

*Adam Lipszyc*

Między gnostycyzmem a dialogizmem  
Kwestia stworzenia jako przedmiot rozbieżności  
w myśli żydowskiej XX w.

W pracy tej pragnę przyrzeć się, jak jedno z podstawowych pojęć teologicznych – *pojęcie stworzenia* – jest interpretowane w pracach kilku wybranych myślicieli żydowskich dwudziestego wieku, a także jaką funkcję spełnia ono w całości ich myśli. Postaram się pokazać, że w przypadku wszystkich koncepcji, które będę rozpatrywał, jest to pojęcie kluczowe. Co więcej, rozważania te pozwolą na zarysowanie poważnego pęknięcia pomiędzy dwiema grupami omawianych myślicieli.

Chodzi mi tu mianowicie o dwa nurty filozofii żydowskiej, z których jeden pokrywa się z szeroko pojmowaną „filozofią dialogu” (oczywiście w obrębie tradycji żydowskiej) i obejmuje postacie Martina Bubera, Franza Rosenzweiga i Emmanuela Lévinasa, choć w niniejszej pracy skupię się wyłącznie na koncepcjach tych dwóch ostatnich myślicieli. Zasadność wyróżnienia tej linii nie ulega chyba wątpliwości i jest posunięciem całkowicie konwencjonalnym. Nieco więcej wątpliwości nasuwać może druga „szkoła”, która obejmuje takich ludzi, jak Walter Benjamin, Gershom Scholem i Harold Bloom, choć i w tym przypadku chciałbym zająć się tylko tymi dwoma ostatnimi. Żaden z tych myślicieli nie jest w tradycyjnym tego słowa znaczeniu filozofem, ani też teologiem. Jednym z zadań niniejszej pracy jest jednak wykazanie zasadności wyróżnienia takiej tradycji myślowej w obrębie szeroko pojętej filozofii żydowskiej. Tę szkołę można by nazwać „Uniwersytetem Muri” od nazwy wymyślonej uczelni, którą w listach stworzyli Scholem i Benjamin (byłby to zresztą uniwersytet imienia Franza Kafki, który patronuje owej korespondencji, jak i całej tej tradycji). Dla zachowania powagi przyjmę jednak

sformułowanie, zgodnie z którym w niniejszej pracy chciałbym skonfrontować „dialogików” z „gnostykami”<sup>1</sup>.

Wybierając to ostatnie określenie ujawniam już część głównej tezy tej pracy. Będę mianowicie starał się wykazać, że podczas gdy dialogicy posługują się koncepcją stworzenia bliską wizji biblijnej, w której Bóg stwarzając świat określa go jako „dobry”, przedstawiciele Uniwersytetu Muri odwołują się do gnostyckiej (walentyniańskiej lub luriańskiej) wersji opowieści o stworzeniu, w której akt stworzenia świata jest kosmiczną katastrofą w boskiej pełni. Chciałbym też odsłonić korelacje pomiędzy wyborem koncepcji stworzenia a pozostałymi elementami myśli przedstawicieli obu szkół, takimi jak wizja kontaktu człowieka z transcendencją, stosunek do współczesności, do żydowskiego prawa, do zagadnień etycznych itd. Zanim jednak rozważę kolejno interpretacje, jakim pojęcie stworzenia poddają wybrani przeze mnie czterej myśliciele, pragnę wskazać to, co jest wspólne w ich podejściu do tego pojęcia. Dla nich wszystkich bowiem ma ono znaczenie centralne i wszyscy oni, jak zobaczymy, posługują się nim w akcie zerwania z tradycją filozoficzną.

### *Stworzenie i filozofia*

Zarówno „dialogicy”, jak i „gnostycy” występują przeciw klasycznej tradycji filozoficznej. Zarówno jedni, jak i drudzy skłonni są dokonywać znacznych uproszczeń w historii filozofii, łącząc olbrzymią różnorodność najróżniejszych koncepcji i odsyłając je hurtem do lamusa z etykietką „stara filozofia”. Tego rodzaju uproszczeń dopuszcza się Rosenzweig ze

