zatrzymuje się na poziomie metafor i form obrazowych. „Dlatego też treść religii wyraża wcześniej niż wiedza to, czym *jest duch*; ale jedynie wiedza jest prawdziwą wiedzą ducha o sobie samym”. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t.2, tłum. A. Landman, Warszawa 2010, s. 338. Przedmiotem religii i filozofii jest prawda wieczna, Bóg i Jego wyjaśnianie, ponieważ oprócz tego, nic nie jest warte trudu. Filozofia, wyjaśniając religię, wyjaśnia również samą siebie. W gruncie rzeczy - zauważa Hegel - „W filozofii, która jest teologią, chodzi jedynie o to, żeby pokazać rozum[ność] religii”. Tenże, *Wykłady z filozofii religii*, t.2, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2013, s. 361. Natomiast Schleiermacher w *Mowach o religii* pisze, iż „Jej istotą nie jest ani myślenie, ani działanie, lecz ogląd i uczucie. Chce ona oglądać wszechświat, chce go pobożnie podpatrywać w jego obrazach i działaniach, z dziecięcą biernością chce dać się pochwyć i wypełnić jego bezpośrednim wpływem”. F.D.E. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995, s. 73. Według Whiteheada środowisko odpowiada za przebieg życia w jego wymiarze zewnętrznym, „ale źródłem nadającym życiu jego ostateczną jakość - a ta z kolei określa jego wartość - jest życie wewnętrzne, będące samospełnieniem egzystencji. Religia jest sztuką i teorią wewnętrznego życia człowieka (...)”. A.N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997, s. 30. Z kolei Jaspers zwraca uwagę, iż filozofia i religia spotykają się od tysiącleci albo jako sojusznicy, albo jako wrogowie; jedna i druga nie są tworem jednoznaczny; podlegają one przemianom dziejowym, rozumiejąc siebie zawsze w stosunku do wiecznej prawdy, którą to ich dziejowa postać jednocześnie ukrywa i przekazuje. Por. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Buchner, J. Garewicz, D. Lachowska, M. Łukasiewicz, Toruń 1995, s. 55. Według Tillicha „filozofia jest postawą radykalnego pytania - pytania o pytanie i o wszystkie przedmioty, o ile mogą one dawać konkretne odpowiedzi na owo radykalne pytanie. Religia jest czystym pochwytniem przez Nieuwarunkowane - przez to, co jest poza byciem, co byciu daje bycie, a sensowi sens” Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, dz. cyt., s. 29.

¹⁹⁹ Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, dz. cyt., s. 222-223.

ziarno. Myślą martwą jest przyjmowanie odpowiedzi bez postawionego pytania. Umysł może taką odpowiedź przyjąć i uczynić ją treścią wiedzy, lecz nie przeniknie ona duszy i nie będzie miała twórczej mocy²⁰⁰.

Tak więc w odnajdywaniu zapomnianych pytań Heschel docenia rolę filozoficznego dociekania. Naturą dociekania jest to - stwierdza L. Wittgenstein - że „zmusza nas do przewędrowania rozległego obszaru myśli wzdłuż i wszerz, we wszystkich kierunkach”²⁰¹. Heschel określa filozofię jako „sztukę zadawania właściwych pytań”²⁰² i jej znaczenie w tej dziedzinie jest większe aniżeli teologii czy też religii. Spośród wielu znamion myślenia filozoficznego, należy wskazać na jasność wyrażania danego zagadnienia oraz próbę odpowiedzi na to zagadnienie. „Teologia rozpoczyna się od dogmatów, filozofia - od problemów”²⁰³; innymi słowy: filozofia zwraca uwagę najpierw na problem, teologia ma już z góry przygotowaną odpowiedź.

Heschel wskazuje jednak na jeszcze inną istotną różnicę: mianowicie problemy filozofii i teologii nie są identyczne, mają inny status. W pewnym sensie filozofia jest myśleniem w nieskończoność: ma ono początek, lecz nie ma końca²⁰⁴. Odpowiedzi są zamaskowanymi pytaniami, a z każdej nowej odpowiedzi powstają nowe pytania. B. Welte wskazuje, iż bezkresność myślenia filozoficznego polega na tym, iż „bycie bytu jawi się myślącemu widzeniu, jako coś niewyczerpanego”²⁰⁵. To myślenie wciąż chodzi nowymi drogami, ale jednocześnie stare drogi, jak np. myśl starożytnych Greków, nadal są interesujące. Filozofia nieustannie na nowo okrąża rzecz, „która daje do myślenia. Filozofia nigdy nie osiągnie końca w tym okrążającym, wciąż po nowemu realizowanym muskaniu rzeczy, ale też nigdy nie musi być bezowocna”²⁰⁶. Z drugiej strony - twierdzi Heschel - tajemnica odpowiedzi unosi się nad wszystkimi pytaniami religii. Filozofia zмага się z problemami rozumianymi jako problemy uniwersalne, zaś dla religii problemy uniwersalne są problemami dotyczącymi jednostek. W filozofii pierwszeństwo ma sam problem, zaś w religii najważniejszy jest prymat osoby²⁰⁷. P. Tillich ujmuje to zagadnienie w podobny sposób: w filozofii całościowy charakter człowieka znajduje się na dalszym planie. Radykalne pytanie nie jest zatroskane

²⁰⁰ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 9-10.

²⁰¹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2012, s. 3.

²⁰² A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 10.

²⁰³ Tamże, s. 10. Zauważmy, iż Heschel nie stosuje w swoich rozważaniach ścisłego terminologicznego rozróżnienia na teologię i religię; używa tych terminów zamiennie. [przyp. A.M.].

²⁰⁴ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 10.

²⁰⁵ B. Welte, *Filozofia religii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1996, s. 29.

²⁰⁶ Tamże, s. 33-34.

²⁰⁷ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 10.

w samym pytaniu o zbawienie duszy tego, który pyta albo o to, co jest dobre dla jego grupy. Wobec tego filozofię można pojmować nieegzystencjalnie, co oznacza, iż pytający znajduje się poza pytaniem, innymi słowy: stoi na stanowisku „czystego poznania”. W filozofii moment egzystencjalny nie jest istotny, podczas gdy w religii zajmuje pierwsze miejsce, jest jego kwintesencją²⁰⁸.

Heschel zwraca uwagę, iż według fundamentalistów wszystkie pytania ostateczne posiadają już odpowiedź. Natomiast dla pozytywistów logicznych wszelkie kwestie ostateczne nie mają żadnego znaczenia. Pierwsza postawa jest zarozumiała, druga - niefrasobliwa. Tak więc należy odrzucić „bałamutne odpowiedzi” i „fałszywe wykrety” i przekonać się, że kwestia zasadnicza leży w naszej egzystencji, która znaczy więcej aniżeli wszelkie sformułowania dające rozstrzygnięcie²⁰⁹. „Ta kłopotliwa sytuacja - pisze żydowski myśliciel - staje się punktem wyjścia naszych rozważań”²¹⁰.

1. Dwa rodzaje myślenia i zagadnienie wejrzenia

Heschel - jak zostało już wspomniane - docenia metodę fenomenologiczną, lecz nie ufa jej bezstronności. Jeśli egzystencja proroka jest istotna, wówczas bezstronność wobec niej jest tylko pozorna. Refleksja jest częścią sytuacji²¹¹. Dlatego też - zauważa J.C. Merkle²¹² - zawieszenie obojętności i zaangażowanie się, czyli drugi krok Heschelowej metodologii, prowadzi do myślenia sytuacyjnego w przeciwieństwie do myślenia pojęciowego. Innymi słowy: dziewiętnastowieczny spór pomiędzy nauką a religią w dzisiejszych czasach został zamieniony w spór pomiędzy myśleniem, który za przedmiot stawia sobie pojęcia umysłu, a myśleniem mającym za przedmiot daną sytuację człowieka. Pierwszy jest aktem rozumowania, drugi wymaga wewnętrznego doświadczenia; pierwszy jest stosowany wówczas, gdy próbujemy wzbogacić naszą wiedzę o świecie, drugi - gdy próbujemy zrozumieć kwestie, na których osadzamy naszą rzeczywistą egzystencję. Problem, z którym próbujemy się zmierzyć, nie jest tylko czymś, co pozostaje poza nami, lecz jest również sytuacją, w której uczestniczymy i która nas całkowicie obejmuje. Toteż najpierw musimy zbadać sytuację, aby dokonało się zrozumienie danego problemu²¹³.

²⁰⁸ Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, dz. cyt., s. 33-34.

²⁰⁹ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 10-11.

²¹⁰ Tamże, s. 11.

²¹¹ Por. tenże, *Prorocy*, dz. cyt., s. 24.

²¹² Por. J.C. Merkle, *The Genesis of Faith. The Depth Theology of Abraham Joshua Heschel*, dz. cyt., s. 85.

²¹³ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 11.

Myślenie pojęciowe prowadzi do separowania, co znaczy, iż przedmiot jest osobny i niezależny wobec podmiotu poznającego. Takie „Myślenie - pisze Heschel - jest zakute w kajdany słów, nazw, a nazwy opisują to, co w rzeczach wspólne. Nazwy nie ujmują tego, co indywidualne i wyjątkowe w rzeczywistości. Mimo to umysł nasz zmuszony jest iść na kompromis ze słowami, nazwami. To jeden z wielu powodów, dla których tak rzadko docieramy do istoty. Nawet nie umiemy właściwie sformułować, czym jest to, co tracimy”²¹⁴.

Myślenie sytuacyjne prowadzi do niepokoju, którego źródłem jest świadomość podmiotu, iż sytuacja, która go ogarnia i wiąże, wymaga zrozumienia. Takie myślenie nie zaczyna się od wątpienia czy też od poczucia odrębności, ale od zdumienia, podziwu, trwogi (*awe*) i zaangażowania²¹⁵. A zatem - zdaniem Heschela - rolą filozofa nie jest bycie zarządcą; jego właściwa rola polega na byciu świadkiem spraw innych ludzi. Problem nigdy się nie uobecni, dopóki nie będziemy z czymś związani; jeśli ktoś nigdy się nie zakocha, to nigdy nie zrozumie, czym jest miłość. Myślenie, które ma być twórcze, nie może zajmować się problemami pośrednimi. Jak stwierdza J. Tischner, „przed wszelkim filozofowaniem (...) trzeba dokonać istotnego wyboru: trzeba wybrać z tego, o czym myśleć można, to, o czym myśleć trzeba”²¹⁶. Według polskiego filozofa takie myślenie nie przychodzi z kart książek, lecz z twarzy zaniepokojonego człowieka²¹⁷, natomiast według Heschela rodzi się ono z problemów osobistych i jest właśnie myśleniem twórczym. Dlatego też problem filozofii religii nie polega na tym, jak w ogóle dochodzi się do zrozumienia Boga, ale raczej jak „my możemy do owego zrozumienia dojść”²¹⁸.

Po dokonaniu dystynkcji na myślenie sytuacyjne i pojęciowe, Heschel dzieli filozofię na dwa rodzaje. Pierwszy to filozofia rozumiana jako proces myślenia, analizowania treści myśli, którymi są: zasady, założenia lub doktryny. Drugi to filozofia traktowana „jako myślenie o myśleniu, jako *zasadnicze samozrozumienie*, jako proces analizowania *aktu myślenia*, jako proces introspekcji, obserwowania samego podmiotu myślącego w działaniu”²¹⁹. Takie działanie realizuje się na dwóch poziomach: wejrzenia oraz przekształcania tegoż działania w pojęcia i symbole. Te dwa poziomy zapewniają

²¹⁴ Tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 16.

²¹⁵ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 12.

²¹⁶ J. Tischner, *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 9.

²¹⁷ Por. tamże.

²¹⁸ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 12.

²¹⁹ Tamże.

pełne samozrozumienie, które zawiera w sobie zarówno owoce myślenia, czyli pojęcia i symbole, jak i sam akt myślenia, „głębię wejrzenia, momenty bezpośredniości w duchowym zbliżeniu jaźni z rzeczywistością”²²⁰. Jak zauważa L. Perlman, taka koncepcja filozofii jako pełnego samozrozumienia, jako aktu myślenia jest rozszerzeniem metody fenomenologicznej, która została zastosowana w dysertacji doktorskiej Heschela. Właściwym przedmiotem badania jest akt myślenia, w którym ludzka świadomość jest postrzegana w fenomenologicznym świetle²²¹. Podstawową zasadą ludzkiej świadomości, imperatywem kategorycznym - według żydowskiego myśliciela - jest funkcjonowanie obiektywnego faktu bojaźni (*awe*) w korelacji z subiektywnym aktem, który ją postrzega²²². Używając Husserlowskiego języka, dochodzi do noetyczno-noematycznej korelacji formującej przestrzeń, w której Heschel może wyjaśniać swoje doświadczalne twierdzenia²²³. Tak więc doświadczenie jest kwestią zasadniczą; dotyczy otaczającej rzeczywistości, jak i siebie w tej rzeczywistości; jest wejrzeniem

²²⁰ Tamże, s. 13.

²²¹ Por. L. Perlman, *Abraham Heschel's Idea of Revelation*, dz. cyt., s. 17. Warto zauważyć, iż Heschel jako myśliciel antysystematyczny nigdy klarownie nie opisuje swego epistemologicznego programu. Czyni to wybierając raczej fenomenologiczne uwagi, które są porozrzucone lub przy okazji krytyki teorii innych filozofów, takich jak: Kartezjusz, Spinoza, Kant, Hegel, Schelling, Schleiermacher, Otto, Heidegger oraz Tillich. Nie przedstawia i nie łączy jednak tych krytyk w jakiś zorganizowany sposób. Nigdy też nie dokonuje absolutnego rozróżnienia pomiędzy filozofią a teologią, wskazując bardziej na ich współzależność, dlatego też nie uważa, aby konieczne było precyzowanie jakiegokolwiek programu epistemologicznego, który jest wymagany przez filozofów. Por. L. Perlman, *Abraham Heschel's Idea of Revelation*, dz. cyt., s. 34. Z zasady odrzuca on filozofię systematyczną. Dbanie o system może uczynić filozofię bardziej spójną i logiczną, ale jednocześnie nieadekwatną, gdzie zaniedbywana będzie rzeczywistość prawda. Por. W. Szczerbiński, *Człowiek - między Bogiem a zwierzęciem*, „W Drodze” 6 (1997), s. 43.

²²² Por. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 30-31; por. także L. Perlman, *Abraham Heschel's Idea of Revelation*, dz. cyt., s. 18. W dziele *Człowiek nie jest sam* Heschel pisze: „Można postawić zarzut, że psychologiczna reakcja nie jest potwierdzeniem faktu ontologicznego, a na podstawie uczucia, które żyjemy do przedmiotu, nie można nigdy nic wnosić o samym przedmiocie. Odczuwanie bojaźni może być często efektem niezrozumienia zwykłych faktów; można przerazić się sztucznym widowiskiem czy też manifestacją siły zła. Zarzut taki jest oczywiście uzasadniony. Jednakże nie na podstawie rzeczywistego uczucia bojaźni wyprowadzamy wnioski, lecz na podstawie intelektualnej pewności, że w obliczu majestatu i tajemnicy natury musimy reagować bojaźnią (...)”. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 30.

²²³ Por. L. Perlman, *Abraham Heschel's Idea of Revelation*, dz. cyt. s. 18. Perlman zwraca uwagę, iż Heschel zachowuje tę samą paralelną strukturę we wszystkich swoich filozoficznych dziełach. Z punktu widzenia filozofii, fundamentalne samozrozumienie jest jedną z jego priorytetowych kategorii. Noetyczny status pierwotnego aktu myślenia dla samozrozumienia ma charakter zasadniczy. Żydowski myśliciel nie stosował fenomenologicznego podejścia tylko w odniesieniu do poglądów dotyczących proroków lub relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem. To podejście można także zauważyć w jego pracy antropologicznej, *Who Is Man?*. Co więcej, tylko w tym dziele bezpośrednio ukazuje on swoje filozoficzne źródło. Fenomenologia F. Brentano i E. Husserla, a szczególnie idea intencjonalności służy Heschelowi jako podstawa jego idei samoświadomości. Por. tamże, s. 19. Heschel w *Who Is Man?* pisze, iż moje „ja” jest nieodparcie dręczone przez pytania typu: co mam zrobić z moim życiem, moim byciem tu i teraz? Co to znaczy, że jestem żywy? Stanem człowieka, który jest najbardziej charakterystyczny, to brak zadowolenia z czystego bycia. Ten stan generowany jest przez wezwanie nie pochodzące z bycia blisko, bycia-tutaj-także. Ten stan zarówno kwestionuje, jak i przekracza byt ludzki. Podobnie jak świadomość zawsze postuluje ideę, jak wskazali na to Brentano i Husserl, tak samoświadomość postuluje wezwanie. Świadomość mojego „ja” wydarza się w byciu wezwanym, gdzie dokonuje się wybór pomiędzy odrzuceniem, a odpowiedzią na to wezwanie. Por. A.J. Heschel, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 105-106.

poprzedzającym wszelką wizję świata i człowieka. To wejrzenie w siebie jest tożsame z samorozumieniem lub samoświadomością. Samorozumienie wymaga świadomości tego, iż doświadczenie interpretuje i wyjaśnia człowieka²²⁴.

Czym dokładnie charakteryzuje się wejrzenie? O tej kwestii wspominaliśmy już w poprzednim rozdziale przy okazji omawiania Heschelowej metody badawczej zastosowanej do opisu świadomości prorockiej. W późniejszych swoich tekstach, jak *Człowiek nie jest sam czy Bóg szukający człowieka*, żydowski myśliciel próbuje dalej rozwijać to zagadnienie. Należy jednak zwrócić uwagę na to, iż sens słowa „wejrzenie” zostaje oddany również przez użycie takich słów, jak „doświadczenie”, „czucie” lub „intuicja”. Dla Heschela jest ono korzeniem sztuki, filozofii oraz religii - to powszechny i zasadniczy fakt życia intelektualnego czy też twórczego. Myślenie twórcze nie zawsze zgadza się z zasadami tradycyjnej logiki, której trudno znaleźć dostęp do sfery odnoszącej się do wejrzenia, a w której geniusz czuje się jak u siebie w domu²²⁵. „Co jest warta - pyta Heschel - subtelna spekulacja bez pierwotnego wglądu, który próbujemy przetłumaczyć na racjonalne terminy filozofii, na sposoby życia religijnego, na formy i wizje sztuki?”²²⁶. I pisze dalej: „Podtrzymywać drganie i przepływ owego wglądu we wszelkich myślach, żeby nawet pośród wątpienia jego siły żywotne nie przestawały krążyć, to czerpać z gleby tego, co twórcze w cywilizacji i religii, z gleby, bez której tylko sztuczne kwiaty mogą się obywać”²²⁷. Człowiek uświadamia sobie niewysłowiony wymiar rzeczywistości poprzez wejrzenie, a nie dzięki analogii lub wnioskowaniu. Owa rzeczywistość jest wyczuwana jako bezpośrednio dana dzięki wejrzeniu, które trwa i nie wyczerpuje się; poprzedza logicznie i psychologicznie wszelkie orzeczenia i sądy. Wejrzenie nie jest możliwością dla wybranych, gdyż każdy człowiek, w każdym czasie jest zdolny do wejrzenia w obiektywny wymiar rzeczywistości²²⁸. Wejrzenie „to nie czcza ignorancja, ale największe natężenie myśli, swoiste dla atmosfery, która panuje na szczycie intelektualnych wysiłków, gdzie urzeczywistniają się takie dzieła jak ostatnie kwartety Beethovena”²²⁹. Wejrzenie ma charakter poznawczy, ponieważ wywołuje świadomość, która jest ewidentnym poszerzeniem umysłu²³⁰. Tak więc również jest wartościowym, ale

²²⁴ Por. A.J. Heschel, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 46.

²²⁵ Por. tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 24. Należy zwrócić uwagę na to, iż słowo *insight* jest najczęściej tłumaczone na język polski albo jako „wgląd” (K. Wojtkowska), albo jako „wejrzenie” (A. Gorzkowski). W niniejszej pracy będziemy używać słowa „wejrzenie”, ewentualnie słowo „wgląd” będzie się pojawiało w zdaniach cytowanych. [przyp. A.M.].

²²⁶ Tamże, s. 22.

²²⁷ Tamże.

²²⁸ Por. tamże, s. 25.

²²⁹ Tamże.

²³⁰ Por. tamże.

pozazmysłowym sposobem poznania. W tym miejscu można zadać pytanie: czy logika jest w ogóle potrzebna? Według Heschela z jednej strony nie można powiedzieć, że życie jest nielogiczne, a logika myląca, natomiast z drugiej strony nie można być przeświadczonym, iż wszystko zawdzięczamy myśleniu dyskursywnemu i sile naszych sylogizmów. Rozumowanie nie może być traktowane jako jedyna siła, która napędza życie umysłowe człowieka. Życie jest o wiele głębsze aniżeli logika. Granice języka wcale nie oznaczają granic naszego świata²³¹. „W naszych duszach jest więcej pieśni, niż język jest w stanie wyrazić”²³².

Heschel podkreśla zatem fenomenologiczną strukturę wejrzeń i niewysłowiony aspekt rzeczywistości. W rezultacie konsekwentnie stosuje fenomenologiczne idee do wyjaśnienia swojego zaufania do wejrzenia, które nie usuwa integralności rozumu. Pojęcie niewysłowionej rzeczywistości nie oznacza wcale, iż jako taka pozostaje nieznaną. To, czego dziś nie znamy, może być poznane dopiero za tysiąc lat. To taki wymiar rzeczywistości, który znajduje się poza granicami ludzkiego pojmowania i sam umysł również musi to przyznać. Trzeba jednak zauważyć, iż niewysłowione nie może odnosić się do wymiaru oderwanego od tego, co można dostrzec i co jest znane²³³. „Odsyła ono do korelacji tego, co znane i nieznanego, co poznawalne i niepoznawalne, którą umysł napotyka we wszelkich swoich aktach myślenia i odczuwania”²³⁴.

Heschel formułuje swoje filozoficzne uwagi na temat wejrzenia w terminach religijnych. Fenomenologiczny charakter wejrzenia powinien być rozpatrywany na tle niewysłowionej rzeczywistości Boga i natury. Zrozumienie osiągnięte dzięki intuicji nie jest proceduralną abstrakcją, lecz współwystępującym procesem²³⁵. Taki rodzaj intuicji nie jest formą wiedzy, lecz procesem poznawania, poprzez który osiągamy zrozumienie. Proces ten z definicji nie może zakładać ślepej zgody i rezygnacji z wszelkich wymagań zrozumienia intelektualnego. Istnieją przesłanki i wnioski, które muszą być przenalizowane. Pewien rodzaj wewnętrznej logiki musi rządzić wyrażaniem, jeśli wewnętrzna zgoda ma być osiągnięta. Przejście od intuicji do zrozumienia Heschel precyzuje właśnie w tym kontekście²³⁶. „Z drugiej strony pytanie ostateczne jest kwestią,

²³¹ Tak więc pogląd Heschela stoi niejako w opozycji do jednej z tez Wittgensteina. Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2006, s. 64.

²³² A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 24; por. także tenże, *Idols in the Temples*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, dz. cyt., s. 61.

²³³ Por. także, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 133.

²³⁴ Tamże.

²³⁵ Por. także, *Człowiek nie jest sam*, dz. cyt., s. 113-114.; por. także L. Perlman, *Abraham Heschel's Idea of Revelation*, dz. cyt., s. 34.

²³⁶ Por. L. Perlman, *Abraham Heschel's Idea of Revelation*, dz. cyt., s. 35.

która rodzi się na poziomie niewysłowionego. Wyraża się nie w pojęciach, lecz w działaniach, i żadna abstrakcyjna formuła nie jest zdolna go przekazać. Stąd, by je pojąć, zachodzi konieczność zrozumienia wewnętrznej logiki sytuacji, duchowego klimatu, w którym pytanie zachodzi. To sytuacja, w której stajemy wobec wyzwania, zostajemy rozbudzeni i poruszeni wzniosłością, cudem, tajemnicą i Obecnością²³⁷. Zdaniem L. Perlmana działanie, o którym pisze Heschel w powyższym fragmencie, jest fenomenologicznym doświadczeniem, a owa wewnętrzna logika sytuacji jest noetyczno - noematyczną korelacją, która włącza ideę intencjonalności. Staje się to bardziej klarowne, gdy Heschel pisze na temat chwili życia na poziomie tego, co niewysłowione²³⁸. Tylko zakochany może doświadczyć tego, jak istotny jest sens aktów miłości. Osoba, której umysł i serce jest zgorzkniałe, nie posiada takiej zdolności. Tak samo można to odnieść do kategorii religijnych. Dla żydowskiego myśliciela ostateczne, najgłębsze wejrzenie realizuje się na presymbolicznym, przedpojęciowym poziomie myślenia. Faktycznie, trudno jest przełożyć wejrzenia, które zostały oddane presymbolicznym językiem wewnętrznych wydarzeń na symboliczny język pojęć. To, co jest jasne i wyraźne w jednej chwili, w myśleniu konceptualnym pozostaje jasne i wyraźne we wszystkich innych chwilach. Z drugiej strony, ostateczne wejrzenia są raczej zdarzeniami aniżeli permanentnym stanem umysłu. To, co w pewnej chwili ujawnia się, jako coś wyrazistego, później może być ogarnięte przez mrok²³⁹. Ta przemiana od wejrzenia, czy też intuicji do pojęcia musi odbywać się w sposób dynamiczny. To część procesu myślenia, w którym odsłania się moc zdarzenia. Stan umysłu obejmujący wejrzenie nie może porzucić tej obecności czy rzeczywistości zdarzenia. Tylko noetyczno - noematyczna korelacja, której podstawą jest podmiot postrzegający i przedmiot postrzegany, może utrzymać bezpośredniość wejrzenia²⁴⁰.

Należy zauważyć, iż Heschel dokonuje dystynkcji pomiędzy dwoma terminami: rozumienie (*understanding*) i poznanie (*knowing*). Poznanie jest indukcyjne, pośrednie, proceduralne, dotyczy wiedzy (*knowledge*) intelektualnej, a także implikuje panowanie

²³⁷ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 165.

²³⁸ Por. L. Perlman, *Abraham Heschel's Idea of Revelation*, dz. cyt., s. 35.

²³⁹ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 166-167. Należy zwrócić uwagę na to, iż fragment oryginalnego tekstu: „In conceptual thinking, what is clear and evident at one moment remains clear and evident at all other moments” został przetłumaczony na zdanie, które brzmi: „W myśleniu pojęciowym to, co w jednej chwili jest jasne i oczywiste, w innej jasnym i oczywistym być przestaje”. A.J. Heschel, *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*, London 2009, s. 131-132; A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 167. Wydaje się, że to tłumaczenie powinno brzmieć: „w konceptualnym myśleniu to, co jest jasne i oczywiste w jednym momencie, pozostaje jasne i oczywiste we wszystkich innych momentach”. [przyp. A.M.].

²⁴⁰ Por. L. Perlman, *Abraham Heschel's Idea of Revelation*, dz. cyt., s. 35.

nad swoim przedmiotem. Rozumienie zaś jest intuicyjne, bezpośrednie, bardziej wymaga współodczuwania i życzliwości do czegoś²⁴¹, „jest aktem interpretacji czegoś, co znamy jedynie dzięki jego wyrażaniu się i przez wewnętrzną zgodę z nim. Nie istnieje życzliwe poznanie, lecz istnieje życzliwe rozumienie”²⁴². Heschel, rozważając problem niewysłowionego aspektu rzeczywistości, często zwraca uwagę na jego niedyskursywną naturę; ów aspekt „jest poczuciem transcendentnego sensu, poczuciem świadomości, że wszechświat wyraża coś, co przekracza naszą moc pojmowania”²⁴³. To przekroczenie zdolności pojmowania wywołuje zadziwienie. Owa idea zadziwienia, wyrażona w powyższym fragmencie, wskazuje, iż transcendentnym znaczeniem jest coś, co możemy rozpoznać, ujmować, lecz nie możemy tego objąć rozumem²⁴⁴. Żydowski myśliciel wskazuje również, iż czasem pojęcia zadziwienia, znaczenia i poznania mogą być zastosowane w różny sposób. Nie zawsze są przez niego użyte, żeby zwracać uwagę na coś, co jest odróżnione od rozumienia; są użyte w połączeniu do oznaczenia pozytywnej zawartości, której nie można zredukować do życzliwego rozumienia. Heschel twierdzi, iż nie ma żadnego wejrzenia w transcendentne znaczenie, jeśli nie założymy stanu zadziwienia i bojaźni. Należy mówić o „założeniu”, bowiem zadziwienie i bojaźń nie są emocjami, lecz poznawczymi aktami, które wymagają sądów wartościujących²⁴⁵. Żydowski myśliciel, stosując termin „poznanie” w znaczeniu pozytywnym, lecz nie w kontekście życzliwego rozumienia, opiera się na idei prekonceptualnej myśli. To odniesienie do prekonceptualnego poznania widoczne jest zdecydowanie w tej części jego dzieła *Bóg szukający człowieka*, w której omawia on zagadnienie ontologicznego założenia. Według Heschela „wiedza nie rodzi się jedynie jako owoc myślenia. Tylko skrajny racjonalista albo solipsysta mógłby twierdzić, iż wiedza wynika wyłącznie z kombinacji pojęć. Każde autentyczne spotkanie z rzeczywistością to zetknięcie z nieznanym; to intuicja, w której uzyskujemy świadomość danego przedmiotu, zdobywamy elementarną wiedzę *przedpojęciową*. W rzeczywistości żadnego obiektu nie poznamy prawdziwie, jeśli najpierw nie

²⁴¹ Por. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 113; por. także L. Perlman, *Abraham Heschel's Idea of Revelation*, dz. cyt., s. 35-36; por. także J.C. Merkle, *The Genesis of Faith. The Depth Theology of Abraham Joshua Heschel*, dz. cyt., s. 163-164.

²⁴² A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 113-114.

²⁴³ Tamże, s. 57.

²⁴⁴ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 48. W oryginalnym tekście brzmi to tak: „Obstinately he ignores the fact that we are all surrounded by things which we apprehend but cannot comprehend (...)”. A. J. Heschel, *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*, dz. cyt., s. 34. Niewysłowiony aspektu rzeczywistości oraz zagadnienie zdumienia czy też zadziwienia zostanie dokładniej omówiony w dalszej części niniejszej dysertacji. [przyp. A.M.].

²⁴⁵ Por. tenże, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 78.

doświadczymy go w sferze nieznanego”²⁴⁶. Te różne zastosowania intuicji, której podstawą jest poznanie i zrozumienie, z konieczności współistnieją wewnątrz noetyczno-noematycznej korelacji. Jeśli nie zobaczymy tych zastosowań, myśl Heschela będzie pozbawiona jasności i konsekwencji. Co więcej: subiektywne i obiektywne aspekty świadomości religijnej nie mogłyby funkcjonować razem.

Heschel pragnie przestrzec przed używaniem poznania i rozumienia w sposób synonimiczny. Wejrzenie jest podstawą zarówno poznania, jak i rozumienia, a więc nie jest monolitycznym pojęciem. Jednak poznanie i rozumienie mogą mieć różne wejrzenia. Wszystkie wejrzenia - podkreśla autor *Proroków* - znajdują się pomiędzy dwiema dziedzinami. Pierwsza to dziedzina obiektywnej rzeczywistości, druga to dziedzina konceptualnego i werbalnego poznania. Poznanie konceptualne musi wytrzymać test podwójnego odniesienia. Pierwsze odniesienie dotyczy systemu pojęć; drugie dotyczy wejrzeń, z których się wywodzi²⁴⁷. Poznanie wyłaniające się z prekonceptualnego myślenia, niedyskursywne i niepojmujące tego, co transcendentne, jest wyraźnie czymś obiektywnym. Działa ono w fenomenologicznym wymiarze zdziwienia i nigdy nie jest aktem rozumienia równym świadomości. Poznanie - pisze Heschel - „nie jest tym samym, co świadomość, a wysłowienie nie jest równoznaczne z doświadczeniem. Przechodząc od świadomości do wiedzy, uzyskujemy jasność, a tracimy bezpośredniość. Odchodząc od doświadczenia ku sferze wysłowienia, zyskujemy wyrazistość, a tracimy na autentyczności [doznania]”²⁴⁸. A zatem rozumienie (*apprehension*), które można przypisać poznaniu, musi być wyrażone w pojęciach, jednak ich pochodzenie znajduje się zawsze poza zdolnością zrozumienia (*comprehension*). Rozumienie kwestii, czym jest struktura doświadczenia, pochodzi najpierw z wydarzenia, a następnie - w miarę możliwości - zrozumienie wyłania się w pojęciach. Tak wygląda struktura obiektywnego poznania, która nie jest skutkiem życzliwego rozumienia, bowiem ta struktura jest aktualna i nie dociera do głębi doświadczenia²⁴⁹. Szczególnie w myśli religijnej i artystycznej nie potrafimy adekwatnie oddać za pomocą słów czy symboli tego, co napotykamy. W religijnej sytuacji nie pojmujemy transcendencji, ale jesteśmy wobec niej obecni i możemy o niej świadczyć. Jednak wszystko, co wiemy jest nieadekwatne i wszystko, co powiemy jest niedopowiedzeniem. Uświadamiamy sobie, iż

²⁴⁶ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 146.

²⁴⁷ Por. tamże, s. 147.

²⁴⁸ Tamże.

²⁴⁹ Por. L. Perlman, *Abraham Heschel's Idea of Revelation*, dz. cyt., s. 38.

transcendencja jest o wiele głębsza aniżeli nasze pojęcia; posiadamy wejrzenia, które znajdują się poza mocą wyrażenia²⁵⁰.

Analiza ta ukazuje, iż Heschel nie stara się znaleźć schronienia w irracjonalizmie, czy w ślepych zaufaniu do intuicji. Dokładnie rozróżnia on nieskończone i skończone znaczenie i stosuje fenomenologiczne kategorie do pierwszego z nich²⁵¹. Należy również zauważyć, iż w myśli Heschela te rozmaite zastosowania intuicji, które opierają się na poznaniu i zrozumieniu, z konieczności współistnieją w ramach noetyczno-noematycznej korelacji. Bez tego różnego zastosowania nie mogłaby istnieć tak istotna dla żydowskiego myśliciela korelacja pomiędzy teologią głębi a teologią, a subiektywne i obiektywne aspekty rzeczywistości nie mogłyby funkcjonować razem; bez metody fenomenologicznej nie mógłby on docierać do - używając Tillichowego terminu - „wymiaru głębi” rzeczywistości. Zdaniem L. Perlmana dyskredytacją poglądów Heschela byłoby twierdzenie, iż nigdy nie wyjaśnia on użycia metody fenomenologicznej i jej filozoficznego znaczenia, a jedynie wprowadza ją do swojej myśli, stwarzając wrażenie, że wszystkie problemy związane z wejrzeniem są oczywiste i nie wymagają dalszych wyjaśnień. Tak więc zagadnienie wejrzenia opiera się na noetyczno-noematycznej korelacji i nie jest tylko odwołaniem się do sfery emocjonalnej i irracjonalnej²⁵².

Żydowski myśliciel zwraca również uwagę, iż podobnie jak z filozofią wygląda problem zgłębiania religii. Wskazuje on na dwa cele. Po pierwsze: poprzez analizowanie aktu wiary należy zrozumieć, co znaczy wierzyć, a konkretnie, czym jest to coś, co budzi w nas wymóg wiary w Boga. Ten cel odnosi się do problemu wiary, który jest związany z konkretnymi sytuacjami²⁵³. Tak więc noetyczny akt myślenia i akt wiary są rozważane w tym samym kontekście. Po drugie: należy wyjaśnić i zanalizować przedmiot wiary, czyli to, w co wierzymy. Ten zaś cel dotyczy systemu wierzeń i jest związany z relacjami pojęciowymi²⁵⁴. Heschel podkreśla, iż nie chodzi o to, aby analizować pojęcia, lecz o to, by zgłębiać sytuację. Jaką sytuację ma na myśli? Przede wszystkim religijną, którą

²⁵⁰ Por., A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 147.

²⁵¹ W *Who Is Man?* Heschel pisze, iż transcendentne znaczenie jest znaczeniem, które przekracza naszą zdolność zrozumienia. Natomiast skończone znaczenie, które idealnie pasowałoby do naszych kategorii, nie mogłoby być ostatecznym wyjaśnieniem, gdyż stale wymagałoby dalszego wyjaśnienia i byłoby odpowiedzią niepowiązaną z naszym ostatecznym pytaniem. Skończone znaczenie to myśl, którą rozumiemy, nieskończone zaś znaczenie to myśl, która rozumie nas; skończone znaczenie nas absorbuje - nieskończone znaczenie napotyka; skończone znaczenie posiada wyrazistość - nieskończone znaczenie ma głębię; skończone znaczenie rozumiemy dzięki analitycznemu rozumowi - na nieskończone znaczenie odpowiadamy z czcią i bojaźnią. Por. tenże, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 78.

²⁵² Por. L. Perlman, *Abraham Heschel's Idea of Revelation*, dz. cyt., s. 38.

²⁵³ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 13.

²⁵⁴ Por. tamże, s. 13.

określa również jako totalną sytuację człowieka²⁵⁵. Taką sytuacją należy się zająć, ponieważ jest ona wcześniejsza aniżeli wyobrażenie religijne; jest podstawą wszystkich religijnych fenomenów. Błędem byłoby zajmowanie się ideą Boga, jednocześnie lekceważąc sytuację, w której się ona ujawnia²⁵⁶. Pytania, które należałoby postawić, to: co w życiu człowieka domaga się religii? Dlaczego doświadcza on i przyjmuje rzeczy nadprzyrodzone?²⁵⁷ Celem zasadniczym dla Heschela nie jest więc stworzenie filozofii doktryny czy jakaś interpretacja dogmatów, ale opracowanie filozofii zajmującej się konkretnymi zdarzeniami, działaniami oraz wejrzeniami, czyli filozofii zajmującej się sferą człowieka pobożnego. Religia jest czymś więcej niż wyznaniem lub ideologią i nie może być zrozumiana w oderwaniu od realnego życia²⁵⁸. Religia odsłania się wówczas, gdy „jakaś dusza drży z powodu nieuśmierzonej troski o sens wszelkich sensów, troski o jakieś ostateczne zobowiązanie, które jest częścią samej egzystencji duszy; odsłania się w chwilach, w których wszystkie przesądzone sprawy, wszystkie trywialności przygniatające życie są w zawieszeniu, w których dusza jest złakniona pojęcia o rzeczywistości wiecznej; odsłania się w momentach rozróżniania tego, co trwale nieoczekiwane w obrębie łatwo rozpadającej się stałości”²⁵⁹.

2. Charakterystyka myślenia religijnego

Heschel określa swój sposób myślenia jako myślenie religijne, myślenie eliptyczne, filozofię religii, filozofię judaizmu oraz teologię głębi²⁶⁰. Filozofia religii nie jest głównie filozofią filozofii, filozofią doktryny czy interpretacją dogmatów, lecz - powtórzmy to jeszcze raz - filozofią konkretnych zdarzeń, czynów i wejrzeń, czyli tego, co jest bezpośrednio dane pobożnemu człowiekowi. Natomiast religia jest czymś więcej niż wyznaniem lub ideologią; nie może być zrozumiana w oderwaniu od realnego

²⁵⁵ Por. tamże; por., także tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 51.

²⁵⁶ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 13.

²⁵⁷ Por. tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 51.

²⁵⁸ Por. tamże, s. 51; por. także tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 13-14; por. także tenże, *The Biblical View of Reality*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt. s. 354.

²⁵⁹ Tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 51-52; por. także tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 14.

²⁶⁰ W rozprawie doktorskiej R.E. Clarke'a myślenie religijne Heschela jest określane jako filozofia biblijna, która jest syntezą mistycznego i filozoficznego myślenia, bazująca na mistycyzmie średniowiecznego filozofa i poety Jehudy Halewiego oraz intelektualizmie współczesnego żydowskiego filozofa Hermana Cohena. Por. R.E. Clarke, *The Biblical Philosophy of Abraham Joshua Heschel. An Abstract of Dissertation Presented to the Faculty of the School of Theology Southwestern Baptist theological Seminary Forth Worth, Texas, July 1965*, mps, s. 33.

życia²⁶¹. Kryzys następuje wówczas, gdy przestajemy być wrażliwi na ostateczne pytania i gdy religia staje się czymś nieistotnym. A zatem fundamentalnym zadaniem filozofii jest na nowo odkrywać pytania, na które religia daje odpowiedź, a także rozwijać wrażliwość na owe ostateczne pytania²⁶².

Poszukując genezy myślenia religijnego, Heschel wskazuje dwa odmienne źródła, którymi są: filozofia i religia. Owo myślenie jest możliwe dopiero wówczas, gdy zarówno filozofia, jak i religia „podejmują opracowanie idei dotyczących problemów ostatecznych”²⁶³. Filozofia grecka nie domagała się tego, aby stać się źródłem takich idei, dlatego też Ateny nie są miejscem powstania filozofii religii. Narodziła się ona dzięki spotkaniu filozofii judaizmu z myślą grecką. Toteż myślenie religijne jest uwikłane w polaryzację, a ściślej mówiąc, jak elipsa powstaje wokół dwóch ognisk: jednym z nich jest filozofia, drugim religia. Z tego powodu dochodzi do napięcia między nimi, ponieważ im bardziej myśl zbliża się do jednego z ognisk, to tym bardziej oddala się od drugiego²⁶⁴. „Filozofia zaczyna się od ludzkiego pytania; religia zaczyna się od boskiego pytania i ludzkiej odpowiedzi”²⁶⁵. To napięcie jest przyczyną wielu nieporozumień, ale również źródłem ubogacenia zarówno filozofii, jak i religii²⁶⁶.

W jednym z wywiadów Heschel mówi, iż słowo „religia” we frazie „filozofia religii” może być rozumiane zarówno jako przedmiot, jak i podmiot. W pierwszym sensie filozofia religii jest krytyką religii - religia jest sprowadzona do roli przedmiotu badania. W drugim sensie filozofia ma znaczenie porównywalne do znaczenia takiej frazy, jak „filozofia Kanta” lub „filozofia Platona”²⁶⁷. Tak więc, idąc za Heschel, filozofię religii możemy definiować jako: „pełne samozrozumienie religii w kategoriach jej własnej istoty”²⁶⁸ (*radical self-understanding of religion in terms of its own spirit*²⁶⁹); „krytyczną rewizję religii z punktu widzenia filozofii”²⁷⁰ (*critical reassessment of religion from the*

²⁶¹ Por. A.J. Heschel, *The Biblical View of Reality*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 354.

²⁶² Por. tenże, *Religion in a Free Society*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, dz. cyt., s. 4.

²⁶³ Tamże, s. 20.

²⁶⁴ Por. tamże.

²⁶⁵ Tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 69.

²⁶⁶ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 21.

²⁶⁷ Por. *Interview at Notre Dame*, w: A.J. Heschel, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 388.

²⁶⁸ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 15

²⁶⁹ Tenże, *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*, dz. cyt., s. 8.

²⁷⁰ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 17.

*point of view of philosophy*²⁷¹); lub „krytyczną rewizję filozofii z religijnej perspektywy”²⁷² (*critical reassessment of philosophy from the perspective of religion*²⁷³).

2.1. Radykalne samorozumienie

Heschel wskazuje, iż filozofię można określić jako myślenie refleksyjne, natomiast filozofię religii jako refleksję religii nad najistotniejszymi wejrzeniami i fundamentalnymi postawami²⁷⁴. W tym sensie filozofia religii dąży do radykalnego samorozumienia religii w kategoriach jej własnego ducha. Dokładniej mówiąc: jest to próba, która zmierza do samoobjaśnienia i samozbadania.

Samoobjaśnienie - twierdzi Heschel - oznacza „próbę przypomnienia samemu sobie, co reprezentujemy, analizę doświadczeń, wejrzeń, postaw i zasad religijnych; odsłonięcie charakterystycznych dla religii rysów, jej ostatecznych wymagań, ustalenie znaczenia jej najważniejszego nauczania; rozróżnienie pomiędzy zasadami a opiniami”²⁷⁵. W tym sensie samoobjaśnienie odnosi się nie tyle do religijnych percepcji jaźni, ile do tego, co tradycja religijna postrzega i czego nas naucza. Ta próba przypomnienia jest odkryciem wszystkiego, co jest istotne i ważne dla naszej tradycji religijnej. Żeby to osiągnąć, należy dokładnie przestudiować życie i pisma tych, którzy stali na straży naszej tradycji. Kładąc jednak nacisk na objaśnianie religii poprzez zwracanie się do mędrców i świętych naszej tradycji, jednocześnie powinniśmy przeanalizować nasze własne doświadczenie religijne, wejrzenia oraz postawy, po to aby ujrzeć w tym świetle, czy są one zgodne z duchem tradycji religijnej, za którą pragniemy podążać.

Natomiast samozbadanie oznacza „próbę poddania dokładnej analizie autentyczności naszej sytuacji. Czy nasza postawa religijna jest wynikiem przeświadczenia czy też zwykłym twierdzeniem? Czy istnienie Boga traktujemy jako prawdopodobieństwo czy pewność? Czy Bóg to dla nas tylko słowo, nazwa, możliwość, hipoteza czy żywa obecność? Czy stwierdzenia proroków to metafory czy też nieodparta wiara?”²⁷⁶ W tym celu należałoby zgłębić świadomość człowieka, badając również nauki i postawy, które są częścią tradycji religijnej. Dla żydowskiego myśliciela, oprócz

²⁷¹ Tenże, *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*, dz. cyt., s. 10.

²⁷² Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 26.

²⁷³ Tenże, *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*, dz. cyt., s. 18.

²⁷⁴ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 15.

²⁷⁵ Tamże.

²⁷⁶ Tamże, s. 16.

problemu prawdziwości religii, równie istotną kwestią jest zdolność wycucia przez człowieka prawdy religijnej oraz czy interesuje go ona autentycznie. Ponieważ ta prawda nie może być odpowiednio zrozumiała, kiedy zostają zmarnowane wstępne przesłanki intuicji religijnej i religijnego zaangażowania. Dzieje się tak wtedy, gdy człowiek jest zafascynowany tym wszystkim, co może zniekształcać lub zaciemniać pytania ostateczne, albo gdy zostają zmarnowane twórcze zasoby egzystencji ludzkiej²⁷⁷. „Nie możemy nigdy - pisze Heschel - zaprzestać kwestionowania własnej wiary i zrezygnować z pytania, co dla nas znaczy Bóg. Czy jest On alibi dla niewiedzy? Białą flagą kapitulacji przed tym, co nieznaną? Czy jest On pretekstem wygody i nieuzasadnionej pociechy? Sposobem, by oszukać przygnębienie, lęk i rozpacz?”²⁷⁸

J.C. Merkle zauważa, że ta definicja filozofii religii jest synonimem teologii głębi²⁷⁹, której celem jest odnalezienie religijnej prawdy i która konfrontuje się z ludzką skłonnością do samooszukiwania. Samozbadanie jest konieczną praktyką w celu osiągnięcia prawdy, gdyż zbyt łatwo można oszukać siebie, a jest to szczególnie możliwe w sferze religijnej egzystencji²⁸⁰. Dlatego też Heschel przestrzega, iż „Religijne myślenie, wierzenie, odczuwanie należą do najbardziej zwodniczych przejawów ludzkiej natury. Często zakładamy, iż wierzymy w Boga, lecz w rzeczywistości może to być symbol osobistych korzyści, na których się opieramy. Możemy również założyć, iż to, czego pragniemy, jest Bogiem, ale nasze pragnienie może być jedynie naszym ego. Stąd badanie naszej religijnej egzystencji jest zadaniem, które należy podejmować nieustannie”²⁸¹.

Zdaniem Heschela w zrozumieniu tego, co chcielibyśmy wyrazić, powinna pomagać filozofia. Człowiek myśli za pomocą słów. Jednak trudność polega na tym, iż nie ma znaku równości pomiędzy wypowiedzianymi słowami a zrozumieniem tego, co one oznaczają. Ta relacja jest płynna, słowa trwają, lecz ich znaczenia się zmieniają. Przykładem może być fragment modlitwy *Ojciec nasz*. Niektórzy mogą rozumieć te słowa antropomorficznie i wówczas oznaczają one kogoś fizycznie siedzącego na tronie w niebie. Natomiast inni mogą rozumieć te słowa metaforycznie i dla nich znaczą one pełnię majestatu, Najwyższą Istotę, która jest poza wszelkim wypowiedzeniem²⁸².

²⁷⁷ Por. tenże, *Teologia głębi*, tłum. am [Anna Morawska], Znak 1966, nr 142, s. 500.

²⁷⁸ Tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 135.

²⁷⁹ Zagadnienie teologii głębi zostanie omówione w dalszej części niniejszej dysertacji. [przyj. A. M.].

²⁸⁰ Por. J.C. Merkle, *The Genesis of Faith. The Depth Theology of Abraham Joshua Heschel*, dz. cyt., s. 38; por. także M.A. Chester, *Divine Pathos and Human Being. The Theology of Abraham Joshua Heschel*, London-Portland 2005, s. 60.

²⁸¹ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 16.

²⁸² Por. tamże.

Heschel dostrzega przynajmniej dwa przypadki, gdzie samozrozumienie byłoby niezbędne. Pierwotne religijne nauczanie przejawia się raczej w sformułowaniach aluzyjnych, a nie jako racjonalne i dogmatyczne pojęcia. Dlatego też zachodzi konieczność wyjaśnienia ich znaczeń. Ponadto, owe wyrażenia zostały przekazane w języku starożytnym, co implikuje konieczność przeanalizowania, jaka była pierwotna intencja biblijnych autorów²⁸³.

2.2. Religia z perspektywy filozofii

Heschel zauważa, iż filozofia religii powinna podążać dwiema drogami. Po pierwsze, jako radykalne zrozumienie religii w obrębie jej własnego ducha - i to jest filozofia z punktu widzenia religii; po drugie, jako „krytyczna rewizja religii z punktu widzenia filozofii”²⁸⁴. W tym ujęciu filozofia religii rzuca wyzwanie religii, aby dążyła ona do uzasadnienia swych twierdzeń i wykazała swoją słuszność oraz ważność. Żydowski myśliciel zauważa, iż podobnie jak możemy napotkać prawdziwych bądź fałszywych proroków, tak możemy mieć również do czynienia z prawdziwymi bądź fałszywymi doktrynami religijnymi. „Jeśli religia rości sobie prawo bycia prawdziwą, zobligowana jest podać kryterium swojej *słuszności* albo w obrębie pojęć, albo w obrębie zdarzeń”²⁸⁵.

Filozofia - idąc za Heschelem - nie powinna być identyfikowana z racjonalizmem, niemniej jednak powinna być sztuką rozumowania. Jeśli twierdzimy, iż filozofia jest wyzwaniem dla religii, to jednocześnie wskazujemy, że wyzwaniem jest dla niej rozum. Zdaniem Heschela religia znajduje się poza granicami czystego rozumu. Nie oznacza to jednak rywalizacji z rozumem; jej celem jest wspieranie nas tam, gdzie rozum okazuje się pomocny tylko częściowo. Dlatego też znaczenie religii pojmuje się jako „zgodne z poczuciem tego, co niewysłowione”²⁸⁶. Poczucie niewysłowionego jest źródłem poznawczego wejrzenia, intelektualnym wysiłkiem, który wyłania się z głębi rozumu. Jeśli mamy świadomość właściwych im zadań oraz zakresu działania, to nie ma konfliktu pomiędzy religią a rozumem. Dla zrozumienia Boga i Jego czci potrzebujemy posługiwać się rozumem, bez którego religia usycha. Wejrzenia wiary są zbyt niejasne, aby mogły ukazywać się rozumowi jako koherentne i spójne. Stąd też muszą być doprecyzowane.

²⁸³ Por. tamże.

²⁸⁴ Tamże, s. 17.

²⁸⁵ Tamże.

²⁸⁶ Tamże, s. 28.

„Bez rozumu - pisze Heschel - wiara staje się ślepa; bez niego nie potrafilibyśmy odnieść naszych wejrzeń religijnych do konkretnych kwestii życiowych. Kult rozumu jest arogancją i zdradza brak inteligencji. Ale odrzucenie rozumu jest tchórzostwem i świadczy o braku wiary”²⁸⁷; „Wiara bez rozumu jest niema, rozum bez wiary jest głuchy”²⁸⁸. A zatem relację pomiędzy religią a rozumem wyznacza zasada biegunowości, a nie rywalizacji. Heschel zwraca również uwagę, iż w żydowskiej tradycji rozum zawsze był otaczany szacunkiem, jako jeden z głównych darów Boga dla człowieka. Pobożny Żyd w pierwszej kolejności nie modli się o chleb powszedni, zdrowie czy odpuszczenie grzechów, lecz trzy razy dziennie modli się o wiedzę: „Ty obdarzasz człowieka wiedzą i uczysz śmiertelnika rozumienia. Daj nam od Siebie w darze wiedzę, rozumienie i poznanie. Błogosławiony jesteś Ty, Haszem, który obdarza wiedzą”²⁸⁹.

Idea wewnętrznej zgodności między rozumem a objawieniem jest szczególnie prawdziwa w odniesieniu do religii monoteistycznej²⁹⁰. Wiara w jedyne Boga rodzi przekonanie, iż rozum i objawienie, na które religia jest odpowiedzią pochodzą z jednego źródła. Jednak to, co jest jednością w stworzeniu, niekoniecznie musi być jednością w naszej sytuacji historycznej. Tylko dzięki aktowi odkupienia możemy odnaleźć głębszą jedność rozumu i objawienia²⁹¹. Obowiązkiem zaś człowieka jest odkrywanie tej jedności. Ma to na celu upewnienie się, że to, co uważamy za objawienie, nie jest sprzeczne z prawdą, którą postrzega rozum. „To, co jest zawarte w boskim przesłaniu - pisze Heschel - nie może ani niepoprawnie przedstawiać rzeczywistości, ani zaprzeczać żadnym prawdom głoszonym przez naukę, ponieważ zarówno rozum, jak i objawienie pochodzą z mądrości Boga, który stworzył całą rzeczywistość i zna wszelką prawdę”²⁹². Pomimo że rozum nie jest miarą wszechrzeczy, ani wszechmocą, która kontroluje całe życie człowieka, ani ojcem wszelkich twierdzeń, to jednak religia powinna liczyć się z jego krytyką. Prawda nie powinna się niczego obawiać ze strony rozumu. Natomiast wiara nigdy nie może zmusić rozumu do zaakceptowania tego, co absurdalne²⁹³.

Heschel zauważa, iż religia jest bardzo podatna na wypaczenia z zewnątrz i zepsucie od wewnątrz. Dlatego też konieczne jest, aby wierzący zważali na krytycyzm rozumu skierowany przeciwko religii. Taki krytycyzm powinien dotyczyć zarówno

²⁸⁷ Tamże, s. 29.

²⁸⁸ Por. tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 146.

²⁸⁹ *Modlitewnik żydowski*, tłum. E. Gordon, red. S. Pecaric, Kraków 2005, s. 88.

²⁹⁰ Por. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 145.

²⁹¹ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 27.

²⁹² Tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 144.

²⁹³ Por. tamże, s. 144-146.

twierdzeń fundamentalnych, jak i wszystkich sformułowań religii, ponieważ często przyswaja ona treści, które są obce jej istocie. „Co więcej - przesąd, pycha, obłuda, uprzedzenie oraz trywialność mogą skalać najpiękniejszą tradycję. Wiara w swej nadmiernej gorliwości skłania się ku bigoterii. Stąd rozumny krytycyzm, prowokacja i wątpliwości człowieka niewierzącego mogą bardziej pomóc integralności wiary niż proste poleganie na własnej wierze”²⁹⁴. Jednym z najwyższych celów filozofii religii jest uczciwość intelektualna. Natomiast samooszukiwanie się jest główną przyczyną rozkładu myślenia religijnego. To nie herezja, lecz hipokryzja stanowi źródło duchowego upadku - konkluduje Heschel²⁹⁵. Zadanie filozofii religii polega nie tylko na analizowaniu roszczeń religii w polemice z filozofią, lecz również na zbiciu argumentu filozofii dążącej do tego, aby zostać zamiennikiem religii; udowodnieniu niedoskonałości filozofii, która pragnie być postrzegana jako religia²⁹⁶.

A zatem filozof religii musi nieustannie dokonywać rewizji autentyczności religii z punktu widzenia rozumu i filozofii. Należy jednak mieć na uwadze, iż filozofia ma ograniczony status, ponieważ istnieje wiele różnych filozofii, z których każda reprezentuje jakieś określone spojrzenie na rzeczywistość. Naiwnością byłoby twierdzenie, że słuszność jakiegoś jednego systemu filozoficznego została ustalona bezdyskusyjnie i bezspornie. Owszem, jakaś konkretna filozofia może reprezentować wiarygodny pogląd na rzeczywistość, jednak nadal pozostaje tylko jedną z możliwych dróg. „Dla tych, którzy wątpią w zasadność niezmiennej filozofii, staje się ona wieczną zmianą i wymaga ustawicznego badania”²⁹⁷. Dlatego też Heschel modyfikuje odpowiednio swoją drugą definicję filozofii religii i stwierdza, iż powinno się ją określać „jako krytyczną rewizję religii z perspektywy konkretnej postawy filozoficznej”²⁹⁸. Chociaż filozofia ma swoje ograniczenia, to jednak stanowi ludzki wysiłek osiągnięcia synoptycznego obrazu, całościowego spojrzenia na świat. Religia zaś ma tendencję do odrzucania wszystkich aspektów rzeczywistości, które nie mają bezpośredniego znaczenia dla dogmatu i rytuału. Dlatego też Heschel dostrzega zadanie filozofii w integrowaniu religijnego rozumienia z obszarem ludzkiej wiedzy, która „nieustannie się poszerza, a wieczne kwestie religii nabierają nowego znaczenia, kiedy konfrontujemy je z dążeniami niekończącego się procesu ludzkich poszukiwań”²⁹⁹.

²⁹⁴ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 17-18.

²⁹⁵ Por. tamże, s. 18.

²⁹⁶ Por. tamże, s. 19.

²⁹⁷ Tamże, s. 20.

²⁹⁸ Tamże.

²⁹⁹ Tamże.

2.3. Filozofia z perspektywy religii

Jak religia może odnieść korzyść, będąc wyzwaniem dla filozofii, tak również filozofia może odnieść korzyść w spotkaniu z religią. Należy jednak pamiętać o ważnym założeniu: rola religii polega na tym, aby być wyzwaniem wobec filozofii, a nie li tylko przedmiotem jej badania³⁰⁰. Stąd też Heschel wskazuje na kolejny cel filozofii religii, którym jest wzbudzenie krytycznej rewizji filozofii z perspektywy religii³⁰¹.

„Mądry krytycyzm zawsze zaczyna się od samokrytycyzmu”³⁰². Znakiem rozumu jest poznanie własnych ograniczeń. Podobnie jak religia może zostać wypaczona, tak wartość rozumu może zostać zawyżona. Zadaniem rozumu jest krytykowanie i powstrzymywanie zarówno fundamentalizmu, jak i fanatyzmu religijnego, natomiast do zadań religii należy przeciwdziałanie w przecenianiu rozumu. Rozum, choć niewątpliwie wykonuje nieocenioną przysługę w odniesieniu do wiary, to jednak w żaden sposób nie może wniknąć w głębię religijnego wejrzenia, ani wznieść się na szczyty jej mądrości. Pomimo iż rozum nadaje kształt religijnemu poznaniu i pomaga w komunikowaniu się wiary, nigdy nie może być miarą jej wartości, „(...) ponieważ ocenianie wiary - pisze Heschel - w kategoriach rozumu to jak próba zrozumienia miłości jako sylogizmu czy piękna jako równania algebraicznego. (...) Rzadko udaje nam się wznieść wieżę, która opierając się na sylogizmach, sięgnęłaby szczytu wiary. Zaiste, próba, by przedstawić wizję wiary w kategoriach spekulacji, jest jak wykuwanie samolotu w skale”³⁰³.

W innym miejscu żydowski myśliciel zauważa, iż arogancja jest nieodłączną częścią ludzkiej natury, a wszelka władza się deprawuje, nie wyłączając również władzy rozumu. Kiedy pojawia się taka deprawacja i arogancja należy to koniecznie powstrzymać³⁰⁴. W którym momencie rozum staje się arogancki wobec religii? Wówczas, gdy próbuje oceniać wartość religii oraz kontrolować jej życie. Taka arogancja może być powstrzymana przez religię, która rzuca wyzwanie rozumowi siłą jej własnych niezrównanych wejrzeń. Filozofia powinna być nieustannie weryfikowana i oczyszczana. Rozum badając religię, bada również sam siebie. Weryfikuje on swoje przesłanki, a także zakres i moc działania. Musi wykazać, że jest już na tyle rozwinięty, aby móc zrozumieć wejrzenia proroków. Trzeba jednak mieć świadomość, iż istnieją wejrzenia ducha, do

³⁰⁰ Por. tamże, s. 25

³⁰¹ Por. tamże, s. 26.

³⁰² Tamże.

³⁰³ Tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 143-144.

³⁰⁴ Por. tenże, *A Passion for Truth*, dz. cyt., s. 196.

których rozum dochodzi często zbyt późno, ponieważ zostały one już wcześniej odrzucone³⁰⁵. Z jednej strony należy starać się o to, aby religia była konfrontowana z rozumem, z drugiej strony filozofia religii powinna upewnić się, że rozum napotyka wyzwanie, jakim jest religia.

Zdaniem Heschela filozofia religii musi mieć na uwadze wyjątkowość oraz ograniczenia zarówno filozofii, jak i religii. W ten sposób spotkanie pomiędzy religią i filozofią będzie owocowało, a cel zostanie osiągnięty³⁰⁶. Problem polega na tym, jak wskazuje żydowski myśliciel, że filozofia często staje się substytutem religii³⁰⁷, a religia jest sprowadzana do rudymen tarnej formy filozofii³⁰⁸. „Rozum w królestwie religii to, jak mówi przysłowie, osekła, którą ostrzemy żelazne narzędzie, lecz która sama przecinać nie może”³⁰⁹. Zagadnienia filozofii nie rodzą się z samej filozofii, ale pojawiają się one wydarzeniach i spostrzeżeniach, które poprzedzają oraz oświecają filozofię; zawarte są w tym również wydarzenia i wejrzenia religii. Kontekst, w którym powstaje filozofia ma kluczowe znaczenie, ponieważ oderwana od swoich korzeni staje się ona niemalże bezsilna; jest bezpłodna, gdy zaczyna się i kończy wyłącznie na własnych koncepcjach. Staje się arogancka próbując osądzać religię, podczas gdy sama nie otwiera się na osąd religii. Heschel tak ujmuje to zagadnienie: „Filozofia jest bardziej twórcza, gdy trwa w symbiozie z życiem, niż wówczas, gdy pochłaniają ją tematy zrodzone z jej własnej refleksji. Filozofia religii pozostaje zatem raczej metodą objaśniania, badania i uzasadniania niż źródłem ostatecznych wejrzeń. Należy ponadto wyjaśnić zasadniczą różnicę pomiędzy filozofią a religią: zadaniem filozofii religii jest nie tylko badanie roszczeń religii w konfrontacji z filozofią, lecz także obalenie argumentu filozofii, gdy ta chce być substytutem religii, udowodnienie niedoskonałości filozofii jako religii”³¹⁰.

Filozofia religii rozumiana jako krytyczna rewizja filozofii z perspektywy religii, nie jest prostym wskazywaniem albo wyznaczaniem granic filozofii. Rola religii polega raczej na pomaganiu filozofii w osiągnięciu zewnętrznych granic. W takim ujęciu, filozofia religii prowadzi umysł filozoficzny na nowe wyżyny. Żydowski myśliciel wyraźnie stwierdza to w dwóch passusach swojego dzieła *Bóg szukający człowieka*: „Religia, jak widzimy, wykracza poza filozofię, zaś zadaniem filozofii religii jest przywieść umysł do [możliwych] granic myślenia, ukształtować w nas zrozumienie tego, dlaczego

³⁰⁵ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 26.

³⁰⁶ Por. tamże, s. 26.

³⁰⁷ Por. tamże, s. 19.

³⁰⁸ Por. tamże, s. 21.

³⁰⁹ Tamże, s. 438.

³¹⁰ Tamże, s. 19.

problemów religii nie można objąć kategoriami nauki; uprzytomnić nam, że religia ma własne pole działania, perspektywę i cel; otworzyć nas na majestat i tajemnicę, w obliczu których umysł nie pozostaje głuchy na to, co poza niego wykracza”³¹¹. W drugim miejscu Heschel wskazuje, iż filozofia religii jest zmuszona do wojny na dwóch frontach. Z jednej strony wyławia fałszywe pojęcia fundamentalistów, a z drugiej studzi zbyt dużą pewność racjonalistów. Wszystko po to, aby w końcu doprowadzić człowieka do głębszego wymiaru wiedzy i doświadczenia, do więzi, która tworzy się dzięki rozumieniu³¹².

A zatem Heschel, wyróżniając i realizując te trzy funkcje filozofii religii, stara się zaangażować w projekt, który chroni i promuje integralność zarówno filozofii, jak i religii; zapobiega podporządkowaniu filozofii religii, a religii filozofii. Tak rozumiana filozofia religii staje się czymś w rodzaju systemu kontroli i równowagi, weryfikującym odpowiednie zastosowanie filozofii lub religii, a także równoważącym je w taki sposób, aby między nimi była zachowana odpowiednia relacja.

2.4. Filozofia religii jako filozofia judaizmu

Należy zauważyć, że zarówno termin „filozofia”, jak i termin „religia” powinny zostać uściślone. Możemy zaobserwować wiele uniwersalnych cech różnych religii, jednak nie ma czegoś takiego, jak religii powszechna, a raczej wiele określonych religii. Z jednej strony Heschelowa filozofia religii niewątpliwie ma uniwersalny wymiar, z drugiej to przede wszystkim filozofia jednej konkretnej religii, którą jest judaizm. Jak termin „religia” w wyrażeniu „filozofia religii” może być rozumiany jako przedmiot lub podmiot, tak może być również pojmowany termin „judaizm” w wyrażeniu „filozofia judaizmu”. Jako przedmiot filozofia judaizmu jest krytycznym badaniem judaizmu, natomiast jako podmiot jest źródłem idei, fundamentalnych wejrzeń, perspektyw oraz nauk, które staramy się zrozumieć, a więc ma podobne znaczenie jak - wspomniana wcześniej - „filozofia Platona” lub „filozofia Kanta”³¹³.

Podwójne zadanie filozofii judaizmu polega zatem na: radykalnym samozrozumieniu w kategoriach jej własnego ducha oraz krytycznej rewizji judaizmu z punktu widzenia naszej całościowej wiedzy, jak i bezpośredniej sytuacji³¹⁴. Heschel

³¹¹ Tamże, s. 26.

³¹² Por. tamże, s. 338.

³¹³ Por. tamże, s. 31; por. także *Interview at Notre Dame*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 388.

³¹⁴ *Interview at Notre Dame*, w: A.J. Heschel, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 388.

dodaje również trzecią funkcję, a mianowicie: jak judaizm jest konfrontacją z Biblią, tak filozofia religii powinna być konfrontowana z myślą biblijną³¹⁵. Ścisłej mówiąc: filozofię judaizmu można określić w sposób analogiczny do filozofii religii, jako pełne samozrozumienie judaizmu w kategoriach jego własnej istoty, krytyczną rewizję judaizmu z punktu widzenia filozofii oraz krytyczną rewizję filozofii z perspektywy judaizmu³¹⁶.

Heschel podkreśla, iż jego metoda opiera się przede wszystkim, choć nie tylko, na samozrozumieniu, a termin „judaizm” we frazie „filozofia judaizmu” jest pojmowany zasadniczo podmiotowo³¹⁷. W tym samozrozumieniu chodzi o próbę wyjaśnienia i zbadania wydarzeń i idei, które mają znaczenie i są fundamentalne dla judaizmu. Filozofia judaizmu ukazuje również żydowski pogląd na Boga, ludzkość i świat, i zakorzenia się w tym, co można określić jako światopogląd biblijny³¹⁸. Jest to wizja rzeczywistości, którą zaniedbano w tradycji filozofii zachodniej, ale jeśliby została zasymilowana, niewątpliwie mogłaby wzmocnić nasze myślenie filozoficzne. Według Heschela postulat zasymilowania myślenia biblijnego z filozofią powinien być realizowany przez odtworzenie „szczególnej natury biblijnego myślenia i wyjaśnienia jego rozbieżności ze wszystkimi innymi jego typami. Pozwoliłoby to otworzyć nowe perspektywy na rozumienie moralnych, społecznych i religijnych kwestii oraz przyczyniłoby się do wzbogacenia całego naszego myślenia. Myśl biblijna winna mieć swój udział w kształtowaniu naszych filozoficznych poglądów na świat”³¹⁹. Heschel w pewien sposób - zauważa B.W. Anderson - otwiera nas na autentyczne rozumienie myśli biblijnej, które nie tylko mogłoby zrewolucjonizować teologię biblijną, ale potraktowane poważnie, byłoby w stanie przezwyciężyć zaćmienie Biblii (*eclipse of the Bible*), które postrzega on jako znak życia w pustce współczesnego człowieka

³¹⁵ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 36.

³¹⁶ Por. J.C. Merkle, *The Genesis of Faith. The Depth Theology of Abraham Joshua Heschel*, dz. cyt., s. 42

³¹⁷ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 31.

³¹⁸ Por. tenże, *The Biblical View of Reality*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 354-378.

³¹⁹ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 32-33, przypis 8. Strauss podobnie zauważa, iż „Wszystkie nadzieje, które żyjemy pośród chaosu i niebezpieczeństw naszych czasów, są ugruntowane - pozytywnie bądź negatywnie, bezpośrednio bądź pośrednio - w doświadczeniach przeszłości. Najogólniejsze i najgłębsze z tych doświadczeń, na tyle na ile dotyczą ludzi Zachodu, są wyznaczone imionami dwóch miast: Jerozolimy i Aten. Człowiek Zachodu uzyskuje w pełni swoją tożsamość poprzez połączenie biblijnej wiary i myśli greckiej. Aby zrozumieć samych siebie i oświetlić naszą drogę na przyszłość, musimy zrozumieć Jerozolimę i Ateny. Nie trzeba dodawać, że właściwie wykonanie tego zadania przerasta moje siły (...). Jednak nie powinniśmy mierzyć swych zamiarów przez swoje możliwości, ponieważ nasze możliwości stają się w pełni znane dopiero w chwili, gdy zmagamy się z zamiarami: lepiej przecież odnieść szlachetną klęskę, niż zwyciężyć w nikczemny sposób”. L. Strauss, *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, tłum. R. Mordarski, Kęty 2012, s. 25.

i sterylności zachodniej cywilizacji³²⁰. Żydowski myśliciel stoi więc na pograniczu między Biblią a współczesnym światem. Jest zarówno teologiem, jak i apologetą - to podwójna rola, która przypadła mu jako filozofowi stojącemu na gruncie wiary³²¹.

Czym się charakteryzuje biblijne myślenie według Heschela? Biblii nie należy uważać jedynie za księgę, w której możemy znaleźć troskę o fundamentalne problemy religijne, lecz przede wszystkim jest ona największym tekstem ukazującym historię zmagania człowieka z Bogiem i Boga z człowiekiem. Podobnie jak w przypadku badań wartości moralnych nie powinniśmy ignorować całej tradycji filozofii moralnej, tak również w ludzkich zmaganiach z problemami religijnymi nie możemy ignorować wejrzeń znajdujących się w Biblii. Czasy biblijne to tysiące lat iluminacji, do których zwracamy nasze oblicza, i w których szukamy duchowego przewodnictwa. Człowieka współczesnego i biblijnego łączą troski oraz radości wynikające z życia; poczucie tego, co cudowne, i sprzeciw wobec tego poczucia; świadomość Boga ukrywającego się oraz chwile pragnienia, by odnaleźć drogę do Niego³²².

Heschel podkreśla zatem, iż centralną ideą judaizmu jest Bóg żywy i z perspektywy tej idei rozpatruje się wszystkie inne zagadnienia. „Najgłębszym zaś problemem w każdej filozofii judaizmu pozostaje pytanie: jakie są podstawy wiary człowieka w rzeczywiste istnienie Boga żywego? Czy człowiek jest w ogóle zdolny takie podstawy odkryć? Zanim spróbujemy podjąć ten problem, należy zapytać: czy zgodne z duchem judaizmu pozostaje twierdzenie, iż człowiek musi poszukiwać bliskości Boga, i że jeśli Go nie poszukuje, nie uda mu się Go odnaleźć? Czy mamy możliwość pogłębienia naszej wrażliwości wobec Boga i poczucia bliskiej Jego obecności?”³²³. Jakie jest źródło wiary człowieka biblijnego? Czy rzeczywiście judaizm żyje dzięki tylko wierności objawieniu na Synaju i dzięki Pismu, w którym owo wydarzenie zapisano? Przyjęcie takiego założenia jest niezgodne z naturą człowieka oraz jego wiarą, bowiem nawet wielkie i niesamowite wydarzenie nie mogłoby raczej zapanować długotrwale nad umysłem człowieka, jeśli byłoby czymś jednorazowym. Co więcej: wspomnianie takiego wydarzenia okazałoby się pozbawione wystarczającej siły i uroku, aby ożywiać duszę człowieka oraz utrzymywać ją w nieustannym niepokoju. Odpowiadając na te trudności,

³²⁰ Por. B.W. Anderson, *Confrontation with the Bible*, „Theology Today” 30 (October 1973), s. 268; por. także A.J. Heschel, *Israel: An Echo Eternity*, New York 1974, s. 47-49.

³²¹ Por. B.W. Anderson, *Coexistence With God. Heschel's Exposition of Biblical Theology*, w: *Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought*, ed. by J.C. Merkle, New York-London 1985, s. 51.

³²² Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 36-37.

³²³ Tamże, s. 37

Heschel twierdzi, iż żydowska wiara czerpała swą moc z wysiłku głębokiego wejrzenia³²⁴.

Teksty biblijne nie składają się tylko ze słów proroków, ale w ich skład wchodzi również słowa wypowiedziane przez osoby, które nie posiadały daru proroctwa. Owe treści są uznawane za słowo Boże i jednocześnie wyrażają trud poszukiwań oraz niepokoju człowieka biblijnego. Biblia z jednej strony jest zapisem słów skierowanych przez Boga do człowieka, z drugiej zaś zapisem słów skierowanych przez człowieka do Boga. Zatem nie tylko Bóg się objawia, lecz ujawnia się również zmaganie ludzkiego myślenia. Pomimo iż doświadczenie prorockie wykracza daleko poza możliwości człowieka współczesnego, to jednak prorocy byli przede wszystkim ludźmi; to doświadczenie mieściło się w kategorii wyjątkowości, lecz oprócz tego doświadczały oni na swojej drodze dobra i zła, światła i ciemności oraz życia i śmierci. Te problemy - zauważa Heschel - są dzisiaj tak samo realne jak w czasach biblijnych. Wobec tego profetyczny sposób myślenia jest zarazem ogólnoludzkim³²⁵. Biblia zawiera w sobie treści, które mogą być odpowiedzią na pytania stawiane przez człowieka żyjącego w czasach współczesnych³²⁶.

A zatem problem relacji człowieka z Bogiem jest problemem trwającym od wieków. Zrozumienie judaizmu zależałoby w dużej mierze od pytania o charakter i rodzaj tej relacji w jego historii w okresie pobiblijnym. Heschel konkluduje, iż w myśleniu religijnym, rozumianym tutaj jako myślenie biblijne, dane są dwa źródła: po pierwsze, jest to pamięć, po drugie - osobiste wejrzenie. „*Dowiadujemy się* dzięki tradycji, lecz także *rozumiemy* dzięki własnym poszukiwaniom”³²⁷.

Heschel konfrontuje myślenie biblijne z filozoficznym. Czy można jednak pogodzić - używając słów Szestowa - Ateny i Jerozolimę³²⁸? Tradycyjna żydowska myśl

³²⁴ Por. tamże.

³²⁵ Por. tamże, s. 38. Heschel pisze, iż: „Dotyczy to w szczególności tzw. literatury mądrościowej, a więc Księgi Hioba, Księgi Przysłów i Koheleta, a także Psalmów, w których swój wyraz znalazła spontaniczność człowieka Biblii”. Tamże.

³²⁶ Por. tenże, *The Biblical View of Reality*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 355.

³²⁷ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 38.

³²⁸ Szestow pisze: „»Ateny i Jerozolima«, »filozofia i religia« - wyrażenia niemal równoznaczne i pokrywające się ze sobą, a jednocześnie równie zagadkowe i drażniące współczesną myśl swoją wewnętrzną antynomicznością. Czy alternatywa: Ateny albo Jerozolima, religia albo filozofia - nie byłaby bardziej prawidłowa?”. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 2009, s. 59. Natomiast Strauss pisze, iż „Kiedy usiłujemy powrócić do źródeł cywilizacji zachodniej, dostrzeżemy wkrótce, że cywilizacja ta posiada dwa źródła – Biblię i filozofię grecką - które są we wzajemnym konflikcie. Spostrzeżenie to wprawia nas w duże zakłopotanie. Jednakże ta świadomość przynosi również coś uspokajającego i pocieszającego. Całe trwanie cywilizacji zachodniej jest trwanie w fundamentalnym napięciu pomiędzy dwoma kodami”. L. Strauss, *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, dz. cyt., s. 76.

stosowała inne kategorie aniżeli zachodnia tradycja filozoficzna. „Gdy mówią filozofowie, milkną prorocy”³²⁹. Dlatego też na próżno byłoby szukać ducha myślenia Platona i Arystotelesa w Biblii i na próżno byłoby szukać Biblii w tajnikach zachodniej metafizyki. Filozofia stara się ukazać istotę rzeczy, odkryć reguły istnienia. Religia biblijna naucza o Bogu, Stwórcy wszechrzeczy, i próbuje poznać Jego wolę. Myśl filozoficzna zajmuje się analizowaniem lub wyjaśnianiem rzeczywistości, zaś dla religii istotne jest oczyszczanie i uświęcanie. Religia zakorzenia się w konkretnej tradycji bądź indywidualnym odczuciu. Fundamentem filozofii są uniwersalne przesłanki. „Myślowa spekulacja - pisze Heschel - wychodzi od pojęć, religia natomiast - od wydarzeń. Życie religii nie polega na umysłowym przechowywaniu idei, lecz na wydarzeniach i wejrzeniach, na czymś, co zachodzi w czasie”³³⁰.

W historii filozofii zachodniej możemy dostrzec dwa podejścia do Biblii. Zgodnie z pierwszym, Biblię należy traktować jako księgę naiwną, jako rodzaj poezji lub

³²⁹ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 35. Carmy i Schatz zauważają, iż „zaliczenie Biblii do kategorii filozofii musi budzić poważne zastrzeżenia. Biblia ma wiele oczywistych cech, które różnią ją od tego, co filozofowie (zwłaszcza ci uformowani przez tradycję analityczną) zwykli uważać za filozofię.

Po pierwsze, w Biblii niezwykle istotny i obfity jest materiał niekoniecznie filozoficzny, taki jak prawo, poezja, narracja.

Po drugie, przyzwyczajeni jesteśmy, że tezy filozoficzne formułuje się w zdaniach oznajmujących. Biblia zawiera niewiele twierdzeń tego rodzaju.

Po trzecie, dzieła filozoficzne usiłują dochodzić do swoich konkluzji drogą logicznej argumentacji. W Biblii niewiele znajdziemy nieodparty argumentów natury dedukcyjnej, indukcyjnej bądź praktycznej i wszelkie próby doszukiwania się racjonalnej struktury w biblijnym tekście przynoszą mizerny rezultat.

Po czwarte, filozofowie starają się unikać wewnętrznych sprzeczności. Kiedy sprzeczność mimo się to pojawia, przyprawia myśliciela o zakłopotanie lub pobudza go do rozwinięcia wyższego porządku dialektycznego, który rozładowałby napięcie między dwiema sprzecznymi tezami. Biblia, wręcz przeciwnie, częstokroć przeciwstawia sobie spreczne idee, bynajmniej nie zamierzając się z tego tłumaczyć. W ten sposób zbudowana jest cała *Księga Koheleta*. Bardziej filozoficzne zadanie finezyjnego zharmonizowania sprzeczności w biblijnym tekście powierza się literaturze egzegetycznej.

