

ks. Jan Sochoń

Filozofia jako poezja pobożności

O Abrahamie J. Heschelu

Życ tylko tym, co da się powiedzieć,
to tarzać się w pyłe zamiast
przekonywać grunt

A. J. HESCHEL

Filozofia żydowska" nie jest w Polsce zbyt dobrze znana, choć ma wielką i znaczącą tradycję, począwszy od czasów hellenistycznych. Żydzi bowiem za pośrednictwem Arabów zetknęli się z filozofią grecką, zwłaszcza w wersji arystotelesowskiej i neoplatońskiej i starali się wypracować własny sposób refleksji filozoficznej. Niestety, trudno w tej kwestii o precyzyjne podziały i definicyjne ujęcia. W każdym razie filozofia żydowska odwołuje się bezpośrednio do religii. Jest filozofią religii, to znaczy chce ująć tajemnicę człowieka w jedynie możliwej perspektywie, czyli w relacji do osobowego Boga, którego nie obejmują żadne racjonalne kategorie, chociażby te proponowane przez tradycję scholastyczną, ale fenomenologiczny opis tego, co wyjątkowe, święte, niewystawione. Dlatego tak ważne jest, aby myślenie religijne włączone było w doświadczenie życia, wręcz nakładało się na codzienną egzystencję i z niej wynikało.

Człowiek i to, co niewystawione

Abraham J. Heschel (1907-1972) należał do najwybitniejszych filozofów religii żydowskiego kręgu kulturowego. Być może, gdyby nie zawile i dramatyczne (choć po ludzku sądząc piękne) losy jego życia, zostałby zapewne jednym z wielkich polskich pisarzy. Tymczasem po studiach nad bibliją i rabijnistyczną literaturą w Niemczech, po straszliwych doświadczeniach związanych z narastającym w ówczesnych Niemczech antysemityzmem, po zaawansowanej już pracy pedagogicznej i naukowo-literackiej Heschel musiał jako żydowski intelektualista z polskim obywatelstwem opuścić Berlin. Został niebawem aresztowany i deportowany do Polski. Jednak tuż przed wybuchem II wojny światowej zamieszkał w Stanach Zjednoczonych, gdzie pracował, tworzył, angażował się w najważniejsze sprawy społeczne, kulturalne, religijne świata, zwłaszcza dotyczące dialogu ekumenicznego, choć nigdy nie potrafił przekonać się do idei pojednania z nazistami. Pisał wiele, wygłaszał odczyty i prelekcje, nauczał w konserwatywnym nowojorskim żydowskim seminarium teologicznym, aż do śmierci w grudniu 1972 roku.

Niemal przez całe życie Heschel rozpoznawał, kim jest człowiek i świat w perspektywach biblijnej wizji rzeczywistości. Szukał dróg do bliższego ujęcia tajemnicy życia z Bogiem i dzięki Bogu. Nie odrzucał tradycyjnych rozstrzygnięć filozoficznych. Podkreślał natomiast ich ograniczoną postulując, że u źródeł unii człowieka z Bogiem leży swoista pewność „bez wiedzy”, pewność tego, co święte, niewystawione. Przedstawił te stylizowanym rozmachem własne rozumienie ludzkiej drogi prowadzącej do Boga. Zastosował subtelny i językowo wyrafinowaną metodę fenomenologiczno-poetycką. Życie składa się z wielu drobnych duchowych ośnień i moralnych zobowiązań. I ma ona sens zasadniczo wówczas, gdy czerpie z tajemnicy tego, co niewyraźne, a co przenika całości istnienia. Rzecz można: krok po kroku, fenomenologicznie Heschel odstąpił etapy dochodzenia do Boga, począwszy od tego, kim (a właściwie jaki?) jest człowiek, a skończywszy na kwestiach wiary i pobożności.