---

<sup>1</sup> Buber pomijam, ponieważ – co dziś powinno już być chyba dostatecznie jasne – jest to zdecydowanie mniej istotna figura, nawet w tradycji „dialogicznej”. Tutaj warto tylko zauważyć, co następuje. Jak zobaczymy, pojęcie stworzenia wiąże się z ideą nie-tożsamości Boga i świata, a także więc i z myślą, że świat jest bytem niespełnionym, zaś spełnienie jest zawsze odwleczone (pokazuje to związek idei stworzenia z ideą mesjańską). Otóż należałoby zbadać, na ile Buberowska idea afirmacji życia „tu i teraz” daje się pogodzić z żydowską koncepcją stworzenia. Z kolei Walter Benjamin jest najbardziej wyrafinowanym myślicielem w tradycji „gnostyckiej” i analiza jego wizji stworzenia wymagałaby z pewnością osobnego studium. Warto tu tylko wspomnieć, że studium takie musiałoby skupić się na Benjaminowskiej filozofii języka oraz filozofii czasu, a wówczas gnostycki charakter jego myśli stałby się, jak sądzię, nader wyraźny.

swoim hasłem „od Jonii po Jenę”, a także Lévinas ze swoją krytyką wszystkich „totalizujących” systemów, która czasami (szczególnie w kontekstach politycznych) przybiera postać obsesji. Grzeszy tym jednak również i Scholem, krytykujący całość racjonalistycznej filozofii żydowskiej, od Majmonidesa i Saadii po wczesnego Hermanna Cohena, jak też i Bloom w swoich często niefrasobliwych konstrukcjach historiozoficznych. Do takich uproszczeń zdążyliśmy się już jednak przyzwyczaić, przynajmniej od czasu, gdy Nietzsche przypuścił frontalny atak na tego psuja Sokratesa, a Heidegger przekuł retoryczne figury swego mistrza na ezoteryczną naukę o dziejach metafizyki. Wyjątkowa dla tej grupy jest jednak powtarzająca się u wszystkich figura: ewakuacja z pokładu rdzewiejącego liniowca M/S Filozofia stanowi dla nich wszystkich okazję do ucieczki w świat myśli religijnej (żydowskiej, choć w przypadku „gnostyków” konieczne będzie znaczne rozszerzenie zarówno pojęcia „religijna”, jak i „żydowska”).<sup>2</sup>

Formuła „albo stara filozofia, albo judaizm”, którą zdają się czasem posługiwać ci myśliciele (choć może w przypadku Blooma wygląda to nieco inaczej), nabiera sensu, gdy skontrastujemy pewne wątki tradycji judaizmu z myślą Hegla. Albowiem w tej formule „stara filozofia” jest często synonimem „Hegla”, czyli innymi słowy „Jonii” i wszystko, co po niej, czytana jest z perspektywy „Jeny”. W tym sensie, paradoksalnie, myśliciele ci wydają się przyznawać rację Heglowi, który traktuje swoją myśl jako kulminację całej tradycji filozoficznej, z tą różnicą,

---

<sup>2</sup> Nie ulega wątpliwości, że opozycja pomiędzy „starą filozofią” a „myślą żydowską” ma wiele wspólnego z opozycją Ateny – Jerozolima. Ze względu na wieloznaczność tych kategorii nie chcę ich tu jednak przywoływać. Nie interesuje mnie też restryktywna definicja „filozofii”, która z omawianych myślicieli czyniłaby koniecznie wrogów wszelkiej „filozoficzności”. „Filozofia” oznacza bardzo wiele różnych rzeczy i zamiast mówić o jakichś ostatecznych „końcach” lepiej może przyglądać się pewnym zmianom, jakie zachodzą w jej obrębie.

Warto mimochodem zauważyć, że dla wcześniejszej pary rozważanych tu myślicieli – Rosenzweiga i Scholema – odrzucenie „starej” filozofii na rzecz judaizmu jest częścią ogólniejszego, zasadniczego wyboru życiowego, jakim było odrzucenie asymilacji i liberalno-racjonalistycznej kultury niemieckiego mieszczaństwa dziewiętnastego wieku i powrót (w obu przypadkach bardzo specyficzny) do korzeni judaizmu. Wiązało się to też z odrzuceniem jałowej liberalnej teologii żydowskiej, a także - w przypadku Scholema – racjonalistycznej (ideologicznie) historiografii tzw. *Wissenschaft des Judentums*. W biografii obu myślicieli ten zwrot wiąże się z kulturowym przełomem, jaki stanowiła I Wojna Światowa.