Po piąte, większość tego, co Biblia ma do powiedzenia na tematy rzeczywiście ważne dla filozofii, w odczuciu późniejszej wrażliwości filozoficznej, wydaje się prymitywne. Oto Bóg biblijny ukazany jest w ludzkim kształcie i doświadcza ludzkich emocji: żałuje tego, co zrobił i zmienia swoje postanowienia (Rdz 6,6; 1 SM 15, 11). Cuda zdarzają się tu na porządku dziennym, a takie naturalne zjawiska, jak trzęsienia ziemi czy wichry są często uważane za bezpośrednie działanie Boga. Ktoś mógłby cynicznie skonstatować, że skoro filozofia żydowska zaczyna od Biblii, to postąpić naprzód może wyłącznie wtedy, gdy Biblię odrzuci”. Sh. Carmy, D. Schatz, *Biblia jako źródło refleksji filozoficznej*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 25-26. Tresmontant, porównując rozumienie genezy rzeczywistości w myśli hebrajskiej i greckiej, pisze, iż w tradycji biblijnej idea powstania świata jako stworzenia stanowi o jej oryginalności. „Jest to całkowite odwrócenie punktu wyjścia metafizyki i początkowego impulsu myśli, która pociąga za sobą całą resztę. Konsekwencje tego są olbrzymie. W tym zasadniczym punkcie, z którego wypływa cała metafizyka, myśl hebrajska porusza się w kierunku dokładnie odwrotnym wobec myśli greckiej, wspina się po zboczach, z którego greckie metafizyki - a po nich metafizyki współczesne, przyjmujące ich początkowy impuls - zstępują, dokładnie w tym sensie, że z greckiego punktu widzenia materialna rzeczywistość pochodzi raczej z zejścia, degradacji, gdy tymczasem dla Hebrajczyków, przeciwnie, jest ona owocem pozytywnego aktu, wznoszenia się, które jest stworzeniem”. C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996, s. 22.

³³⁰ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 24-25.

mitologii; pomimo że jest piękna, to jednak prymitywna i niedojrzała w swoim rozumowaniu. Według Heschela prekursorem takiego wypaczonego podejścia do Biblii i jej intelektualnego umniejszenia jest Spinoza³³¹. Drugie podejście wskazuje, iż pomiędzy nauką głoszoną przez Mojżesza a tym, co głosili Platon czy Arystoteles, nie ma jakiegś istotnej rozbieżności. Nauczanie filozofów i proroków różni się jedynie w sposobie wyrażania i stylu - podczas gdy jedni posługują się pojęciami jednoznacznymi, drudzy stosują metafory. Prekursorem takiego podejścia jest Filon z Aleksandrii. Za jego poglądami poszli teologowie, zaś za poglądami Spinozy podążyli filozofowie³³². Jak wskazuje Clarke, Heschelowa propozycja myślenia religijnego koryguje błędne podejście filozofów oraz doktrynę podwójnej prawdy teologów, czyli istnienie prawdy teologicznej i filozoficznej³³³.

Dlaczego kwestia zasymilowania myślenia biblijnego z filozofią jest tak istotna dla Heschela? Wydaje się, że odpowiedzi udziela, wprowadzając czytelnika do dzieła *Prorocy*, w którym wspomina swoje doświadczenia podczas studiów filozoficznych w Berlinie. Jego zdaniem filozofia, którą spotkał w tamtym czasie, utraciła fundamentalne znaczenie w środowisku akademickim, stając się dziedziną jakby wyizolowaną i samowystarczalną, czymś w rodzaju *Ding an sich*, bardziej skłaniającą człowieka do podejrzliwości aniżeli do umiłowania mądrości. Nie udzielała ona adekwatnych odpowiedzi na egzystencjalne problemy; była również obojętna wobec sytuacji, gdy problem dobra i zła stawał się nieistotny, a człowiek, coraz mniej wrażliwy na dziejącą się katastrofę, gotów był porzucić kryterium prawdy. Heschel zdał sobie sprawę, że niektóre uwarunkowania, motywacje i troski, które przeważały w myśleniu, mogły być destrukcyjne w stosunku do źródeł ludzkiej odpowiedzialności oraz ideału solidarności. Co więcej, takie myślenie sprowadzało życie na manowce, a spekulatywna

³³¹ Por. tamże, s. 35-36.; por. także Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, w: tenże, *Traktaty*, dz. cyt., s. 165-184.

³³² Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 36.

³³³ Por. R.E. Clarke, *The Biblical Philosophy of Abraham Joshua Heschel. An Abstract of Dissertation Presented to the Faculty of the School of Theology Southwestern Baptist Theological Seminary Forth Worth*, dz. cyt., s. 31. Warto zauważyć, iż doktryna podwójnej prawdy jest niesłusznie przypisywana średniowiecznemu, arabskiemu filozofowi Awerroesowi (Ibn Ruszd). Jako prawowity muzułmanin twierdził, iż prawda jest tylko jedna - prawda Boga. Są jednak trzy poziomy jej interpretacji, które są uzależnione od możliwości intelektualnych. Najniżej znajdują się wierni, którzy mogą przyjmować prawdy Boże tylko na zasadzie retoryki, bez żadnego dowodu; na drugim poziomie znajdują się teologowie, którzy mają zdolność rozumienia tego, co Boskie dzięki dialektyce, lecz bez ścisłości i pewności; na najwyższym zaś poziomie znajdują się filozofowie, którzy mogą interpretować prawdy Boże za pomocą dedukcji i rozumowania logicznego. Por. R.C. Taylor, *Awerroes: dialektyka religijna i arystotelesowska myśl filozoficzna*, w: *Historia filozofii arabskiej*, red. P. Adamson, R.C. Adamson, tłum. K. Pachniak, A. Wąs, Kraków 2015, s. 177-179; por. także W. Seńko, *Wstęp*, w: Boecjusz z Dacji, *O wieczności świata i inne pisma*, tłum. W. Seńko, Kęty 2009, s. 27.

koniunktura w żaden sposób nie mogła dawać odpowiedzi w obliczu duchowego bankructwa³³⁴. W dziele *Człowiek nie jest sam* Heschel treściwie, ale bardziej konkretnie opisuje problem filozofii. Jego zdaniem, wielcy filozofowie wywodzący się z zachodniej tradycji kładli szczególny nacisk na zagadnienie epistemologii, co doprowadziło filozofię do tragicznej porażki. Kierując się sokratejską zasadą głoszącą, iż wiedza, jak myśleć, jest wystarczająca, aby wiedzieć, jak żyć, spowodowali, że filozofia zajmowała się przede wszystkim badaniem prawidłowości myślenia. Kwestie epistemologiczne weszły na pierwszy plan szczególnie za sprawą Kartezjusza i w ten sposób zagadnienia dotyczące życia zaczęto traktować marginalnie. Im bardziej problem był oderwany od życia, tym bardziej wydawał się filozofom godny badania³³⁵.

W związku z tym Heschel, podobnie jak F. Rosenzweig, wskazuje na nowy sposób myślenia³³⁶. W *Prorokach* czytamy: „Każdy umysł posługuje się zarówno hipotezami i przesłankami, jak i szczególnym sposobem myślenia. W obliczu tragicznego upadku, jaki stał się udziałem nowoczesnego umysłu, niezdolnego do przewidzenia własnej destrukcji, stało się dla mnie jasne, że najważniejszym problemem filozoficznym XX wieku jest znalezienie nowych hipotez i przesłanek, nowego sposobu myślenia”³³⁷. Fundamentem nowego myślenia według Heschela jest myślenie biblijne, biblijny pogląd na świat, a dokładnie mówiąc, postawa proroków³³⁸. Podczas gdy Rosenzweig odrzuca zasadniczo całą filozofię (nie tylko niemiecki idealizm), uważając ją za filozofię monologu, Heschel nie neguje europejskiej tradycji filozoficznej³³⁹. Nowy sposób myślenia w rozumieniu autora *Proroków* mógłby stać się światłem, które właściwie ukierunkuje i wyprowadzi filozofię z kryzysu. Należy zatem przypomnieć jej o fundamentalnym charakterze i celach. Zgodnie z tym postulatem filozofia powinna przede wszystkim poszukiwać prawdy, egzystować w symbiozie z życiem, a nie

³³⁴ Por. A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 27-28.

³³⁵ Por. tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 153.

³³⁶ F. Rosenzweig pisze: „Podczas gdy stare myślenie stawiało przed sobą problem transcendencji lub immanencji Boga, nowe myślenie usiłuje orzec, w jaki sposób i kiedy Bóg z dalekiego staje się bliskim i na odwrót, z bliskiego dalekim”. F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 672, i dalej: „Różnica między starym i nowym myśleniem, myśleniem logicznym i gramatycznym, nie polega na tym, że pierwsze milczy, a drugie mówi, lecz na tym, że potrzebny jest inny, i - co oznacza to samo, że poważnie traktuje się czas. Myślenie oznacza tu myślenie dla nikogo i mowę do nikogo (przy czym słowo »nikogo« można, jeśli kto woli, zastąpić także słowem »wszyscy«, to znaczy owym słynnym »ogółem«), a mowa oznacza mowę do kogoś i myślenie dla kogoś. A ten ktoś jest zawsze kimś w pełni określonym, kto ma nie tylko uszy jak ogół, ale także usta”. Tamże, s. 676.

³³⁷ A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 28.

³³⁸ Por. tamże, s. 28-29.

³³⁹ Według F. Rosenzweiga filozofia monologu to filozofia, w której inny nie jest potrzebny, i dlatego należy zbudować nowe myślenie oparte na dialogu, w której punktem wyjścia jest doświadczenie; „tam gdzie filozofia wraz ze swym myśleniem osiąga swój kres, tam może rozpocząć się filozofia doświadczająca”. F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 666.

zajmować się abstrakcyjnymi problemami - „myślmy w taki sposób jak żyjemy. By myśleć tak, jak odczuwamy, powinniśmy żyć tak, jak myślimy”³⁴⁰ - pisze Heschel. „Rozterki stukające do serca filozofów stanowią bodziec, który skłania ich do podjęcia trudu prawdy. Każda filozofia to *apologia pro vita sua*”³⁴¹.

Rozważając zagadnienie filozofii judaizmu, F.A. Rothschild zauważa, iż dla Heschela, który nie ograniczył się wyłącznie do fenomenologicznego opisu i analizy, fundamentalne prawdy i wejrzenia ukazujące się w przedstawieniu żydowskiej wiary to nie są tylko jakieś dziwactwa określonego światopoglądu religijnego. Jeśli zostałyby życzliwie i ze współczuciem przedstawione, mogłyby się znaleźć w kontekście istotnych problemów wrażliwych ludzi, spoza kręgu wcześniej zaangażowanych tradycjonalistów. Ten wysiłek Heschela do ukazania uniwersalnego aspektu myśli żydowskiej stanowi główną oś jego filozofii religii. Co więcej, jest on przekonany, iż same idee, wartości i postawy judaizmu, które zostały ujawnione w jego fenomenologicznej analizie, nie są jedynie swoistą postawą tradycji jakiegoś szczególnego ludu, lecz pozostają w najgłębszej zgodzie z wartościami i postawami wszystkich inteligentnych i moralnie wrażliwych ludzi. Do takiej konkluzji potrzebna jest refleksja nad tymi kwestiami i próba wnikliwego zrozumienia siebie oraz sensu swojego życia w świetle wejrzeń uzyskanych z badania żydowskiej wiary³⁴².

Zdaniem R.E. Clarke’a w Heschelowym myśleniu biblijnym nie chodzi o to, aby powrócić do Biblii w sensie narzucenia przebrzmiałych dogmatów minionych epok rozwijającej się współczesnej cywilizacji; nie używa on biblijnego myślenia w sensie posługiwania się biblijnymi koncepcjami, lecz w sensie dzielenia się biblijnymi perspektywami. Współczesny świat ma już swoje koncepcje, niemniej jednak wielkie kwestie są rozstrzygane od początku w kategoriach prawidłowego patrzenia na życie. Współczesny świat potrzebuje zarówno czegoś nowego, jak i starego, czyli nowych koncepcji podług biblijnego sposobu myślenia. Przykład takiego myślenia można znaleźć w stosunku autora *Proroków* do kary śmierci. Z jednej strony, jak wiadomo, w Biblii znajdziemy różne przepisy Prawa, których złamanie groziło śmiercią. Z drugiej strony cywilizacja zachodnia - mówiąc ogólnie - sprzeciwia się karze śmierci. Heschel żywi jednak przekonanie, że walcząc z karą śmierci, podąża drogą biblijnego myślenia. A zatem koncepcja jego filozofii biblijnej - jak to określa R.E. Clarke - nie jest

³⁴⁰ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 154.

³⁴¹ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 12.

³⁴² Por. F.A. Rothschild, *Varieties of Heschelian Thought*, w: *Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought*, edited and introduced by J.C. Merkle, dz. cyt., s. 99-100.

przedstawieniem tego, czego Biblia naucza o Bogu, człowieku i świecie, lecz wyjaśnieniem założeń i perspektyw związanych ze zrozumieniem Boga, człowieka i świata. Innymi słowy: myślenie biblijne należy rozumieć jako spojrzenie na problemy współczesnego świata z punktu widzenia Boga, ponieważ kategorie Bożego punktu widzenia znajdują się w Biblii³⁴³.

Kolejnym istotnym aspektem filozofii judaizmu Heschela jest ujmowanie sytuacji religijnej za pomocą poetyckiego stylu. „Zadanie prawdziwej poezji to uchwycić aluzje ukryte w tym, co dostrzegalne - ukryte w szczelinach wartości, które nigdy nie wydostaną się na powierzchnię, uchwycić niedefiniowalny wymiar wszelkiego istnienia. Właśnie dlatego poezja dla religii jest tym, czym analiza dla nauki, i z pewnością to nie przypadek, że Biblii nie napisano *more geometrico*, lecz w języku poetów”³⁴⁴. Według E.K. Kaplana Heschel często funkcjonuje jako poeta, który filozoficznie podchodzi do problemów religijnych. Istotną częścią jego misji jako pisarza jest postawienie czytelnika w sytuacji, w której może on poczuć obecność Boga. To właśnie poezja pomaga człowiekowi otworzyć się na Boga, być *capax Dei*. Żydowski myśliciel zakłada, że poetycka wyobraźnia oraz doświadczenie pojawiające się w umyśle uważnego czytelnika może zostać rozszerzone i dzięki temu wzbogacić doświadczenie świata zewnętrznego. Zdaniem Kaplana największą wartość pism Heschela można dostrzec w tym, iż ukazują one w bardzo konkretny sposób zasadnicze i najważniejsze zagadnienia wiary oraz praktyki religijnej. Jego poezja jest bezpośrednią i intymną komunikacją z wewnętrznym życiem religii. Opanował on sztukę łączenia głębokiej myśli filozoficznej oraz tradycyjnej kultury żydowskiej z pasją poezji i pięknej prozy. Ten poetycki styl Heschela można określić jako: metafizykę skupioną w pasji, miłość skupioną w czynach i słowach albo poezję wiary. Życie i dzieła żydowskiego myśliciela mają przypominać nam o pragnieniu Boga i dążeniu w Jego stronę; poezja zaś ukazuje emocje, które towarzyszyły mu w jego własnych poszukiwaniach, a także pasję drzemiącą w świętych słowach religijnych ksiąg. Nasza wrażliwość na wydźwięk tych słów, w powiązaniu ze świadomym i racjonalnym docenieniem wyrażanych przez nie pojęć religijnych, powinna doprowadzić nas do pełnej wspólnoty z twórczym językiem religii. Poezja w pismach

³⁴³ Por. R.E. Clarke, *The Biblical Philosophy of Abraham Joshua Heschel. An Abstract of Dissertation Presented to the Faculty of the School of Theology Southwestern Baptist Theological Seminary Forth Worth*, dz. cyt., s. 31-32.

³⁴⁴ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 39.

autora *Proroków* nadaje filozofii żywy puls i uwrażliwia nas na wewnętrzny, osobisty wymiar jego własnego poszukiwania Boga³⁴⁵.

Piękno poetyckiego stylu Heschela wywodzi się z wewnętrznej sprzeczności między skończonym światem przywoływanym przez język a transcendentną rzeczywistością, do której jest aluzją. Nasze umysły pozostają zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz tajemnicy uświecającej ten świat. Poszukiwanie Absolutu, czy osobowego Boga, obdarza naszą lekturę nieuchwytną i nieodpartą nagłością. Ale co najważniejsze: werbalny urok stylu pisarza nie zatrzymuje nas na tym, co piękne, lecz wprowadza w sferę świętości³⁴⁶. Heschel zwraca uwagę, iż podstawę religii stanowi kwestia, co mamy czynić z naszą wrażliwością na tajemnicę życia, bojaźnią czy też zadziwieniem. Religia jest kresem osamotnienia i uświadamia nam, że to my jesteśmy o coś pytani. To wieczne zapytanie tworzy napięcie, które chwyta duszę i w nim ujawnia się odpowiedź człowieka. „Zadziwienie to nie estetyczna przyjemność. Bezczesne zadziwienie jest bezczesnym napięciem, sytuacją, w której jesteśmy zgorszeni zarówno niedostatecznością naszej bojaźni, słabością wstrząsu, którego doznajemy, jak i stanem, w którym pada ostateczne pytanie”³⁴⁷. A zatem myślenie religijne zachowuje niekończące się napięcie pomiędzy duchowym głodem a estetycznym zaspokojeniem. To napięcie powoduje, iż dusza człowieka staje w płomieniach, a żadne światło spekulacji nie może rozjaśnić jej mroków³⁴⁸. Napięcie to umożliwia Heschelowi wprowadzenie w święty wymiar tych, którzy są osamotnieni i pozbawieni wiary. Jego analiza relacji pomiędzy językiem a Boską rzeczywistością przygotowuje nas jeszcze bardziej metodycznie do Bożej inicjatywy.

Elokwencja Heschela, jeśli będzie rozważana ze współczującą wnikliwością myślenia religijnego, staje się żywa w obecności Boga. Dokładnie mówiąc: odczuwamy, jak to jest, gdy doświadczamy świat z Bożą troską. Nawet osoby niewierzące mogłyby zauważyć w jego celebracji ludzkiej świętości ojczyznę, za którą warto podjąć walkę. Tak więc Heschel, poprzez analizę języka i mistrzowskie pobudzanie do myślenia, dzięki literackim zdolnościom, kształtuje w nas przywiązanie do tego, co ostateczne. Lecz słowa

³⁴⁵ Por. E.K. Kaplan, *Form and Content in Abraham J. Heschel's Poetic Style*, „Central Conference of American Rabbis Journal” 18 (April 1971), s. 30-39; por. także tenże, *Holiness in Words. Abraham Joshua Heschel's Poetics of Piety*, dz. cyt., s. 33-43; por. także tenże, *Heschel's Poetics of Religious Thinking*, w: *Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought*, ed. by J.C. Merkle, dz. cyt., s. 103-119.

³⁴⁶ Por. tenże, *Heschel's Poetics of Religious Thinking*, w: *Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought*, edited and introduced by J.C. Merkle, dz. cyt. s. 114-115; por. także tenże, *Holiness in Words. Abraham Joshua Heschel's Poetics of Piety*, dz. cyt., s. 42-43.

³⁴⁷ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 62.

³⁴⁸ Por. tamże, s. 73.

mogą otworzyć drzwi lub mogą pozostać zamknięte³⁴⁹. „Naszym problemem jest więc to - pisze żydowski myśliciel - jak podzielać pewność Izraela, iż Biblia zawiera to, co Bóg pragnie, abyśmy wiedzieli i słuchali; jak osiągnąć zbiorowe poczucie obecności Boga w biblijnych słowach. W tym problemie leży dylemat naszego losu, a w odpowiedzi spoczywa światło lub ciemność”³⁵⁰.

3. Zdumienie i poczucie niewysłowionego

J. Neusner zauważa, iż przed myśleniem religijnym Heschela były dwa typy żydowskiego uprawiania teologii. Pierwszy, tak zwany „akademicki”, zawierał uczone opisy i historyczne objaśnienia do tego, co niektórzy sławni rabini myśleli w przeszłości. Jednak to podejście wykazywało wiele wad pojęciowych, a wśród nich nieubłagany historyzm. Stąd też - jak wskazuje dalej badacz - w czasach Heschela kurs teologii w Jewish Theological Seminary zawierał komentarze Louisa Finkelsteina do dzieła *The Fathers According to Rabbi Nathan*, co skutkowało tym, że Heschel nie mógł nauczać w szkole rabinicznej własnej wizji teologii. Drugi typ uprawiania żydowskiej teologii był domeną przede wszystkim przez ludzi wykształconych w filozofii, szczególnie w filozofii religii, a czasem także w myśli społecznej i polegał na postulowaniu judaizmu jako statycznej, specyficznej i jednowymiarowej rzeczywistości. Wypracowali oni zestawy propozycji typu „Judaizm i ...”, czego przykładem jest twierdzenie H. Cohena, że judaizm i niemiecka kultura konstytuują największe osiągnięcie człowieka. W przypadku innego żydowskiego filozofa, M. Kaplana, uprawianie filozofii religii w ujęciu Deweya, doprowadziło go do porzucenia wysiłku myślenia w obrębie klasycznej literatury, dotyczącej żydowskiego doświadczenia religijnego, choć niewątpliwie posiadał znajomość tejże. Inni żydowscy myśliciele wykazywali o wiele mniej satysfakcjonującej wiedzy odnośnie do klasycznej literatury żydowskiej. Heschel wspominał, iż M. Buber otrzymał od niego swój pierwszy egzemplarz Talmudu z okazji sześćdziesiątych urodzin. Tak więc osoba, która uważała siebie za autorytet żydowski i jednocześnie nie znała Talmudu, musiała znajdować się w pojęciowej sprzeczności - zauważa J. Neusner³⁵¹.

³⁴⁹ Por. E.K. Kaplan, *Heschel's Poetics of Religious Thinking*, w: *Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought*, edited and introduced by J.C. Merkle, dz. cyt. s. 116.

³⁵⁰ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt. s. 308.

³⁵¹ Por. J. Neusner, *Israel in America. A Too-Comfortable Exile*, Boston 1985, s. 159-162; por. także tenże, *Faith in Crucible of Mind*, „America” March 10, 1973, vol. 129, No. 9, s. 208.

Heschel, będący wielkim znawcą tradycji judaizmu, ale jednocześnie mający odwagę patrzenia w przyszłość, podejmuje więc próbę stworzenia naturalnej teologii dla judaizmu, czyli teologii, która miałaby początek tam, gdzie faktycznie są ludzie, w całej ich świeckości oraz ignorancji, i która przeniosłaby ich dalej na Synaj, w stronę Tory. Innymi słowy: dąży on do przejścia od tego, co naturalne, do judaizmu. Sięga do życia wewnętrznego, aby poszukiwać składników, które są obecne i akceptowane w ramach tego świata, ale które mogą wskazywać na świat duchowy oraz świadczyć o Bogu i Jego obrazie odcisniętym w człowieku. Tym czymś jest zdolność człowieka do przejawiania zdumienia i podziwu. Znaczący to tyle, że nie wszystko można racjonalnie wyjaśnić; przeciwieństwem myślenia religijnego jest przyjmowanie całej rzeczywistości jako czegoś oczywistego. Zdumienie zaś jest aktem przekraczającym wiedzę³⁵².

Ważnym etapem jest uświadomienie sobie wyjątkowości i niepojętości naszej zdolności myślenia. Heschel wskazuje, iż sam akt myślenia wymyka się naszemu myśleniu, podobnie jak każdy pojmowalny fakt, z tego właśnie powodu, że jest faktem. Tym, co najbardziej niezrozumiałe, jest właśnie to, iż w ogóle rozumiemy; największą zagadką staje się dla nas najmniejsze spostrzeżenie. Zapytuje on więc: jaka formuła może wyjaśnić zagadkę samego myślenia? - i odpowiada w ten sposób: „Nie jest nam dana ani rzecz, ani myśl, lecz jedynie subtelna magia łącząca jedno i drugie”³⁵³. A zatem - jak zauważa T. Gadacz - w religijnym myśleniu zostaje przekroczona relacja podmiotowo - przedmiotowa. Takie myślenie rodzi się właśnie ze zdumienia, zaś myślenie podmiotu o przedmiocie rodzi się z wątpienia³⁵⁴.

Dla żydowskiego myśliciela największą przeszkodą w poznaniu rzeczywistości jest dostosowanie się do schematycznych, ogólnie przyjętych poglądów i myślowych frazesów. Uzyskanie prawdziwej świadomości tego, co jest, można osiągnąć jedynie poprzez stan zadziwienia, „czyli radykalnego zdumienia, stan, w którym tracą zastosowanie słowa i poglądy”³⁵⁵. Tak więc „Źródłem poznania jest raczej zadziwienie niż wątpienie”³⁵⁶. Pozornie może się wydawać, że Heschel w tej kwestii idzie

³⁵² Por. J. Neusner, *Israel in America. A Too-Comfortable Exile*, Boston 1985, s. 163; por. także tenże, *Faith in Crucible of Mind*, „America” March 10, 1973, vol. 129, No. 9, s. 209. Według Neusnera argumentacja Heschela łączy w sobie dwie kwestie. Z jednej strony poszukuje on naturalnych doświadczeń, które są dostępne dla każdego człowieka, ale z drugiej strony wskazuje, iż doświadczenie stanowi empiryczny wymiar rzeczywistości nadprzyrodzonej, innymi słowy: Tory. Stąd też wszystko należy łączyć z Biblią hebrajską, literaturą talmudyczną, świętymi pismami judaizmu, lecz przede wszystkim z doświadczeniem Tory w życiu. Por. J. Neusner, *Israel in America. A Too-Comfortable Exile*, dz. cyt., s. 164; por. także tenże, *Faith in Crucible of Mind*, „America” March 10, 1973, vol. 129, No. 9, s. 209.

³⁵³ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s., 21.

³⁵⁴ Por. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 156.

³⁵⁵ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 19.

³⁵⁶ Tamże.

za Platonem i Arystotelesem³⁵⁷. Podąża jednak inną drogą, a mianowicie rozróżnia dwa rodzaje zdumienia. Pierwszy nawiązuje do filozofii platońsko - arystotelesowskiej i jest racjonalnym zdumieniem, które jak *semen scientiae* sprzyja poznaniu, ale nie jest jego atrybutem i zanika wówczas, gdy przyczyna zjawiska zostaje wyjaśniona. Drugi rodzaj, to zdumienie jako forma myślenia, która była charakterystyczna dla proroków. Takie zdumienie nie jest załącznikiem wiedzy, lecz aktem wykraczającym poza nią i niekończącym się w chwili uzyskania jej. Jest to zatem postawa, która nigdy nie gaśnie³⁵⁸. Ten rodzaj zdumienia stanowi również odpowiedź na wzniosłość, która jest tym, co widzimy, ale czego nie jesteśmy w stanie wyrazić, i która odnosi się także do tego, co jest od niej większe i poza nią, czego oko ludzkie nie może nigdy zobaczyć³⁵⁹. Od zdumienia rozpoczyna się świadomość boskości. A zatem zadziwienie albo radykalne zdumienie, czyli „odczuwanie nieadekwatności słów i pojęć, jest tedy warunkiem wstępnym autentycznej świadomości tego, co jest”³⁶⁰.

Zapytajmy jeszcze o kwestię wątpienia: dlaczego nie jest ono źródłem poznania? Ponieważ wątpienie podąża za poznaniem, jako stan zawieszenia pomiędzy dwoma przeciwstawnymi lub sprzecznymi poglądami; to stan, w którym przyjęte przez nas przekonanie zaczyna być chwiejne. W wątpieniu kwestionujemy sądy rozumu dotyczące rzeczywistości, domagamy się weryfikacji tego, co zostało złożone w umyśle. Stąd też wątpienie to raczej rewizja sądów umysłu na temat rzeczywistości niż zajmowanie się rzeczywistością samą w sobie; dotyczy ono raczej treści tego, co spostrzegane, aniżeli samego spostrzegania. Wątpienie nie dotyczy tego, co bezpośrednio dane naszej świadomości, gdyż nie budzi wątpliwości fakt, że istniejemy i widzimy, ale kwestionujemy pewność naszej wiedzy o postrzeganej rzeczywistości³⁶¹. „Filozofia,

³⁵⁷ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 62. Platon pisze, iż „To stan bardzo znamieny dla filozofa: dziwić się. Nie ma innego początku filozofii, jak to właśnie. Zdaje się, że ten, kto Irydę nazwał córką Podziwu, niezłą wywiódł genealogię”. Platon, *Teajtet*, w: tenże, *Dialogi*, t.2, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 351. U Arystotelesa czytamy: „Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie obecni, jak i pierwsi myśliciele, zaczęli filozofować; dziwiły ich początkowo niezwykle zjawiska spotykane codziennie, później z wolna stawali wobec trudniejszych zagadnień, jak na przykład wobec zjawisk związanych z Księżycem, Słońcem i gwiazdami, i wobec powstania wszechświata. A kto jest bezradny i dziwi się, poznaje swoją niewiedzę. (Dlatego nawet miłośnik mitów jest w pewnym sensie miłośnikiem mądrości, bo mit jest pełen dziwów.) Jeżeli więc filozofowali w tym celu, ażeby uniknąć niewiedzy, to jasne, że poszukiwali wiedzy dla poznania, a nie dla jakichś korzyści”. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2013, s. 27.

³⁵⁸ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 62.

³⁵⁹ Por. tamże, s. 54-57. Wzniosłość nie może być rozpatrywana według Heschela w kategoriach estetycznych, aczkolwiek można ją odczuć „w rzeczach odsłaniających piękno, jak i w aktach czynienia dobra oraz w poszukiwaniu prawdy. Percepcja piękna może być początkiem doświadczenia wzniosłości”. Tamże, s. 54.

³⁶⁰ Tamże, s. 63.

³⁶¹ Por. tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 19.

która zaczyna się od radykalnego wątpienia, kończy się radykalną rozpaczą. To zasada *dubito ut intelligam* (wątpię, aby zrozumieć) przygotowała grunt współczesnej ewangelii rozpaczy³⁶².

Według Heschela zadziwienie jest tym, co przekracza poznanie, ponieważ „nie wątpimy w to, że wątpimy, lecz jesteśmy zdumieni możliwością wątpienia, zdumieni możliwością zadziwienia”³⁶³. Podczas gdy wątpienie ma swój kres, zadziwienie trwa wiecznie; podczas gdy wątpienie jest aktem weryfikującym własne pojęcia, zadziwienie jest chwilą, w której umysł zмага się z wszechświatem³⁶⁴. Zadziwienie jest stanem umysłu, w którym na rzeczywistość nie patrzymy „poprzez kraty naszej uprzedniej wiedzy”³⁶⁵, gdzie nic nie może być dla nas uchwytnie i oczywiste. Jeśli człowiek chciałby odtwarzać jedynie zapożyczoną i odziedziczoną wiedzę, to wówczas nie byłby w stanie duchowo żyć. „Zapytaj własną duszę - pisze Heschel - o czym ona wie, co uważa za oczywiste. Dowiesz się jedynie, że żadnej rzeczy nie uważa za oczywistą; każda rzecz jest niespodzianką, byt jest nie-do-uwierzenia. Jesteśmy zdumieni tym, że w ogóle cokolwiek widzimy, zdumieni konkretną wartością czy konkretną rzeczą, lecz także nieoczekiwanością samego bytu, faktem, że byt w ogóle istnieje”³⁶⁶. W innym miejscu żydowski myśliciel twierdzi, iż zadziwienia nie możemy rozumieć jako stanu estetycznej przyjemności, ono ma coś z nieskończoności - jest niekończącym się napięciem, sytuacją, która głęboko nas porusza, gdy stoimy w obliczu naszej niedoskonałej bojaźni, jednocześnie zadając pytanie ostateczne. Zdajemy sobie sprawę, że mimo naszej pychy czegoś się od nas wymaga – jesteśmy powołani do tego, aby się dziwić, czcić, myśleć i żyć zgodnie z majestatem i tajemnicą istnienia³⁶⁷. Tak więc „Zadziwienie jest tym stanem, w którym zostajemy postawieni wobec pytania”³⁶⁸.

Zdaniem Heschela odpowiedzią człowieka na rzeczywistość znajdującą się poza jego umysłem jest religia. Jej zasadnicze przesłanie „mówi nam, iż człowiek jest zdolny przekraczać samego siebie; że jako część tego świata może wejść w relację z Tym, który jest większy niż świat: że, choć uwarunkowany wielością czynników, ma możność życia wedle przykazań, które są bezwarunkowe”³⁶⁹. Jednak większość ludzi koncentruje swoją uwagę i swoje troski na rzeczach, które powodują, iż świat staje się mały

³⁶² Tamże, s. 20.

³⁶³ Tamże.

³⁶⁴ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 125.

³⁶⁵ Tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 20.

³⁶⁶ Tamże.

³⁶⁷ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 142.

³⁶⁸ Tamże.

³⁶⁹ Tamże, s. 47.

i ograniczony. Co zatem trzeba uczynić, aby wznieść się poza horyzont umysłu, aby wyzwolić się od perspektywy *ego*, grupy, epoki? Żydowski myśliciel wskazuje, iż trzeba się otworzyć na te aspekty natury, które zostały zapomniane przez nowożytność. A są to: jej potęga, piękno i majestat. Z tych trzech aspektów wynikają trzy możliwości naszego odniesienia się do świata: możemy go eksploatować, możemy się nim radować i przyjmować go z bojaźnią. W różnych okresach historii cywilizacji, człowieka inspirowały różne aspekty natury - w czasach nowożytnych, w dobie rozwoju technologicznego, natura jest postrzegana przez pryzmat jej użyteczności. Człowiek zamienia się w istotę wyrobniczą, a świat jest traktowany jak gigantyczny skład narzędzi, który istnieje tylko po to, by zaspokoić ludzkie potrzeby. Grecy uczyli się, bo chcieli zrozumieć, Żydzi uczyli się, aby czcić, współczesny człowiek zaś uczy się, bo chce korzystać³⁷⁰. Człowiek - pisze Heschel - „działa i myśli tak, jak gdyby jedynym celem wszechświata było spełnianie jego potrzeb. Dla dzisiejszego człowieka wszystko wydaje się wymierne, wszystko zdaje się być redukowalne do liczby. Ufa w najwyższym stopniu statystyce i czuje odrazę do idei tajemnicy. Uparcie ignoruje fakt, iż otaczają nas rzeczy, które możemy rozpoznać, ale których nie możemy zrozumieć; że nawet rozum jest tajemnicą samą w sobie”³⁷¹. We współczesnym myśleniu zniknęła świadomość majestatyczności i wzniosłości, bez której świat okazuje się płaski, zaś dusza ludzka pusta. Żydowski myśliciel wskazuje, iż drogą prowadzącą do odzyskania właściwego poczucia rzeczywistości, w którym będą obecne zdumienie i cześć jest Biblia³⁷². To w niej odnalazł on sześć istotnych pojęć: wzniosłość i zdumienie, tajemnica i bojaźń, cudowność i wiara. Pierwsze elementy tych par ukazują to, co obiektywne w rzeczywistości, natomiast drugie - sposoby odpowiedzi na nie przez człowieka. Wszystkie odnoszą się do tego, co niewysłowione³⁷³.

Co Heschel rozumie przez to, co niewysłowione? „Przez to, co niewysłowione - pisze - rozumiemy taki aspekt rzeczywistości, który w swej prawdziwej naturze leży poza granicami naszego pojmowania, a sam umysł przyznaje, że jest on poza jego zasięgiem. (...) Poczucie niewysłowionego jest poczuciem transcendencji, aluzji rzeczywistości do znaczenia ponadrozumowego”³⁷⁴. W.E. Kaufman definiuje to, co niewysłowione w trzech punktach. Po pierwsze: jest to coś, co jest zbyt przytłaczające i ogarniające, żeby można było to wyrazić w słowach; po drugie: jest to coś, co jest zbyt

³⁷⁰ Por. tamże, s. 48.

³⁷¹ Tamże.

³⁷² Por. tamże, s. 51.

³⁷³ Por. T. Gadacz, *Filozofia XX wieku. Nurty*, t.1, dz. cyt., s. 617.

³⁷⁴ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 133.

wzniosłe i święte, żeby mogło być wypowiedziane; po trzecie: jest to coś, co jest nieopisywalne i niedefiniowalne³⁷⁵.

Według Heschela wcześniejsza jest świadomość tego, co nieznanego niż tego, co znanego. Nasze poznanie wyrasta z gleby tajemnicy, a to, co jest najbliższe umysłowi, to nie pojęcia, słowa, czy nazwy, lecz to, co bezimienne, to, co niewyraźne³⁷⁶. Poszukiwania naszego rozumu „kończą się na brzegu tego, co znanego; po ogromnym obszarze poza nim żeglować może jedynie poczucie »tego, co niewysłowionego«”³⁷⁷. Bezwzględne myślenie - twierdzi żydowski myśliciel - ukazuje, iż tajemnica nie znajduje się poza nami - ona jest tuż za progiem, w każdej widzialnej rzeczy, a nie tylko tam, gdzie jest coś, czego zmysły nie potrafią uchwycić. Ten, kto posiada stałą świadomość tego, co niewysłowionego, wie, że tajemnica nie może być wyjątkiem, lecz jest jak powietrze, które otacza wszelki byt, jest duchowym tłem całej rzeczywistości, wymiarem wszystkiego, co istnieje³⁷⁸. Dlatego też człowiek religijny postrzega rzeczy jakby stały do niego tyłem, a przodem były zwrócone do Boga; jakby to, co niewysłowionego w otaczającej rzeczywistości polegało na tym, iż jest przedmiotem Boskiego myślenia. Podobnie jak mamy świadomość drzewa stojącego w przestrzeni, tak mamy również świadomość, że to, co niewysłowionego, to, co święte w sprawiedliwości, we współczuciu i w prawdomówności, nie może być końcem ducha - to ostatecznie przetrwa, bez względu na nasze mylne osądy i odrzucenia. To nie dzięki ludzkiemu umysłowi sens jest sensowny; to nie przez łaskę człowieka piękno jest piękne³⁷⁹.

Dla Heschela poczucie tego, co niewysłowionego, nie ma subiektywnego charakteru, nie jest jakąś ezoteryczną wiedzą, lecz obiektywną zdolnością, w którą wyposażony jest każdy człowiek - podobnie jak posiadanie wzroku, czy umiejętność tworzenia sylogizmów. Zdolność poznawania pewnych wymiarów rzeczywistości daje człowiekowi możliwość zrozumienia, iż istnieje coś więcej niż tylko to, co może on poznać i wyrazić. Tak więc umysł jego posiada zdolność, aby zajmować się tym, co niewysłowionego, jak i tym, co można wyrazić, „a świadomość radykalnego zdumienia jest tak samo powszechnie słuszna jak zasada niesprzeczności czy zasada racji dostatecznej”³⁸⁰. Ta kwestia wymaga jednak doprecyzowania.

³⁷⁵ Por. W.E. Kaufman, *Contemporary Jewish Philosophers*, dz. cyt., s. 149.

³⁷⁶ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 16

³⁷⁷ Tamże, s. 17.

³⁷⁸ Por. tamże, s. 58-59.

³⁷⁹ Tamże, s. 59.

³⁸⁰ Tamże, s. 25.

Heschel wyjaśnia, iż poczucie tego, co niewysłowione, zauważa pewną obiektywność, która dla umysłu jest niepojęta, a dla odczucia czy wyobraźni nie do uchwycenia. Człowiek uświadamia sobie przede wszystkim nie swoją jaźń czy wewnętrzny nastrój, lecz transsubiektywną sytuację, wobec której nasze możliwości są bezużyteczne. Sposób naszego postrzegania jest subiektywny, zaś przedmiot postrzegania obiektywny w tym znaczeniu, iż jest niezależny od naszego postrzeżenia, a także zgodny z nim. A zatem radykalne zdumienie jest odpowiedzią na tajemnicę, która jawi mu się jako poczucie tego, co niewysłowione, lecz jej nie tworzy³⁸¹. Jak zauważa T. Gadacz, Heschel nawiązuje do fenomenologii Husserla: myślenie nie tworzy żadnej rzeczywistości, ale ją odkrywa³⁸², bowiem nikt nie byłby w stanie wymyślić majestatu nieba ani wyposażyć człowieka w tajemnicę życia i śmierci. „Nie stwarzamy »tego, co niewysłowione«, my to napotykamy”³⁸³. Nieobecność radykalnego zdumienia jest dla żydowskiego myśliciela oznaką raczej subiektywności aniżeli obiektywności. Co więcej: jest to znak niezdecydowanego i zobojętniałego umysłu, coś, co można określić jako nierozwinięte poczucie głębi³⁸⁴.

Bez poczucia tego, co niewysłowione - twierdzi Heschel - nie mogą istnieć żadne zagadnienia metafizyczne, ani żadna świadomość bytu jako bytu i wartości jako wartości. Sens poczucia tego, co niewysłowione tkwi w intelektualnym dążeniu poza głębię rozumu; jest to źródło poznawczego wejrzenia³⁸⁵. Jego negatywnym aspektem jest stawianie oporu wszelkim kategoriom: „Próbować przeniknąć tajemnicę za pomocą naszych kategorii, to tak jakby próbować ugryźć ścianę”³⁸⁶ - pisze Heschel. Natomiast pozytywnym aspektem tego, co niewysłowione, jest jego aluzyjność odnosząca się do czegoś sensownego, czego nie da się wyrazić. „Każda rzecz jest aluzją do czegoś, co przekracza ją; szczegół wskazuje na całość, całość na jej idee, idea na jej tajemnicze korzenie. To, co jawi się jako centrum, jest jedynie punktem na peryferiach innego centrum. Ogół rzeczy jest faktycznie nieskończonością”³⁸⁷. Najbardziej abstrakcyjny wzór matematyczny, dzięki któremu chcemy wyrazić porządek wszechświata, symbolizuje majestat tego, co jest o wiele większe niż on sam.

³⁸¹ Por. tamże, s. 26.

³⁸² Por. T. Gadacz, *Filozofia XX wieku. Nurty*, t.1, dz. cyt., s. 612.

³⁸³ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 26.

³⁸⁴ Por. tamże.

³⁸⁵ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 29.

³⁸⁶ Tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 33.

³⁸⁷ Tamże, s. 33-34.

Człowiek zamieszkuje dwie krainy oddzielone od siebie przepaścią, której nie da się ani wypełnić, ani przeskoczyć. Dlatego też musi dochować podwójnej wierności: z jednej strony odczuwa to, co niewysłowione, a z drugiej nazywa i eksploatuje rzeczywistość. Te krainy są jednocześnie tak dalekie sobie i tak bliskie, jak czas i kalendarz albo jak skrzypce i melodia. Zjawiska doświadczalne zmysłami obejmujemy za pomocą rozumu, natomiast to, co święte, niedające się ująć w rozumowe kategorie, „podśluchujemy za pomocą poczucia »tego, co niewysłowione«”³⁸⁸. Jak człowiek mógłby spotkać się z tym, co niewysłowione? Heschel wskazywał taki sposób: „Rozstań się z uprzedzeniami, powstrzymaj swoją skłonność, która każe ci wchodzić w stare koleiny i mądrzyć się, zanim zobaczysz, próbuj ujrzeć świat na nowo, wzrokiem nie zmaconym przez pamięć czy wolę, a odkryjesz, że ty i otaczające cię rzeczy - drzewa, ptaki, krzesła - jesteście jak równoległe linie, które biegną bardzo blisko, lecz nigdy się nie spotykają. Rychło porzucisz przekonanie, jakobyś znał świat”³⁸⁹.

Droga do tego, co niewysłowione, prowadzi nie przez rozum, lecz przez intuicję czy też wejrzenie. Każde autentyczne spotkanie z rzeczywistością jest intuicją, dzięki której osiągamy elementarną wiedzę przedpojęciową; spotkanie z rzeczywistością nie dokonuje się poprzez logiczne kategorie na poziomie pojęć, gdyż są one wtórnymi myślami. Każde ujmowanie w pojęcia jest zawsze ujęciem symbolicznym, które ma na celu dostosowanie rzeczywistości do ludzkiego umysłu. Jeśli spotkanie z rzeczywistością ma być żywe i autentyczne, to musi ono dokonać się w wymiarze, który poprzedza wszelką konceptualizację, w sferze wrażliwości na to, co bezpośrednie, przedpojęciowe i presymboliczne³⁹⁰. Szczególnie w myśli religijnej, jak i artystycznej dostrzec można napięcie pomiędzy tym, co spotykamy, a tym, co zostaje ujęte w słowach i symbolach, w których wyrażamy nasze doświadczenie. Dlatego też „cokolwiek wiemy, okazuje się nieprzystawalne, a cokolwiek mówimy, jest niedomówieniem”³⁹¹. Jesteśmy świadomi tego, iż transcendencji nie można zrozumieć, ponieważ przekracza ona nasze pojęcia; posiadamy wejrzenie, które jest poza granicami wysłowienia. Przechodzimy od świadomości do wiedzy, aby w ten sposób uzyskać jasność, tracąc jednocześnie bezpośredniość i autentyczność doznania. Świadomość tylko częściowo może sublimować wiedzę presymboliczną za pomocą racjonalnych symboli. Stąd też myśleniu religijnemu stale „zagroza uznanie prymatu pojęć i dogmatów oraz utrata bezpośredniości

³⁸⁸ Tamże, s. 18.

³⁸⁹ Tamże, s. 15.

³⁹⁰ Tamże, s. 146-147.

³⁹¹ Tamże, s. 147.

odczuć, zapomnienie o tym, iż to, co wiemy, służy jedynie przypomnieniu o Bogu, że dogmat jest znakiem Jego woli, jakimś najdrobniejszym wyrażaniem niewyraźnego. Pojęcia i słowa nie mogą służyć jako parawan; musimy widzieć w nich okna”³⁹².

4. Biegunowość myślenia religijnego

Rozwój nauk empirycznych wniósł do świadomości człowieka przekonanie, że świat jest jednością. Kartezjusz, tworząc system wiedzy pewnej i demonstratywnej, wierzył w racjonalność świata i doskonałość metod badawczych. W *Rozprawie o metodzie* pisał: „Owe długie łańcuchy racji prostych i łatwych, którymi geometrycy zwykli się posługiwać, aby dojść do najtrudniejszych dowodów, nasunęły mi przypuszczenie, iż wszystkie rzeczy podpadające pod poznanie ludzkie w taki sam sposób wzajemnie z siebie wynikają i że nie istnieją z pewnością tak odległe, do których nie mielibyśmy dotrzeć, ani tak ukryte, których nie mielibyśmy odkryć, bylebyśmy tylko powstrzymali się od przyjęcia za prawdziwą wszelkiej rzeczy, która nią nie jest, i zachowali zawsze porządek, jaki jest potrzebny, aby je wyprowadzić jedne z drugich”³⁹³. Zatem wszystkie „nauki nie są niczym innym jak ludzką mądrością, która pozostaje zawsze jedna i ta sama, chociaż stosuje się do różnych przedmiotów”³⁹⁴ - konkluduje w „Regułach kierowania umysłem”. Z kolei Newton, pisząc w *Matematycznych zasadach* o regułach rozumowania w naukach przyrodniczych, stwierdza: „tym samym zjawiskom naturalnym powinniśmy w miarę możliwości przypisywać te same przyczyny. Tak jak oddychaniu człowieka i zwierzęcia, spadaniu kamieni w Europie i w Ameryce, światłu od naszego ognia kuchennego i od Słońca, odbiciu światła od Ziemi i od planet”³⁹⁵. Była to tzw. zasada jedności świata. Owa wiara w jedność nauk empirycznych utrzymywała się do XX wieku, a najbardziej ewidentnym nurtem podzielającym ten pogląd było tzw. Koło Wiedeńskie. Zdaniem jego przedstawicieli całą rzeczywistość, wszystkie wydarzenia można opisać za pomocą jednego języka i poznać za pomocą jednej metody badawczej. J. Życiński zauważa, iż ów monizm epistemologiczny Koła Wiedeńskiego okazał się całkowicie sprzeczny z wymaganiami prawdziwej nauki. Aby nauka mogła się rozwijać, potrzebuje

³⁹² Tamże.

³⁹³ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2002, s. 17-18.

³⁹⁴ Tenże, *Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, tłum. L. Chmaj, Kęty 2002, s. 15.

³⁹⁵ I. Newton, *Matematyczne zasady filozofii naturalnej*, tłum. S. Brzezowski, Kraków 2021, s. 532.

wprowadzenia o wiele bardziej zróżnicowanych metod badawczych i bardziej złożonych języków³⁹⁶.

Według Heschela aksjomat nauki o jedności wszechświata jest tylko połowicznie prawdziwy. Podczas gdy prawa i rzeczy natury mogą rzeczywiście trwać w jedności, wydaje się, iż w świecie wartości panuje rozdarcie³⁹⁷. Kiedy spojrzymy na historię człowieka, możemy dostrzec raczej heraklitejski świat konfliktów i wojen aniżeli świat pitagorejskiej harmonii. Docieramy zatem do omówienia jednego z najważniejszych terminów w myśli Heschela, a mianowicie do pojęcia biegunowości. Czym one jest? W jednym ze swoich esejów *Confusion Good and Evil*, myśliciel wskazuje, iż w tradycji żydowskiej główną ścieżką prowadzącą do zrozumienia świata, historii czy też natury jest sprzeczność. Antagonizmy, rywalizacja, napięcia są cechami charakteryzującymi całą rzeczywistość³⁹⁸. W talmudycznym *Traktacie Chagiga* znajduje się dialog pomiędzy Eliszem ben Awują, zwanym Acherem (co znaczy: Odmieniec) a Rabbim Meirą, w którym czytamy: „Po swoim odstępcie Acher zapytał Rabbiego Meira, mówiąc, jakie jest znaczenie wersetu: Bóg uczynił zarówno jedno, jak i drugie (Koh 7, 14)? Odpowiedział: to znaczy, że dla wszystkiego, co Bóg stworzył, stworzył przeciwieństwo. Stworzył góry i stworzył doliny, stworzył morza i stworzył rzeki”³⁹⁹. Dlatego też w kabalistycznej księdze *Zohar* nasz świat jest określany jako *alma de-peruda*, czyli „świat oddzielenia”. Spory, napięcia i sprzeczności obejmują całe nasze życie, nie wyłączając studiowania Tory. Co więcej: nawet mędrzy Talmudu nie byli zgodni co do

³⁹⁶ Por. J. Życiński, *Struktura rewolucji metanaukowej*, Kraków 2013, s. 125.

³⁹⁷ Por. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 88-92.

³⁹⁸ Por. tenże, *Confusion of Good and Evil*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, dz. cyt., s. 136. Haddad wyjaśnia, iż „paradoksalnie pierwszym wyrazem monoteizmu nie jest »jeden« lecz »dwa«. (...) Pierwszymi słowami Tory są *Be-reszit* („Na początku”), zaczynające się od *bet* – *b*. (...) Na mocy pewnej logiki szukalibyśmy u początków Pisma pierwszej litery alfabetu hebrajskiego, *alef*. (...) Otóż w hebrajskim każdej literze odpowiada wartość liczbowa. *Alef* ma wartość jeden. Oczywiście jeden jak Bóg; ale z punktu widzenia stworzenia – jeden jak samotność, jeden jak całkowitość, jeden jak całościowy. Przekleństwem dla świata byłoby takie Jedno, które odrzuca wszelką różnicę. *Bet* oznacza dwa. Dwa jak Bóg i człowiek, dwa jak ty i ja, dwa jak para kochanków. Błogosławieństwem jest Bóg pozwalający, by jedno wzbogacało drugie.

Początkiem byłaby zatem dwoistość chciiana przez samego Boga. Tak daleko, jak sięga ludzka pamięć, dwa powinno się uznać za złotą liczbę, aby nikt nie zawładnął początkiem i nie zagarnął go wyłącznie dla siebie.

Stworzenie i Objawienie mogą się sobie przeciwstawiać - jedną z form takiej opozycji odnajdujemy w odwiecznym konflikcie między nauką i religią, między rozumem i wiarą. Starożytni Hebrajczycy nie byli aż tak naiwni, dostrzegali tę problematykę i zaoferowali dość harmonijną odpowiedź: między tymi dwiema komplementarnymi dziedzinami zachodzi nieustanna wymiana na podobieństwo anody i katody, które razem wytwarzają energię elektryczną.

Dzięki temu naukowiec w laboratorium ma możliwość odkryć Boga, który mówi, tak jak człowiek wierzący może w domu modlitwy pogodzić się równaniami uniwersum. I tu, i tam szepcze ta sama Obecność: »szmer łagodnego powiewu«. Ph. Haddad, *Mądrości rabinów*, tłum. E. Burska, Warszawa 2012, s. 26-27; por. także P. Śpiewak, *Midrasze. Księga nad księgami*, Kraków 2004, s. 27-38.

³⁹⁹ *Talmud babiloński. Traktat Chagiga*, tłum. G. Zlatkes, Kraków 2009, s. 139.

interpretacji szczegółów Prawa⁴⁰⁰. Ową biegunowość możemy dostrzec we wszystkim oprócz Boga, ponieważ jest On czymś w rodzaju - używając terminu Mikołaja z Kuzy - *coincidentia oppositorum*⁴⁰¹. A zatem wszelkie napięcia i sprzeczności znajdują w Nim swój kres. On jest poza wszelką dychotomią. Z całej mnogości faktów, wartości, które są obecne w świecie empirycznym, nigdy nie zdołalibyśmy wywnioskować jednego wzorca, obejmującego zarówno dziedzinę faktów, jak i norm, a także dziedzinę natury, historii albo kultury. To właśnie dzięki boskiej jedności jesteśmy w stanie zobaczyć jedność całego świata. Koncepcja jedności naukowej jest, zdaniem żydowskiego myśliciela, tylko odzwierciedleniem transcendentnej idei, która zawiera w sobie czas i przestrzeń, bycie i wartości oraz to, co znane i tajemnicę⁴⁰².

A zatem, jak wyjaśnia Heschel, „Żydowskie życie i myślenie można zrozumieć właściwie w kategoriach modelu dialektycznego, zawierającego własności przeciwne albo kontrastowe. Jak w magnesie, w którym bieguny mają przeciwne własności magnetyczne, kategorie te stoją naprzeciw sobie i stanowią przykład biegunowości, która spoczywa w sercu judaizmu”⁴⁰³. I dalej żydowski rabin wymienia: „Jest to biegunowość idei i zdarzeń, *micwy* i grzechu, kawany i czynu, regularności i spontaniczności, jednorodności i indywidualności, hałachy i hagady, prawa i życia wewnętrznego, miłości i lęku, rozumienia i posłuszeństwa, radości i dyscypliny, skłonności do dobra i zła, czasu

⁴⁰⁰ Por. A.J. Heschel, *Confusion of Good and Evil*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, dz. cyt., s. 136; por. także tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 424. Ową biegunowość w Talmudzie szczególnie widać na przykładzie dwóch antagonistycznych szkół rabinicznych, Szammaja i Hillela: „Jeśli w palenisku rozpalono słomę lub ściernią, to stawia się na nim ugotowaną potrawę; jeśli wyciśniętymi oliwkami lub drewnem, nie postawi się, aż się je wygarnie, lub aż pokryje się popiołem. Szkoła Szammaja mówi: »Gorącą wodę, lecz nie gotowaną potrawę«; Szkoła Hillela zaś mówi: »Gorącą wodę i gotowaną potrawę«. Szkoła Szammaja mówi: »Bierz się, lecz nie stawia się z powrotem«; natomiast Szkoła Hillela mówi: »Także stawia się z powrotem». *Miszna Moed (Święto)*, red. R. Marcinkowski, tłum. M. Barcikowska, Warszawa 2014, s. 4. Adekwatnym komentarzem do tego fragmentu z Talmudu mogłyby być słowa rabiego Chaima Meira Jechiela z Mogielnicy: „Wiadomo, że sprzeczne na pozór orzeczenia naszych mędrców są »słowa Boga żywego«. Każdy z tych mędrców orzekł na miarę swojego własnego zakorzenienia w niebie, a tam wszystkie ich słowa są prawdą, nie ma tam bowiem sprzeczności, wszelkie zaś przeciwieństwa, jak zakaz i pozwolenie, karalność i bezkarność, stanowią jedność. Dopiero, gdy szerzą się, zstępując ku ziemi, powstaje rozdział między tym, co zakazane i tym, co wolno”. M. Buber, *Opowieści Chasydów*, dz. cyt., s. 221.

⁴⁰¹ Mikołaj z Kuzy w swoim dziele *O oświeconej niewiedzy* pisze tak na ten temat: „Stąd Bogu taka tylko przystoi »jedność«, jakiej nie przeciwstawia się ani różność, ani wielość, ani mnogość. Jest to nazwa najwyższa, zawierająca w sobie, w swojej najprostszej jedności, wszelkie rzeczy; to Imię niewyraźne i przewyższające wszelki intelekt.

Któż tedy zdoła pojąć nieskończoną jedność, nieskończenie poprzedzającą wszelkie przeciwieństwo, jedność, gdzie wszystko istnieje zawarte w nie w sposób prosty, niezłożenie, gdzie nie ma inności ani różności, gdzie człowiek nie różni się od lwa, a niebo - od ziemi, a przecież są tam one wszystkie najprawdziwiej Nim, nie wedle swej skończoności, lecz w sposób ograniczony [*complicite*] same są Najwyższą Jednią? Toteż, gdyby ktoś mógł zrozumieć albo nazwać taką jedność, która będąc jednością, jest wszystkim, a będąc najmniejszą, jest też największa – poznałby imię Boga”. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Kraków 1997, s. 102.

⁴⁰² Por. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 93.

⁴⁰³ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 423.

i wieczności tego świata i świata, który nadejdzie, objawienia i odpowiedzi, systemu wierzeń i wiary, słowa i tego, co poza słowem, poszukiwania Boga przez człowieka i poszukiwania człowieka przez Boga⁴⁰⁴. W relacji Boga do świata również zachodzi biegunowość sprawiedliwości i miłosierdzia, opatrności i ukrycia, obietnicy nagrody i przykazania służenia Bogu ze względu na to, że On istnieje⁴⁰⁵.

5. Problem religijnego behawioryzmu

Heschel, nauczając o biegunowości, przeciwstawia się tzw. religijnemu behawioryzmowi. Czym on jest? Przede wszystkim jest to postawa jednostronna, która kładzie nacisk na zewnętrzne przestrzeganie prawa, szacunek dla tradycji, a nie na wewnętrzną pobożność i spontaniczność. Wierzącym nakazuje się wykonywanie obrzędów lub uczestnictwo w nabożeństwach przez wzgląd jedynie na to, co przekazali im przodkowie. Zasadniczo wiara jest zbędna, a przestrzeganie prawa wystarczające. A zatem ta teologia szacunku dla tradycji, jak ją określa Heschel, z jednej strony nakłania do zachowania odziedziczonych i przekazanych zwyczajów, a z drugiej charakteryzuje ją postawa konformizmu, brak doświadczenia religijnego oraz brak poszanowania dla spontaniczności. „Taka koncepcja sprowadza judaizm do rodzaju świętej fizyki, bez poczucia *imponderabilium*, introspekcji, tego, co metafizyczne⁴⁰⁶. Zdaniem Heschela religijny behawioryzm sięga korzeniami do czasów dwóch żydowskich myślicieli: Barucha Spinozy i Mojżesza Mendelssohna.

5.1. Behawioryzm Spinozy

Według Spinozy, Biblia pod żadnym względem nie jest księgą filozoficzną, a znajdujące się w niej treści lub idee filozoficzne są albo fałszywe albo wyrażone prymitywnie. Wykazując tę tezę, filozofia będzie uwolniona od teologii; nie oznacza to jednak rezygnacji w ogóle z Biblii, gdyż uwalniając filozofię od teologii, Biblia jednocześnie uwalnia się od niepotrzebnych filozoficznych interpretacji i wówczas staje się dla nas tym, czym w rzeczywistości jest, a mianowicie księgą pouczającą o moralności

⁴⁰⁴ Tamże.

⁴⁰⁵ Tamże.

⁴⁰⁶ Tamże, s. 397-398.

i pobożności⁴⁰⁷. Innymi słowy: Biblia jest tylko i wyłącznie księgą prawa. W *Traktacie teologiczno-politycznym* Spinoza pisze: „Więc we wszystkim, co lud mógł czynić, był obowiązany pamiętać o prawie i wykonywać przykazania, które zależały jedynie od woli panującego. Nie według swej ochoty, lecz według pewnego i wyznaczonego rozkazu prawa wolno było orać, siać i żąć, również nie wolno było jadać, ubierać się, ścinać włosów na głowie i brodzie, bawić się i w ogóle cokolwiek czynić inaczej, aniżeli stosownie do rozkazów i przykazań, przepisanych w prawach. Nie dość tego, obowiązkiem było posiadanie na drzwiach, rękach i pomiędzy oczami pewnych znaków, które ciągle przypominały posłuszeństwo”⁴⁰⁸. Dalej konkluduje Spinoza w ten sposób, iż generalnie celem wszystkich obrzędów było to, aby ludzie nie czynili nic z własnej woli oraz nieustannie uświadamiali sobie poprzez czyny i myśli, że podlegają całkowicie obcemu prawu. A zatem prawo wcale nie przyczyniało się do osiągnięcia szczęścia, lecz było związane wyłącznie z państwem żydowskim i dlatego też miało na uwadze jedynie dobrobyt materialny⁴⁰⁹.

Spinoza swoimi radykalnymi poglądami na temat religii żydowskiej zainspirował wielu dziewiętnastowiecznych wschodnioeuropejskich żydowskich intelektualistów. Według nich niderlandzki filozof pokazał, iż można wierzyć w Boga odrzucając przestarzałe formy kultu religijnego, można też praktykować wzniosłą filozofię moralną. Jeden z owych intelektualistów, Salomon Rubin, twierdził, iż Spinoza jest „przewodnikiem błędzących”, który uwolni Żydów z intelektualnej i społecznej izolacji, a następnie poprowadzi do nowego świata świeckiego zbawienia⁴¹⁰. Jednak również wśród liberalnych Żydów, którzy odebrali zachodnioeuropejskie wykształcenie, zwłaszcza w Niemczech, Spinoza stał się wzorem człowieka, paszportem do europejskiej kultury i świadectwem, jak pogodzić ze sobą bycie Żydem i Niemcem⁴¹¹. Dla rodzącego się w XIX wieku ruchu syjonistycznego, a głównie dla jednego z jego założycieli i liderów Leona Pinskera, niderlandzki myśliciel jawił się jako protosyjonista⁴¹². Szczególnie wymowny był dla niego końcowy fragment trzeciego rozdziału *Traktatu teologiczno-politycznego*, który brzmi: „A nawet bezwzględnie w to wierzę, że Żydzi, jeśli tylko nie zniewieścieją pod wpływem zasad swej religii, kiedyś, przy sprzyjających

⁴⁰⁷ Por. S. Feldman, *Spinoza*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, dz. cyt., s. 644-645; por. także B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, w: tenże, *Traktaty*, dz. cyt., s. 255-263.

⁴⁰⁸ B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, w: tenże, *Traktaty*, dz. cyt., s. 143.

⁴⁰⁹ Por. tamże.

⁴¹⁰ Por. S. Feldman, *Spinoza*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, dz. cyt., s. 649.

⁴¹¹ Por. tamże, s. 650-651.

⁴¹² Por. tamże, s. 653.

warunkach - rzeczy ludzkie są wszak zmienne - znów zbudują swoje państwo i Bóg ich na nowo wybierze”⁴¹³. Pinsker i inni myśliciele syjonistyczni traktowali ten fragment jako manifest swojego ruchu.

Adwersarzem Spinozy był neokantysta H. Cohen, który traktował niderlandzkiego filozofa jako największe nieszczęście dla nowożytnych dziejów judaizmu; był on również oskarżycielem tradycji żydowskiej przed światem chrześcijańskim⁴¹⁴. Zdaniem Cohena krytyka Biblii dokonana przez Spinozę jest w gruncie rzeczy fałszywa. Dowodem na to jest interpretowany dosłownie w dziewiętnastym rozdziale *Traktatu teologiczno-politycznego* fragment z Ewangelii św. Mateusza: „Będziesz miłował bliźniego twego, będziesz miał w nienawiści nieprzyjaciela twego” (5, 43)⁴¹⁵. Spinoza używa tego wersetu, żeby ugruntować tezę, iż prawo możeszowe miało charakter czysto polityczny i heteronomiczny, a mianowicie: służyło oddzieleniu Izraelitów od tzw. gojów. Z premedytacją omija on wersety nawołujące do miłości obcych, pomagania nieprzyjaciołom i przemiany wrogów w przyjaciół dzięki miłości. Wszystkie te zabiegi miały na celu ukazanie, jak bardzo judaizm jest przestarzały i prymitywny. Niderlandzki myśliciel stał się także orędownikiem fałszywej opinii o żydowskim partykularyzmie. Przedstawiając celowo fałszywy obraz Biblii i charakter judaizmu oraz realizując teologiczno-polityczny schemat działania, Spinoza zamierzał osłabić naukę biblijną. Cohen krytykuje nie tylko *Traktat teologiczno-polityczny*, lecz również jego *Etykę*. Jeśli działania ludzi można byłoby przedstawić za pomocą linii, powierzchni i ciała, to nie tylko te działania, ale i sami ludzie staliby się figurami geometrycznymi. Ponadto czyniąc człowieka i ludzkiego ducha modusem substancji, Spinoza pozbawił go jednostkowości i odrębności oraz prawa jego woli. A zatem zanikła biegunowość autonomii i heteronomii, a pozostała jedynie ta druga⁴¹⁶.

Z kolei S. Feldman uważa, iż Spinoza był prototypem antysemity; człowiekiem, który nienawidził swojego żydostwa. Przyczyna tkwiła w tym, iż nigdy nie pogodził się z wykluczeniem z synagogi. Ta wrogość do religii żydowskiej przejawiała się m.in. w twierdzeniu o wyższości Jezusa nad Mojżeszem, ponieważ Jezus obcował z Bogiem jak duch z duchem, czysto intelektualnie, zaś Mojżesz rozmawiał z Bogiem „twarzą w twarz”. Spinoza uznaje za filozofa Jezusa oraz najbardziej podziwianą przez niego postać biblijną - króla Salomona. Tę wrogość do judaizmu można dostrzec również

⁴¹³ B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, w: tenże, *Traktaty*, dz. cyt., s. 124.

⁴¹⁴ Por. S. Feldman, *Spinoza*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, dz. cyt., s. 651.

⁴¹⁵ B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, w: tenże, *Traktaty*, dz. cyt., s. 315.

⁴¹⁶ Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t.2, dz. cyt., s. 38.

w częstym używaniu określenia „faryzeusz” w sensie negatywnym, w odniesieniu do Żydów lub rabinów⁴¹⁷.

L. Strauss zauważa, iż „Krytyka biblijna osiągnęła swoją pierwszą kulminację w *Traktacie teologiczno-politycznym* Spinozy, który jest w sposób otwarty antyteologiczny. Spinoza czyta Biblię w taki sam sposób, jak czyta Talmud i Koran. Wyniki jego krytyki mogą być streszczone następująco: Biblia w znacznej mierze składa się z twierdzeń wzajemnie sprzecznych, z pozostałości starożytnych przesądów, uprzedzeń i wynurzeń niekieleznanej wyobraźni. Na dodatek jest ona kiepsko opracowana i słabo zachowana. Spinoza doszedł do tych przekonań w rezultacie założenia o niemożliwości cudów. Zasadnicza różnica pomiędzy dziewiętnasto- i dwudziestowieczną krytyką biblijną a krytyką Spinozy może być wyznaczona przez różnicę dotyczącą oceny wyobraźni. Gdy dla Spinozy wyobraźnia jest po prostu subracjonalna, to w późniejszych czasach przypisuje się jej znacznie wyższą rangę i jest rozumiana jako wyraz religijnego lub duchowego doświadczenia, które z konieczności musi wyrażać się symbolicznie”⁴¹⁸.

5.2. Haskala i behawioryzm Mendelssohna

W latach siedemdziesiątych XVIII wieku powstał żydowski ruch oświeceniowy zwany haskalą, którego nazwa pochodzi od hebrajskiego wyrazu *sekhel*, co znaczy „rozum” lub „intelekt”⁴¹⁹. Głównymi założeniami tego ruchu było odnowienie żydowskiej kultury, co miało się dokonać poprzez studiowanie języka hebrajskiego i Biblii oraz zdobywanie niezbędnych umiejętności językowych i ekonomicznych, dzięki którym możliwa byłaby integracja z nieżydowskimi Europejczykami. Przedstawiciele tego nurtu, zwani *maskilim*, czyli oświeceni, krytykowali swoją kulturę, społeczeństwo oraz religię i dążyli do stworzenia nowej wizji idealnego i wyemancypowanego Żyda⁴²⁰. Jednym z pionierów haskali był działający w Niemczech i uważany za symbol emancypacji Żydów Mojżesz Mendelssohn. Swoje główne poglądy zawarł w dziele *Jerozolima albo o religijnej władzy judaizmu* z 1783 roku.

⁴¹⁷ Por. S. Feldman, *Spinoza*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, dz. cyt., s. 645.

⁴¹⁸ L. Strauss, *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, dz. cyt., s. 28-29.

⁴¹⁹ Por. L.C. Dubin, *Kontekst społeczny i kulturowy osiemnastowiecznego oświecenia*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, dz. cyt., s. 669.

⁴²⁰ Por. tamże, s. 670-671.

Zdaniem Mendelssohna objawienie na Synaju, fundament judaizmu, było w rzeczywistości objawieniem praw, które miały określić sposób życia. Judaizm jednak nie może być związany z żadnym nadprzyrodzonym objawieniem prawd wiecznych, metafizycznych lub zasad racjonalnych. Prawdy te mają charakter ogólnoludzki i są pojmowane rozumowo. Bóg objawia je wszystkim ludziom zawsze za pośrednictwem przyrody i rzeczy, a nigdy poprzez słowo lub znak pisany⁴²¹. Przepisy nadane narodowi żydowskiemu Mendelssohn określa jako prawo obrzędowe. Dlatego też judaizm nie może być religią objawioną, lecz objawionym prawem. Czym dokładnie jest prawo obrzędowe? Można je rozpatrywać w dwojaki sposób: po pierwsze, jest to prawo oparte na Boskim rozkazie; po drugie, jego cel i treść może się zmieniać w zależności od uwarunkowań historycznych. Dla Mendelssohna prawa obrzędowe odnoszą się do odwiecznych prawd rozumu, ale mogą nam też przypominać o tychże prawdach rozumu lub pobudzać do refleksji nad nimi. To prawo jest formą żywego pisma, które porusza umysł i serce, a także nieustannie inspiruje nas do kontemplacji i daje ustne pouczenia. W pierwotnym judaizmie spełnianie aktów obrzędowych, które obowiązywały każdego Żyda, stwarzało warunki dla racjonalnej refleksji i dyskursu, idącej w stronę nauczania i rozumienia prawd oraz reguł uniwersalnej wiary moralnej. Jednak te czasy się skończyły i po upadku pierwotnego stanu ludzie ztratili wiedzę o tych prawdach i uznawanie zasad. Dlatego też rolą prawa obrzędowego stało się przypomnianie Żydom prawd rozumowych. Tak więc na początku prawo obrzędowe służyło do przekazywaniu pouczenia, następnie do przypominania; natomiast w czasach Mendelssohna stanowiło środek jednoczenia monoteistów przeciwko ich wrogom. Cel i treść prawa może się zmienić, lecz niezmiennie jest jego obowiązywanie. Prawo zawsze będzie w swoim byciu prawem. Mendelssohn formułuje tak zwaną zasadę rabiniczną, a mianowicie: człowiek, który nie urodził się pod prawem, nie jest zobligowany do tego, aby go przestrzegać. Natomiast ten, kto urodził się pod prawem, musi żyć i umrzeć zgodnie z nim. Niezmienna w tym prawie jest moc wiążąca, to znaczy: dopóki Boski Prawodawca oficjalnie, publicznie nie odwoła tego prawa, musi ono obowiązywać. Mendelssohn określa to jako zasadę rabiniczną⁴²².

⁴²¹ Por. H. i M. Simon, *Filozofia żydowska*, tłum. T. Pszczółkowski, Warszawa 1990, s. 176.

⁴²² Por. M.L. Morgan, *Mendelssohn*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, dz. cyt., s. 701-702. Mendelssohn w *Jerozolimie* pisze: „Wolno nam snuć refleksje nad prawem, wnikać w jego ducha, tu czy tam, jeśli Prawodawca go nie podał, odgadywać jego cel, który, być może, zależał od czasu, miejsca i okoliczności i który, być może, podatny jest na zmiany stosownie do czasu, miejsca i okoliczności – jeśli Najwyższy Prawodawca chce ujawnić nam swoją wolę w tej sprawie, ujawnić ją tak wyraźnym głosem, tak publicznie i w sposób tak niebudzący wątpliwości i niedwuznaczny, jak to uczynił, gdy On sam nadawał prawo. O ile to się nie stało, o ile nie potrafimy wskazać na taki autentyczny wyjątek od

Judaizm jako prawo objawione jest wpisane w Mendelssohnową koncepcję religii rozumu. Najpierw mamy judaizm jako teokrację, w którym występowała jedność prawd rozumowych, praw, rozporządzeń, reguł życia; państwo i religia stanowiły w tym czasie jedność, Bóg był królem, lud żydowski był ludem Boga. Jednakże ta relacja między państwem a religią obecnie już nie istnieje. W takim razie rodzi się pytanie: czy jest racjonalne pozostawać jeszcze Żydem? Czy prawo obrzędowe może być prawem rozumu? Mendelssohn rozwiązuje ten problem w swojej koncepcji opatrności. Według niego objawienie Boga, które dokonało się na Synaju było aktem Bożej opatrności, wydarzeniem historycznym, poprzez które rozum przekonuje się, że Bóg istnieje i jest zatroskany o to, co stworzył. Człowiek nigdy nie dojdzie do tego, dlaczego Bóg objawił się na Synaju i jaką miał intencję nadając prawo. W tej kwestii skazany jest na spekulacje. Jedyne, co może stwierdzić, to fakt, iż prawo zostało objawione. A zatem prawdy wieczne, zasady moralne są racjonalne i mogą być weryfikowane przez rozum, który może także dowodzić istnienia Boga. Judaizm dodaje jeszcze prawdy historyczne, to znaczy fakty, stanowiące fundament dla autorytetu prawa obrzędowego. Najważniejszym z owych faktów jest właśnie objawienie Boga na Synaju. Dlatego też prawo musi obowiązywać, gdyż zostało objawione przez Boga⁴²³.

Immanuel Kant po przeczytaniu *Jerozolimy...* napisał w liście do Mendelssohna, iż jest to zwiastun wielkiej reformy, która dotknie nie tylko naród żydowski, lecz wszystkie narody⁴²⁴. Z pewnością poglądy przedstawione w *Jerozolimie...* miały ogromny wpływ na kształt i charakter haskali, zwłaszcza w Europie Wschodniej w XIX wieku. W tym miejscu należałoby wspomnieć o żydowskim filozofie Nachmanie Krochmalu, który nie stworzył żadnego systemu filozoficznego, ale w swoim dziele *Przewodnik zakłopotanych* opracował swoistą historiozofię. Dzieje ludzkości są przedstawione na sposób koła, w którym tylko Żydzi za każdym razem przetrwają stadium upadku, ponieważ mają ochronę od Boga, określanego mianem absolutnego ducha⁴²⁵. Jak zauważają Heinrich i Marie Simon, „Mendelssohn spowodował również to,

prawa, żadna sofistyka z naszej strony nie zwalnia nas ze ścisłego posłuszeństwa, które winni jesteśmy prawu”. Cyt. za: tamże, s. 702.

⁴²³ Por. tamże, s. 702-703.

⁴²⁴ Por. I. Kant, *Korespondencja*, tłum. M. Żelazny i in., Toruń 2018, s. 209. Kant pisze dalej w liście do Mendelssohna: „Zdołał Pan połączyć z Pańską religią taki stopień wolności sumienia, który wydaje się niemożliwy i którym prawdopodobnie nie może pochwalić się żadna inna religia. Jednocześnie jasno i przenikliwie wykazał Pan, każda religia z konieczności posiada nieograniczoną wolność sumienia, tak że koniec końców nawet Kościół będzie musiał rozważyć, jak pozbyć się tego wszystkiego, co obciąża i uciska sumienie, a wówczas ludzkość wreszcie zjednoczy się wokół tego, co w religii istotne. Wszystkie zaś religijne stwierdzenia, które obciążają nasze sumienia, oparte są na historii, tzn. uzależniają zbawienie od wiary w uwarunkowane historyczne twierdzenia”. Tamże, s. 209-210.

⁴²⁵ Por. H. i M. Simon, *Filozofia żydowska*, dz. cyt., s. 178.

co nie było jego zamiarem: emancypację, która przekształciła się w rezygnację z własnej tożsamości. Ogarnęłoby go przerażenie, gdyby tego dożył i dowiedział się, że większość jego dzieci kazała się ochrzcić”⁴²⁶.

Heschel w swoim eseju *Jewish Theology* uznaje, iż Spinoza próbował zniszczyć żydowską teologię, a jego koncepcję podjął Mojżesz Mendelssohn⁴²⁷. Taka panhalachiczna teologia powoduje, iż wychwala się Torę tylko ze względu na jej charakter prawny, a zupełnie nie docenia się jej roli w odkrywaniu przez człowieka drogi do Boga. Prawo staje się tu celem samym w sobie, podczas gdy powinno być właśnie drogą. Heschel mocno podkreśla, że judaizm nie jest religią sztywnego legalizmu; prawo jest związane z obrzędami, ale jego treścią jest miłość. Tak więc Tora obejmuje jednocześnie prawo, jak i miłość; jest ona przewodnikiem do celu za pośrednictwem prawa, a jednym z celów na pewno jest powinność bycia świętym. Tora składa się z zależnych i wzajemnie na siebie oddziałujących części: halachy i hagady; są one zależne od siebie jak ciało i dusza, każda z nich posiada swój wymiar⁴²⁸.

6. Biegunowość halachy i hagady

W jednym ze swoich wykładów Heschel wyznał, iż nie jest halachistą - jego obszarem jest hagada. Należy jednak koniecznie pamiętać o zasadzie, że nie ma hagady bez halachy. Nie istnieje żydowska świętość bez żydowskiego prawa. Żydowska teologia idzie razem z tefilin⁴²⁹. Innymi słowy, Tora stoi na podwójnym fundamencie: halachy i hagady. Już nawet tanaici, mędrcy Talmudu, dokonywali tego rozróżnienia i tym samym przyznawali również hagadzie ważne i wyjątkowe miejsce w Torze⁴³⁰.

Czym zatem są halacha i hagada? Zaczniemy od etymologii. Podczas gdy halacha pochodzi od rdzenia *hlkh*, co znaczy „chodzić”, hagada pochodzi od rdzenia *ngd*, co w formie przyczynowej znaczy „opowiadać”. Rabbi Samuel ha-Nagid, talmudysta z XI wieku naucza, iż każda interpretacja znajdująca się w Talmudzie na każdy temat, poza przykazaniami, jest hagadą⁴³¹. Tak więc mianem hagady nazywa się te wszystkie części literatury rabinicznej, które nie wchodzą w skład prawodawstwa, czyli halachy. Są one

⁴²⁶ Tamże, s. 178.

⁴²⁷ Por. A.J. Heschel, *Jewish Theology*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 155.

⁴²⁸ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 400-401.

⁴²⁹ Por. S.H. Dresner, *Heschel, Hasidism and Halakha*, New York 2002, s. 92.

⁴³⁰ Por. A.J. Heschel, *Heavenly Torah. As Refracted through the Generations*, edited and translated by G. Tucker with L. Levin, London-New Delhi-New York-Sydney 2007, s. 1.

⁴³¹ Por. A. Mello, *Judaizm*, tłum. K. Stopa, Kraków 2003, s. 41-42.

przekazywane w formie opowieści, biblijnych objaśnień, epigramów lub homilii⁴³². Zdaniem Heschela wobec Biblii nigdy nie stosowano rozróżnienia na halachę i hagadę. Mimo iż prawo zajmuje w niej centralne miejsce, to jednak nie jest to większość tekstu biblijnego. Równie święte są narracje, a zachowane teksty hagady są przykładem ogromnego bogactwa religijnych intuicji i uczuć, ponieważ w hagadzie świadomość religijna znalazła bezpośredni wyraz dla swoich trudności, zawiłości i tęsknot. Tak więc Żydzi są zobowiązani do studiowania zarówno halachy, jak i hagady. Gdy nadejdzie Dzień Sądu, każdy będzie rozliczony ze swoich zaniedbań, także w studiowaniu hagady⁴³³. Jak zauważa M.A. Chester, Heschel bardzo podkreśla wagę hagady w swoich dziełach na temat rabinicznej teologii, ukazując, iż hagadyczne części Talmudu znalazły się w tradycji nie przez przypadek i nie dlatego, że starożytni badacze nie mieli lepszego zajęcia w wolnym czasie⁴³⁴.