Nie sposób wyczerpująco omówić tych propozycji. Mają one bowiem charakter nie tyle nazbyt metaforyczny, ile raczej mozaikowy. Bycie ludzkie okazuje się tak bogate, że nie jest możliwe jego systemowe ujęcie. Rozciąga się między niepewnością, trwogą, świętością, celebracją, a ostatecznym zawierzeniem Bogu, zgodą na Bożą miłość. Wysiłek pisarza koncentrował się na rozjaśnieniu tych egzystencjalnych przeżyć. Nie dawał on jednak przekonujących dowodów na istnienie Boga (czy w ogóle są możliwe?), ile zapraszał do osobistych rozmyślań i medytacji. W wielu zdaniach-aforyzmach natomiast zachęcał do umacniania świadomości, że Bóg nie milczy, tylko został zagłuszony. Dzięki temu możemy Go ponownie usłyszeć. Wspominam o tej kwestii

dlatego, że jest powodem sporej trudności badawczej. Swego czasu zwrócił na nią uwagę Edward K. Kaplan, znakomity interpretator dorobku Heschela, nazywając dokonania twórcy filozofa poezją pobożności (poetics of piety). Inni badacze mówią o nim jako o retorze wiary, egzystencjalistycznym teologu albo pisarzu religijnym. Dlaczego?

Otóż, język tego pisarstwa jest wysoce artystyczny, sięgający, chciałoby się rzec, przekonań, stojącego u źródeł europejskiej kultury, że literatura i filozofia przenikają się wzajemnie, że nie sposób wyobrazić sobie języka wyzbytego „cudu metafory”, nie tylko zresztą w sytuacjach ludzkiej codzienności, ale zwłaszcza w kwestiach dotyczących najbardziej egzystencjalnie donoszących praktyk, w tym należących do porządku konfesyjnego.

Mysterium tremendum tajemnicy

U Heschela, jak u św. Augustyna, życie i myśl wzajemnie na siebie oddziałują i wzajemnie korygują. Dlatego żydowski mędrzec nie dążył do tego, by ściśle definiować opisywanie przez siebie zagadnienia. To, co uważał za ważne nie mogło być wszak wypowiedziane w miarę jednoznacznie, precyzyjnie racjonalizowane, z tej zasadniczej racji, że każda tego rodzaju próba prowadziłaby nieuchronnie do utraty tego, co niewystawione, do zatracenia swoistej tajemnicy warunkującej wszystko, co istnieje, co podlega ludzkemu wypowiedzeniu. Rozumiejąc, że język impresyjno-religijny pociąga za sobą wiele kłopotów hermeneutycznych, powoduje często sprzeczne odczytania, prowadzi do konieczności zatrzymywania się na progu semantycznej zrozumiałości, Heschel decydował się jednak na esejistyczno-literacki styl wypowiedzi, biorąc za wzór najpewniej język biblijny, w rzedniu mający przeciw charakter symboliczno-obrazowy, choć stanowczo występował przeciw symbolizmowi jako takiemu, zwłaszcza w odniesieniu do treści wiary (Dekalog) i zachowań w przestrzeni sacrum.

Był, podkreślał raz jeszcze, głęboko przekonany, że misterium tremendum metafory (określenie G. Steinera) poszerza możliwości zbliżenia się do Tajemnicy, do Boga, który realnie istnieje, który pyta i poucza we wnętrzu człowieka, i ten fakt należy bezwarunkowo przyjmować i akceptować, jako fakt pierwszy, fundujący wszystko inne. Oto stosowny przykład: „Wiara to rumienienie się w obecności Boga”. Konsekwencją wskazanego wyboru stało się przeświadczenie Heschela, że każda chęć rozumienia tego, co w istocie zakłada swą niezrozumiałość, każde budowanie określonego systemu metafizycznego powoduje utratę sensu, widocznego tylko pod osłoną tego, co racjonalne. Gdyby można było wyrugować z rzeczywistości wszelkie tajemnicze sfery, o czym, jak wiadomo, marzył Kartezjusz, wówczas świat przestałby być światem godnym poznawczego wysiłku, skurczyłby się do rozmiaru gadżetu bądź luksusowej zabawki.