że sami chcą zacząć coś nowego (względnie powrócić do jakiejś innej tradycji). Judaizm jest osobliwie adekwatną odtrutką na heglizm. System Hegla stanowi ostateczne spełnienie samowiedzy Absolutu. Zostają w nim zniesione wszelkie różnice, włącznie z rozdzieleniem Boga, świata i człowieka. Hegel traktuje Wcielenie jako początek zniesienia tych absolutnych rozgraniczeń, które ostatecznie spełnia się właśnie w jego myśli. Ironiczny, ale konsekwentny epilog, jaki dopisał do tej opowieści Ludwik Feuerbach pokazuje, że taka interpretacja Inkarnacji traktuje ją jako początek zniesienia religii. Otóż wydaje się, że judaizm blokuje tryby heglowskiej maszyny, negując możliwość zniesienia różnicy pomiędzy Bogiem a światem, podtrzymując przekonanie o Jego całkowitej transcendencji i odmawiając rezygnacji z zakazu Jego przedstawiania. Taki jest – jak wiadomo – sens działań Rosenzweiga w pierwszej części *Gwiazdy*, zmierzających do rozbicia Całości na trzy odrębne elementy – Boga, świat i człowieka.

Otóż u wszystkich tych myślicieli w ataku na filozofię zasadniczą rolę odgrywa pojęcie stworzenia. Dla filozofii, od Parmenidesa, poprzez Plotyna i Spinozę aż po Hegla<sup>3</sup>, pojęcie to jest całkowicie niezrozumiałe i irracjonalne. Filozofia podejmuje się bowiem zgłębnienia natury bytu na drodze rozumowej i wydedukowania całego świata metodą geometryczną. Konstruuje więc pojęcia Bytu, Jedni, Substancji czy Absolutu i za pomocą takich figur jak „emanacja” czy „logiczna dedukcja” stara się ukazać całość procesu kształtowania się świata. Charakterystyczne jest, że zarówno Rosenzweig, jak i Lévinas i Bloom łączą jednym pociągnięciem Plotyna z Heglem. Opozycja wobec Hegla przybiera postać opozycji emanacja – stworzenie. Figura emanacji nie ma bowiem w sobie nic mitycznego, nic narracyjnego. Jest ona narzędziem ścisłej filozoficznej dedukcji, niczym nie ustępującym heglowskiej logice dialektycznej. Na gruncie „filozofii” nie może być więc mowy o rozdzieleniu Boga i świata, ponieważ Bóg postrzegany jest jako najwyższy Byt, czy też po prostu Byt jako taki, jedność, z której należy „wydedukować” wielość świata. Odwołanie do pojęcia stworzenia u „dialogików” i „gnostyków” ma więc od razu podwójne znaczenie, metafizyczne i poznawcze. Metafizyczna konsekwencja jest taka, że świat i Bóg zostają rozdzieleni, świat nie jest domkniętą immanencją, lecz niedopełnionym

<sup>3</sup> Jest to lista „wrogów numer jeden” dla wszystkich omawianych tu myślicieli.

bytem, który wskazuje na coś poza sobą. Zarazem jednak pojęcie stworzenia ogranicza możliwości dedukcyjnej filozofii, a zatem i pretensje samego rozumu. Zamiast „logicznego” wywiedzenia wielości z jedności (w wersji neoplatońskiej lub heglowskiej) u dialogików i gnostyków otrzymujemy opowieść o stworzeniu dobrego świata lub o kosmicznej katastrofie. Konstrukcja ta byłaby zupełnie irracjonalna, gdyby nie trzecia istotna cecha przesunięcia od pojęcia emanacji do pojęcia stworzenia. Jest to zmiana antropologiczna, zmiana koncepcji człowieka i jego stosunku do świata i Boga. Choć sprawa ta będzie przedstawiała się bardzo odmiennie u dialogików i u gnostyków, nie ulega wątpliwości, że u wszystkich omawianych myślicieli „chodzi o człowieka”. W starej filozofii poznający człowiek był „wielkością zaniechywalną” (Rosenzweig), jako neoplatoński czy heglowski metafizyk powracał dzięki spekulacji do „metafizycznego bytu” (Lévinas), a indywidualne *ego*, podobnie jak i konkretne istnienie przedmiotów było zanegowane (Bloom). Teraz będzie szło o to, by konkretność człowieka została utrzymana, nie będzie więc on traktowany jako przypadkowy nosiciel powszechnego rozumu. Kategoria stworzenia musi być więc pojmowana jako kluczowy element opisu moralnej i poznawczej kondycji człowieka, a nie jako prymitywny i irracjonalny substytut emanacjonistycznej logiki.