Heschel zarzuca tłumaczom Septuaginty, że popełnili brzemienne w skutkach błęd, a mianowicie z powodu braku adekwatnego słowa w języku greckim przetłumaczyli Torę jako *nomos*, czyli „prawo”. Był to początek trwałego zniekształcenia i niezrozumienia istoty judaizmu. Według żydowskiego myśliciela właściwe tłumaczenie słowa *Tora*, to nie „prawo”, lecz „nauczanie”⁴³⁵. W aramejskich tłumaczeniach *Tora*

⁴³² W klasycznym tekście na temat hagady, którego autorem jest rabi Awram, syn Rambama (Majmonidesa), opowieści zawarte w hagadach dzieli się na cztery rodzaje: 1) „Prawdziwe historie, które mają służyć za precedensy w celu podjęcia decyzji o tym, jaka jest halacha”; 2) „Historie opowiada się po to, aby przekazać lekcję moralności”; 3) „Opowieści mogą wyrażać podstawową zasadę religijną”; 4) „Opowieści, które ukazują cud albo niesamowite wydarzenie”. *Talmud Babiloński*, tłumaczenie, objaśnienia i redakcja S. Pecaric, Kraków 2010, s. 70-71. „Są również historie - pisze dalej rabi Awram - które nie miały miejsca w rzeczywistości, lecz pojawiły się we śnie. Mędrcy mówią o nich jak o prawdziwych wydarzeniach, ponieważ żaden rozsądny człowiek nie weźmie snów za rzeczywiste wydarzenia”. Tamże, s. 70-71. Wiele też „zdarzeń naprawdę miało miejsce, ale wyolbrzymiono je, wierząc, iż żaden rozsądny człowiek nie omylił się co do ich znaczenia. Rabini akceptowali użycie hiperboli, mówiąc: *Tora* używała przesadnych sformułowań, prorocy używali przesadnych sformułowań i mędrcy używali przesadnych sformułowań. (...) Pewne agady opowiadają historie, które rzeczywiście miały miejsce, ale zostały przedstawiane w formie przypowieści albo metafor, aby tylko ten człowiek, który pojmuje zamysł autora, mógł je zrozumieć. (...) Znaleźliśmy źródło w Talmudzie, które bez wątpliwości dowodzi, że większość powiedzeń mędrców to alegorie i symbolika i że nie należy brać ich dosłownie. (...) Obydwie stanowią ważne części agad i zawierają wspaniałe i podniosłe koncepty, których nie można by wyjawiać ludowi, i dlatego ukryto je w przypowieściach i metaforach”. Tamże, s. 71-73. Jednak należy pamiętać, iż wiele hagad jest połączeniem prawdziwych historii, snów, przypowieści, czy metafor. Por. tamże, s. 74.

⁴³³ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 402.

⁴³⁴ Por. M.A. Chester, *Divine Pathos and Human being. The Theology of Abraham Joshua Heschel*, dz. cyt., s. 51.

⁴³⁵ Adekwatnym komentarzem do tych uwag Heschela są słowa Bubera: „*Tora* oznacza w Biblii hebrajskiej nie Prawo, lecz wskazówkę, instrukcję, pouczenie. *More* to nie prawodawca, lecz nauczyciel. Tym właśnie mianem Bóg nazwany jest wielokrotnie w tekstach starotestamentowych. »Któż jest takim mistrzem jak On?« - brzmią słowa zwrócone do Hioba (Hi 36, 20), a Izajasz obiecuje przyszłemu ludowi zamieszkującemu Syjon: »Czy twoje patrzeć będą na twego Mistrza« (30, 20); stale oczekuje się tego, że przebaczący Bóg wskaże Izraelowi »dobrą drogę« (w szczególności 1 Krl 8, 36), a Psalmista prosi jako o coś jak najbardziej pewnego: »Naucz mnie Twoich ścieżek«. Dana przez Boga *Tora* jest rozumiana jako pouczenie o jego drogach, a więc nie jako oddzielne *obiectivum*. Zawiera ona prawa - prawa zaś są

oddaje się przez *oraita*, co znaczy tylko i wyłącznie „nauczanie”. Jednak nawet w judaizmie Tora nie oddaje całej rzeczywistości. Ten, kto bez bojaźni i lęku przed Bogiem zdołałby ogarnąć i zrozumieć Torę, stałby się - używając metafory Heschela - jak „skarbnik, któremu dano klucze do wewnętrznej komnaty, lecz nie do zewnętrznej bramy”⁴³⁶. Ale podobnie jak Tora, tak i pojęcie *mictwot*, czyli przykazania, nie oddaje w pełni natury judaizmu, ponieważ najpierw musi być akceptacja Boga, a dopiero potem jest akceptacja przykazań. Innymi słowy: akceptuję przykazania ze względu na akceptację Boga⁴³⁷.

Dlaczego Heschel pisze tak wiele na temat właściwego rozumienia Tory? Chodzi mu o wskazanie na związane z tym zagadnieniem problemy i na pewno o utrzymanie właściwej równowagi między *halachą* a *hagadą*; inaczej mówiąc, o zachowanie zasady biegunowości. Według niego człowiek nie może być ślepo zapatrzony w przestrzeganie prawa, gdyż najprawdopodobniej stanie się ślepy na Szechinę, czyli żywą obecność Boga. Prawo nie istnieje samo dla siebie, do czego zmierzali religijni behawioryści, ale istnieje przede wszystkim dla Boga. Człowiek, przestrzegając prawa, powinien w sposób szczególny stać się wrażliwy na ducha Tego, na którego drogach przykazanie jest drogowskazem. „Halachy nie można przestrzegać dla niej samej, lecz dla Boga. Nie wolno czynić z prawa idola; jest ono częścią, a nie całością Tory. Żyjemy i umieramy dla Boga, nie dla prawa”⁴³⁸ - konkluduje żydowski myśliciel.

Heschel bardzo przeciwstawia się postawie, którą w tradycji chrześcijańskiej określa się mianem faryzeizmu. Odwołuje się często do tekstów Talmudu, nauczającego, iż wyznawcy judaizmu nie czczą samego szabatu, lecz Tego, który szabat nakazał przestrzegać i nie czczą samej świątyni, lecz Tego, który dał nakazy jej dotyczące. Heschel przywołuje również znaną chrześcijanom z tekstu Ewangelii, a znacznie starszą od niej naukę rabiniczną, iż to szabat został stworzony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu. Dla Tory najważniejszym zadaniem jest zachowanie ludzkiego życia. Można zlekceważyć prawo, jeśli istniałaby najmniejsza możliwość zagrożenia ludzkiego życia⁴³⁹.

niewątpliwie najsilniejszymi obiektywizacjami, jakie istnieją - ale sama ze swej istoty nie jest prawem: słowo nakazu ma na sobie zawsze ślad aktualnej mowy, pouczający głos zawsze jest przy tym słyszalny. Oddanie pojęcia Tory słowem »Prawo« odbiera jej ten wewnętrzny dynamiczny i witalny charakter. M. Buber, *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 59-60.

⁴³⁶ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 403.

⁴³⁷ Por. tamże.

⁴³⁸ Tamże, s. 404.

⁴³⁹ Por. tamże.

Rozważając naturę halachy i hagady, Heschel w dziele *Bóg szukający człowieka* pisze: „Halacha wyraża moc kształtowania czyjegoś życia zgodnie z wzorcem; to siła, która nadaje formę. Hagada jest wyrazem nieustannego pragnienia człowieka, które często nie liczy się z żadnym ograniczeniem. Halacha to racjonalizacja i schematyzacja życia; precyzuje, określa, nakłada miarę i granicę, umieszczając życie w obrębie dokładnego systemu. Hagada dotyczy niewysłowionej relacji człowieka względem Boga, innych ludzi i świata. Halacha zajmuje się szczegółami, każdym nakazem oddzielnie, hagada zaś całością życia, całokształtem religijnej egzystencji. Halacha dotyczy prawa; hagada sensu prawa. Halacha rozpatruje treści, które można wyrazić w sposób dosłowny, zaś hagada wprowadza nas w sferę, która leży poza zasięgiem wysłowienia. Halacha uczy nas, jak spełniać codziennie uczynki; hagada uczy, jak współuczestniczyć w wiecznym dramacie. Halacha daje nam wiedzę, hagada zaś wzbudza aspirację⁴⁴⁰. Halacha - naucza dalej Heschel - ukazuje prawo w sensie abstrakcyjnym, które istnieje niezależnie od życia jednostki, natomiast hagada nieustannie przypomina, iż głównym celem wypełniania prawa powinna być wewnętrzna przemiana człowieka i osiągnięcie duchowych celów. Halacha wyraża się poprzez kategorię ilości, natomiast hagada poprzez kategorię jakości. Powiedzenie: jeśli ktoś ocali jedno życie, to jakby ocalił cały świat, oznacza, iż dla Boga jedno życie jest warte tyle samo co życie wszystkich ludzi, i jest to stwierdzenie w sensie hagadycznym. Natomiast halacha poucza o mierzalnych wymiarach tego, co trzeba uczynić, jak wiele człowiek musi wykonać, aby spełnić obowiązek. Hagada szuka szaty wewnętrznej, a halacha szaty zewnętrznej. Tak więc sercem judaizmu jest wzajemna więź halachy i hagady. Jedno bez drugiego nie może istnieć⁴⁴¹. „Halacha bez hagady jest martwa, zaś hagada bez halachy - nieokiełznana⁴⁴². Zredukowanie judaizmu tylko i wyłącznie do halachy lub hagady, oznaczałoby zgaszenie jego światła, zniekształcenie jego natury i śmierć jego ducha⁴⁴³. Heschel porównuje relację halachy i hagady do relacji między duchem i ciałem. Podobnie jak nie powinniśmy dyskredytować tylko ciała, tak też nie powinniśmy uświęcać tylko ducha. Ciało jest synonimem dyscypliny, wzorca i prawa; zaś duch jest wewnętrznym oddaniem, spontanicznością i wolnością. „Ciało bez ducha jest trupem; duch bez ciała - widmem. (...) Naszym zadaniem jest nauczyć się, jak utrzymać harmonię pomiędzy nakazami halachy a duchem hagady⁴⁴⁴ - pisze żydowski myśliciel. Wypełniając nakazy Prawa, jesteśmy w stanie spotykać ducha. Jednakże ducha

⁴⁴⁰ Tamże, s. 417-418.

⁴⁴¹ Por. tamże, s. 418-419.

⁴⁴² Tamże, s. 418.

⁴⁴³ Por. tamże, s. 419-422.

⁴⁴⁴ Tamże, s. 423.

nie możemy uzyskać raz na zawsze - musimy starać się o niego i zdobywać go nieustannie. Dlatego też w judaizmie tak bardzo kładzie się nacisk na powtarzanie rytuału, w którym możemy właśnie spotykać ducha w sobie samym, który unosi się ponad każdym istnieniem⁴⁴⁵. Jak zauważa inny żydowski myśliciel, E. Lévinas, „Gestowi rytualnemu nie zostaje przypisana żadna istotna moc, ale bez niego dusza nie zdołałaby się wznieść do Boga”⁴⁴⁶. Heschel zwraca uwagę, iż ducha nie znajdujemy jedynie w tym, co dokonaliśmy, lecz możemy go znaleźć w samych naszych staraniach, na drodze naszego życia. „Oto dlaczego sam akt podążania do domu modlitwy, każdego dnia albo każdego siódmego dnia, jest pieśnią bez słów”⁴⁴⁷. A zatem „Droga do kawany wiedzie poprzez czyn; droga do wiary jest drogą życia. Halacha i hagada pozostają ze sobą w korelacji: halacha jest struną, hagada smyczkiem. Kiedy struna jest napięta, smyczek wydobywa melodię”⁴⁴⁸.

Co jednak, gdy wykonywanie przykazań stanie się nawykiem i rutyną? Heschel odnosi się do tej kwestii pozytywnie, nauczając, iż przywiązanie do stałości w przestrzeganiu prawa, przyzwyczajenie się do dyscypliny nabożeństw w określonych godzinach, z góry ustalonych konwencjach, jest formą niebiańskiej rutyny. Natura zawsze będzie naturą, pomimo iż zachodzi w niej regularność pór roku. Wierność tym zewnętrznym formom, poświęcenie swojej woli jest samo w sobie jakimś rodzajem czci. Przykazanie zachowuje swoją świętość, swoją istotę, nawet wówczas, gdy człowiek zapomina oddać należny szacunek temu, co święte. Droga wierności rutynie świętego życia prowadzi wzdłuż granicy tego, co duchowe. Choć znajduje się poza nią, to jednak pozostaje w bliskości ducha. Rutyna umożliwia zachowanie postawy gotowości na

⁴⁴⁵ Por. tamże, s. 426.

⁴⁴⁶ E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś przy współpracy J. Migasińskiego, Gdynia 1991, s. 20. Lévinas dalej pisze, iż: „Droga, która prowadzi do Boga, prowadzi więc *ipso facto* - a nie tylko dodatkowo - ku człowiekowi; zaś droga, która prowadzi ku człowiekowi, przywodzi nas do rytualnej dyscypliny, do samowychowania. Jej wielkość leży w codziennej regularności. Oto fragment przytaczający trzy poglądy; drugi z nich wskazuje formę, w jakiej pierwszy jest prawdziwy, zaś trzeci wskazuje praktyczne uwarunkowania drugiego. Ben Zomma rzekł: »Znalazłem werset, w którym zawarta jest cała Tora: Słuchaj Izraelu, Pan jest naszym Bogiem, Pan jest Jeden.« Ben Nanas rzekł: »Znalazłem werset, w którym zawarta jest cała Tora: będziesz miłował bliźniego jak siebie samego.« Ben Pazi rzekł: »znalazłem werset, w którym zawarta jest cała Tora: złożysz w ofierze jedno jagnię rano i drugie o zmierzchu.« A Rabbi, ich mistrz, powstał i zdecydował: »Prawo jest według Ben Paziego«.

Prawo jest wysiłkiem. Codzienna wierność rytualnym gestom wymaga odwagi, spokojniejszej, szlachetniejszej i większej, niż odwaga wojownika. Znane jest prorocze określenie Izraela przez Balaama: »Patrz, oto naród jak wstająca lwica, na podobieństwo lwa on się podnosi.« Talmudysta bez wahania kojarzy to królewskie przebudzenie z suwerennymi możliwościami narodu zdolnego do codziennego obrzędu. Drzenie lwa, który podnosi się, lecz który nie podnosi się pod jarzmem. Dla Żyda prawo nigdy nie jest jarzmem. Zawiera swoistą radość, z której czerpie pokarm życie religijne i cała żydowska mistyka”. Tamże, s. 20-21.

⁴⁴⁷ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 426.

⁴⁴⁸ Tamże, s. 427.

momenty, gdy dusza będzie mogła być w stanie harmonii z duchem. „Kiedy miłość zapada w sen, do głosu dochodzą nasze akty wierności. Słusznie nasze dobre uczynki stają się nawykiem, a pierwszeństwo dla sprawiedliwości - naszą drugą naturą, nawet jeśli nawyk ten nie jest nam wrodzony. Dobrym człowiekiem nie jest ten, kto czyni dobrą rzecz, lecz ten, kto ma nawyk wykonywania dobrych rzeczy”⁴⁴⁹. Według Heschela spełnianie rytualnej czynności, bez właściwego jej zrozumienia nie znosi znaczenia tego działania. Ojciec pracujący i zarabiający na utrzymanie swojej rodziny zawsze spełnia dobry uczynek, niezależnie od tego, czy posiada świadomość moralnej intencji swojego postępowania. Takim powtarzającym się czynom, sens nadaje przede wszystkim pełna wiary decyzja, aby przyjąć to jako życiowy rytuał, a nie tylko jakaś szczególna intencja, która uobecnia się w momencie wykonywania czynu. Ta pełna wiary decyzja, czyli zasadnicza kawana oraz wejrzenia, które nagromadziły się w chwilach religijnego doświadczenia, nadają nabożny sens każdemu rytualnemu czynowi naszego życia. Żydowski myśliciel zwraca uwagę na to, iż czyny nie są tylko konsekwencją kawany, lecz mogą pobudzać duszę i dlatego stają się również jej źródłem. Biegunowość pomiędzy czynem a kawaną, poświęceniem a działaniem nie jest statyczna. Czyn jest w stanie obudzić w umyśle to, co uśpione, a kawana rodzi się razem z czynem⁴⁵⁰.

W żydowskiej modlitwie Heschel także zauważa napięcie pomiędzy halachą a hagadą, kewą i kawaną, czyli między czymś stałym, a wewnętrzną pobożnością. Z jednej strony są z góry ustalone pory dnia, sposoby modlitwy, teksty, a z drugiej modlitwa, oddawanie Bogu czci przede wszystkim sercem - wylanie przed Nim duszy. A zatem żydowska modlitwa kieruje się dwoma biegunowymi prawami, a mianowicie: „porządku i wybuchu, regularności i spontaniczności, uniformizmu i indywidualności, prawa i wolności, obowiązku i przywileju, empatii i autoekspresji, zrozumienia i wrażliwości, credo i zawierzenia, słowa i tego, co je przekracza”⁴⁵¹.

W jednym ze swoich esejów skierowanych do amerykańskich Żydów Heschel po raz kolejny przypomina, iż judaizm to nie tylko kwestia zewnętrznych form i postaw, ale również wewnętrznego życia. Czy jednak judaizm jest tego świadomy? Posiadamy synagogi - twierdzi żydowski myśliciel - lecz w bardzo małym stopniu jesteśmy ludźmi modlitwy. Mamy ważne instytucje, ale żadnego istotnego zaangażowania, mnóstwo wydarzeń, lecz żadnego zrozumienia. Impuls do tego, aby popularyzować judaizm, drażny go w jego poczuciu złożoności, subtelności, rzeczywistości jego nauki i *micwot*. To, co

⁴⁴⁹ Tamże.

⁴⁵⁰ Por. tamże, s. 428.

⁴⁵¹ Tenże, *Człowiek szukający Boga*, dz. cyt., s. 105.

pozostanie z takiego beznamiętnego poświęcenia się dla zewnętrznych czynów, to religijny behawioryzm, którego fundamentem jest przekonanie, iż nie ma żadnego objawienia teologii i wiary. Heschel poddaje krytyce również współczesny żydowski program edukacyjny, w którym najbardziej popularnym kierunkiem są zwyczaje i obrzędy. Jest prawdą, iż zwyczaje i obrzędy mają wartość estetyczną, ale od kiedy estetyczne wartości są głównym autorytetem w ludzkim życiu? - pyta. Według niego judaizm posiada przykazania, a nie zwyczaje i obrzędy⁴⁵². Co pociąga za sobą bycie Żydem? Bycie Żydem to także obowiązek serca, a nie tylko zewnętrzne wypełnianie Prawa; to bycie zdolnym do cierpienia za innych, współczucia i uczynków dobroci; uświęcenie czasu, a nie tylko przestrzeganie zwyczajów i obrzędów; to radość dyscypliny, a nie przyjemność pychy i zarozumiałstwa; to poświęcenie, a nie okazjonalne celebacje; to bardziej skrucha niż narodowa duma. Unikalna postawa Żyda wyraża się w tym, że nie kocha wiedzy, ale kocha on studiowanie. Studiowanie Tory jest czynem analogicznym do uwielbiania Boga⁴⁵³.

Warto zauważyć, iż Heschel również w swoim życiu doświadczał napięcia wynikającego z polaryzacji dwóch postaci, które wywarły istotny wpływ na jego osobowość i myślenie. Chodzi tutaj o Izraela ben Eliezera, zwanego Baal Szem Towem oraz Menahema Mendla z Kocka zwanego Kockerem, którzy byli antagonistycznymi nauczycielami chasydyzmu. Podczas gdy Baal Szem Tow podkreślał miłość, radość i współczucie dla świata, Kocker postulował ciągle napięcie i autentyczną walkę z tym, co możemy nazwać światowością. Baal Szem Tow był uprzejmy wobec każdego człowieka, Kocker był surowy⁴⁵⁴. Heschel dopiero po latach, jak to opisuje w *A Passion for Truth*, uświadomił sobie, że był prowadzony przez te dwie przeciwstawne osobowości i dał pozwolenie na to, żeby obie polaryzacyjne siły niosły go i zmagwały się w nim. Jego serce należało do Baal Szem Towa, natomiast umysł do Menachema z Kocka. Heschel nauczył się od Baal Szem Towa, że istnieją niewyczerpalne kopalnie znaczenia, zaś od Kockera, że na naszej drodze życia istnieją ogromne góry absurdu. Kocker ograniczał Heschela, uderzał niczym błyskawica; od Baal Szem Towa Heschel otrzymał dar elastyczności w adaptowaniu się do przeciwnych i odmiennych warunków; Baal Szem Tow dał mu skrzydła; Kocker nałożył mu łańcuchy; Baal Szem Tow oczyścił jego poczucie tajemnicy; Kocker ostrzegał go przed nieustannym zagrożeniem utraty

⁴⁵² Por. tenże, *Teaching Religion to American Jews*, w: tenże: *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 149.

⁴⁵³ Por. tamże, s. 150.

⁴⁵⁴ Por. tenże, *A Passion for Truth*, dz. cyt., s. 10.

autentyczności. Na koniec swojego wstępu do *A Passion for Truth* Heschel pisze, iż uczciwość, autentyczność, zintegrowanie bez miłości może prowadzić do zniszczenia innych i siebie. Z drugiej strony, miłość, zapał czy egzaltacja sama w sobie może uwieść nas do życia w raju głupców⁴⁵⁵.

Należy zauważyć, iż pojęcie biegunowości nie było wyłączną cechą myśli Heschela, ale było charakterystyczne dla całej tradycji żydowskiej. Nasz myśliciel niewątpliwie to pojęcie wykorzystał i rozwinął w swojej filozofii. „Biegunowość - zauważa W. Szczerbiński - jest też pewną odpowiedzią Heschela na stosowanie w zachodniej filozofii definicji, w czym upatrywał jej powierzchowność. Definicja przedstawia jakiś jeden aspekt rzeczywistości, czyli ujmuje niejako jedną część pola. Przy zastosowaniu biegunowości mamy dwa, które należy traktować zawsze razem. Biegunowość dostarcza szerokiej perspektywy, podczas gdy definicja z konieczności musi ograniczać. Definiować - znaczy uwzględniać to albo tamto. Stosować biegunowość - znaczy uwzględniać i to i tamto, w sensie dwóch różnych elementów”⁴⁵⁶.

7. Myślenie religijne jako teologia głębi

Heschel określa swoje myślenie religijne przede wszystkim jako teologię głębi. To dla niego jedno z najważniejszych zagadnień. Teologia głębi jest synonimem filozofii religii i filozofii judaizmu o tyle, o ile oznaczają one wysiłek religijnego samorozumienia. Jednak teologia głębi ma jeszcze inną, szczególną konotację, a mianowicie oznacza próbę religijnego samorozumienia poprzez badanie głębi wiary (*faith*), to jest podłoża, bez którego wierzenie (*believe*) nie może wzrastać. Heschel właśnie to nazywa teologią głębi, w odróżnieniu od pojęcia „teologia”⁴⁵⁷. Podstawowa różnica polega na tym, iż teologia zajmuje się treścią wiary, zaś teologia głębi aktem wiary; pomiędzy nimi zachodzi relacja biegunowa. „Naszym zadaniem - pisze żydowski myśliciel - jest zbadanie głębi wiary, najgłębszego podłoża, z którego się wyłania. Taką refleksję nazywam teologią głębi”⁴⁵⁸. Heschel w ten sposób szkicuje raczej surowy obraz

⁴⁵⁵ Por. tamże, s. XIV-XV.

⁴⁵⁶ W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 136.

⁴⁵⁷ Por. J.C. Merkle, *The Genesis of Faith. The Depth Theology of Abraham Joshua Heschel*, dz. cyt., s. 45. Petuchowski twierdzi, iż Heschel odrzuca myślenie conceptualne na rzecz myślenia sytuacyjnego i scholastydzmu na rzecz teologii głębi, manifestując w ten sposób szczególne pokrewieństwo z egzystencjalistyczną i neoortodoksyjną szkołą myślenia. Por. J. Petuchowski, *Faith as the Leap of Action: The Theology of Abraham Joshua Heschel*, <https://www.commentarymagazine.com/articles/faith-as-the-leap-of-action-the-theology-of-abraham-joshua-heschel/>, data dostępu: 21 maja 2022.

⁴⁵⁸ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 14.

chrześcijańskiej teologii spekulatywnej, która była zasadniczo deskrypcyjna, normatywna i historyczna, bardziej skupiająca się na zawartości i artykułach wiary⁴⁵⁹. Niemniej jednak przedmiotem jego krytyki jest również średniowieczna filozofia żydowska na czele z Majmonidesem, która podobnie jak filozofia scholastyczna koncentrowała się na problemie systemu wierzeń, podczas gdy na drugi plan schodził problem źródła wiary w Boga. Zwracano wówczas „większą uwagę na pytanie, *co* wiemy o Bogu, niż na to, *jak* o Nim wiemy”⁴⁶⁰.

Teologia głębi jest wymiarem, w którym judaizm dzieli się z innymi religiami wejrzeniami ujawnionymi podczas próby opisanego tego, co dzieje się w życiu wewnętrznym religijnego człowieka, w jego spotkaniu z Bogiem, życiu w świecie oraz w jego poszukiwaniu sensu. Co więcej: Heschel jest przekonany, iż w opisywaniu żydowskiego doświadczenia religijnego odkrywa on powszechne prawdy o religii. Tak więc teologia głębi jest wyjątkowym wkładem Heschela nie tylko w judaizm, lecz w całą religijną rzeczywistość, ponieważ pierwszym i najważniejszym prerekwizytem dialogu międzyreligijnego jest wiara⁴⁶¹. Dlatego też żydowski myśliciel twierdzi, iż szacunek dla wzajemnego zaangażowania, szacunek dla wzajemnej wiary jest czymś więcej niż politycznym czy społecznym imperatywem. Ten szacunek rodzi się z głębokiego wejrzenia i przekonania, że Bóg jest większy aniżeli religia, że wiara jest głębsza aniżeli dogmat, że teologia posiada swoje korzenie w teologii głębi⁴⁶².

Heschel rozważając kwestię religii jako takiej, stawia fundamentalne pytania: czym ona jest? Gdzie można jej szukać? Czy można traktować religię podobnie jak dzieła sztuki, które znajdują się w muzeach? Czy należy na nią patrzeć jak na literaturę, którą znajdziemy w książkach? Czy rzeczywiście religię można zawrzeć w widzialnych symbolach umieszczonych w świątyniach; doktrynach czy dogmatach przechowywanych w księgach?

„Uważać teologię - pisze Heschel - za jakąś rzecz wyizolowaną, samoistną, za *Ding an sich*, to chyba niedorzeczność”⁴⁶³. Problemem religii jest wrodzona inklinacja

⁴⁵⁹ Por. M.A. Chester, *Divine Pathos and Human Being. The Theology of Abraham Joshua Heschel*, dz. cyt., s. 97.

⁴⁶⁰ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 13.

⁴⁶¹ Por. A.J. Heschel, *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, red. H. Kasimow, B.L. Sherwin, dz. cyt., s. 37. W tekście oryginalnym zdanie to brzmi: „The first and most important prerequisite of interfaith is faith”. Tenże, *No Religion Is an Island*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 241.

⁴⁶² Por. tenże, *The Ecumenical Movement*, w: *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, dz. cyt., s. 181.

⁴⁶³ Tenże, *Teologia głębi*, tłum. am [Anna Morawska], „Znak” 1966, nr 142, s. 499.

do odgradzania się przed Bogiem, zapominanie, iż „prawdziwe sanktuarium nie ma ścian”⁴⁶⁴, nie należy do królestwa przestrzeni, lecz raczej do królestwa czasu⁴⁶⁵. Religia nie może stać się celem samym w sobie, bo wówczas przeradza się w bałwochwalstwo, w którym stawia się na równi Boga i ją⁴⁶⁶. Patrząc na dzieje religii, można zauważyć, iż często przyczyniała się ona bardziej do kanonizacji przesądów aniżeli do walki o prawdę; bardziej petryfikowała to, co sakralne, niż uświęcała to, co świeckie. W naturze religii leży często grzech pychy i poczucie wyższości. To, czego by ona potrzebowała - twierdzi Heschel - to pokora i skrucha, ponieważ pokora jest początkiem i końcem myślenia religijnego, tajemniczym probierzem wiary. Bez pokory nie ma prawdy, a bez skruchy nie ma pewności⁴⁶⁷. Poza tym, religia powinna być przedmiotem nieustannego krytycyzmu w celu determinowania, które twierdzenia i nauczania są w niej autentyczne, a które nie.

7.1. Zagadnienie egzystencji religijnej

Żydowski myśliciel zauważa również, iż „Religia stała się »religią«: instytucją, symbolem, teologią. Przestaje oddziaływać na sytuację przed - teologiczną, na przed - symboliczną, jeszcze głębiej istnienia. By ten proces odwrócić, trzeba wydobyć na jaw to, co mieści się w egzystencji religijnej. Trzeba odczytać sytuacje pierwotne wobec teologicznych sformułowań i stanowiące zarazem ich odpowiedniki. Trzeba przypomnieć sobie pytania, na które próbują odpowiadać doktryny, spojrzeć na antecedencje zaangażowania religijnego, na przesłanki wiary”⁴⁶⁸. Tak więc nie chodzi o to, aby analizować pojęcia, będące czymś wtórnym, lecz należałoby zgłębić sytuację religijną, która poprzedza wyobrażenie religijne. Dokładniej mówiąc: analizowanie idei Boga bez wglądu na sytuację, w której taka idea się pojawia byłaby złudną abstrakcją. W innym miejscu żydowski myśliciel opisuje tę sytuację religijną w taki sposób: „Religia wyłania się, gdy naszą duszą wstrząsa absolutny niepokój o znaczenie każdego znaczenia, o nasze ostateczne zobowiązanie, które łączy się integralnie z naszą rzeczywistą egzystencją;

⁴⁶⁴ Tamże, s. 499.

⁴⁶⁵ Heschel, nauczając o szabacie, pisze iż judaizm jest religią dążącą do uświęcenia czasu, czyli świętych wydarzeń; judaizm uczy uświęcania sanktuariów, które pojawiają się żydowskim roku liturgicznym. Największe katedry to szabaty, a największą świątynią jest Jom Kippur, czyli Dzień Pojednania. Tej świątyni nie potrafili zniszczyć ani Rzymianie, ani Niemcy. Por. tenże, *Szabat*, dz. cyt., s. 31.

⁴⁶⁶ Tenże, *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, red. H. Kasimow, B.L. Sherwin, dz. cyt., s. 40.

⁴⁶⁷ Tamże, s. 42-43.

⁴⁶⁸ Tenże, *Teologia głębi*, tłum. am [Anna Morawska], „Znak” 1966, nr 142, s. 500.

w chwilach, gdy wszystkie dotychczasowe wnioski, wszystkie dławiące życie trywialności zostają zawieszane”⁴⁶⁹. Zdaniem Heschela religia powinna być odpowiedzią na nasze ostateczne pytania. Wydaje się, iż w paralelny sposób ten pogląd wyraził również P. Tillich opisując swoją metodę korelacji⁴⁷⁰. Metoda ta polega na dokonaniu analizy sytuacji człowieka, z której wyłaniają się pytania egzystencjalne, oraz wykazaniu, iż symbole używane w religii odpowiadają na te pytania. Analizy te mają charakter, który dziś można byłoby określić mianem analizy egzystencjalnej. Niemniej jednak są one o wiele starsze aniżeli sam egzystencjalizm - rozpoczęły się w momencie, gdy człowiek zaczął myśleć o sobie samym i wyrażały się w różnych filozoficznych konceptualizacjach. Z jednej strony człowiek badając swój świat, zawsze odnajdywał w nim siebie, jako jego część. Z drugiej strony zaś uświadamiał sobie, iż nie jest u siebie w świecie przedmiotów i nie ma możliwości, aby zbadać go poza pewnym obszarem analizy naukowej. I w tym momencie, pisze Tillich, człowiek „uświadomił sobie fakt, że on sam jest bramą do głębszych poziomów rzeczywistości, że jego własna egzystencja oferuje mu jedyny możliwy dostęp do egzystencji samej. Nie znaczy to, że człowiek bardziej niż inne obiekty dostępny jest jako materiał badań naukowych. Rzecz ma się przeciwnie! Znaczą natomiast, że bezpośrednie doświadczenie własnego istnienia objawia coś z natury egzystencji w ogóle. Ktokolwiek wniknął w naturę swej własnej skończoności, może znaleźć ślady skończoności we wszystkim istniejącym. Może zadawać pytania ukryte w jego skończoności jako pytanie ukryte w skończoności w ogóle. (...) Człowiek jako istniejący, reprezentujący egzystencję w ogóle i zadający pytanie ukryte w jego egzystencji”⁴⁷¹ jest jedną stroną tej poznawczej korelacji, drugą zaś jest Boski majestat. Heschel zauważa, iż kryzys powstaje w momencie, kiedy te pytania przestają mieć znaczenie w ludzkiej świadomości. Jednak trzeba mieć również na uwadze, że wiara człowieka jest bardziej niekończącym się pielgrzymowaniem aniżeli ostatecznym osiągnięciem celu. Nie można mieć odpowiedzi na wszystkie pytania. Jeżeli weźmiemy nasze pewne święte odpowiedzi, to zauważymy, że mogą one być zarówno kategoryczne, jak i podlegać zastrzeżeniom, „mogą być rozstrzygające, a jednocześnie nieostateczne; ostateczne w doniesieniu do naszego miejsca historii, a nieostateczne, ponieważ posługujemy się tylko ludzkim nieostatecznym językiem”⁴⁷².

⁴⁶⁹ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 14.

⁴⁷⁰ Por. Sh. Held, *Abraham Joshua Heschel. The Call of Transcendence*, Bloomington-Indianapolis 2013, s. 85.

⁴⁷¹ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t.1, dz. cyt., s. 63-64.

⁴⁷² A.J. Heschel, *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, red. H. Kasimow, B.L. Sherwin, dz. cyt., s. 43.

7.2. Wymiary egzystencji religijnej

Główny i zasadniczy „problem teologii jest przedteologiczny”⁴⁷³ - pisze Heschel - a religia obejmuje całość sytuacji człowieka oraz jego postaw w relacji do życia i świata⁴⁷⁴. W związku z tym należy uświadomić sobie, że w egzystencji religijnej istnieją trzy wymiary. Pierwszy to sakrament, rytuał lub czyn; drugi to mit, dogmat lub pismo. Ale istnieje jeszcze trzeci wymiar, realizujący się wewnątrz człowieka, będący interioryzacją religii; jest to witalny element rytuału i mitu, dzięki któremu mogą one być zinternalizowane. Dokładnie mówiąc: są to wewnętrzne zdarzenia, chwile, wymiar w głąb, intymność religii. Ta wewnętrzność trzeciego wymiaru czyni go czymś nieopisywalnym i niejasnym, dlatego często uchodzi on uwadze obserwatora. Heschel określa go jako serce religijnej egzystencji. Jeśli brakuje w niej owego wymiaru, wówczas dwa pierwsze wymiary: rytuał i dogmat, stają się rzeczywistością czysto zewnętrzną, w żaden sposób nieoddziałującą w głębi osoby⁴⁷⁵; „nie ma momentu identyfikacji i przenikania, który czyni z nich zdarzenie wewnątrz człowieka”⁴⁷⁶. Dla niektórych ludzi uczynki już są tak święte i skuteczne, że wewnętrzny składnik nie ma większego znaczenia. Dla innych zaś najistotniejszym pierwiastkiem, kulminacją egzystencji jest moment wewnętrzny. Według nich rytuał można porównać do fonetyki, czyli wiedzy o dźwiękach; natomiast dogmat jest czymś w rodzaju gramatyki, czyli wiedzy o odmianie słów. Jednak dopiero akty wewnętrzne pełnią funkcję semantyki, która jest dziedziną sensów i znaczeń⁴⁷⁷.

Heschel pisze: „Nie ma słowa, którym można by nazwać sztukę rozumienia takich momentów, czy zdarzenia, składające się na tajemną historię religii, czy rejestry, w których zapisują się chwile ludzkiego wnętrza. Teologia jest doktryną o Bogu, ale wymiar w głąb religii nie jest ani doktryną, ani czymś wyłącznie boskim. Psalmi nie są zapisem teologii. Są skurczami bólu, z których teologia miała się dopiero narodzić. Słowa psalmów lecą prosto w głąb sytuacji bosko-ludzkiej, jak kulki ołowiu. Tak wyznaczał się jej pion. Tak powstawała teologia”⁴⁷⁸.

⁴⁷³ Tenże, *Teologia głębi*, tłum. am [Anna Morawska], „Znak” 1966, nr 142, s. 500.

⁴⁷⁴ Por. tenże, *The Ecumenical Movement*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, dz. cyt., s. 181.

⁴⁷⁵ Por. A.J. Heschel, *Teologia głębi*, tłum. am [Anna Morawska], „Znak” 1966, nr 142, s. 500.

⁴⁷⁶ Tamże.

⁴⁷⁷ Por. tamże, s. 501.

⁴⁷⁸ Tamże.

7.3. Problem dogmatu

Jednak, jak zauważa dalej Heschel, bolączką teologii jest nadmierne zajmowanie się dogmatem lub treścią wierzenia. W judaizmie dogmatom nie należy przyznawać pierwszeństwa, ponieważ judaizm nie jest wyłącznie systemem praw i przepisów kultowych. To, w co wierzy każdy Żyd, przekracza granice ludzkiego wyrażenia. Poza tym dawanie uprzywilejowanej pozycji dogmatom jest formą intelektualizmu, który głosi, iż tylko słusznie i należycie wyrażona myśl jest rzeczą najistotniejszą. W tradycji żydowskiej to, co liczy się najbardziej, to prawe życie, a zatem można to ująć w takiej oto maksymie: „Postępuj według wzorca prawego życia, nawet jeśli nie wiesz, jak wyrazić adekwatnie jego teoretyczne podstawy”⁴⁷⁹.

Dogmat jest wypełniany w umyśle człowieka poprzez akt wierzenia. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że umysł jest tylko częścią osoby, a nie całością; owszem, jest stolicą królestwa, ale nie całym królestwem. Dlatego też dogmat nie może pretendować do tego, aby reprezentować całość sytuacji religijnej. Stanowi jedynie jej część⁴⁸⁰. W innym miejscu, żydowski myśliciel wskazuje, iż to, co dogmaty mogą uczynić, to wyznaczyć drogę, a nie cel myślenia; powinny one spełniać funkcję drogowskazów, bo w innym przypadku będą przeszkodami. Niech raczej czynią aluzję, niż informują lub opisują⁴⁸¹.

Dlaczego dogmaty są dla Heschela takie problematyczne? Jego zdaniem, są wręcz niebezpieczne, ponieważ mają tendencje do występowania w charakterze zastępnika wiary, którego rola polega na przyjęciu autorytetu zbudowanego na fundamencie przepisów prawa. Konsekwencją takiej sytuacji jest brak poszukiwania przez człowieka jego własnej drogi wiary. Dogmaty stają się wówczas bożkiem, któremu oddaje się cześć i do którego wznosi się modlitwy. Tak więc powinny one być raczej epitomą wiary, a nie jej zamiennikiem⁴⁸².

Czy dogmaty są zatem potrzebne w egzystencji religijnej? Rabin Heschel odpowiada na to pytanie pozytywnie. W dziele *Człowiek nie jest sam* pisze: „Poza rzadkimi, przelotnymi chwilami nie potrafimy utrzymać kontaktu z rzeczywistością tego, co boskie. Jak można zachować na długie godziny czynnego życia te chwile, podczas których myśli żywiące się jak pszczoły tym, co nieodgadnione, porzucają nas i tracimy

⁴⁷⁹ Tenże, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 409.

⁴⁸⁰ Por. tamże.

⁴⁸¹ Por. tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 141.

⁴⁸² Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 409.

zarówno rozeznanie, jak i zapal? Dogmaty są jak bursztyn, w którym zabalsamowano żyjące kiedyś pszczoły i który można naelektryzować, gdy nasze umysły zostają wystawione na siłę oddziaływania »tego, co niewysłowione«⁴⁸³.

7.4. Dystynkcje: wiara - wierzenie; wiara - wyznanie wiary

Warto zauważyć, iż w Starym Testamencie doświadczenie wiary wyrażone jest słowem *emuna*, które ukazuje się w przestrzeni dialogu i odnosi się do wyrażania relacji międzyludzkiej oraz związku zarówno człowieka, jak i narodu z Bogiem⁴⁸⁴. „*Emuna* - pisze M. Buber - zrodziła się z doświadczeń życiowych Izraela, które były dla niego doświadczeniami wiary. (...) Ten fakt, że Izrael doświadczał swej drogi do ziemi Kanaan, która była jego drogą w historię, już w czasach »ojców« jako prowadzenia, przewodnictwa, w sensie namacalnym jako prowadzenia przez pustynie i niebezpieczeństwa - ten jedyny swego rodzaju w dziejach fakt oznacza narodziny *emuny*. *Emuna* jest stosunkiem »trwania« - można je nazwać również zaufaniem w sensie egzystencjalnym - człowieka przy niewidzialnym, a jednak dającym się widzieć, ukrytym, ale objawiającym się w przewodnictwie; jednakże osobista *emuna* każdego pojedynczego człowieka pozostaje włączona w *emunę* narodu i czerpie moc z żywej pamięci pokoleń o wielkich faktach przewodnictwa w pradawnych czasach”⁴⁸⁵. Wiara zatem posiada fundament w wysiłku gromadzonym przez stulecia; jej źródłem jest pamięć, a mieć wiarę znaczy wspominać. Wspominanie jest świętym aktem, gdyż uświęcamy teraźniejszość poprzez wspomnianie przeszłości. Skarb duszy znajduje się w jej pamięci, a próbą charakteru nie jest sprawdzenie, czy idziemy za dzisiejszą modą, lecz czy przeszłość ma znaczenie dla naszej teraźniejszości. Przed wejściem w rzeczywistość wiary dusza musi pić ze strumienia pamięci, który powolnie i cicho płynie nieopodal naszej świadomości. Żeby wzbić się na poziom wiary, nie trzeba dokonywać skoku, wystarczy jedynie pić z tego strumienia i słuchać go, aby móc powtarzać jak echo i przypominać. Heschel jest przekonany o pewnym uniwersalizmie tego doświadczenia - nie można rozumieć go, tylko w kontekście judaizmu⁴⁸⁶. W całej

⁴⁸³ Tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 142.

⁴⁸⁴ Por. K. Mech, *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008, s. 17-29; por. także tenże, *Emuna i pistis*, „Przegląd Religioznawczy” 2013, nr 1 (247), s. 21-28.

⁴⁸⁵ M. Buber, *Dwa typy wiary*, dz. cyt., s. 161.

⁴⁸⁶ Por. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 135-137.

ludzkiej historii płynie taki strumień: „Niebo należy do Boga, lecz strumień dopuszcza wszystkich ludzi”⁴⁸⁷, to trwająca wiecznie wspólnota wiary.

Niemniej jednak w wymiarze indywidualnym mieć wiarę nie oznacza przebywać w cieniu jakichś zaprzeczonych idei, które zostały wyimaginowane przez proroków i mędrców; to nie znaczy, że mamy czerpać tylko z dziedzictwa doktryn i dogmatów. W sferze ducha jedynie pionier może stać się dziedzicem. Zatem wiara autentyczna musi być czymś więcej aniżeli byciem jakimś pogłosem tradycji⁴⁸⁸. Ujawnia się ona w twórczej sytuacji, w wydarzeniu, w chwili „gdy stoimy twarzą w twarz - »to, co niewysłowione« w nas z »tym, co niewysłowione« poza nami (...)”⁴⁸⁹; gdy nad tym, co znane, unosi się zasłona, ukazując wymiar wieczności. Heschel przekonuje, że każdy człowiek choć raz w życiu doświadczył takiej wzniosłej Boskiej rzeczywistości; było to jak przeblask piękna, spokoju i mocy, które pojawiają się szczególnie w duszach wiernych Bogu. Jednakże takie doświadczenia należą do rzadkości. Dlatego tym, co podtrzymuje naszą wiarę jest wspomnianie tego przeżycia oraz bycie wiernym danej wówczas odpowiedzi. W takim znaczeniu wiara jest dla Heschela wiernością: w odniesieniu do wydarzenia i w odniesieniu do ludzkiej odpowiedzi⁴⁹⁰.

W dalszych rozważaniach autor *Proroków* dokonuje rozróżnienia na wiarę (*faith*) i wierzenie (*believe*) oraz wiarę i wyznanie wiary (*creed*). Zatem wierzenie jest intelektualnym przyjęciem prawdziwości jakiegoś twierdzenia lub faktu na podstawie autorytetu bądź oczywistości. Co więcej: wierzenie jest przeświadczeniem, iż domniemany fakt lub dane twierdzenie jest prawdziwe. W tym znaczeniu wierzenia nie można uznać za termin teologiczny, lecz epistemologiczny, który można zastosować w każdej dziedzinie wiedzy, a ten, kto identyfikuje wierzenie z wiarą nie dostrzega faktu, że istnieje różnica między uznaniem sądu a uznaniem idei wiary. „Czy wiara - pyta Heschel - jest tylko podstawą umysłu? Czy uznajemy, w wierze, istnienie Boga w taki sam sposób, jak uznajemy istnienie wieży w Pizie? Wiara to nie aprobata idei, lecz zgoda na Boga”⁴⁹¹. Wobec tego wiara to odniesienie do samego Boga, zaś wierzenie to odniesienie do idei albo dogmatu. Wierzenie jest współbrzmieniem wiedzy bądź zrozumienia, przyjęciem tego, co wiemy; natomiast wiara wznosi się ponad to, co można

⁴⁸⁷ Tamże, s. 137.

⁴⁸⁸ Por. tamże, s. 138.

⁴⁸⁹ Tamże, s. 79.

⁴⁹⁰ Por. tamże, s. 139.

⁴⁹¹ Tamże.

przyjąć rozumowo, odnosi się do tego, co przekracza ludzką wiedzę⁴⁹². Heschel w tym miejscu zwraca uwagę na jeszcze jeden istotny szczegół: wierzenie z konieczności jest aktem samoświadomości. Jeżeli mówię: „Ja wierzę”, to znaczy, iż jestem świadomy swojej jaźni, która przyjmuje, że coś jest prawdziwe; wierzenie to osobiste przeświadczenie. Inaczej sprawa wygląda z wiarą. Wiara rodzi się w nieśmiałości i poczuciu bojaźni, dlatego nie ma tu miejsca dla samoświadomości. Wydaje się czymś absurdalnym postrzeganie wiary jako aktu, w którym człowiek wypowiada fachową opinię lub potwierdza i udziela Bogu uznania⁴⁹³. Wierzenie pozbawione wiary - konkluduje Heschel - jest tylko i wyłącznie aktem formalnym, „często tak ubogim w duchowe treści jak dowód na istnienie Boga przedstawiony przez maszynę liczącą”⁴⁹⁴. Wiara zaś to nie tylko zgoda człowieka na tezę, iż Bóg istnieje, ale postawienie „całego życia na kartę prawdy niewidzialnej rzeczywistości”⁴⁹⁵. Afirmacja wiary jest postawą, w której człowiek zdaje się na Boga, na niewidzialną rzeczywistość. To zdanie się na Boga jest pełne tylko wówczas, gdy obejmuje całe życie i cały świat wierzącego. Tak więc jest to postawa całkowitego zawierzenia. P. Tillich zauważa podobnie: wiara rozumiana biblijnie to akt całej osoby, w którym uczestniczą wola, poznanie i uczucie; to akt oddania samego siebie, jak również akt posłuszeństwa i aprobaty⁴⁹⁶. Z kolei K. Jaspers dodaje, iż: „Wiara nie jest wiedzą o czymś, którą posiadam, lecz pewnością, która mnie prowadzi. (...) Wiary nie potrafi wymóc żadna idea. Wiary nie można zakomunikować jako czystej treści. (...) Wiara jest podstawą, która poprzedza wszelkie poznanie. Poznanie nadaje jej jasność, ale nigdy nie może jej dowieść”⁴⁹⁷.

⁴⁹² Por. tamże. Na przykład kardynał Newman dokonał dystynkcji na przyświadczenie pojęciowe i przyświadczenie realne, które mają wiele wspólnego z *faith* i *believe*. Przyświadczenie pojęciowe jest przyświadczeniem „słabym”, to znaczy, że wewnętrznie nas nie angażuje i obraca się wokół pojęć. Przyświadczenia realne angażuje nas najbardziej wewnętrznie i jesteśmy w stanie za nie ryzykować życie, dawać świadectwo, ponieważ dotyczą one rzeczywistości, która jest aksjologicznie silnie nasycona. Por. K. Tarnowski, *Ushyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005, s. 31.

⁴⁹³ Por. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 139-140. Heschel owe rozważania ilustruje jedną z opowieści chasydzkich: „Rabin chasydzki, z dala od domu, spędził noc u przeciwnika chasydyzmu. Przed świtem gospodarz, jak to miał w zwyczaju, wziął się do studiowania Talmudu. Mijały godziny, a rabin pozostawał w łóżku. »Jakże to niegodne człowieka podobno świętego dopuścić, by przeminęły poranne godziny studiów nad Torą«. Kiedy rabin pojawił się w końcu, gospodarz rzucił uwagę o jego późnym wstawaniu. »Obudziłem się już wiele godzin temu«, powiedział rabin. »Jeśli tak, to dlaczego nie rozpoczęłeś studiów?« Rabin odpowiedział: »Przed otwarciem oczu i modlitwą: ‘Wznoszę dziękczynienie do Ciebie’, zacząłem zastanawiać się: kto to jest ‘Ja’, i kto to jest Ty? Jak niegodnym ja jestem, by składać Jemu dziękczynienie. Zastanawiałem się, czy kontynuować modlitwę, czy wstać, i rozstrzygnięcie tego było ponad moje siły...«”. Tamże, s. 140

⁴⁹⁴ Tamże.

⁴⁹⁵ Tamże.

⁴⁹⁶ Por. P. Tillich, *Pytanie o nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, dz. cyt., s. 109.

⁴⁹⁷ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 65-66.

Heschel twierdzi, iż nie można utożsamiać wiary rozumianej jako proces z jej wyrażaniem. Wiarę czy też akt wierzenia (*act of believing*) należy odróżnić od tego, w co się wierzy, czyli wyznania wiary (*creed*)⁴⁹⁸. Według żydowskiego myśliciela wiara, która jest wyrażona i nauczana w wyznaniu wiary, to tylko zaadaptowanie niezwykłego ducha do zwykłego rozumu. *Credo*, podobnie jak muzyka jest przełożeniem tego, co niewyraźalne, na to, co można wypowiedzieć. „Oryginał znany jest tylko Bogu”⁴⁹⁹. Człowiek, zdaniem Heschela, musi zmierzyć się z takimi oto problemami: „Jak przekazać te rzadkie chwile wglądu wszystkim godzinom naszego życia? Jak pomieścić intuicję w pojęciach, »to, co niewysłowione«, w słowach, duchową wspólnotę w racjonalnym rozumieniu? Jak przekazać nasze wglądy innym i zjednoczyć się we wspólnocie wiary?”⁵⁰⁰. *Credo*, podobnie jak dogmaty, jest tym, dzięki czemu człowiek jest w stanie rozwiązać te problemy. *Credo* jest jak matka, która nigdy nie zniechęca się z powodu ludzkich szaleństw i upadków; nie zapomina nawet wówczas, gdy wiara tonie w zapomnieniu. Heschel uważa, iż jest wiele wyznań, ale istnieje tylko jedna uniwersalna wiara. Wyznanie wiary może się rozwijać, zmieniać, jednak istota wiary pozostaje zawsze taka sama przez wieki. Jeżeli zbyt szybko będziemy rozwijać *credo*, to może się to przyczynić do zrujnowania i zatury wiary. „Minimum wyznania wiary i maksimum wiary jest idealną syntezą”⁵⁰¹.

Zwróćmy jeszcze uwagę na problem relacji między teologią a teologią głębi. Żydowski myśliciel wskazuje, że teologia zajmuje się treściami wiary, w które się wierzy, zaś przedmiotem teologii głębi jest akt wiary. Teologia głębi stara się zbadać najgłębsze warstwy, grunt, z którego wyrasta wiara; zajmuje się aktami uprzednimi wobec wszelkich sformułowań; aktami, które są nie do uchwycenia przez jakiegokolwiek definicje. Dlatego też na zagadnienia związane z egzystencją religijną możemy patrzeć z dwóch różnych punktów widzenia: albo z punktu widzenia teologii głębi, albo teologii. Heschel przytacza taki oto przykład: problem autorstwa Tory, rozumianej w tym miejscu, jako Pięcioksiąg Mojżesza, może być rozpatrywany w dwojaki sposób. Pierwszy mówi, iż Mojżesz był prorokiem, natchnionym przez Boga i wobec tego stał się depozytariuszem boskiego

⁴⁹⁸ Por. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 140; por. także tenże, *Faith*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 335; por. także P. Tillich, *Pytanie o niewarunkowane. Pisma z filozofii religii*, dz. cyt., s. 110. W terminologii scholastycznej akt wiary określano jako *fides qua creditur*, treść wiary zaś jako *fides quae creditur*. Por. K. Tarnowski, *Usłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, dz. cyt., s. 29.

⁴⁹⁹ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 141.

⁵⁰⁰ Tamże, s. 143.

⁵⁰¹ Tamże.; por. także tenże, *Faith*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 336.

Objawienia. Według drugiego sposobu możemy widzieć w nim bezpośredniego autora Pięcioksięgu, od początku do końca. Zgodnie z pierwszym sposobem odnosimy się do tajemnicy, która jest dla nas niewyobrażalna i której nie da się określić. Natomiast w drugim odnosimy się do czynu, pewnej historii, a dzięki temu jesteśmy w stanie opisać to wszystko w kategoriach czasu i przestrzeni. Tak więc pierwszy sposób będzie charakterystyczny dla teologii głębi, drugi dla teologii⁵⁰².

7.5. Biegunowość teologii i teologii głębi

Heschel, podkreślając biegunowość teologii i teologii głębi, pisze: „Teologia oznajmia. Teologia głębi uprzytamnia. Teologia żąda wierzenia i posłuszeństwa. Teologia głębi żyje nadzieją, że znajdzie oddźwięk i zrozumienie”⁵⁰³. W kręgu zainteresowań teologii znajdują się fakty stałe, zaś teologię głębi absorbują chwile. Fakty stałe możemy zauważyć w dogmacie i rytuale. Natomiast chwile pojawiają się i znikają, przychodzą i odchodzą. Teologia stara się budować abstrakcje i uogólnienia; przechowuje dziedzictwo i kontynuuje tradycje. Jednocześnie rabin Heschel zauważa, iż egzystencja religijna potrzebuje również spontaniczności osobistej, oddźwięku, wewnętrznej identyfikacji. Jeżeli tego zabraknie, wówczas cała konstrukcja tradycji zaczyna upadać. Jaka jest ostateczna natura świętych słów, przechowywanych przez tradycję? - pyta żydowski myśliciel. Nie są one papierowe, lecz są zbudowane z życia; i nie chodzi o to, aby odtwarzać w dźwiękach to, co przechowuje się w tradycji. Przede wszystkim musi się dokonać zmartwychwstanie do życia słów, tak by można było odczuć ich pulsowanie. Według Heschela w człowieku istnieje dziedzictwo wewnętrznej wiedzy, podobnie jak istnieje dziedzictwo słów i rytuałów. To pierwsze różni się od drugiego tym, że jest łatwe do sfalszowania i zapomnienia. Do teologii głębi człowiek odnosi się z pewną dozą nieufności i dystansu. Powodem tego jest trudność ujęcia w słowa jej przedmiotów, które jawią się jako niejasne i mało precyzyjne. Jeśli jednak zastosowalibyśmy do duszy postulat Kartezjusza o jasności i wyrazistości, to utraciłaby ona całe swe wewnętrzne zasoby⁵⁰⁴.

Heschel tak opisuje dalej polaryzację obu teologii: „Teologia przemawia w imieniu ludu. Teologia głębi przemawia w imieniu jednostki. Teologia zabiega o komunikatywność, o uniwersalność. Teologia głębi ma na względzie intuicję,

⁵⁰² Por. tenże, *Teologia głębi*, tłum. am [Anna Morawska], „Znak” 1966, nr 142, s. 501.

⁵⁰³ Tamże, s. 502.

⁵⁰⁴ Por. tamże.

niepowtarzalność”⁵⁰⁵. Teologię można porównać do rzeźby, zaś teologię głębi do muzyki. Pierwsza utożsamia się z doktryną, natomiast druga ze zdarzeniem. „Teologie nas dzielią. Teologia głębi wszystkich jednoczy”⁵⁰⁶. A zatem - jak zauważa E.K. Kaplan - teologia głębi dekonstruuje pojęcia i dogmaty, które często są używane w celu usprawiedliwienia wojen i nienawiści⁵⁰⁷.

Teologia głębi usiłuje spotkać się z człowiekiem w tych momentach, gdy zostaje zaangażowana cała jego osoba. Dokładniej mówiąc: jest to czas, kiedy zbiegają się niejako w jedno myśli, uczucia i uczynki człowieka. Treścią teologii głębi jest wszystko to, co dzieje się w czasie spotkania z rzeczywistością ostateczną⁵⁰⁸.

Teologia głębi deprecjonuje naszą intelektualną pychę, pewność siebie, ukazuje znikomość naszej wiary, nieprzystawalność dogmatu i tajemnicy. Nie można zgłębić i wyrazić ostatecznie intuicji. Teologia rozumiana jako spekulatywna dąży do osiągnięcia ostatecznych sformułowań idei wiary. Problemem teologii jest skłonność do rozwijania doktryny na własną rękę, z własnego impulsu, przez co staje się bardziej substytutem intuicji, raczej informuje aniżeli uświadamia. Heschel przytacza opowieść o pewnym chasydzie, który słuchał wykładu znawcy mediewistycznej scholastyki żydowskiej. Wykładowca opowiadał o atrybutach Boga, zgodnie z logiką starał się wykazać, jakie twierdzenia mogą być o Nim orzeczone. Po wykładzie chasyd oznajmił, że gdyby Bóg był taki, jak opisywał Go wykładowca, to nigdy by w Niego nie uwierzył⁵⁰⁹.

Żydowski myśliciel wskazuje również na fakt, iż teologia głębi może stać się dla człowieka problemem, ślepą uliczką, czymś w rodzaju katakumb subiektywizmu. Powinna natomiast być więzią, która łączy ludzi i pokolenia. Staje się taka dzięki

⁵⁰⁵ Tamże.

⁵⁰⁶ Tamże. Holmgren zauważa, iż: „Sugestie Heschela dotyczące teologii głębi, która rozwija się w twórczych chwilach wiary, otwierają możliwość ważnego dialogu pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem. (...) Taka postawa, która ogarnia spojrzeniem wyznanie wiary i dogmat nie jako »rzeczy same w sobie«, ale jako fragmentaryczne i dlatego niewystarczające odpowiedzi na Rzeczywistość ostateczną, dostarcza okazji, żeby lepiej zrozumieć siebie i bardziej docenić innych. Skupiające się na wydarzeniach, a nie na słowach (jak czyni to teologia), teologia głębi wspomaga dialog żydowsko-chrześcijański na dwa sposoby. Po pierwsze, nie wymagamy już od innych, takiego samego języka jak my, mówiąc o Rzeczywistości. Ucząc się cenić to, co kryje się za słowami innych, możemy odnaleźć silne pokrewieństwo z nimi. Po drugie, uświadamiamy sobie, że niekoniecznie musimy zgadzać się z nimi, aby właściwie ocenić ich odpowiedź na Rzeczywistość. Żadna jednostka ani wspólnota nie ogarnia całości życia, a nasz punkt widzenia może znaleźć dopełnienie w stanowisku innych. Nie oznacza to, że jakaś wspólnota ma zrezygnować z tych przekonań, które uważa za podstawę swojego istnienia; przywiązanie do własnej odpowiedzi nie musi bowiem wykluczać otwarcia na słowa innych oraz szacunku dla prawości tych, którzy mają dla Boga alternatywną odpowiedź”. F.C. Holmgren, *Chrześcijański pietyzm a Abraham Heschel*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, red. H. Kasimow, B.L. Sherwin, dz. cyt., s. 173.

⁵⁰⁷ Por. E.K. Kaplan, *Abraham Joshua Heschel's Poetics of Piety*, dz. cyt., s. 148.

⁵⁰⁸ Por. A.J. Heschel, *Teologia głębi*, tłum. am [Anna Morawska], „Znak” 1966, nr 142, s. 502.

⁵⁰⁹ Por. tamże, s. 503.

skryształowaniu się w formę doktryny albo reguły⁵¹⁰. Taką kryształizacją wejrzeń teologii głębi jest teologia, która powinna nadawać kształt temu, co niewysłowione, strukturę i sens naszemu życiu oraz określać ludzką społeczność⁵¹¹.

A zatem „Trzeba pilnować, by każda z tych dróg ludzkich zachowywała swą niezależną pozycję, i właściwą sobie sprawność, i moc oddziaływania, tak by móc przyczyniać się przez to do współdziałania”⁵¹², i dalej: „Żywotność religii zależy więc od utrzymywania żywej równowagi między doktryną a widzeniem osobistym, między rytuałem a oddźwiękiem na rytuał, między instytucją a jednostką. Z chwilą gdy miejsce spontaniczności zaczyna zajmować spektakl, gdy wykazuje się tylko, lecz nie przenika, religia zaczyna się degenerować”⁵¹³.

Żydowski myśliciel bardzo podkreśla, iż obie sfery - teologia głębi i teologia - powinny na siebie oddziaływać. Zadaniem teologii jest nauczać, czy świat pochodzi od Boga, czy też jest Jego emanacją, czy jest przez Boga; czy może być rozumiany jako stwórcze dzieło Jego woli. Czy jest jakaś relacja Boga z człowiekiem, czy też dzieli ich przepaść nie do przejścia. A przede wszystkim teologia powinna powiedzieć, czego Bóg wymaga od człowieka. Natomiast teologia głębi powinna pomagać człowiekowi w przeżywaniu samego siebie i świata na podstawie nauk, które otrzymuje od teologii; w przekładaniu myśli na modlitwę, doktryny na konkretne osobiste zaangażowanie. Chodzi o to, aby tajemnica była wyzwaniem, a każdy problem był głosem wzywającym człowieka w jego najgłębszym wnętrzu. Jeśli spojrzymy na działanie zewnętrzne, to okazuje się, iż może on działać w izolacji. Jeśli spojrzymy na to, co dzieje się we wnętrzu człowieka, to okazuje się, że to nigdy nie jest izolowane; życie wewnętrzne nie ma ścian, wszelkie siły i motywacje oddziałują w nim na siebie nawzajem, „prawość i przewrotność odbijają się w sobie nawzajem jak w zwierciadłach”⁵¹⁴.

7.6. Kierkegaard i Kocker w horyzoncie teologii głębi

Porównując Kierkegarda i Menahema Mendla z Kocka, zwanego Kockerem, w *A Passion for Truth* Heschel pisze, iż ta książka stanowi studium w kontekście teologii głębi. To znaczy: ukazuje raczej momenty, walkę, sytuacje niż doktryny czy wierzenia;

⁵¹⁰ Tamże, s. 504.

⁵¹¹ Por. E.K. Kaplan, *Abraham Joshua Heschel's Poetics of Piety*, dz. cyt., s. 148.

⁵¹² A.J. Heschel, *Teologia głębi*, tłum. am [Anna Morawska], „Znak” 1966, nr 142, s. 504.

⁵¹³ Tamże.

⁵¹⁴ Tamże, s. 505.

konfrontację świadomości z Bogiem aniżeli całościową teologią. Jest to bardziej sposób autorefleksji niż spekulacji⁵¹⁵.

Autor *Proroków* zauważa, iż pod względem dogmatycznym i rytualnym, Kierkegaard i Kocker żyli w całkowicie odrębnych światach. Duński filozof pozostawił po sobie ogromną liczbę pism, które ukazywały wejrzenia w niezwykle bogactwo wewnętrznego życia, zaś chasydzki rabin znany był tylko z krótkich sentencji. Tak więc punkt wyjścia, cały kontekst ich myśli był zasadniczo różny. Natomiast problemy, z którymi obaj się zmagali na poziomie życia, w które byli bardzo zaangażowani na poziomie teologii głębi - często były takie same⁵¹⁶. Podobieństwo tych dwóch myślicieli widać w wielu wewnętrznych sytuacjach, w głębi doświadczania świata, w sposobie przeżywania troski i niepokoju; w pytaniach: czy wierzenie i zobowiązanie są czymś ostatecznym? Jak żyć według zasad *credo* wiary? Jak praktykować najważniejsze, ostateczne zobowiązanie? Ani Kierkegaard, ani Kocker nie byli usatysfakcjonowani akceptacją określonego i ostatecznego zobowiązania raz na zawsze. Prawdziwym problemem była dla nich kwestia: jak odnawiać to zobowiązanie każdego dnia? Człowiek żyje w czasie, a nie w nieskończoności; jego egzystencja jest w ciągłym ruchu, a nie w stagnacji. Osoba ludzka nigdy nie może być interpretowana jako prosta i statyczna istota; jest zawsze w ruchu. Ten brak trwałości, ten nieustanny konflikt wewnętrzny w człowieku z namiętną troską i niepokojem o siebie powoduje, iż jego egzystencja jest pełna zagrożeń⁵¹⁷.

Dla wielu ludzi wewnętrzne życie nie jest bezludną wyspą. Istnieje jakaś duchowa międzyludzka więź⁵¹⁸. Dla obu myślicieli to przekonanie stanowiło najgłębszą troskę. Jak miałyby wyglądać to wewnętrzne życie i na czym miałyby się opierać? Dla Kockera bycie Żydem to nieskończony proces. Wszystkie konkluzje opierały się na jednym założeniu,

⁵¹⁵ Por. tenże, *A Passion for Truth*, dz. cyt., s. 86.

⁵¹⁶ Por. tamże.

⁵¹⁷ Por. tamże, s. 86-87.

⁵¹⁸ Heschel sądził, iż w naszym najgłębszym wymiarze życia istnieje duchowa wspólnota. Co więcej, „Żadna religia nie jest samotną wyspą. Jesteśmy wzajemnie powiązani. Duchowa zdrada jednej ze stron godzi w wiarę wszystkich. Poglądy przyjęte w danej wspólnocie religijnej oddziałują na inną wspólnotę. W dzisiejszych czasach izolacjonizm religijny to mit. Mimo głębokich różnic dotyczących istoty i perspektywy naszych religii to, co się dzieje w sferze intelektualnej, moralnej i duchowej we wspólnocie chrześcijańskiej, prędzej czy później wpłynie na judaizm”. Tenże, *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, red. H. Kasimow, B.L. Sherwin, dz. cyt., s. 32. Nawet w okresie średniowiecza Żydzi sądzili, iż postępowanie nie-Żydów, moralne bądź niemoralne ma głęboki wpływ na nich samych. Ofiara prześladowań hiszpańskiej inkwizycji, rabin Josef Jaabez, pomimo tych doświadczeń, pozytywnie wypowiadał się chrześcijanom, którzy tak jak Żydzi wierzą w stworzenie świata, uznają starotestamentowych patriarchów, objawienie, sprawiedliwość Boga i zmartwychwstanie. Według Jaabeza narody chrześcijańskie wpływają na jakość wiary żydowskiej. Por. tamże, s. 33.

a mianowicie: jeśli ktoś uważa, że już doszedł do końca, rzeczywiście stawał się kimś skończonym. Kto twierdzi, iż odnalazł prawdę absolutną, staje się w gruncie rzeczy człowiekiem zagubionym. Wszelkie samozadowolenie z siebie jest znakiem porażki. A zatem życie to ciągle zmaganie się, pole walki wymagające wysiłku i powodujące nieustanne napięcie. Główny etap tej walki polega na wyzwoleniu się od zniewolenia przez własne ja. Niewyczerpana bezkompromisowość własnej korzyści przynosi truciznę, która niszczy indywidualność i wolność. Dla Kockera tylko ten może zostać autentycznym Żydem, kto opuści więzienie własnej korzyści, odpowiadając z wyrzeczeniem na wezwanie nieba. Ten, kto pozostanie na to głuchy, będzie pozbawiony wiary a jego życie będzie farsą, ponieważ mieć wiarę oznacza zapomnieć o własnym ja i być skupionym wyłącznie na Bogu⁵¹⁹.

Z kolei Kierkegaard gorliwie krytykował tzw. świat chrześcijański. „Czyż nie jest on - pytał - największą z możliwych prób zmierzających w tym kierunku, by zamiast tego, czego Chrystus żądał, a więc tego, by go naśladować, cierpieć dla tej nauki - [właśnie] służyć Bogu w ten sposób, by »budować grobowce prorokom i zdobić nagrobki sprawiedliwych, i mówić: gdybyśmy żyli za dni ojców naszych, nie byłibyśmy ich współnikami w przelaniu krwi proroków«?”⁵²⁰. I dalej: „W odniesieniu do tego rodzaju nabożeństwa stwierdziłem, że porównane z chrześcijaństwem Nowego Testamentu oznacza zabawę, grę w chrześcijaństwo”⁵²¹. „Tak głęboko zapuściła więc wśród ludzi hipokryzja swe korzenie, że właśnie wtedy, kiedy naturalny człowiek czuje się najlepiej, kiedy urządził sobie nabożeństwo według swego uznania - wówczas osąd Chrystusa brzmi: to jest hipokryzja, morderstwo; wcale nie jest tak, że kiedy w niedzielę udajesz się do oficjalnego chrześcijańskiego kościoła - podczas gdy twoje życie codzienne w dni powszednie jest ze wszech miar świeckie - masz mimo to coś dobrego w sobie; nie, nie - oficjalne chrześcijaństwo jest jeszcze gorsze aniżeli twoje życie świeckie w ciągu tygodnia, ono jest hipokryzją, krwawą zbrodnią, morderstwem”⁵²².

⁵¹⁹ Por. tenże, *A Passion for Truth*, dz. cyt., s. 87.

⁵²⁰ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila.*, tłum. K. Toeplitz, Kęty 2012, s. 189.

⁵²¹ Tamże. „Cóż bowiem - pyta Kierkegaard - oznacza »grać«, jeśli się zważy na kontekst, w jakim słowo to należy ująć? Oznacza naśladować niebezpieczeństwo, tworzyć je tam, gdzie go nie ma, i to w taki sposób, by wkładając w to cały swój artyzm wywołać wrażenie maksymalnego złudzenia, że to niebezpieczeństwo istnieje. Tak właśnie żołnierze grają w wojnę na poligonie; nie ma tam realnego niebezpieczeństwa, pozoruje się tylko, że ono jest, a sztuka polega właściwie na tym, by wszystko uczynić tak złudnym, jak gdyby chodziło o śmierć i życie. I podobnie w »chrześcijańskim świecie« gra się w chrześcijaństwo. Dramatycznie przyodziani artyści występują w artystycznych budowlach: naprawdę nie ma tam żadnego zagrożenia, najmniejszego niebezpieczeństwa, nauczający jest królewskim urzędnikiem, bez problemów awansuje, robi karierę - i teraz gra dramatycznie chrześcijaństwo, krótko mówiąc: gra komedię; mówi o wyrzeczeniach, ale sam awansuje bez problemów; naucza lekceważenia stanowisk i tytułów, ale sam robi karierę (...).” Tamże, s. 189.

⁵²² Tamże, s. 191.

A zatem, zdaniem duńskiego myśliciela, cechą charakterystyczną, tzw. świata chrześcijańskiego jest prawda o wrodzonej hipokryzji człowieka. Chrześcijaństwo powinno być naśladownictwem osoby Chrystusa, co implikuje możliwość cierpienia. Jednak człowiek ucieka przed cierpieniem, tym samym usuwając jakiegokolwiek naśladownictwo; buduje grobowce prorokom, później kłamie przed obliczem Boga, przed sobą samym i przed innymi, że jest się kimś lepszym od tych, którzy zabijali proroków. „Hipokryzja od początku do końca - a według osądu Chrystusa: krwawa zbrodnia, morderstwo”⁵²³. Świat chrześcijański stał się „paplaniną, która przyczepiła się do chrześcijaństwa jak pajęczyna do owocu i która [paplanina] jest tak łaskawa, iż pozwala się wziąć za chrześcijaństwo - tak, jak pajęczynę można by uznać za owoc tylko dlatego, że go oplotła”⁵²⁴. Świat chrześcijański stał się „odrażającym szwindlem, który pragnie całkowicie związać się z doczesnością i jeszcze liczyć na Chrystusowe obietnice”⁵²⁵ - konkluduje Kierkegaard.

Zdaniem Heschela, badając dokładnie i uczciwie życie wiary dochodzimy do wniosku, iż żaden człowiek nie byłby w stanie stworzyć jakiegokolwiek niezmiennej doktryny. Zarówno Kierkegaard, jak i Kocker bardziej poszukiwali nowych postaw i wrażliwości, a ich dziedzictwo nie jest zbiorem dogmatów, ale raczej bezmiernym wyzwaniem. Wiadomo powszechnie, że wszystkie tradycyjne religie są narażone na stagnację. Wszystko, co staje się czymś stałym, ustanowionym, stabilnym może bardzo łatwo zgorzknieć. Wówczas wiara zostaje zastąpiona wierzeniem, a spontaniczność zostaje sprowadzona do pospolitego powtarzania. Według Heschela taka krytyka tradycyjnej religijności, zainicjowana przez Kierkegarda i Kockera, jest aktem wyzwolenia⁵²⁶.

Zarówno duński filozof, jak i chasydzki rabin głosili potrzebę odsunięcia się od świata, jako fundamentalne wymaganie. W swojej pogardzie dla ludzkiego egocentryzmu, Kocker domagał się porzucenia wszystkich własnych korzyści i interesów. Owe wymagania mogą się wydawać niepokojące, wręcz absurdalne. Jednak Heschel zauważa, iż w naszych czasach, w których obawiamy się zniszczenia świata i ludzkości, takie postulaty mogą służyć jako ważne ostrzeżenia⁵²⁷.

Obydwaj myśliciele wykonali skok na wysoki poziom duchowego bycia - tak wysoki, że dla większości ludzi mógł okazać się zbyt wygórowany. Kierkegaard wszedł

⁵²³ Tamże.

⁵²⁴ Tamże, s. 248.

⁵²⁵ Tamże.

⁵²⁶ Por. A.J. Heschel, *A Passion for Truth*, dz. cyt., s. 87.

⁵²⁷ Por. tamże, s. 88.

na poziom chrześcijaństwa pojmowanego jako absurdalny paradoks; natomiast Kocker doszedł do nieustannego przekraczania siebie, połączonego z całkowitą abnegacją⁵²⁸.

Czy dzisiaj ich nauka zachowuje aktualność? Kierkegaard i Kocker przyczynili się do rzucenia wyzwania naszym złudzeniom, naszej pewności i zadowolenia z siebie; zawstydzili nas i pozostawili w naszym sercu niepokój. Podobnie jak natrętne gzy, pozbawili nas poczucia satysfakcji i spokoju ducha - konkluduje autor *Proroków*⁵²⁹.

Heschel - jak zauważa M. Marmur - był filozofem w znaczeniu miłośnika mądrości, który z powagą traktował zagadnienia filozoficzne i który dobrze zaznajomił się z zachodnią tradycją filozoficzną. Nie można byłoby go nazwać filozofem w znaczeniu myśliciela, którego priorytetem jest niepohamowane dążenie do uzyskania tylko filozoficznej prawdy. Pomimo, iż w fenomenologii znalazł podejście najbardziej zgodne z jego własnym zamysłem, nie poddał się całkowicie wymogom tej metody ani żadnemu systemowi filozoficznemu. Najbardziej fundamentalne zobowiązania autora *Proroków*, jakimi niewątpliwie był judaizm, poprzedzały jego spotkanie z filozofią i przetrwały dłużej, aniżeli zaangażowanie w działalność filozoficzną. Paradoksalnie, można powiedzieć, iż był on zarówno kimś więcej, jak i kimś mniej niż filozofem⁵³⁰.

Zauważmy, że myślenie Heschela jest uwikłane w życie, duchowe środowisko; wynika z wewnętrznego doświadczenia i musi dążyć do symbiozy z życiem; to myślenie żyje, a żadna myśl nie może powstać w pojedynczej komórce mózgu; innymi słowy, żadna myśl nie jest samotną wyspą. Myślimy więc ze wszystkimi naszymi zdolnościami i dlatego nasze życie jest uwikłane w myślenie. Znaczy to, iż sposób życia wpływa na to, w jaki sposób będziemy myśleć; niejako kwintesencją tego myślenia jest kontemplacja całej naszej egzystencji; stąd też myślenie określa prawdę naszego życia. Dla Heschela sposób odnoszenia się nawet do najbardziej - wydawałoby się - banalnych rzeczy czy spraw tego świata wpływa na ludzki sposób rozmyślenia o kwestiach ostatecznych. Nie ma czegoś takiego, jak myślenie narcystyczne; myślenie autentyczne musi rodzić się w spotkaniu ze światem. W myśleniu wybrzmiewa cała relacja człowieka do świata. Nie myślimy tylko w pojęciach, lecz myślimy przede wszystkim w świecie. Dokładnie

⁵²⁸ Martin Buber w *Opowieściach Chasydów* pisze, że ostatnie dwadzieścia lat życia Kocker przebywał stale w swojej izbie za dwoma prawie zawsze zamkniętymi drzwiami. „W jednych przebito dwa wielkie otwory, przez które słuchał odprawianych w przyległej izbie nabożeństw i mógł też przez nie patrzeć, drugie natomiast otwierał sam, kiedy obok zbierali się chasydzi - stawał wtedy w progu, w białym, z groźnym wyrazem twarzy, i łajał ich w oderwanych i gwałtownych słowach z taką mocą, że opadał ich lęk i uciekali drzwiami i oknami; zdarzało się też, że wychodził w piątek wieczór w białej bekieszy i pozdrawiał przybyłych, którym zazwyczaj podawał końce palców przez otwór w drzwiach”. M. Buber, *Opowieści Chasydów*, dz. cyt., s. 93.

⁵²⁹ Por. A.J. Heschel, *A Passion for Truth*, dz. cyt., s. 88.