Nieco inaczej tę kwestię widzi metodologia tomistyczna. Jej zwolennicy nie odrzucają naturalnie języka figuratywnego, choć wyraźnie stwierdzają, że jego stosowanie klóci się z ważnością przekazu objawieniowego. Skoro od zdobycia wiedzy płynącej od Boga zależy zbawienie, przeto nie może ona wikać się w nazbyt skomplikowane figury stylistyczne, wynoszące na wyżyny retoryczne, szerzej: literackie funkcje języka. Powinna raczej kierować się w stronę analogicznego opisu, a do przenośni i symboli odwoływać się tylko z konieczności. Ludzki umysł nie jest w stanie uchwylić absolutnie prostej istoty Boga, stąd wznosi się do jej poznania poprzez analizę uchwytnej zmysłowo rzeczywistości. Wiąże się to ze statusem ontycznym człowieka, którego możliwość poznawcze tkwią przede wszystkim w danych zmysłowych, od których wychodząc dochodzi się do treści umysłowych. Rozumienie poprzedza wszakże wszelkie nazywanie.

Trzeba jednak chronić się przed semantyczną wieloznacznością i korzystać z szans niesionych przez językową analogię, w której podobieństwo terminów nawągać do siebie przyrównywanych zrównoważone jest z reguły proporcjonalnością, wyraźnie wskazaną różnicę – niepodobieństwem. I taka analogia ma swe granice, których tomiści bynajmniej nie ukrywają. Przyjmując zatem swoista

ograniczoną ludzkiego poznania i stałość narzędzia poznawczego, jakim jest język. Bóg (z natury wszechwzrosty) musi pozostawać ukryty (Deus absconditus). Gdyby było inaczej, gdyby można było oglądać Bożą istotę w niej samej, wówczas niepotrzebny byłby żaden językowy znak. Proces poznawczy przebiegałby bez pojęciowych barier. A naoto, co wydaje się ważniejsze, sama struktura stworzonej rzeczywistości musiałaby być zupełnie inna, taka mianowicie, aby mogła zachowywać „pole diakrytyczne” pomiędzy sferą transcendentną a sferą istnienia przygodnego.

Pomimo to ontyczna niewystarczalność człowieka implikuje konieczność postępowania się określonym sposobem porozumiewania się i poznawania rzeczywistości. Od czasów wystąpienia Arystotelesa uznawano język za narzędzie adekwatnego kontaktu z rzeczywistością. Krytkowano potoczność, odwoływano się do autentycznego języka metafizycznego, jakim był grecki, przetworzony przez Parmenijskie ratio, wreszcie uznano, że prawda i bycie spotykać się mogą w jednoczącym porządku języka filozoficznego, łączącego z tym, co ontologicznie „najbardziej istniejące”. Dopiero nowożytność wzbudziła nieufność wobec tej oczywistości. Świat o tyle ma sens i znaczenie, o ile ujawnia się jako taki dzięki mediacji ludzkiej świadomości. Fenomenologowie wzmocnili ten subiektywny proces wskazując, iż rzeczywistość będzie sensowna dopiero jako rzeczywistość „dla mnie”. Postmoderniści doprowadzają tego typu myślenie do skrajności: w ich rozumieniu istniejąca może do rozszyfrowania tekstu i tylko teksty, sycące się różnicami, śladami i podobnego typu lingwistycznymi znakami (pismem w głosie, jak mówił Derrida), które nie odsytają do realnej rzeczywistości, lecz umacniają pragmatyczne ujęcie języka. Nie sposób bowiem wyroczyć poza dyskurs. Tylko on mieści w sobie „niewypowiadalne” i jedynie w nim owo „niewypowiadalne” daje się napisać.