### *Rosenzweig*

Wszystko, co powiedziałem powyżej, stosuje się do systemu Rosenzweiga przedstawionego w *Gwieździe zbawienia*. Tutaj też niezwykle wyraźnie widać znaczenie żydowskiej „separacji” przeciwstawionej heglowskiemu pojednaniu. Metafizyczna totalność, obejmująca Boga, świat i człowieka, zostaje rozbita po to, by pomiędzy tymi odrębnymi elementami mogły dokonać się trzy wydarzenia, wyłożone już nie w porządku logicznej dedukcji, lecz „gramatycznej” narracji – stworzenie, objawienie i zbawienie. Pojęcie stworzenia odgrywa tutaj rolę zasadniczą. Jego analizie poświęcona jest, jak wiadomo, cała (pierwsza) księga drugiej części dzieła, lecz specyficzne miejsce, jakie zajmuje ta kategoria w systemie Rosenzweiga, chciałbym pokazać analizując jedną tylko stroniczkę tego zagmatwanego tekstu, a mianowicie ostatni fragment poświę-

cony znaczeniu śmierci. Tutaj<sup>4</sup>, jak sędzę, ujawnia się cała wspa-  
niała paradoksalność Rosenzweigowskiego pojęcia stworzenia.  
Wprowadzenie tej kategorii – i ta zasada obowiązuje w całej trady-  
cji dialogicznej – w miejsce kategorii emanacji doprowadza do *ne-*  
*gatywnego* ruchu separacji (Boga od świata i człowieka). Zarazem  
jednak ta negatywność jest koniecznym warunkiem autentycznej  
*pozytywności* objawienia i dialogicznego kontaktu, która jednak  
nie ma nic wspólnego z dialektycznym zniesieniem, ponieważ se-  
paracja w żadnym momencie nie zostaje zażegnana.

Problem śmierci pojawia się dwukrotnie na kartach *Gwiazdy*  
*zbawienia*, a między tymi dwoma miejscami zachodzi znacząca róż-  
nica. Pierwszym miejscem jest sam początek książki. Filozofia za-  
pomina o konkretnej jednostce i próbuje pozbyć się tego, co najbar-  
dziej jednostkowe: lęku przed śmiercią. Przypomnienie śmierci ma  
być pierwszym gestem buntu przeciw metafizycznej totalności, pierw-  
szym aktem rozbicia. Występując przeciw starej filozofii, Rosenzweig  
mówi językiem, który doskonale wpisuje się w poetykę egzysten-  
cjalizmu (czy też, by ująć to mniej anachronicznie, antycypuje ją).  
Czytamy więc o lęku, trwodze, samobójstwie, nicości. Człowiek przy-  
równany zostaje do „robaka”, który kryje się „w fałdach nagiej ziemi  
przed nadlatującym pociskiem nieubłaganej śmierci”<sup>5</sup>.

Drugie miejsce, w którym mówi się w *Gwieździe* o śmierci, to  
właśnie sam koniec księgi poświęconej pojęciu stworzenia. Podda-  
jąc pierwszy rozdział Księgi Rodzaju „analizie gramatycznej”, Ro-  
senzweig zauważa w końcowym fragmencie, że gdy po raz ostatni  
Bóg spogląda na swoje dzieło, mówi o nim, że jest „bardzo dobre”, a  
nie tylko „dobre”, jak mówił do tej pory. Słowo to sugeruje pewną  
nadwyżkę w stworzeniu, która wskazuje już poza nie samo. I w tym  
momencie, w zdumiewającym i mistrzowskim posunięciu, Rosen-  
zweig identyfikuje to, co bardzo dobre w stworzeniu, jako śmierć.  
Śmierć jest negatywnym piętnem na ciele stworzonego świata, zna-  
kiem, który świadczy o jego niepełności i zapowiada cud Objawie-  
nia. Dlatego następna, centralna księga całego dzieła, poświęcona  
pojęciu Objawienia, rozpoczyna się od słów „Potężna jak śmierć jest

<sup>4</sup> Franz Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, przeł. Tadeusz Gadacz, Kraków 1998, s. 266.