⁵³⁰ Por. M. Marmur, *In Search of Heschel*, „Shofar” vol. 26, No. 1, Fall 2007, s. 19.

mówiąc: owo myślenie wyrasta z danej sytuacji człowieka, która odsłania się w gąszczu życia i ma miejsce w sferze tego, co bezpośrednie, przedpojęciowe i przedsymboliczne; jego początkom nie towarzyszy - jak chciał Kartezjusz - radykalne zwątpienie, lecz radykalne zdumienie, bojaźń i zaangażowanie. Takie myślenie prowadzi do niepokoju, ponieważ człowiek uświadamia sobie, iż znajduje się w sytuacji, której treść przewyższa bogactwo bytu i którą należy zrozumieć. Niemniej jednak myślenie nie zatrzymuje się tylko na poziomie sytuacji. Drugim typem myślenia jest myślenie pojęciowe, czyli akt rozumowania, stosowny wówczas, gdy próbujemy wzbogacić naszą wiedzę o świecie. W związku z tym Heschel dokonuje również rozróżnienia na dwa typy filozofii: pierwsza zajmuje się myśleniem o treści myśli, druga uprawiana jest jako myślenie o myśleniu, jako proces analizowania aktu myślenia, gdzie zachodzi korelacja noetyczno-noematyczna. A zatem podmiot myślący jest zaangażowany w działanie na dwóch poziomach: pierwszy to poziom wejrzenia, który jest pozazmysłowym, równowartościowym sposobem poznania; drugi to poziom przekształcania tego działania w pojęcia i symbole. Pełne samozrozumienie zawiera nie tylko owoce myślenia, czyli pojęcia i symbole, lecz również korzenie myślenia, głębię wejrzeń, chwile bezpośredniości w duchowej komunii jaźni z rzeczywistością. Niemniej jednak zasadnicza kwestia dla Heschela to nie analiza pojęć, lecz zgłębianie sytuacji i to sytuacji szczególnej, bo religijnej. Dlaczego dla autora *Proroków* to zagadnienie było takie istotne? Ponieważ sytuacja religijna jest czymś źródłowym, uprzednim w stosunku do wyobrażenia religijnego czy jakiejś religijnej idei. Dlatego też, aby zrozumieć - na przykład - proroków biblijnych, należy odrzucić pewne konwencjonalne nawyki badawcze oraz utarte twierdzenia i pojęcia. Trzeba dokonać wejrzenia w taką sytuację i zastosować pewną dekonstrukcję myślenia. To wejrzenie polega na zdolności oglądania danego fenomenu od wewnątrz; to próba myślenia w terażniejszości. Heschel, jak wiadomo, opisywał zjawiska, używając metody fenomenologicznej, dzięki której osiągał czystą refleksję i która była mu pomocna tylko do pewnego stopnia. Uważał, iż jest to trafna metoda, ale nie ufał jej bezstronności. Uzyskana czysta refleksja nie prowadzi do zrozumienia. Problem zaczyna się wówczas, gdy badaną sytuację uznamy za istotną i staniemy przed kwestią, czy zaangażować się, czy też nie. Jeśli zgłębimy sytuację proroka, zanurzymy się w jego słowach, to znaczy, iż nasze bycie jest wystawione na ciągłe kruszenie obojętności. Musielibyśmy mieć czaszkę z kamienia, aby trwać dalej w niewzruszoności; to jakby stanąć przed pytaniem o to, czy oddychać czy nie, lub przed hamletowskim dylematem „być albo nie być”. Dlatego też, jeśli zamiarem jest dojście do

tego, czym są zjawiska - wystarczy zawiesić wydawanie sądów, ale wówczas myślenie znajduje się w oderwaniu od tychże zjawisk, redukuje je do martwych przedmiotów umysłu i pozbawia je mocy przemawiania do nas. Żeby zrozumieć znaczenie tych zjawisk, należy odrzucić mroki obojętności i się zaangażować. „Czysta refleksja - pisze Heschel - może stanowić środek wystarczający do rozjaśnienia tego, co wyraża świadomość proroka - ale nie tego, z czym wiąże się jego istnienie. Aby osiągnąć taki stopień zrozumienia, nie wystarczy zachować proroków w pamięci; trzeba myśleć tak, jakbyśmy to my byli w ich umysłach. Aby byli dla nas żywi i obecni, musimy myśleć nie o nich, ale w nich, dzielić ich troski i serca. Ich egzystencja wciąga nas w siebie. Dopóki ich troska nas nie uderzy, nie przeszyje nas bólem, nie pobudzi, tak naprawdę jej nie pocujemy. Takie zaangażowanie wymaga dostrojenia się, wrażliwości, usłyszenia i całkowitego poddania się ich wpływowi. Intelktualną nagrodą za to są momenty, w których umysł niejako zdejmuje zasłonę swojej niewiedzy. Myśl jest wtedy jak dotyk; jest rozumieniem przez bycie rozumianym”⁵³¹.

Tak więc intencją autora *Proroków* było opracowanie filozofii, która nie jest jakąś doktryną czy interpretacją dogmatów, lecz filozofią konkretnych wydarzeń, czynów i wejrzeń, czyli tego, co jest bezpośrednio dane człowiekowi pobożnemu. Poprzez badanie świadomości proroka czy człowieka pobożnego jesteśmy w stanie uzmysłwić sobie tkwiącą poza nią rzeczywistość. Wskazując na genezę takiej filozofii, Heschel mówi o dwóch źródłach, którymi są filozofia i religia, a dokładniej mówiąc: myśl grecka i judaizm. Taki rodzaj filozofii jest uwikłany w biegunowość, która nadaje dynamikę i stanowi siłę napędową Heschelowego myślenia. W ten sposób wyłania się myślenie eliptyczne, gdzie polaryzacja tworzy nieustanne napięcie, nie będąc jednak przeszkodą, lecz przyczyną wzbogacenia tak filozofii, jak i religii; obydwa elementy są w stanie *compositum*, a nie *mixtum*, jedno i drugie zachowuje swoją tożsamość i każde ma swoją rolę do odegrania. Heschel określa myślenie religijne jako zasadnicze zrozumienie religii w obrębie jej własnego ducha; jako krytyczną rewizję religii z perspektywy filozofii, a ściślej mówiąc, konkretnej postawy filozoficznej, ale równie istotnym celem tego myślenia jest pobudzenie do krytycznej oceny filozofii z religijnej perspektywy. A zatem, dopóki posiadamy świadomość właściwych zadań oraz poziomów działania obydwu, konflikt między religią a filozofią nie będzie istniał. Autor *Proroków* zasadniczo nawiązuje do tradycji judaizmu, w której zarówno racjonalne podejście, jak i wiara odgrywały istotną rolę; jedno i drugie jest darem Boga. W gruncie rzeczy nie może być

⁵³¹ A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 25-26.

konfliktu między nauką przekazaną w objawieniu a nauką zdobytą przez rozum. Wiara i rozum są komplementarne. Stosowanie rozumu jest nieodzowne do zrozumienia i czci Boga; bez rozumu religia zamiera. Wejrzenia wiary są ogólnikowe i niewyraźne, dlatego też domagają się konceptualizacji, aby mogły być przekazane rozumowi jako zintegrowane i koherentne. Wiara bez rozumu jest ślepa, bowiem bez niego nie wiedzielibyśmy, jak stosować wejrzenie wiary do konkretnych zagadnień życiowych. Ale z drugiej strony, uwielbienie rozumu to arogancja, ukazująca brak inteligencji. Heschel wskazuje na bardzo ważną kwestię: rozum może znajdować się w konflikcie nie z wiarą, lecz z wierzeniem, ponieważ wiara wyrażona w *credo* jest ukazana w powszechnych kategoriach rozumu, a owe kategorie nie są niezmiennie i to, co dziś jest jasne, może być śmieszne i chybione jutro⁵³².

Zauważmy, iż myślenie w formie elipsy, uwikłane między filozofią a religią jest pewnym projektem, postulatem, zadaniem do wykonania, które niewątpliwie nasz filozof realizował w swoim życiu i które doprowadziło go do zaangażowania się w problemy społeczne tego świata. Dlaczego taka formuła myślenia była dla niego tak ważna? Jak wiadomo, nie odrzucił on filozofii zrodzonej w łonie tradycji europejskiej, ale niewątpliwie ją krytykował. Ta filozofia oddzieliła problem prawdy od problemu życia, poznanie od całościowej sytuacji człowieka; w owej filozofii „zadufany w sobie rozum specjalizuje się w produkcji skalpelów, jakby były one sztuczcami, a we wszelkich swoich rozważaniach śmiga ostrzem, rozcinając świat na dwoje: na rzecz i jaźń; na przedmiot i podmiot, który wymyśla przedmiot jako różny od siebie. Rozum, najemnik naszej woli mocy, wprawia się raczej w tym, by napadać, żeby plądrować, zamiast tworzyć wspólnotę, żeby kochać. (...) Zaprzestając przekształcać świat w zbór abstrakcyjnych przedmiotów, człowiek uświadamia sobie, że własny rozum traktuje go jak satelitę, rozum powstrzymuje go od wejścia w kontakt z samą rzeczywistością. Nigdy nie wyjawia własnej tajemnicy, oddzielając człowieka od istoty rzeczy, miast wtajemniczać go w nią”⁵³³. Taka filozofia prowadzi nieuchronnie do tego, iż naszą uwagę kierujemy bardziej ku temu, co praktyczne, pożyteczne i co umożliwia eksploatację zasobów naszej planety; ostatnie cztery wieki rozwoju wiedzy i nauki na Zachodzie można scharakteryzować słynną zasadą F. Bacona, iż „Wiedza i potęga ludzka to jedno i to samo (...)”⁵³⁴. Człowiek jako dumny *homo faber* traktuje świat jak źródło usatysfakcjonowania

⁵³² Por. tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 144.

⁵³³ Tamże, s. 39.

⁵³⁴ F. Bacon, *Novum Organum*, tłum. J. Wikatjak, Warszawa 1955, s. 57; por. także A.J. Heschel, *The Biblical View of Reality*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 355.

jego potrzeb; staje się poszukiwaczem największej wygody przy najmniejszym nakładzie energii; bohaterem takiego podejścia jest raczej inżynier aniżeli artysta, filozof czy prorok. Moc i wiedza są językiem korzyści oraz dominacji. Rozszerzając naszą wiedzę i zaspokajając pragnienie władzy, czynimy świat bardziej obcym i dziwnym. W takim systemie wartości - wskazuje Heschel - trudno odnaleźć drogę do „wymiaru głębi”, sytuacji religijnej, do rzeczywistości Boga. W takim systemie ostateczne pytania faktycznie tracą swoje znaczenie. Natura postrzegana tylko w aspekcie potęgi to świat, który nie wskazuje poza siebie. Natura widziana w aspekcie tajemnicy i wielkości natomiast wzywa do spojrzenia poza nią; odkrywamy wówczas, że ona sama jest dla nas problemem i tajemnicą. Takie podejście Heschel odkrył w Biblii i określił je jako biblijną wizję rzeczywistości, będącą w opozycji do założeń metafizyki, jako fundament filozofii Zachodu. Nie chodzi jednak o to, aby skupiać się tylko na przeciwieństwach, lecz celem byłoby raczej odtworzenie specyfiki myślenia biblijnego i wytłumaczenie jego odmienności w stosunku do innych typów myślenia. Umożliwiłoby to otwarcie nowej płaszczyzny rozumienia moralnych, społecznych oraz religijnych zagadnień, a także stałoby się przyczyną ubogacenia całego obszaru ludzkiego myślenia. Heschel był przekonany, że myśl biblijna powinna mieć wpływ na formowanie filozoficznego poglądu na rzeczywistość. W takim myśleniu pytania rodzą się w zwykłym, potocznym doświadczeniu, którym jest poczucie wzniosłości, zadziwienia światem, zdumienia tym, że jesteśmy. To doświadczenie Neuser określił jako naturalną teologię Heschela. W tym doświadczeniu człowiek uświadamia sobie, że nie wszystko można wyrazić słowami; właściwym językiem może być tu tylko poezja. W owym doświadczeniu wzniosłości, radykalnego zdumienia napotykamy pewną duchową sugestywność, aluzyjność, która kieruje nas do transcendentnego sensu. Heschel określa to jako poczucie tego, co niewysłowione. Innymi słowy: poczucie tego, co niewysłowione, jest świadomością sensu, którego nie da się wyrazić, a wewnętrzna na to reakcja jest czymś w rodzaju bojaźni lub czci. Jednak autentyczną bojaźń lub cześć możemy odczuwać tylko wobec kogoś, a nie wobec siebie lub innych rzeczy. To, co niewysłowione, w poczuciu artysty staje się anonimowe, bezpańskie i zbędne; zaś człowiek religijny postrzega świat tak, jakby każda rzecz stała do niego tyłem, twarzą skierowaną ku Bogu; „to tak jakby Bóg stał między nim a światem. To, co najbardziej znane, oddala się w zasięgu jego wzroku, a rozróżnia on to, co pierwotne, pod palimpsestami rzeczy”⁵³⁵. W ten sposób dochodzimy

⁵³⁵ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 39.

do Heschelowego rozumienia Boga i Jego związku z człowiekiem, w którym Biblia jest podstawowym tekstem i raczej antropologią Boga aniżeli teologią człowieka⁵³⁶.

⁵³⁶ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 511.

III. Bóg w myśleniu religijnym

Jak przekonał się w poprzednim rozdziale, drogi myślenia religijnego Heschela, prowadzą do zagadnienia Boga. Dlatego też w niniejszym rozdziale, składającym się z dwóch części, najpierw omówimy poglądy średniowiecznego filozofa Mojżesza Majmonidesa na temat Boga, a następnie dokonamy próby zrekonstruowania koncepcji Boga w myśli Heschela ukazując, m.in. krytykę spekulatywnego podejścia do tego zagadnienia, ale także szczególny związek między Bogiem a człowiekiem w jego refleksji.

Dlaczego Mojżesz Majmonides? Ponieważ od Mojżesza (proroka) do Mojżesza (Majmonidesa) nie było nikogo tak (wielkiego) jak Mojżesz (Majmonides), głosi epigram na jego monumencie⁵³⁷. Kodeks prawny Majmonidesa *Miszneh Torah* może uchodzić za dzieło pionierskie, które dokonało rewolucji w żydowskim nauczaniu Prawa i nadal jest jednym z najbardziej studiowanych tekstów rabinicznych. *Przewodnik błędzących* uchodzi za najważniejsze dzieło filozofii judaizmu i od średniowiecza do czasów współczesnych wywierało ogromny wpływ na różne nurty myśli żydowskiej⁵³⁸. Również na Heschela, który już w latach trzydziestych napisał obszerną biografię Majmonidesa, a w jego własnych dziełach wielokrotnie pojawiają się nawiązania, komentarze bądź uwagi krytyczne do poglądów średniowiecznego filozofa.

Jak należy rozumieć Boga filozofów i Boga Biblii? Czy Bóg może być traktowany jako symbol? Czy idea Boga filozofów nie ma nic wspólnego z Bogiem Abrahama? Czy między nimi jest przepaść, a człowiek stoi przed alternatywą albo - albo? Odnosi się wrażenie, iż pomiędzy tymi dwoma pojęciami istnieje napięcie. Boga filozofów na ogół rozumie się jako abstrakcyjną ideę, a w tradycji filozoficznej ukształtowały się różne jego określenia, takie jak Demiurg (Platon), Samomyśląca się Myśl (Arystoteles), Jednia (neoplatonizm). Natomiast Bóg biblijny jest pojmowany inaczej, jako Bóg wiary, Bóg żywy. Tej dychotomii radykalnie dał wyraz Pascal, który w doświadczeniu mistycznym zapisał na kawałku papieru, „Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, a nie Bóg filozofów i uczonych”⁵³⁹.

⁵³⁷ Por. A.J. Heschel, *Maimonides. A Biography*, translated from the German by J. Neugroschel, New York 1982, s. 247.

⁵³⁸ Por. H. Kreisel, *Mojżesz Majmonides*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, dz. cyt., s. 259.

⁵³⁹ B. Pascal, *Rozprawy i listy*, tłum. T. Zeleniński-Boy i M. Tazbir, Warszawa 1962, s. 77.

Wydaje się, że Heschel w swoim myśleniu bliższy był Pascalowi. Jak zauważa E.K. Kaplan, obaj myśliciele punktują mechanizmy wypierania ludzkiej słabości i nędzy, a także zadowolenia z siebie, które są destrukcyjne dla duchowej i moralnej odwagi. Heschel kontynuuje poglądy Pascala, gdy usiłuje obalić racjonalizację oddzielając nas od innych ludzi i od Boga. Zarówno jeden, jak i drugi próbuje przezwyciężyć to podwójne wyobcowanie, dając nam doświadczenie tego, co radykalne⁵⁴⁰.

Wyjaśniając zdanie: „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba”, Heschel twierdzi, iż jest ono różne znaczeniowo od twierdzenia: „Bóg dobra, prawdy i piękna”. Pierwsze zdanie nie zawiera abstrakcyjnych idei, wartości, zasad, które należy pojąć, lecz przykłady życia. Te przykłady trzeba kontynuować, ponieważ teraźniejszość jest powiązana z przeszłością⁵⁴¹. „Abraham trwa na wieki. My jesteśmy Abrahamem, Izaakiem, Jakubem”⁵⁴².

Jak przystało na potomka dwóch wielkich chasydzkich rodzin, Heschel łączył więc w swej myśli zarówno poczucie bliskości, jak i bezpośredniej rzeczywistości Boga⁵⁴³. Wierzył on w Boga biblijnego, osobowego, z którym można mieć wzajemną relację; zatroskanego głęboko o ludzi; wierzył w Biblię, jako autorytatywne objawienie Boga i w znaczenie przykazań, czyli *micwot*.

1. Nauka o Bogu Majmonidesa i krytyczne uwagi Heschela

Majmonides był najwybitniejszym myślicielem żydowskim w średniowieczu. Swoją najbardziej dojrzałą filozoficznie myśl zawarł w dziele zatytułowanym *Przewodnik błędzycych*. Autor we wstępie wyjaśnia: „Niniejszy traktat ma na celu oświecenie religijnego człowieka, którego nauczono wiary w prawdziwość naszej świętej Tory, który sumiennie wypełnia moralne i religijne obowiązki, a jednocześnie z powodzeniem oddaje się filozoficznym dociekaniom. Sfera ludzkiego rozumu stała się dla niego schronieniem i trudno jest mu zaakceptować jako właściwe nauki oparte na dosłownej interpretacji Tory, szczególnie te, które on sam lub inni zaczerpnęli ze wspomnianych homonimicznych, metaforycznych, czy wieloznacznych wyrażań. Dlatego człowiek ten czuje się zagubiony i niepewny”⁵⁴⁴. Poza tym dzieło to ma jeszcze

⁵⁴⁰ Por. E.K. Kaplan, *Mysticism and Despair in Abraham J. Heschel's Religious Thought*, „The Journal of Religion” vol. 57, No.1 (Jan., 1977), s. 33.

⁵⁴¹ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 254.

⁵⁴² Tamże, s. 255.

⁵⁴³ Por. S.T. Katz, *Jewish Philosophers*, New York 1975, s. 207.

⁵⁴⁴ Majmonides, *Przewodnik błędzycych*, tłum. U. Krawczyk, H. Halkowski, Kraków 2008, s.13.

inny cel, a mianowicie wyjaśnienie pewnych wyrażen w księgach prorockich, które są niejasne i nie są wyraźnie nazwane jako symbole. Czytelnik nieświadomy może skupić się wyłącznie na sensie powierzchownym i odczytać je w sposób nie przenośny, lecz dosłowny, popadając w konsternację. Gdy jednak wyjaśni się te symbole lub zasugeruje, iż są to pojęcia, które należy rozumieć w sensie przenośnym, można mu zaoszczędzić tego zakłopotania lub błędzenia. Dlatego dzieło zostało nazwane *Przewodnikiem błędzących*⁵⁴⁵. A zatem Biblia jawi się Majmonidesowi nie tylko jako pismo egzoteryczne, ale również ezoteryczne; może być ona zrozumiała przez każdego człowieka, ale oprócz tego posiada głębszy, ukryty sens, do którego odkrycia należy mieć odpowiednie przygotowanie, przez co rozumie się wykształcenie filozoficzne. Ezoteryczność Biblii zawierała się głównie w dwóch zagadnieniach, które poruszano już w czasach talmudycznych: była to nauka o stworzeniu świata i Boskim rydwanie. To ostatnie nawiązuje do wizji proroka Ezechiela⁵⁴⁶. Średniowieczny myśliciel w liście do swojego tłumacza Samuela ibn Tibbona z 1199 roku jako podstawę wszelkiej naukowej literatury zalecał przede wszystkim dzieła Arystotelesa, lecz do odpowiedniego ich zrozumienia miały służyć najlepiej komentarze Aleksandra z Afrodyzji i Temistiosa, w których filozofia perypatetycka została wyłożona jaśniej aniżeli w dziełach samego Stagiryty. Szczególnie cenne były ponadto komentarze Awerroesa, których sam Majmonides nie znał w czasie pisania *Przewodnika*. Dzieła Platona uważał za niepotrzebne, gdyż zostały one zdezaktualizowane przez Arystotelesa. Jeżeli chodzi o studia z logiki, to cenił i za pożyteczne uważał dzieła Alfarabiego oraz Awicenny, choć te ostatnie miały mniejszą wartość⁵⁴⁷.

Należy zauważyć, że *Przewodnik błędzących* nie jest dziełem egzoterycznym, lecz dziełem dla intelektualnej elity: „gdy mam przed sobą trudny temat - pisze Majmonides - gdy droga wydaje mi się wąska i nie widzę żadnego innego sposobu uczenia powszechnie uznanej prawdy, jak poprzez zadowolenie jednego inteligentnego człowieka, a zdenerwowanie tysięcy głupców - wolę zwracać się do tego jednego człowieka i nie zwracać uwagi na potępienie tłumu. Wolę wybawić inteligentnego człowieka z zażenowania i pokazać mu przyczynę jego zagubienia, tak by mógł osiągnąć doskonałość i poczuć spokój”⁵⁴⁸. Majmonides - zauważa Heschel - był zmuszony

⁵⁴⁵ Por. tamże, s. 14.

⁵⁴⁶ Por. H i M. Simon, *Filozofia żydowska*, dz. cyt., s. 120. W *Przewodniku* Majmonides stwierdza, iż „wyrażenie *maase bereszit* (»dzieło stworzenia«) odnosi się do świata fizycznego, natomiast *maase merkawa* (»dzieło rydwanu«) - oznacza metafizykę”. Majmonides, *Przewodnik błędzących*, dz. cyt., s. 14.

⁵⁴⁷ Por. H i M. Simon, *Filozofia żydowska*, dz. cyt., s. 119-120.

⁵⁴⁸ Majmonides, *Przewodnik błędzących*, dz. cyt., s. 24-25.

uświadomić sobie, jak łatwo jego filozoficzne dywagacje na temat religijnych zagadnień mogłyby być opacznie zrozumiane, a nawet szkodliwe dla naiwnej wiary zwykłych, można by rzec, niewtajemniczonych ludzi. Zgodnie z talmudycznym zaleceniem, w ową tajemną naukę można było wprowadzać tylko jednego ucznia, pod warunkiem, że będzie on w stanie uchwycić owe zagadnienia i będzie miał własne rozumienie tych spraw⁵⁴⁹. Rabi Mojżesz, chcąc przestrzegać talmudycznego nakazu, na początku *Przewodnika* zamieszcza list do swojego ucznia rabiego Josefa ibn Aknina, tworząc w ten sposób pewną mistyfikację, że dzieło jest skierowane tylko do jednej osoby⁵⁵⁰. Średniowieczny filozof nie zakładał, iż jego traktat rozwieje wszelkie wątpliwości osób, które będą go studiować, ale z pewnością rozwiąże większą część ich trudności⁵⁵¹.

1.1. Pojęcie Boga

Fundamentalnym pojęciem, według którego należałoby rozpatrywać wszelkie tajemnice Tory, jest w filozofii Majmonidesa pojęcie Boga. Na jakich filozoficznych ideach zostało ono ukształtowane? Przede wszystkim na neoplatońskiej idei absolutnej jedności i niepoznawalności istoty Boga oraz na arystotelesowskiej idei Boga, który jest myślą myślącą samą siebie⁵⁵². W *Przewodniku* rabi Majmon mówi do swojego ucznia, iż wznosząc się na wyższy poziom refleksji, trzymając się wiernie wiary w jedyne Boga, który stanowi prawdziwą jedność, należy odrzucić przekonanie, że posiada On atrybuty w jakiegokolwiek formie i znaczeniu. Z faktu odrzucenia cielesności wynika odrzucenie wszelkich atrybutów⁵⁵³. Istnienie Boga „jest absolutne - istnienie i istota są całkowicie identyczne. Nie jest On istotą, do której istnienie jest przypadłościowo przyłączone jako dodatkowy element. Jego istnienie jest zawsze absolutne i nigdy nie pojawił się w nim żaden nowy element ani nie zaistniała żadna przypadłość”⁵⁵⁴. A zatem o Bogu można orzekać w formie atrybutów negatywnych. Co to oznacza? Otóż każde pozytywne zdanie wypowiedziane na temat Boga implikuje negację negacji. Czyli mówiąc, że Bóg istnieje, tak naprawdę stwierdzamy, iż nie odmawiamy Mu egzystencji; mówiąc, iż jest On wszechmocny, zwracamy uwagę na to, iż Jego właściwością nie może być brak mocy⁵⁵⁵.

⁵⁴⁹ Por. A.J. Heschel, *Maimonides. A Biography*, dz. cyt., s. 202.

⁵⁵⁰ Por. Majmonides, *Przewodnik błędzących*, dz. cyt., s. 11-12.

⁵⁵¹ Por. tamże, s. 14.

⁵⁵² Por. H. Kreisel, *Mojżesz Majmonides*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, dz. cyt., s. 266-267.

⁵⁵³ Por. Majmonides, *Przewodnik błędzących*, dz. cyt., s. 114-115.

⁵⁵⁴ Tamże, s. 135.

⁵⁵⁵ Por. H i M. Simon, *Filozofia żydowska*, dz. cyt., s. 123.

Według rabiego Majmona atrybuty negatywne są konieczne dla człowieka, aby mógł on skierować swój umysł ku prawdom, w które musi wierzyć, a wiara ta zawsze znajduje się w odniesieniu do Boga⁵⁵⁶. Atrybuty negatywne prowadzą do poznania Boga - dostarczają możliwie największą o Nim wiedzę, natomiast atrybuty pozytywne są tylko i wyłącznie produktem naszej imaginacji. Określając Boga, możemy odsuwać się od Niego na dwa sposoby: po pierwsze, każde stwierdzenie dotyczy doskonałości odnoszącej się jedynie do nas, po drugie, Bóg nie posiada żadnego atrybutu dodanego do Jego istoty, bowiem zawiera ona wszystkie Jego doskonałości⁵⁵⁷. Według Majmonidesa opis każdego przedmiotu za pomocą jakiegoś atrybutu zawiera w sobie twierdzenie, iż przedmiot ten należy do jakiegoś rodzaju; tutaj wymieniał on pięć sposobów opisywania: poprzez definicję, definicje cząstkowe, właściwości (jakości), atrybuty relacji i atrybuty działania⁵⁵⁸.

W sensie arystotelesowskim nie możemy zdefiniować Boga, gdyż definicja powstaje przez podanie rodzaju, który jest mniej więcej znany, i tzw. różnicy gatunkowej, zwanej w tradycji łacińskiej *differentia specifica*. A zatem rodzaj jest pojęciem ogólnym, które w definicji zostaje wyspecjalizowane przez *differentia specifica*, czyli staje się mniej ogólne⁵⁵⁹. Skoro Bóg jest najwyższą zasadą, to nie istnieje żadna poprzedzająca przyczyna Jego istnienia, poprzez którą bylibyśmy w stanie Go zdefiniować⁵⁶⁰. Z definicjami cząstkowymi rzecz ma się podobnie. Jeżeli opisujemy człowieka jako istotę rozumną albo żyjącą, to z tego opisu już wynika połączenie dwóch idei. Taki opis byłby nieodpowiedni w stosunku do Boga, ponieważ wówczas mówilibyśmy o częściach Jego istoty i tym samym wskazywalibyśmy, że Jego istota jest złożona⁵⁶¹. Majmonides jest konsekwentny i jeśli wskazuje, że Bóg jest jednością, to wykluczyć należy jakąkolwiek wypowiedź na Jego temat, gdyż każda wypowiedź jest złożeniem podmiotu z orzeczeniem i w ten sposób zawiera w sobie wielość określeń pojęciowych. Tak więc o istocie Boga możemy jedynie sformułować tautologię, iż Bóg jest Bogiem - i nic więcej⁵⁶².

Jeżeli chodzi o kwestię właściwości, które są atrybutami, to Majmonides zauważa, iż jakaś rzecz zawsze jest opisywana poprzez atrybuty, które różnią się od jej rzeczywistej

⁵⁵⁶ Por. Majmonides, *Przewodnik błędzących*, dz. cyt., s. 138.

⁵⁵⁷ Por. tamże, s. 142.

⁵⁵⁸ Por. H i M. Simon, *Filozofia żydowska*, dz. cyt., s. 123.

⁵⁵⁹ Por. J. Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*, tłum. A. Węgrzecki, L. Kusak, Kraków 2005, s. 77.

⁵⁶⁰ Por. Majmonides, *Przewodnik błędzących*, dz. cyt., s. 118.

⁵⁶¹ Por. tamże, s. 118-119.

⁵⁶² Por. H i M. Simon, *Filozofia żydowska*, dz. cyt., s. 123-124.

istoty, ani nie uzupełniają, ani nie ustanawiają istoty tej rzeczy. Dlatego też nie mogą być zastosowane do pojęcia Boga, gdyż nie jest On żadną wielkością, nie ulega żadnym zewnętrznym wpływom, nie ma jakichkolwiek atrybutów wynikających z emocji. Nie będąc żywą istotą, nie posiada żadnych skłonności duszy i nie nabywa również takich własności, jak skromność, łagodność, itp. Generalnie rozumowanie Majmona zmierza ku temu, iż owe przypadłościowe jakości wprowadzałyby jakąś złożoność i zmienność w Bogu, a to byłoby zaprzeczeniem idei, że Bóg jest absolutnie Jeden⁵⁶³.

Odnosnie do atrybutów relacji Majmonides stwierdza, iż każda rzecz jest opisywana przez relację z inną rzeczą, przez co można rozumieć np. czas, przestrzeń lub jakąś indywidualną istotę. Relacje pomiędzy rzeczami nie dotyczą istoty tych rzeczy i nie są jakościami, które w jakiś sposób łączą się z tą istotą. Te atrybuty nie oznaczają koniecznie wielości ani zmiany w istocie przedmiotu. Ten sam człowiek może być czyjś ojcem, współnikiem, nauczycielem kogoś innego i mieszkać w jakimś miejscu. Relacjami czasowo-przestrzennymi można opisywać tylko i wyłącznie byty cielesne. Jednak w odniesieniu do Boga nie możemy mówić, że pozostaje On w jakichkolwiek relacjach. Problem, który należałoby przebadać tkwi w pytaniu, „czy istnieją takie rzeczywiste relacje pomiędzy Bogiem a którąś ze stworzonych istot, poprzez które można by Go opisać?”⁵⁶⁴. Według Majmonidesa w błędzie jest ten, kto myśli, że istnieje jakaś współzależność między Bogiem, a którąś ze stworzonych istot, ponieważ tym, co charakteryzuje taką współzależność jest równość w ich wzajemnej relacji. Jeśli określamy Boga jako byt absolutny, a wszystkie inne byty jako potencjalne, to żadna współzależność nie może być możliwa. „Poza tym jeśliby istniała pomiędzy nimi jakaś relacja, to Bóg byłby zależny od przypadkowości takiej relacji i chociaż nawet nie byłoby żadnej przypadkowości w istocie Boga, to jednak byłby to - w pewnym stopniu - jakiś rodzaj przypadkowości”⁵⁶⁵.

A zatem wydawałoby się, iż między Bogiem a stworzeniem istnieje jakaś przepaść, gdyż jest On całkowicie niepoznawalny, a jedyną formułą pozytywną na Jego temat jest twierdzenie, że istnieje. O ile w filozofii takie stanowisko jest jak najbardziej do przyjęcia, o tyle w judaizmie jest nie do zaakceptowania. Biblijne rozumienie Boga oznacza etyczny personalizm, gdzie między Bogiem a człowiekiem nawiązuje się relacja Ja-Ty. Celem stworzenia jest jak największe zbliżenie się do Boga, które dokonuje się poprzez etyczne udoskonalenie. W judaizmie Bóg jest całkowicie transcendentny,

⁵⁶³ Tamże, s. 124.

⁵⁶⁴ Por. Majmonides, *Przewodnik błędzących*, dz. cyt., s. 121.

⁵⁶⁵ Tamże, s. 122.

dlatego też samodzielność świata oraz jego naukowe i racjonalne poznanie jest uzasadnione. Postulat o całkowitym braku relacji między Bogiem a stworzeniem doprowadziłby do zniesienia religii. Wobec tego Majmonides jako wierzący Żyd stanął przed trudnym zadaniem, aby z jednej strony nie zaprzeczyć biblijnemu obrazowi Boga, a z drugiej wykazać zgodność religii z filozofią. Z tego względu musiał on wykazać, iż Boga do pewnego stopnia można poznać, oraz był zmuszony modyfikować filozoficzne wyobrażenie o Nim, a dokładnie mówiąc, zastąpić neoplatońską Jednię Bogiem, który jest osobowy i który jest punktem odniesienia dla etycznej jednostki ludzkiej⁵⁶⁶.

Pewien kompromis udało się Majmonidesowi uzyskać poprzez naukę o atrybutach działania, które różnią się od poprzednich tym, że tamte są atrybutami negatywnymi, natomiast te są pozytywne. Dlaczego? Ponieważ to, co możemy o Bogu wypowiedzieć w formie pozytywnej, to wskazanie na pochodzące od Niego działania. W tradycji żydowskiej, na określenie tych Bożych działań mędrcy używali terminu *midot*. Według średniowiecznego filozofa nie chodziło im o to, że Bóg faktycznie posiada owe *midot*, ale „że dokonuje On działań podobnych do takich spośród naszych działań, które wywodzą się z pewnych przymiotów, czyli z jakiegoś usposobienia. Nie oznacza to jednak, iż Bóg naprawdę ma owe usposobienia. (...) Za każdym razem, gdy dostrzegamy któreś z działań Boga, to Jemu przypisujemy owo uczucie, stanowiące źródło działania wykonywanego przez nas samych, i nazywamy Go przy pomocy epitetu utworzonego od czasownika wyrażającego to uczucie. Na przykład widzimy, jak dobrze zaspokaja On potrzeby zarodków żywych istot, jak obdarza pewnymi umiejętnościami zarówno sam zarodek, jak i istotę, która będzie wychowywała młode po narodzinach, tak aby uchronić je przed śmiercią i zniszczeniem, przed krzywdą, oraz by pomagać im we wszystkich koniecznych [do ich rozwoju] działaniach. W przypadku podobnych działań wykonywanych przez nas, ich źródłem są uczucie i wrażliwość, zwane litością oraz współczuciem. Dlatego o Bogu mówi się, że jest litościwy”⁵⁶⁷. Przykłady te nie pokazują, iż Bóg kieruje się uczuciem litości, ale Majmonides ma na myśli to, że podobne działania, które są podejmowane przez jednego człowieka w stosunku do drugiego z litości czy współczucia, emanują pożytkiem dla ludzi z Boga i w żadnym razie nie wynikają z jakiegoś wrażenia, a tym bardziej ze zmiany dokonującej się w Bogu⁵⁶⁸. Zadanie człowieka polega na upodobnieniu się do Boga, a dokładnie mówiąc, upodobnieniu

⁵⁶⁶ Por. H. i M. Simon, *Filozofia żydowska*, dz. cyt., s. 124-125.

⁵⁶⁷ Majmonides, *Przewodnik błędzących*, dz. cyt., s. 128-129.

⁵⁶⁸ Por. tamże, s. 129.

naszych działań do działań Boga⁵⁶⁹. A zatem atrybuty działania są niejako wzorami, które zostały przeniesione w świat.

Jeśli etyczne pojęcie Boga Biblii ograniczymy do Jego działania, to według Majmonidesa jest to jedyna droga do tego, aby połączyć pojęcie Boga z pojęciem absolutnej Jedni w filozofii. Jak zauważają H. i M. Simonowie, „Etyczne działanie Boga na świat osiąga zarazem cel stworzenia, przy czym człowiek poprzez poznanie działań Bożych dochodzi do etycznego udoskonalenia i zbliża się do Boga na tyle, na ile jest to możliwe. Z filozoficznego punktu widzenia pogląd ten może być niezadowolający, ale uzasadnianie etyki z pozycji arystotelizmu jest równie problematyczne co z pozycji neoplatonizmu. Majmonides tymczasem myślał o filozoficznym zgłębieniu ustalonej już prawdy, to jest religii”⁵⁷⁰. A dokładniej mówiąc: średniowieczny myśliciel wyraził filozoficznie ideę obecną w tradycji żydowskiej, iż Bóg najpierw stworzył Torę, która następnie posłużyła Mu jako wzór do stworzenia świata⁵⁷¹.

Jak dokładnie Majmonides rozumie swój związek z filozofią? Otóż, jeśli cel religii polega na tym, aby poznać Stwórcę, to zadaniem każdego człowieka jest poznanie dzieł Bożych. W związku z tą ludzką działalnością istnieje możliwość pozostawania w indywidualnym związku z Bogiem, gdyż On jest jedynym i najwyższym celem świata. Stąd też poznanie można traktować jako pomost pomiędzy człowiekiem i jego Stwórcą. I tutaj średniowieczny myśliciel zauważa swój związek z filozofią Arystotelesa, a ściślej mówiąc, z arystotelesowską etyką, kładąc nacisk na pierwszeństwo cnót dianoetycznych. A zatem racjonalne może się wydawać to, iż aby zbliżyć się do Boga, człowiek powinien nałożyć na siebie obowiązek uczenia się i studiowania przykazań Bożych. Nie ma innej możliwości dojścia się do Boga⁵⁷².

Jak Majmonides rozumie pojęcie Boga? Otóż średniowieczny myśliciel najpierw stara się oczyścić je z jakichkolwiek treści, po czym dochodzi w końcu do pozytywnego określenia Boga i za Arystotelesem określa Go mianem samomyślącej się myśli⁵⁷³. W *Przewodniku* dokładnie wyjaśnia arystotelesowską naukę o Bogu i wykazuje, iż Bóg jest intelektem, bytem pojmującym i bytem pojmowanym - te trzy rzeczy są w Nim jednością⁵⁷⁴. Tożsamość intelektu, bytu pojmującego i pojmowanego jest faktem nie tylko w stosunku do Boga, lecz również do wszystkich intelektów, które są w działaniu.

⁵⁶⁹ Por. tamże, s. 132.

⁵⁷⁰ H. i M. Simon, *Filozofia żydowska*, dz. cyt., s. 125.

⁵⁷¹ Por. tamże, s. 126.

⁵⁷² Por. tamże.

⁵⁷³ Por. tamże, s. 127.

⁵⁷⁴ Por. Majmonides, *Przewodnik błędzących*, dz. cyt., s. 166.

Należy jednak zwrócić uwagę na pewną różnicę pomiędzy intelektem ludzkim a intelektem Boga. Ten pierwszy czasami przechodzi od zwykłej potencjalności do rzeczywistości, a aktywnemu intelektowi zdarza się przypadkowo napotkać przeszkody w jakiejś zewnętrznej przyczynie. Jeżeli chodzi o Boga, to tylko On jest nieustannie działającym intelektem i nie istnieje żadna przeszkoda w Nim i poza Nim, która uniemożliwiłaby Mu pojmowanie. Dlatego też w Bogu zawsze jest intelekt, byt pojmujący i pojmowany, a Jego istotą jest jednocześnie intelekt, byt pojmujący oraz byt pojmowany, co naturalnie odnosi się do wszystkich intelektów będących w działaniu⁵⁷⁵.

W kolejnym rozdziale *Przewodnika* Majmonides rozważa zagadnienie Boga określanego jako Pierwsza Przyczyna. To pojęcie konfrontuje z poglądami muzułmańskich teologów, zwanych *mutakallim*⁵⁷⁶, którzy sprzeciwiają się używaniu takiego określenia i nazywają Boga czynnikiem działającym. Według nich, jeśli uznamy Boga jako przyczynę, to w ten sposób sugerujemy współistnienie przyczyny z tym, co ona stworzyła. Implikuje to również ideę, iż wszechświat jest wieczny i współistniejący z Bogiem. Gdy określimy Boga mianem czynnika działającego, wówczas nie stwierdzamy współistnienia czynnika działającego oraz jego dzieł, bowiem czynnik działający istnieje przed swoim dziełem i co więcej, nie można sobie nawet wyobrazić, że mógłby nie działać przed aktem stworzenia⁵⁷⁷. Zdaniem Majmonidesa osoby, które w ten sposób argumentują, nie odróżniają tego, co potencjalne, od tego, co zostało urzeczywistnione. Należy zatem pokazać, że te dwa pojęcia są równe, i tak jak określamy Boga jako czynnik działający, chociaż dzieło jeszcze nie zostało stworzone tylko z tego względu, iż nie ma żadnej przeszkody, która mogłaby zmienić Jego wolę stworzenia, to na podobnej zasadzie można określać Boga, jako przyczynę, choć rezultat jeszcze nie zaistniał. Dla średniowiecznego myśliciela Bóg jest jednością trzech przyczyn, a mianowicie: czynnika działającego, formy oraz ostatecznej przyczyny wszechświata⁵⁷⁸. Argumentacja ta nie może przebiegać na zasadzie *regressus ad infinitum* i zachodzi

⁵⁷⁵ Por. tamże, s. 168-169.

⁵⁷⁶ *Mutakallimowie* praktykowali *kalam*, czyli muzułmańską teologię spekulatywną. Zagadnienia *kalamu* pokrywały się również z podstawowymi problemami filozoficznymi, dlatego też *kalam* i muzułmańska filozofia, zwana *falsafą*, powstała pod wpływem myśli greckiej, rozwijały się równolegle, aż w końcu te dwa nurty się połączyły. W *kalamie* nie doszło jednak do powstania systemu, a *mutakallimowie* rozmaite tematy traktowali wybiórczo. Najistotniejszymi zagadnieniami *kalamu* były: pojęcie Boga i jego atrybuty, pojęcie wiary i niewiary, określenie pozycji grzesznika, zdefiniowanie herezji, kwestia eschatologii i prorocstwa oraz kwestia imamaty. Warto wspomnieć, iż *kalam* traktowany, jako nurt ściśle muzułmański dał początek również *kalamowi* żydowskiemu. Por. K. Pachniak, *Filozofia muzułmańska*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. A. Kijewska, Kraków 2012, s. 159-160.

⁵⁷⁷ Por. Majmonides, *Przewodnik błędzących*, dz. cyt., s. 169.

⁵⁷⁸ Por. tamże, s. 170.

w taki sposób: jeśli pewne dzieło posiada swój czynnik działający, to on również ma swój czynnik działający i w ten sposób dochodzimy do pierwszego czynnika działającego, który jest tym prawdziwym działającym poprzez wszystkie te powiązania. Innymi słowy: szereg przyczyn działających w świecie musi prowadzić do istnienia Pierwszej Przyczyny⁵⁷⁹.

Podobnie rzecz ma się z formą, ponieważ każdą fizyczną formę musi poprzedzać jakaś inna forma, poprzez którą ta została przygotowana, aby przyjąć następną. W tym szeregu poprzedzających form musimy w końcu dojść do formy, która jest konieczna do zaistnienia wszystkich pośrednich form, które są przyczynami obecnej formy. Formą, która daje początek formom wszystkich istniejących rzeczy, jest Bóg. Majmonides jednocześnie podkreśla, iż nie odnosi się do arystotelesowskiego rozumienia pierwszej formy nieposiadającej początku i końca, gdyż Stagiryta nauczał o formie fizycznej, a nie czysto intelektualnej. Określając Boga mianem ostatecznej formy wszechświata, nie należy rozumieć tego w znaczeniu formy połączonej z substancją, jakby Bóg był formą materialnego bytu. Tak więc według rabiego Mojżesza każda istniejąca rzecz jest tym, czym jest, poprzez formę i jeśli forma ulega zniszczeniu, to również istnienie rzeczy zostaje unicestwione. Analogicznie jest w przypadku relacji Boga ze wszystkimi odległymi przyczynami istniejących bytów, które istnieją tylko i wyłącznie dzięki istnieniu Boga i są w swym istnieniu podtrzymywane przez proces zwany emanacją⁵⁸⁰. Gdybyśmy założyli, że Bóg nie istnieje, to nie istniałby wszechświat, i zakończyłoby się również istnienie odległych przyczyn, ostatecznych rezultatów i pośrednich przyczyn. Zatem relacja Boga do świata wygląda tak samo jak relacja formy w stosunku do rzeczy obdarzonej formą, albowiem dzięki formie ta rzecz jest tym, czym jest, i od formy jest uzależniona jej realność oraz istota. W takim sensie należy rozumieć twierdzenie, iż Bóg stanowi ostateczną formę i jest formą wszystkich form⁵⁸¹.

⁵⁷⁹ Por. tamże, s. 171.

⁵⁸⁰ Majmonides, idąc za arystotelesowskim nauczaniem o naturze sfer i neoplatońską teorią emanacji rozwiniętą przez Alfarabiego, przyjmuje, iż z Boga w porządku linearnym wypływają oddzielone inteligencje, które są bezpośrednim źródłem następnej hierarchii. Z poszczególnych oddzielonych inteligencji wypływa jedna ze sfer niebieskich, a każda sfera porusza się, ponieważ pragnie naśladować inteligencję oddzieloną, i ku której się zwraca, ponieważ jest przedmiotem umiłowania sfery. Z tego powodu każda inteligencja oddzielona jest bezpośrednią przyczyną sprawczą jednej ze sfer i przyczyną celową jej ruchu. Według Majmonidesa intelekt czynny jest ostatnią z inteligencji oddzielonych, która jest bezpośrednią przyczyną wszystkich form (łącznie z intelektem ludzkim) świata podksiężycowego. Poprzez ruch sfer dokonują się zmiany w materii, która zrzuca z siebie jedną formę, aby przyjąć inną. Natomiast działanie wszystkich bytów powyżej świata podksiężycowego pozostaje zawsze stałe i nie podlega żadnym zmianom. Bóg jest bezpośrednią przyczyną sprawczą i celową tylko i wyłącznie dla pierwszej inteligencji oddzielonej, a odległą przyczyną dla wszystkich istniejących bytów. Por. H. Kreisel, *Mojżesz Majmonides*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, dz. cyt., s. 269.

⁵⁸¹ Majmonides, *Przewodnik błędzących*, dz. cyt., s. 172.

Taka sama argumentacja dotyczy wszystkich ostatecznych przyczyn. Przypisując pewnej rzeczy jakiś określony cel, również temu celowi możemy wskazać inny cel. Wyjaśniając tę kwestię, Majmonides posługuje się przykładem drewnianego krzesła: „Jego substancją jest drewno, stolarz jest jego czynnikiem działającym, formą jest sześćcian, a celem to, że ktoś będzie na nim siedział. Można wtedy zapytać: W jakim celu ktoś na nim siada? Odpowiedź: ten, kto siedzi na nim, pragnie znajdować się wysoko nad ziemią. A jeśli zapytać: W jakim celu człowiek ten chce wydawać się wyższy w oczach patrzących? Aby ludzie szanowali go i czuli przed nim strach. Co dobrego przechodzi, że ktoś wzbudza strach? Jego nakazy będą szanowane. Po co szanować jego nakazy? Aby ludzie powstrzymywali się od zadawania sobie nawzajem ran. Jaki jest cel tej zapobiegliwości? Żeby utrzymać porządek wśród ludzi”⁵⁸². Z powyższego wywodu wynika jasno, iż każdy cel domaga się istnienia innego, uprzedniego celu, aż w końcu w tym szeregu celów dojdzie się do ostatecznego celu, którym jest wykonanie woli Bożej albo orzeczenia Jego mądrości. Zarówno wola Boga, jak i Jego mądrość są tożsame z Jego istotą i nie są oddzielone od Niego samego. Dlatego też Bóg jest ostatecznym celem wszystkich rzeczy, ale również celem wszystkiego, co miałyby powstać na zasadzie swoich możliwości i pod względem doskonałości na podobieństwo Stwórcy⁵⁸³.

1.2. Problem wieczności świata

Istotnym zagadnieniem, które zostało poruszone w *Przewodniku błędzących*, była idea wieczności świata. Zdaniem Majmonidesa stoimy wobec dylematu, czy wszechświat został stworzony, czy też istnieje odwiecznie. Czy można z matematyczną pewnością odpowiedzieć na to pytanie? Nie można. Umysł ludzki musi się w tym miejscu zawahać. Filozofowie w tej kwestii od wieków byli podzieleni⁵⁸⁴. Argumenty za wiecznością świata podane przez Arystotelesa, wychodzące z jego teorii ruchu i przejęte przez *mutakallimów*, nie są przekonujące. Jak zauważa Heschel, gdy wielu uczonych uznawało

⁵⁸² Tamże.

⁵⁸³ Por. tamże, s. 173. W dalszej części rozdziału Majmonides polemizuje z uczonymi należącymi do *mutakallim*, którzy „w swoim szaleństwie i próżności stwierdzili, że nieistnienie Stwórcy - o ile byłoby to możliwe - niekoniecznie musiałyby oznaczać nieistnienie rzeczy stworzonych przez Niego, czyli wszechświata, bowiem to co stworzone, niekoniecznie przestaje istnieć, gdy sam twórca, po stworzeniu, przestaje istnieć. Mieliby oni rację, gdyby Bóg był jedynie stwórcą wszechświata i gdyby Jego trwałe istnienie nie zależało od Niego. Budynek nie przestaje istnieć po śmierci budowniczego, gdyż nie daje on trwałego istnienia temu budynkowi. Jednak Bóg sam w sobie jest formą wszechświata, co już wykazałem, i to On nadaje mu ciągłość i trwałość. Zatem błędem jest twierdzić, że jakaś rzecz będzie trwała po tym, jak ten, kto stworzył ją trwałą, przestanie istnieć, bowiem owa rzecz może posiadać tylko tyle trwałości i stałości, ile otrzymała od swojego stwórcy”. Tamże, s. 173.

⁵⁸⁴ Por. tamże, s. 182.

poglądy Stagiryty za definitywne i niepodważalne, Majmonides wydaje się w swoich czasach samotny, zajmując przeciwne stanowisko⁵⁸⁵. Na podstawie dialektycznych rozważań teologów i filozofów buduje on takie oto wnioskowanie: „Wszechświat jest albo wieczny, albo miał początek. Jeśli miał początek, siłą rzeczy musi istnieć byt, który spowodował ten początek, jest to podejście zdroworoządkowe, bowiem rzecz, która miała początek, nie może powstać poprzez swój początek, coś innego musi go spowodować. Zatem wszechświat został stworzony przez Boga. Jeśli natomiast wszechświat jest wieczny, na wiele sposobów można by udowodnić, że poza rzeczami stanowiącymi wszechświat, istnieje byt niebędący ani ciałem, ani mocą w ciele, i który jest jeden, wieczny, niepoprzedzony żadną przyczyną oraz niezmienny. Bytem tym jest Bóg”⁵⁸⁶. Innymi słowy: jeśli świat został stworzony, to z tego faktu wynika nieuchronnie istnienie Boga. Jeśli jednak świat jest wieczny, to istnienie i jedność Boga są udowodnione przez filozofów. Majmonides nie zamierza odrzucać żadnej części arystotelesowskiej teorii dotyczącej praw natury, czyli praw ścisłej przyczynowości i konieczności. Należy nawet hipotetycznie przyjąć tezę o wieczności świata, choć nie trzeba w nią wierzyć ani się zgadzać z filozofami, aby w sposób logiczny dowieść istnienia Boga oraz Jego jedności i niematerialności⁵⁸⁷. Z filozoficznego punktu widzenia zarówno tezy o wieczności, jak i o stworzeniu świata są równoważne i w żaden sposób nie da się tej kwestii ostatecznie rozwiązać. Co więcej: Majmonides jest przekonany, że sam Arystoteles nigdy nie zamierzał udowodnić ani tej tezy, ani przyczyn różnorodności w poruszających się sferach, ani porządku Inteligencji. Pragnął on jedynie wykazać, iż jego teoria jest lepsza niż teorie jego przeciwników, w czym niewątpliwie - zdaniem średniowiecznego filozofa - miał rację⁵⁸⁸.

Jaki był zasadniczy problem z ideą o wieczności świata? Żeby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zadać jeszcze inne: co ostatecznie rządzi wszechświatem - wolna wola, czy konieczność? Czy Bóg ma być rozumiany jako suwerenny władca, który rządzi światem zgodnie ze swoją wolą, czy też jest On nieodłącznie związany z wiecznym porządkiem natury? Majmonides ma świadomość, że owa alternatywa jest kardynalnym problemem wypływającym z alternatywy: świat stworzony czy świat istniejący wiecznie⁵⁸⁹. Krytykując filozofów muzułmańskich, którzy przyjmowali arystotelesowską

⁵⁸⁵ Por. A.J. Heschel, *Maimonides. A Biography*, dz. cyt., s. 150.

⁵⁸⁶ Majmonides, *Przewodnik błędzących*, dz. cyt., s. 183.

⁵⁸⁷ Por. tamże, s. 182-183.

⁵⁸⁸ Por. Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, translated from the original arabic text by M. Friedländer, New York 2019, s. 177.

⁵⁸⁹ Por. A.J. Heschel, *Maimonides. A Biography*, dz. cyt., s. 151.

ideę wieczności świata, żydowski myśliciel stwierdza, iż nieuniknioną konsekwencją takiego stanowiska jest postawienie tezy o konieczności istnienia świata, a przyjęcie jej jest równocześnie podważeniem nauki o wolności Boga, jak i celowości Jego działania⁵⁹⁰. Wobec tych trudności w argumentacji Majmonidesa decydującą rolę odgrywają rozważania nawiązujące do tradycji religii żydowskiej. Stwierdza, iż po rozważeniu obu teorii - o wieczności i o stworzeniu świata, nie ma innego wyjścia, jak zaakceptować naukę przekazaną przez tradycję prorocką, do której spekulacja filozoficzna dotrzeć nie może⁵⁹¹. Nauka o wieczności świata ze swoją ścisłą przyczynowością zaprzecza jakimkolwiek zmianom w naturze, tym samym sprzeciwiając się wszelkim cudom, znakom, obietnicom i groźbom kary, które są zawarte w Biblii. Taki pogląd spowodowałby zasadniczy przewrót w judaizmie, zniszczenie u podstaw założeń Tory, ponieważ to, co prawo religijne nakazuje przyjmować z wiarą, zostałyby unieważnione, a co za tym idzie, człowiek nie ponosiłby żadnej odpowiedzialności za swoje czyny ze względu na utratę wolności⁵⁹². Akceptując naukę o stworzeniu świata - pisze Majmonides - uważamy za możliwe cuda i Objawienie, a wszelkie trudności w tych zagadnieniach zostają usunięte. Możemy jednak zostać zapytani: dlaczego Bóg powołał tę osobę, a nie inną? Dlaczego objawił Prawo jednemu narodowi w danym czasie? Dlaczego przykazał to, a zabronił tamtego? Dlaczego ukazał przez proroka pewne szczególne cuda? Jaki jest przedmiot tych praw? Dlaczego nie uczynił ich częścią naszej natury, skoro Jego celem jest to, iż mamy żyć według nich? Na te wszystkie pytania odpowiadamy: taka była Jego wola albo tak postanowiła Jego mądrość. Bóg stworzył świat zgodnie ze swoją wolą, w pewnym czasie i w pewnej formie i nie rozumiejąc, dlaczego Jego wola lub mądrość zdecydowały o takim a nie innym szczególnym czasie i szczególnej formie, nie wiemy również, dlaczego determinował On te wszystkie rzeczy wymienione w powyższych pytaniach. Jeśli jednak założymy, iż wszechświat swój obecny kształt ma w wyniku niezmiennych praw, to jest okazja, aby takie pytania zadać, lecz nie można odpowiedzieć na nie w sposób jednoznaczny, nie budzący zastrzeżenia i niesugerujący zaprzeczenia bądź odrzucenia tekstów biblijnych, co do poprawności których nie ma wątpliwości żadna inteligentna osoba. Z braku jakichkolwiek dowodów Majmonides odrzuca naukę o wieczności świata. Jeśli nauka o stworzeniu została wykazana jakimś dowodem,

⁵⁹⁰ Por. Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, dz. cyt., s. 192-194.

⁵⁹¹ Por. tamże, s. 178.

⁵⁹² Por. tamże, s. 199. Majmonides uważa, iż porządek świata jest niezmienny, gdyż świat jest stworzony jako byt doskonały. Dlatego też w jakiś sposób naturalizuje zjawiska cudów, powołując się na rabiniczne twierdzenie, że Bóg podczas stwarzania różnych elementów wszczepił w nie cuda, po to, aby się wydarzyły. Por. tamże, s. 210.

nawet zgodnie z hipotezą platońską, to wszystkie argumenty filozofów okazałyby się bezskuteczne. Z drugiej strony, gdyby Arystoteles znalazł dowód na poparcie swojej teorii, to wówczas całe nauczanie Pisma Świętego zostałyby odrzucone i należałoby przyjąć opinię innych. To pokazuje - konkluduje średniowieczny filozof - że wszystko zależy od tego zagadnienia⁵⁹³.

Heschel zauważa, iż filozoficzna działalność Majmonidesa wynikała z niepokoju, który rodził się z braku jednolitego systemu nauczania żydowskiego prawa oraz jakiegokolwiek relacji Żydów do filozofii. Nieustannie wykazywał on intelektualną bezmyślność, nieroztropność, nieumiejętność prawidłowego osądu i brak rozsądku swoich pobratymców. Według niego wielu z nich widziało przepaść pomiędzy wiarą a wiedzą, treściami objawienia a teoriami filozoficznymi. Stąd też przypominał, że w gruncie rzeczy naród żydowski jest narodem doskonałej mądrości, o czym zapewnił ich sam Bóg. Dlaczego jednak Żydzi utracili tę mądrość? Zdaniem Majmonidesa genezę tego stanu należy widzieć w fakcie, iż niegodziwi ludzie należący do ciemnych, niedouczonej narodów położyli kres tej szczęśliwej sytuacji, niszcząc żydowską naukę i zabijając żydowskich mędrców, ażeby Żydzi znowu stali się narodem ignorującym mądrość. Zmieszali się oni z innymi narodami, przyjmując ich zwyczaje, zachowania i na domiar złego zaczęli wzrastać w ich ciemnych poglądach, co spowodowało, iż nauki filozofów stały się dla nich obce, jakby były w opozycji do ich Prawa⁵⁹⁴.

Dlatego też zamiarem Majmonidesa było wprowadzenie narodu żydowskiego w głąb wiedzy filozoficznej, metafizycznej, która - o czym był przekonany - stanowiła zasadniczą własność judaizmu, ale została utracona na wygnaniu. Ta strata stała się tragedią wygnania. Jednak odrodzenie tej wyższej wiedzy będzie zapoczątkowaniem ery mesjanistycznej, a więc odzyskanie filozofii stanie się działaniem odkupieńczym, które on sam zaczął realizować. Jego ezoteryczne nastawienie nie pozwalało mu prowadzić ludzi poprzez upomnienia i wzywania do nawrócenia. Pomimo iż *Przewodnik błędzących* został napisany dla wybranych, celem Majmonidesa było doprowadzenie każdego człowieka do czystej wiedzy o Bogu, oczyszczonej z jakichkolwiek antropomorficznych porównań. Niezbędność filozofii była myślą przewodnią jego życia, a minimum tej wiedzy jest warunkiem koniecznym do życia wiecznego. Dlatego też należałoby ją włączyć do religii żydowskiej i uczynić integralną częścią kształcenia Żydów⁵⁹⁵.

⁵⁹³ Por. tamże, s. 199-200.

⁵⁹⁴ Por. A.J. Heschel, *Maimonides. A Biography*, dz. cyt., s. 141-142.

⁵⁹⁵ Por. tamże, s. 207-209.

Majmonides - zauważa Heschel - w pewien sposób kanonizował filozofię. Jego wcześniejsze dzieło, kodeks *Miszneh Torah*, prezentowało filozoficzne nauczanie w formie religijnych przykazań, natomiast *Przewodnik błędzących* niejako „skonsumował małżeństwo” Biblii i arystotelizmu. Ten filozoficzny sukces i zarazem kompromis pomiędzy objawieniem a filozofią został skonstruowany jako małżeństwo mieszane i w ostatecznym rozrachunku odrzucone. Jednakże idee Majmonidesa wywarły ogromny wpływ na myśl arabską i chrześcijańską, a dla filozofii żydowskiej *Przewodnik błędzących* był tym, czym Talmud dla hałachy bądź *Zohar* dla kabały. Tajemnica tego wpływu nie tkwi w subtelnych pojęciowych rozróżnieniach albo w pomysłowych intelektualnych konstrukcjach, lecz w filozoficznym i religijnym doświadczeniu, który tworzy istotę wiedzy ukazywanej w tym dziele. Poglądy te powstały dzięki wspaniałemu metafizycznemu życiu i zostały wyrażone z niezwyklej opisową mocą oraz sztuką filozoficznego nauczania. Średniowieczny myśliciel nie dążył do rozwiązywania problemów i do dawania odpowiedzi na pytania. Zasadniczymi cechami jego umysłu były dyscyplina i pasja. Nie chciał on konstruować systemu filozofii, lecz pragnął jedynie utworzyć drogę do poznania Boga. Nie koncentrował się na tworzeniu oryginalnych elementów myśli, ale żył w ogromnym bogactwie nauk uniwersalnych, był przepełniony ich doświadczeniem i wysiłkiem zrozumienia⁵⁹⁶.

Heschel wskazuje, iż zgodnie z nauką Majmonidesa, jeśli logika okazuje się zawodna w obliczu religii, oznacza to wygodne osiedlenie się w wierze i tradycji. Pomimo iż średniowieczny filozof miał świadomość ograniczeń rozumu, życie w królestwie rozumu było dla niego imperatywem. Nie chciał budować swojej myśli na wąskim pograniczu ignorancji. Rozum nie może być kryjówką, w której można ukryć wszelkie wątpliwości - nie znajduje się w centrum Królestwa Bożego, lecz na jego granicy. Filozofia rabiego Mojżesza zawarta w *Przewodniku błędzących* nie była celem samym w sobie, ale miała stanowić coś w rodzaju gwiazdy polarnej, która wskazywałaby ścieżkę do Boga. Jednak paradoksalnie, to nie kodyfikator i filozof Majmonides, ale komentator Raszi stał się wychowawcą i nauczycielem narodu żydowskiego⁵⁹⁷; to nie metafizyka, ale kabała i chasydyzm wyznaczyły judaizmowi drogę na przyszłość. Wpływ

⁵⁹⁶ Por. tamże, s. 210-211.

⁵⁹⁷ Heschel w dziele *Pańska jest ziemia* pisze, iż „Raszi przyniósł ludowi intelektualne wyzwolenie. Bez komentarza Pismo Święte, a zwłaszcza Talmud, dostępne były jedynie nielicznym oświeconym (...). Raszi zdemokratyzował żydowskie nauczanie, przybliżył Biblię, Talmud, midrasze ludowi. Uczynił Talmud książką popularną, książką dla każdego. Nauka przestała być monopolem nielicznych. Z biegiem czasu rozprzestrzeniła się coraz bardziej. W wielu gminach człowiek niewykształcony stał się rzadkim wyjątkiem”. Tenże, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, dz. cyt., s. 49.

Majmonidesa na lud był jedynie pośredni i całkowicie niejednorodny. To kontemplacja kabały i żar chasydyzmu skierowały żydowskie umysły do korzeni Prawa, jednak w odmienny sposób aniżeli chciał tego sam Majmonides⁵⁹⁸. Heschel zauważa w biografii średniowiecznego filozofa pewien paradoks. Zwalczał on magiczne praktyki, ale legenda, jaka narodziła się wokół jego osoby przypisywała mu cudowne czyny; nazywał siebie Mojżesz ben Majmon Hiszpan, lecz w literaturze określano go Mojżeszem Egipcjaninem; odrzucił w swojej filozofii dialektykę, ale jego *Miszneh Torah* w rzeczywistości przyczyniła się do promowania dialektycznej metody dysput rabinicznych zwanej *pilpul*⁵⁹⁹; zawsze wyznaczał rozumowi granice, jednak później został nazwany klasykiem racjonalizmu⁶⁰⁰.

1.3. Od metafizyki do naśladowania Boga

Majmonides po napisaniu *Przewodnika błędzących* - zauważa Heschel - zamierzał jeszcze pracować nad dziełem o hagadzie, które miałyby zarówno ukazywać filozofię judaizmu, jak i uwierzytelnić jego własną filozofię; pragnął również przetłumaczyć swoje dzieła z języka arabskiego na hebrajski oraz skompletować talmudyczny komentarz. Jednak te ambitne plany zostały porzucone. W szczytowym okresie twórczości Majmonidesa zachodzi radykalna przemiana. Od metafizyki zwraca się do medycyny, od

⁵⁹⁸ Por. tenże, *Maimonides. A Biography*, dz. cyt., s. 211-212. Wzajemną relację pomiędzy żydowską filozofią a mistyką oddaje wypowiedź trzynastowiecznego kabalisty, rabiego Mojżesza z Burgos, który podczas wychwalania w jego obecności wiedzy filozofów powiedział, iż filozofowie kończą tam gdzie kabaliści zaczynają. Według Scholema to zdanie posiada podwójny sens. Z jednej strony mistycy zajmują się tą dziedziną rzeczywistości, która jest obca dla filozofów żydowskich, pragnąc odkryć nowe warstwy świadomości religijnej. Natomiast z drugiej strony często stoją na ramionach tychże filozofów, co sprawia, iż mogą oni widzieć dalej. Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, dz. cyt., s. 36-37. Scholem pisze, iż „Kabaliści przywłaszczają sobie pojęcia ortodoksyjnych teologów, ale pod ich czarodziejskimi dłońmi w samym sercu scholastycznych konceptów i abstrakcji wytryskuje ukryte źródło nowego życia. Filozof zapewne pokiwałby głową nad tym, co jest według niego przekruceniem i niezrozumieniem pojęcia filozoficznego. Jednakże to, co dla intelektu filozofa jest ułomnością jakiegoś pojęcia, w myśleniu religijnym może przydawać mu dostojęstwa i wielkości. Z punktu widzenia mistyka właśnie takie nieporozumienia bywają często źródłem najoryginalniejszych myśli; koniec końców owo nieporozumienie to nieraz tylko paradoksalny skrót pierwotnego toku myślowego”. Tamże, s. 37.

⁵⁹⁹ Heschel pisze, iż: „*Pilpul*, charakterystyczna metoda studiowania rozpowszechniona w okresie wschodnioeuropejskim, ma swój początek w starożytnych akademiach Babilonii w pierwszych wiekach naszej ery. Jej celem nie było zdobywanie wiedzy na temat Prawa, lecz raczej przebadanie jego implikacji i założeń; nie tylko przyswojenie sobie i zapamiętanie, ale również przedyskutowanie i rozwijanie. Wszystkie późniejsze doktryny uważane były za dopływy starodawnego niewyczerpanego strumienia tradycji. Można było debatować z wielkimi mędrcami minionych dni, nie było barier między przeszłością a terażniejszością. Jeśli odkryto niezgodność między poglądami rabina Akiby Eigera z Poznania, który żył w XIX wieku, i rabina Izaaka Alfasięgo z Maroka, który żył w XI wieku, to dwudziestowieczny uczony z Warszawy mógł wmięszać się w spór, aby wykazać zgodność w nauce trwającej przez wieki”. A.J. Heschel, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, dz. cyt., s. 64.

⁶⁰⁰ Por. tenże, *Maimonides. A Biography*, dz. cyt., s. 212.

kontemplacji do praktyki, od wiedzy do naśladowania Boga. Tak więc Bóg nie był już tylko przedmiotem wiedzy, lecz stał się dla niego wzorem, za którym należy podążać; abstrakcyjne koncepcje zostały zastąpione dziełami stworzenia, którymi kieruje Opatrzność. Neoplatonizm ze swoją tendencją do gnozy, podkreślający całkowite zatopienie się w kontemplacji Boga i niejednokrotnie prowadzący do dyskredytacji życia oraz ucieczki ze świata, spowodował w Majmonidesie wewnętrzne napięcie z biblijno - rabinicznym naciskiem na etos, na prymat świętych uczynków. W końcu ta sytuacja została przezwyciężona i kontemplacja Boga oraz służba człowiekowi w jego życiu stopiły się w jedno. Ostatecznym wnioskiem płynącym z mądrości jest to, że antropomorfizmy, które starały się uczynić Boga podobnym do człowieka, muszą być zastąpione upodobnianiem się do Boga poprzez działania na rzecz człowieka. Poszukiwanie osobistej doskonałości spełniło się w naśladowaniu Stwórcy. Osobiste osiągnięcia zostały porzucone na rzecz wzmocnienia Boskiej obecności w ludzkich czynach⁶⁰¹.

Zdaniem Heschela już w *Przewodniku błędzących* dokonuje się pewna zmiana w myśleniu Majmonidesa⁶⁰². Najpierw, idąc za Arystotelesem⁶⁰³, opisuje on dwa ideały doskonałości: pierwszy dotyczy dobrego stanu ciała, wzajemnych relacji w społeczeństwie, moralnego rozwoju i prowadzi do drugiego - najwyższego ideału doskonałości, dotyczącego dobrego stanu duszy, który osiąga się poprzez zdobywanie wiedzy na temat wszystkich rzeczy. Ta druga doskonałość nie obejmuje żadnych uczynków ani działań moralnych, lecz wyraża się tylko i wyłącznie w działalności intelektualnej, w zdobywaniu wiedzy poprzez filozoficzną spekulację lub badania naukowe. Majmonides podkreśla, że zasadniczo również celem Tory jest uzyskanie przez człowieka dwojakiej doskonałości. Pierwszy cel to ustanowienie dobrych, wzajemnych relacji pomiędzy ludźmi poprzez usunięcie niesprawiedliwości i ukształtowanie szlachetnego oraz doskonałego charakteru. Drugi cel, to wyćwiczenie w wierze i przekazanie prawidłowych oraz prawdziwych poglądów, gdy umysł ludzki będzie już

⁶⁰¹ Por. tamże, s. 242-243.

⁶⁰² Por. tenże, *The Last Days of Maimonides*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, dz. cyt., s. 290-291.

⁶⁰³ Arystoteles w *Zachęcie do filozofii* pisze, iż „Rzeczy, w które jesteśmy wyposażeni do życia, jak np. ciało i to, co należy do ciała służą jako pewnego rodzaju narzędzia, a posługiwanie się nimi jest niebezpieczne; ci bowiem, którzy się nimi posługują w niewłaściwy sposób, uzyskują skutek odwrotny. Należy przeto dążyć do zdobycia tej wiedzy i posłużyć się nią w sposób właściwy; dzięki niej bowiem zrobimy dobry użytek z tych wszystkich narzędzi. Musimy więc stać się filozofami, jeżeli chcemy dobrze rządzić państwem i pożytecznie przeżyć życie”. Arystoteles, *Zachęta do filozofii. Fizyka*, dz. cyt., s. 13. W *Metafizyce* Arystoteles opisuje trzy sposoby życia: oddanego przyjemności, działalności obywatelskiej i kontemplacji, w której chodziło o kontemplację prawdy, bez momentów uczuciowych i mistycznych. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 81-83.

wystarczająco rozwinięty. Dzięki temu można uzyskać najwyższą doskonałość⁶⁰⁴. Tora - pisze średniowieczny filozof - jasno wskazuje na te dwie doskonałości i mówi nam, iż zdobywanie ich jest przedmiotem Bożych przykazań⁶⁰⁵.

Jednak w ostatnim rozdziale *Przewodnika* - zauważa Heschel - Majmonides znowu wskazuje na hierarchię ideałów, w której najwyższa doskonałość jest definiowana w nowy sposób⁶⁰⁶. Powołując się na starożytnych i współczesnych mu filozofów, opisuje cztery rodzaje ludzkiej doskonałości. Pierwszy i najniższy rodzaj doskonałości na której pozyskiwaniu ludzie spędzają swoje dni, odnosi się do własności, posiadania pieniędzy, służących, ziem, tytułów i tym podobnych rzeczy. Nie ma ścisłego związku między tym posiadaniem a jego posiadaczem i można je łatwo utracić. Jest to całkowicie wymaginowana i przemijająca relacja, i jak nauczają filozofowie, nawet jeśli pewne dobra materialne pozostaną własnością człowieka przez całe jego życie, to w rzeczywistości nie poprowadzą go do najwyższej doskonałości⁶⁰⁷. Drugi rodzaj jest związany z ciałem człowieka i dotyczy doskonałości kształtu i budowy ciała, temperamentów oraz właściwego porządku i siły kończyn. Tego typu doskonałość należy również wykluczyć na drodze formowania się głównego celu, gdyż jest to doskonałość ciała, a człowiek nie ma jej jako człowiek, lecz jako żywa istota i dzieli tę właściwość z najniższym zwierzęciem w hierarchii bytów. Dusza - konkluduje rabi Mojżesz - nie może z tego czerpać żadnego zysku⁶⁰⁸. Trzeci rodzaj obejmuje doskonałość moralną. Majmonides zauważa, iż celem większości przykazań jest osiągnięcie tego rodzaju doskonałości, ale nawet jest jedynie przygotowaniem do kolejnej doskonałości i nie jest poszukiwany dla samego siebie. Wszystkie zasady moralne są konieczne i przydatne, gdy wchodzi się w relacje z innymi ludźmi. Jeśliby człowiek żył samotnie, bez związku z żadną osobą, to jego zasady moralne byłyby w spoczynku i nie dawałyby mu jakiegokolwiek doskonałości⁶⁰⁹. Czwarty rodzaj doskonałości jest prawdziwą doskonałością człowieka; to posiadanie najwyższych intelektualnych zdolności oraz takich pojęć, które są zgodne z prawdziwymi poglądami metafizycznymi na temat Boga. Jeśli zbadamy trzy pierwsze doskonałości, dojdziemy do wniosku, iż nie są one naszą własnością, lecz własnością innych. Jednak ostatnia doskonałość należy wyłącznie do

⁶⁰⁴ Por. Maimonides, *The Guide for the perplexed*, dz. cyt., s. 312-313.

⁶⁰⁵ Por. tamże, s. 313.

⁶⁰⁶ Por. A.J. Heschel, *The Last Days of Maimonides*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, dz. cyt., s. 291.

⁶⁰⁷ Por. Maimonides, *The Guide for the perplexed*, dz. cyt., s. 394-395.

⁶⁰⁸ Por. tamże, s. 395.

⁶⁰⁹ Por. tamże.

człowieka, daje mu nieśmiertelność i dzięki niej może być nazywany człowiekiem⁶¹⁰. Zdaniem Majmonidesa prorocy wyrazili w tej kwestii tę samą opinię co filozofowie. Na poparcie tej tezy cytuje on słowa proroka Jeremiasza: „Tak mówi Pan: »Mędrzec niech się nie szczyci swą mądrością, siłacz niech się nie chełpi swą siłą ani bogaty niech się nie przechwala swym bogactwem. Raczej chcąc się chlubić, niech się chlubi tym, że jest roztropny i że Mnie poznaje, iż to Ja jestem Pan, który okazuje łaskawość, praworządność i sprawiedliwość na ziemi - w tym to mam upodobanie« - wyrocznia Pana”⁶¹¹ (Jr 9, 22-23). Według Heschela dalszy komentarz w *Przewodniku* do powyższego fragmentu świadczy o radykalnej zmianie filozofii życia Majmonidesa⁶¹². Tak więc - stwierdza rabin - prorok nie może zadowalać się wyjaśnianiem, iż wiedza o Bogu jest najwyższą doskonałością. Po zdobyciu tej wiedzy człowiek powinien szukać dróg Boga i naśladować Jego czyny, czyli wprowadzać w życie łaskawość, praworządność i sprawiedliwość. Bóg jest bliski wszystkim, którzy wzywają i szukają Go w prawdzie. Jeśli człowiek poszukuje Boga i zawsze idzie w Jego kierunku, to nigdy nie zbłądzi - tymi słowami Majmonides kończy swój *Przewodnik*⁶¹³.

Heschel w eseju *The last days of Maimonides* pisze, iż średniowiecznego filozofa, jego życia, dokonań i decyzji nie można zrozumieć bez wskazania jego głównego problemu, którym była troska o Boga, i którą opisywał on, jako miłość Boga, pragnienie Boga żywego. Drogą prowadzącą do tej miłości jest kontemplacja i wiedza. Gdy człowiek będzie kontemlował dzieła stworzenia, to wówczas będzie kochał i wychwalał Boga, a także wzbudzi się w nim pragnienie, aby Go poznać. Według Majmonidesa nie można kochać Stwórcę inaczej, jak tylko przez wiedzę, która prowadzi do głębszego poznania

⁶¹⁰ Por. tamże.

⁶¹¹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich*, wyd. 5, Poznań 2000. Cytaty z tego przekładu będą oznaczone skrótem: BT.

⁶¹² Por. A.J. Heschel, *The Last Days of Maimonides*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, dz. cyt., s. 291.

⁶¹³ Por. Maimonides, *The Guide for the perplexed*, dz. cyt., s. 396-397. Kreisel zauważa, iż „Pozornie może się wydawać, że Majmonides uważa ideał etyczny, dotąd traktowany jako środek do celu, za ostateczny cel. Doskonałość intelektu zaś nie jest celem, lecz środkiem do celu. Niektórych interpretatorów skłoniło to do rozróżnienia dwóch oddzielnych ideałów etycznych - jeden wyprzedzający osiągnięcie doskonałości intelektu, drugi następujący po osiągnięciu. Wydaje się bardziej prawdopodobne, że Majmonides uważał naśladowanie czynów Boga raczej za dopełnienie doskonałości intelektu, niż za zastępujący ją ostateczny cel. Ideał, o który mu chodzi, to emanująca doskonałość proroków, zwłaszcza Mojżesza, którzy aktywnie udzielają swojej doskonałości innym ludziom, przewodząc im. Oni są ludźmi, którzy próbują jednocześnie żyć na poziomie intelektualnym i cielesnym”. H. Kreisel, *Mojżesz Majmonides*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, dz. cyt., s. 289-290.

Boskiej rzeczywistości. Miłość jest proporcjonalna do tej wiedzy - im więcej wiedzy tym więcej miłości, a im mniej wiedzy, tym mniej miłości⁶¹⁴.

Zdaniem Heschela punktem kulminacyjnym zmagania Majmonidesa w celu uzyskania wiedzy o Bogu jest jednak stwierdzenie zawarte w *Przewodniku*, iż „Wszystko, co rozumiemy, to fakt, że On istnieje, że jest Istotą, do której żadne stworzenie nie jest podobne, która nie ma z nimi nic wspólnego, która nie ma w sobie mnogości, która nigdy nie jest na tyle słaba, by nie móc tworzyć innych istot, i której związek ze wszechświatem jest niczym relacja sternika i łodzi - a nawet to nie jest prawdziwa relacja, prawdziwe porównanie, lecz służy ono jedynie do oddania idei, że Bóg rządzi wszechświatem, innymi słowy, że nadaje mu trwanie i zachowuje niezbędny porządek. (...) Podczas rozmyślań na Jego istotą nasze pojmowanie i wiedza okazują się niewystarczające. Przy studiowaniu Jego dzieł oraz tego, w jaki sposób wynikają one z Jego woli, nasza wiedza okazuje się niewiedzą, a przy próbie chwaleń Go słowami, wszystkie wysiłki naszej mowy okazują się niczym więcej, jak słabością i porażką!”⁶¹⁵. Heschel wskazuje, że dla Majmonidesa pozytywna, racjonalna wiedza na temat istoty Boga znajduje się poza granicami ludzkich możliwości. Gdy umysł kontempluje Boską obecność, wiedza zamienia się w niewiedzę; kiedy języki próbują wyrazić Jego wielkość, wszelka elokwencja okazuje się zbyt słaba. Pomimo iż ludzkiemu umysłowi nie udaje się zrozumieć istoty Boga, jest to jednak najcudowniejszy instrument, za pomocą którego dochodzimy do obecności Boga⁶¹⁶. A zatem tajemnica myśli - jak zauważa Heschel - staje się najgłębszym i najbardziej bezpośrednim doświadczeniem Boga. Sama myśl jest święta, to w niej odnajdujemy obecność Stwórcy. Myśl powstaje poprzez kontakt z Aktywnym Intelktem, który emanuje z Boga i jest pośrednikiem pomiędzy Boskim Umysłem a ludzkim intelektem⁶¹⁷. Dzięki temu możemy mówić, że w Boskim świetle widzimy światło i przez ten wpływ Intelktu emanującego z Boskiego Umysłu zdobywamy mądrość⁶¹⁸.

W swoim dziele *Bóg szukający człowieka* Heschel krytycznie odniósł się do nauki Majmonidesa zawierającej istotę judaizmu w trzynastu artykułach wiary, pisząc, iż oprócz artykułów 6, 8, 12, i 13 wszystkie mówią raczej o dziedzinie zasad lub pojęć,

⁶¹⁴ Por. A.J. Heschel, *The Last Days of Maimonides*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, dz. cyt., s. 292.

⁶¹⁵ Majmonides, *Przewodnik błędzących*, dz. cyt., s. 140.

⁶¹⁶ Por. A.J. Heschel, *The Last Days of Maimonides*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, dz. cyt., s. 293.

⁶¹⁷ Por. tamże.