Heschel był świadom przywołanych wyżej rozstrzygnięć. Dlatego świadomość tego, co niewystawione jest wynikiem nie tyle zamkniętości sfery niewyraźnego, ile raczej przyjmowania założeń ściśle filozoficznych. Przy świadomym oddzieleniu niepoznawalności od niewyraźności (niewystawialności), tę ostatnią trzeba umieścić więc w kręgu refleksji nad środkami poezji. To, co niewystawione wpisane jest bowiem w sposób korzystania z języka. Objawia się na różnym poziomie jego organizacji i najczęściej przyjmuje oksymoronczną formułę „wyrazić niewyraźne” albo formułę negatywną w rodzaju „Nic” czy coincidentia oppositorum (Mikołaj z Kuzji). Ale. Żyjąc w pluralistycznym świecie przygodności, musimy postępować się językiem naturalnym, czyli systemem znaków dźwiękowych, który powstał drogą naturalnego rozwoju i który służy ludziom do porozumiewania się między sobą i poznawania świata. Struktury poznawcze i językowe nie są w spontanicznym poznaniu „tym, co poznajemy”, ale tym „przez co” przebiegają procesy poznawcze dotyczące bytu. Trzeba refleksji, by uprzedmiotowić sobie pojęcia i język, narzędzie naszej ze światem i człowiekiem jedności.

Tymczasem Heschel porzucił te klasyczne rozpoznania i starał się łączyć ze sobą własną wersję metafizyki, teologii i literatury, by ostatecznie wskazać, że to, co niewystawione bywa doświadczone w jakiejś trudno uchwytnej, przynależnej naturze każdego człowieka, spontanicznej intuicji, w specjalnym duchowym wglądzie, odstajającym sensownie sfery transcendentnej. Mnożył zatem metaforyczne składniki języka, czerpiąc z jego mocy obrazotwórczych, że znaczeń wyłaniających się z leksykalnego i syntaktycznego poziomu systemu językowego. Wszystko po to, by odsonić nieco z tajemnicy relacji istniejącej pomiędzy Bogiem, który pozostaje poza tajemnicą, a człowiekiem, by w ostateczności głębiej pojąć samo wydarzenie religii i żyć w zgodzie z jej zasadami.

Boskie pytanie

Co w tych analizach, niekiedy zdroworozsądkowych, niekiedy dosyć trywialnych (w rodzaju, że na człowieka wpływa zarówno życie wewnętrzne, jak i kultura), wydaje się warte zachowania? Otóż, chyba to, że człowiek jako byt ludzki uświadamia sobie swoją zdolność samotoż-

condencji, swój wyższy wymiar człowieczeństwa dzięki uczuciu wzniosłości, jak nazwałby Kant, a co Heschel określał za pomocą formuł: zdziwienie, zdumienie, milczenie, bójka, cześć czy chwata. Konsekwencją tego typu przeżyć jest odczucie niewystawionego, niewyrażalnego w żadnym dostępnym człowiekowi języku, czegoś przekraczającego rachujące widzenie rzeczy. Lecz co interesujące, Heschel nie wpadał tutaj w pułapkę sentymentalnego panteizmu ubóstwiającego świat, gdyż to, co niewystawione, co wykracza poza racjonalne wymiary, wzbudząc w człowieku odczucie zadziwienia i drżenia, ma swoje źródło nie w ludzkim wnętrzu, nie w jakimś „transcendentalnym Ja”, ale tym źródłem jest Bóg, dla którego ludzie są przedmiotami. Bóg więc przedstawia się w tym ujęciu jako najbardziej wewnętrzny podmiot, sugerujący własne istnienie w człowieczym, niewyrażalnym poczuciu wzniosłości.