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 51.

miłość”, bo też Rosenzweig utożsamia Objawienie z miłością Boga do człowieka.

Sposób, w jaki Rosenzweig mówi o śmierci, ulega więc radykalnej zmianie. Na początku *Gwiazdy* mówił nam o indywidualnym lęku przed śmiercią, którego filozofia nie potrafi oszukać swoją gadaniną o ogólności. To doświadczenie miało rozbić kłamliwą filozoficzną totalność. Teraz Rosenzweig kreśli relacje pomiędzy elementami rozbitej Całości i śmierć ma w tej konstrukcji ściśle określone, pozytywne miejsce. Z pewnej perspektywy jego rozwiązanie nosi niewątpliwie znamiona genialności i jest precyzyjną artykulacją intuicji zawartych w tradycji judaizmu. Śmierć jest znakiem niepełności stworzonego świata, czyli właśnie jego stworzonności, jego niedoskonałego charakteru. W tym sensie jest po prostu znakiem istnienia transcendentnego Boga. Obecna w stworzeniu śmierć jest też świadectwem tego, że – jak chce Rosenzweig – świat jest dziełem nieukończonym i między innymi dlatego też czytamy, że śmierć „spycha Stworzenie w przeszłość”. Gdyby nie śmierć, domknięta, zadowolona z siebie immanencja świata trwałaby w pustej terażniejszości. Jedynie stworzony świat naznaczony śmiercią może (za pośrednictwem człowieka) przyjąć Objawienie, które Rosenzweig określa jako wieczną terażniejszość i w konsekwencji wzrastać do ostatecznej, przyszłej doskonałości, czyli do Zbawienia. To ostatnie realizowane jest od strony człowieka w spełnianiu nakazu miłości bliźniego, która stanowi jedyną adekwatną odpowiedź rozbudzonej duszy na skierowaną do niej w Objawieniu miłość Boga. Tak pokrótce wygląda ten błyskotliwy schemat.

Rosenzweigowa interpretacja biblijnego „bardzo dobre” jest więc głęboko ironiczna. Nie jest to jednak na pewno ironia gnostyka, który czytając tekst Biblii wywraca go na nice, ukazując katastrofalny charakter stworzenia. Rosenzweig *naprawdę* mówi, że świat jest dobry, ale „bardzo dobra” jest w nim śmierć, która czyni ów świat niepełnym i otwartym na miłość Boga (nakierowaną na człowieka). Ta ironiczna interpretacja zwalnia Rosenzweiga z obowiązku usprawiedliwienia Boga za zło w świecie. Jednakże choć nie mamy tu do czynienia z teodyceą, ponieważ Bóg nie musi być usprawiedliwiany (dzieło jest nieukończone i to człowiek zbawia świat kochając bliźniego), nie ulega wątpliwości, że wrzask z pierwszych stron *Gwiazdy* ustępuje tu opowieści teologa (choć niewątpliwie teologa doświadczonego przez

los): śmierć ma swoje miejsce w systemie. Naznaczone negatywnością śmierci stworzenie jest dobre, bo otwiera etyczną perspektywę miłości. Pojęcie stworzenia jest więc warunkiem etyki.

### *Lévinas*

Ta myśl zostaje najpełniej wyrażona w krótkim, lecz niezwykle błyskotliwym rozdziale „Separacja i absolut” zamykającym pierwszą część *Całości i nieskończoności* Emmanuela Lévinasa<sup>6</sup>. Gęstość tego fragmentu jest tak olbrzymia, że wymaga on bardzo starannego czytania: przedstawiona tu została „w pigułce” w zasadzie całość koncepcji Lévinasa. Dla nas zaś istotne jest to, że ponieważ kluczowym pojęciem tego rozdziału jest właśnie pojęcie stworzenia, ukazuje się tu jego centralne miejsce w filozofii Lévinasa.