⁶¹⁸ Por. Maimonides, *The Guide for the perplexed*, dz. cyt., s. 171.

a nie odnoszą się do sfery zdarzeń czy historii⁶¹⁹. Fundamentem wiary dla średniowiecznego filozofa było przekonanie o tym, że najgłębszą rzeczywistość można wyrazić za pomocą pojęć. Jednak w myśleniu biblijnym owa rzeczywistość wyraża się biegunowo: zarówno przez pojęcia, jak i zdarzenia. Innymi słowy: istota judaizmu zawiera się w historii, jak i w myśli; przyjmuje pojęcia, ale przypomina sobie również zdarzenia. Wiara Żydów to „jednocześnie ogół podstawowych idei i wyjątkowych zdarzeń”⁶²⁰. A zatem Boga w judaizmie - jak zostało to już wspomniane - nie zrozumiemy, przyjmując grecki model myślenia, traktując Go jak bezczasową jakość Najwyższego Bytu lub ideę dobra. Zrozumieć Boga znaczy odczuwać Jego żywą troskę, pulsującą uważność skierowaną do człowieka. Jeżeli mówimy o dobru Boga, to nie można tego wyrażać w sposób ogólny, lecz zawsze w kontekście określonej sytuacji człowieka; to nie jest kosmiczna siła, ale szczególny akt współczucia. „Nie wiemy jak *jest*, lecz wiemy, jak się to *wydarza*”⁶²¹. Na liście wspomnianych artykułów wiary brakuje również idei obecności Bożej, czyli *Szechiny*, bez której nie można zupełnie zrozumieć ani teologii żydowskiej, ani zagadnienia Boga poszukującego człowieka, będącego podsumowaniem tejsze⁶²².

Zastrzeżenia wzbudza również nauka Majmonidesa o Bożej wszechmocy. Zdaniem Heschela w klasycznej żydowskiej teologii brakuje idei absolutnej wszechmocy Boga. W rzeczywistości jest to wpływ filozofii islamskiej. Jeśli podkreślamy ideę wszechmocy, wówczas wyrażamy, iż Bóg może uczynić wszystko i w każdej chwili zmienić prawa panujące we wszechświecie. Średniowieczny filozof nie do końca zgadzał się z tym, gdyż uważał, że Bóg jest niejako związany przez swoje stworzenie i przez rozum, który przenika to, co stworzył. W pewnym sensie zwalczał przesadne koncepcje Bożej wszechmocy, jednak nie uczynił tego wystarczająco jasno. Heschel podkreśla i powtarza, że taki sposób mówienia o Bogu, obarczanie Go odpowiedzialnością za wszystko i oczekiwanie od Niego czegoś niemożliwego jest ideą, która nie narodziła się

⁶¹⁹ Artykuły wiary Majmonidesa zawierały takie zagadnienia: „1. Istnienie Boga; 2. Jego Jedyność; 3. Jego niematerialność; 4. Jego wieczność; 5. tylko Bóg jest obiektem czci; 6. Objawienie przez Jego proroków; 7. prymat Mojżesza wśród proroków; 8. Cały Pięcioksiąg został objawiony przez Boga Mojżeszowi; 9. niezmiennosc Prawa wynikającego z Tory; 10. wiedza Boga o działaniach i myślach ludzkich; 11. nagroda i kara; 12. nadejście Mesjasza; 13. zmartwychwstanie”. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 30; por. także *Modlitewnik żydowski*, dz. cyt., s. 154-156. Heschel w jednym ze swoich esejów na temat żydowskiej teologii stwierdza, iż ma ogromny szacunek do systemu dogmatów opracowanych przez Majmonidesa, ale jednocześnie ma do nich poważne zastrzeżenia. Por. A.J. Heschel, *Jewish Theology*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 160.

⁶²⁰ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 30.

⁶²¹ Tamże.

⁶²² Por. tenże, *Jewish Theology*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt. s. 160.

w łonie judaizmu i nie jest biblijna⁶²³. Merkle zauważa, iż Heschelowe odrzucenie idei wszechmocy Boga ma swoje źródło w jego interpretacji nauki proroków Izraela, którzy podkreślali bardziej *pathos* Boga aniżeli Jego wszechmoc⁶²⁴. Prorocy nie doświadczali Boga jako nieskończonej mocy i mądrości lub jako absolutnego oddalenia i nieprzeniknioności, lecz przede wszystkim jako Tego, który troszczy się o innych⁶²⁵.

Według Heschela mądrość filozofów nie może być traktowana jak towar produkowany ze względu na popyt. Ich dzieła to nie zwierciadła, w których możemy zobaczyć problemy innych ludzi, lecz przede wszystkim są to okna umożliwiające wejście w duszę samego autora. Filozofowie nie marnują energii i pasji bez powodu - chyba że jakaś kwestia poruszy głębię ich serca pośrednio lub bezpośrednio; tylko wtedy dusza pozostaje jednością⁶²⁶.

Zatem podążając za myślą średniowieczną, Heschel kierował się zasadą, iż mądrość przeszłości może pomóc w rozwiązywaniu dylematów teraźniejszości; więc z tą mądrością powinna mieć konsekwencje osobiste i egzystencjalne; taka nauka powinna przyczynić się do poszukiwania samorozumienia oraz wzbogacania wewnętrznego życia. Dlatego też Heschel nieustannie starał się zrozumieć, jak dawni mędrcy i filozofowie próbowali rozwiązywać uniwersalne problemy, z którymi zmagał się człowiek, ale także konkretne kwestie judaizmu, niepokojące duszę i umysł jego samego. Niewątpliwie jednym z takich dawnych myślicieli był dla niego Mojżesz Majmonides. Jak zauważa B.L. Sherwin: „Opisując życie wewnętrzne Majmonidesa, Heschel w zasadzie przepowiedział, w jakim kierunku potoczy się jego własne życie”⁶²⁷.

2. Zagadnienie Boga w myśleniu religijnym Heschela

Należy zauważyć, iż teologię Heschela znamionował radykalny teocentryzm: wszelka wiedza, wszelkie ścieżki prowadzące do poznania muszą prowadzić do Boga - tylko On powinien być w centrum życia i myśli. „Bóg - znaczy wszystko albo nie znaczy nic”⁶²⁸. Żydowski myśliciel nie dążył do wykazania istnienia Boga, ale działał na fundamencie tego istnienia i to założenie stwarza możliwość jego teologii. Człowiek

⁶²³ Por. tamże.

⁶²⁴ Por. J.C. Merkle, *Approaching God. The Way of Abraham Joshua Heschel*, Collegeville, Minnesota 2009, s. 48.

⁶²⁵ Por. A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 406-407.

⁶²⁶ Tenże, *The Quest for Certainty in Saadia's Philosophy*, „The Jewish Quarterly Review”, vol. 33, No. 3 (Jan., 1943), s. 265.

⁶²⁷ B.L. Sherwin, *Abraham Joshua Heschel*, dz. cyt., s. 32.

⁶²⁸ A.J. Heschel, *Prosiłem o cud. Antologia duchowej mądrości*, dz. cyt., s. 15.

w swojej sytuacji ma świadomość tego, iż zarówno jego byt, jak i sens życia mogą być zrozumiałe tylko na tle głębszej przyczyny i celu⁶²⁹. W tych rozważaniach Heschel sprzeciwiał się racjonalnym spekulacjom na temat istnienia Boga. „Próbując dowodzić lub obalać istnienie Boga, jesteśmy jak tańczące kukiełki, które choć nie wiedzą, po co i dzięki czemu tańczą, mają odwagę zastanawiać się, czy ktoś ciągnie za sznurek czy nie”⁶³⁰. Jednak pomimo krytyki racjonalnej idei Boga podkreślał ogromną wartość i potrzebę rozumu, który jest niezbędny „dla zrozumienia i czci Boga, bez czego religia po prostu więdnie”⁶³¹.

2.1. Znaczenie poza tajemnicą

Heschel zauważa, iż dla człowieka biblijnego poza wszelką tajemnicą istnieje znaczenie. Bóg nie może być prostym znaczeniem i nie może być tylko tajemnicą. On jest znaczeniem, które przekracza tajemnicę i do którego tajemnica odnosi się poprzez aluzję⁶³². W innym miejscu żydowski myśliciel określa tę aluzję jako duchową sugestywność rzeczywistości skierowaną do transcendentnego sensu; ściślej mówiąc, jest to pozytywna treść tego, co niewysłowione⁶³³. Bóg jest znaczeniem mówiącym przez tajemnicę. Tajemnica nie może być synonimem tego, co nieznanego, ale raczej jest tym, co określa znaczenie będące w relacji z Bogiem⁶³⁴. Tą relacją jest bojaźń, która w tym sensie jest czymś więcej aniżeli uczuciem - jest sposobem zrozumienia, wejrzeniem w znaczenie, które nas przewyższa; jest sposobem bycia w obliczu tajemnicy całej rzeczywistości. Początkiem bojaźni jest zadziwienie, natomiast początkiem mądrości jest bojaźń⁶³⁵. Co więcej: „Bóg jest tajemnicą - pisze Heschel - ale tajemnica nie jest Bogiem. On jest Tym, który odsłania tajemnice. (...) Pewność, że istnieje znaczenie poza tajemnicą, jest źródłem największej radości”⁶³⁶, ale jest również źródłem monoteistycznej wiary, która jest żywym sposobem bycia w horyzoncie sensu będącego poza tajemnicą.

⁶²⁹ Por. S.T. Katz, *Jewish Philosophers*, dz. cyt., s. 207.

⁶³⁰ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 73.

⁶³¹ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 29.

⁶³² Por. tenże, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 76-77.

⁶³³ Heschel pisze, iż „W naszym postrzeganiu rzeczy wzniosłych, w naszym radykalnym zdumieniu, napotykamy coś, co jest duchową sugestywnością rzeczywistości, coś, co jest aluzyjnością odnoszącą się do transcendentnego sensu. Świat w swym majestacie jest pełen duchowego blasku, dla którego nie ma ani nazwy, ani pojęcia”. Tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 27-28.

⁶³⁴ Por. tenże, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 77.

⁶³⁵ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 96-97; por. także tenże, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 88.

⁶³⁶ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 87.

A zatem to, co ma głęboki sens dla Boga, ma również głęboki sens dla człowieka, choć pozostaje dla niego tajemnicą⁶³⁷.

Zdaniem Kaufmana termin „tajemnica” nie jest jednoznaczny. Może oznaczać coś, co jest niewytłumaczalne, albo pytanie bez odpowiedzi. Ale oprócz tego może być również rozumiane jako sekret i oznaczać zjawiska kulturowe w różnych społeczeństwach pierwotnych, polegające na uczestnictwie w tajemnych obrzędach inicjacji. Uczestnicy takich praktyk byli zobowiązani do zachowania sekretu, by nie ujawniać treści owych obrzędów⁶³⁸. Dla Heschela termin „tajemnica” jest kategorią ontologiczną. Oznacza to, iż nie można go rozumieć jako jakiejś szczególnej, ezoterycznej jakości, którą mogą odkryć jedynie osoby wtajemniczone, lecz fundamentalną tajemnicę bycia jako bycia, naturę bycia stworzonego przez Boga *ex nihilo* i dlatego przekraczającego zdolność ludzkiego pojmowania. Możemy ją spotkać nie tylko u szczytu aktu myślenia lub w jakichś nadzwyczajnych momentach rzeczywistości, lecz w zdumiewającym fakcie, iż fakty w ogóle istnieją. Według żydowskiego myśliciela całą rzeczywistość ogarnia wielka tajemnica. Możemy ją znaleźć w ziarenku piasku, w atomie, ale również w kosmicznej przestrzeni. Kondycją całego stworzenia jest trwanie w nieskończonej tajemnicy. Możemy lekceważyć tajemnicę, ale nie możemy jej zanegować ani przed nią uciec. Posiadamy zdolność do rozpoznawania świata, lecz nie potrafimy go zrozumieć⁶³⁹. Tylko człowiek wciela w życie tajemnicę jako dramat⁶⁴⁰.

Heschel opisuje zatem trzy postawy wobec tajemnicy. Są to: postawa fatalistyczna, pozytywistyczna oraz biblijna. Fatalista uznaje tajemnicę jako najwyższą moc, która rządzi całą rzeczywistością; jest ona irracjonalna, absolutnie bezwzględna i ślepa, nie zna sprawiedliwości ani celu. Pozytywista przyjmuje postawę realistyczną, co znaczy, iż tajemnica dla niego nie istnieje. To, czego jeszcze nie wiemy i co określamy jako tajemnicę, prędzej czy później zostanie odkryte. Dla pozytywisty wszystkie twierdzenia metafizyczne są bez znaczenia, a jedynie sensowne zdania to takie, które można zweryfikować⁶⁴¹. Dla człowieka biblijnego zaś tajemnica nie jest czymś

⁶³⁷ Por. J.C. Merkle, *The Genesis of Faith. The Depth Theology of Abraham Joshua Heschel*, dz. cyt., s. 76.

⁶³⁸ Por. W.E. Kaufman, *Contemporary Jewish Philosophies*, dz. cyt., s. 151.

⁶³⁹ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt. s. 77.

⁶⁴⁰ Por. tenże, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 77.

⁶⁴¹ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 89. „Ogół zdań prawdziwych - pisze Wittgenstein - stanowi całość przyrodoznawstwa (albo ogół nauk przyrodniczych). (...) Celem filozofii jest logiczne rozjaśnianie myśli. (...) Myśli mętne i niewyraźne filozofia ma rozjaśnić i ostro odgraniczyć”. L. Wittgenstein, *Tractatus logico - philosophicus*, dz. cyt., s. 27.

najgłębszym. Światem rządzi Bóg sprawiedliwości, a nie jakaś demoniczna i ślepa siła. Teologia losu, używając określenia Heschela, jest jednostronną zależnością od największej mocy, która ani nie troszczy się o człowieka, ani go nie potrzebuje. Historia toczy się tu w postaci monologu. W judaizmie historię wyznacza przymierze i stąd też człowiek potrzebuje Boga, ponieważ Bóg potrzebuje człowieka. Ludzka potrzeba Boga jest jedynie echem tej Boskiej potrzeby, która jest w nas. Prawo nie jest tym, co ostateczne, lecz ostateczny jest sędzia; tak samo ostateczna nie jest moc, lecz ojciec⁶⁴². Tym, który uczy nas tego, co ostateczne, jest sam Bóg⁶⁴³.

W innym miejscu Heschel zadaje pytanie: w jaki sposób możemy odpowiedzieć na otaczającą nas tajemnicę, na niewysłowiony wymiar, która przywołuje nasze dusze? Odpowiedzią nie jest cześć, ponieważ im bardziej czcimy, tym bardziej uświadamiamy sobie nieadekwatność naszej czci. Nieadekwatne są również pieśni i hymny pochwalne. W zasadzie jedyna właściwa odpowiedź na to, co niewysłowione, to żyć zgodnie z tym, co niewysłowione. Co to oznacza? Mianowicie, ludzkie życie jest miejscem, w którym umysł może spotkać się z tajemnicą. Człowiek nie może jednak żyć, kierując się wyłącznie rozumem, ani wspierać się tylko tajemnicą⁶⁴⁴. „Zdanie się na tajemnicę jest fatalizmem, zaś zamknięcie się w granicach rozumu - solipsyzmem”⁶⁴⁵. Człowieka nurtuje pragnienie obcowania z tym, co istnieje poza tajemnicą. Niewysłowiony wymiar człowieka szuka drogi do tego, co znajduje się poza niewysłowionym. W Biblii możemy dostrzec wysiłki Izraela, aby zbliżyć się do Tego, który istnieje poza tajemnicą. Tajemnica jest poza umysłem człowieka, zaś poza tajemnicą znajduje się miłosierdzie. Tajemnica jest ciemnością, jednak z tej ciemności odzywa się głos, który ukazuje nam, iż „najgłębsza tajemnica nie jest zagadką, lecz Bogiem miłosierdzia; że Stwórca wszystkiego jest »Ojcem w niebie«”⁶⁴⁶.

2.2. Krytyka spekulatywnego myślenia o Bogu

Dla Heschela Bóg nie jest problemem naukowym i żadne metody naukowe nie są w stanie tego problemu rozwiązać. „Myślenie o Bogu zaczyna się na urwistym brzegu umysłu, gdzie cichy szept nagle zamiera, gdzie już nigdy nie dowiemy się, jak tęsknić ani

⁶⁴² Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 89.

⁶⁴³ Por. tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 210.

⁶⁴⁴ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 436.

⁶⁴⁵ Tamże, s. 437.

⁶⁴⁶ Tamże.

jak się trwożyć. Tylko ten, kto wie, jak żyć duchowo na krawędzi, jest w stanie przekroczyć brzeg, nie tęskniąc za pewnikami ustanowionymi na sztucznej skale naszych spekulacji”⁶⁴⁷. Tradycyjna spekulacja naukowa jest sposobem myślenia, którą można określić jako *via eminentiae*, czyli droga przechodzenia od pojęć znanych do nieznanych. Zdaniem Heschela w myśleniu o Bogu nie można wychodzić od tego, co znane, dookreślone i uporządkowane, lecz od tego, „co znane w obrębie tego, co nieznanne; co nieskończone w przestrzeni skończonego”⁶⁴⁸. Wszelkie twórcze myślenie wychodzi od spotkania z tym, co nieznanne. Największą trudnością w zrozumieniu zagadnienia Boga jest ujmowanie Go jako przedmiotu i stawianie na równi z innymi przedmiotami, które są poznawane przez człowieka.

Autor *Proroków* polemizuje więc z dowodami na istnienie Boga i poddaje je gruntownej krytyce. Jest to istotne, ponieważ takie rozumowanie jest zupełnym przeciwieństwem jego sposobu myślenia. Spekulatywne argumenty dzielą się na kosmocentryczne i antropocentryczne. Kosmologiczny argument za istnieniem Boga wychodzi od projektu i rzeczywistości wszechświata. Stawia on pytanie: co jest ostateczną przyczyną wszystkiego, co istnieje? Zasada przyczynowości spełnia funkcję drabiny, po której umysł wspina się ku najwyższemu bytowi. Podobny schemat widać również w argumencie moralnym I. Kanta. Aby mogła funkcjonować moralność, która miałaby być czymś więcej niż tylko czczym marzeniem, musi zaistnieć związek pomiędzy cnotą a szczęściem. Jednak doświadczenie pokazuje, że w naturze nie ma takiej zależności, a zatem związek między cnotą a szczęściem musi być zapewniony przez najwyższy byt. Tak więc istnienie najwyższego bytu staje się postulatem moralności⁶⁴⁹. Jak zauważa Heschel, słabym punktem tych argumentów jest wychodzenie od problemów kosmologicznych i antropologicznych, a nie od tego, co religijne, a także przekonanie, iż rozpatrując pewną doświadczalną rzeczywistość, taką jak rozumny porządek we wszechświecie, potrzebujemy Boga, którego traktujemy jako hipotezę konieczną do ich wyjaśnienia. „Skoro wniosek nie może zawierać więcej niż to, co zakładają przesłanki, Bóg wywiedziony ze spekulacji w najlepszym razie mógłby być tym, czego domaga się nasza skończona wiedza na temat faktów dotyczących wszechświata, czyli mógłby być co najwyżej hipotezą”⁶⁵⁰. W innym miejscu Heschel pisze: „jeśli przyznać, że istnienie bytu obdarzonego najwyższym geniuszem i mądrością

⁶⁴⁷ Tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 54.

⁶⁴⁸ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 146.

⁶⁴⁹ Por. tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 49.

⁶⁵⁰ Tamże, s. 50.

zostało dowiedzione, pozostaje pytanie: Dlaczego my, biedne istoty, mielibyśmy się martwić o Niego, o to, co najbardziej doskonałe? Możemy, w rzeczy samej, zaakceptować ideę, że najwyższy konstruktor istnieje, a mimo to stwierdzić: »No i co z tego?«. Jak długo pojęcie Boga nie przerasta nas, jak długo możemy mówić: »No i co z tego?« - tak długo nie o Bogu myślimy, ale o kimś innym⁶⁵¹.

Człowiek - zauważa Heschel - jest przyzwyczajony do patrzenia na świat w kategoriach przestrzeni i dlatego też wyobraża sobie Boga, jak gdyby był On bytem znajdującym się po drugiej stronie ulicy - człowiek jest „tu”, a Bóg jest „tam”. Błąd w tkwi w tym, że myślimy o Nim na podobieństwo rzeczy, jakby stanowił On rzecz pośród innych rzeczy, byt pomiędzy innymi bytami. Rozważając kwestię „tego, co ostateczne”, musimy uwolnić się od intelektualnej skłonności przekształcania rzeczywistości w przedmiot naszych umysłów. Myślenie o Bogu jest całkowicie odmienne od myślenia o wszystkich innych problemach. Gdy staramy się Go zrozumieć, często doświadczamy niepowodzenia. Problem nie tkwi w tym, że nie wiemy, jak najdalej rozciągnąć pojęcia, którymi chcielibyśmy Go ogarnąć, lecz w tym, iż nie wiemy, jak zacząć odpowiednio blisko. Boga nie można odnaleźć w postaci przedmiotu znajdującego się w naszych umysłach, ale istnieje możliwość, aby odnaleźć siebie w Nim. Religia ma początek tam, gdzie kończy się doświadczenie, a koniec doświadczenia znaczy: uświadomić sobie, że jesteśmy postrzegani⁶⁵². „Bóg - pisze Heschel - nie jest ani rzeczą, ani ideą; On jest w granicach wszystkich rzeczy i idei i poza nimi. Myślenie o Bogu nie jest poza Jego granicami, lecz w Jego wnętrzu. Myśl o Nim nie byłaby przed nami, gdyby Bóg nie stał za nią. Myśl o Bogu nie ma fasady. Jesteśmy w całości w niej, gdy tylko ona jest w całości w nas. Pojąć ją to być pochłoniętym, jak terażniejszość przez przeszłość, przez przeszłość, która nigdy nie umiera. (...) On pozostaje poza naszym zasięgiem, dopóki nie wiemy, że nasz zasięg jest w Nim; że on jest Poznającym, a my tym, co poznawane; że być oznacza być pomyślanym przez Niego⁶⁵³.

Tak więc, ażeby znaleźć się w relacji z Bogiem, należy przekroczyć korelację podmiotowo - przedmiotową, w której podmiotem jest człowiek, a przedmiotem Bóg. Dla Heschela oznacza to, iż nie możemy Go poznawać, a jedynie rozumieć. „Idee, które rozwijamy w naszym zmaganiu się z »tym, co niewysłowione«, stosowniej jest opisać jako rozumienie Boga. Ponieważ jeśli On nie jest ani abstrakcyjną zasadą, ani rzeczą, lecz żywą istotą, nie możemy zbliżyć się do Niego poprzez procedury poznawcze, lecz

⁶⁵¹ Tamże.

⁶⁵² Por. tamże, s. 108.

⁶⁵³ Tamże, s. 109.

w procesie rozumienia. Poznajemy przez indukcję lub wnioskowanie, rozumiemy przez intuicję; poznajemy rzecz, rozumiemy osobowość, poznajemy fakt, rozumiemy aluzję. Poznanie implikuje znajomość czegoś, czy nawet biegłość w czymś; rozumienie jest aktem interpretacji czegoś, co znamy jedynie dzięki jego wyrażaniu się przez wewnętrzną zgodę z nim. Nie istnieje życzliwe poznanie, lecz istnieje życzliwe rozumienie”⁶⁵⁴.

Zatem nasze myślenie o Bogu staje się możliwe dzięki relacji, w której Boskie bycie jest podmiotem, a nasze bycie przedmiotem. W pewnym sensie, jak stwierdza F.A. Rothschild, takie myślenie wymaga czegoś analogicznego do „rewolucji kopernikańskiej” Kanta, tylko w odwrotnej kolejności⁶⁵⁵. Pomyśleć Boga znaczy dla Heschela odłonić się przed Nim i uświadomić sobie, że jesteśmy odbiciem Jego rzeczywistości. Jednak Bóg nie może być ograniczony tylko do myśli, ponieważ myślenie prowadzi do utraty bezpośredniego wglądu i pogłębiania przepaści pomiędzy przedmiotem pomyślanym a myślącym podmiotem. W ten sposób zyskiwalibyśmy ideę, ale kosztem utraty żywego Boga. On nie może stać się tylko przedmiotem naszej myśli, ponieważ nie jest Bogiem znajdującym się daleko od nas, a my nie istniejemy poza Jego granicami. Podobnie jak w myśleniu o samym sobie przedmiot nie może być oderwany od podmiotu, tak myśląc Boga, również nie możemy oderwać podmiotu od przedmiotu. Pomyślawszy Go, zdajemy sobie sprawę, że myślimy o Bogu tylko i wyłącznie dzięki Niemu. Myśleć o Nim trzeba tak, jak o podmiocie wszystkiego, „jak o życiu naszego życia, jak o umyśle naszego umysłu”⁶⁵⁶. W innym miejscu Heschel pisze: „Kiedy myślimy całą mocą naszego umysłu, całym sercem, całą duszą; kiedy stajemy się świadomi faktu, że jaźń nie może polegać na samej sobie, zdajemy sobie sprawę z tego, że najsubtelniejsze wyjaśnienia to wspaniałe zagadki, że Bóg jest bardziej prawdopodobny niż nasze jaźnie, że to nie Bóg jest zagadką, lecz my. Kiedy nasz cały umysł, jak twarz wpatrująca się w potężny płomień, jest rozpalony wiecznym pytaniem, nie jesteśmy w skłonni zapytywać: Gdzie jest Bóg? Gdyż takie pytanie zakłada, że my, którzy zapytujemy, jesteśmy obecni, natomiast Bóg jest nieobecny. W sferze »tego, co niewysłowione«, gdzie nasza własna obecność jest niewiarygodna, nie zapytujemy: Gdzie jest Bóg? Możemy jedynie wykrzyknąć: Gdzież Go nie ma? Gdzież my jesteśmy? Jak jest możliwa nasza obecność?”⁶⁵⁷. Skąd czerpiemy wiedzę, że Bóg nie ogranicza się

⁶⁵⁴ Tamże, s. 113–114.

⁶⁵⁵ Por. F.A. Rothschild, *Introduction*, w: A.J. Heschel, *Between God and Man. An Interpretation of Judaism from the Writings of Abraham J. Heschel*, selected, edited and introduced by F.A. Rothschild, dz. cyt., s. 14.

⁶⁵⁶ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 109.

⁶⁵⁷ Tamże, s. 63.

tylko do świętego wymiaru, lecz jest czymś więcej niż atrybutem czy aspektem tego, co istnieje? Żydowski myśliciel był zdania, iż wiedzę o istocie Boga poprzedza intuicja Jego obecności. Myślenie na poziomie tego, co niewysłowione, nie zaczyna się od wcześniej przyjętej idei absolutu, którą następnie próbujemy dowieść, czy istnieje On w rzeczywistości w taki sposób jak w naszych umysłach. Świadomość ukazująca istnienie absolutu jest świadomością rzeczywistości, świadomością boskiej obecności. Zanim osiągniemy jakąkolwiek wiedzę o istocie Boga, posiadamy już poczucie, czy też inaczej mówiąc: intuicję boskiej obecności⁶⁵⁸.

2.3. Ontologiczne założenie

Jak można zrozumieć Tego, który jest poza tajemnicą? Jak można przejść od przecucia boskości do pewności rzeczywistości Boga? Heschel odpowiada, iż tę pewność uzyskujemy jako „odpowiedź całej osoby wobec tajemnicy i transcendencji istnienia”⁶⁵⁹. Jest ona aktem wychodzenia z głębi umysłu ontologicznej przesłanki, dzięki której odpowiedź staje się zrozumiała dla intelektu. Natomiast sens i weryfikację przesłanki ontologicznej odkrywamy w rzadkich chwilach wejrzenia⁶⁶⁰. Boga nie można zrozumieć, rzucając argumentami za i przeciw Niemu, czy faktycznie istnieje, czy też jest wytworem umysłu. Początkiem wiary nie jest spekulacja, lecz poczucie zadziwienia i chwały. Najpierw oddajemy Mu cześć, a dopiero później przyjmujemy Jego istnienie; najpierw wielbimy, a potem próbujemy udowodnić; odpowiedź jest wcześniejsza aniżeli pytanie. Argumenty za istnieniem Boga mogą wzmocnić wiarę, lecz z pewnością jej nie zrodzą. Nasza egzystencja wskazuje na rzeczywistość Boga. W głębi naszego jestestwa istnieje pewność pozbawiona wiedzy, dzięki której pytanie o kwestię ostateczną zostaje wyjaśnione. Owa pewność znajduje się poza wszelkim sformułowaniem lub werbalizacją⁶⁶¹.

Na czym polega pewność bez wiedzy? Zdaniem A.A. Cohena to wyrażenie wprawia w zakłopotanie i jest przykładem celowego wprowadzania niejasności. Pewność zakłada jakąś formę wiedzy. Wiedza może nie być dyskursywna czy nawet nieprzekładalna z niedyskursywnego na racjonalny dyskurs, ale jest wiedzą bez względu

⁶⁵⁸ Por. tamże, s. 61.

⁶⁵⁹ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 145.

⁶⁶⁰ Tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 145.

⁶⁶¹ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 152.

na jej prywatność lub nieprzekazywalność⁶⁶². W.E. Kaufman natomiast twierdzi, iż pogląd A.A. Cohena jest zarówno zbyt surowy, jak i błędny, ponieważ ignoruje koncepcję wiedzy Heschela, idącego za Platonem⁶⁶³. Dlatego też w dziele *Człowiek nie jest sam* żydowski myśliciel pisze, iż „Myślenie nigdy nie jest współczesowe ze swoim przedmiotem, ponieważ następuje po poprzedzającym je procesie postrzegania. Zawsze rozważamy w myślach przedmioty, które już przeminęły. Pozostając w tyle za postrzeganiem, myślenie ma do dyspozycji jedynie pamięć. Przedmiot myśli, tak jak chwila przed tą chwilą, która właśnie upływa, tak bliska i tak daleka, jest sprawą przeszłości. Wiedza zatem to zbiór reminiscencji, a nasze postrzeganie, będąc zawsze niekompletnym i pełnym przeoczeń, jest późniejszą kombinacją przypadkowych wspomnień. Rzadko coś odkrywamy, nasza pamięć poprzedza myśl; terażniejszość widzimy w świetle tego, co już wiemy”⁶⁶⁴.

A zatem pewność pozbawiona wiedzy oznacza dla Heschela bezpośrednie zrozumienie, poznanie intuicyjne, stanowiące wierny wykładnik rzeczywistości. Można zauważyć w tej kwestii podobieństwo do idei intuicji H. Bergsona lub idei obecności M. Bubera. Idea pewności wydaje się koncepcją egzystencjalną, subiektywnym doświadczeniem terażniejszości, które nie może być przekazane innym⁶⁶⁵. Pewność bez wiedzy jest jednak - zdaniem Heschela - doświadczeniem tego, co realne i jednocześnie czymś niewyraźnym; każdy człowiek musi odnaleźć ją sam⁶⁶⁶. Jeśli ten fragment potraktowalibyśmy w oderwaniu, jako sam w sobie, to wówczas żydowski myśliciel mógłby być uznany za egzystencjalistę. Taki osąd byłby przedwczesny. W jego myśli istnieją wydzwiski charakterystyczne dla filozofii egzystencjalnej, niemniej jednak interesuje go nie tylko egzystencja, lecz również esencja. Dlatego też nie zadowala się on tylko prekonceptualną pewnością⁶⁶⁷.

Zdaniem Heschela określenie „Bóg jest” znaczy mniej niż zawartość naszej bezpośredniej świadomości. Takie twierdzenie jest niedopowiedzeniem. Pewność rzeczywistości Boga nie wynika z ciągu logicznych przesłanek, nie jest skokiem z poziomu logiki na poziom ontologii. Tę pewność uzyskujemy poprzez przejście od

⁶⁶² Por. A.A. Cohen, *The Natural and the Supernatural Jew*, New York 1962, s. 240. Cohen pisze, iż nie możemy uwierzyć komuś, kto doświadcza czegoś niewysłowionego, i jest pewny tego, co do czego niewysłowione wskazówki są niewiedzą. Heschela nie można uważać za mistyka, dlatego też złożoność słynnej „Chmury niewiedzy” nie pomaga. Por. tamże, s. 240.

⁶⁶³ Por. W.E. Kaufman, *Contemporary Jewish Philosophies*, dz. cyt., s. 154.

⁶⁶⁴ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 15-16.

⁶⁶⁵ Por. W.E. Kaufman, *Contemporary Jewish Philosophies*, dz. cyt., s. 154.

⁶⁶⁶ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 27.

⁶⁶⁷ Por. W.E. Kaufman, *Contemporary Jewish Philosophies*, dz. cyt., s. 154.

bezpośredniego rozumienia do sfery myśli, od prekonceptualnej świadomości do konkretnego przekonania, od bycia ogarniętym wszechobecnością Boga do świadomości Jego istnienia. W akcie refleksji próbujemy uczynić z prekonceptualnej świadomości coś, co jest dla nas zrozumiałe. Gdy odczuwamy duchowość całego istnienia, uświadamiamy sobie absolutną rzeczywistość tego, co boskie. Sformułowanie „Bóg jest” oznacza, że sprowadzamy najwyższą rzeczywistość do poziomu myśli⁶⁶⁸. Nasza myśl zatem „jest tylko wierzeniem *a posteriori*”⁶⁶⁹.

Tak więc różnica między podejściem od strony spekulatywnej i od tego, co niewysłowione polega na tym, iż w pierwszym przypadku przechodzimy od idei istoty Boga do Jego istnienia, zaś w drugim od intuicji Jego obecności do rozumienia Jego istoty. „»To, co boskie« - pisze Heschel - jest za bardzo niewysłowione, by być wytworem ludzkiego umysłu, zbyt poważne, wymagające i przekraczające wszystkie dostępne pojęcia, by być postulowanym przez pobożne życzenia”⁶⁷⁰. Dlatego też przekonanie o rzeczywistości Boga „nie jest taką sytuacją, w której najpierw posiadamy ideę, a potem postulujemy ontyczny jej odpowiednik; lub używając wyrażenia Kantowskiego, najpierw mamy idee stu dolarów, a potem domagamy się ich posiadania na podstawie tej idei. To, co się tutaj uzyskuje, jest najpierw faktycznym posiadaniem dolarów, a potem próbą przeliczenia sumy”⁶⁷¹. Możemy popełnić błąd podczas liczenia banknotów, lecz nie możemy zaprzeczyć, iż one faktycznie istnieją⁶⁷². Innymi słowy: wiara w Boga nie może być przejściem nad brakującym elementem w sylogizmie, ale jest raczej jego odzyskaniem; jest bardziej rezygnacją z posiadanego poglądu aniżeli dodaniem kolejnego; jest wyjściem poza naszą samoświadomość i zadawaniem pytania sobie, jak również wszystkim swoim poznawczym wątpliwościom. Tak możemy określić ontologiczne założenie⁶⁷³.

Heschel wyjaśnia dalej, iż wszyscy ludzie w głębi umysłu zakładają z góry jakąś ostateczną rzeczywistość, która w myśleniu dyskursywnym może kształtować się w pojęcie władzy, zasady lub struktury. Wobec tego powstaje pewien porządek

⁶⁶⁸ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 153.

⁶⁶⁹ Tamże. W oryginalnym tekście to zdanie brzmi tak: „Our thought is but an after-belief”. Tenże, *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*, dz. cyt., s. 121.

⁶⁷⁰ Tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 74. W *A Passion for Truth* Heschel pisze również, iż teologowie zwykle zaczynają spekulacje od koncepcji istoty Boga, a następnie udowadniają lub omawiają Jego istnienie. Jednak wiara w Boga nie pochodzi z antropocentrycznych spekulacji, ale z zadziwiających chwil świadomości Jego istnienia, co prowadzi do rozumienia Jego istoty. Rzeczywistość Boga poprzedza wszelkie idee i wartości pojmowane przez człowieka. Błędem jest zaczynać od modelu ludzkiego, a następnie starać się dopasować do niego Boga. Por. tenże, *A Passion for Truth*, dz. cyt., s. 292.

⁶⁷¹ Tamże, s. 75.

⁶⁷² Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 153

⁶⁷³ Por. tamże, s. 154.

w myśleniu i egzystencji człowieka, a mianowicie najpierw wyłania się to, co najwyższe, czyli Bóg, a dopiero później wnioskowanie o Nim. Metafizyczna spekulacja dokonała inwersji tego porządku: najpierw jest wnioskowanie, a później istnienie Boga; jeśli Jego istnienie nie będzie dowiedzione, to znaczy, iż nie jest On rzeczywisty. Konkluzja autora *Proroków* jest więc taka: nie może być myślenia o świecie bez założenia rzeczywistości świata i podobnie nie można myśleć o Bogu, jeśli nie założymy Jego rzeczywistego istnienia⁶⁷⁴.

Heschel zwraca również uwagę na rozbieżność pomiędzy doświadczeniem a możliwością ujmowania w słowa. Te aspekty rzeczywistości, które dają się zmierzyć, zważyć, policzyć, można adekwatnie wysławić i dokładnie sformułować. Natomiast próbując wyrazić istotę rzeczywistości, jakiś wymiar tajemnicy i majestatu, jesteśmy narażeni na nieodpowiedniość i nieadekwatność słów, a wszelkie stwierdzenia są tylko niedopowiedzeniem. Dlaczego tak się dzieje? Ponieważ zachodzi różnica pomiędzy tym, co myślimy, a tym, co mówimy, wynikająca z konieczności dopasowania odczuć do ogólnych zasad myśli i języka. Dla człowieka religijnego bardziej problematyczne jest uzasadnienie pojęć i wierzeń w ramach religijnego odczuwania i doświadczenia aniżeli w ramach filozoficznego myślenia. Pomiedzy człowiekiem a rzeczywistością, doświadczeniem a możliwością wysłowienia, umysłem a tajemnicą zachodzi głęboka rozbieżność. Stąd też podstawowym problemem filozofii religii jest dystynkcja między wiarą a wierzeniem⁶⁷⁵.

Heschel powołuje się w tym miejscu na naukę Majmonidesa, który w swoim *Przewodniku błędzących* zaleca uczniowi osiągnięcie właściwego rozumienia prawdy, że Bóg jest jeden, i jednocześnie, aby stał się jednym z tych, którzy mają wiedzę o tej prawdzie, rozumieją ją, lecz nie wyrażają jej słowami, nawiązując do słów Psalmisty⁶⁷⁶: „Rozważcie w sercach waszych i na łożach waszych, a zamilknijcie” (Ps 4, 5, Miłosz). Heschel zauważa, iż to wymaganie milczenia w nauczaniu Majmonidesa, opiera się na doświadczeniu nieadekwatności ludzkich kategorii w ujmowaniu Boga. Określając słowami misterne pojęcia, które przekraczają zdolność pojmowania, łatwo możemy popaść w błąd, ponieważ nasz język jest ograniczony i nieprecyzyjny. Mówiąc o najgłębszych ideach, jesteśmy skazani na ustępstwa i kompromisy, dlatego też nigdy nie będziemy w stanie ich w pełni wyrazić⁶⁷⁷. Według Majmonidesa człowiek może

⁶⁷⁴ Por. tamże.

⁶⁷⁵ Por. tamże, s. 155.

⁶⁷⁶ Por. tamże; por. także Majmonides, *Przewodnik błędzących*, dz. cyt., s. 143.

⁶⁷⁷ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt. s. 155.

uzyskać wiedzę o Bogu tylko poprzez negacje, a negacje nie wyrażają prawdziwej idei istoty, do której się odnoszą. Wszyscy ludzie przyznają, że Bóg nie może być nigdy przedmiotem ludzkiego pojmowania, a nasza wiedza polega na uświadomieniu, iż nie jesteśmy zdolni prawdziwie Go zrozumieć. Tę prawdę najlepiej wyraża jeden z Psalmów⁶⁷⁸: „Dla Ciebie pokorne milczenie jest pochwałą” (Ps 65, 2, Miłosz).

A zatem, konkluduje Heschel, w intelektualnej refleksji na temat Boga, bardziej powinniśmy milczeć, aniżeli mówić. Słowa nie są konieczne w procesie poznania. Z pewnością są natomiast niezbędne, gdy chcemy nasze idee wyrazić, przekazać lub udowodnić innym, iż zostały przez nas poznane⁶⁷⁹. Majmonides na zakończenie tematu natury i atrybutów Boga pisze: „Podczas rozmyślań nad Jego istotą nasze pojmowanie i wiedza okazują się niewystarczające. Przy studiowaniu Jego dzieł oraz tego, w jaki sposób wynikają one z Jego woli, nasza wiedza okazuje się niewiedzą, a przy próbie chwaleń go słowami, wszystkie wysiłki naszej mowy okazują się niczym więcej, jak słabością i porażką”⁶⁸⁰.

A.A. Cohen dość surowo ocenia Heschelowe ontologiczne założenie. Jego zdaniem, ta koncepcja jest porażką rozumu. Jeśli rozum - twierdzi - jest ubezwłasnowolniony, jeśli zawodzi język i jeśli argumenty więdną, to tej pewności musi towarzyszyć milczenie⁶⁸¹. J.C. Merkle, komentując tę koncepcję Heschela, zwraca uwagę, iż myśliciel najpierw mówi o naszej wierze w rzeczywistość Boga, który jest ontologicznym założeniem, a na końcu rozdziału poświęconemu temu problemowi używa określenia, iż to Bóg jest ontologicznym założeniem. Jak to rozumieć? Merkle interpretuje to w taki sposób: zarówno Bóg, jak i nasza wiara są ontologicznymi założeniami, ponieważ Boska rzeczywistość jest ontologicznym założeniem naszego doświadczenia Boga, a także nasza wiara, która wyłania się z tego doświadczenia, jest ontologicznym założeniem naszych idei oraz twierdzeń o Bogu. Doświadczenie Boga, a w pewnym sensie i wiara w Niego, może mieć charakter prekonceptualny i przedrefleksyjny. To przedrefleksyjne doświadczenie jest założeniem refleksyjnej idei Boga i naszej afirmacji Boskiej rzeczywistości. Założenie ontologiczne nie może być rozumiane jako porażka rozumu. Dla Heschela, jak najbardziej rozsądne jest takie założenie, że Bóg i oparta na doświadczeniu Boskiej rzeczywistości wiara poprzedzają

⁶⁷⁸ Por. Majmonides, *Przewodnik błędzących*, dz. cyt., s. 142.

⁶⁷⁹ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 156.

⁶⁸⁰ Por. Majmonides, *Przewodnik błędzących*, dz. cyt., s. 140.

⁶⁸¹ Por. A.A. Cohen, *The Natural and the Supernatural Jew*, dz. cyt., s. 247.

i prowokują nasze rozumowanie o Bogu oraz afirmację Jego istnienia⁶⁸². J.A. Kłoczowski zaś krytycznie odnosi się do poglądu Heschela, iż akt poznania Boga jest rzeczywistym wyłanianiem się z głębi umysłu ontologicznego założenia, która czyni tę odpowiedź zrozumiałą dla intelektu. Można tu zauważyć pewien nieporządek terminologiczny, ponieważ stwierdzenie, iż coś wyłania się z głębi umysłu można różnie interpretować. Kłoczowski proponuje użycie terminu „intelekt”, z łacińskiego *intus legere*, co znaczy „czytać w głąb”, „czytać głębiej”⁶⁸³. Zatem to intelekt „czyni nas otwartymi w owym wejrzeniu - *insight* - na świadomość rzeczywistej obecności Boga, na tyle mocnej, że prowadzi nas do zrozumienia, czyli właśnie do weryfikacji w pracy rozumu”⁶⁸⁴. Według W.E. Kaufmana koncepcja ontologicznego założenia jest zastosowaniem filozoficznej doktryny realizmu do idei Boga. Oznacza to, iż Bóg jako rzeczywistość ma ontologiczne pierwszeństwo egzystencji w stosunku do naszej idei Boga. Dokładniej mówiąc: założenie rzeczywistej egzystencji Boga poza umysłem zakłada lub leży u podstaw całego naszego myślenia o Bogu. Jeśli cokolwiek mówimy o Bogu, to czynimy tylko aluzję do boskiej rzeczywistości, której nigdy w pełni nie oddamy słowami. Dlatego też stwierdzenie „Bóg jest” zawsze będzie niedopowiedzeniem⁶⁸⁵.

2.4. Minimum wiedzy o znaczeniu słowa „Bóg”

Heschel, badając dalej zagadnienie Boga zauważa, iż na początku powinniśmy mieć pewne minimum wiedzy o znaczeniu przedmiotu naszych badań, ponieważ nic nie powstaje z niczego. Jeśli zadamy pierwsze pytanie, to musimy przewidzieć cokolwiek, co dotyczy natury tego, o co pytamy. Inaczej nie posiadalibyśmy wiedzy, czy nasze badania idą w dobrym kierunku i czy uzyskamy odpowiedź na postawione pytanie. Jeśli pytamy o Boga, musimy również rozważyć taką kwestię: jakie jest dla nas minimum znaczenia słowa „Bóg”? Pierwsze, co nasuwa się na myśl, to idea tego, co najwyższe. Tak więc Bóg jest Bytem, który istnieje ponad wszystkim i bez którego nic nie jest możliwe⁶⁸⁶. Albo nawiązując do stwierdzenia św. Anzelma z Cantenbury, Bóg jest czymś, od czego nic większego nie można pomyśleć zarówno w intelekcie, jak

⁶⁸² Por. J.C. Merkle, *The Genesis of Faith. The Depth Theology of Abraham Joshua Heschel*, dz. cyt., s. 247-248.

⁶⁸³ Por. J.A. Kłoczowski, *Od Boga filozofów do obecności Boga*, http://tischner.org.pl/jan-andrzej-kloczowski-op/od_boga_filozofow_do_obecnosci_boga, data dostępu 27 grudnia 2016 r.

⁶⁸⁴ Tamże.

⁶⁸⁵ Por. W.E. Kaufman, *Contemporary Jewish Philosophies*, dz. cyt., s. 155.

⁶⁸⁶ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 159.

i w rzeczywistości⁶⁸⁷. Rozważając dalej kwestię znaczenia Boga możemy stwierdzić, iż Bóg jest jeden, jedyny i wieczny, lecz wszystkie te określenia są tylko pomocnicze do rzeczownika, z którym są powiązane. Same w sobie nie ukazują istoty Boga. Jeśli Bóg jest jeden, to nie możemy powiedzieć, że jedno to Bóg⁶⁸⁸. Zdaniem Heschela byłaby to myślowska idolatria⁶⁸⁹.

W Księdze Powtórzonego Prawa znajduje się wielka deklaracja monoteizmu: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem - Pan jedynie” (Pwt 6, 4, BT). Od ponad dwóch tysięcy lat werset ten jest recytowany dwa razy dziennie przez pobożnych Żydów, uczy się go na pamięć każde a żydowskie dziecko, gdy tylko zacznie mówić; Żydzi powtarzają ten werset na łożu śmierci, i recytowali go żydowscy męczennicy, przygotowując się od oddania życia za wiarę. Przez wieki była to najpotężniejsza deklaracja religii żydowskiej⁶⁹⁰. Co znaczy dokładnie określenie „jeden”? Po pierwsze: jeden jest negacją słowa „wielu” i chroni przed politeistycznym nonsensem, mogącym zniszczyć ludzki umysł. Nie chodzi o to, że sens boskiej jedności oznacza bycie jednym pomiędzy innymi; monoteizm nie jest rezultatem liczbowej redukcji wielu bóstw do jednego bóstwa. Dla Heschela jeden znaczy: być wyjątkowym. Stanowi to minimum wiedzy na temat Boga. Jego wyjątkowość jest aspektem bycia niewysłowionym. Istnieje różnica pomiędzy istotą Boga, a tym wszystkim, co człowiek jest w stanie poznać i zwerbalizować. Bóg jest najwyższy, ale jest również nieporównywalny, gdyż nie ma ekwiwalentu boskości; nie może On być aspektem natury lub jakąś rzeczywistością, która koegzystuje z tym światem. Heschel wyraźnie sprzeciwia się panteizmowi, twierdząc, iż

⁶⁸⁷ Por. św. Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Kęty 2007, s. 199-201.

⁶⁸⁸ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 159; por. także tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 92.

⁶⁸⁹ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 159.

⁶⁹⁰ Por. L. Jacobs, *A Jewish Theology*, Behrman House 1973, s. 21. Heschel pisze, iż „Gotowość poniesienia najwyższej ofiary dla Jego Świętego Imienia, dla prawdy, że Bóg jest Jedyny, od dawna jest istotą naszego oddania, kiedy głosimy: »Słuchaj, Izraelu«. Kiedy po powstaniu Bar Kochby władze rzymskie zakazały nauczania Tory, wielki Rabi Akiba w dalszym ciągu wyjaśniał słowa Boga i przekazywał je innym. Został aresztowany i ostatecznie skazany na śmierć”. A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, dz. cyt., s. 112. Tak wygląda opis śmierci Rabiego Akiby: „Kiedy Rzymianie przywieźli Rabiego Akibę na miejsce kaźni, był właśnie czas czytania Szema, i chociaż kaci rozdzierali jego ciało żelaznymi grzebieniami, on wciąż niósł na sobie brzemień królestwa niebieskiego, wypowiadając słowa Szema (...). Jego uczniowie powiedzieli do niego: »Nasz mistrzu, aż tak!« (Choć cierpisz tak wielką agonię, dalej odmawiasz Szema!) A Rabi Akiba odpowiedział im: »Przez całe me życie zastanawiał mnie ten werset: Będziesz miłował Pana, Twego Boga (...) całą twoją duszą, co znaczy: nawet jeśli On odbierze Ci życie. I powiedziałem: kiedyż będę miał możliwość wypełnić te słowa? A teraz, kiedy nadeszła okazja, czyż tego nie spełnię?»

Rabin wydłużył słowo *ehad* [oznaczające »Jedyny« w Szema] i odszedł ze słowem *ehad* [na ustach]. A z nieba odezwał się Głos: »szczęśliwy jesteś, Rabi Akibo, bo twoja dusza odeszła, gdy wypowiadałeś słowo *ehad*«. Cyt. za: A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, dz. cyt., s. 112-113.

Bóg jest rzeczywistością istniejącą poza wszechświatem⁶⁹¹. Po drugie: zdanie „Bóg jest jeden” oznacza, że tylko On jest rzeczywisty. „Jeden znaczy wyłącznie, nikt inny więcej, nikt oprócz, sam jeden, jedynie”⁶⁹², i jak mówi Prorok: „Niczym są przed Nim wszystkie narody, znaczą dla Niego tyle, co nicość i pustka” (Iz 40, 17, BT). Po trzecie: „jeden Bóg” określa wewnętrzną jedność Boga. Oznacza to, iż Jego prawo jest czymś jednym z miłosierdziem, a Jego miłosierdzie jest czymś jednym z prawem. W tym znaczeniu słowo „jeden” oznacza tyle, co „ten sam”. Dla Heschela Bóg znajduje się poza tym światem, jak i w tym świecie, w naturze, jak i w historii; jest miłością, jak i potęgą - bliską i daleką, znaną i nieznaną; jest jednocześnie Ojcem i Wiecznym. Dla żydowskiego myśliciela prawdziwe pojęcie jedności można osiągnąć poprzez poznanie, że istnieje jeden byt, który jest Stwórcą i Odkupicielem. Dlatego też werset z Księgi Wyjścia, rozpoczynający Dekalog: „Ja jestem Pan, Bóg twój, który Cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli” (Wj 20, 2, BT), jest deklaracją tożsamości Stwórcy i Odkupiciela⁶⁹³. Droga Boga jest tylko jedna i oznacza, iż Jego moc i miłość są jednością, tak samo jak Jego sprawiedliwość i miłosierdzie. Wszelka różnorodność i biegunowość zostaje w Bogu zniesiona i staje się jednym z Nim⁶⁹⁴. Jedność Boga daje Mu możliwość jedności z wszystkimi rzeczami. Co więcej: On dąży do bycia jednym z całym światem. Heschel przywołuje w tym miejscu rabiniczny midrasz biblijnego fragmentu opisującego stworzenie świata. A mianowicie po rozpoczęciu stwarzania przez Boga świata autor biblijny nie mówi, że minął „dzień pierwszy” lecz „dzień jeden”, następnie „dzień drugi”, „dzień trzeci” i tak dalej. Gdyby chodziło o kwestię liczenia czasu, to z pewnością powiedziałby: „dzień pierwszy drugi, trzeci”. Według midrasza, hebrajskie wyrażenie *Jom echad* - „dzień jeden” to dzień, w którym Bóg zapragnął jedności z człowiekiem, z ziemskim światem⁶⁹⁵. Toteż „jedność Boga jest troską o jedność świata”⁶⁹⁶.

⁶⁹¹ Por. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 100. Kilka stron wcześniej Heschel pisze na temat politeizmu: „Dziwne jest to, że współcześni badacze religii nie odczuwają potrzeby protestowania przeciw politeizmowi. Od idei jedności zależy ostateczne uzasadnienie filozoficznego, etycznego i religijnego uniwersalizmu, jednakże wciąż przekracza ona możliwość pojmowania większości ludzi. Po dzień dzisiejszy monoteizm jest sprzeczny z pospolitym myśleniem, przeciw któremu nieustannie buntuje się powszechny instynkt. Politeizm wydaje się bardziej zgodny z nastrojami emocjonalnymi i z wyobraźnią niż bezkompromisowy monoteizm, a wielcy poeci często odczuwali słabość do pogańskich bóstw. Na całym świecie politeizm wywiera prawie hipnotyczny urok, wywołując potężną, utajoną tęsknotę do pogańskich form., dlatego przeciętnemu umysłowi łatwiej jest oddawać cześć zgodnie z myślą politeistyczną niż monoteistyczną.

Ale gdy pospolita, a nawet poetycka wyobraźnia jest zafascynowana wizją ostatecznej wielości, metafizyczna myśl tak samo jak i refleksja naukowa skłaniają się ku pojęciu jedności”. Tamże, s. 95.

⁶⁹² Por. tamże, s. 101.

⁶⁹³ Por. tamże, s. 102.

⁶⁹⁴ Por. tamże, s. 72.

⁶⁹⁵ Por. tamże, s. 106

⁶⁹⁶ Tamże.

W dalszych rozważaniach Heschel zadaje pytanie o znaczenie rzeczownika, z którym powiązane jest określenie jedyności i tego, co najwyższe. Czy tym znaczeniem jest pojęcie absolutu lub pierwszej przyczyny? Mówiąc, iż poszukujemy idei absolutu, likwidujemy jednocześnie problem, który próbujemy zgłębić, ponieważ Bóg pojmowany jako pierwsza przyczyna lub jako filozoficzna idea absolutu jest bez życia i wolności. To raczej sprawa nauki, metafizyki aniżeli sprawa duszy albo sumienia. Zdaniem żydowskiego myśliciela żywa dusza troszczy się o żywego Boga, a nie o martwą przyczynę; celem poszukiwań jest ustalenie istnienia Boga, któremu można wyznaczyć nasze grzechy, który nas kocha, i który jest Ojcem, a nie absolutem. A zatem trzeba jasno podkreślić, iż minimum znaczenia, dla słowa „Bóg” to stwierdzenie, że jest On żywy, a to znaczy również: ma cechy osobowej egzystencji⁶⁹⁷.

2.5. Dwa punkty wyjścia w myśleniu o Bogu i problem symbolizmu

Według Heschela zagadnienie Boga ma dwa punkty wyjścia. Albo będziemy o Nim myśleć jako o osobowym, wolnym i niezależnym jestestwie, albo w kategoriach bezosobowego i nieżywionego bytu. Pomimo iż oba punkty znajdują się poza sferą dowodzenia, jednak drugi z nich, określający Boga jako wielką niewiadomą, wydaje się dla wielu ludzi bardziej godny zaufania⁶⁹⁸. Jednak dla autora *Proroków* takie pojmowanie Boga prowadzi do sprzeczności, gdyż ugruntowane jest na teorii, która ukazuje Go jako wieczną tajemnicę. Jeśli określimy najwyższy byt mianem wiecznej tajemnicy, to z góry zakładamy, iż posiadamy jakąś wiedzę o nim. W ten sposób byt ten okazuje się jednocześnie Bogiem znanym i nieznanym⁶⁹⁹. Takie myślenie o Bogu wywodzi się z dziedzictwa cywilizacji pogańskiej. Jeśli uznamy, iż Byt Najwyższy jest wieczną tajemnicą, albo przyjmujemy ideę pierwszej przyczyny z jej mocą sprawczą w tworzeniu świata, to nadal zakładamy, że Byt, który mógł powołać ten świat do istnienia, nie miał mocy, aby o sobie powiadomić. Heschel zadaje pytanie: dlaczego *a priori* mamy zakładać, że Najwyższy Byt jest bezsilny lub pozbawiony życia i wolności?⁷⁰⁰

⁶⁹⁷ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 159-160.

⁶⁹⁸ Por. tamże, s. 160.

⁶⁹⁹ Por. tamże, s. 160-161.

⁷⁰⁰ Por. tamże, s. 161.

Autor *Proroków* dodaje jeszcze inną możliwość: Bóg nie jest pojmowany ani jako żywy, ani jako pozbawiony życia, ale jako symbol⁷⁰¹. Zatem dokonuje on dystynkcji

⁷⁰¹ Por. tamże, s. 162. We współczesnej myśli zachodniej ukształtowały się rozmaite poglądy na ten temat. Eliade twierdzi, iż funkcją symbolu jest odsłanianie pewnych najgłębszych aspektów rzeczywistości, które znajdują się poza wszelkimi innymi sposobami poznania. Symboli nie można uważać za przypadkowe wytwory psychiki. Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolice magiczno-religijne*, tłum. M. i P. Rodakowie, Warszawa 2009, s. 12. Symbole „odpowiadają pewnej potrzebie i spełniają określoną funkcję polegającą na obnażeniu najszybszych form istnienia”. Tamże, s. 12. Według Ricoeura „symbol daje do myślenia (...), symbole już są; spotykam je, odkrywam; są jak idee wrodzone dawnej filozofii”. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 2002, s. 26. Symbol mówi do nas i jest „wskazówką ludzkiego położenia w łonie bytu, w którym człowiek porusza się, egzystuje i pragnie (...). Odtąd zadaniem filozofa, którego prowadzą symbole, będzie przerwanie zakłętą kręgu samowiedzy, odarcie refleksji z przywilejów. Symbol daje do myślenia, że *cogito* jest wewnątrz bytu, a nie odwrotnie; powtórna naiwność byłaby więc równocześnie powtórnym przewrotem kopernikańskim: byt, który ustanawia się w *cogito*, odkrywa, że sam akt, dzięki któremu odrywa się od całości, nadal należy do bytu zwracającego się do niego z głębi każdego symbolu. Wszystkie symbole winy - zejście z drogi, zbłądzenie, zniewolenie - oraz wszystkie mity - chaosu, zaślepienia, zmieszania, upadku - mówią o sytuacji bycia człowieka w byciu w świecie”. Tamże, s. 424. Ricoeur dokonuje również rozróżnienia na dwa wymiary symbolu: językowy i niejęzykowy. Językowy wymiar, umożliwia skonstruowanie semantyki symboli, za pomocą której będzie opisywana ich struktura w terminach znaczenia i sensu. Por. tenże, *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 135-136. Natomiast niejęzykowy wymiar symbolu odnosi się poprzez składniki językowe do tak zwanej nadwyżki znaczenia, która jest pozostałością po interpretacji dosłownej. Znaczenie symboliczne jest skonstruowane w taki sposób, iż jedynie poprzez pierwsze znaczenie można dojść do znaczenia drugiego porządku. Pierwsze znaczenie jest więc jedynym środkiem umożliwiającym dostęp do nadwyżki znaczenia. Innymi słowy: Sens pierwszy ukazuje sens drugi, jako znaczenie znaczenia. Por. tamże, s. 136-137. Ta nadwyżka znaczenia dotyczy świętego uniwersum, z którego symbole przenikają do świata języka, ale „tylko w takiej mierze, w jakiej przeświecają przez świat, w jakiej to, co należy do świata, staje się przezroczyste”. Tamże, s. 145. Zdaniem Gadamera symbol nie tylko na coś wskazuje, lecz również, to coś prezentuje, ponieważ zastępuje. Funkcja zastępowania oznacza: uobecnianie czegoś nieobecnego. Por. H. G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2020, s. 225. „Tak więc symbol zastępuje, gdy reprezentuje, tj. pozwala na bezpośrednią obecność”. Tamże, s. 225. Z tego względu symbol prezentując obecność czegoś, co sam zastępuje, jest obdarzany szacunkiem, przysługującym temu, co symbol symbolizuje. Por. tamże, s. 225. W innym miejscu Gadamer pisze, iż symbol nie może oznaczać danej naocznej, ponieważ symbol pełni właśnie funkcję zastępowania rzeczywistego poznania, wskazując przy tym na dostęp do niego. Por. tamże, s. 561-562. Kołakowski zaś uważa, iż w ogólnym sensie symbolem jest każdy znak, „który może być rozumiany, to znaczy może odsyłać do czegoś innego, aniżeli on sam, na mocy przyjętego systemu komunikacji”. L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2010, s. 226. Szczególną kategorią są symbole artystyczne i religijne. Ich cechą charakterystyczną jest nieprzetłumaczalność. Ujawniają one „coś, co nie może być przetłumaczone, ponieważ odsłania się jedynie przez te właśnie symbole, symbol zaś nie tylko komunikuje - w sposób monopolistyczny - pewną rzeczywistość, ale uchodzi za jej nosiciela, uczestnika czy przedstawiciela realnego, za formę cielesnego czy, inaczej, osobistego ujawniania się pewnego fragmentu świata; nie istnieje tedy percepcja rzeczy różna od percepcji symbolu”. Tamże, s. 227. Według Tillicha wiara człowieka musi być wyrażana poprzez symbole, gdyż jedynie język symboliczny jest w stanie wyrazić to, co ostateczne. Niemiecki teolog wymienia kilka istotnych cech charakterystycznych dla symboli. Rozróżnia on znaki i symbole, których wspólną cechą jest wskazywanie na coś innego, czym one same nie są. Ważne jest jednak to, iż znaki nie uczestniczą w tym, do czego odsyłają, można je zastępować, ponieważ ich charakter jest umowny. Z symbolem jest inaczej: nie można go zastępować i uczestniczy on w rzeczywistości, do której odsyła. Symbol odsłania poziomy rzeczywistości, które są zakryte przed człowiekiem. Por. P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 62. Ale z drugiej strony „toruje drogę wymiarom i elementom naszej duszy, które odpowiadają owym wymiarom i elementom rzeczywistości”. Tamże, s. 63. Człowiek nie jest zdolny stworzyć symboli naumyślnie; one wyrastają z jednostkowej lub zbiorowej podświadomości i bez zgody podświadomego wymiaru ludzkiego bytu nie mogą funkcjonować. Ich funkcja jest przede wszystkim społeczna, jak symbole polityczne bądź religijne. Ostatnią cechą symbolu jest to, iż nie da się ich wymyślić. Pojawiają się i umierają jak żywe istoty. Por. tamże. „Pojawiają się wówczas, gdy sytuacja do nich dojrzewa, a umierają, gdy sytuacja ulega zmianie”. Tamże. Omawiając symbole religijne, Tillich stwierdza, iż zasadniczym symbolem ostatecznej troski człowieka jest Bóg. W pojęciu Boga należy wyodrębnić dwa elementy. Pierwszy, to element ostateczności, który jest bezpośrednim przedmiotem naszego

pomiędzy symbolem realnym i symbolem konwencjonalnym. „Symbol realny to obiekt widzialny przedstawiający coś niewidzialnego; coś, co jest obecne, przedstawiające coś, co nie jest obecne. Symbol realny przedstawia na przykład Bóstwo, ponieważ zakłada się, że Bóstwo w nim przebywa lub że symbol w pewny stopniu uczestniczy w rzeczywistości Bóstwa. Symbol konwencjonalny przedstawia wobec umysłu pewne istnienie, którego nie widać, nie dlatego że materia symbolu zawiera coś z tego istnienia, ale dlatego że wskazuje on na nie poprzez relację, związek albo umowę, jak na przykład flaga”⁷⁰². Wobec tego symbolem realnym jest wizerunek, z którym bóstwo jest utożsamiane. Niewątpliwie ludzie są związani z wizerunkami przedstawiającymi bogów i posiadacz wizerunku jest w pewnym sensie posiadaczem boga. W takim przypadku wiara opiera się na tym, iż bóg zamieszkuje w wizerunku, bądź wizerunek w jakimś stopniu uczestniczy w rzeczywistości tego, co przedstawia⁷⁰³.

Heschel w swoich poglądach na temat symboli pozostaje jednak wierny tradycji żydowskiej. Według niego Bóg pojmowany jako nazwa wyrażająca najgłębszą troskę człowieka staje się tylko symbolem owej troski, „obiektywizacją subiektywnego stanu umysłu”⁷⁰⁴. Byłby On wtedy wyłącznie projekcją ludzkiej wyobraźni. Przykazanie, aby nie używać imienia Pana Boga nadaremnie (Wj 20, 7), jest interpretowane jako odrzucenie wszelkich symboli⁷⁰⁵. Hebrajskie słowo *semel*, które przekłada się na „symbol”, pojawia się w Biblii pięć razy i zawsze jest użyte w znaczeniu pejoratywnym, gdy należy wskazać przedmiot bałwochwalczy⁷⁰⁶. Jednak istnieje jeden wyjątek, który Biblia uważa za symbol Boga - nie jest to ani świątynia, ani drzewo, ani posąg. Symbolem Boga jest każdy człowiek, ponieważ Bóg stworzył go na swój obraz i podobieństwo. Żydowski myśliciel podkreśla, iż hebrajskie słowo *celem* - „obraz”, którego Biblia często używa, aby potępić zrobiony przez człowieka wizerunek Boga, oraz słowo *demuth* - „podobieństwo”, którego Izajasz używa w sensie negatywnym, przestrzegając, aby żadnego podobieństwa nie odnoszono do Boga (Iz 40, 18), zostały użyte przy opisie stworzenia człowieka⁷⁰⁷: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz,

doświadczenia i nie ma samoistnego symbolicznego znaczenia, natomiast drugi, to element konkretności, który wywodzi się z potocznego doświadczenia i odniesiony zostaje do Boga w sposób symboliczny. Por. tamże, s. 65.

⁷⁰² A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, dz. cyt., s. 162.

⁷⁰³ Por. tamże.

⁷⁰⁴ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 162. Problem symbolizmu, Heschel omawia również w swoim eseju *Symbolism and Jewish Faith*. Por. tenże, *Symbolism and Jewish Faith*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 80-99.

⁷⁰⁵ Por. A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, dz. cyt., s. 162.

⁷⁰⁶ Por. tamże, s. 163.

⁷⁰⁷ Por. tamże, s. 168.

podobnego Nam” (Rdz 1, 26, BT). A zatem „Ludzkie życie jest święte, nawet świętsze od zwojów Tory”⁷⁰⁸. „Co więcej, pobożność biblijną można wyrazić w formie najwyższego imperatywu: Traktuj siebie samego jako symbol Boga”⁷⁰⁹.

Niemniej jednak według Heschela symbole powinny znajdować się na zewnętrznym dziedzińcu religii. Judaizm ma wiele symboli, ale ich znaczenie jest tylko pomocnicze - ich status jest określany jako *minhag*. Na żydowskie praktyki składają się *micwy* - przykazania, jak i *minhagin* - zwyczaje. Te ostatnie są symbolami, które zrodziły się w ludzkim umyśle, zaś *micwy* są zarówno wyrazem, jak i interpretacją Boskiej woli⁷¹⁰. Człowiek poszukujący prawdy nie powinien szukać symboli, gdyż stałoby się to dla niego pułapką. Symbole mogą upośledzić pragnienie Boga w ten sposób, iż stanie się ono czystą estetyką. Żydowski myśliciel niejako polemizuje z P. Tillichem, pisząc, że symbole, których sens wietrzeje - umierają, lecz jeszcze gorsza jest śmierć serca wiary z nadmiaru symboli⁷¹¹. Biblia jest wyjątkowa, ponieważ w przeciwieństwie do innych religii - Egiptu, Rzymu czy Indii - nie opiera się na symbolice, ale na znajomości żywego Boga, na objawieniu Jego woli, na ukazaniu nam obecności Boga w historii⁷¹². Syjon nie jest symbolem, lecz domem; Ziemia Obiecana nie jest alegorią, lecz posiadaniem i zaangażowaniem w przeznaczenie⁷¹³. Biblia nie może być traktowana tylko jako symbol - ona jest ponad całą rzeczywistością⁷¹⁴. Heschel przestrzega, abyśmy nigdy nie zapominali o tej zasadzie: „Jeżeli Bóg jest symbolem, jest fikcją”⁷¹⁵. Jeśli Bóg rzeczywiście istnieje, to może objawiać swoją wolę jednoznacznie. Symbole są prowizorką dla tych, którzy nie są zdolni do jednoznacznej ekspresji⁷¹⁶. Przykazanie biblijne, jak nakazuje tradycja judaizmu, ma swoje nagie znaczenie zwane *pszat*, którego nie powinno się go pozbawiać. Bez tego nagiego słowa duch staje się tylko upiorem⁷¹⁷.

⁷⁰⁸ Por. tamże.

⁷⁰⁹ Tamże, s. 170. Zagadnienie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga, Heschel dokładniej omawia w swoim esejie *Sacred Image of Man*. Por. tenże, *Sacred Image of Man*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, dz. cyt., s. 150-167.

⁷¹⁰ Por. tenże, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, dz. cyt., s. 178.

⁷¹¹ Por. tamże, s. 188.

⁷¹² Por. tamże.

⁷¹³ Por. tenże, *Israel. An Echo of Eternity*, dz. cyt., s. 15.

⁷¹⁴ Por. tamże, s. 149.

⁷¹⁵ Por. tenże, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, dz. cyt., s. 188; por. także tenże, *Toward an Understanding of Halacha*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 128.

⁷¹⁶ Por. tenże, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, dz. cyt., s. 188; por. także tenże, *Toward an Understanding of Halacha*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 128.

⁷¹⁷ Por. tamże, s. 177. Judaizm naucza, iż są cztery poziomy rozumienia i objaśnienia Tory: *pszat*, *remez*, *drasz* i *sod*. Akronimem od początkowych liter tych słów jest słowo *pardes* oznaczające po hebrajsku „sad owocowy”. *Pszat* oznacza zwykle zrozumienie tekstu i czasem błędnie jest określane jako dosłowne; *remez* to znaczenie alegoryczne, czasem związane z gematrią, czyli wartością liczbową liter; *drasz* oznacza, że

Judaizm jest przede wszystkim zaangażowany w relację bezpośredniego znaczenia słów, a nie tylko w relację do idei, które są symbolizowane przez słowa. Tak więc należy rozróżnić symbolizm jako formę religijnego myślenia i religię jako formę symbolicznego myślenia. To pierwsze jest słuszne i przekonujące, drugie zaś złudne i zwodnicze⁷¹⁸.

2.6. Obecność i ukrywanie się Boga

Według Heschela znać Boga nie oznacza daremnego czekania w ciemnościach lub nieprzeniknionej mgle, która zalega świat. Ta mgła jest w rzeczywistości skrywaniem się Boga⁷¹⁹. „Znać Boga to tyle, co wyczuwać, że ujawnia się w swoim skrywaniu, i być świadomym, że się ukrywa w swoim najwspanialszym ujawnianiu”⁷²⁰. Bóg znajduje się wewnątrz świata, jednocześnie ukrywając się i przejawiając swoją obecność. Bez Jego obecności nie byłoby żadnej istoty, zaś bez Jego ukrywania się nie zachodziłoby żadne zjawisko⁷²¹. „Gdyby wszechświat dał się wyjaśniać jako automat, moglibyśmy przyjąć, że Bóg jest oddzielony od wszechświata i Jego relacja z nim byłaby taka, jak zegarmistrza z zegarem. Jednak »to, co niewysłowione«, woła rozpaczliwie z wszystkich rzeczy. Jedynie idea boskiej obecności, ukrytej we wnętrzu racjonalnego porządku przyrody, jest zgodna z naszym naukowym spojrzeniem na przyrodę i zgadza się z naszym poczuciem »tego, co niewysłowione«”⁷²². W świecie obecna jest nieskończona troska Boga, którego istota jest transcendentna. Bóg zawiera w sobie wszechświat⁷²³, niemniej jednak modlitwa Salomona wskazuje, iż „niebo i niebiosa najwyższe nie mogą” (1 Krl 8, 27, BT) ogarnąć Boga. Podwójny aspekt rzeczywistości nie jest konstrukcją metafizyczną, lecz konkretnym doświadczeniem. Heschel posługuje się terminologią szesnastowiecznego kabalisty Izaaka Lurii, w której *cimcum* jest kategorią odpowiedzialną za stworzenie⁷²⁴. Czym jest *cimcum*? W języku hebrajskim dosłownie znaczy „kurczenie się”⁷²⁵. Według G. Scholema luriańska idea głosiła, iż „Bóg, aby umożliwić zaistnienie świata, musiał ze

coś zostało wywnioskowane, jest powiązane z Talmudem i wyjaśnia Torę poprzez aluzję i analogię; *sod* oznacza dosłownie tajemnicę i chodzi o najgłębszy, mistyczny lub kabalistyczny sens tekstu Tory. Por. *Tora Pardes Lauder. Bereszit*, red. i tłum. S. Pecaric, Kraków 2001, s. 2-4.

⁷¹⁸ Por. A.J. Heschel, *Israel. An Echo of Eternity*, dz. cyt., s. 149.

⁷¹⁹ Por. tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 127.

⁷²⁰ Tamże.

⁷²¹ Por. tamże.

⁷²² Tamże.

⁷²³ Por. tamże.

⁷²⁴ Por. F.A. Rothschild, *Introduction*, w: A.J. Heschel, *Between God and Man. An Interpretation of Judaism from the Writings of Abraham J. Heschel*, selected, edited and introduced by F.A. Rothschild, dz. cyt., s. 22.

⁷²⁵ Por. G. Scholem, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 2015, s. 118.

swego Bytu wydzielić jakiś wolny obszar, z którego się wycofał, coś na kształt mistycznej praprzestrzeni, którą opuścił, aby podczas dzieła stworzenia i objawienia do niej powrócić. Tak więc pierwszym aktem nieskończonej Istoty, *En-Sof*, nie było - i jest to rzecz zasadnicza - wyjście na zewnątrz, lecz krok do wewnątrz, wędrówka w głąb samego siebie, samoograniczenie się Boga (...). *En-Sof* więc, zamiast w akcie pierwszej emanacji wypromieniować część własnej istoty czy mocy, przeciwnie, zstępuje w siebie, skupia się w Samym Sobie - a czyniło tak i czyni ustawicznie od początku stworzenia”⁷²⁶.

Problem obecności i ukrywania się Boga, Heschel rozważa również od strony egzystencjalno - moralnej. Żydowski myśliciel ostrzega przed tym - jak zauważa J.C. Merkle⁷²⁷ - iż idea bądź teoria Boga zbyt łatwo może się stać Jego substytutem - tym bardziej atrakcyjnym, im bardziej Bóg żywy będzie nieobecny w życiu człowieka⁷²⁸. Taka postawa doprowadza do tego, że zamiast mieć wrażliwe sumienie na Jego wolę i odpowiadać na bezpośrednie nakazy Boga, człowiek delektuje się mitologiami, obietnicami zbawienia i nieśmiertelności, a wiara, którą pielęgnuje, jest z drugiej ręki. „Jest to wiara w cuda z przeszłości, przywiązanie do symboli i ceremonii. Bóg znany jest ze słyszenia, z wieści podsycanej przez dogmaty [...]”⁷²⁹.

Heschel wyraża swój niepokój odnośnie do naszych czasów, w których większość ludzi nie jest już zszokowana postępującym rozkładem hamulców moralnych, a dobro i zło zostały rozmyte. Gdzie w tym wszystkim jest Bóg? Żydowski myśliciel nie głosi, w przeciwieństwie do Nietzschego, śmierci Boga⁷³⁰ - według niego Bóg nie umarł, ale został zagłuszony. Człowiek nie potraktował poważnie imienia Boga⁷³¹. Heschel poszukuje źródła tej sytuacji w Biblii. Człowiek pierwszy ukrył się przed Bogiem, jak wskazuje Księga Rodzaju (3, 8), i jak napisane jest w Księdze Hioba (13, 20-24), dotąd się ukrywa, a nawet uważa Boga za swojego wroga. Niemniej jednak Bóg pragnie być blisko człowieka. Kiedy drzwi tego świata zostały przed Nim zamknięte, kiedy ludzie okazali niewierność Jego prawdzie i zbuntowali się przeciwko Jego woli - Bóg wycofał

⁷²⁶ Tenże, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, dz. cyt., s. 289. Warto zauważyć, iż idea *cimcum* pojawiła się w kabalistyce znacznie wcześniej, aniżeli w pismach Lurii. Wyraźnie wskazują już na nią *Zohar* oraz *Bahir*. Por. A. Kaplan, *Wstęp*, w: *Sefer haBahir*, tłum. S. Pecaric, tłum. wstępu i komentarza A. Musiał, Kraków 2019, s. 27-31. Warto również wyjaśnić, co znaczy pojęcie *En-Sof*? Według kabalistycznej księgi *Zohar* jest to najbardziej wewnętrzna istota Boga, która nie ma żadnych określeń i atrybutów. *En-Sof* jest nieskończony, najbardziej ukryty ze wszystkich ukrytych. Por. A.J. Heschel, *The Mystical Element in Judaism*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 169.

⁷²⁷ Por. J.C. Merkle, *The Genesis of Faith. The Depth Theology of Abraham Joshua Heschel*, dz. cyt., s. 184.

⁷²⁸ Por. A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 375.

⁷²⁹ Por. tenże, *Człowiek nie jest sam*, dz. cyt., s. 130.

⁷³⁰ Por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Kraków 2003, s. 110-111.

⁷³¹ Por. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, dz. cyt., s. 129-130.

się z tego świata. Konsekwencją tego jest osamotnienie człowieka. Bóg nie chciał odejść, ale został wypędzony. Dlatego też Bóg, a ściślej mówiąc, *Szechina* - Boska Obecność, znajduje się na wygnaniu⁷³², ponieważ „świat jest zepsuty, sam wszechświat nie jest u siebie w domu”⁷³³. Starotestamentowi prorocy mówią o Bogu ukrywającym się, a nie ukrytym (Iz 45, 15). Należy podkreślić, iż Jego ukrywanie się nie jest istotą, aktem ani trwałym stanem - lecz działaniem, którego przyczyną jest zerwanie przez ludzi przymierza. Jednak ukrywający się Bóg czeka, aby go odkryć. Kryjówką Boga stało się nasze życie⁷³⁴. „On czeka, aby Go odkryć, by Go dopuścić do życia każdego z nas”⁷³⁵. Heschel, nawiązując do nauki chasydzkiej, twierdzi, iż gramatyki kontaktu z Bogiem nauczył nas Baal Szem Tow. Wedle niej oddalenie Boga jest tylko iluzją, którą możemy przezwyciężyć dzięki wierze. Żeby wejść do pałacu, musimy przejść przez wiele drzwi i żadne z nich nie są przed nami zamknięte⁷³⁶.

2.7. Chwile wejrzenia i problem rozumienia Boga

Jeśli założymy - idąc za Heschelem - iż Bóg nie może być istnieniem pozbawionym życia, doprowadzi nas to do dwóch istotnych następstw. Pierwsze dotyczy udziału Boga w procesie Jego rozumienia przez człowieka, natomiast drugie - funkcji czasu w tym rozumieniu. A zatem zrozumienie Boga, jako bytu żywego i obdarzonego wolą, przynajmniej na takim samym poziomie jak człowiek, nie może być procesem przebiegającym bez Jego udziału i pozwolenia. Bez tej pomocy w naszych dążeniach jesteśmy duchowo ślepi. Inicjatywa musi wyjść od nas, choć wynik zależy przede wszystkim od Boga. Człowiek w swoich poszukiwaniach albo w swojej ignorancji jest wolny. Jednak tylko ten, kto podejmuje wysiłek, aby się oczyścić i uświęcić, otrzymuje dar świętości⁷³⁷. Nie oznacza to, iż Bóg, o którym myślimy jako o bycie żywym i wolnym, może być dostępny dla nas w każdym momencie. Heschel - nawiązując do żydowskiej tradycji - wskazuje, że są chwile, kiedy Bóg spotyka się z człowiekiem, i chwile, kiedy

⁷³² Por. tenże, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, dz. cyt., s. 102. Słowo „Szechina” pochodzi od hebrajskiego rdzenia *szachan*, co znaczy „zamieszkiwać”. W kabalistyce doktryna Szechiny zajmuje centralne miejsce, ale jej rozumienie jest odmienne aniżeli w Talmudzie i midraszach, a mianowicie kabaliści pojmowali ją jako żeńską zasadę w Bogu. Por. L. Jacobs, *Jewish Theology*, dz. cyt., s. 61-62; por. także A.J. Heschel, *The Mystical Element in Judaism*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 171-173.