Na tym poziomie nie obowiązują żadne spekulatywne schematy ani – z drugiej strony – mistyczne uniesienia. Liczy się jedynie to, że Bóg – w naszym akcie radykalnego samozrozumienia – nie jest już Kimś, przed którym stajemy w swym przygodnym statusie ontologicznym, nie jest częścią świata ani nie skrywa się w naszej naturze, w naszym „ja”, lecz jest Osobą, która nas do czegoś wzywa, zapytuje, prosi. Bóg poszukuje człowieka, zadaje mu pytania. W takiej sytuacji religia nie może być pojmowana według strukturalnego schematu: podmiot(człowiek) — relacja — przedmiot (mocne „Ty”-Bóg), lecz staje się sferą wewnętrznej refleksji nad tym, co czyni w nas Bóg. Dzięki temu odstania się w naszej duchowej głębi Boskie pytanie, którego stajemy się ADRESATAMI. Jednakowoż o jakie pytanie tu chodzi? Czego Bóg od nas żąda?

Żeby to uchwycić należy przywołać dystynkcje Heschela dotyczące rozumienia tego, kim jest człowiek. Jako byt, byłby ludzki, nie tylko troszczący się on o przetrwanie, działa także w poczuciu troski o innych ludzi. Życie to troska. Gdyby życie ograniczało się do egoistycznych zabiegów o samego siebie, nikt z ludzi nie przekroczyłby zwierzęcego poziomu istnienia. Intrygująco zanotował Heschel: „Kamień sobie wystarcza, człowiek siebie przekracza”. Tym bardziej więc Bóg w akcie stworzenia ujawnia swą absolutną troskę przechodnią (pathos), która dzięki stworzeniu osiąga swój cel. Dlatego człowiek jest potrzebny Bogu. Życie religijne zatem może się rozwijać, umacniać właśnie dzięki odkryciu przez człowieka wskazanego biblijnego pytania „gdzie jesteś?”, czy chcesz pomóc?”, „co się od ciebie wymaga?”.

Istotny jest ów biblijny trop. Człowiek nie wie wszak od razu, co się w jego wnętrzu dzieje pod wpływem spotkania ze światem. Odczuwa tylko, że jakby sam nad sobą nie panował, że nie jest panem samego siebie. Żyje w aurze tego, co niewystawione. Dopiero Tora, a na jej kartach zapisany autentyczny głos proroków sprawia, że zaczyna odpowiedzialnie działać, rozpoznając niesamowity fakt: oto Bóg przejawia się w dziele stworzenia, w historii Izraela, w Biblii, zauważa również, że ludzkie uczynki(micwoť) są miejscem uobecniania się Boga, wyrazem tego, czego nie potrafimy opisywać na ziemski sposób. Sam Bóg przy tym pozostaje całkowicie transcendentny. Jeden, realny, osobowy, niesprowadzalny do Absolutu filozofów. Heschel widział religię jako fakt niezależny od człowieka, jako relację pomiędzy nim a Bogiem będącą „świętym darem” zawartym w samym ludzkim istnieniu. Kształtuje się on w wezwaniu człowieka przez Boga i odpowiedzi udzielanej przez niego Bogu. Chodzi tylko o to, by człowiek świadomie uczestniczył w tym religijnym wymiarze życia, chciał reagować na – zawsze pierwsze – Boże zaangażowanie, Boże poszukiwanie człowieka.