Lévinas przypomina na początek, że Idea Nieskończoności (transcendentnego Boga) wymaga separacji. Z perspektywy „starej filozofii” separacja, implikująca wielość, wiąże się z konieczności z ujmoowaniem bytu (jedności) „w jego upadku”. Pojawienie się pojęcia „upadku” jest dla nas niezwykle istotne, ponieważ mogłoby sugerować, że Lévinas prowadzi tutaj polemikę nie tylko z klasyczną filozofią (idzie tu przede wszystkim o Parmenidesa, Plotyna, Spinozę i Hegla), ale i z gnostykami, dla których idea upadku ma podstawowe znaczenie. Jak jednak zobaczymy w następnej części, istnieje zasadnicza różnica pomiędzy gnostycką a neoplatońską ideą upadku: w neoplatonizmie nie mamy do czynienia z zerwaniem pomiędzy Absolutem a światem wielości, a jedynie z logicznym wpływem, możliwy jest więc powrót na drodze racjonalnej spekulacji metafizycznej. W gnostyckiej wizji kosmicznej katastrofy dochodzi do zerwania, do separacji, lecz znacznie bardziej negatywnej niż separacja Lévinasa, która umożliwia jeszcze (specyficzny) kontakt z transcendencją.

Tak czy inaczej, dla „starego myślenia” separacja jest upadkiem, wielość jest tymczasowym rozpadem, który trzeba zażegnać przez ponowne odtworzenie całości. Lévinas zauważa też słusznie i złośliwie, że „taka filozofia jedności nigdy nie umiała powiedzieć, skąd

---

<sup>6</sup> Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. Małgorzata Kowalska, Warszawa 1998, s. 110–114.



wzięło się to przypadkowe złudzenie albo ten przypadkowy upadek, który w Nieskończoności, Absolutcie i Doskonałości wydaje się czymś niepojętym”<sup>7</sup>. Innymi słowy, pytaniem, jakie powinna zadać sobie filozofia nie jest: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”, lecz: „Dlaczego istnieje to konkretne coś, a nie byt jako taki, który od nicości niczym się nie różni?”. Hegel wiedział to i owo na ten temat i to on jako jedyny starał się udzielić odpowiedzi na to pytanie w swojej koncepcji przechodzenia bytu od stanu w sobie do stanu w sobie i dla siebie. Nie trzeba jednak dodawać, że ta odpowiedź Lévinasa nie satysfakcjonuje. W przypadku klasycznej filozofii trudno też mówić o faktycznej separacji, ponieważ konkretny byt „nie posiada całkowicie własnego bytu”, jest bowiem emanacyjnym produktem Jedni albo pobudzeniem substancji. Lévinas mówi więc w tym kontekście o *potrzebie*, która zawsze wiąże się tylko z brakiem, niepełnością i której zaspokojenie nie powoduje kontaktu Tożsamego z Innym, a jedynie poszerzenie immanentnej sfery tożsamości.

Oskarżenie, jakie Lévinas rzuca pod adresem niemal całej tradycji filozoficznej, nie obejmuje jednak Platona z jego koncepcją idei Dobra.<sup>8</sup> Plotyn ze swoją Jednią jest w pewnym sensie bardziej uczniem Parmenidesa niż samego Platona, bowiem Dobro u tego ostatniego nie jest pierwotnym bytem, z którego wszystko inne jest wywiedzione, lecz transcendencją przekraczającą świat. I właśnie w tym momencie Lévinas decyduje się wprowadzić pojęcie stworzenia, które potrafi jego zdaniem najdoskonalej wyrazić tę ideę. Píše: „Paradoks Nieskończoności, dopuszczającej, by istniał poza nią byt, którego nie obejmuje – i właśnie z tego sąsiedztwa w separacji czerpiącej samą swą nieskończoność – słowem, paradoks stworzenia traci dzięki tej nauce [o Dobru] swój zuchwały charakter.”<sup>9</sup> Zuchwały, czyli irracjonalny, czyli nie-filozoficzny. Innymi słowy tylko idea transcendencji jako dobra potrafi nadać sens kategorii stworzenia, a zarazem ta właśnie kategoria najlepiej nadaje się do konstrukcji etyki.

<sup>6</sup> Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. Małgorzata Kowalska, Warszawa 1998, s. 110–114.