⁷³³ A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, dz. cyt., s. 102.

⁷³⁴ Por. tenże, *Człowiek nie jest sam*, dz. cyt., s. 131.

⁷³⁵ Tamże.

⁷³⁶ Por. tamże.

⁷³⁷ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 165.

ukrywa przed nim swoje oblicze⁷³⁸; „istnieje hierarchia chwil, w obrębie czasu, i nie wszystkie epoki są jednakowe”⁷³⁹. Możemy modlić się zawsze tak samo w różnych miejscach, ale nie jest to równoznaczne z tym, iż Bóg będzie mówił do nas zawsze tak samo, w każdym momencie. Objawienie na Synaju jest wydarzeniem, które nie dzieje się codziennie; i podobnie jak jest czas na prorokowanie, tak jest czas, gdy głos prorocstwa milknie. Czas jest związany z ludzką sytuacją. Nasze rozumienie rzeczywistości Boga, angażujące całą osobę, nie może być czymś niezmiennym, pozaczasowym i uniwersalnym⁷⁴⁰. Istnieją tylko chwile najgłębszych wejrzeń, kiedy człowiek dziwi się i uświadamia sobie niepojętą tajemnicę świata; jest to wiedza, która pojawia się poprzez niewiedzę, a nie jako wniosek sylogizmu albo ciągu abstrakcji; te chwile pojawiają się z niewysłowionego poruszenia, na poziomie presymbolicznego i przedpojęciowego myślenia; są to chwile bojaźni, strachu, uwielbienia i absolutnego zdumienia; w takich momentach człowiek niejednokrotnie pyta o swoje miejsce i zadanie w przerażającym ogromie czasu i przestrzeni⁷⁴¹. To doświadczenie adekwatnie wyraził Pascal: „Kiedy zważam krótkość mego życia - wchłoniętego w wieczność będącą przed nim, kiedy zważam małą przestrzeń, którą zajmuję, a nawet, którą widzę, utopioną w nieskończonym ogromie przestrzeni, których nie znam i które mnie nie znają, przerażam się i dziwię, iż znajduję się raczej tu niż tam, nie ma bowiem racji, czemu raczej tu niż gdzie indziej, czemu raczej teraz niż wtedy... kto mnie tu postawił? Na czyj rozkaz i z czyjej woli przeznaczono mi to miejsce i ten czas?”⁷⁴².

Natomiast w *A Passion for Truth* Heschel pisze, iż rzeczywistość Boga poprzedza wszelkie idee i wartości pojmowane przez człowieka. Błędem byłoby zaczynać od modelu ludzkiego rozumienia, a następnie starać się dopasować do niego Boga. Biblijni autorzy, podchodząc do tego problemu, byli wolni od emocjonalnych predyspozycji i racjonalistycznych dogmatów, lecz ogarniała ich bojaźń, drżenie, zachwyt oraz miłość do Tego, który jest niezwykle łaskawy. Potrafili oni zgodzić się na Jego surowość w tym samym duchu, w jakim doceniali Jego współczucie. Człowiek powinien - nauczają rabini - ofiarować błogosławieństwo nad złem, tak jak wypowiada błogosławieństwo nad dobrem. Ta koncepcja nie wyklucza rozumienia przez człowieka Bożych ścieżek, ale

⁷³⁸ Por. tamże, s. 164.

⁷³⁹ Tamże.

⁷⁴⁰ Por. tamże.

⁷⁴¹ Tamże, s. 164-167. W innym miejscu Heschel pisze: „istnieją chwile, w których, by użyć talmudycznego wyrażenia, niebo i ziemia łączą się pocałunkiem; w której nad horyzontem tego, co wiadome, podnosi się zasłona, odkrywając wizję tego, co wieczne w czasie”. Tamże, s. 176.

⁷⁴² B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1958, s. 73.

mówi, że chociaż niektóre z nich wydają się z punktu widzenia człowieka absurdalne, to jednak dla Boga mają one znaczenie. Tak więc z jednej strony ostateczny sens tych ścieżek nie może być unieważniony z powodu niezdolności człowieka do ich zrozumienia, zaś z drugiej strony nasza udręka nie jest wyciszona z powodu pewności, że gdzieś w boskich zakamarkach istnieje odpowiedź. Zrozumienie Boga prowadzi przede wszystkim poprzez wyrwanie ludzkiego myślenia ze śmiercionośnej konceptualnej niewoli i skierowanie go z powrotem na ścieżkę niewysłowionego pojmowania, powracając do korzeni⁷⁴³. Jeśliby ktoś zaproponował - twierdzi Heschel - definitywną formułę ostatecznego sensu nieskończonego wszechświata, sensu, który skończony umysł mógłby w pełni pojąć, to zostałby odrzucony jako pompatyczny śmieć. Droga do właściwego rozwiązania wielkiej tajemnicy, znajduje się poza ludzkimi możliwościami. Każde takie rozwiązanie osiągnięte przez człowieka, byłoby próbą umieszczenia w ciasnych ramach umysłu tajemnicy *En-Sof*, Nieskończonego Boga, takiego, jaki jest sam w sobie⁷⁴⁴.

2.8. Zagadnienie Boskiej troski

Według Heschela w każdym autentycznym pytaniu znajduje się o wiele więcej treści niż to, co ono mówi. Przede wszystkim ukazuje radykalną sytuację, z której się ono rodzi, oraz wyjaśnia sens obecności takiego pytania w umyśle człowieka. Pytania ostateczne, pytania o Boga nie zawsze absorbują nasz umysł. Pojawiają się i nurtują nas tylko czasami, a poza tym nasze poczucie zadziwienia i tajemnicy, zdolność do stawiania pytań ostatecznych wydaje się uśpione i pozbawione sensu. Dlatego też pytaniem ostatecznym nie możemy się zajmować, odrywając go od sytuacji oraz intuicji, w których się ukazuje, jest przywoływane i z którymi jest związane. Takie pytanie, oderwane od ludzkiego środowiska, więdnie i staje się tylko przedmiotem spekulacji. Heschel podkreśla, iż jego celem jest przede wszystkim zajmować się pytaniem jako troską

⁷⁴³ Por. A.J. Heschel, *A Passion for Truth*, dz. cyt., s. 292-293. Wydaje się, iż w podobnym sensie na temat rozumienia pisze Gadamer: „Zrozumienie jest czymś więcej niż poznanie tej czy innej sytuacji. Obejmuje zawsze wydobycie się z czegoś, co nas oszukiwało i zwodziło. W tym sensie zawiera zawsze pewien element samopoznania (...). (...) jest więc doświadczeniem ludzkiej skończoności. Doświadczony we właściwym sensie to ten, kto jest świadom, kto wie, że nie jest panem czasu i przyszłości. Doświadczony zna bowiem granice wszelkiego przewidywania i niepewność wszelkich planów. (...) Właściwe jest to doświadczenie, w którym człowiek uświadamia sobie swą skończoność. W nim możliwości twórcze i samowiedza jego planującego rozumu znajdują granice”. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, dz. cyt., s. 485-487.

⁷⁴⁴ Por. A.J. Heschel, *A Passion for Truth*, dz. cyt., s. 294.

religijną⁷⁴⁵. Ta wydaje się znaczeniowo podobna temu, co Tillich określił jako troskę ostateczną. Zdaniem protestanckiego teologa dla wszystkich pobożnych Żydów to Bóg jest troską ostateczną, co wyraża przykazanie, aby miłować Go całym sercem, duszą i mocą (Pwt 6, 5)⁷⁴⁶.

Niemniej jednak żydowski myśliciel gdzie indziej kładzie akcent. Na ogół człowiek poszukujący Boga, pragnący znaleźć odpowiedzi na ostateczne pytania, chcący zaspokoić ciekawość i zmniejszyć swój sceptycyzm nie ma rozeznani, gdzie znajduje się istota problemu. „Poszukiwanie Boga zaczyna się wraz z uświadomieniem sobie, że to człowiek jest problemem; to człowiek jest bardziej problemem dla Boga niż Bóg problemem dla człowieka”⁷⁴⁷. Zdaniem Kaufmana jest to kopernikańska rewolucja Heschela⁷⁴⁸. Żydowski myśliciel wyraża i rozwija tę ideę wielokrotnie. W wywiadzie udzielonym Carlowi Sternowi stwierdza, że jest to paradoks, a jednocześnie największe przesłanie Biblii⁷⁴⁹. Paradoks, bo nieskończony Bóg interesuje się skończonym człowiekiem⁷⁵⁰; zaś największym przesłaniem Biblii przekazanym przez proroków jest to, że Bóg traktuje człowieka poważnie. Heschel wskazywał na trzy fundamentalne punkty. Po pierwsze, Bóg poszukuje człowieka, co jest homilią całej hebrajskiej Biblii. Po drugie, człowiek jest kimś szalenie ważnym dla Boga. Jest to również wyrażenie żydowskiej idei o pozycji człowieka w świecie. Po trzecie, i to mogłoby być istotą religii, Bóg jest bardziej zaangażowany w poszukiwanie człowieka, aniżeli człowiek jest zaangażowany w poszukiwanie Boga. On poszukuje bez odpoczynku - podąża za człowiekiem i jak lew poluje na niego (Hi 10, 16). Cały jest troską, jest zbyt miłosierny, aby pozostawić swoje stworzenie na pastwę losu. Nie ocenia ludzkich uczynków beznamiętnie i z dystansu. Nie jest obojętnym sędzią, a Jego wyroki są pełne delikatności. Natomiast ludzie przez pokolenia, dekady, wieki próbują obalić istnienie Boga i starają się żyć, jak gdyby On nie istniał. Pomimo to, wszyscy stale poszukują, ciągle czekają, cały czas tęsknią, dokonują nowych odkryć⁷⁵¹. W tym świecie Bóg wiecznie błaga człowieka. Jedni są przerażeni, inni mają zamknięte uszy i oczy. Nie zmienia to jednak faktu, że każdy człowiek jest poszukiwany przez Boga i każdy jest o coś przez Niego

⁷⁴⁵ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 165.

⁷⁴⁶ Por. P. Tillich, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 32.

⁷⁴⁷ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 74.

⁷⁴⁸ Por. W.E. Kaufman, *Contemporary Jewish Philosophies*, dz. cyt., s. 156.

⁷⁴⁹ Por. *Carl Stern's Interview with Dr. Heschel* w: A.J. Heschel, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 396.

⁷⁵⁰ Por. A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, dz. cyt., s. 144.

⁷⁵¹ Por. *Carl Stern's Interview with Dr. Heschel*, w: A.J. Heschel, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 396-397.

proszony⁷⁵². W dziele *Who Is Man?* Heschel dokładniej określa, co znaczy owo „bycie proszonym”. Otóż religia bierze swój początek z pewności, że o coś się nas prosi i istnieją cele, dla których jesteśmy stworzeni i dla których jesteśmy potrzebni. Moralne i religijne cele powodują w nas poczucie obowiązku. Z tego względu życie religijne to służenie celom, które nas potrzebują. Dlatego też człowieka można określić jako boską potrzebę. Zdaniem żydowskiego myśliciela religia rodzi się nie z intelektualnej ciekawości, lecz właśnie z doświadczenia bycia poproszonym. A jeśli zostałem poproszony, to znaczy, że powinienem dokonać wyboru: albo odpowiedzieć, albo odmówić odpowiedzi. Jednak, jak stwierdza Heschel, nie ma dla żyjącego człowieka nic gorszego niż martwa pustka. Nie da się przeżyć bez wiedzy, o co jesteśmy proszeni⁷⁵³.

A zatem troska Boga według Heschela znaczy, iż Bóg interesuje się ludzkim losem, stanem moralnym i duchowym człowieka. Jeśli mówimy o Boskiej trosce, to nie należy używać pojęcia antropomorficznego ani antropopatycznego, lecz mówimy o czymś, co można byłoby nazwać antropopneumizmem, a mianowicie Bogu przypisujemy atrybuty nie psychiczne, ale duchowe, postawy moralne, a nie emocjonalne⁷⁵⁴.

W języku biblijnym akt stworzenia świata jest aktem ekspresji. Nie jest to wydarzenie, które się zakończyło, lecz trwa i jest ciągłym procesem. Hebrajskie słowo *Jehi* - „Niech się stanie” (Rdz 1, 3) jest wiecznie aktualne i gdyby go zabrakło, nie byłoby świata. Bóg uobecnia się poprzez tę ekspresję. Nie znajduje się On wewnątrz bytów jako składnik ich fizycznej natury, ale przejawia się we wszechświecie jako duch troski o życie⁷⁵⁵. „Być - pisze Heschel - to być znakiem stałej Boskiej troski”⁷⁵⁶. Co więcej: Biblia nie jest ludzką wizją Boga, lecz boską wizją człowieka; nie jest teologią człowieka, lecz przede wszystkim antropologią Boga. Bóg nie objawił swoich wiecznych tajemnic, ale swoją wolę i miłość do człowieka. Celem Izraela nie było zgłębianie natury Absolutu, a raczej ustalenie boskich próśb względem człowieka, bardziej poznawanie Jego woli aniżeli Jego istoty. Bóg nie powinien być przedmiotem odkrywania - powinien być podmiotem objawienia⁷⁵⁷.

⁷⁵² Por. tenże, *Człowiek nie jest sam*, dz. cyt., s. 208.

⁷⁵³ Por. tenże, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 109-111.

⁷⁵⁴ Por. tenże, *Człowiek nie jest sam*, dz. cyt., s. 123

⁷⁵⁵ Por. tamże.

⁷⁵⁶ Tamże.

⁷⁵⁷ Por. tamże, s. 110; por. także tenże, *No Time for Neutrality*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 157.

Zdaniem Rothschilda idea troski Boga, Jego osobiste zainteresowanie człowiekiem jest kluczową koncepcją myśli Heschela. Istota Boga jest dla ludzkiego umysłu niedostępna. Jedynie, co może on poznać, to dynamiczne sposoby działania Boga w stosunku do świata i człowieka⁷⁵⁸. Dla żydowskiego myśliciela pewność doświadczenia obecności spoza tego świata jest faktem ludzkiej egzystencji⁷⁵⁹. Na ogół wydaje się, iż judaizm opiera się na doświadczeniu boskiej mocy lub boskiej suwerenności. Heschel jednak ukazuje, że to nie jest władza, lecz sposób troski, ukierunkowanej uwagi, która jest ostatecznym fundamentem biblijnej, a ściślej mówiąc, prorockiej religijności. Analizuje on strukturę fundamentalnego doświadczenia religijnego i wykorzystuje go jako źródłową metaforę swojej ontologii. Dzięki temu idea troski staje się podstawową kategorią filozoficzną, pojęciowym narzędziem, aby stały się zrozumiałe różne dziedziny badań, takie jak teologia, ontologia i etyka. Być znaczy być obiektem boskiej troski⁷⁶⁰. Według Rothschilda stwierdzenie Berkeleya *esse est percipi*⁷⁶¹ wydaje się dobrym podsumowaniem Heschelowej ontologii, pod warunkiem że słowo *percipere* nada się szersze znaczenie, a mianowicie takie, by zawierało nie tylko postrzeganie zmysłowe i rozumowanie, ale również każdy rodzaj ukierunkowanej działalności człowieka⁷⁶².

Żydowski myśliciel - zauważa Rothschild - zaczyna od kategorii boskiej troski, a nie od kategorii bytu, ponieważ według niego każda właściwa filozofia religii powinna unikać rozgraniczenia pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Oba terminy stałyby się niezrozumiałe, gdyby były odizolowane od siebie. Heschel ukazuje najpierw totalną sytuację, w której rodzi się religia, a mianowicie człowiek uświadamia sobie, że jest obiektem boskiej troski, jego „być” znaczy stać wobec boskiej troski i to ludzkie bycie

⁷⁵⁸ Por. F.A. Rothschild, *Introduction*, w: A.J. Heschel, *Between God and Man. An Interpretation of Judaism from the Writings of Abraham J. Heschel*, selected, edited and introduced by F.A. Rothschild, dz. cyt., s. 22.

⁷⁵⁹ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 206.

⁷⁶⁰ Por. F.A. Rothschild, *Introduction*, w: A.J. Heschel, *Between God and Man. An Interpretation of Judaism from the Writings of Abraham J. Heschel*, selected, edited and introduced by F.A. Rothschild, dz. cyt., s. 23.

⁷⁶¹ Według Berkeleya istnienie przedmiotu polega na byciu postrzeganym. „Wydaje się bowiem - pisze filozof - całkowicie niezrozumiałym to, co mówi się o absolutnym istnieniu przedmiotów niemyślących, bez żadnego związku z tym, że są postrzegane. Ich *esse* stanowi *percipi* - i nie jest możliwym to, aby istniały poza umysłami czy myślącymi przedmiotami, które je postrzegają”. G. Berkeley, *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, tłum. J. Salamon, Kraków 2006, s. 26.

⁷⁶² Por. F.A. Rothschild, *Introduction*, w: A.J. Heschel, *Between God and Man. An Interpretation of Judaism from the Writings of Abraham J. Heschel*, selected, edited and introduced by F.A. Rothschild, dz. cyt., s. 23.

ma znaczenie w świecie fizycznym o tyle, o ile implikuje uczestnictwo w boskim świecie znaczeń⁷⁶³.

Heschel dokonuje rozróżnienia na dwa rodzaje troski. Pierwsza to troska odruchowa (*reflexive concern*), która jest odnoszeniem się do własnej jaźni i zakorzeniona jest w lęku o swoją przyszłość; druga to troska przechodnia (*transitive concern*), czyli skierowana na zewnątrz, przejawiająca się jako troska o innych. Bogu nie można przypisać troski odruchowej, gdyż nie musi się On obawiać o swój byt. Głównym Jego atrybutem jest troska przechodnia, która wyraża się na trzy różne sposoby: przez stworzenie, objawienie oraz odkupienie⁷⁶⁴. Troska przechodnia nie jest dla człowieka tylko rozszerzeniem troski odruchowej, ale otwarciem się na nowy ontologiczny wymiar - wertykalny, wymiar świętości. Człowiek osiąga go, wykraczając poza własne interesy, kiedy stają się dla niego istotne potrzeby innych ludzi, „i tylko w tym wymiarze, w zrozumieniu jego wiecznej ważności, troska o inne istoty ludzkie i oddanie ideałom mogą osiągnąć stopień samowyrzeczenia”⁷⁶⁵. Tak więc istnieją trzy wymiary dojrzałej ludzkiej troski: „ja”, bliźni oraz świętość⁷⁶⁶. Troskę odruchową dzielimy ze wszystkimi żyjącymi istotami w przyrodzie, natomiast troskę przechodnią dzielimy tylko z Bogiem⁷⁶⁷. „Prawdziwa miłość człowieka jest ukrytą miłością Boga”⁷⁶⁸.

2.9. Immanencja i transcencja Boga

W rozumieniu pojęcia Boga możemy napotkać dwa przeciwstawne poglądy. Z jednej strony jest panteizm, który twierdzi, iż Bóg jest wyłącznie immanentny, utożsamiony z wszechświatem, a wszechświat z Nim. Z drugiej strony jest deizm głoszący doktrynę, że Bóg jest absolutnie transcendentny i dlatego wykluczona zostaje jakakolwiek interakcja pomiędzy boskością a wszechświatem. Tak więc w deizmie nie ma miejsca na Boską opatrzność, jak i objawienie. Tradycyjny teizm odrzuca te dwie

⁷⁶³ Por. tamże, s. 23; por. także A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 201.

⁷⁶⁴ Por. F.A. Rothschild, *Introduction*, w: A.J. Heschel, *Between God and Man. An Interpretation of Judaism from the Writings of Abraham J. Heschel*, selected, edited and introduced by F.A. Rothschild, dz. cyt., s. 23; por. także A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 116-117.

⁷⁶⁵ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 118.

⁷⁶⁶ Por. tamże, s. 118.

⁷⁶⁷ Por. F.A. Rothschild, *Introduction*, w: A.J. Heschel, *Between God and Man. An Interpretation of Judaism from the Writings of Abraham J. Heschel*, selected, edited and introduced by F.A. Rothschild, dz. cyt., s. 24.

⁷⁶⁸ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 118.

doktryny, mówiąc o Bogu jednocześnie immanentnym i transcendentnym; Bogu poza wszechświatem, ale działającym we wszechświecie⁷⁶⁹.

Heschel postuluje tradycyjną formułę teizmu i pomimo iż słowo „Bóg” jest dla niego niedopowiedzeniem, to jednak próbuje on dokładnie określić jego znaczenie. Tak więc „Bóg oznacza: Nikt nie jest sam; istotą »tego, co czasowe«, jest »to, co wieczne«; chwila jest obrazem wieczności w nieskończonej mozaice. Bóg oznacza: współbycie wszystkich istot w świętej inności”⁷⁷⁰. I dalej: „Bóg oznacza: To, co jest poza naszą duszą, jest poza granicami naszego ducha; to, co jest u źródeł naszej jaźni, jest u celu naszej drogi. On jest sercem wszystkiego, gotowy do tego, by otrzymywać, i gotowy do tego, by dawać”⁷⁷¹.

Wydaje się, iż najważniejszym stwierdzeniem w powyższym fragmencie jest określenie Boga jako „współbycie wszystkich istot w świętej inności”⁷⁷². Na tej podstawie Kaufman wskazuje, iż Heschela, którego sposób myślenia ma egzystencjalistyczny wydźwięk, nie można zakwalifikować jako egzystencjalisty⁷⁷³. Według Borowitza jego wyjątkowe poczucie radykalnej głębi jaźni przekształca egzystencjalizm skoncentrowany na człowieku w teologię⁷⁷⁴. Heschela zdecydowanie bardziej interesuje esencja aniżeli egzystencja. Daje temu wyraz w *A Passion for Truth*, pisząc, iż wiara w Boga pochodzi z zadziwiających chwil, w których uświadamiamy sobie Jego istnienie. To doświadczenie prowadzi nas do rozumienia boskiej istoty⁷⁷⁵. Innymi słowy: świadomość istnienia Boga jest drogą do celu, jakim jest rozumienie Jego istoty. Zdaniem Kaufmana Heschelowa wizja Boga jest panenteistyczna: wszystko jest w Bogu, lecz Bóg przekracza wszystko. Poprzez określenie: „współbycie wszystkich istot” Heschel ukazuje inkluzywną naturę Boga, to znaczy Bóg obejmuje świat, jest jak koło krążące wokół ludzkości. Natomiast poprzez sformułowanie „święta inność” podkreślona zostaje ekskluzywna natura Boga; jest On w swej istocie transcendentny i tylko akcydentalnie immanentny. A zatem takie biegunowe pojęcia, jak „współbycie” i „inność”, wyrażają naturę Boga. Innymi słowy: Bóg jest transcendentną jednością tych biegunowych pojęć⁷⁷⁶. Podobnie wyraził tę ideę inny żydowski myśliciel, L. Baeck, który

⁷⁶⁹ Por. L. Jacobs, *Jewish Theology*, dz. cyt., s. 56.

⁷⁷⁰ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 94.

⁷⁷¹ Tamże.

⁷⁷² W oryginalnym tekście to zdanie brzmi: „God means: *Togetherness of all being in holy otherness*”. Tenże, *Man is Not Alone. A Philosophy of Religion*, New York 1993, s. 109.

⁷⁷³ Por. W.E. Kaufman, *Contemporary Jewish Philosophies*, dz. cyt., s. 155.

⁷⁷⁴ Por. E.B. Borowitz, *Choices in Modern Jewish Thought*, New York 1983, s. 168.

⁷⁷⁵ Por. A.J. Heschel, *A Passion for Truth*, dz. cyt., s. 292.

⁷⁷⁶ Por. W.E. Kaufman, *Contemporary Jewish Philosophies*, dz. cyt., s. 155. Friedman również zwraca uwagę na panenteizm w myśli Heschela, który wyraża się tym, iż Bóg i człowiek współpracują razem, aby

pisze, iż judaizmowi brakuje jakiegokolwiek podstawy do konfliktu pomiędzy transcendencją a immanencją. Żydowska pobożność żyje w paradoksie, z całym swoim napięciem i spoistością⁷⁷⁷.

Z kolei Rothschild zwraca uwagę, iż Heschelowa analiza doświadczeń i myśli, które prowadzą do świadomości Boga, ujawniła trzy różne podejścia do problemu Boga. Po pierwsze: świadomość wymiaru niewysłowionego oraz Bożej chwały, której poczucie wszechobecności we wszystkich rzeczach, jak i poza nimi prowadzi do panenteistycznego poglądu; po drugie: świadomość, iż odrębnej, świadomej jaźni nie sposób odróżnić u jej korzeni i podstawy, ale tylko w jej odgałęzieniach, co prowadzi do mistycznego światopoglądu; po trzecie: świadomość, że Bóg mówi do człowieka i jednocześnie wymaga od niego dobrowolnej odpowiedzi, prowadzi do rozumienia Boga jako rzeczywistości transcendentnej⁷⁷⁸.

Wszystkie trzy podejścia można znaleźć w Biblii oraz w klasycznych tekstach tradycji żydowskiej, chociaż w zależności od źródeł nacisk jest kładziony na różne podejścia. Heschel akurat powołuje się na „List o wierze” napisany przez zwolennika jednej ze szkół chasydyzmu zwanej Chabad⁷⁷⁹. Jak wynika z przesłania Chabadu, należy wierzyć i rozumieć, że wszystko jest Bogiem. Tej formuły jednak nie można odwrócić i powiedzieć, że Bóg jest wszystkim, ponieważ byłby to panteizm. Heschel wskazuje, iż to wyrażenie trzeba rozumieć według nauczania założyciela tej chasydzkiej szkoły, rabina Szneura Zalmana z Ladów. Zgodnie z nim, nie należy uważać dzieł Boga, Stwórcy nieba i ziemi, za analogiczne do dzieł człowieka⁷⁸⁰. Cud, jakim jest *creatio ex nihilo*, jest

doprowadzić do zjednoczenia Boga i świata. Por. M.S. Friedman, *Abraham Joshua Heschel. Philosopher of Wonder. Our Thirty-Year Friendship and Dialogue*, dz. cyt., s. 58. Natomiast Merkle nie zgadza się z poglądem, iż Heschelowa wizja Boga jest panenteistyczna, gdyż panteizm jest emanacyjną wersją panteizmu. Panteistyczne, jak i panenteistyczne twierdzenie, że „wszystko jest Bogiem” jest równoznaczne ze stwierdzeniem, iż „wszystko jest Jednym”, przy czym to „Jedno” posiada części, to znaczy: można „Jedno” podzielić, i rzeczywiście tak jest, ponieważ świat leży w sporze, niezgodzie i rozbieżności. Dlatego też obie doktryny promują wizję ostatecznego pluralizmu, w takim samym stopniu jak politeizm. W ujęciu Heschela - twierdzi Merkle - pluralistycznie złożona rzeczywistość panteizmu i panenteizmu nie jest tak naprawdę ostateczna i nie jest prawdziwie Bogiem, gdyż może być podzielna i zawierać w sobie nie tylko dobro, lecz również zło. Tylko niepodzielny monoteizm, Bóg, który nie jest częściowo tutaj i częściowo tam; Bóg który jest cały tu i tam, a zatem tajemniczo obecny dla wszystkich stworzeń, jest prawdziwie rzeczywistością ostateczną. Por. J.C. Merkle, *Approaching God. The Way of Abraham Joshua Heschel*, dz. cyt., s. 79. Więcej na temat tego zagadnienia Merkle pisze w swoim artykule: *Heschel's Monotheism vis-à-vis Pantheism and Panentheism*, „Studies in Christian-Jewish Relations” vol.2 , no. 2 (2008), s. 26-33.

⁷⁷⁷ Por. L. Baeck, *Judaism and Christianity*, translated and introduced W. Kaufmann, New York 1970, s. 170.

⁷⁷⁸ Por. F.A. Rothschild, *Introduction*, w: A.J. Heschel, *Between God and Man. An Interpretation of Judaism from the Writings of Abraham J. Heschel*, selected, edited and introduced by F.A. Rothschild, dz. cyt., s. 17.

⁷⁷⁹ Por. tamże.

⁷⁸⁰ Por. A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, dz. cyt., s. 113-114.

możliwy „wyłącznie dzięki nieustannemu działaniu Boga. Jego moc jest nieustannie obecna we wszystkich stworzeniach i jeśli na moment Bóg zaprzestałby działać, wówczas stworzenia powróciłyby do swego stanu naturalnego, którym jest nicość. Ponieważ jednak ta Boska moc czy też światło jest ukryte, wydaje się nam, że wszystko istnieje samo z siebie. (...) Rzeczy jawią się nam jako istniejące same przez się dopóty jedynie, dopóki nie jesteśmy zdolni do widzenia tego, co Boskie”⁷⁸¹.

Rothschild zauważa jednak, iż w przeważającym stopniu, to doświadczenie transcendentnego Boga, którego głos przemawia do żywych i odbija się echem w ich sercu, stanowi istotę świadomości prorockiej. Wydarzenie objawienia, które jest opisane w Biblii hebrajskiej, ukazuje w archetypicznej formule to, co zwykła świadomość religijna odkryła na niższym poziomie⁷⁸².

Zdaniem Heschela myślenie o Bogu w kategoriach problemu spekulatywnego może wychodzić od założenia, iż jest On absolutną tajemnicą. Natomiast jeśli rozważamy Boga w kategoriach problemu religijnego, wychodzącego od zadziwienia, bojaźni, uwielbienia, lęku oraz drżenia, i jeśli jednocześnie zakładamy, że Bóg jest pozbawiony życia, to wówczas nie możemy dokonać żadnego postępu. Nie możemy mówić i zarazem negować istnienia słów; podobnie w rozważaniu religijnym nie możemy wymawiać słowa „Bóg” przy jednoczesnym zaprzeczaniu, że jest On żywy. Oddawanie czci takiemu Bogu równałoby się szaleństwu⁷⁸³.

Z jednej strony myśl religijna zajmuje się zagadnieniem, czy Bóg jest żywy albo czy jest pozbawiony życia, natomiast z drugiej strony istotną kwestią jest również to, czy człowiek jest żywy bądź martwy wobec Boskiej rzeczywistości. Szukając Boga, szukamy

⁷⁸¹ Tamże, s. 114. Słowo „Chabad” posiada wydźwięk mistyczny, ponieważ pochodzi się od trzech słów: *chochma*, *bina* i *da'at*, co znaczy „mądrość „wiedza” i „rozumienie”. Por. R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, dz. cyt., s. 139. Elior pisze, iż chasydyzm chabadowy uważał modlitwę kontemplacyjną, „czy też intelektualny wgląd w naturę bytu i nicości, za powszechny obowiązek. Hebrajski termin *hitbonenut*, »kontemplacja« ma ten sam rdzeń, co *twuna* »rozumienie, pojęcie«. Kontemplacja daje człowiekowi intelektualną wizję, przekraczającą granice zwykłej świadomości i cielesnej egzystencji; wizję, która pozwala mu wykroczyć poza granice bytu, gdzie człowiek poznaje jedność kryjącą się za jawną wielością. Umysłową kontemplację tego, co z samej swojej natury jest ponadracjonalne, osiąga się poprzez studiowanie kabalistycznej teozofii w interpretacji chabadowej. »Przez kontemplację tego, jak byt wyłania się z nicości, człowiek pojmuje coś przeciwnego: że byt jest nicością i niczym znaczącym«. Celem kontemplacji jest poznanie paradoksalnej, a-kosmicznej prawdy: cały byt jest boski i cały wszechświat jest przejawem boskiej rzeczywistości, a przejawy - paradoksalnie - nie są trwałe. W ujęciu chabadowym objawienie jedności całej rzeczywistości, w myśl egzegezy kabalistycznej, jest nie mniej ważne jak przestrzeganie boskich przykazań, i jest obowiązkiem, który spoczywa na każdym. Tylko pojawiwszy boską istotę rzeczywistości człowiek może próbować przekroczyć granice bytu i osiągnąć jedność z tym, co boskie”. Tamże, s. 144.

⁷⁸² Por. F.A. Rothschild, *Introduction*, w: A.J. Heschel, *Between God and Man. An Interpretation of Judaism from the Writings of Abraham J. Heschel*, selected, edited and introduced by F.A. Rothschild, dz. cyt., s. 17.

⁷⁸³ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 161.

także własnej miary; to poszukiwanie jest próbą duchowych możliwości człowieka. Na poziomie myślenia, które będzie ogarnięte przez zarozumiałstwo i bezduszość w obliczu majestatu i tajemnicy życia, bez wątpienia dojdziemy do wniosku, iż Bóg jest pozbawiony życia. Jednak istnieją chwile, podczas których napęlnia nas absolutne zdumienie i wówczas uświadomiamy sobie, że Bóg jest żywy, lecz kiedy próbujemy tę prawdę wyrazić, okazuje się ona niedopowiedzeniem⁷⁸⁴.

Heschel, nawiązując do tradycji judaizmu, widzi sytuację człowieka jako sytuację graniczną, w której człowiek jest powoływany i podtrzymywany przez Boga, a także w której ludzkie zamiary i dążenia znajdują się w głębokiej oraz pełnej sensu relacji ze Stwórcą. Owa relacyjna sytuacja jest fundamentem religijnej rzeczywistości, a Heschelowa teologia jest próbą jej wyjaśnienia. A zatem podmiotami rzeczywistości religijnej są człowiek i Bóg, a życie autentycznej religijności jest zapisem ich dialektycznej interakcji. W tej fenomenologii spotkania zasadnicze znaczenie ma przekonanie Heschela, zaczerpnięte z jego biblijnych badań dotyczących relacji Bóg -człowiek oraz z jego znakomitej znajomości tradycji kabalistyczno-chasydzkiej, iż w takim doświadczeniu, zarówno Bóg, jak i człowiek są przemieniani przez moc tego spotkania. Dlaczego tak się dzieje? Ponieważ relacja religijna nigdy nie jest jednostronna. Jej zażyłość i bliskość wpływa tak na Boga, jak i na człowieka⁷⁸⁵. „Bóg jest problemem człowieka, jak i człowiek jest problemem Boga”⁷⁸⁶. Jest to - jak twierdzi również Katz - absolutne założenie i podstawa myśli Heschela⁷⁸⁷.

Dla Heschela świat jest tajemnicą, bardziej pytaniem aniżeli odpowiedzią. Tylko idea przewyższająca świat, która nie została zapożyczona z doświadczenia i ze spekulacji, może być odpowiednio warta tego, aby ją odnieść do problemu religijnego. Właściwa odpowiedź wobec problemów religii jest więc taka: to raczej tajemnica stworzenia stoi nad koncepcją celowości; to raczej Bóg stoi ponad tajemnicą aniżeli projektujący czy panujący umysł; Bóg, w stosunku do którego świat tu i teraz uzyskuje sens. Bardziej uczciwie byłoby założyć, iż nie rozumiemy genezy wszechświata niż przyjąć teorię planowości⁷⁸⁸.

Wydaje się, iż podejście Heschela jest podobne do podejścia Majmonidesa w kwestii spekulacji dotyczących wieczności świata. Tak jak Majmonides, wskazując na niemożność udowodnienia idei wieczności świata, pozostał wierny swojej religijnej

⁷⁸⁴ Por. tamże.

⁷⁸⁵ Por. S.T. Katz, *Jewish Philosophers*, dz. cyt., s. 207.

⁷⁸⁶ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 305.

⁷⁸⁷ Por. S.T. Katz, *Jewish Philosophers*, dz. cyt., s. 208.

⁷⁸⁸ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 140.

tradycji, tak też Heschel, widząc niemożność zdefiniowania i udowodnienia Boga za pomocą spekulatywnych argumentów, pozostał wierny tradycji biblijnej. Byłaby to więc forma intelektualnej uczciwości. Co więcej: autor *Proroków* traktuje filozoficzne poszukiwanie Boga jako idolatrię⁷⁸⁹. W tej kwestii między nim a P. Tillichem istnieje przepaść, gdyż dla protestanckiego teologa Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba jest tym samym, co Bóg filozofów⁷⁹⁰. Dla Heschela Bóg filozofów jest uprzedmiotowiony i odarty z tajemnicy; w żaden sposób nie można mieć z Nim relacji, w rzeczywistości jest tylko bożkiem. Zatem żydowski myśliciel nieustannie przeciwstawia się wszelkim koncepcjom Boga, stawiając myślenie sytuacyjne nad konceptualnym, ale wydaje się, iż nie do końca jest w tym konsekwentny. Czy jego stwierdzenie, iż Bóg oznacza „współbycie wszystkich istot w świętej inności”, nie jest również koncepcją Boga?⁷⁹¹

Nie wszyscy współcześni filozofowie zapewne zgodziliby się z poglądem stawiającym znak równości pomiędzy filozoficznym poszukiwaniem Boga a idolatrią, mając jednocześnie świadomość tej różnicy, czym jest Bóg filozofów, a czym Bóg biblijny. Na przykład L. Kołakowski wskazuje, iż gdyby założyć logiczną poprawność dowodów na istnienie Boga, to i tak oferowałyby one Boga filozofów, a nie Boga Biblii. Pierwszy Poruszyciel czy Pierwsza Przyczyna nie ma w sobie niczego, co implikowałoby z konieczności obraz Ojca, „który pragnie nas zbawić, chronić i ostatecznie udzielić gościny w swym Królestwie”⁷⁹². Człowiek wierzący ma prawo być niewrażliwym na argumenty filozofa. Dostrzega on w swoim życiu i innych ludzi Boże znaki, widzi je również w wydarzeniach historycznych, prawach natury i jest w stanie stwierdzić, iż dzięki wierze wyprzedza odczytywanie tych znaków, a nie na odwrót. Ma świadomość wiary jako wiary, a nie naukowego badania dowodów⁷⁹³. Wierzący i filozof nie przekonają się nawzajem, ponieważ rozwiązania epistemologiczne, które wyznają, nie mają wspólnego mianownika⁷⁹⁴. Z kolei H. Duméry zauważa, że Bóg jest afirmowany przez myśl spontaniczną, nie zaś filozoficzną. Ludzkość najpierw miała mity, wierzenia, a o wiele później pojawiły się systemy metafizyczne⁷⁹⁵. „Krytyka jest zawsze owocem

⁷⁸⁹ Por. J. Petuchowski, *Faith as the Leap of Action: The Theology of Abraham Joshua Heschel*, <https://www.commentarymagazine.com/articles/faith-as-the-leap-of-actionthe-theology-of-abraham-joshua-heschel/>, data dostępu 21 maja 2022 r.

⁷⁹⁰ Por. P. Tillich, *The Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago 1955, s. 85.

⁷⁹¹ Por. W.E. Kaufman, *Contemporary Jewish Philosophies*, dz. cyt., s. 150.

⁷⁹² L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 1998, s. 68.

⁷⁹³ Por. tamże, s. 80.

⁷⁹⁴ Por. tamże, s. 83.

⁷⁹⁵ Por. H. Duméry, *Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji*, tłum. I. Kania, Kraków 1994, s. 29.

wieku dojrzałego”⁷⁹⁶. Jednakże dla Duméry’ego stawianie Boga filozofów w opozycji do Boga objawienia jest nieporozumieniem i wypływa z pomieszania zadań, które spoczywają na filozofie i na człowieku wierzącym. Dlatego też należałoby przywrócić zgodę i jedność poprzez ustalenie zakresów kompetencji. Przede wszystkim filozof nie może udawać, iż idea Boga jest własnością filozofii. W rzeczywistości jest zapożyczona z języka religijnego⁷⁹⁷. Podobnego zdania jest L. Dupré. Bóg filozofii może rozwiązać problem intelektualny, lecz to Bóg religii daje zbawienie. Pojawia się On w doświadczeniu religijnym, natomiast Bóg filozofii jest wynikiem spekulatywnego myślenia, które wypożycza imię Boga z języka religii, aby realizować własne cele. Bóg Abrahama jest podmiotem, zaś Bóg jako problem filozofii jest przedmiotem⁷⁹⁸.

Kim jest filozof, który usiłuje spekulować na temat Boga? Według Heschela jest on tylko tańczącą kukiełką, która w gruncie rzeczy nie wie, dlaczego i dzięki komu tańczy. „Ten, kto odkryje, że nie można utrzymać się przy życiu dzięki racjonalnej diecie racjonalnej duszy, nie jest w stanie odprawić uroczystej ceremonii obejmowania Boga *de iure* poznaniem, po tym, jak jego istnienie zostało niezbitcie udowodnione i należycie potwierdzone”⁷⁹⁹. Tak więc stwierdzenie, że „Lepiej pożywać pewną, choć skromną strawę rozumu”⁸⁰⁰, jest zupełnie chybione i świadczy o arogancji oraz bezduszości. Wydaje się, iż konieczne jest Pascalowe doświadczenie ognia, dlatego też Heschel pisze: „Kiedy dusza nie stoi w płomieniach, żadne światło spekulacji nie rozjaśni mroku obojętności. Żadnemu mistrzowsko logicznemu dowodowi na istnienie Boga ani żadnej analizie zawłości tradycyjnych pojęć Boga nie uda się rozproszyć tego mroku”⁸⁰¹. Żydowski myśliciel nie neguje jednak całkowicie dowodów na istnienie Boga. Stara się ukazać ich właściwą funkcję: mogą one przyczynić się do wzmocnienia wiary, ale nie mogą być jej źródłem⁸⁰²; pokazują tylko tyle, że jesteśmy spragnieni Boga⁸⁰³.

A zatem Heschel opiera swoją myśl na doświadczeniu realności Boga i Jego troski o człowieka. Wydaje się, iż celem jest wzbudzenie w człowieku reminiscencji chwil religijnego wglądu, innymi słowy: chwil, w których doświadczył sytuacji religijnej. Dla żydowskiego myśliciela takie chwile mają wartość poznawczą i nie ma powodu, aby

⁷⁹⁶ Tamże.

⁷⁹⁷ Por. tamże, s. 30-32.

⁷⁹⁸ Por. L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 106.

⁷⁹⁹ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 73.

⁸⁰⁰ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Kęty, Warszawa 2004, s. 52.

⁸⁰¹ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 73.

⁸⁰² Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 152.

⁸⁰³ Por. tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 82.

zakładać *a priori*, iż to doświadczenie jest wyłącznie subiektywne. W tych chwilach nie chodzi o poznanie Boga, lecz o Jego zrozumienie; człowiek doświadcza wówczas swojej skończoności i ograniczenia; są to chwile wyłaniania się wiary, które nie dokonują się poprzez filozoficzne spekulacje, lecz przez doświadczenie radykalnego zdumienia w obliczu Boskiej obecności. Interesujące jest to, iż w *A Passion for Truth* na opisanie tego doświadczenia Heschel używa słowa *overwhelming*⁸⁰⁴, co można przetłumaczyć jako „przytłaczający”, „nieprzeparty”, „przygniatający”, „druzgocący”. Wobec takiego doświadczenia nie można pozostać obojętnym. Można to dostrzec w Heschelowym przekroczeniu metody fenomenologicznej. Takie doświadczenie jest możliwe, gdyż w głębi umysłu znajduje się ontologiczna przesłanka, czyli podstawowa świadomość rzeczywistości Boga. Podobnie myśli w tej kwestii Tillich, gdy mówi, iż pytanie o Boga poprzedza poczucie (świadomość) Boga. Nie jest to wynik dowodzenia, lecz jego założenie⁸⁰⁵. „Dusza - pisze Heschel - zapoznaje się z rzeczywistością, która nie jest tylko inna niż ona sama, jak to jest w przypadku zwykłych aktów postrzegania; zapoznaje się z rzeczywistością, która jest wyższa niż wszechświat. Nasza dusza w porównaniu z jej wspaniałością jawi się jako podmuch w porównaniu z ziemskim powietrzem. Zapoznajemy się z rzeczywistością, której sama świadomość jest dla nas cenniejsza niż nasza własna egzystencja. Myśl o tym jest zbyt potężna, by ją zignorować, i zbyt święta, by ją wchłonąć”⁸⁰⁶.

⁸⁰⁴ Por. tenże, *A Passion for Truth*, dz. cyt., s. 292.

⁸⁰⁵ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t.1, dz. cyt., s. 191.

⁸⁰⁶ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 59.

IV. Profetyczny wymiar myślenia religijnego

W poprzednim rozdziale powiedzieliśmy, iż myślenie religijne Heschela w ostatecznym rozrachunku prowadziło do zagadnienia Boga; że jego myśl charakteryzowała się radykalnym teocentryzmem; że człowiek powinien uświadamiać sobie to, iż zarówno jego byt, jak i znaczenie życia mogą stać się zrozumiałe wyłącznie na tle głębszej przyczyny i celu. Jednak ta „głębsza przyczyna i cel” to nie abstrakcyjna idea, którą moglibyśmy określić - za filozofami - jako Pierwszą Przyczynę lub Nieporuszonego Poruszydca, lecz jest to Bóg myślący o świecie, zatroskany o ludzką historię i poruszony tym, co czyni człowiek. Tak więc dla Heschela jest to Bóg osobowy, którego znajdziemy w Biblii, i którego moglibyśmy rozumieć, przyjmując prorocki punkt widzenia, a dokładniej mówiąc: postawę biblijnych proroków. Nie ma ona tylko - co ważne - charakteru teoretycznego, lecz przede wszystkim jest to postawa moralnego działania. Żydowski myśliciel wskazuje również, iż rozumienie Boga w ujęciu biblijnym znajduje się na antypodach rozumienia, które można napotkać w innych starożytnych religiach, np. Egiptu, Mezopotamii, czy też w religiach dalekowschodnich, jak hinduizm albo taoizm. „Większość teorii religii za punkt wyjścia określenia sytuacji religijnej przyjmuje poszukiwanie Boga przez człowieka, uznając za pewnik, iż Bóg jest milczący, ukryty i obojętny na poszukiwania człowieka. Zgodnie z myśleniem biblijnym taka definicja jest niepełna, pewnik zaś fałszywy”⁸⁰⁷. Biblijnego obrazu Boga nie odnajdziemy również w różnych koncepcjach filozofii zachodniej. Myśl hebrajska używała innych kategorii niż myśl starożytnej Grecji. Te różnice wynikały nie tyle z innego sposobu wyrażania się, ile przede wszystkim z innego sposobu myślenia. To oznacza specyficzny kontekst, w którym rodziło się znaczenie i rozumienie pojęć ogólnych; to także miara oceniania i relacyjnego powiązania wejrzeń oraz spostrzeżeń. Geograficznie i dziejowo Grecja i Izrael nie są zbyt odległe. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę duchowość, to zobaczymy zupełnie dwa różne światy⁸⁰⁸.

Czym dokładnie charakteryzuje się biblijne czy też prorockie rozumienie Boga? Zdaniem żydowskiego myśliciela jest to koncepcja *pathos* Boga, którą żarliwie głosili wszyscy starotestamentowi prorocy. Stoi ona w opozycji do koncepcji Absolutu głoszonego przez starożytnych myślicieli. Etymologicznie greckie słowo *pathos*, podobnie jak jego łaciński odpowiednik *passio*, znaczy „stan albo sytuację, w której

⁸⁰⁷ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 173.

⁸⁰⁸ Por. tamże, s. 22-23.

człowiekowi się coś przydarza, coś, czego jest bierną ofiarą. Termin odnoszono zarówno do emocji i namiętności. Tak poruszona osoba znajduje się w relacji zależności wobec siły sprawczej, co można porównać do związku między przyczyną a skutkiem. Taki stan uważano za oznakę słabości, ponieważ godności człowieka doszukiwano się w pracy umysłu i w decydowaniu o sobie⁸⁰⁹. Przeciwnością *pathos* jest *apatheia*. Człowiek religijny zatem może odpowiedzieć Bogu albo w kategoriach „religii sympatii”, czyli religii współodczuwania, albo „religii apatii”, które występowały odpowiednio w myśli hebrajskiej i greckiej⁸¹⁰. W Biblii dostrzegamy dwa bieguny prorockiego myślenia. Pierwszy to obraz Boga, który jest jeden, święty, całkiem inny i daleki od wszystkiego, co stworzył; natomiast drugi biegun, to obraz troski Boga o człowieka, „niekiedy rozświetlanej przez Jego miłosierdzie, niekiedy pogrążonej w ciemności gniewu. On jest zarówno transcendentny, nie do pojęcia przez człowieka, jak i pełen miłości, współczucia, żalu, czy gniewu”⁸¹¹.

Heschel w swoim słynnym eseju *Żadna religia nie jest samotną wyspą* pisze, iż w obecnym czasie najważniejsza nie są halacha dla Żydów bądź Kościół dla chrześcijan, lecz najważniejszą kwestią jest podstawa obu religii, a mianowicie: czy istnieje *pathos*, „Boża troska o los człowieka i Jego tajemnicza ingerencja w ludzką historię. Najważniejsze jest to, czy jesteśmy żywi, czy [jak] martwi w obliczu oczekiwań i wymagań stawianych nam przez żywego Boga. Kryzys dotyka nas wszystkich. Cierpienie i lęk przed oddzieleniem od Boga sprawiają, że Żydzi i chrześcijanie płaczą razem”⁸¹².

1. Myślenie religijne jako skok w działanie

Przypomnijmy w tym miejscu istotny wątek w biografii Heschela. Pisząc o przyczynach swojego zaangażowania się w ruch na rzecz pokoju na świecie, stwierdza on, iż przez wiele lat żył w przekonaniu, że jego przeznaczeniem jest życie w sferze prywatności, w odosobnieniu, zajmowanie się kwestiami ostatecznymi oraz zaangażowanie w próby ich wyjaśniania w myślach i słowach. Ta samotność była dla niego zarówno ciężarem, jak i błogosławieństwem, ale przede wszystkim była konieczna

⁸⁰⁹ Tenże, *Prorocy*, dz. cyt., s. 416.

⁸¹⁰ Por. M.A. Chester, *Divine Pathos and Human Being. The Theology of Abraham Joshua Heschel*, dz. cyt., s. 115.

⁸¹¹ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 207.

⁸¹² Tenże, *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, red. H. Kasimow, B.L. Sherwin, dz. cyt., s. 31.

do osiągnięcia pewnego stanu spokoju, w którym można byłoby się zmagać z wszystkimi dylematami bez poczucia lęku⁸¹³. Co zatem odmieniło życie żydowskiego myśliciela? Należy tu zwrócić uwagę na kilka biograficznych wątków.

1.2. Inspiracja prorocka

Heschel wspomina, iż trzy wydarzenia zmieniły jego myślenie. Pierwsze to liczne ataki na wewnętrzne życie, które pozbawiły go zdolności do utrzymywania stanu wewnętrznego spokoju. Drugie to odkrycie, że obojętność na zło jest gorsza niż samo zło. Nawet wysoka wartość refleksji w kultywowaniu prawdy wewnętrznej nie może usprawiedliwiać zachowania spokoju wobec okrucieństw, które z nadziei na skuteczność czysto intelektualnych wysiłków czynią groteskę. Izolacjonizm jest często nieświadomym pretekstem do nonszalancji zarówno pośród polityków, jak i uczonych⁸¹⁴. Żydowski myśliciel przywołuje w tym miejscu postać Kaina, który po zbrodni dokonanej na Ablu na pytanie zadane przez Boga, gdzie znajduje się jego brat, odpowiada: „Nie wiem. Czyż jestem stróżem brata mego?” (Rdz 4, 9, BT). Tę - dającą do zrozumienia - negatywną odpowiedź należałoby uznać za jedną z największych zasadniczych maksym wyrażających zło tego świata⁸¹⁵.

Trzecim i kluczowym wydarzeniem, które odmieniło życie i nastawienie Heschela były kilkuletnie studia nad prorokami starożytnego Izraela, które zaowocowały w 1962 roku wydaniem angielskojęzycznej i poszerzonej wersji jego pracy doktorskiej. Żydowski myśliciel wspomina, że od proroków nauczył się, iż wyrachowanie i ograniczoność naszego moralnego rozumienia, niezdolność do poczucia głębi niedoli wywołanej własnymi błędami to fakt, przed którym nie można podstępnie uciec. Gdy oczy są świadkami bezduszości i okrucieństwa człowieka, serce próbuje zatrzeć wspomnienia, uspokoić nerwy i uciszyć sumienie. Na tym świecie panuje ogromna, cicha agonia, a zadaniem człowieka jest być głosem wszystkich cierpiących, aby zapobiec zbezczeszczeniu duszy i pogwałceniu marzeń o uczciwości⁸¹⁶. Innymi słowy - jak stwierdza Heschel w wywiadzie udzielonym Carlowi Sternowi - musimy być zaangażowani w ludzkie problemy, a szczególnie w sprawy cierpiącego człowieka.

⁸¹³ Por. tenże, *The Reasons for My Involvement in the Peace Movement*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 224.

⁸¹⁴ Por. tamże, s. 225.

⁸¹⁵ Por. tamże, s. 224.

⁸¹⁶ Por. tamże.

Najsmutniejszą kwestią było dla niego to, iż we współczesnym społeczeństwie, w Ameryce prorocy są w zasadzie nieznanymi, a w amerykańskiej edukacji doszło do całkowitego upadku Biblii. Wielkimi przykładami, jakich dzisiaj potrzebujemy, są starożytni prorocy Izraela. Każdy, kto czyta księgi prorockie odkryje, iż byli oni najbardziej niepokojącymi ludźmi, jacy kiedykolwiek żyli⁸¹⁷.

Heschel wspomina, że im głębiej pogrążał się w myśleniu proroków, tym bardziej stawało się dla niego jasne to, co starali się oni przekazać swoim życiem, a mianowicie: z moralnego punktu widzenia nie ma granic odczuwania troski o ludzkie cierpienie; w odniesieniu do okrucieństw popełnianych w imię wolnego społeczeństwa, tylko niektórzy są winni, ale wszyscy ponoszą odpowiedzialność⁸¹⁸. W *Prorokach* Heschel pisze: „Jeśli przyznamy, że jednostka jest w jakimś stopniu zależna od ducha społeczeństwa i podatna na jego wpływ, to występki tejże jednostki obnażają zepsucie społeczności. We wspólnocie wyczulonej na cierpienie, bezgranicznie wrażliwej na okrucieństwo i zakłamanie, nieustannie zatroskane o Boga i każdego człowieka, zbrodnia byłaby wyjątkiem, nie regułą”⁸¹⁹. Heschel wspomina dalej, iż nie czuł się winny z powodu rozlewu krwi w Wietnamie jako zwykły obywatel Stanów Zjednoczonych, lecz czuł się głęboko odpowiedzialny za zaistniałą sytuację. Słowa z Księgi Kapłańskiej, iż „nie będziesz stać beczynnym przy krwi twego bliźniego”, nie są zaleceniem, ale imperatywem, najwyższym przykazaniem. Dlatego też Heschel postanowił zmienić radykalnie swoje życie i skupić się na kwestiach związanych z działalnością społeczną⁸²⁰.

Jak zauważa E.K. Kaplan, Heschelowe zaangażowanie w Stanach Zjednoczonych było autentycznie biblijne i nie wywodziło się z „etycznego monoteizmu”, czyli świeckiej moralności sformułowanej w prorockiej dialektyce, lecz przede wszystkim z przekonującego współodczuwania z Bogiem⁸²¹. Według autora *Proroków* Biblia nie jest księgą o niebie, lecz księgą o ziemi. Hebrajskie słowo *erets*, oznaczające ziemię, ląd, występuje w Biblii przynajmniej pięć razy częściej aniżeli słowo *szamajim*, które oznacza niebo. Nigdy nie będziemy zdolni do pocucia sensu znaczenia nieba, jeśli nasze życie na ziemi nie będzie kultywowało przedsmaku nieba na ziemi. To może wyjaśniać, dlaczego obietnica ziemi stała się centralnym motywem biblijnej historii. Musimy zatem

⁸¹⁷ Por. *Carl Stern's Interview with Dr. Heschel*, w: A. J. Heschel, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity. Essays*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 399-400.

⁸¹⁸ Por. A.J. Heschel, *The Reasons for My Involvement in the Peace Movement*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 225; por. także tenże, *Prorocy*, dz. cyt., s. 50-52.

⁸¹⁹ Tenże, *Prorocy*, dz. cyt., s. 52.

⁸²⁰ Por. tenże, *The Reasons for My Involvement in the Peace Movement*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 225.

⁸²¹ Por. E.K. Kaplan, *Holiness in Words. Abraham Joshua Heschel's Poetics of Piety*, dz. cyt., s. 100.

tak dobrze pielęgnować ziemię, aby była ona odzwierciedleniem nieba. Nadzieję wzbudza raczej harmonia pomiędzy niebem i ziemią aniżeli wieczne napięcie pomiędzy nimi⁸²².

1.3. Chasydyzm i kabała

Bez wątpienia zaangażowanie społeczne Heschela miało swoje źródło w chasydzko-kabalistycznym nauczaniu. Nacisk na uczynki, troska o codzienność, doświadczanie Boga tu i teraz, brak przyzwolenia na wycofywanie się z tego świata - te charakterystyczne cechy chasydyzmu przenikały Heschela na wskroś i nie można ich oddzielić od jego osobowości. To było dziedzictwo, które ucieleśniał⁸²³. W swoim dziele o życiu wschodnioeuropejskich Żydów *Pańska jest ziemia* pisał: „Każdy człowiek wytwarza nieustannie myśli, słowa, uczynki - powierzając je albo siłom świętości, albo siłom nieczystym. Zajęty jest ciągle albo budowaniem, albo niszczeniem. Jednak jego zadaniem jest odbudowanie - poprzez wypełnianie Tory - tego, co zostało uszkodzone we wszechświecie, praca w służbie wszechświata w imię Boga”⁸²⁴.

Zgodnie z nauczaniem kabały wszystkie sprawy na ziemi symbolizują to, co znajduje się w niebiańskim świecie, i każdym czynem, myślą człowiek ingeruje w ten świat. Innymi słowy: to, co czynimy tu na ziemi, odbija się echem w wieczności. Pobożny Żyd jest architektem ukrytego świata, poniekąd Mesjaszem. Zbawienie nie dokonuje się od razu w całości i nie dotyczy wyłącznie narodu żydowskiego. Zbawienie ma charakter nieustannego procesu, odbywającego się w każdej chwili. Nawet Bóg jest uwikłany w ten tragiczny stan świata, Jego Obecność - Szechina, znajduje się na wygnaniu. Przywrócenie Szechiny, przywrócenie pierwotnego obrazu tego świata powinno być celem wszelkich starań człowieka. Tak więc - jak zauważa Heschel - sens naszego życia leży w udoskonalaniu wszechświata. Zadanie nasze polega na dostrzeżeniu, zebraniu i uwolnieniu iskier świętości, które zostały rozsypane w tym świecie, pośród jego ciemności i niedoskonałości. Ten cel stanowi motywację dla wszystkich przykazań i dobrych uczynków. „Człowiek dzierży klucze, które mogą otworzyć okowy pętające Zbawiciela”⁸²⁵.

⁸²² Por. A.J. Heschel, *Israel: An Echo of Eternity*, dz. cyt., s. 146-147.

⁸²³ Por. R. McAfee Brown, 'Some are Guilty, All are Responsible'. *Heschel's Social Ethics*, w: *Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought*, edited and introduced by J.C. Merkle, dz. cyt., s. 129.

⁸²⁴ A.J. Heschel, *Pańska jest Ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, dz. cyt., s. 79.

⁸²⁵ Tamże, s. 94.

W innym tekście, zatytułowanym *Religion and Race* Heschel naucza: pomimo iż wszechświat został ukończony, to jeszcze większym arcydziełem, które nadal znajduje się w nieustannym akcie tworzenia, jest historia. Do zrealizowania tego wielkiego planu Bóg potrzebuje pomocy człowieka, który posiadając instrument Boga, może z niego korzystać lub nie - zgodnie z wielkim projektem. Życie jest gliną, a sprawiedliwość formą, w której Bóg pragnie ukształtować historię. Jednak ludzie niejednokrotnie deformują zamysł Boga, dlatego potrzebuje On miłosierdzia i sprawiedliwości. Jego woli nie można zrealizować w przestrzeni, siedząc w świątyniach, ale wyłącznie w czasie, w historii. To właśnie w sferze historii człowiekowi zostaje powierzona misja od Boga⁸²⁶.

1.4. Majmonides i Kocker

Wydaje się, iż w Heschelowym myśleniu i zaangażowaniu się w sprawy społeczne, istotną rolę odegrały dwie wielkie postacie tradycji żydowskiej: Majmonides i Menachem Mendel z Kocka, zwany Kockerem.

Heschel, pisząc biografię Majmonidesa - jak zostało to już wspomniane - antycypował własną autobiografię. Żydowski myśliciel, w odróżnieniu od innych uczonych, którzy patrzyli na życie Majmonidesa i jego dorobek jak na paradygmat konsekwencji, odkrył, że w ostatniej dekadzie jego życia zainteresowania średniowiecznego filozofa zostały ukierunkowane na całkiem inne dziedziny. Przeniosły się: z nauki do społecznej działalności, z metafizyki do etyki, z myśli do czynów⁸²⁷. Tę analogię w biografii Heschela i Majmonidesa dostrzegł również S.H. Dresner, który wskazuje, iż w ostatnich latach swojego życia, pomimo słabości zdrowia, Heschel - podobnie jak średniowieczny filozof - coraz mniej uwagi poświęcał pracy naukowej, natomiast coraz bardziej jego umysł i działania były skupione na kwestiach społecznych: prawa obywatelskie, wojna w Wietnamie, los Żydów rosyjskich. Modlitwa w jego życiu stała się czynem - konkluduje Dresner⁸²⁸.

Jak już zauważyliśmy, Heschel w swoim dziele *A Passion for Truth* podjął próbę porównania dwóch wielkich myślicieli: Kierkegarda i Kockera. Odnośnie do wiary,

⁸²⁶ Por. tenże, *Religion and Race*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom*, dz. cyt., s. 97.

⁸²⁷ Por. B.L. Sherwin, *Abraham Joshua Heschel*, dz. cyt., s. 32-33.

⁸²⁸ Por. S.H. Dresner, *Heschel the Man*, w: *Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought*, edited and introduced by J.C. Merkle, New York, London, s. 22; por. także J. Petuchowski, *Faith as the Leap of Action: The Theology of Abraham Joshua Heschel*, <https://www.commentarymagazine.com/articles/faith-as-the-leap-of-actionthe-theology-of-abraham-joshua-heschel/>, data dostępu 21 maja 2022 r.

autor wskazuje, iż dla Kierkegaarda pewność wiary nigdy nie może pochodzić z racjonalnych dowodów, ale wyłącznie ze „skoku wiary”. Nie można tego uczynić raz na zawsze; ten skok musi być nieustannie odnawiany, ponieważ wobec wiary wciąż pojawiają się sprzeczności. W tej słynnej metaforze - zauważa Heschel - duński filozof wyraził swoje odrzucenie możliwości płynnego przejścia do nowych pojęć poprzez medytację lub dochodzenia do nowych pojęć poprzez progresywny proces myślenia. Wiary nie można osiągnąć poprzez nieustanne i stopniowe zbliżanie się, lecz przez decyzję, akt woli. Jednak zdobycie wiary nie jest łatwe - jest to ryzyko; można ją zdobyć tylko dzięki ekstremalnej duchowej udręce. Zatem wiara jawi się jako odpowiedź na trudną sytuację człowieka⁸²⁹.

Wobec tego Heschel jest przekonany, iż Kocker zgodziłby się z koncepcją wiary duńskiego filozofa. W przeciwieństwie do klasycznych myślicieli żydowskich, definiujących wiarę w kategoriach epistemologicznych, Kocker zajmował się nią w kategoriach totalnej ludzkiej sytuacji. Odeologizował wiarę, deklarując, iż posiadanie jej znaczy: lekceważyć samego siebie, nie zważać na siebie. Wiara jest początkiem końca ludzkiej egocentryczności. Stwierdzenie: „wierzę w Boga” nie znaczy, że akceptuję fakt Jego istnienia; nie znaczy również, że ja jestem pierwszy, a On drugi, jak wskazuje składnia zdania. Jest całkiem odwrotnie: ponieważ Bóg istnieje, jestem w stanie uwierzyć⁸³⁰. W tradycji chasydyzmu - zauważa Heschel - możemy zatem napotkać dwa rodzaje wiary: pierwszy to intymne i osobiste przywiązanie do Boga, drugi to wiara jako przewyciężenie egocentryzmu. Czy istnieje sposób na wskazanie jakiegoś związku pomiędzy tymi rodzajami wiary? Pierwszy rodzaj to obietnica, drugi - wyzwanie; pierwszy żywi się cudem, pieśnią i poezją, drugi inicjuje proces samoanalizy i czujności, który nigdy nie ma końca - cisza jest tu jedynym schronieniem⁸³¹.

W związku z tym Heschel rozważa taki problem: jeśli wiara jest zdolnością do lekceważenia samego siebie, to pojawia się pytanie, czy człowiek jest psychologicznie zdolny do jej osiągnięcia. Jeśli, z drugiej strony wiara, jest ostateczną i osobistą więzią z Bogiem, to czy jest metafizycznie możliwa? Wiara nie jest stanem bierności czy cichej akceptacji; przyłączenie się do grona ludzi żyjących zgodnie z pewnymi wartościami nie wystarczy. Wiara domaga się skoku w działanie; to odważna inicjatywa, a nie inercja; jest ona zawsze zależna od odwagi wierzącego. Autor *Proroków* stawia takie oto pytanie: czy człowiek zniewolony przez swoje *ego* może kiedykolwiek lekceważyć samego

⁸²⁹ Por. A.J. Heschel, *A Passion for Truth*, dz. cyt., s. 185.

⁸³⁰ Por. tamże, s. 189-192.

⁸³¹ Por. tamże, s. 192.

siebie? Kocker miał świadomość ostrego zerwania z naturą ludzką, jakiego domagało się takie postępowanie, i z tego względu sugerował, że wiara pociąga za sobą radykalny przeskok, a także oczyszczenie się z motywów, które zwykle karmią nasze *ego*⁸³². Nasze serca - wskazuje dalej Heschel - przede wszystkim muszą być zanurzone w wierze. Poprzez głębokie wejrzenie powinniśmy stawiać czoła prawdzie, ponieważ nie możemy zadowalać się na wpół wyuczonymi poglądami i na wpół upieczonymi prawdami⁸³³.

Jeśli myślenie religijne jest wysiłkiem, aby na nowo odkryć pytanie, na które religia daje odpowiedź, to w takim razie powinno również obejmować weryfikację tej prawdy w konkretnej egzystencji, w konkretnym działaniu. Najbardziej pokrzepiającym aspektem działalności Heschela jest to, iż nie ograniczył się on tylko i wyłącznie do teoretycznego mistycyzmu i interpretacji myśli żydowskiej, ale w ostatnich latach, poprzez zaangażowanie w problemy społeczne, wielokrotnie dawał świadectwo prawdom, według których starał się budować swoje życie⁸³⁴. Filozofia - wskazuje Heschel - nie może być taka sama po tragedii Auschwitz i Hiroszimy. Pewne jej założenia, które dotyczyły człowieczeństwa, okazały się zwodnicze i musiały upaść. To, co przez długi czas było traktowane jako coś powszechnego, okazało się zwykłą utopią. Tak więc filozofia, aby zachować swoje znaczenie, musi zaoferować mądrość życia, która będzie aktualna nie tylko w wyizolowanych salach wykładowych, lecz również w momentach oszałamiającego okrucieństwa i zagrożenia katastrofą. Kwestia człowieka powinna być rozważana nie tylko w aulach uczelni, ale także w obecności więźniów obozów zagłady bądź w powidokach eksplozji nuklearnej⁸³⁵. A zatem Heschelowe myślenie religijne dąży do duchowego radykalizmu w odniesieniu do aktualnych problemów społeczno - politycznych, a jego wczesne teksty, pisane jeszcze w Europie, już wtedy wskazywały, iż nie można odseparować duchowości od kwestii moralnych⁸³⁶. Innymi słowy: myślenie profetyczne analizuje ludzkie wybory w świetle bezkompromisowej prawdy. W latach sześćdziesiątych decyzje Heschela wzbudziły złość bądź strach pośród beztroskich obywateli, ale zainspirowały tych, którzy pragnęli pogodzić postępową politykę z tęsknotą za wiarą i biblijnymi ideałami⁸³⁷.

⁸³² Por. tamże.

⁸³³ Por. tamże, s. 194.

⁸³⁴ Por. M.S. Friedman, *Abraham Joshua Heschel. Philosopher of Wonder. Our Thirty-Year Friendship and Dialogue*, dz. cyt., s. 89.

⁸³⁵ Por. A.J. Heschel, *Who is Man?*, dz. cyt., s. 13-12.

⁸³⁶ Por. E.K. Kaplan, *Holiness in Words. Abraham Joshua Heschel's Poetics of Piety*, dz. cyt., s. 100.

⁸³⁷ Por. tamże, s. 102.

2. Charakterystyka osobowości proroka

Heschel rozpoczyna swoje rozważania na temat proroków od zasadniczego pytania: „Jakim człowiekiem jest prorok?”⁸³⁸. Gdy student filozofii odwraca uwagę od wielkich problemów metafizyki i zwraca się w stronę proroków, może zauważyć, że przeszedł ze świata wzniosłości do areału trywialności. Prorocy zamiast prowadzić do tego, co piękne i wzniosłe, prowadzą nas do doświadczenia nędzy tego świata. Świat wcale nie jest dla nich miejscem pięknym i dumnym - oni z jego powodu czują zgorzniecie i podnoszą lament, jakby był zwykłym slumsem. Hałasują wokół tego, co dla innych zdaje się błahostką. Owe sprawy, które gorszyły starożytnych proroków, dzieją się również we współczesnym świecie⁸³⁹. Wydaje się, że słowa proroka Amosa można by odnieść do wszystkich społeczeństw, w każdym czasie: „Słuchajcie tego wy, którzy gnębicie ubogiego, a bezrolnego pozostawiacie bez pracy, którzy mówicie: »Kiedyż minie nów księżyca, byśmy mogli sprzedawać zboże, kiedy szabat, byśmy mogli otworzyć spichlerz? A będziemy zmniejszać efę, powiększać sykl i wagę podstępnie fałszować. Będziemy kupować biednego za srebro, a ubogiego za parę sandałów, i plewy pszeniczne będziemy sprzedawać«” (Am 8, 4-6, BT). Każdy czyn niesprawiedliwości, brak uczciwości w interesach czy wykorzystywanie biednych, to dla wielu z nas drobnostka - zauważa Heschel - lecz dla proroków to była zbrodnia. „Według nas niesprawiedliwość godzi w szczęście ludzkie, w oczach proroków jest śmiertelnym ciosem wymierzonym w egzystencję; dla nas - pozostaje jedynie epizodem, dla nich jest katastrofą, która zagraża całemu światu”⁸⁴⁰. To skrajne oburzenie wobec niesprawiedliwości mogłoby się wydawać rodzajem hysterii. We współczesnym świecie nieustannie stajemy w obliczu niesprawiedliwości, hipokryzji, fałszu, przemocy i nędzy, a jednak nie reagujemy na to w sposób radykalny. Staramy się zachować adekwatnie do problemu. Dla proroków nawet najdrobniejsza krzywda staje się kosmicznym problemem. Heschel powołuje się w tym miejscu, m.in. na słowa proroka Jeremiasza: „Niebo, niechaj cię na to ogarnie osłupienie, groza i wielkie drżenie! - wyrocznia Pana. Bo podwójne zło popełnił mój naród: opuścili Mnie, źródło żywej wody, żeby wykopać sobie cysterny, cysterny popękane, które nie utrzymują wody” (Jr 2, 12 - 13, BT). A zatem, jak widać z powyższego fragmentu, prorocy głoszą swoje przesłanie w taki sposób, jakby za chwilę miała nastąpić kosmiczna katastrofa, jakby z powodu

⁸³⁸ A. J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 33.

⁸³⁹ Por. tamże, s. 33.

⁸⁴⁰ Tamże, s. 34.

niewierności ludu izraelskiego miały się zapaść niebios. Heschel stawia więc pytania: czy ta skala prorockiego oburzenia jest adekwatna do rozmiaru przewinień? Czy to możliwe, aby z powodu kilku drobnych aktów niesprawiedliwości skierowanych przeciwko mało znaczącym i bezradnym ubogim mogłoby zostać zniszczone tak wspaniałe miasto jak Jerozolima? Czy kupowanie biednych za parę sandałów, które w starożytnym Izraelu były metaforą drobnostki⁸⁴¹, może spowodować skazanie całego narodu na wygnanie? Czy prorocy nie wyolbrzymiają wagi problemu? Mowa proroka to „wybuch niepohamowanych emocji, a jego nagana jest szorstka i bezlitosna”⁸⁴² - stwierdza Heschel. Jeśli radykalną wrażliwość na zło określimy jako histerię, to jak nazwiemy całkowitą obojętność wobec zła, nad którą płakali prorocy? Podczas gdy próbujemy odwracać wzrok od nikczemności i okrucieństwa, wymazywać je z pamięci oraz koić nerwy, a sumienie zmuszać do milczenia, prorok jest człowiekiem na wskroś przeniknięty bólem, na którego Bóg narzucił jarzmo⁸⁴³. Inaczej niż w doświadczeniu mistycznym, gdzie zjednoczenie z Bogiem dokonuje się dzięki pragnieniu mistyka, objawienie profetyczne odbywa się wbrew woli wybranego. Nie sprawiało ono radości i było dotkliwym, przerażającym brzemieniem. Prorok nie myślał o swoich korzyściach ani nie pragnął władzy czy uznania przez ludzi. Nie był zadowolony z tego, iż został prorokiem, i nie chwalił się swoim zadaniem⁸⁴⁴. Powołanie proroka nie przynosiło szczęścia w ludzkim tego słowa rozumieniu, a raczej prowadziło do wniosków, do jakich doszedł prorok Jeremiasz: „Niech będzie przeklęty dzień, w którym się urodziłem! Nie zabił mnie bowiem w łonie matki; wtedy moja matka stałaby się moim grobem, a łono jej wiecznie brzemiennym. Po co wyszedłem z łona matki? Czy żeby oglądać nędzę i utrapienie i dokonać dni moich wśród hańby?” (Jr 20, 14; 17-18, BT). Nad życiem proroka napisano niewidzialne słowa, że wchodząc na tę drogę, musi porzucić wszelkie pochlebstwa. Słowo Boże w duszy proroka ma smak goryczy. Nie obiecano mu również żadnej nagrody, ale też żadna nagroda nie byłaby w stanie złagodzić tego smaku⁸⁴⁵. A zatem, jak zauważa Heschel, głos proroków to głos, który został użyzony przez Boga milczącemu cierpieniu, okradzionemu nędzarzowi i znieważonemu bogactwu tego

⁸⁴¹ Por. *Księga Dwunastu Mniejszych Proroków*, tłum. I. Cylikow, Kraków-Budapeszt 2013, s. 93, przypis 6.

⁸⁴² Por. A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 35.

⁸⁴³ Por. tamże, s. 36.

⁸⁴⁴ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt. s. 282.

⁸⁴⁵ Por. tamże, s. 283.

świata. Prorok jest sposobem istnienia, punktem, gdzie spotykają się drogi Boga i człowieka. Jego słowa są echem krzyku Boga⁸⁴⁶.

Heschel zauważa, iż w starożytnej filozofii błahe sprawy nie były godne uwagi. Platon w swoich *Prawach* w usta Cudzoziemca z Aten wkłada takie słowa: „Sprawy ludzkie nie zasługują zapewne na wielką powagę, a jednak jest rzeczą konieczną traktować je poważnie; nie jest to szczęśliwa sytuacja. Ale skoro się w niej znajdujemy, to może, gdybyśmy okazywali tę powagę w stosowny jakiś sposób, byłoby to dla nas odpowiednie. (...) z natury tylko bóg jest wszelkiej szczęściem darzącej powagi, człowiek, jak powiedzieliśmy wcześniej, jako zabawka jakaś boga wymyślnie został zrobiony, i to w istocie stało się tym, co dla niego najlepsze”⁸⁴⁷. Po czym Cudzoziemiec prosi o zrozumienie i wyjaśnia, iż jego negatywny obraz rodzaju ludzkiego zrodził się w wyniku porównania ludzi z bogami. Ostatecznie: „niech nasz rodzaj nie będzie tak marny, lecz wart jakiejś powagi”⁸⁴⁸. Idąc za *Etyką Wielką* Arystotelesa, nie można sądzić, aby bogowie wpływali na los człowieka, udzielali mu pomyślności bądź nie. „Boga bowiem - pisze Stagiryta - uważamy za władnego przydzielać dobro i zło tym, którzy na to zasługują, a przypadek i to, co on powoduje, naprawdę staje się jak gdyby przypadkowo. Jeżeli właśnie bogu przypisujemy tego rodzaju zdolność, zrobimy z niego sędziego niezdatnego lub niesprawiedliwego. A to bogu nie przystoi. [...] troska i życzliwość ze strony boga nie może uchodzić za sprawcę pomyślności, dlatego, że zdarza się ludziom złym”⁸⁴⁹.

Profetyczna myśl - wskazuje Heschel - jest zanurzona w człowieku tu i teraz, w konkretnej historycznej rzeczywistości, a nie w abstrakcyjnych, bezczasowych rozważaniach. To, co jest warte troski proroka, to dramatyczny los człowieka. Co więcej: biblijny Bóg jest przedstawiany jako Ten, który pochyla się nad ludzką biedą, a nie jako Demiurg, który wpatruje się w wieczne idee. Dla Boga w kwestii dobra i zła - głosi prorok - nie ma niczego błahego i trywialnego. Bóg umiłował człowieka i smuci się, kiedy ten Go opuszcza. Więzy między Bogiem a człowiekiem jest intymna i niezgłębiona, choć surowe i przerażające mogłoby być Jego zagniewanie. Jednak bez względu na to, jak „ohydne byłoby ludzkie zachowanie, to powrót człowieka do Stwórcy czyni z jego drogi boski gościniec”⁸⁵⁰.

⁸⁴⁶ Por. tenże, *Prorocy*, dz. cyt., s. 36.

⁸⁴⁷ Platon, *Prawa*, tłum. D. Zygmuntowicz, Kęty 2017, s. 358-359.

⁸⁴⁸ Tamże, s. 361.

⁸⁴⁹ Arystoteles, *Etyka Wielka. Etyka Eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, Warszawa 1977, s. 101-102.

⁸⁵⁰ A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 37.

Heschel, rozważając styl mowy proroków, najpierw przeciwstawia im fragment tekstu Flauberta, według którego wielkie dzieło charakteryzuje się pogodnym obliczem, spokojem oraz mocą, a jego celem jest spowodowanie stanu rozmarzenia. Słowa proroków wywołują całkiem odmienne stany - głęboki niepokój czasem prowadzący do udręki. Jednak i w nich znajdują się pewne interludia, dzięki którym można zauważyć wieczność miłości unoszącej się ponad chwilami cierpienia. Profetyczny styl, emocjonalny i bazujący na wyobraźni, dosadny i rytmiczny, może przypominać język poetycki, a jednak nie ma tu miejsca na żaden rodzaj poezji. Brakuje tu stanu wewnętrznej harmonii i opanowania. Prorocki język jest pełen wzburzenia, udręki i ducha niezgody. Z czego to wynika? Ponieważ troska proroka nie kieruje się w stronę natury, lecz historii, w której nie ma stanu błęgiego spokoju⁸⁵¹. Prorok - twierdzi Heschel - jest tożsamy nie tylko z tym, co przepowiada, lecz poprzez to, co głosi, jest również nierozzerwalnie związany ze swoim narodem. Zatem tajemnica profetycznego stylu jest taka: „jego życie i dusza leżą na szali tego, co mówi, i tego, co według jego słów ma się wydarzyć. To związek, który odbija się echem. Co więcej, zarówno temat, jak i utożsamienie się należy postrzegać na trzech płaszczyznach. Nie chodzi tylko o proroka i naród, lecz także o samego Boga, który związany jest tym, co niesie za sobą proroctwo”⁸⁵². Mowy proroków nie są pełne tajemnic, niczym słowa z delfickiej wyroczni, wiszące pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Ich słowa to ciągłe nawoływanie, wprawianie w niepokój i narzucanie. Tak, jakby wypływały z serca samego Boga, szukając drogi do ludzkiego serca i umysłu, a także przynosząc ze sobą wezwanie i zobowiązanie. Ważniejszy od godności jest majestat. Heschel zwraca uwagę na biegunowość tego języka, który jednocześnie jest olśniewający, jak i gwałtowny; stanowczy, jak i powściągliwy; brutalny, jak i współczujący. Innymi słowy: to fuzja przeciwieństw⁸⁵³.