A jeżeli tak będzie czynił, umocni swą wartość jako Boże stworzenie, będzie Bogu wierzył, tak, jak Bóg wierzy człowiekowi, będzie oddawał Mu cześć, modlił się i przez uczynki świadczył o Jego odwiecznej trosce. To możliwe dzięki temu, że nastąpiło historyczne objawienie, „ekstaza Boga”, nakreślające ścieżki, którymi podąża człowiek, gdyż Tora jest interpretacją woli Boga. Nie należy tylko wchodzić się w przepisy prawnych, ślepo ich wykonywać, czyli dawać się ponosić „religijnemu behawioryzmowi”. Wszystkie nakazy, formy religijnego obyczaju zyskują odpowiednie znaczenie, jeżeli będą sprzęgnięte z odczuciem człowieka, który ma świadomość, że jest przez Boga zagadnięty, wezwany do reakcji, duchowo poruszony. Należy tylko przyjąć, że Heschel widział świat, w tym religię, w ramach tzw. biegunowości (polarity), zastępującej kategorię jedności, ponieważ był pojmując się zawsze w łączności z Bogiem, a najwyższe kategorie to nie „był” ani „stawanie się”, ale prawo i miłość, porządek i pathos, sprawiedliwość i współczucie.

To dialektyczny model składający się z przeciwstawnych lub skontrastowanych ze sobą własności, takich jak idea i wydarzenie, micwa i grzech, halacha i hagada, czas i wieczność, wyznaczenie wiary i wiara czy ludzkie poszukiwanie Boga i boskie poszukiwanie człowieka. Przytoczone terminy, mogłoby się wydawać, wykluczają się, w rzeczywistości jednak domagają się siebie nawza-



Fot. Robert Gauer

jem. Dobrze widać to na przykładzie uzupełniania się halachy i hagady. Ta pierwsza nadaje formę ludzkim działaniom, dzięki czemu wierny żyd zyskuje pewność, że właściwie odpowiada na Boże wezwania. Hagada natomiast, jako zbiór treści opowiadających o historii zbawienia, odnosi do tego, co niewyrażalne, sprawia, że możliwe staje się sprzęgnięcie halachy i hagady w jedno religijne doświadczenie. W ten sposób różnego rodzaju, w spontanicznej ocenie, sprzeczne wymiary rzeczywistości, stając się niezbywalnymi elementami świata, pomiędzy którymi rozgrywa się ludzkie życie religijne.

* * *

Filozofia Heschela tworzy się i rozwija poza wszelką metafizyczną spekulacją, zgodnie z tradycją rabinistyczną, co oczywiście nie oznacza, że przekreśla się w niej znaczenie ludzkiego rozumu. Człowiek jest tu pojmowany jako istota religijna, ponieważ z natury rzeczy. Tym, co go wyróżnia i wyodrębnia z porządku rzeczywistości jest świadomość dookólnej tajemnicy oraz wrodzone możliwości myślenia i działania, dzięki którym może transcendować sferę materialną, dziwić się jej niezwyktemu urządzeniu, zastanawiać się nad tym, co dzieje się w

jego własnym wnętrzu. Doświadcza wszak najróżniejszych relacji, jakie tworzą się pomiędzy nim a światem. Dzięki temu, że z jednej strony daje się ująć, jako byt ludzki, a z drugiej strony, jako bycie człowiekiem, jest w stanie tak organizować swoje życie, by mogło być ono realną odpowiedzią na istnienie Boga.

Tym bardziej że religia ma swoje źródło w inicjatywie samego Boga, który już poprzez samo bytowanie wyposażenie człowieka ożywia w nim „świadomość tego, że został wezwany przez Boga do wyjątkowych działań, przekraczających ziemski horyzont. Świadczą o tym pojęcia, jakimi Heschel się posługiwał: „wgląd”, „pathos”, prorockie natchnienie. To są dystynkcje pozbawione metafizycznych zabarwień, gdyż mają prowadzić do realnego, duchowego zjednoczenia z Bogiem, do osiągnięcia specyficznego pojętego zbawienia. Wiodą do tego najróżniejsze środki, o których powiadał miśliciel w swoich pismach. I przestrzegal: kto z ludzi odważa się na egzystencję bez Boga, dokłada kolejny kamień do zagłady całej ludzkości. Warto tę sugestię co najmniej uczciwie przemyśleć.

KS. JAN SOCHOŃ
WARSZAWA-BIELANY, JESIEŃ 2016 R.