Zadaniem proroka jest powodować wydarzenia, a nie tylko opowiadać historię. Udziela on raczej surowej nagany, aniżeli śpiewa; bardziej dąży do komunikowania niż do wyrażania rzeczywistości mową poetów. Prorockie przesłanie nie ma świecić - ono ma płonąć. Te słowa mają uderzać jak bicz, aby nie tylko pouczać, ale przede wszystkim wstrząsnąć tymi, do których są skierowane⁸⁵⁴. Co więcej, u Izajasza czytamy: „Oстрым uczynił me usta, w cieniu swej ręki mnie ukrył. Uczynił ze mnie strzałę zaostrzoną, utił mnie w swoim kołczanie” (Iz 49, 2, BT).

⁸⁵¹ Por. tamże, s. 38.

⁸⁵² Por. tamże.

⁸⁵³ Por. tamże.

⁸⁵⁴ Por. tamże, s. 38-39.

Zdaniem Heschela proroka można byłoby określić mianem obrazoburcy, ale w rzeczywistości bezwzględnie obnażał on to, co próbowało być tylko pozorem świętości i bojaźni. Formy kultu, które wydawały się czymś oczywistym, instytucje wzbudzające najwyższy szacunek demaskuje on jako coś skandalicznego. Niejednokrotnie słowa proroków rozbrzmiewały dla pobożnych wyznawców niczym bluźnierstwa: „Na co sprowadzacie Mi kadzidło ze Saby albo wyborny korzeń trzciny z dalekiej ziemi? Nie podobają Mi się wasze całopalenia, a wasze krwawe ofiary nie są mi przyjemne” (Jr 6, 20, BT). Prorok miał świadomość, iż religia posiada tendencje do wypaczania nakazów Boga, a kapłani zamiast strzec wypełniania Jego słów, sami dopuszczają się krzywoprzysięstwa i bałwochwalstwa. Kult prowadzący do łamania Bożych przykazań staje się czymś absurdalnym, a świątynia, w której ludzie oddają się bezbożności, miejscem zatracenia⁸⁵⁵. Dlatego też prorocy ogłaszali, iż wróg Izraela może stać się narzędziem Boga w historii. W kulturze pogańskiej dla boga dopuszczającego się zniszczenia swojej świątyni lub podboju narodu, który oddawał mu cześć, oznaczałoby to samounicestwienie. Bóg Izraela zaś nazywa Asyrię różgą swojego gniewu (Iz 10, 5), a króla Babilonu swoim sługą⁸⁵⁶: „oto pošę - głosi Jeremiasz - by przyprowadzić wszystkie pokolenia z północy - wyrocznia Pana - i Nabuchodonozora, króla Babilonu, mojego sługę” (Jr 25, 9, BT). Heschel zadaje więc pytanie: co takiego dawało prorokom siłę, aby mogli atakować, demitologizować, krytykować wszelkie pewniki, świętości, obrzucać bluźnierstwami kapłanów i królów, innymi słowy: być w opozycji do wszystkich w imię Boga? Prorocy musieli doświadczyć czegoś katastrofalnego, co dało im siłę, aby mogli uderzać w innych⁸⁵⁷.

Żydowski myśliciel zauważa, iż źródłem prorockiego natchnienia jest Boskie *pathos*. Księgi proroków są pełne tekstów o miłości Boga i Jego rozczarowaniu, miłosierdziu i gniewie. Bóg w rozumieniu biblijnym nigdy nie jest bezosobowy - Jego relacja z Izraelem jest osobowa; On angażuje się w życie ludzi, w dzieje narodu wybranego. Jego wola, nakazy to nie tylko zwykłe polecenia, ale wyraz troski, która może zostać przyjęta lub odrzucona - niemniej jednak ma to dla Niego bardzo personalne znaczenie. Akty samego Boga, miłość, miłosierdzie czy rozczarowanie i gniew ukazują poruszenie Boskiej istoty w najgłębszym wymiarze⁸⁵⁸. Prorok - twierdzi dalej Heschel - jest osobą, a nie rzecznikiem; partnerem i współpracownikiem Boga, a nie narzędziem.

⁸⁵⁵ Tamże, s. 45.

⁸⁵⁶ Por. tamże, s. 46.

⁸⁵⁷ Por. tamże, s. 46-47.

⁸⁵⁸ Por. tamże, s. 65.

Jego zadanie polega na przekazywaniu słowa Bożego, które jest napełnione Boskim *pathos*. Żeby zrozumieć słowo, należy odczuwać *pathos*. Podobnie jak nie można uczynić kogoś gorliwym, samemu pozostając beznamiętnym.

A zatem - konkluduje Heschel - po wnikliwym przyjrzeniu się słowom proroków, można zauważyć, iż fundamentalnym ich doświadczeniem było współtowarzyszenie i współodczuwanie z Boskim *pathos*, intymny związek z Boską świadomością, zachodzący w wyniku refleksji nad *pathos*. Prorok doświadczał porwania do samego źródła Bożego *pathos*, co stanowiło typowy stan jego umysłu. Profetyczną odpowiedzią na natchnienie jest współodczuwanie, które wobec objawienia jest korelatywne. To współodczuwanie należy również rozumieć jako odpowiedź na doświadczenie transcendentnej wrażliwości. Nie jest ono, jak miłość, której pragnieniem jest być skierowaną w stronę Bożego bytu, lecz jest asymilacją prorockiego życia emocjonalnego z boskością, asymilacją funkcji, a nie istoty. „Uczuciowe doświadczenie proroka - pisze Heschel - jest centralnym punktem jego pojmowania Boga. Prorok słyszy głos Boga i czuje bicie Jego serca. Stara się przekazać *pathos* przesłania wraz z jego *logos*. W owym przekazie jego dusza rozlewa się, ukazując w słowach to, co prorok wydobywa z pełni swego współczucia”⁸⁵⁹. Innymi słowy: w odróżnieniu od stoickiego mędrca, którego można określić jako *homo apathetikos*, prorok to *homo sympathetikos*⁸⁶⁰.

3. Formy prorockiego współodczuwania

Zdaniem Heschela współodczuwanie, czyli fundamentalna cecha charakteryzująca życie duchowe proroków, może przybierać różne formy. Tym, co wspólne dla nich wszystkich, jest: skoncentrowanie się na Bogu, uświadomienie sobie boskich emocji, głębokie zatroskanie o boskie *pathos* oraz współodczuwająca zażyłość z Bogiem. Żydowski myśliciel odnosi się do klasyfikacji M. Schelera, według którego możemy wyróżnić dwa rodzaje współodczuwania, a mianowicie: współodczuwanie z Bogiem (wspólnota uczuć) oraz współczucie dla Boga (uczucie towarzyszące)⁸⁶¹.

Pierwszy rodzaj - wskazuje Scheler - realizuje się wówczas, gdy ojciec i matka stoją nad trumną ukochanego dziecka. Doświadczają oni tego samego cierpienia i bólu. Jednak nie znaczy to, iż *A* odczuwa cierpienie i *B* również odczuwa cierpienie, i posiadają oni wiedzę o tym odczuwanym cierpieniu. Chodzi tu o wspólne odczuwanie. Cierpienie

⁸⁵⁹ Tamże, s. 67.

⁸⁶⁰ Por. tamże, s. 507.

⁸⁶¹ Por. tamże, s. 515.

A w żaden sposób nie czyni się przedmiotem tutaj dla *B*, tak jak np. uprzedmiotawia się dla przyjaciela *C*, który podchodzi do nich i współcierpi z nimi albo z ich bólem⁸⁶². „Nie, oni czują to »razem« - pisze Scheler - w sensie jakiegoś wspólnego odczuwania, wspólnego przeżywania nie tylko »tego samego« aksjologicznego stanu rzeczy, lecz także tej samej emocjonalnej aktywności wobec niego. »Cierpienie« jako aksjologiczny stan rzeczy i cierpienie jak jakość funkcji są tutaj *jednym i tym samym*”⁸⁶³. Tak więc prorocy - zauważa Heschel - mogą mieć te same reakcje, jakie ma Bóg, a mianowicie: smutek, oburzenie, miłość oraz gniew; wynika to z tego, że są skonfrontowani z tym samym problemem czy aspektem rzeczywistości co Bóg, czyli z duchową i moralną sytuacją Narodu Wybranego, a poziom i motywacja boskiego *pathos* wpływa na nich w podobny sposób⁸⁶⁴.

Drugi rodzaj relacji wiąże się z intencjonalnym powiązaniem przez proroka uczucia radości bądź smutku z doświadczeniem Boga. *Pathos* Boga ukazuje się tutaj najpierw jako *A* w akcie zrozumienia i właśnie do tego *pathos* skierowane jest pierwotne współczucie proroka. Inaczej mówiąc: współodczuwanie proroka i *pathos* Boga to fenomenologicznie dwa różne fakty, a nie jeden, jak w pierwszym przypadku⁸⁶⁵.

Takie współczucie dla Boga - twierdzi Heschel - pochodzi ze zrozumienia sytuacji i *pathos* Pana. Podobne *pathos* wywołuje u proroka spotkanie z boskością. Prorok może odpowiedzieć na boskie *pathos* wyłącznie dzięki intuicyjnemu rozeznaniu, jakie może być to *pathos*. Osobista troska proroka o Boga kieruje jego emocje bezpośrednio na *pathos* Boga. Tak więc, oprócz zwrócenia uwagi na lud, który jest obiektem boskiego *pathos*, prorok zwraca się również w stronę *pathos* Boga. „Tak złożona struktura współodczuwania - pisze żydowski myśliciel - jest typowym dla proroka sposobem doświadczenia. Ma ona miejsce zarówno w solidarności proroka z Bożym bólem, w odbiciu boskiego doświadczenia wobec analogicznego przedmiotu, jak we współodczuwającej jedności z Bogiem”⁸⁶⁶.

W takiej relacji boskie *pathos* bezpośrednio koresponduje z ludzkim współodczuwaniem, jednak trzeba mieć na uwadze, że charakter drugiego jest zależny od charakteru pierwszego. Prorok ma świadomość faktu, iż więź z Bogiem posiada formę uczucia towarzyszącego. Stąd też w swoim działaniu nie idzie za tym, co sam czuje, ale

⁸⁶² Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 28; por. także, A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 515.

⁸⁶³ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 28.

⁸⁶⁴ por. A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 515.

⁸⁶⁵ Por. tamże, s. 516.

⁸⁶⁶ Tamże.

za tym, co czuje Bóg. W momentach intensywnego współczucia dla Boga prorok jest poruszony przez *pathos* Boga, który jest rozczarowany swoim ludem. Ten stan jest odległy od jego własnej troski, a jego stanowisko zgodne z punktem widzenia Boga⁸⁶⁷.

A zatem, jak konkluduje Heschel, „sympatia”, czyli współodczuwanie, jest kategorią religijną, która ma znaczenie antropologiczne, nie zaś kosmologiczne i oznacza bezpośrednią relację do boskiego *pathos*. Jest ona niezależna od panteizmu filozoficznej doktryny sympatii, jak również od pesymizmu etycznej doktryny sympatii. „To jedyna w swoim rodzaju kategoria religijnej antropologii, opisująca szczególny rodzaj religijnego doświadczenia i umożliwiająca zrozumienie charakteru prorockiej osobowości”⁸⁶⁸.

4. Prorockie rozumienie Boga

Według Heschela stwierdzenie, iż prorocy głosili teorię lub ideę Boga wydaje się chybione, gdyż zbyt łatwo mogłoby się to zamienić w jakiś substytut Boga. Cechą charakterystyczną proroków było rozumienie Boga, które nie rodziło się w czasie żmudnych teoretycznych poszukiwań i rozważań na temat możliwości Jego istnienia i atrybutów. On był dla nich bezwarunkowo rzeczywisty i bezwzględnie obecny. Mówiąc o Nim, nigdy nie zachowywali dystansu; „zawsze byli świadkami zdruzgotanymi słowami Boga, a nie badaczami zatroskanymi o zgłębienie boskiej natury; ich stwierdzenia były raczej rozładowaniem ciężaru niż wejściem zdobytym podczas mglistych poszukiwań”⁸⁶⁹.

Atrybuty Boga były dla starotestamentowych proroków dążeniami, wyzwaniem i przykazaniem. Nie uznawali ich za beczasowe pojęcia, wyabstrahowane z Jego istoty. Prorocy nie starali się też ukazywać natury Boga. Bardziej zależało im na ukazaniu Bożego wejrzenia na człowieka i Jego zatroskania o wszystkich ludzi. Chodziło im raczej, żeby pokazać postawę Boga, a nie idee związane z Nim. Trzeba również zauważyć, iż nie przyjmowali oni treści natchnienia w sposób bezmyślny i bezrefleksyjny. Dążyli do zrozumienia jego znaczenia i próbowali powiązać je spójnie z całą posiadaną wiedzą. Poza tym natchnienie nie stanowiło dla nich jedyne źródło wiedzy, ale przede wszystkim postawa otwartości na Boże słowo szła w parze z ogromną wrażliwością na Bożą obecność. Tę Bożą obecność i troskę o człowieka widzieli w wydarzeniach

⁸⁶⁷ Por. tamże.

⁸⁶⁸ Tamże, s. 517.

⁸⁶⁹ Tamże, s. 376.

historycznych. „Prorocy posiadali zdolność intuicyjnego uchwycenia ukrytych znaczeń i niewypowiedzianych przekazów”⁸⁷⁰.

Heschel wskazuje, iż umiejętność postrzegania u człowieka jest zależna od doświadczenia, przekonań, kategorii myślowych, wrażliwości, a także środowiska i dziedzictwa kulturalnego. „Człowiek zauważa to, co jest zdolny dostrzec”⁸⁷¹. Prorockie postrzeganie było uwarunkowane uprzednim doświadczeniem natchnienia. Z pewnością postawa proroka nie opierała się na wiedzy spekulatywnej, ale na intuicji i troskliwym zamyśleniu, w której Boga można pojąć za pośrednictwem Jego dostrzegalnych znaków. Taką postawę Heschel określa jako rozumienie⁸⁷². „Sens zamiany w profetyzmie tradycyjnego pojęcia wiedzy o Bogu na to nowe określenie wynika nie tylko z nieużyteczności klasycznego terminu, lecz również z przydatności zastosowania nowego”⁸⁷³. Wiedza o Bogu była u proroków owocem dwojakiego rodzaju. Pierwsza pochodziła z objawienia i była przejawem boskiej Osoby, natomiast druga powstawała w wyniku intuicyjnej kontemplacji otaczającego świata, w której należało rozpoznać znaki Bożej obecności w historii. Objawiające słowo postrzegali oni jako żywy przejaw Boga, a wydarzenia zachodzące w świecie jako skutki Bożego działania. „W obu przypadkach - pisze Heschel - ich zdolność pojmowania zasadzała się na rozumieniu Boga poprzez Jego przejawy, na rozumieniu zrodzonym zarówno ze skierowanych do nich przekazów, jak i bezsłownych oznak ich boskiego źródła czy motywu”⁸⁷⁴. Pierwszym etapem takiego rozumienia były wszystkie znaki, które prorok traktował jako przejawy Boga, a następnie rozważał ich znaczenie, aby ostatecznie dojść do pogłębienia wrażliwości na obecność Boga, a nie bezosobowej wiedzy.

A zatem ukoronowaniem prorockiej więzi z Bogiem jest zrozumienie i jednomyślność. Nie chodzi jednak o jakiegokolwiek poczucie mistycznej jedności⁸⁷⁵. Należy postawić wyraźną granicę pomiędzy doświadczeniem mistycznym a doświadczeniem profetycznym. W doświadczeniu mistycznym to człowiek zwraca się do Boga, zaś w akcie profetycznym Bóg zwraca się w stronę człowieka⁸⁷⁶. Pierwsze jest zdarzeniem w życiu człowieka, które zależy od jego pragnienia i inicjatywy; drugie jest zdarzeniem w życiu Boga, które wynika z *pathos* i Jego inicjatywy. Doświadczenie

⁸⁷⁰ Tamże, s. 377.

⁸⁷¹ Tamże.

⁸⁷² Por. tamże.

⁸⁷³ Tamże.

⁸⁷⁴ Tamże.

⁸⁷⁵ Por. tamże, s. 378.

⁸⁷⁶ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 250.

mistyczne umożliwia człowiekowi wejrzenie w życie Boga; w akcie profetycznym możemy się dowiedzieć o Bożym wejrzeniu w życie człowieka. Dlatego też mówienie o objawieniu jako profetycznej intuicji lub profetycznym doświadczeniu powoduje sprowadzenie rzeczywistości do percepcji. Z ludzkiego punktu widzenia objawienie świadczy o tym, w jaki sposób Bóg zwraca się do człowieka, a więc nie stanowi aktu patrzenia w boski wymiar rzeczywistości, w zastygłą i wieczną tajemnicę. Prorok zawsze znajduje się w centrum boskiego wydarzenia, w życiu Boga, bowiem On przychodzi ze swojej nieuchwytności w tym celu, by zostać usłyszonym przez człowieka. Zupełna intensywność tego zdarzenia polega na tym, iż to Bóg mówi do człowieka, a nie na tym, że człowiek słyszy Jego głos. „Mistyczne doświadczenie jest ekstazą człowieka; objawienie jest *ekstazą Boga*”⁸⁷⁷.

Fundamentem rozumienia Boga - według Heschela - jest rozróżnienie istnienia a przejawu. Charakter tego rozumienia zależy od relacji, która łączy podmiot z tym, co boskie. Na pewno rozumienie innych bytów nie odbywa się poprzez analogię, jak mniemano od czasów Kartezjusza. Mimo tego, iż nie możemy doświadczyć innych osób w oderwaniu od ich fizycznych przejawów, lecz w związku z nimi, to jednak doświadczamy innych bytów z taką samą bezpośredniością, z którą doświadczamy samych siebie. Jesteśmy przekonani o ich istnieniu - twierdzi żydowski myśliciel - przede wszystkim na podstawie bezpośredniego doświadczenia relacji, a nie na wnioskowaniu. Prorocka wiedza o Bogu wynika z relacji z Nim, zbudowanej na wspólnym życiu, a nie na sylogizmach, analizie czy metodzie indukcyjnej⁸⁷⁸.

Jednak nie każdy może mieć bezpośrednio doświadczenie relacji. Jeśli ktoś zachowuje dystans i bezstronnie przygląda się z boku, to opisanie przejawów miłości osoby zakochanej może się odbyć czasem tylko za pomocą analogii. Inaczej jest z kimś, do kogo oznaki miłości są kierowane: rozumie on bezpośrednio ich znaczenie. Poza osobą zakochaną te przejawy nie mogą być postrzegane. „Chociaż ich znaczenia - pisze Heschel - doświadczamy poprzez zrozumienie, to stwierdzenie, że bezpośredniość zrozumienia wynika ze znaczenia, nie będzie *circulus vitiosus*”⁸⁷⁹. Najważniejszym czynnikiem w akcie rozumienia jest wiedza intuicyjna, innymi słowy: wejrzenie posiadane przez osobę ukochaną. Jak możemy zauważyć, ta specyficzna wiedza czy wejrzenie nie jest następstwem wnioskowania o akcie rozumienia, lecz elementem, który warunkuje rozumienie. „Bezpośredniość Bożych przejawów wobec proroka warunkuje

⁸⁷⁷ Tamże.

⁸⁷⁸ Por. tenże, *Prorocy*, dz. cyt., s. 378.

⁸⁷⁹ Tamże.

tym samym szczególną bezpośredniość samego aktu pojmowania, który nie wymaga analogii, aby zaistnieć”⁸⁸⁰. Heschel jest przekonany, że nawet gdyby prorocy zaczęli głosić tezę o niepoznawalności Boga, to jednak nigdy nie zaniechaliby dążeń do zrozumienia Go za pomocą refleksyjnej intuicji⁸⁸¹.

4.1. Bóg *pathos* a Bóg filozofów

Fundamentem aktu profetycznego jest natchnione objawienie postaw Boga, które są postrzegane przez świadomość proroka. Główną kategorią tego postrzegania jest boski *pathos*, który przenika niemal każdą mowę proroków. Znaczy to, iż Bóg nie posiada tylko inteligencji i woli, lecz może być do głębi poruszony. *Pathos* jest zarówno paradoksem, jak i tajemnicą; odsłania Bożą troskę, jak i ukrywa Jego potęgę⁸⁸². Tym samym Heschel zajmuje stanowisko w opozycji do całej klasycznej żydowskiej i chrześcijańskiej metafizyki, zainspirowanej filozofią grecką. „Przez ponad dwa tysiące lat żydowscy, a później chrześcijańscy teologowie byli zakłopotani obecnymi w Biblii nieustannymi odniesieniami do boskiego *pathos*. Co było powodem tego zmieszania? Dlaczego idea *pathos* wywoływała sprzeciw? Jego powodem była, jak się wydaje, kombinacja filozoficznych założeń, które miały źródło w myśleniu starożytnych Greków”⁸⁸³. Heschel stawia zarzut, iż w dziejach filozofii zachodniej Bóg filozofów był przedstawiany głównie jako byt samowystarczalny i niepodatny na *pathos*.

Ogólnie rzecz ujmując, Bóg filozofów jest podobny do greckiej *ananke*, która jest nieznana i obojętna wobec człowieka; taki Absolut myśli i jest świadom siebie, lecz nic nie mówi i nie pamięta o świecie. Przeciwnie Bóg Izraela: jest On Tym, który kocha, daje się poznać i troszczy się o człowieka. Sprawuje władzę nad światem w majestacie potęgi i mądrości, ale jest również osobiście zaangażowany w wydarzenia, które dokonują się w dziejach ludzkości⁸⁸⁴. W innym miejscu Heschel wskazuje, iż Boga filozofów powszechnie uważa się za Pierwszą Przyczynę, która nadała ruch mechanizmowi świata, ten dalej funkcjonuje zgodnie z właściwymi mu zasadami i procesami. Tym samym wydaje się czymś niewyobrażalnym - twierdzi Heschel - aby Najwyższa Istota mogła zajmować się sprawami ludzkiego istnienia. Konsekwencją poglądu, iż Bóg jest Bytem

⁸⁸⁰ Tamże.

⁸⁸¹ Por. tamże.

⁸⁸² Por. tamże, s. 393.

⁸⁸³ Tamże, s. 415.

⁸⁸⁴ Por. tamże, s. 379.

absolutnie samowystarczalnym jest całkowity brak znaczenia dla Boga tego, co istnieje poza Nim. Bóg nie potrzebuje świata, zaś człowiek nie jest w stanie niczego dołożyć do Jego doskonałości⁸⁸⁵. Heschel cytuje fragment księgi VII *Etyki Eudemejskiej* Arystotelesa na temat samowystarczalności (*autarkeia*): „Człowiek samowystarczalny nie potrzebuje ani pożytecznych, ani takich, co by ich rozweselali, ani nie potrzebuje z nimi wspólnie przebywać. Wystarcza mu bowiem jego własne towarzystwo. A najlepiej widać to w przypadku boga. Jest rzeczą oczywistą, że nie potrzebując niczego, nie będzie potrzebował przyjaciół, ani sam ich nie będzie miał”⁸⁸⁶. Teologia, która ma swoje korzenie w filozofii utrzymywała, iż człowiek pozostaje w zależności od Absolutu, mimo iż ten Absolut nie potrzebuje człowieka i zupełnie nie interesują go ludzkie problemy. Religia w takim ujęciu okazuje się czystym monologiem⁸⁸⁷. Według Heschela najbardziej konsekwentną teorię samowystarczalności bogów można znaleźć u Epikura. Starożytny filozof pragnął uwolnić ludzi od błędnych wyobrażeń na temat bogów, którzy rzekomo wymagają świętych ofiar, powodując również paralizujący strach wyznawców. Dla wielu ludzi religia była zniewoleniem i niemiłosiernie doskwierała ich duszom. Grecki uczoney Teofrast twierdził, iż *deisidaimonia* jest poczuciem ciągłego przerażenia boską mocą. Ludzie byli przytłoczeni strachem przed mimowolnym nawet niedopełnieniem rytualnych obrzędów, co mogłoby doprowadzić do obrazy bóstwa⁸⁸⁸. Dlatego też Epikur w *Liście do Menoikeusa* pisał, iż bezbożnym nie jest ten, kto odrzuca bóstwa czczone przez spóółstwo, lecz ten kto zgadza się z mniemaniem spóółstwa na temat bóstw⁸⁸⁹. Bóstwo jako „Istota szczęśliwa i nieśmiertelna sama jest wolna od kłopotów i innym ich nie przysparza, a wskutek tego obcy jest jej zarówno gniew, jaki i radość: wszystko to bowiem jest oznaką słabości”⁸⁹⁰.

Wyjątkowość idei *pathos* możemy docenić wówczas, gdy konkretnie porównamy ją do innych koncepcji filozoficznych i religijnych. Z perspektywy *pathos* pojmowanego jako pojęcie kluczowe jesteśmy w stanie ocenić inne wyobrażenia o Bogu, które powstały w historii myślenia religijnego. „Od zamierzchłych czasów - pisze Heschel - wierono, iż Bóg nie podlega takim stanom. Bóstwo, Najwyższa Przyczyna, nie może cierpieć ze względu na coś ani być pod wpływem czegoś, co samo powołało do istnienia. Pasywność

⁸⁸⁵ Tamże, s. 393-394.

⁸⁸⁶ Arystoteles, *Etyka Wielka. Etyka Eudemejska*, dz. cyt., s. 259; por. także A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 394.

⁸⁸⁷ Por. A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 394.

⁸⁸⁸ Por. tamże.

⁸⁸⁹ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa, Warszawa 1968, s. 644.

⁸⁹⁰ A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 651-652.

(podatność na namiętności) traktowano więc jako postawę nieprzystającą do boskiej godności. Na takich podstawach - w zgodzie z koncepcją Pierwszej Przyczyny i jej godności - odrzucono teorię *pathos*⁸⁹¹. Umysł człowieka - wskazuje Heschel - posiada skłonność do przedstawiania Boga w kategoriach absolutnego majestatu, dostojęstwa, wszechmocy oraz doskonałości⁸⁹².

A zatem teorie potwierdzające taką koncepcję Boga najpierw znajdujemy w myśli starożytnych filozofów. Dla Ksenofanesa bóstwo „zawsze pozostaje na tym samym miejscu, zupełnie się nie poruszając, nie godzi się bowiem, aby kręcił się raz w jednym miejscu, raz w innym”⁸⁹³. Bóg jest sprawcą ruchu tylko i wyłącznie mocą swej myśli⁸⁹⁴. Parmenides nauczał, iż prawdziwy byt jest niezmienny, absolutnie nieruchomy i zamknięty przez nieugiętą boginię *Ananke*. Poza tym jest doskonały i kompletny, co implikuje jego samowystarczalność - niczego mu nie brakuje i niczego nie potrzebuje⁸⁹⁵. Pomimo, iż ten doskonały byt nie był utożsamiony z Bogiem, to jednak teoria Parmenidesa i związane z nią założenia były zawsze traktowane jako fundament teologii filozoficznej⁸⁹⁶. Z kolei Platon stwierdzał: „Zatem i to niemożliwe - mówię - żeby bóg chciał się sam zmieniać, ale zdaje się, że najpiękniejszym i najlepszym, jak tylko być może, każdy z nich zostaje i jest zawsze prosty w swoim własnym kształcie”⁸⁹⁷. Według Heschela Bóg Platona zasadniczo jest ideą Dobra, dlatego też sens pojęcia „dobra” wyznaczał platoński kierunek rozumienia Boga⁸⁹⁸. Żydowski myśliciel powołuje się na fragment *Fileba*, w którym grecki filozof stwierdza: natura dobra tym się różni od innych, że „Którejkolwiek istocie żywej dobro przysługuje aż do końca, ze wszech miar i pod każdym względem, ta już niczego więcej nie potrzebuje, ma wszystko, czego jej potrzeba”⁸⁹⁹. Bóstwo Arystotelesa jest czystą formą, wieczne, niezmiennie, niewzruszone, jest najdoskonalszą myślą; „boski rozum myśli o sobie (skoro jest najznakomitszą z rzeczy), a jego myślenie jest myśleniem o myśleniu”⁹⁰⁰. Rozważając zagadnienie ruchu,

⁸⁹¹ Tamże, s. 416.

⁸⁹² Por. tamże, s. 393.

⁸⁹³ Cyt. za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t.1, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1993, s. 132.

⁸⁹⁴ Por. tamże, s. 135; por. także A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 420.

⁸⁹⁵ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t.1, dz. cyt., s. 143-144.

⁸⁹⁶ Por. A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 437.

⁸⁹⁷ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 78.

⁸⁹⁸ Por. A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 393. G. Reale wskazuje, iż według Platona najwyższym Bogiem jest Demiurg, czyli najwyższy Umysł, najdoskonalsza z przyczyn; zaś idea Dobra jest czymś boskim. A zatem „platońskim Bogiem jest »ten, który jest dobry« w sensie osobowym, podczas gdy »idea Dobra jest Dobrem w sensie bezosobowym«. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t.2, dz. cyt., s. 186; por. także J. Disse, *Metafizyka. Od Platona do Hegla*, tłum. A. Węgrzecki, L. Kusak, Kraków 2005, s. 51-52.

⁸⁹⁹ Platon, *Fileb*, w: tenże, *Dialogi*, t.2, dz. cyt., s. 646.

⁹⁰⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 225.

Arystoteles pisał w *Fizyce*: „ruch musi zawsze istnieć bez przerwy, wobec tego musi istnieć albo jeden czynnik ruchu, albo wiele, przy czym ten pierwszy czynnik ruchu będzie nieruchomy”⁹⁰¹. Stąd też - aby uniknąć błędu *regressus ad infinitum* - dochodzimy do wniosku, iż musi istnieć jakaś pierwsza boska zasada, Nieporuszony Poruszyciel⁹⁰². Boska myśl - komentuje Heschel - będąc czystą formą, nie odczuwa potrzeby posiadania żadnego innego przedmiotu, lecz sama dla siebie jest niezmienną treścią⁹⁰³. Jeśli Boskość jest tożsama z Pierwszą Przyczyną, która porusza wszystkie inne rzeczy, sama pozostając nieporuszoną, to tym samym Arystoteles uznał, iż boskość jest pozbawiona *pathos* i pozostaje obojętna na całą rzeczywistość⁹⁰⁴. Koncepcja Boga u stoików wynikała z ich poglądów na naturę i moralność. *Pathos* - w najszerszym tego słowa rozumieniu - miało charakter pejoratywny i zostało przeciwstawione apatii. Według założyciela tej szkoły filozoficznej, Zenona, „namiętność (*pathos*) jest to bezrozumne i przeciwne naturze poruszenie duszy albo nadmierna żądza”⁹⁰⁵. Właściwe życie człowieka polega na panowaniu rozumu nad uczuciem, czyli na działaniu, które jest zgodne z wolą. Zasadniczym niebezpieczeństwem dla człowieka na drodze samostanowienia jest *pathos*, zaś najwyższym ideałem mędrca i najważniejszym celem moralności jest zdolność ujarzmiania emocji i dojście do stanu *apatheia*⁹⁰⁶. Dla Zenona *pathos* jest poruszeniem w duszy człowieka, które jest przeciwne rozumowi i właściwej naturze duszy. Różnica pomiędzy Zenonem a jego następcą Chryzypem była taka, iż według pierwszego w duszy istnieje jakaś nieracjonalna zdolność, od której *pathos* bierze swój początek, natomiast dla drugiego dusza człowieka może być tylko rozumna, zaś *pathos* jest wynikiem błędnego osądu, gdyż wszystko, co podlega namiętności, jest skazane na ograniczone rozeznanie⁹⁰⁷. Stoicy utożsamili Boga z rozumem, a więc musiał On być pojmowany jako *deus apathetikos*, byt nieśmiertelny, doskonały, szczęśliwy i niedoświadczający żadnego zła; opatrnościowo troszczący się o świat i o wszystko, co się w nim znajduje. Bóg nie był jednak przez nich pojmowany antropomorficznie, lecz panteistycznie; jest On twórcą wszechrzeczy, przenika wszystko i nazywa się go stosownie do tego, jakie siły objawia⁹⁰⁸.

⁹⁰¹ Tenże, *Zachęta do filozofii. Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2010, s. 292.

⁹⁰² Tenże, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 52-53.

⁹⁰³ Por. A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 397.

⁹⁰⁴ Por. tamże, s. 421.

⁹⁰⁵ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., s. 420.

⁹⁰⁶ Por. A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 423.

⁹⁰⁷ Por. tamże, s. 424; por., także Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., s. 420.

⁹⁰⁸ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., s. 430-437. Diogenes pisze dalej: boga wzywają „jako Dia, bo przez niego wszystko się dzieje, nazywają Zeusem dlatego, że jest źródłem wszelkiego życia, albo dlatego, że zawiera w sobie wszelkie życie, Ateną, bo jego władza sięga poprzez

A zatem - konkluduje Heschel - rozdzielenie rozumu i emocji prowadzi do dualistycznej koncepcji duszy, która przez wieki była ideą przewodnią i przeniknęła do filozofii zachodniej „do tego stopnia, że ów dualizm wartości zakorzenił się w teologii, która przypisując Bogu cechę myślenia, pozbawiła Go sfery emocji. W tym przypadku uznano, że to, co odnosi się do człowieka, jest słuszne także w odniesieniu do Boga. *Apathes to theion* stało się fundamentalną zasadą zarówno w doktrynie żydowskiej, jak i chrześcijańskiej. Ponieważ namiętności są nienaturalnym zaburzeniem egzystencji człowieka, *a fortiori* nie mogą one istnieć w Bogu”⁹⁰⁹. Adekwatnym tego przykładem są poglądy Spinozy, który w swojej *Etyce* twierdził, iż Bóg jest bytem wolnym od namiętności i nie czuje przyjemności ani bólu. Co więcej: Bóg nikogo nie kocha i nie nienawidzi, dlatego kochając Boga, nie powinniśmy oczekiwać, by odpowiedział On na naszą miłość, gdyż wówczas straciłby swoją doskonałość i pozostałby pod wpływem ludzkich radości i smutków⁹¹⁰.

4.2. *Pathos* i problem ontologii

Heschel niejednokrotnie zwraca uwagę na różnice w ontologii Greków i Żydów, a dokładniej, na dylemat ontocentryczny. Koncepcja istnienia w filozofii greckiej stoi na antypodach fundamentalnych kategorii myślenia biblijnego. Według Parmenidesa byt jest niezrodzony i niezniszczalny, całkowity, jedyny, niewzruszony oraz doskonały; byt jest jeden i rozciągły, nie ma przeszłości i przyszłości, jest wieczną terażniejszością; byt nie posiada żadnego rodowodu i nie można pomyśleć, iż pochodzi z nicości, bo tej nie można w ogóle wyrazić ani zrozumieć; dlatego też byt powinien trwać całkowicie albo wcale⁹¹¹. Heschel stawia pytanie: czy rzeczywiście istnienie jest najwyższym celem naszego myślenia? Jeśli uznamy istnienie za rzecz ostateczną, wówczas powstaje błąd logiczny *petitio principii*, w którym mylimy problem z jego rozwiązaniem. Kwestią najwyższą nie jest problem istnienia jako takiego, lecz tajemnica istnienia. Żydowski myśliciel - podobnie jak G.W. Leibniz - pyta: dlaczego istnieje raczej byt aniżeli nic?⁹¹²

eter, Herą, bo moc jego sięga w sferę powietrza, Hefajstosem, bo do niego należy twórczy ogień, Posejdonem, bo włada wodą, Demetrą, bo włada nad ziemią. Ma też i inne nazwy w związku z właściwościami”. Tamże, s. 436.

⁹⁰⁹ A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 426.

⁹¹⁰ Por. B. Spinoza, *Etyka*, w: tenże, *Traktaty*, dz. cyt., s. 648; por. także A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 423.

⁹¹¹ Por. A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 438-439; por., także G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t.1, dz. cyt., s. 143.

⁹¹² Por. A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 439; por. także G.W. Leibniz, *Główne pisma metafizyczne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, red. J. Rolewski, Toruń 1995, s. 103.

Nie możemy myśleć o istnieniu, nie wyobrażając sobie możliwości nieistnienia. W naszym życiu doświadczamy obecności jak i braku istnienia. Dlatego też rzeczywistym problemem okazuje się nie jedno ostateczne pojęcie, lecz para pojęć - a nad nimi unosi się tajemnica istnienia⁹¹³.

Dla człowieka biblijnego - zauważa Heschel - punktem wyjścia nie jest zagadnienie istnienia, ale zdumienie, że coś istnieje. Dlatego nie miał on dylematu ontocentrycznego. Oprócz tego, że coś istnieje, dostrzegał alternatywę: to „coś” może zostać unicestwione. Według Parmenidesa jest całkiem przeciwnie: nie można pomyśleć niebytu - myślenie jest tożsame z bytem⁹¹⁴. W myśleniu biblijnym zaś niebyt i koniec istnienia nie są niemożliwe. Jeśli doświadczamy niepewności istnienia, to nigdy nie uznamy jej za rzeczywistość ostateczną. Ponieważ istnienie nie jest oczywiste, wymaga wyjaśnienia; pobudza do pytania, jak jest w ogóle możliwe. Akt stwarzania jest bardziej problematyczny niż fakt istnienia. „Stworzenie jest tajemnicą; istnienie jako istnienie jest abstrakcją”⁹¹⁵. Zdaniem Heschela teologia zajmuje się zagadnieniem, które przewyższa istnienie, a mianowicie ma odwagę pytać o jego źródło. Z jednej strony, mówiąc o źródle, zakładamy już jakieś istnienie, to z drugiej prawdą jest, iż Ten, który stwarza całą rzeczywistość, musi posiadać takie istnienie, które przewyższa wszelkie wyobrażalne istnienie. „Jeśli więc ontologia pyta o istnienie jako istnienie, to teologia pyta o istnienie jako stworzenie, o istnienie jako boskie działanie. Z perspektywy ciągłego stwarzania nie ma miejsca na istnienie jako istnienie; jest tylko nieustanne powoływanie do istnienia. Istnienie jest zarówno działaniem, jak i wydarzeniem”⁹¹⁶.

A zatem według filozofów greckich prawdą ostateczną jest istnienie, zaś dla człowieka biblijnego jest nią Bóg; Grecy swoje rozważania zaczynali od ontologii - myślenie biblijne wychodzi od Boga. To, co charakteryzuje biblijną ontologię, to nie oddzielanie istnienia od działania - jeśli coś istnieje, musi działać⁹¹⁷. Eleackie twierdzenie, iż warunkiem prawdziwego bytu jest jego niezmiennność, możemy jedynie

⁹¹³ Por. A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 439.

⁹¹⁴ Por. tamże, s. 439; por. także, G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t.1, dz. cyt., s. 142.

⁹¹⁵ A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 440.

⁹¹⁶ Tamże. „Dla filozofii greckiej - pisze Heschel - świat natury był punktem wyjścia do stawiania pytań i problemów, a celem stworzenie pojęcia najwyższej zasady (*apeiron* Anaksymandra, *ens perfectissimum* Arystotelesa, ogień będący podstawą i stoików), co do której uważali, że »musi być boskością«. Słowo »boskość« w odniesieniu do pierwszej zasady używane od czasów Anaksymandra i »mające przełomowe znaczenie w filozofii greckiej« odzwierciedla mechanizm, który filozofowie przejęli w wiekach późniejszych. Najpierw pojawia się zasada, której następnie podporządkowuje się kolejne cechy osobowej egzystencji. Taka atrybucja oznacza ustępstwo na rzecz osobistej religijności albo popularnych wierzeń religijnych. Osobowość takiego Boga jest pochodną, wynikiem przekształcenia przymiotnika w rzeczownik”. Tamże.

⁹¹⁷ Por. tamże.

odnieć do bytu, który jest tworem umysłu. Byt, który istnieje i którego doświadczamy, zakłada ruch. Jeśli będziemy rozumieć to inaczej, a mianowicie byt jako znajdujący się poza rzeczywistością i oderwany od niej, wówczas zbliżymy się do poglądów eleatów. Zdaniem Heschela ontologia rozumiejąca byt, jako coś, co jest ściśle związane z rzeczywistością lub jest jej źródłem, nie pozbawi go możliwości działania czy ruchu, „i dlatego skłania się ku dynamicznej koncepcji boskiego Bytu”⁹¹⁸. A zatem Bóg Izraela jest Tym, który podejmuje inicjatywę, jest Bogiem wielkich czynów. Biblia nie zajmuje się głównie problemem, jaki On jest, lecz stara się przekazać, jak działa; dlatego też mówi o aktach *pathos* oraz Jego objawianiu się w historii. Bóg nie jest rozumiany jako „rzeczywisty byt”, lecz jako zawsze działający - *semper agens*. Tak więc zasadniczą kategorią jest tu działanie, a nie bycie w bezruchu. Atrybutami Najwyższego Bytu nie są całkowita transcendencja czy bycie poza czasem, lecz stworzenie natury, ruch i wchodzenie w historię człowieka⁹¹⁹. Bóg *pathos* - jak stwierdza Rothschild - w odróżnieniu od Boga Arystotelesa nie jest Nieporuszonym Poruszyicielem, ale Najbardziej Poruszonym (Wzruszonym) Poruszyicielem⁹²⁰. Według Merkle’a można dostrzec paralelę pomiędzy powyższymi poglądami a myślą Whiteheada, chociaż sam Heschel nigdy nie poruszył kwestii podobieństwa pomiędzy swoim myśleniem biblijnym czy filozofią biblijną a filozofią procesu Whiteheada. Bez względu jednak na różnice w ich poglądach, wydaje się, iż Heschel byłby w stanie poprzeć jedną z głównych zasad filozofii Whiteheada⁹²¹: „W pierwszej kolejności Bóg nie może być traktowany jako wyjątek w stosunku do wszystkich metafizycznych zasad, do którego odwołujemy się, aby uchronić się przed załamaniem tych zasad. Jest ich główną egzemplifikacją”⁹²².

Zdaniem Heschela wyzwaniem zasadniczym dla teologów jest stosowanie pojęć, które są odpowiednie w refleksji teologii głębi, a nie tych, które pochodzą z filozofii bądź nauk ścisłych. Prawdy ostateczne i najwyższe filozofii nie mogą być prawdami teologii. Analiza filozoficzna zajmuje się tym, co człowiek mówi i myśli, natomiast teologia za

⁹¹⁸ Tamże, s. 438. „Dla żydowskich i chrześcijańskich uczonych średniowiecza - pisze Heschel - boska doskonałość oznaczała całkowitą niezmienność. Wedle Tomasza z Akwinu Bóg to *actus purus*, najczystsza rzeczywistość, czyli aktualność, bez domieszki możności. Wszystko, co jest zmienne, pozostaje w pewien sposób w sferze możliwości. Zatem zgodnie z tym założeniem Bóg nie może podlegać jakiegokolwiek zmianie. Namiętność traktowana jako zmiana nie przystawałaby do prawdziwej istoty Boga”. Tamże, s. 438.

⁹¹⁹ Por. tamże, s. 440-441.

⁹²⁰ Por. F.A. Rothschild, *Introduction*, w: A.J. Heschel, *Between God and Man. An Interpretation of Judaism*, dz. cyt., s. 25; por. także tenże, *Varieties of Heschelian Thought*, w: *Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought*, edited and introduced by J.C. Merkle, dz. cyt., s. 89.

⁹²¹ Por. J.C. Merkle, *Heschel's Theology of Divine Pathos*, w: *Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought*, edited and introduced by J.C. Merkle, dz. cyt., s. 82, przypis 21; por. także tenże, *Approaching God. The Way of Abraham Joshua Heschel*, dz. cyt., s. 45.

⁹²² A.N. Whitehead, *Proces i rzeczywistość. Esej kosmologiczny*, tłum. P. Staroń, Kęty 2021, s. 483.

przedmiot ma to, czego nie da się uprzedmiotowić i zracjonalizować. Filozofia dąży do uprzedmiotowienia obszaru swoich dociekań: wyobrażenia generuje obrazy, a rozum przekształca je w pojęcia. Problem tkwi w tym, iż wszelka racjonalizacja doprowadza do ograniczenia i uproszczenia. Zapytawszy o przyczynę istnienia, zawężamy to zagadnienie do jednego aspektu czy kategorii. Termin „przyczyna” jest jednym z wielu pojęć i słowo „co” nie znaczy „kto”. Filozofia zatem antycypuje pytania o „coś”, natomiast pytania teologiczne zakładają istnienie „kogoś”⁹²³.

W myśleniu biblijnym - podkreśla Heschel - najważniejszym pytaniem nie jest „kto ten świat stworzył?”, ale „kto przekracza świat?”. Wobec tego biblijna odpowiedź brzmi: niebo i ziemię stworzył Ten, który przekracza świat. Pierwsze słowa Księgi Rodzaju nie stwierdzają, że to Bóg stworzył niebo i ziemię, lecz mówią: „Na początku”. W ten sposób akcent pada na wskazanie nieostateczności świata, a nie jego ostatecznej przyczyny. „Sformułowanie: »Na początku« jest rozstrzygające: wyznacza granicę istnieniu i wyznacza granicę umysłu”⁹²⁴. Skończoność czy przemijalność istnienia wcale nie musi skłaniać do stawiania pytań o Boga. Tym, co rodzi takie pytania, jest stanięcie w obliczu majestatu oraz tajemnicy wszelkiego istnienia. „To, że jesteśmy stworzeniami skończonymi, nie jest piętnem. Skończoność jest naszym usprawiedliwieniem, a nie winą. Nie możemy sprostać skończoności. Nasze piętno polega na zuchwałości, na zapominaniu o tym, że jesteśmy ograniczeni, na postępowaniu w taki sposób, jakbyśmy byli nieśmiertelni”⁹²⁵.

4.3. Bogowie świata pogańskiego

Kontrastując ideę *pathos* z innymi religiami, Heschel stwierdza, iż w religiach archaicznych moc bogów przejawia się jako nieustanne zagrożenie, a ich działania nie mają na celu dobra człowieka. Dlatego też ludzie pierwotni starają się na różne sposoby ich obłaskawić⁹²⁶. „Moce życia - zauważa G. van der Leeuw - przeżywa się i postrzega jako straszliwe, często niszczące, a zawsze nieobliczalne. Moc kosmiczna, podzielona między wielu małych władców, staje się samowolą i niestałością. Tam gdzie, dominuje wiara w demony, życie ludzkie przenika nieustanny strach, jak to widzimy u wielu ludów

⁹²³ Por. A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 442.

⁹²⁴ Tamże, s. 443.

⁹²⁵ Tamże.

⁹²⁶ Por. tamże, s. 407.

pierwotnych”⁹²⁷. R. Otto nazywa ten stan numinotycznym lękiem, który w postaci „demonicznego lęku” jest naiwnym, nieokrzesanym, pierwszym odruchem i typową cechą określającą „religie ludów prymitywnych”. Pomimo iż jest on również źródłem różnych pierwotnych wyobrażeń o bogach, nie znika nawet w wyższych stopniach i formach rozwojowych tak zwanego uczucia numinotycznego⁹²⁸. Nawet tam - wskazuje Otto - gdzie wiara w demony przekształciła się w wiarę w bogów, „dla uczucia bogowie jako numina zachowują w sobie coś upiornego, a mianowicie szczególny charakter »czegoś, co budzi grozę i lęk«, coś, co współgra z ich »wzniosłością« albo dzięki niej podlega schematyzacji. Element ten nie zanika nawet na najwyższym stopniu, na stopniu czystej wiary w Boga, i nie powinien tu zanikać z samej swej istoty; ulega jedynie stłumieniu i uszlachetnia się”⁹²⁹.

Idea dobra - wskazuje Heschel - rozumiana jako zasadnicza cecha Boga nigdy nie była dominująca ani w pierwotnych mitologiach ani w bardziej zaawansowanych i wyrafinowanych formach kultu oraz wierzeniach. Moralność jest często obojętna bóstwom w świecie pogańskim; bogowie posiadają zwierzęce namiętności, zmysłowe pragnienia, są kapryśni, złośliwi, okrutni i bardziej rozwiązli niż ludzie⁹³⁰. W pierwotnym hinduizmie bogami, których się szczególnie obawiano byli Rudra (Śiwa) i Indra. Ten pierwszy jest bogiem potężnym i straszliwym, nieczystym i dumnym burzycielem rytuałów, włóczącym się po cmentarzach w towarzystwie duchów i zjaw. Sami bogowie lękaliby się jego zgubnych strzał, a ludzie błagają go, by nie zabijał własnych czcicieli i ich rodzin. Z kolei Indra to potężny bóg niebios i zwierzchnik bogów w tradycji bramińskiej, który nieustannie obawia się, iż jakiś święty asceta poprzez wyrzeczenia uzyska większą od niego moc i zakończy jego panowanie. Dlatego też wierzono, że zabił on wielu świętych mężów, plamiąc się strasznym grzechem braminobójstwa⁹³¹. Egipski bóg Set należy do sił ciemności i wyobrażany jest jako Czerwony Demon, który zamordował swego brata Ozyrysa. Tracki bóg Ares, znany również w mitologii greckiej, uwielbia mordować ludzi i plądrować miasta. Przyjemność sprawia mu walka dla samej walki. Najwyższy grecki bóg Zeus rządzi światem jak tyran, głuchy na modlitwy ludzi.

⁹²⁷ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 176.

⁹²⁸ Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968, s. 44; por. także A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 408.

⁹²⁹ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, dz. cyt., s. 46; por. także A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 408.

⁹³⁰ Por. A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 408; por. także tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 207.

⁹³¹ Por. tenże, *Prorocy*, dz. cyt., s. 408, przypis 34 i 35.

Często karze za przewinienia, do których sam ich zmusił⁹³². Adekwatnym tutaj komentarzem mógłby być fragment *Państwa* Platona, w którym krytykował on amoralną wizję bogów uważając, iż dla obywateli taka mitologia jest szkodliwa i nie nadaje się do opowiadania. „Więc mowy nie ma - pisze Platon - żeby im mity o walkach z olbrzymami opowiadać i wyszywać to kolorami ani inne objawy nienawiści, liczne i różnorodne u bogów i u bohaterów przeciwko ich krewnym i bliskim. Jeżeli mamy jakoś ludziom wpoić to przekonanie, że między obywatelami nigdy nie ma nienawiści wzajemnej i że to jest obraza boska, to lepiej mówić to już dzieciom (...). A jak tam syn Herę skrepował i jak ojciec rzucił Hefajstosem, kiedy ten matki chciał bronić, bo ją ojciec bił, i te walki bogów, które Homer opiewał, tych nie trzeba dopuszczać do miasta - czy tam będą pomyślane jako przenośnie, czy bez przenośni. Bo młody człowiek nie potrafi ocenić, co jest przenośnią, a co nie, a co w tym wieku weźmie w siebie jako pogląd, co się lubi przyczepiać tak, że później ani tego nie zmyjesz, ani nie przestawisz”⁹³³. Na koniec swoich rozważań Platon konkluduje, iż należy dbać przede wszystkim o to, aby ludziom od dzieciństwa opowiadać mity, które są ułożone w sposób piękny i budujący⁹³⁴.

4.4. *Pathos*, namiętność, tranzytywność

Zadajmy pytanie: czy w Biblii występuje utożsamienie *pathos* z namiętnością? Tradycja filozofii zachodniej pojmowała namiętność jako upojenie umysłu, ślepe działanie pozbawione racjonalnych podstaw. Natomiast biblijne rozumienie *pathos* nie wiąże go z bezrozumnym afektem, lecz uznaje za akt, który charakteryzuje się intencją zależną od wolnej woli. Jest to raczej wynik decyzji i determinacji. Heschel podkreśla, iż Bóg nawet w chwili gniewu nie chce, aby Jego gniew się wypełnił. Lepiej byłoby, gdyby unieważniła go szczerza skrucha ludu Izraela. Sami prorocy nigdy nie pojmowali Bożego gniewu jako czegoś nieprzewidywalnego, czego nie da się wyjaśnić. Wybuch Bożego gniewu jest zawsze następstwem postępowania człowieka, a nie przypadkową manifestacją afektu. Jednak Boskie *pathos* nigdy nie jest uwarunkowane postępowaniem człowieka; to postępowanie stwarza jedynie sposobność. To świadome i celowe działanie, które wynika z troski o dobro⁹³⁵. Heschel wyjaśnia to w ten sposób: „Człowiek nie jest bezpośrednią, lecz tylko incydentalną przyczyną Bożego *pathos*, tzn. *occasio*, czy

⁹³² Por. tamże, s. 409-411.

⁹³³ Platon, *Państwo*, dz. cyt., s. 74.

⁹³⁴ Por. tamże, s. 74.

⁹³⁵ Por. A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 468.

też *causa occasionalis*, która w sposób wolny wywołuje u Boga stan naznaczony *pathos*. Pomiędzy naturą człowieka a boskim *pathos* nie zachodzi związek przyczynowości, lecz jedynie styczności. Decydującym czynnikiem jest Boża wolność. *Pathos* nie jest atrybutem, ale sytuacją⁹³⁶.

Heschel wskazuje również, iż *pathos* Boga nie należy rozumieć jako bezwzględnej mocy, istniejącej niezależnie od człowieka, która jest czymś ostatecznym i wiecznym. *Pathos* to przede wszystkim reakcja na ludzkie dzieje; to postawa, która rodzi się w wyniku postępowania człowieka. Jest odpowiedzią, a nie przyczyną. W pewnym sensie można powiedzieć, że człowiek jest nie tylko jej odbiorcą, ale też czynnikiem sprawczym. To w jego mocy leży wzbudzenie *pathos* miłości lub *pathos* gniewu⁹³⁷.

Żydowski myśliciel zwraca uwagę również na fakt, iż *pathos* jest nie tylko intencjonalne, ale także tranzytywne (ang. *transitive*). To pojęcie należy rozumieć jako coś, co jest skierowane na zewnątrz. W przeciwieństwie do mitologicznych bogów, egocentrycznych i egoistycznych, kierujących się namiętnościami zwrotnymi, czyli skierowanymi do siebie, *pathos* Boga w Biblii nigdy nie jest egoistyczne i samowystarczalne, ale zawsze jest skierowane na zewnątrz, określając relację wobec człowieka. *Pathos* charakteryzuje się przede wszystkim otwartością, a nie zwrotnością czy oddzieleniem od historii. Bóg Izraela żyje ze swoim ludem i uczestniczy w jego przeznaczeniu. Jeżeli sytuacja człowieka jest trudna, to implikuje to jednocześnie trudną sytuację Boga. Co więcej: Bóg jest zaangażowany w ludzkie cierpienie⁹³⁸. Autor „Proroków” przywołuje fragment Księgi Izajasza: „We wszelkim ich ucisku i on był uciśniony, a Anioł jego oblicza zbawił ich. W swojej miłości i litości on ich odkupił, troszczył się o nich i nosił ich przez wszystkie dni wieków”⁹³⁹ (Iz 63, 9). Dlatego Heschel mógłby zapewne zgodzić się ze słynnym passusem Whiteheada: „Bóg jest wielkim towarzyszem - współcierpiącym, który rozumie”⁹⁴⁰. Tak więc „Idea *pathos* nadaje ludzkiej egzystencji nowy wymiar. Każdy czyn człowieka dotyczy nie tylko jego życia, lecz również życia Boga, o tyle, o ile nakierowane jest ono na człowieka. Znaczenie

⁹³⁶ Tamże, s. 380-381.

⁹³⁷ Por. tamże, s. 381.

⁹³⁸ Por. tamże, s. 382.

⁹³⁹ *Pismo Święte. Stary i Nowy Testament. Pilnie i wiernie przetłumaczone w 1632 roku z języka greckiego i hebrajskiego na język polski, z uwspółcześnioną gramatyką i uaktualnionym słownictwem*, Toruń 2019; por. także, A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 265; por. także tenże, *The Prophets*, New York 2011, s. 193.

⁹⁴⁰ A.N. Whitehead, *Proces i rzeczywistość. Esej kosmologiczny*, dz. cyt., s. 493; por. także, J.C. Merkle, *Heschel's Theology of Divine Pathos*, w: *Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought*, edited and introduced by J.C. Merkle, dz. cyt., s. 68; por. także tenże, *Approaching God. The Way of Abraham Joshua Heschel*, dz. cyt., s. 44.

człowieka wynosi go ponad poziom zwykłego stworzenia. Jest on małżonkiem, towarzyszem, elementem w życiu Boga”⁹⁴¹.

4.5. *Pathos* a *ethos* Boga

Heschel polemizuje z poglądami Immanuela Kanta, który głosił autonomię prawa moralnego, wywodzącego się z czystego rozumu praktycznego⁹⁴². Według żydowskiego myśliciela jest to całkowicie sprzeczne z prorockim nauczaniem w Biblii. Prorocy w żadnym razie nie utożsamiali *ethos* z jakąś autonomiczną ideą, czy niezależną jakością, która mogłaby się znajdować wyżej niż sam Bóg - Jego pojmowali jako kogoś, kto stał wyżej niż jakakolwiek zasada albo wzór moralny⁹⁴³.

Bożego *pathos* - wskazuje Heschel - nie można rozumieć jako namiętności czy też gorączki umysłu, która nie liczy się z zasadami sprawiedliwości, a jej działanie jest irracjonalne i nieodpowiedzialne. Biblia naucza, iż wszystkie Jego drogi są przeniknięte sprawiedliwością⁹⁴⁴. Bóg jest twórcą prawa, a zasady moralne nie są bytami niezależnymi, lecz wynikają z Jego troski. Teologia profetyczna zakłada personalizację idei moralności. Znaczy to, że miłosierdzie, łaska, przebaczenie byłyby niemożliwe, gdyby zasady moralne przewyższały Boga. Jeżeli wzywa On człowieka do nawrócenia, do poprawy postępowania, to jest to wezwanie, które implikuje *ethos*, a ten nie opiera się na wiecznych i niezmiennych zasadach, ale na nieustającej trosce Boga. Heschel uważa, iż utożsamienie Boga z pojęciem moralności byłoby poważnym zniekształceniem teologii proroków. Nie można Go pojmować jako strażnika porządku moralnego, ani też jako pośrednika pomiędzy transcendentálną ideą dobra a człowiekiem. Podobnie jak miłości nie można mylić z występującymi w niej wartościami, tak i relacji między Bogiem a człowiekiem nie należy sprowadzać do wartości zasad moralnych. „Struktura *pathos* w boskim *ethos* - pisze Heschel - wynika z nieograniczonego zwierzchnictwa Boga”⁹⁴⁵. Przypisanie prawu moralnemu absolutnego i ostatecznego statusu oznaczałoby przeznaczenie, któremu musiałyby podlegać sam Bóg.

⁹⁴¹ A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 383.

⁹⁴² Por. tamże, s. 366-367. Kant pisze: „Czysty rozum jest sam przez się praktyczny i daje (człowiekowi) prawo powszechne, które nazywamy prawem moralnym”. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 47.

⁹⁴³ Por. A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 367

⁹⁴⁴ Por. tamże, s. 381.

⁹⁴⁵ Tamże s. 368.

Jaka jest dokładnie relacja między *pathos* a *ethos*? Żydowski myśliciel twierdzi, iż działanie Bożego *ethos* zawsze odbywa się w obecności *pathos*. Co więcej: Jego *pathos* i *ethos* są jednością. Między *pathos*, które jest motywem, a *ethos*, które jest normą, nie ma dychotomii. „Nie istnieją obok siebie jako przeciwieństwa, lecz ściśle współistnieją i wzajemnie się warunkują. To dlatego, że Bóg jest źródłem sprawiedliwości, Jego *pathos* jest etyczne; ponieważ Bóg jest wyłącznie osobowy - pozbawiony bezosobowości - Jego *ethos* jest przeniknięte *pathos*”⁹⁴⁶. A zatem *pathos* nie może być arbitralnie przyjętą postawą, gdyż jego wewnętrzne prawo jest prawem moralnym. Istotą moralnej natury Boga jest fakt, iż troszczy się On o świat i dzieli jego los.

W innym miejscu dzieła *Prorocy* Heschel, pragnąc ukazać dokładniej zależność między *pathos* a *ethos*, twierdzi, że Bóg sprawuje władzę poprzez sprawiedliwość i współczucie. Te dwie drogi nawzajem się uzupełniają, ponieważ dzięki współczuciu można się kierować sprawiedliwością. Gdy Kain zamordował swojego brata Abla, sprawiedliwość domagała się, by poniósł zasłużoną karę. Mimo to Kaina spotkała łaska przebaczenia i co więcej, otrzymał on znak Bożej ochrony, aby nie zabił go nikt, kto go spotka. Tak więc ojciec nie może być beznamietnym sędzią, gdyż wystąpiłby przeciwko własnej naturze. Gdy wymierza sprawiedliwość, kieruje się współczuciem⁹⁴⁷.

4.6. *Pathos* jako most nad przepaścią

Heschel, rozważając naturę grzechu dostrzega, iż „W wielu religiach obecne jest przekonanie o ślepej naturze sprawczej winy, o grzechu jako sytuacji, w której wpisany jest człowiek, o grzechu, który jest przypisany samej naturze człowieka i dalece przekracza możliwości konkretnej jednostki. Grzech nie jest postrzegany jako coś, co się wydarza, lecz jako oś, co istnieje i co obciąża niezależnie od relacji człowieka do bogów”⁹⁴⁸. Natomiast w ujęciu proroków grzech nie jest czymś ostatecznym i niemożliwym do wyeliminowania. Nie jest też niezależnym stanem, ale bardziej zaburzeniem relacji między Bogiem a człowiekiem, które można przewyciężyć poprzez nawrócenie się i Jego przebaczenie. Innymi słowy: Boże *pathos* jest czymś w rodzaju mostu nad przepaścią, który umożliwia relację człowieka z Bogiem. To właśnie *pathos* powoduje, iż ta relacja nie przypomina dialektyki, charakteryzującej się napięciem i opozycją. W swej istocie człowiek nie jest przeciwieństwem boskości, choć może

⁹⁴⁶ Tamże, s. 381.

⁹⁴⁷ Por. tamże, s. 371.

⁹⁴⁸ Tamże, s. 386-387.

okazywać nieposłuszeństwo i bunt. Według Heschela prorocy starają się podkreślać nie tyle różnicę między Bogiem a człowiekiem, ile przede wszystkim relację wzajemności, która polega na zobowiązaniu człowieka wobec Boga, jak i na uczestnictwie Boga w życiu człowieka. Wprawdzie człowiek w obliczu majestatu bezwarunkowej i absolutnej woli Boga, ukazuje się jako całkowite zaprzeczenie natury boskiej, jednak prorocy widzą Boga współczującego, pełnego troski i zaangażowania w historię Izraela. Dzięki tej trosce może dojść do spotkania natury boskiej i ludzkiej. „*Pathos* - pisze Heschel - jest punktem skupiającym wieczność i historię, epitomą wszystkich relacji między Bogiem a człowiekiem. Właśnie dlatego, że *pathos* nie jest ostateczną rzeczywistością, lecz płynną modalnością, autentyczne spotkanie między Bogiem a jego ludem staje się możliwe”⁹⁴⁹.

4.7. Dystynkcja: antropotropizm - teotropizm

Heschel w swojej refleksji wielokrotnie podkreśla, iż z punktu widzenia Biblii cała historia ludzkości jest historią, w której Bóg nieustannie poszukuje człowieka i pomimo ludzkiej niewierności nie traci nadziei na to, że owocem tych poszukiwań będzie odnalezienie sprawiedliwych ludzi. Wiara Izraela nie rodzi się w wyniku poszukiwania Boga przez człowieka; jest całkiem przeciwnie: to Izrael został odnaleziony przez Stwórcę. Biblia stała się zapisem tego, jak Bóg dociera do człowieka, co szczególnie widać w profetycznym przesłaniu⁹⁵⁰; prorok Ozeasz pisze: „Jak winne grona na pustyni, tak Izraela znalazłem; jak na pierwszy owoc figowca na waszych przodków patrzyłem” (Oz 9,10, BT). Biblijna wizja więzi pomiędzy Bogiem a człowiekiem jest dwukierunkowa: Bóg wzywa, człowiek odpowiada. Wypaczeniem tej relacji jest sytuacja, kiedy na otrzymane wezwanie nie zostaje udzielona odpowiedź⁹⁵¹.

A zatem w świetle powyższych stwierdzeń, Heschel wyróżnia dwa rodzaje religijnych wydarzeń. Pierwsze: Byt transcendentny zwraca się do człowieka; drugie: człowiek zwraca się do transcendentnego Bytu. To pierwsze wydarzenie określa się jako antropotropiczne, drugie jako teotropiczne. Doświadczenie antropotropiczne jest sytuacją, w której człowiek ma „świadomość bycia poszukiwanym przez Boga, pośrednio bądź bezpośrednio, otrzymywania pouczenia albo wskazówek, słowa czy też znaku; świadomość życia u stóp Boga, który wzywa człowieka, zwraca się do niego i potrzebuje

⁹⁴⁹ Tamże, s. 388.

⁹⁵⁰ Por. tamże, s. 706-707.

⁹⁵¹ Por. tamże, s. 707.

go”⁹⁵². Doświadczeniem antropotropicznym jest natchnienie prorockie, którego prorok nie inicjuje, i w którym Bóg zwraca się w kierunku człowieka. Istotą tego doświadczenia nie jest to, że pochodzi ono od Boga, lecz to, iż jest właśnie skierowane do człowieka. Czegoś takiego na pewno nie znajdziemy u Buddy, ponieważ osiągnął on oświecenie dzięki swojej mocy, ale znajdziemy np. u Mahometa i Zaratustry.

Wyjątkowa świadomość, która jest charakterystyczna dla biblijnej religijności przekracza daleko to, co Schleiermacher określił jako „absolutną zależność”. Człowiek biblijny ma świadomość Boga wspomagającego, żądającego i wzywającego. Poczucie antropotropiczne to poczucie, że zostało się zdobytym, poszukiwanym oraz odnalezionym; może to być również poczucie bycia ściganym. Pomimo iż typowym przykładem antropotropizmu jest doświadczenie proroków, nie wszystkie wydarzenia o charakterze antropotropicznym można uznać za profetyczne. Niewątpliwie są one rozpowszechnione w różnych religiach teistycznych i dotyczą w rozmaity sposób osób, które nie uznają siebie za proroków⁹⁵³.

Teotropizm - twierdzi Heschel - czyli zwrócenie się człowieka do Boga, jest doświadczeniem, które można osiągnąć w czasie rytuałów, modlitwy oraz medytacji. Ale teotropizmem są również praktyki służące do osiągnięcia stanu ekstazy i mistycznego zjednoczenia z Bogiem albo zabiegi magiczne mające na celu kontaktowanie się z boskim wymiarem⁹⁵⁴. Jak prorok jest najwyższym przykładem antropotropizmu, tak kapłan w wyjątkowy sposób wyraża teotropizm. Reprezentują oni różne kategorie doświadczeń, a mianowicie: prorok, który w imieniu Boga wieszczy do ludu, musi działać jawnie, zaś kapłan, który działa przed Bogiem w imieniu ludu, musi spełniać Jego wolę. Głoszenie i działalność proroka odbywa się na mocy Bożego natchnienia; kapłan, wykonując czynności rytualne, czyni to na mocy swojego urzędu⁹⁵⁵.

Heschel zwraca uwagę, iż różnice pomiędzy tymi dwiema kategoriami można dostrzec nie tylko w wewnętrznym doświadczeniu, lecz również w zewnętrznym działaniu, innymi słowy: w sposobie posługi. Tak więc wyrazem teotropizmu jest kult, któremu towarzyszą takie emocje, jak „pragnienie i oddanie, tęsknota do Boga”⁹⁵⁶. Punktem wyjścia jest tu wymiar ludzki, celem zaś jest wymiar boski. „Człowiek ma nadzieję na boską pomoc, opiekę lub interwencję. Bóg zostaje wezwany, by

⁹⁵² Tamże, s. 708.

⁹⁵³ Por. tamże, s. 709.

⁹⁵⁴ Por. tamże.

⁹⁵⁵ Por. tamże, s. 711.

⁹⁵⁶ Tamże.

odpowiedział, by przyniósł ulgę w cierpieniu”⁹⁵⁷. Wyrazem profetycznego antropotropizmu jest historia, a emocje, które są dla niego charakterystyczne, to współodczuwanie wobec Boga i człowieka. Punktem wyjścia zatem jest tu wymiar boski, a ściślej mówiąc, boskie *pathos*, zaś celem wymiar ludzki. Doświadczenie teotropiczne może stać się celem samym w sobie, zaś do celu może prowadzić jedynie antropotropizm. Ten pierwszy jest w życiu człowieka pojedynczym epizodem, zaś drugi przejawia się jako część relacji, która obejmuje całe życie jednostki. Według żydowskiego myśliciela prorocstwo jest najwyższym wyrazem antropotropizmu, a psalm - teotropizmu. To, co charakteryzuje antropotropizm, to wybór lub powołanie, które spada na człowieka z góry; cechą charakterystyczną teotropizmu jest skrucha i duchowa metamorfoza. Błędne byłoby myślenie, że te dwie kategorie nawzajem się wykluczają, ponieważ „Przemianie duchowej, której struktura jest teotropiczna, często towarzyszy doświadczenie antropotropiczne”⁹⁵⁸.

Według Heschela antropotropizm i teotropizm znaczą coś więcej aniżeli tylko kategorie, które opisują formalną strukturę duchowych zdarzeń - one wpływają na i kształtują samą istotę myślenia religijnego. Antropotropizm jako przekonanie, że to Bóg poszukuje człowieka, pragnie, potrzebuje i domaga się swojego dzieła, wskazuje zarówno na najwyższą afirmację wartości, które istnieją tu i teraz, jak również na pewność ostatecznego znaczenia historii⁹⁵⁹. „Ukierunkowaniem Boga na człowieka - pisze Heschel - czyni to, czego musi dokonać człowiek, to, jak może zbłądzić i jak wpłynąć na bieg historii, kwestiami o najwyższym znaczeniu i doniosłości”⁹⁶⁰.

Heschel przestrzega, że jeśli momenty teotropiczne zaczną określać ostateczny obraz egzystencji, to ukierunkowanie umysłu ku boskiej rzeczywistości, w skrajnych przypadkach może stać się wyłącznym kryterium i zasadą rozumowania. „Umysł skoncentrowany wyłącznie na Tym, co Ponad, lekceważy doczesne potrzeby i wartości, pogrążając się w apatii, w moralnej obojętności i odrzuceniu świata”⁹⁶¹.

⁹⁵⁷ Tamże.

⁹⁵⁸ Tamże, s. 712.

⁹⁵⁹ Por. tamże.

⁹⁶⁰ Tamże.

⁹⁶¹ Tamże, s. 713.

5. Spór o boskie *pathos*. Berkovits *contra* Heschel

Idea Heschelowego *pathos* - zauważa M.S. Friedman - jest jedną z najbardziej znaczących i oryginalnych teorii we współczesnej myśli biblijnej⁹⁶²; zaś Rothschild określa ją mianem rewolucyjnej doktryny, która stoi w opozycji do całej żydowskiej i chrześcijańskiej tradycji teologii metafizycznej, począwszy od Filona z Aleksandrii, Majmonidesa, Tomasza z Akwinu do Hermana Cohena, Étienne'a Gilsona i Paula Tillicha⁹⁶³. Idea *pathos* stała się również przedmiotem dysput i krytyki, a jej głównym adwersarzem był Eliezer Berkovits, który m.in. przyczynił się do twórczej dyskusji na temat istoty i celu halachy we współczesnym ortodoksyjnym judaizmie⁹⁶⁴. Zdaniem Berkovitsa, Heschelowy *pathos* jest pojęciem obcym i budzącym sprzeciw z żydowskiego punktu widzenia, ponieważ przyjmuje analogię pomiędzy tym, co boskie i ludzkie. Jakie są tego konsekwencje? W takim ujęciu Bóg *pathos* jest zasadniczo ukształtowany podług obrazu człowieka. Pojęcie *pathos* - przekonuje Berkovits - bazuje na fałszywym rozumowaniu dedukcyjnym oraz dosłownej interpretacji tekstów biblijnych⁹⁶⁵. Analizując Heschelowy sposób myślenia, twierdzi on, iż dedukując zgodnie z taką logiką oraz biblijnym tekstem, można iść w następującym kierunku: wielkość Boga w Biblii jest ukazana w tym, że człowiek nie jest dla Niego abstrakcją, a Jego osąd nie jest uogólnieniem. Bóg zna człowieka i osądza go indywidualnie, jako jednostkę. Aby jednak uświadomić sobie, że ludzka istota nie jest ogólnością, lecz konkretnym faktem, Bóg musi uświadomić ją sobie emocjonalnie. Takie rozumowanie miałoby sens - wskazuje Berkovits - gdyby *pathos* Boga można było wyjaśnić w sposób logiczny. Jeśli jednak przez taki argument zyskujemy tylko to, co należy nazwać tajemnicą, to dlaczego nie domagać się tajemnicy na wcześniejszym poziomie myślenia? Dlaczego nie moglibyśmy rozumować w ten sposób, iż nie jesteśmy w stanie nawet pomyśleć Najwyższej Istoty podatnej na emocje i cierpienie. Stąd też nie może być czegoś takiego, jak Boski *pathos*. Jednocześnie Bóg urzeczywistnia człowieka jako konkretny fakt i aby to uczynić, musi On uświadomić sobie go emocjonalnie. Niemniej jednak Bóg jest wolny od *pathos*. Zatem to urzeczywistnienie człowieka przez Boga jako konkretnego faktu,

⁹⁶² Por. M.S. Friedman, *Abraham Joshua Heschel. Philosopher of Wonder. Our Thirty-Year Friendship and Dialogue*, dz. cyt., s. 79.

⁹⁶³ Por. F.A. Rothschild, *Architect and Herald of a New Theology*, „America” 128 (March 10, 1973), s. 210-212; por. także tenże, *Introduction*, w: A.J. Heschel, *Between God and Man. An Interpretation of Judaism*, dz. cyt., s. 27.

⁹⁶⁴ Por. S.T. Katz, *Jewish Philosophers*, dz. cyt., s. 239.

⁹⁶⁵ Por. E. Berkovits, *Dr. A.J. Heschel's Theology of Pathos*, „Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought” vol. 6, No. 2 (Spring-Summer 1964), s. 94.

a nie jako abstrakcji, jest uwikłane w tajemnicę. Wierzymy - twierdzi Berkovits - że nasz sposób rozumowania jest bardziej uzasadniony aniżeli sposób rozumowania Heschela, którego błędne przekonanie zrównuje ludzki sposób uświadamiania sobie bliźniego jako konkretnego faktu ze sposobem Bożym. Droga poznawania człowieka przez człowieka jest zależna od uczuć i emocji. Czy można sobie pomyśleć, aby droga Boga w te kwestii nie różniła się od ludzkiej? Dlatego też - konkluduje Berkovits - takie ujęcie tego zagadnienia jest o wiele bardziej przekonujące niż ujęcie Heschela⁹⁶⁶.

W związku z tą krytyką pojawia się kilka pytań. Nie do końca wydaje się jasne, dlaczego argumentacja Berkovitsa jest bardziej przekonująca i logiczna aniżeli Heschela. Czy logiczne jest twierdzenie, że Bóg jest wolny od *pathos*, a jednocześnie zaangażowany w relację z człowiekiem - bytem uwikłanym w dziejowość? Czy Bóg może być niewzruszony, a jednocześnie uświadamiać sobie emocjonalnie człowieka jako konkretny fakt? Czy Bóg może troszczyć się o ludzi, pozostając niewrażliwym na ludzkie problemy?

Zauważmy, iż różnice w konkluzjach są spowodowane różnicami w fundamentalnych założeniach obu myślicieli. Dla Berkovitsa punktem wyjścia jest brak podatności Boga na uczucia i cierpienie; to nie do pomyślenia, aby był On wrażliwy na *pathos*. Inny punkt wyjścia przyjmuje Heschel, a mianowicie: „w świetle Biblii wielkość Boga polega na tym, że człowiek nie jest dla Niego abstrakcją, a Jego sąd nie jest uogólnieniem”⁹⁶⁷. Celem jest tu nie jakiś historyczny zapis, lecz „pamięć o spotkaniu Boga i człowieka na poziomie konkretnego istnienia”⁹⁶⁸. Berkovits wychodzi od przesłanki, iż Bóg jest absolutnie różny, całkowicie inny, tak więc nie może być podatny na *pathos*. Heschel wychodzi od relacji Bóg-człowiek, w której - jak naucza Biblia - z jednej strony Bóg jest najwyższy, ale z drugiej nie jest absolutną antytezą rodzaju ludzkiego. Dla Berkovitsa wszelka analogia pomiędzy Bogiem i stworzeniem i będąca tego skutkiem wiara w *pathos* Boga - zgodnie z żydowskim myśleniem - jest koncepcją niedopuszczalną⁹⁶⁹. Natomiast dla Heschela „Bóg proroków nie jest Całkowitą Innością, obcym, przedziwnym, osobliwym Bytem, ukrytym w niezgłębionej ciemności, lecz Bogiem przymierza, który oznajmił im swoją wolę i wezwał do posłuszeństwa. Ich Bóg nie jest kimś odległym, lecz tym, kto im towarzyszy, jest blisko i okazuje troskę. Milczący Byt mógłby być przeciwieństwem człowieka, ale proroctwo to spotkanie Boga

⁹⁶⁶ Por. tamże, s. 81-82.

⁹⁶⁷ A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 429.

⁹⁶⁸ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 305.

⁹⁶⁹ Por. E. Berkovits, *Dr. A.J. Heschel's Theology of Pathos*, „Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought” vol. 6, No. 2 (Spring-Summer 1964), s. 102.

z człowiekiem”⁹⁷⁰. Absolutna Inność dla świadomości człowieka jest zupełną antytezą, chociaż wszystko, co postrzega umysł, pozostaje w opozycji do niego, jako inność. Wszystko, co spotyka człowiek biblijny, jest transcendentnym związkiem między nim a Bogiem - Boskim wołaniem i wymaganiem. Absolutna antyteza jest czymś obcym dla myślenia hebrajskiego. Na poparcie tej tezy Heschel powołuje się na werset 7 Psalmu 103, który mówi, iż Bóg dał poznać Mojżeszowi swoje drogi. Jest to podstawowe wydarzenie dla świadomości biblijnej⁹⁷¹. A zatem zgodnie z Heschelowym kierunkiem myślenia człowiek, przyjmując różne postawy, może wpływać na życie Boga, który utrzymuje nieustanną, zażyłą relację ze światem; dzięki temu można założyć „pewną analogię między Stwórcą a stworzeniem”⁹⁷². Analogia pomiędzy tym, co Boskie i tym, co ludzkie w żadnym razie nie znaczy, jak twierdzi Berkovits, iż idea *pathos* implikuje wizję Boga ukształtowanego na obraz człowieka. Jest zupełnie odwrotnie: to właśnie z *pathos* wynika prawda o stworzeniu istoty ludzkiej na obraz Boga, co jest zarówno biblijnym, jak i żydowskim poglądem. Toteż chybione jest twierdzenie Berkovitsa o braku analogii między rzeczywistością Boską a ludzką. Co więcej: ta analogia jest kluczowa dla myślenia hebrajskiego.

Heschel, wychodząc od myślenia sytuacyjnego, a nie od pojęciowego, doświadczając żywej wiary judaizmu, nie ma tego dylematu co Berkovits, a mianowicie: jak pogodzić ze sobą ideę absolutnej inności Boga z biblijnym doświadczeniem Boga, który nawiązuje relację z człowiekiem zanurzonym w dziejowość. Dla Heschela nie ma sprzeczności pomiędzy byciem Najwyższym Panem stworzenia i historii, a jednocześnie byciem w zażyłej relacji z bytami historycznymi. Co więcej: istota, która nie byłaby w jakikolwiek sposób związana ze stworzeniami podlegającymi czasowości, nie mogłaby być określana jako Najwyższy Stwórca, Pan wszelkiego stworzenia i historii. Ale z drugiej strony, nawet jeśli Heschelowy punkt wyjścia znajduje się w myśleniu sytuacyjnym, a nie pojęciowym, to czy nie jest bardziej logiczne określanie Boga zarówno jako Najwyższego Pana stworzenia i historii, jak i zatroskanego oraz poruszonego przez istoty ludzkie, aniżeli mówienie, iż Bóg jest niewzruszony i nieczuły w stosunku do stworzeń? Czy wychodząc od filozoficznych rozważań nie jest bardziej przekonujące mówienie o Bogu jako Najwyższym Panu, a nie o Absolutnie Innym, jeśli ludzie rzeczywiście mogą spotkać Boga? Heschel za Kockerem twierdzi, że jeśli dusza jest zdolna do słuchania, to nie może trwać w przekonaniu o nieskończonej, jakościowej

⁹⁷⁰ Por. A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 384.

⁹⁷¹ Por. tamże.

⁹⁷² Tamże, s. 387.

różnicy pomiędzy Bogiem i człowiekiem⁹⁷³. Czy filozoficznie nie byłoby bardziej uzasadnione twierdzenie, iż Istota Najwyższa w najwyższym stopniu urzeczywistnia duchowe cechy stworzeń, niż założenie, że jest pozbawiona takich cech? Zgodnie z myśleniem Heschela Bóg jest najwyższy, ale nie całkowicie różny, i dlatego bardziej może On urzeczywistniać *pathos* w sposób najwyższy, niż być z niego odartym. Boskie *pathos* ludzie urzeczywistniają na miarę istot stworzonych.

Poprzez te rozważania dochodzimy do problemu Heschelowej interpretacji tekstów biblijnych, które sugerują *pathos* w Bogu. Berkovits jest przekonany, iż idea *pathos* jest częściowo konsekwencją dosłownej interpretacji tekstu biblijnego, przypisującej Bogu uczucia. Istotę *pathos* można wyrazić w ten sposób: ludzkie czyny wywołują Boskie *pathos*; Boskie *pathos* wywołuje profetyczne współodczuwanie. Innymi słowy: człowiek oddziałuje na Boga, a Bóg oddziałuje na proroka⁹⁷⁴. Jednak sam Heschel zdecydowanie odrzuca literalną interpretację tekstu. Nie można wyobrazić sobie Boga, który mówi do proroka tak, jakby odbywał międzymiastową rozmowę telefoniczną⁹⁷⁵. Jak zauważa Merkle, czytając zarówno Heschela, jak i Berkovitsa, trzeba mieć świadomość, iż każdy z nich inaczej rozumie kwestię interpretacji dosłownej⁹⁷⁶. Według Heschela „Błąd skłonności do znaczenia literalnego wynika z założenia, że rzeczy i słowa mają tylko jedno znaczenie. Prawdą zaś jest, że rzeczy i słowa posiadają różne znaczenia w różnych kontekstach”⁹⁷⁷. Dla Berkovitsa interpretować dosłownie tekst biblijny znaczy tyle, co przedstawiać bycie Boga i Jego działania w sposób analogiczny do człowieka. Dla Heschela antropomorficzne wyrażenia na temat Boga nie sugerują antropomorficznych koncepcji Boga, przy założeniu, iż nie uważa się ich za faktycznie obrazujące Boga⁹⁷⁸. Berkovits zdecydowanie sprzeciwia się takiemu podejściu do tej kwestii. Wyrażenia antropomorficzne zawsze sugerują koncepcje antropomorficzne, nawet przy założeniu, że ukazują analogię między rzeczywistością Boską i ludzką. W umyśle człowieka - twierdzi Heschel - znajduje się wiele różnorodnych idei, z których część jest wyraźnie określona i dzięki temu można je wysłowić, natomiast część jest niewyraźna i opiera się dokładnemu określeniu. Tak więc analogicznie istnieją dwa rodzaje słów. Pierwszy rodzaj to słowa deskryptywne, które są związane

⁹⁷³ Por. tenże, *A Passion for Truth*, dz. cyt., s. 254.

⁹⁷⁴ Por. E. Berkovits, *Dr. A.J. Heschel's Theology of Pathos*, „Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought” vol. 6, No. 2 (Spring-Summer 1964), s. 70.

⁹⁷⁵ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 226.

⁹⁷⁶ Por. J.C. Merkle, *Heschel's Theology of Divine Pathos*, w: *Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought*, edited and introduced by J.C. Merkle, dz. cyt., s. 78.

⁹⁷⁷ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 226.

⁹⁷⁸ Por. tenże, *Prorocy*, dz. cyt., s. 451.

z konwencjonalnym i konkretnym znaczeniem, czego przykładem może być „krzesło”, „stół” lub pojęcia naukowe. Ich funkcją jest ewokowanie idei znajdujących się już w ludzkim umyśle. Drugim rodzajem są słowa indykatywne, które są „w zmiennej relacji z niewysłowionym znaczeniem i zamiast opisu wyrażają coś, co wyczuwamy, lecz czego nie możemy w pełni pojąć”⁹⁷⁹. Przykładami takich indykatywnych słów są wyrazy: „Bóg”, „wieczność”, „czas”, których nie można wiernie wyobrazić ani przedstawić w ludzkim umyśle, ale tak czy inaczej „wnoszą one bogactwo znaczeń dla odczuwania tego, co niewysłowione. Ich funkcją jest nie tylko przywoływanie w umyśle definicji, lecz wprowadzenie nas w rzeczywistość tego, co oznaczają”⁹⁸⁰, budzenie nie tyle pytania, ile odpowiedzi oraz wywoływanie idei dotąd niespotykanych, znaczeń, które nie były wcześniej uświadomione⁹⁸¹. Słowa indykatywne muszą być pojmowane na poziomie wrażliwości i żeby je zrozumieć, należy zrezygnować z wcześniej ustalonych znaczeń, bowiem klisze są tu bezużyteczne. Te słowa stanowią bardziej wskazówki, które sugeruje jakiś tor myślenia⁹⁸². Berkovits zaś, odrzucając dosłowną interpretację, odrzuca nawet sugestię, że słowa o Bogu, a szczególnie o Bożych uczuciach mogą być rozumiane jako wskazujące na analogię między tym, co Boskie i ludzkie. A zatem odrzuca on podejście Heschela jako podejście dosłowne. Co więcej: Berkovits czyni zarzut Heschelowi, że skoro przypisał Bogu uczucia, dlaczego nie wyposażył Wszechmogącego również w ciało? Antropomorficzne odniesienia względem Boga biblijnego nie rzucają się w oczy bardziej niż antropopatyczne wyrażenia. Stosując metodę rozumowania Heschela, nie powinno być problemu z udowodnieniem, iż Bóg posiada ciało - zarzuca Berkovits⁹⁸³. Na czym polega problem żydowskiego adwersarza Heschela? Otóż nie zdaje on sobie sprawy, że zgodnie z tokiem myślenia Heschela uczucia nie są sprzeczne z Boską rzeczywistością: „Ascetyczny Bóg pozbawiony *pathos* poraziłby biblijnego człowieka nie dostojnością i majestatem, lecz ubóstwem i pustką. (...). Majestat Boga zakłada zdolność doświadczenia uczuć. Z biblijnej perspektywy żywioł uczuć jest nie mniej duchowy niż akty myśli”⁹⁸⁴. W innym miejscu Heschel pisze: „Klasyczne słowniki definiują słowo *ruach* jako »ruch powietrza, oddech, wiatr, ulotność, duch, umysł«. Wśród tych znaczeń brakuje jednego z najważniejszych: »*pathos*, namiętność lub

⁹⁷⁹ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 229-230.

⁹⁸⁰ Tamże, s. 229.

⁹⁸¹ Por. tamże, s. 230.

⁹⁸² Por. tamże, s. 231.

⁹⁸³ Por. E. Berkovits, *Dr. A.J. Heschel's Theology of Pathos*, „Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought” vol. 6, No. 2 (Spring-Summer 1964), s. 82.

⁹⁸⁴ A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 432-433.

emocja«, czyli określony stan duszy»⁹⁸⁵. A zatem nie należy iść tylko tym tokiem myślenia, że Bóg, dzieląc z ludźmi *pathos* ducha, mógłby dzielić z nimi również ciało. Bóg i ludzie mają niewątpliwie wspólne cechy, ale to nie znaczy, iż wszystkie cechy są wspólne. Heschel - mając tego świadomość - bardzo ostrożnie sugeruje, jakie cechy można przypisać Bogu, a jakie człowiekowi. Podatność na uczucia, zdolność do *pathos* Bóg dzieli z ludźmi, chociaż *pathos* Boga nie jest ludzkim *pathos*. Żydowski myśliciel ostrzega przed dwoma niebezpieczeństwami myśli religijnej: pierwsze to przypisywanie Bogu atrybutów ludzkich, co prowadzi do obrazu Boga rozumianego jako sojusznika człowieka, bez względu na to, czy czyni on dobrze czy źle. Drugie niebezpieczeństwo to ogoławanie Boga z uczuć, co ogranicza Go do jakiejś tajemniczej postaci, z nieznaną wolą, która nie ma nic do powiedzenia człowiekowi. Niemniej jednak nie możemy dać ostatecznej odpowiedzi, jaka jest natura boskiego *pathos*. Pozostaje ono dla nas tajemnicą⁹⁸⁶.

Berkovits zgadza się z Heschel w tej kwestii, że *pathos* Boga jest o wiele bardziej wzniosłe aniżeli *pathos* człowieka, lecz generalnie odrzuca Heschelowe ujęcie tego tematu, ponieważ różnica pomiędzy boskim a ludzkim *pathos* jest tylko na poziomie stopnia, a nie na poziomie natury. Dlatego prorocy mogli odczuwać boski *pathos* jako własny. To jest dokładnie to, co pojmuje się jako antropomorfizm i antropopatyzm⁹⁸⁷. Heschel zapewne powiedziałby - jak zauważa Merkle - że różnica w stopniu jest na tyle duża, iż jest różnicą na poziomie natury, lecz nie aż tak duża, żeby Bóg i człowiek nie mieli ze sobą nic wspólnego. Według Heschela Bóg i człowiek są istotami o różnej naturze, które mają jednak wspólne istnienie i pewne atrybuty bytu⁹⁸⁸.

Wiara, że Bóg i człowiek mają pewne cechy wspólne, nie oznacza antropomorfizmu. Przykładowo, jeśli zarówno Bóg, jak i człowiek mogą urzeczywistniać atrybut miłości, to Bóg czyni to w sposób boski, a człowiek w sposób ludzki. Niemniej jednak to samo słowo „miłość” może być zastosowane w odniesieniu do Boga i w odniesieniu do ludzi. Tak jest również z atrybutem *pathos*. Bóg i człowiek mają możliwość realizowania *pathos*, ale nie w ten sam sposób. Fragment z Księgi Izajasza, mówiący o myśli Boga można - zdaniem Heschela - odnieść również do Jego *pathos*: „Albowiem moje *pathos* nie jest waszym *pathos*, a wasze drogi nie są moimi drogami,

⁹⁸⁵ Tamże, s. 517.

⁹⁸⁶ Por. tamże, s. 458-459.

⁹⁸⁷ Por. E. Berkovits, *Dr. A.J. Heschel's Theology of Pathos*, „Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought” vol. 6, No. 2 (Spring-Summer 1964), s. 74.

⁹⁸⁸ Por. J.C. Merkle, *Heschel's Theology of Divine Pathos*, w: *Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought*, edited and introduced by J.C. Merkle, dz. cyt., s. 79.

mówi Pan”⁹⁸⁹ (Iz 55, 8). Biblia przemawia do człowieka w jego języku i zajmując się ludzkimi problemami, używa pojęć z ludzkiego słownika, nadając wielu z nich nowe znaczenie. „Prorocy musieli posłużyć się językiem antropomorficznym, aby wyrazić boskie nieantropomorficzne Istnienie”⁹⁹⁰. Język biblijny musiał się zmierzyć z wyzwaniem, jak pogodzić w słowach boską transcendencję z wszechogarniającym życiem i troską Boga. Z jednej strony gdyby autorzy biblijni zaprzestali używać antropomorfizmów, to nigdy nie powstałoby takie stwierdzenie jak: „Pan jest moim pasterzem, nie brak mi niczego” (Ps 23, 1, BT). Z drugiej strony, gdybyśmy założyli, że psalmista wyobrażał sobie rzeczywistego pasterza, to byłoby to całkowite niezrozumienie tego wersetu⁹⁹¹. A zatem według Heschela, nie Bóg jest pojmowany antropomorficznie, lecz człowiek jest rozumiany teomorficznie, a dokładnie pisze on: „Bezwarunkowa troska Boga o sprawiedliwość nie jest antropomorfizmem. To troska człowieka o sprawiedliwość jest teomorfizmem”⁹⁹².

Zdaniem Berkovitsa stwierdzenie Heschela, iż Bóg nie jest antropomorficzny, ale człowiek teomorficzny, jest mało użyteczne. Ta idea ma swoje źródło w kabalistyce i tam też może mieć właściwe miejsce. W kontekście poza-kabalistycznym zaś idea człowieka podobnego do Boga wciąż implikuje Boga podobnego do człowieka⁹⁹³. Wydaje się, iż Berkovits nie bierze pod uwagę, że obrany punkt wyjścia robi dużą różnicę. Koncepcja człowieka podobnego do Boga, osoby, która kroczy ścieżkami Pana, jest koncepcją biblijną, a nie tylko kabalistyczną. Fragment z Księgi Kapłańskiej: „Bądźcie świętymi, bo ja jestem Święty, Pan, Bóg wasz”⁹⁹⁴ (Kpł 19, 2, BT), nie oznacza, że istota ludzka jest równa Bogu lub jest Jego wierną kopią, lecz oznacza kogoś, kto jest świadkiem Boga. Niemniej jednak koncepcja Boga podobnego do człowieka jest koncepcją pogańską i oznacza istotę niewiele większą od człowieka, niezasługującą na to, aby ją czcić. Heschel bardzo uważnie zwraca uwagę na różnicę pomiędzy stwierdzeniami: „człowiek podobny do Boga” i „Bóg podobny do człowieka”. W swoim eseju *Sacred Image of Man*

⁹⁸⁹ A.J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 459.

⁹⁹⁰ Tamże.

⁹⁹¹ Por. tamże, s. 460.

⁹⁹² Tamże, s. 452.

⁹⁹³ Por. E. Berkovits, *Dr. A.J. Heschel's Theology of Pathos*, „Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought” vol. 6, No. 2 (Spring-Summer 1964), s. 94.

⁹⁹⁴ W komentarzu zawartym w *Tora Pardes Lauder* czytamy: „Werset ten mówi *kedoszim tihju* ‘Bądźcie święci’ używając czasu przyszłego. Uczy nas to, że świętość nie zna granic. Bez względu na to, jaki stopień świętości ktoś osiągnął, może rozwijać się dalej i osiągać jeszcze bardziej wyniosłe poziomy. Tora porównuje świętość, osiągnięcia której człowiek może zmierzać, do świętości samego Boga. Tak samo jak świętość Boga jest nieskończona, także i człowiek wezwany jest do tego, aby starał się osiągnąć coraz wyższy stopień świętości. W takim to sensie świętość człowieka może być porównywana do świętości Boga. (*Or hachajim*)”. Por. *Tora Pardes Lauder. Księga Kapłańska. Wajikra*, red. i tłum. S. Pecaric, Kraków 2005, s. 223).

pisze, iż Bóg jest Bogiem, a człowiek jest człowiekiem. Bóg nigdy nie będzie człowiekiem, a człowiek Bogiem. Ten kontrast uświadamia nam cała biblijna myśl. Stąd też podobieństwo Boga w człowieku oznacza podobieństwo do Tego, który jest niepodobny do człowieka. Podobieństwo do Boga znaczy: podobieństwo do Tego, w porównaniu z którym wszystko inne jest niczym. W rzeczywistości - twierdzi Heschel - słowa „obraz i podobieństwo Boże” więcej ukrywają, niż objawiają. To jest coś, czego nie można ani zrozumieć, ani zweryfikować⁹⁹⁵. Mówienie o człowieku, który chodzi ścieżkami Pana, jest radykalnie różne od mówienia o Bogu, który chodzi ludzkimi ścieżkami, ponieważ ludzkie ścieżki są częstokroć bardziej demoniczne aniżeli święte. Tak więc podobieństwo człowieka do Boga oznacza podobieństwa Boga do człowieka. Koncepcja człowieka podobnego do Boga implikuje Boga, którego świętość jest rękojmnią dla kogoś, kto daje świadectwo, i którego troska umożliwia ludziom życie zgodne ze świętością Boga. Ściślej mówiąc: miłość ludzka - w ujęciu biblijnym - jest obrazem miłości, którą Bóg miłuje stworzenie, jest aktem współodczuwania oraz uczestnictwa w Bożej miłości. Jest to nieuwarunkowane i niezależne od ludzkich zasług i dystynkcji⁹⁹⁶.

Zadajmy jeszcze pytanie: czy Heschel dosłownie podchodzi do biblijnych tekstów opisujących Boży *pathos*? W pewnym sensie odpowiedź jest twierdząca. Z jednej strony żydowski myśliciel wierzy, że Bóg dosłownie kocha ludzi i troszczy się o nich tak bardzo, iż jest przez nich poruszony i zaangażowany w ich życie. Z drugiej strony nie można tego rozumieć naiwnie - według Heschela teksty biblijne nie prezentują dosłownie jakości i zakresu Bożej miłości, troski oraz zaangażowania w ludzkie sprawy; nie odzwierciedlają identycznie ani w sposób wieczny Bożej mądrości. Słowa zawarte w Biblii są jednym z nieskończonych możliwości odzwierciedleń. Dopiero u kresu dni będzie dane nam poznać niezliczone dotąd nowe znaczenia słów i tajników Tory. Obecna Tora jest marnością w porównaniu do Tory, która będzie dostępna w czasach mesjańskich. Jednak tekst, który aktualnie mamy do dyspozycji, zawiera wszystko, co zgodnie z wolą Bożą jest nam potrzebne do poznania⁹⁹⁷. Jeżeli chodzi o słowa zastosowane do mówienia o Bogu i Jego *pathos*, Heschel wskazuje, że „To właśnie ryzyko użycia nieadekwatnych słów kieruje umysł poza wszelkie słowo. Pretendowanie do adekwatności byłoby oszukańcze i złudne. (...)”

⁹⁹⁵ Por. A.J. Heschel, *Sacred Image of Man*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, dz. cyt., s. 151.

⁹⁹⁶ Por. tamże, s. 153.

⁹⁹⁷ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 329.

Podstawowym staraniem proroka nie było ukazanie boskiego prawa, lecz boskiego życia; nie tyle przymierza, ile Jego *pathos*; nie wiecznej niezmienności Jego Bytu, lecz obecności Jego *pathos* w czasie (...).

*Każde wyrażenie pathos jest próbą ukazania Boga żywego. Nie wolno zapominać, że każda nasza wypowiedź o Nim jest naznaczona bolesną nieadekwatnością. Jeśli jednak potraktujemy ją jako aluzję, a nie próbę opisu, jako niedopowiedzenie, a nie pełną odpowiedź, będzie ona pomocna we wzbudzeniu w nas poczucia Jego obecności*⁹⁹⁸.

A zatem Berkovits i inni klasyczni teiści broniący niewzruszoności Boga są przekonani, iż pod tym względem Bóg jest dokładnym przeciwieństwem tego, co sugerują teksty biblijne świadczące o boskim *pathos*. Heschel powiedziałby, iż Bóg jest większy, ale nie sprzeczny z myśleniem biblijnym. Jeśli określamy Boga tak, jakby był On osobą, to nie musi oznaczać to personifikacji i wyobrażania sobie Go na podobieństwo człowieka. Różnica między personifikacją a określaniem Go w kategoriach osoby jest tak wielka, jak między stwierdzeniem, iż dałoby się zmierzyć i zważyć wszystkie byty, a zastosowaniem słowa „wszechświat”. „Idea boskiego *pathos* nie jest personifikacją Boga, lecz egzemplifikacją boskiej rzeczywistości, odzwierciedleniem czy naświetleniem Jego troski. Nie oznacza substancji, lecz działanie lub postawę”⁹⁹⁹. Dlatego też niebędący zwolennikiem dosłownej interpretacji Heschel ze swoją ideą *pathos* jest bardziej wierny myśleniu biblijnemu na temat Boga aniżeli Berkovits i reprezentowana przez niego tradycja teologiczna.

Reasumując, należy podkreślić, iż Bożego *pathos* nie należy rozumieć jako podstawowego, obiektywnego i ostatecznego atrybutu Boga, wobec którego staje człowiek, ale jako przejaw woli Bożej. Jest to funkcja rzeczywistości, a nie jej istota; nie niezmienna cecha czy też właściwość boskiego Bytu, lecz sytuacja albo osobisty czynnik w Jego działaniu. *Pathos* w sensie biblijnym nie można rozumieć jako namiętności, tak jak pojmowały to różne nurty filozoficzne, począwszy od starożytnej Grecji. Nie jest to bezrozumna emocja, lecz akt charakteryzujący się określoną intencją, który jest ugruntowany w decyzji i wyborze. *Pathos* to nie postawa przyjęta arbitralnie, ale skonfrontowana z *ethos*; nie akt zwrotny skierowany ku wnętrzu, do siebie, lecz akt przechodni (tranzytywny), otwarty, zwrócony na zewnątrz¹⁰⁰⁰. *Pathos* wedle Heschela nie może być kojarzony z ideą dobra, ale przede wszystkim oznacza żywą troskę Boga. To nie jest niezmienny wzór, lecz „otwarte wyzwanie, dynamiczna relacja między

⁹⁹⁸ Tenże, *Prorocy*, dz. cyt., s. 460-461.

⁹⁹⁹ Tamże, s. 455.

¹⁰⁰⁰ Por. tamże, s. 390.

Bogiem a człowiekiem; nie zwykłe uczucie, czy bierne doznanie, lecz działanie lub postawa złożona z najrozmaitszych duchowych elementów; nie kontemplacyjna inspekcja świata, lecz żarliwe wezwanie”¹⁰⁰¹. *Pathos* ukazuje obraz Boga, który nigdy nie jest obojętny, nigdy nie może być poza dobrem i złem, zawsze zwraca się ku sprawiedliwości; nie jest czymś określającym ludzkie doświadczenie, ale określeniem przedmiotu tego doświadczenia. Biblijni prorocy nie utożsamiali *pathos* z istotą Boga, ponieważ nie był on dla nich absolutny. Pozostawał rodzajem relacji między Bogiem a człowiekiem. Heschel zauważa, że gdyby Boskie *pathos* było niezmiennym atrybutem Boga, to jakiegokolwiek proroctwo stałoby się niemożliwe, ponieważ szczególnym zadaniem proroków jest wpłynąć zarówno na postawę człowieka, jak i zmienić Boże *pathos* odrzucenia i nieszczęścia. „Jednym słowem - pisze Heschel - Boże *pathos* jest jednością tego, co wieczne, i tego, co doczesne, znaczenia i tajemnicy, metafizyki i historii. To autentyczna podstawa relacji między Bogiem a człowiekiem, współzależności Stwórcy i stworzenia, dialogu między Jedynym Świętym Izraela a Jego ludem. Atrybutem proroków nie jest przepowiadanie przyszłości, lecz wejrzenie w *pathos* Boga”¹⁰⁰².

Heschel zauważa również, iż myśl współczesna ma tendencje do tego, aby umniejszać osobistą odpowiedzialność człowieka. Próbując zrozumieć złożoność natury ludzkiej, współzależność jednostki i społeczeństwa, świadomości i podświadomości, możemy napotkać trudności wówczas, gdy izolujemy czyny od okoliczności, w których zostały dokonane. Ale nowe wglądy mogą przysłonić fundamentalną wizję, zaś sumienie człowieka może stępieć w usprawiedliwieniach, pozorach i samoużalaniu się; poczucie winy może zaniknąć; żadna zbrodnia nie jest doskonała, a żaden grzech nie jest wolny od usprawiedliwienia. W granicach ludzkiego umysłu względność okazuje się prawdą i zbawiennym miłosierdziem. Jednakże umysł obejmuje tylko fragment społeczeństwa i kilka chwil historii; myśli o tym, co się wydarzyło, lecz nie potrafi wyobrazić sobie tego, co mogłoby się wydarzyć¹⁰⁰³.

Definiując prawdę jako zgodność twierdzenia z rzeczywistością, możemy zarzucić prorokom, że ich wypowiedzi są nieprecyzyjne, niestosowne, a nawet absurdalne. Jeśli jednak zdefiniujemy prawdę jako rzeczywistość odbitą w umyśle,

¹⁰⁰¹ Tamże, s. 380.

¹⁰⁰² Tamże, s. 391.

¹⁰⁰³ Por. tamże, s. 50.

dostrzeżemy wówczas prawdę proroków jako rzeczywistość, która jest odzwierciedlona w umyśle Boga - świat *sub specie dei*¹⁰⁰⁴.

Prorockie oskarżenia możemy lepiej zrozumieć w świetle Księgi Hioba, która stwierdza, iż wprawdzie ludzie mogą uznać kogoś za sprawiedliwego i czystego, jednak Bóg, widzący nawet w aniołach niedoskonałość, za takiego go nie uzna (Hi 4, 17-19; 15, 14-16). Ponieważ - jak mówi Księga Koheleta - nie ma żyjącego człowieka na ziemi, który byłby tak sprawiedliwy, iż czyniłby tylko dobro i nigdy by nie grzeszył (Koh 7, 20)¹⁰⁰⁵. To gorzkie poczucie ogromnego kontrastu pomiędzy sprawiedliwością Boga a niedoskonałością człowieka jest wyrażone również w stwierdzeniu psalmisty: „Nie pozywaj przed sąd swojego sługi, bo nikt żyjący nie jest sprawiedliwy przed Tobą” (Ps 143, 2, BT). Mogłoby się wydawać, iż wyłania nam się tu pesymistyczny obraz człowieka, jednak pomimo to Heschel konkluduje: „Wielka jest chwała człowieka, kiedy wart jest nagany. Tylko mocne serce może udźwignąć gorzkie obelgi”¹⁰⁰⁶. Prorocy przede wszystkim przypominają nam o kondycji moralnej ludzi czy społeczeństwa i - powtórzmy to jeszcze raz - „niewielu jest w nim winnych, lecz wszyscy są odpowiedzialni”¹⁰⁰⁷. „Słowa proroka to krzyk pośród nocy. Kiedy świat beztrąsko śpi, na proroka spada grom z nieba”¹⁰⁰⁸. Jeśli wiara rodzi się z jakiejś idei, to musi ona przestrzegać zasad określonego systemu. Nadrzędną zatem kwestią w Biblii jest rzeczywistość Boga, a zadaniem człowieka jest znalezienie takiej drogi i takiego myślenia, które byłyby zgodne z obecnością Boga. Ta ludzka koegzystencja z Bogiem określa kierunek historii¹⁰⁰⁹.

¹⁰⁰⁴ Por. tamże, s. 51.

¹⁰⁰⁵ Por. tamże, s. 52.

¹⁰⁰⁶ Tamże, s. 52.

¹⁰⁰⁷ Tamże, s. 52.

¹⁰⁰⁸ Tamże, s. 53.

¹⁰⁰⁹ Por. tamże, s. 53.

Zakończenie

W 1927 roku Heschel wyjechał z Polski z zamiarem podjęcia studiów filozoficznych w Berlinie. Opuścił swoją chasydzką ojczyznę, która stała się dla niego zbyt ograniczona i zasklepiona w sobie. Udał się w pewien sposób na wygnanie, w którym dostrzegł również swoją misję. Nie chodziło mu o wyrzeczenie się wartości żydowskiego życia, lecz by te wartości rozpropagować w świecie nieżydowskim: „moim zadaniem - pisze Heschel - jest »przywracać świat królowaniu Pana«”¹⁰¹⁰. Gdy podczas wieczornego spaceru po berlińskich ulicach w jego uszach zaczął pobrzmiwać fragment słynnego wiersza Goethego: „Ponad szczytami gór jest cisza”¹⁰¹¹, uświadomił sobie, iż jest to myślenie pogańskie, zgodnie z którym tajemnica życia to śmierć i zapomnienie. Żydzi sądzą inaczej: poza tajemnicą znajduje się sens i powiedzieliby raczej: „Ponad szczytami gór jest słowo Boże”¹⁰¹². Miłość Boża objawia się w Torze, przykazaniach i prawach, a zatem: to, co znajduje się „ponad szczytami gór”, to miłość Boga do człowieka¹⁰¹³. Żydowski punkt widzenia zawsze stanowił jeden z najważniejszych wymiarów myślenia Heschela, szczególnie wówczas, gdy rozwijał własną filozofię.

Heschel krytykował swoje pokolenie, zwłaszcza zwolenników haskali - tych, którzy starali się patrzeć tylko w przyszłość. W dziele *Pańska jest ziemia* pisze, iż „Porównywaliśmy naszych ojców i dziadków, naszych uczonych i rabinów z rosyjskimi i niemieckimi intelektualistami. Głosiliśmy w imię XX wieku, mierzyliśmy wartości Berdyczowa i Ger według kryteriów Paryża i Heidelbergu. Oślepieni światłami metropolii, traciliśmy niekiedy wewnętrzny wzrok. Świetliste wizje, które przez tak wiele pokoleń błyszczały w małych świeczkach, zgasły dla wielu z nas. (...) W gorliwym dążeniu do zmian, w pasji postępu, tak długo ośmieszaliśmy przesady, aż utraciliśmy naszą zdolność wiary. Pomagaliśmy gasić światła zapalone przez naszych ojców. Wymieniliśmy świętość na wygodę, wierność na sukces, mądrość na informację, modlitwy na kazania, tradycję na modę”¹⁰¹⁴. Żydowski myśliciel jednak nie

¹⁰¹⁰ A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, dz. cyt., s. 138.

¹⁰¹¹ „Über allen Gipfeln ist Ruh”, cyt. za: tamże, s. 138. W polskim przekładzie ten fragment brzmi: „Wierzchołki gór / Spowite w ciszę”. J.W. Goethe, *Wybór poezji*, tłum. L. Staff, oprac. Z. Ciechanowska, Wrocław 1955, s. 59.

¹⁰¹² A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, dz. cyt., s. 138.

¹⁰¹³ Por. tamże.

¹⁰¹⁴ Tenże, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, dz. cyt., s. 140-141.

dyskredytował Paryża i Heidelbergu, jak jego pobratymcy chasydzi, ale „wartości Paryża i Heidelbergu mierzył także i według kryteriów Berdyczowa i Ger”¹⁰¹⁵.

Zdaniem Heschela judaizm nie może być jednym z rozdziałów historii filozofii; nie może też stać się przedmiotem refleksji dla filozofów, którzy siedzą tylko w zaciszu swoich gabinetów; nie zrozumiemy judaizmu grając wygodnie w szachy z teoriami. Tylko idee, które mają znaczenie dla żyjących w nędzy, mogą być zaakceptowane jako zasady przez tych, którzy przebywają w bezpiecznym miejscu. Tak więc filozof żydowski w poszukiwaniu rozumienia żydowskiej egzystencji powinien szukać porozumienia zarówno z narodem Synaju, jak i z tymi, którzy doświadczyli Auschwitz. Żydzi, twierdzi Heschel, są najbardziej wymagającymi ludźmi, jacy żyją pod słońcem. Egzystencja ta jest albo zbyt dobra dla świata, albo nieodzowna; egzystencja Żyda stoi przed alternatywą: albo jest tragiczna, albo święta.

Jakie jest zatem zadanie żydowskiej filozofii? Nie polega tylko na opisanie, czym judaizm jest w swej istocie, lecz również na ukazaniu jego uniwersalnego charakteru i znaczenia, ukierunkowaniu jego wymagań tak, aby zaistniała możliwość, że człowiek pozostanie bardziej człowiekiem, a także wnoszeniu światła do samotnego splendoru żydowskiego myślenia. Wyrażanie smaku wieczności w naszym codziennym życiu okazuje się największą pomocą, jakiej możemy udzielić współczesnemu człowiekowi, gdyż upadł on tak nisko, iż nie jest w stanie wstydzić się tego, co się stało w jego czasach.

Heschel jest przekonany, iż źródeł twórczego myślenia żydowskiego nie można znaleźć w zamiarze porównania bądź pogodzenia judaizmu z obecnymi doktrynami filozoficznymi. Intelktualna pasja średniowiecznych filozofów żydowskich nie polegała na tym, aby szukać zgody pomiędzy judaizmem a arystotelizmem, lecz bardziej chodziło im o przyswojenie filozoficznych idei, które pragnęli zastosować i dostosować do tradycyjnej nauki żydowskiej. Jednak myśl hebrajska - należy to podkreślić - nie stosuje takich samych kategorii, jak platonizm czy arystotelizm, i nie jest to kwestia innego sposobu wyrażania się, ale odmiennego sposobu myślenia. Dla judaizmu niezmiernie ważne byłoby przyjmowanie niektórych elementów z innych kultur, które przyczyniłyby się do jego wzbogacenia, jednak nie można tego czynić kosztem utraty intelektualnej uczciwości. „Musimy pamiętać, iż próba znalezienia syntezy myślenia profetycznego i greckiej metafizyki, która mogłaby być pożądana w konkretnej sytuacji historycznej, nie musi być wszakże uprawomocniona *sub specie aeternitatis*. Geograficznie

¹⁰¹⁵ H. Halkowski, *Posłowie tłumacza*, w: A.J. Heschel, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, dz. cyt., s. 158.

i historycznie Ateny i Jeruzalem, wiek proroków i wiek Peryklesa nie pozostają od siebie odległe. Lecz duchowo to światy odrębne”¹⁰¹⁶.

Niemniej jednak te dwa odrębne światy tworzą filozofię Heschela na zasadzie myślenia eliptycznego. Między filozofią a religią zachodzi biegunowe napięcie i to właśnie stanowi ich siłę oraz wzajemne ubogacenie. W myśleniu eliptycznym - co ważne - zarówno filozofia, jak i religia nie tracą własnej tożsamości; rozum pozostaje rozumem, a wiara wiarą, jednak rozum bez wiary, w ostatecznym rozrachunku, okazuje się głuchy, a wiara ślepa. Wprawdzie wiara pozostaje poza czystym rozumem, ale to nie znaczy, iż jej celem jest rywalizacja z rozumem - wiara pomaga tam, gdzie rozum wspiera nas tylko częściowo. Jej znaczenie można rozumieć jako zgodne z poczuciem tego, co niewysłowione, które jest intelektualnym wysiłkiem wychodzącym z głębin rozumu, źródłem intelektualnego wejrzenia. Z tego względu - twierdzi Heschel - jeśli mamy świadomość właściwych im zadań, to między wiarą a rozumem nie może być konfliktu. Jak wskazuje Gilson, „Filozofia nie staje się bardziej filozoficzna przez to, że jest pogańska, a nie chrześcijańska”¹⁰¹⁷ czy - powiedzielibyśmy - żydowska; „wówczas jest po prostu filozofią, która kroczy w ciemnościach”¹⁰¹⁸. Filozofia chrześcijańska czy żydowska nie staje się filozofią w stopniu mniejszym lub większym, lecz jest filozofią w sposób doskonalszy. Ta korelacja filozofii i religii wprawdzie nie jest konieczna dla judaizmu, ale pojawia się wówczas pytanie, czy możliwe byłoby osiągnięcie samorozumienia.

Judaizm - według Heschela - nie posiada jakichś konkretnych granic strategicznych, jak to widać na przykładzie tradycji Kościoła katolickiego w postaci jednej doktryny, dlatego też bardziej narażony jest na cynizm, zaprzeczenie boskości oraz potężny wpływ dążeń misyjnych innych wyznań. Niemniej jednak żydowski myśliciel jest przekonany, iż siła prawdy nie leży w odrzuceniu innych, lecz w zrozumieniu samej siebie, w byciu w zgodzie ze sobą. A zatem źródłem takiego myślenia, a nie tylko przedmiotem, jest judaizm; filozofia żydowska jest zasadniczo samorozumieniem judaizmu, samorozumieniem Żydów, co więcej: można ją określić również jako *apologia pro vita iudaica*¹⁰¹⁹. Tak pojmowana filozofia „musi toczyć wojnę na dwóch frontach, próbując wyłowić fałszywe pojęcia fundamentalistów i ostudzić zbytnią pewność

¹⁰¹⁶ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 23.

¹⁰¹⁷ E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1958, s. 68.

¹⁰¹⁸ Tamże, s. 68.

¹⁰¹⁹ J.C. Merkle, *The Genesis of Faith. The Depth Theology of Abraham Joshua Heschel*, dz. cyt., s. 44.

racjonalistów. Ostatecznym zadaniem jest doprowadzenie nas do głębszej sfery wiedzy i doświadczenia, do więzi poprzez rozumienie”¹⁰²⁰.

W innym miejscu Heschel wskazuje, iż filozofia judaizmu jest zobowiązaniem dla Żydów. Na filozofach żydowskich spoczywa ważna odpowiedzialność: to, co dzieje się w ich gabinetach może mieć decydujący wpływ na życie narodu żydowskiego. Należy zrozumieć, by przygotować się do przyszłości rozbitego ludu. Nie zajmujemy się pisaniem, myśląc o przyszłej genizie. Badamy literaturę żydowską, ponieważ kochamy i afirmujemy żydowskie życie¹⁰²¹.

Dlaczego kwestia myślenia i rozumienia była tak istotna dla Heschela? Odpowiedź na to pytanie możemy znaleźć w jego antropologii. Sposób, w jaki rozumiemy człowieka, kształtuje i wpływa na przedmiot tego rozumienia. Inaczej sprawa wygląda z teorią rzeczy, gdyż dąży ona tylko do poznania swojego przedmiotu; co za tym idzie, teoria na temat gwiazd nigdy nie staje się częścią bytu gwiazd, zaś teoria o człowieku staje się częścią jego świadomości, determinuje jego samorozumienie i wpływa na jego egzystencję. Tak więc myśląc o człowieku, nie tylko staramy się opisywać jego naturę, lecz przede wszystkim nadajemy jej kształt; człowiek staje się tym, co o sobie myśli¹⁰²².

W żydowskich duszach, które - jak wiadomo - nie są *tabula rasa*, znajduje się echo niezapomnianych przeżyć minionych pokoleń oraz wzniosłe oczekiwanie na udzielenie własnej odpowiedzi. Zatem w filozofii judaizmu znajdują się dwa źródła myślenia: pamięć, czyli tradycja oraz osobiste wejrzenie. Z jednej strony opieramy się na własnej pamięci, lecz z drugiej strony powinniśmy dążyć do nowych wejrzeń. W ten sposób - twierdzi autor *Proroków* - dowiadujemy się o wzniosłych chwilach w przeszłości dzięki tradycji, natomiast osiągamy rozumienie tychże chwil i udzielamy osobistej odpowiedzi na nie dzięki własnym poszukiwaniom¹⁰²³. Jak dokładnie przebiega ta korelacja? „Osobiste wejrzenia i natchnienia - pisze Heschel - przygotowują nas na przyjęcie tego, co przekazują prorocy. To oni umożliwiają nam zrozumienie pytania, na które odpowiedzią jest objawienie. Albowiem nasza wiara nie czerpie swej treści jedynie z osobistych wejrzeń. Nasza wiara jest wiarą, która wypływa z tego, że jesteśmy częścią wspólnoty Izraela; i z naszego udziału w wierze proroków. Z ich słów wyprowadzamy

¹⁰²⁰ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 338.

¹⁰²¹ Por. tenże, *To Be a Jew: What Is It*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 5.

¹⁰²² Por. tenże, *Who Is Man?*, dz. cyt., s. 7-8.

¹⁰²³ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 38.

zasady, dzięki którym weryfikujemy nasze własne wejrzenia”¹⁰²⁴. A zatem człowiek powinien zejść poniżej spokoju, wierzenia i tradycji, aby usłyszeć echo zmagania, i aby na nowo przywołać żywe wejrzenia. W dzisiejszym świecie nie jest problemem to, czy można pogodzić Biblię z filozofią arystotelesowską. Problemem stało się to, jakie jest biblijne spojrzenie na świat i miejsce człowieka w nim, jaka jest biblijna wizja rzeczywistości. W jaki sposób możemy rozumieć siebie w kategoriach biblijnego myślenia? Rodzi się w końcu pytanie: na jakie ostateczne pytania egzystencjalne religia próbuje odpowiedzieć?

Zatem istota judaizmu znajduje się w historii i myśli; wiara Żyda „zawiera jednocześnie ogół podstawowych idei, jak i wyjątkowych zdarzeń”¹⁰²⁵, stąd też filozofia żydowska jest „filozofią zarówno idei, jak i wydarzeń”¹⁰²⁶. Kategoria wyjątkowości jest dla judaizmu czymś znamionym. Objawienie na Synaju było wyjątkowe, ale także człowiek musi być rozpatrywany w kategoriach wyjątkowości i niepowtarzalności¹⁰²⁷. „W naszych rozważaniach - pisze Heschel - judaizm jest rzeczywistością, dramatem wpisanym w historię, faktem, a nie jedynie sferą uczucia czy doświadczenia. To zakłada, iż miały miejsce pewne niezwykle zdarzenia, których judaizm był źródłem; to pociąga za sobą istnienie pewnych podstaw nauczania; mówi nam, że istnieje pewne zobowiązanie ludzi wobec Boga. Zrozumienie znaczenia owych zdarzeń, nauk i zobowiązań jest zadaniem filozofii religii”¹⁰²⁸. W innym miejscu Heschel dodaje, iż być Żydem to być oddanym doświadczeniu wielkich idei, to działać i słuchać. Zadaniem filozofii żydowskiej jest sformułowanie nie tylko tych idei, ale także głębi tego zaangażowania w żywym i konsekwentnym myśleniu. Zadaniem filozofii żydowskiej jest uczynienie myślenia zgodnym z naszym przeznaczeniem¹⁰²⁹.

„Przewodnią myślą judaizmu - podkreśla Heschel - jest *Bóg żywy*”¹⁰³⁰. Znaczy to, iż żydowski umysł nie może pojmować kwestii Boga odnosząc się do metafizycznych kategorii filozofii greckiej, do ponadczasowych cech Istoty Najwyższej, Pierwszego Poruszyciela, idei dobra, doskonałości czy samowystarczalności. Umysł żydowski raczej odczuwa żywe akty Bożego zainteresowania, Jego dynamiczną troskliwość względem

¹⁰²⁴ Tamże, s. 208.

¹⁰²⁵ Tamże, s. 30; por. także tenże, *The Moment at Sinai*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 13.

¹⁰²⁶ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 29.

¹⁰²⁷ Por. tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 177.

¹⁰²⁸ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 31.

¹⁰²⁹ Por. tenże, *To Be a Jew: What Is It*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 5.

¹⁰³⁰ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 37.

człowieka; nie traktuje dobra Boga w sensie ogólnym, lecz mówi o Jego współczuciu dla indywidualnego człowieka w konkretnej sytuacji. Dobroć Boga nie jest kosmiczną siłą, ale specyficznym aktem współczucia. Wiemy, jak to się „wydarza”, natomiast nie wiemy, jak to „jest”. Heschel podaje taką opowieść o rabbin Meirze, który mówił: „Kiedy istota ludzka odczuwa to, co nazywamy *Szechiną*? »Moja głowa ciąży mi zbyt mocno; moje ramię jest dla mnie za ciężkie«. A jeśli Bóg tak ubolewa nad przelaną krwią niegodziwca, to jak bardzo boleje nad krwią człowieka sprawiedliwego”¹⁰³¹. Świadomość Bożej troski o człowieka jest tak istotna, że stanowi dla Heschela definicję żydowskiej religii: Bóg interesuje się człowiekiem, zawiera z nim przymierze, potrzebuje go, aby osiągnąć swoje cele. Autentyczne poszukiwanie Boga zaczyna się wraz z uświadomieniem sobie, że to człowiek jest bardziej problemem dla Boga niż Bóg dla człowieka. Dlatego też to On poszukuje człowieka wcześniej, zanim to poszukiwanie zaczął człowiek; „Bóg podąża za człowiekiem”¹⁰³² - to tajemniczy paradoks wiary biblijnej; Bóg nie objawił wiecznych tajemnic, lecz swoje poznanie człowieka i miłość do niego; Biblia jest boską wizją człowieka, a nie odwrotnie.

Zdaniem Heschela nie można w sposób spekulatywny udowodnić istnienia Boga, ponieważ wówczas staje się On przedmiotem, rzeczą pośród innych rzeczy albo bytem pośród innych bytów¹⁰³³. Żadne światło spekulacji nie rozświetli naszej duszy. „To, co boskie, jest za bardzo niewysłowione, by być wytworem ludzkiego umysłu, zbyt poważne, wymagające i przekraczające wszystkie dostępne pojęcia, by być postulowanym przez pobożne życzenia”¹⁰³⁴. Twierdzenie „Bóg jest” zawsze jest niedopowiedzeniem. Ale skąd bierze się pewność istnienia Boga? Wynika z ontologicznego założenia. Heschel stosuje tutaj filozoficzną doktrynę realizmu, która głosi, iż Bóg ontologicznie jest wcześniejszy aniżeli nasza idea Boga¹⁰³⁵. „Inaczej mówiąc – pisze żydowski myśliciel – nasza wiara w rzeczywiste istnienie Boga nie polega na posiadaniu najpierw danej idei, a następnie na przyjęciu dla niej ontycznego odpowiednika; albo - by użyć frazy Kanta - najpierw na stworzeniu idei stu dolarów, a następnie oświadczeniu, że posiadamy je na podstawie tej właśnie idei. Obowiązuje tu najpierw zasada rzeczywistego posiadania pieniędzy, a następnie próba ich policzenia. Zachodzi możliwość błędu podczas liczenia banknotów, ale nie zmienia to faktu, iż

¹⁰³¹ Tamże, s. 30.

¹⁰³² Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 173.

¹⁰³³ Por. tamże, s. 108.

¹⁰³⁴ Tamże, s. 74.

¹⁰³⁵ Por. W.E. Kaufman, *Contemporary Jewish Philosophies*, dz. cyt., s. 155.

naprawdę one istnieją”¹⁰³⁶. Myślenie o Bogu jest możliwe dzięki temu, że Jego bycie jest podmiotem, a nasze bycie Jego przedmiotem. Pomyśleć Boga znaczy: odsłonić się przed Nim, odkryć nasze jestestwo jako odbicie Jego rzeczywistości.

Według F.A. Rothschilda filozofia Heschela napotyka dwa rodzaje krytyki: jedni są przekonani, że nie jest ona żydowska, inni sądzą, iż nie jest filozofią¹⁰³⁷. Jednak uważna lektura jego prac ukazuje go jako filozofa religijnego, zaś krytycy tego nie dostrzegają, bo działał on na trzech różnych poziomach dyskursu, a oni przeocząją logiczną siłę tych poziomów. W dużej mierze niepowodzenie we właściwej ocenie metody filozoficznej Heschela tkwi w tym, że sam Heschel nie zawsze jasno wyjaśnia, na którym poziomie działa w danym momencie, a one poziomy albo się na siebie nakładają, albo biegną równolegle¹⁰³⁸. Rothschild wyróżnił te poziomy i określił jako: empiryczny opis, fenomenologiczną analizę oraz filozoficzne podejście.

Na pierwszym poziomie empirycznego opisu możemy napotkać fragmenty, które z jednej strony cieszą się dużym uznaniem, a z drugiej są odrzucane, gdyż nie argumentują logicznie, lecz opisowo bądź w stylu poetyckim podchodzą do takich zagadnień jak: wewnętrzna świadomość człowieka pobożnego, modlitwa, doświadczenie świętości szabatu, postawa zadziwienia i bojaźni wobec majestatu natury, poczucie wzniosłości i tego, co niewysłowione, czy świadomość profetyczna. W tych fragmentach Heschel czerpał nie tylko z klasycznych tekstów żydowskich jak: Biblia, Talmud, midrasze, literatura średniowieczna, kabalistyczna czy chasydzka, lecz stosował taki styl, aby wywołać u czytelnika osobistą reakcję. Kiedy uświadomimy sobie, iż nie mają one mocy dowodowej, wówczas kwestia ich zasadności w kontekście filozofii religii staje się w zasadzie nieistotna. Teksty te są przedteologiczne i stanowią materiał źródłowy bardziej dla historyka bądź badacza religii. Tworzą one pewien kontekst dla filozofii religii Heschela, a każdy z nich jest opisem doświadczenia, które znajduje się u podstaw filozofii i z którego można ukształtować argumenty przemawiające za wiarygodnością religii.

Kolejny poziom to analiza fenomenologiczna, na którym znajdują się jedne z największych osiągnięć żydowskiego myśliciela, a mianowicie: fenomenologiczny opis świadomości profetycznej, trzy ścieżki prowadzące do kontemplacji Boga poprzez

¹⁰³⁶ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 153.

¹⁰³⁷ Na temat krytyki Heschela można przeczytać w: S. Tanenzapf, *Abraham Heschel and His Critics*, „Judaism” 23 (1974), s. 276-286.

¹⁰³⁸ Por. F.A. Rothschild, *Varieties of Heschelian Thought*, w: *Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought*, edited and introduced by J.C. Merkle, dz. cyt., s. 92-94.

odczuwanie Jego obecności w świecie, w Biblii i w świętych uczynkach, fenomenologiczne rozumienie doświadczenia szabatu, jako uświęconego czasu oraz typologia modlitwy. To wielkie osiągnięcie tej Heschelowej analizy - zdaniem Rothschilda - powinno być docenione zarówno przez zaangażowanego wierzącego, jak i niewierzącego o nastawieniu bardziej neutralnym. Dla pierwszego taka analiza wyjaśnia i oświeca wiarę, zaś dla drugiego przedstawia wiarę żydowską w kategoriach, które autentycznie wypływają z doświadczenia wiary *ab intra* i które nie są zapożyczone z ram kategoriycznych innej dziedziny dyskursu. Dokładnie mówiąc: człowiekowi wierzącemu treść Heschelowego dzieła *Prorocy* może zaoferować rozumienie wydarzeń związanych z objawieniem, w które wierzy, natomiast historykowi religii może dać wgląd w rodzaj doświadczenia, jakie głosili starożytni prorocy Izraela. Tak więc dyskurs jest znowu przedteologiczny, przygotowując grunt do rozwoju filozofii religii¹⁰³⁹.

Heschel jest przekonany, że zasadnicze prawdy i wejrzenia ukazujące się w fenomenologicznym opisie judaizmu mogą być ogólnie uznane za istotne dla sytuacji człowieka i dlatego na trzecim poziomie ta próba ukazania uniwersalności myśli żydowskiej czy biblijnej przede wszystkim tworzy Heschelową filozofię religii. Nie wierzy on, iż prawdę judaizmu można wykazać w sposób empiryczny; deprecjonuje wszelkie wysiłki związane z próbą udowodnienia istnienia Boga; nie próbuje dowieść prawdziwości wiary żydowskiej, ale jego filozofia religii opiera się raczej na przekonaniu, że idee, wartości i postawy judaizmu, które ujawniły się w jego fenomenologicznej analizie, nie są tylko specyficzną postawą tradycji konkretnego ludu, lecz są w najgłębszej zgodzie z wartościami i postawami wszystkich inteligentnych i moralnie wrażliwych ludzi. Jeśli rozważą oni te kwestie, będą starali się zrozumieć siebie i sens swojego życia w świetle wglądów wyniesionych z badania judaizmu. A zatem gdy rozumiemy filozofię religii w znaczeniu dyscypliny, która służy pomocą religii (nie w sensie: *philosophia ancilla theologiae*) w zakresie badania jej nakazów, zachowania integralności i oferowania apologii poszukującemu bądź sceptykowi, to wówczas Heschel niewątpliwie jest filozofem religii, którego należy traktować poważnie. Co więcej: praca filozoficzna wielkiego myśliciela religijnego nigdy nie może zastąpić konieczności podjęcia przez człowieka egzystencjalnej decyzji, aby zaangażować się w coś, co zawiera element ryzyka, wiary i osobistej odpowiedzi na jego ogólną sytuację życiową. Jeśli czytelnik dzieł Heschela podejmie decyzję z pogłębioną wnikliwością, nową otwartością na tradycję żydowską oraz świadomością tego, co naprawdę ma

¹⁰³⁹ Por. tamże, s. 97-99.

znaczenie, wówczas istnieje możliwość, że będzie to decyzja na korzyść żydowskiego zaangażowania¹⁰⁴⁰.

Niemniej jednak każdy interpretator Heschela staje przed podwójnym zadaniem: po pierwsze, musi zgłębić jego myśl i zorganizować ją w jakiś pojęciowy porządek. Zadanie to nie jest łatwe, ponieważ oznacza to usystematyzowanie wglądów filozoficznych i teologicznych, które są rozproszone wśród emocjonalnej, często barokowo-poetyckiej prozy¹⁰⁴¹; po drugie, musi intuicyjnie doświadczyć mocy i głębi ekspresyjnego stylu Heschela, aby niejako wejść w posiadanie jego duchowego doświadczenia; taki sposób myślenia i zastosowanie poetyckiego języka prowadzą do sedna jego przedsięwzięcia: człowiek powinien osobiście odpowiedzieć, zaangażować się i osiągnąć samorozumienie swojej egzystencji. Nie możemy zapominać, że Heschel jest zarówno filozofem, jak i człowiekiem modlitwy, który zabiega o to, aby otworzyć nasze serca i umysły; pogodzić racjonalny i duchowy wymiar naszego życia i w ten sposób przygotować nas na bezpośrednie spotkanie z Bogiem¹⁰⁴². Jest taka chasydzka opowieść, jak to rabin z Kocka zaskoczył swoich gości - grono uczonych, pytaniem: gdzie mieszka Bóg? Rozbawiło to bardzo gości, którzy stwierdzili, iż cały świat jest pełen Jego chwały. Na to rabin Kocker odrzekł: Bóg jest tam, gdzie człowiek Go wpuści¹⁰⁴³.

Podkreślmy to jeszcze raz: żydowski myśliciel jest świadomy tego, iż dążenie do pogodzenia rozumu i wiary, filozofii i religii musi się odbywać na zasadzie zachowania odrębności jednej i drugiej, chociaż wiele punktów granicznych jest wspólnych. W swoim eseju *Toward an Understanding of Halacha* pisze on: nie można studiować filozofii przez modlitwę, tak jak nie można studiować modlitwy przez filozofię¹⁰⁴⁴. Relację filozofii i religii należy rozumieć biegunowo; należy stosować dystynkcję pomiędzy wiedzą pojęciową, symboliczną, uzyskiwaną poprzez logiczne operacje umysłu, a metasymbolicznym, bezpośrednim rozumieniem, uzyskiwanym dzięki wejrzeniom, które nie pochodzą z symboli, lecz z intymnego spotkania z tym, co rzeczywiste. Takich wejrzeń, jak sens radości, różnica między pięknem a brzydotą czy

¹⁰⁴⁰ Por. tamże, s. 99-102.

¹⁰⁴¹ Por. E.K. Kaplan, *Heschel's Poetics of Religious Thinking*, w: *Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought*, edited and introduced by J.C. Merkle, dz. cyt., s. 103; por. także E.K. Kaplan, *Mysticism and Despair in Abraham Heschel's Religious Thought*, „The Journal of Religion” vol.15, No. 1 (Jan., 1977), s. 39.

¹⁰⁴² Por. E.K. Kaplan, *Heschel's Poetics of Religious Thinking*, w: *Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought*, edited and introduced by J.C. Merkle, dz. cyt., s. 103.

¹⁰⁴³ Por. M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, tłum. G. Zlatkes, Warszawa 1994, s. 58.

¹⁰⁴⁴ Por. A.J. Heschel, *Toward an Understanding of Halacha*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 133.

świadomość doczesności, przemijalności istnienia nie zdobywamy za pośrednictwem symboli, lecz poprzez bezpośrednie doświadczenie. Dusza człowieka religijnego żyje w głębokim przekonaniu, że to jest właśnie to, co Bóg chce, żeby zrobić. Tam, gdzie ta pewność umiera, nawet najpotężniejszy symbolizm musi okazać się daremny. Cała historia religii, ale również filozofii, jest wypełniona biegunowością i zmaganiem pomiędzy pogonią za bożkami i oddawaniem czci Bogu, którego imię jest niewysłowione; pomiędzy mistyczną ekstazą i prorockim lamentem; pomiędzy wiedzą symboliczną i metasymbolicznym rozumieniem; pomiędzy używaniem symboli jako środków i akceptowaniem ich jako cele¹⁰⁴⁵. Zadaniem filozofii religii jest utrzymanie metasymbolicznego wzajemnego odniesienia pojęć religijnych, które nie mogą zasłaniać tego, co bezpośrednio dane w doświadczeniu, lecz muszą być jak okna¹⁰⁴⁶.

Heschelowe myślenie religijne stanowi w pewnym sensie wyzwanie dla filozofii zachodniej, choć nie na zasadzie rywalizacji czy przeciwstawienia się; raczej na zasadzie wzajemnego dopełnienia i wzmocnienia, które może się dokonać konkretnie dzięki uwzględnieniu biblijnej wizji rzeczywistości. Ta wizja prowadzi nas do głębi prawdy, która jest niedostępna dla dociekań filozoficznych czy spekulacji teologicznych. Dlatego Heschel tę refleksję określa również mianem teologii głębi, ponieważ jej zadaniem jest „zbadanie głębi wiary, najgłębszego podłoża, z którego się wyłania”¹⁰⁴⁷. Duchowość człowieka powinniśmy badać tam, gdzie jej miejsce, w naturalnym środowisku wiary i religijności, czyli w duszy - tam rzeczywistość Boża jest w zasięgu wszystkich naszych myśli. Badając religię, której początkiem jest poczucie tego, co niewysłowione, „uświadamiamy sobie, iż to, co zrozumiałe dla naszego umysłu, jest zaledwie cienką powierzchnią tego, co całkowicie nieujawnione, szmerem wśród upartego milczenia, które pozostaje odporne na ciekawość i wścibskość jak odległe korony drzew o zmierzchu”¹⁰⁴⁸. Ta głębia duchowości, głębia religii staje się dostępna dzięki zastosowaniu metody fenomenologicznej. Natomiast „cienka powierzchnia” naszej racjonalności to filozofia klasyczna ze swoim aparatem pojęciowym oraz działaniami logicznymi. Filozofia religii powinna zatem kroczyć dwiema ścieżkami: jako radykalne samorozumienie religii w obrębie jej własnego ducha, ale także powinna być „krytyczną rewizją religii z punktu widzenia filozofii”¹⁰⁴⁹; chodzi tu o perspektywę konkretnej

¹⁰⁴⁵ Por. tenże, *Symbolism and Jewish Faith*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 97.

¹⁰⁴⁶ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 148.

¹⁰⁴⁷ tamże, s. 14.

¹⁰⁴⁸ Tenże, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 15.

¹⁰⁴⁹ Tenże, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 17.

postawy filozoficznej. Jednak filozofia również musi być poddawana nieustannej weryfikacji i oczyszczeniu; „badając religię, badamy rozum”¹⁰⁵⁰. A zatem jednym z zadań filozofii religii jest krytyczna rewizja filozofii z punktu widzenia religii. W takim właśnie sensie zarówno religia, jak i filozofia mogą się wzajemnie wzmocnić i wzbogacić.

Heschel wspomina, że odkąd zaczął pracować nad swoją dysertacją doktorską, największym wyzwaniem dla niego było, jak myśleć po żydowsku. Taki był główny przedmiot i teza dysertacji *Prorocy*. Od tamtego czasu było to dla niego najważniejsze zadanie. Filozofia judaizmu była często opisywana jako zbiór dogmatów, oddzielanych od natury jak owoce z drzew. Jednak esencja nie znajduje się w owocu, lecz w soku, który porusza się w tkance. Aby zrozumieć judaizm, musimy wnikać do jego rdzenia. Powierzchnia może się wydawać twarda i sękata, jak gałęzie prastarego drzewa, ale nasza wiara, cierpienie, dążenie odcięły skorupę dogmatu i dzięki temu dotarliśmy do miękkich i żywych komórek. Nasze dogmaty są aluzjami, napomknieniami, nasza mądrość jest alegorią, ale czyny są definicjami¹⁰⁵¹.

Mądrość filozofów - pisze Heschel - nie jest towarem, który można wyprodukować na czyjeś żądanie. Ich dzieła to nie *responsa* i nie powinny być one traktowane jak zwierciadła, które odbijają cudze problemy, lecz raczej są oknami, w których możemy zajrzeć w głąb duszy autora¹⁰⁵². Studiowanie i poznawanie przeszłości nie ma celu spotkania z jakimiś relikdami, lecz uczynienie nowej kompozycji z odwiecznych dźwięków, uczynienie naszych przodków towarzyszami dnia codziennego; w jednym z traktatów Talmudu jest napisane: „Jeśli na tym świecie cytujemy słowa jakiegoś mędrca w jego imieniu, to sprawiamy, że jego usta szepczą w grobie”¹⁰⁵³. I podobnie powinno być z odczytywaniem dzieł Heschela. Należy mieć świadomość, iż jego myśl jest dziennikiem duszy, wyrazem wejrzenia w siebie oraz przekraczania swojego człowieczeństwa tak, aby życie stało się dziełem sztuki: „Oto sens istnienia. Pojednać wolność ze służbą, to, co ulotne, z tym, co trwałe, wplatać nici czasowości w tkaninę wieczności.

¹⁰⁵⁰ Tamże, s. 26.

¹⁰⁵¹ Por. tenże, *To Be a Jew: What Is It*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, dz. cyt., s. 5.

¹⁰⁵² Tenże, *The Quest for Certainty in Saadia's Philosophy*, „The Jewish Quarterly Review”, vol. 33, No. 3 (Jan., 1943), s. 265.

¹⁰⁵³ Cyt. za: B. Pash, *Szepty krakowskich rabinów. Komentarze do Tory*, tłum. R. Żylska, Sz. Pasierska, I. Szatrawska, D. Malec, Kraków-Budapeszt 2009, s. 9.

Najgłębszą mądrość, jaką człowiek może osiągnąć, to wiedzieć, że jego przeznaczeniem jest pomagać, służyć. Musimy zwyciężać, żeby ulec; musimy nabywać, żeby oddawać; musimy triumfować, żeby być przygniecionymi. Człowiek musi rozumieć, by wierzyć, wiedzieć, żeby akceptować. Dążenie to otrzymywanie, doskonałość to udzielanie”¹⁰⁵⁴.

¹⁰⁵⁴ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 249.

Bibliografia

Literatura źródłowa:

Heschel A.J., *A Passion for Truth*, New York 1973.

Heschel A.J., *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007.

Heschel A.J., *Confusion of Good and Evil*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, New York 1972, s. 127-149.

Heschel A.J., *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska, Kraków 2008.

Heschel A.J., *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, tłum. V. Reder, Kraków 2008.

Heschel A.J., *Depth Theology*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom: Essays on Human Existence*, New York 1972, s. 115-126.

Heschel A.J., *Faith*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by Heschel S., New York 1996, s. 328-339.

Heschel A.J., *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*, London 2009.

Heschel A.J., *Hasidism as a New Approach to Torah*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by Heschel S., New York 1996, s. 33-39.

Heschel A.J., *Heavenly Torah. As Refracted through the Generations*, edited and translated by G. Tucker with L. Levin, London-New Dehli-New York-Sydney 2007.

Heschel A.J., *Idols in the Temples*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, New York 1972, s. 52-69.

Heschel A.J., *In Search of Exaltation*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by Heschel S., New York 1996, s. 227-229.

Heschel A.J., *Israel. An Echo of Eternity*, New York 1974.

Heschel A.J., *Jewish Theology*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by Heschel S., New York 1996, s. 154-163.

Heschel A.J., *Maimonides. A Biography*, translated from the German by J. Neugroschel, New York 1982.

Heschel A.J., *Man is Not Alone. A Philosophy of Religion*, New York 1993.

Heschel A.J., *No Religion Is an Island*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by Heschel S., New York 1996, s. 235-250.

- Heschel A.J., *No Time for Neutrality*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by Heschel S., New York 1996, s. 75-79.
- Heschel A.J., *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, tłum. H. Halkowski, Kraków 2010.
- Heschel A.J., *Prorocy*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2014.
- Heschel A.J., *Prosilem o cud. Antologia duchowej mądrości*, tłum. A. Gomola, Poznań 2001.
- Heschel A.J., *Religion and Race*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, New York 1972, s. 85-100.
- Heschel A.J., *Religion in a Free Society*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, New York 1972, s. 3-23.
- Heschel A.J., *Sacred Image of Man*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, New York 1972, s. 150-167.
- Heschel A.J., *Symbolism and Jewish Faith*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by Heschel S., New York 1996, s. 80-99.
- Heschel A.J., *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, tłum. H. Halkowski, Kraków 2009.
- Heschel A.J., *Teaching Religion to American Jews*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by Heschel S., New York 1996, s. 148-153.
- Heschel A.J., *The Biblical View of Reality*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by Heschel S., New York 1996, s. 354-365.
- Heschel A.J., *Teologia głębi*, tłum. am [Anna Morawska], „Znak” 1966 nr 142, s. 499-510.
- Heschel A.J., *The Ecumenical Movement*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, New York 1972, s. 179-183.
- Heschel A.J., *The Last Days of Maimonides*, w: tenże, *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, New York 1972, s. 285-298.
- Heschel A.J., *The Quest for Certainty in Saadia's Philosophy*, „The Jewish Quarterly Review” vol. 33, No. 3 (Jan., 1943), s. 265-313.
- Heschel A.J., *The Mystical Element in Judaism*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by Heschel S., New York 1996, s. 164-184.
- Heschel A.J., *The Moment at Sinai*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, New York 1996, s. 12-17.

Heschel A.J., *The Reasons for My Involvement in the Peace Movement*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by Heschel S., New York 1996, s. 224-226.

Heschel A.J., *To Be a Jew: What Is It*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by Heschel S., New York 1996, s. 3-11.

Heschel A.J., *Toward an Understanding of Halacha*, w: tenże, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by Heschel S., New York 1996, s. 127-145.

Heschel A.J., *Who is Man?*, Stanford University Press (1st Edition 1965).

Heschel A.J., *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, tłum. M. Kapera, red. Kasimow H., Sherwin B.L., Kraków 2005, s. 29-49.

Literatura uzupełniająca:

Anderson B.W., *Coexistence With God. Heschel's Exposition of Biblical Theology*, w: *Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought*, edited and introduced by J.C. Merkle, New York-London 1985, s. 47-65

Carl Stern's Interview with Dr. Heschel, w: Heschel A.J., *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, New York 1996, s. 395-412.

Berkovits E., *Dr. A.J. Heschel's Theology of Pathos*, „Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought” vol. 6, No. 2 (Spring-Summer 1964), s. 67-104.

Chester M.A., *Divine Pathos and Human Being. The Theology of Abraham Joshua Heschel*, London-Portland 2005.

Clarke R.E., *The Biblical Philosophy of Abraham Joshua Heschel. An Abstract of Dissertation Presented to the Faculty of the School of Theology Southwestern Baptist Theological Seminary Forth Worth, Texas, July 1965*, mps.

Dresner S.H., *Heschel the Man*, w: *Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought*, edited and introduced by Merkle J.C., New York-London 1985, s. 3-27.

Dresner S.H., *Heschel, Hasidism and Halakha*, New York 2002.

Dresner S.H., *Introduction. Heschel as a Hasidic Scholar*, w: Heschel A.J., *The Circle of the Baal Shem Tov. Studies in Hasidism*, edited by Dresner S.H., Chicago 1985, s. vii-xlv.

Friedman M.S., *Abraham Joshua Heschel. Philosopher of Wonder. Our Thirty-Year Friendship and Dialogue*, Eugene-Oregon 2012.

- Halkowski H., *Posłowie tłumacza*, w: A.J. Heschel, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, tłum. H. Halkowski, Kraków 2010, 147-181.
- Held. Sh., *Abraham Joshua Heschel. The Call of Transcendence*, Bloomington -Indianapolis 2013.
- Heschel S., *Wstęp*, w: Heschel A.J., *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, tłum. V. Reder, Kraków 2008, s. 10-40.
- Holmgren F.C., *Chrześcijański pietyzm a Abraham Heschel*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, red. Kasimow H., Sherwin B.L., Kraków 2005, s. 165-181.
- Interview at Notre Dame*, w: Heschel A.J., *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, edited by S. Heschel, New York 1996 s. 381-393.
- Kaplan E.K., Dresner S.H., *Abraham Joshua Heschel. Prophetic Witness*, New Haven -London 1998.
- Kaplan E.K., *Form and Content in Abraham J. Heschel's Poetic Style*, „Central Conference of American Rabbis Journal” 18 (April 1971), s. 28-39.
- Kaplan E.K., *Heschel's Poetics of Religious Thinking*, w: *Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought*, edited and introduced by J.C. Merkle, New York -London 1985, s. 103-119.
- Kaplan E.K., *Holiness in Words. Abraham Joshua Heschel's Poetics of Piety*, State University of New York Press 1996.
- Kaplan E.K., *Mysticism and Despair in Abraham Heschel's Religious Thought*, „The Journal of Religion” vol.15, No. 1 (Jan., 1977), s. 33-47.
- Kaplan E.K., *Spiritual Radical. Abraham Joshua Heschel in America*, New Haven -London 2007.
- Marmur M., *In Search of Heschel*, „Shofar” vol. 26, No. 1, Fall 2007, s. 9-40.
- McAfee Brown R., *'Some are Guilty, All are Responsible'. Heschel's Social Ethics*, w: *Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought*, edited and introduced by Merkle J.C., New York-London 1985, s. 123-141.
- Merkle J.C., *Approaching God. The Way of Abraham Joshua Heschel*, Collegeville, Minnesota 2009.
- Merkle J.C., *Heschel's Monotheism vis-à-vis Pantheism and Panentheism*, „Studies in Christian-Jewish Relations” vol. 2, no. 2 (2008), s. 26-33.

- Merkle J.C., *Heschel's Theology of Divine Pathos*, w: *Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought*, edited and introduced by Merkle J.C., New York -London 1985., s. 66-83.
- Merkle J.C., *The Genesis of Faith. The Depth Theology of Abraham Joshua Heschel*, New York 1985.
- Perlman L., *Abraham Heschel's Idea of Revelation*, Atlanta 1989.
- Petuchowski J., *Faith as the Leap of Action: The Theology of Abraham Joshua Heschel*, <https://www.commentarymagazine.com/articles/faith-as-the-leap-of-actionthe-theology-of-abraham-joshua-heschel/>, data dostępu: 21 maja 2022.
- Rothschild F.A., *Introduction*, w: *Heschel A.J., Between God and Man. An Interpretation of Judaism from the Writings of Abraham J. Heschel*, selected, edited and introduced by Rothschild F.A., The Free Press, First Edition 1965, s. 7-32.
- Rothschild F.A., *Varieties of Heschelian Thought*, w: *Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought*, edited and introduced by J.C. Merkle, New York -London 1985, 87-102.
- Sherman F., *The Promise of Heschel*, Philadelphia and New York 1970.
- Sherwin B.L., *Abraham Joshua Heschel*, tłum. M. Kapera, Kraków 2003.
- Sherwin B.L., *Przedmowa*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog religijny*, red. Kasimow H., Sherwin B.L., Kraków 2005, s. 21-23.
- Simon H i M., *Filozofia żydowska*, tłum. T. G. Pszczołkowski, Warszawa 1990.
- Smith J.E., *Doświadczenie i Bóg*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1971.
- Spinoza B., *Traktat teologiczno-polityczny*, w: tenże, *Traktaty*, tłum. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2003, s. 73-330.
- Spinoza B., *Etyka*, w: tenże, *Traktaty*, tłum. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2003, s. 463-660.
- Strauss L., *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, tłum. R. Mordarski, Kęty 2012.
- Szczerbiński W., *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Lublin 2000.
- Szczerbiński W., *Człowiek – między Bogiem a zwierzęciem*, „W Drodze” 6 (1997), s. 41-50.
- Tanenzapf S., *Abraham Heschel and His Critics*, „Judaism” 23 (1974), s. 276-286.
- Zelizer J.E., *Abraham Joshua Heschel. A Life of Radical Amazement*, New Haven -London 2021.

Literatura pomocnicza:

- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Kęty -Warszawa 2004.
- Anderson B.W., *Confrontation with the Bible*, „Theology Today” 30 (October 1973), s. 267-271.
- Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Kęty 2007.
- Arystoteles, *Etyka Wielka. Etyka Eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, Warszawa 1977.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2013.
- Arystoteles, *Zachęta do filozofii. Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2010.
- Bacon F., *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955.
- L. Baeck, *Judaism and Christianity*, translated and introduced W. Kaufmann, New York 1970.
- Berkeley G., *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, tłum. J. Salamon, Kraków 2006.
- Borowitz E.B., *Choices in Modern Jewish Thought*, New York 1983.
- Buber M., *Droga człowieka według nauczania chasydów*, tłum. G. Zlatkes, Warszawa 1994.
- Buber M., *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995.
- Buber M., *Opowieści chasydów*, tłum. P. Hertz, Poznań 1989.
- Buber M., *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994.
- Carmy Sh., Schatz D., *Biblia jako źródło refleksji filozoficznej*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. Frank D.H., Leaman O., tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 25-50.
- Cohen A.A., *The Natural and the Supernatural Jew*, New York 1962.
- Coreth E., H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Kęty 2006.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa, Warszawa 1968.
- Disse J., *Metafizyka od Platona do Hegla*, tłum. A. Węgrzecki, L. Kusak, Kraków 2005.
- Dubin L.C., *Kontekst społeczny i kulturowy osiemnastowiecznego oświecenia*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. Frank D.H., Leaman O., tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 656-681.
- Duméry H., *Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji*, tłum. I. Kania, Kraków 1994.
- Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska, Kraków 1991.

- Eliade M., *Obrazy i symbole. Szkice o symbolice magiczno-religijnej*, tłum. M. i P. Rodakowie, Warszawa 2009.
- Elior R., *Mistyczne źródła chasydyzmu*, tłum. M. Tomal, Kraków-Budapeszt 2009.
- Feldman S., *Spinoza*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. Frank D.H., Leaman O., tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 631-655.
- Gadacz T., *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007.
- Gadacz T., *Filozofia XX wieku. Nurty*, t.2, Kraków 2009.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2022.
- Gilson E., *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1958.
- Goethe J.W., *Wybór poezji*, tłum. L. Staff, oprac. Z. Ciechanowska, Wrocław 1955
- Haddad Ph., *Mądrości rabinów*, tłum. E. Burska, Warszawa 2012.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t.2, tłum. A. Landman, Warszawa 2010.
- Hegel G.W.F., *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii religii*, t.2, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2013.
- Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989.
- Husserl E., *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990.
- Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993.
- Jacobs L., *A Jewish Theology*, Behrman House 1973.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Buchner, J. Garewicz, D. Lachowska, M. Łukasiewicz, Toruń 1995.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Kęty 2002.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993.
- Kant I., *Korespondencja*, tłum. M. Żelazny i in., Toruń 2018.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2001.
- Kaplan A., *Wstęp*, w: *Sefer haBahir*, tłum. S. Pecaric, tłum. wstępu i komentarza A. Musiał, Kraków 2019, s. 11-31.
- Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t.1, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958.
- Kartezjusz, *Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, tłum. L. Chmaj, Kęty 2002.

- Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2002.
- Katz S.T., *Jewish Philosophers*, New York 1975.
- Kaufman W.E., *Contemporary Jewish Philosophies*, Lanham-New York-London 1985.
- Kiekegaard S., *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Kęty 2012.
- Kłoczowski J. A., *Od Boga filozofów do obecności Boga*, http://tischner.org.pl/jan-andrzej-kloczowski-op/od_boga_filozofow_do_obecnosci_boga, data dostępu: 27 grudnia 2016 r.
- Kołąkowi L., *Kultura i fetysze*, Warszawa 2010.
- Kołąkowski L., *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Warszawa 1990.
- Kołąkowski L., *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 1998.
- Kreisel H., *Mojżesz Majmonides*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. Frank D.H., Leaman O., tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 259-294.
- Księga Dwunastu Mniejszych Proroków*, tłum. I. Cyłkow, Kraków-Budapeszt 2013.
- La Mettrie J. O. de, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rodniański, Warszawa 2003.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978.
- Leibniz G.W., *Główne pisma metafizyczne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, red. J. Rolewski, Toruń 1995.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Etyka i Nieskończony*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994
- Lévinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś przy współpracy J. Migasińskiego, Gdynia 1991.
- Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, translated from the original arabic text by M. Friedländer, New York 2019.
- Majmonides, *Przewodnik błędzących*, tłum. U. Krawczyk, H. Halkowski, Kraków 2008.
- Marcel G., *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986.
- Marcel G., *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Warszawa 1987.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- Mech K., *Emuna i pistis*, „Przegląd Religioznawczy” 2013, nr 1 (247), s. 21-34.
- Mech K., *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008.
- Mello A., *Judaizm*, tłum. K. Stopa, Kraków 2003.
- Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Kraków 1997.

- Miłosz Cz., *Księgi biblijne*, Kraków 2014.
- Miszna Moed (Święto), red. R. Marcinkowski, tłum. M. Barcikowska, Warszawa 2014.
- Modlitewnik żydowski, tłum. E. Gordon, red. S. Pecaric, Kraków 2005.
- Morgan M.L., Mendelssohn, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. Frank D.H., Leaman O., tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 682-704.
- Neusner J., *Faith in Crucible of Mind*, „America” March 10, 1973, vol. 129, No. 9, s. 207-209.
- Neusner J., *Israel in America. A Too-Comfortable Exile*, Boston 1985.
- Newton I., *Matematyczne zasady filozofii naturalnej*, tłum. S. Brzezowski, Kraków 2015.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968.
- Pachniak K., *Filozofia muzułmańska*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. Kijewska A., Kraków 2012, s. 155-184.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1958.
- Pascal B., *Rozprawy i listy*, tłum. T. Żeleński-Boy i M. Tazbir, Warszawa 1962.
- Pash B., *Szepty krakowskich rabinów. Komentarze do Tory*, tłum. R. Żylska, Sz. Pasierska, I. Szatrawska, D. Malec, Kraków, Budapeszt 2009.
- Pismo Święte. Stary i Nowy Testament. Pilnie i wiernie przetłumaczone w 1632 roku z języka greckiego i hebrajskiego na język polski, z uwspółcześnioną gramatyką i uaktualnionym słownictwem*, Toruń 2019.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich, wyd. 5, Poznań 2000.
- Platon, *Fileb*, w: tenże, *Dialogi*, t.2, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 571-655.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Platon, *Prawa*, tłum. D. Zyguntowicz, Kęty 2017.
- Platon, *Teajtet*, w: tenże, *Dialogi*, t.2, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 323-430.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t.1, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1993.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.
- Ricoeur P., *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 2002.
- Rosenzweig F., *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Warszawa 2012.
- Rosenzweig F., *Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do „Gwiazdy zbawienia”*, w: tenże, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Warszawa 2012, s. 659-689.

- Rothschild F.A., *Architect and Herald of a New Theology*, „America” 128 (March 10, 1973), s. 210-212.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986.
- Schleiermacher F.D.E., *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007.
- Scholem G., *O podstawowych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 2015.
- Seńko W., *Wstęp*, w: Boecjusz z Dacji, *O wieczności świata i inne pisma*, tłum. W. Seńko, Kęty 2009, s. 5-45.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 2009.
- Śpiewak P., *Midrasze. Księga nad księgami*, Kraków 2004.
- Talmud babiloński*, tłumaczenie, objaśnienia i redakcja S. Pecaric, Kraków 2010.
- Talmud babiloński. Traktat Chagiga*, tłum. G. Zlatkes, Kraków 2009.
- Tarnowski K., *Ushyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005.
- Taylor R.C., *Awerroes: dialektyka religijna i arystotelesowska myśl filozoficzna*, w: *Historia filozofii arabskiej*, red. Adamson P., Taylor R.C., tłum. K. Pachniak, A. Wąs, Kraków 2015, s. 173-190.
- The Fathers According to Rabbi Nathan*, translated from the Hebrew by J. Goldin, Yale 1955.
- Tillich P., *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987.
- Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t.1, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004.
- Tillich P., *The Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago 1955.
- Tischner J., *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 5-9.
- Tora. Pardes Lauder. Bereszit*, red. i tłum. S. Pecaric, Kraków 2009.
- Tora. Pardes Lauder. Księga Kapłańska. Wajikra*, red. i tłum. S. Pecaric, Kraków 2005.
- Trepp L., *Żydzi. Naród, historia, religia*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa 2009.
- Tresmontant C., *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996.
- Welte B., *Filozofia religii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1996.
- Whitehead A. N., *Proces i rzeczywistość. Esej kosmologiczny*, tłum. P. Staroń, Kęty 2021.
- Whitehead A. N., *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2012.

Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2006.
Wodziński M., *Chasydyzm. Wszystko, co najważniejsze*, Kraków-Budapeszt-Syrakuzy 2019.
Życiński J., *Struktura rewolucji metanaukowej*, Kraków 2013.