<sup>7</sup> *Ibid.*, s. 111.

<sup>8</sup> Tutaj, podobnie jak w przypadku Lévinasowskich rozważań nad ideą nieskończoności u Kartezjusza, mamy z pewnością do czynienia z błyskotliwą modyfikacją czasem nazbyt uproszczonej wizji „starej filozofii”.

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 111 n.

W swojej koncepcji stworzenia Lévinas otwarcie nawiązuje do luriańskiej teorii kontrakcji Boga. Jest to dla nas niezwykle istotne, ponieważ, jak zobaczymy, koncepcja *cimcum* będzie odgrywała zasadniczą rolę w myśli „gnostyków”, nabierze jednak u nich zupełnie innego charakteru, tracąc całkowicie swój wymiar etyczny, który dla Lévinasa ma absolutnie decydujące znaczenie. Zdaniem Lévinasa za sprawą kontrakcji – umożliwiającej separację i samo stworzenie świata nie będącego Bogiem – nie dokonuje się bynajmniej żaden upadek Nieskończoności. Albowiem „przez pozorne umniejszenie powstają relacje *lepsze* od relacji łączących skończone z nieskończonym tylko formalnie i w abstrakcji – relacje Dobra”<sup>10</sup>. I dalej: „Stosunki, jakie zawiązują się między bytem oddzielnym a Nieskończonością, odkupują to, co w twórczym skurczu Nieskończonego mogło być umniejszeniem. Człowiek jest odkupieniem Stworzenia.”<sup>11</sup> Tę fantastyczną konstrukcję, która wykazuje ściśle związki z wizją Rosenzweiga, można więc streścić następująco. Stworzenie jest konieczne, by można było mówić o separacji, o absolutnym oddzieleniu pomiędzy światem a Nieskończonością. Żeby dokonało się stworzenie (stworzenie z nicości!), musi dokonać się też kontrakcja, „umniejszenie” w Bogu. Ale sens temu pozornemu umniejszeniu nadaje człowiek jako podmiot moralny. Separacja pomiędzy Bogiem a światem ma charakter absolutny, Bóg jest całkowicie „wycofany” ze świata, nie może więc stać się przedmiotem poznania. Obcowanie z Bogiem możliwe jest jedynie w „sprawiedliwym czynie” wobec drugiego człowieka. *W tym sensie stworzenie jest warunkiem etyki, a etyka – sensem i racją stworzenia.* I tutaj więc, podobnie jak u Rosenzweiga, jeśli stworzony świat jest dobry, to dlatego, że dzięki obdarzonemu wolnością człowiekowi (i tylko dzięki niemu) może być w nim realizowane Dobro.

Na koniec jednak musimy zastanowić się nad jeszcze jedną kwestią. Lévinas używa luriańskiej idei *cimcum* i opierając się na niej mówi o absolutnej separacji. Zarazem jednak wprowadza perspektywę etyczną, perspektywę Dobra, i to posunięcie ma podwójne znaczenie. Po pierwsze, nadaje sens samej na pozór irracjonalnej idei stworzenia, ukazując ją jako warunek autentycznej etyki. Po drugie jednak,

---

<sup>10</sup> Ibid., s. 112.

<sup>11</sup> Ibid., s. 113.

wskazuje pozytywny, choć paradoksalny sposób kontaktu człowieka z absolutnie transcendentnym Bogiem. To zaś oznacza, że Bóg nie tylko ukrył się (by stworzyć świat, w którym mogliby istnieć wolni ludzie), ale również *objawił* sposób kontaktowania się z Nim poprzez czyn moralny zwrócony do drugiego człowieka. *Filozofia Lévinasa* zakłada więc ważność Objawienia. Skąd wiemy, że moralny czyn pozwala nam obcować z Bogiem? Tylko dzięki Objawieniu, tylko dzięki *Prawu*. Oczywiście, objawienie musi przybrać postać prawa moralnego, a nie jakiejś informacji na temat Boga, wówczas bowiem stałby się On przedmiotem poznania i nie byłby absolutnie transcendentny. Rosenzweig i Lévinas nie pozostawiają co do tego żadnych wątpliwości: obcujemy z Bogiem *robiąc to*, poddając się objawionemu Prawu. Lévinas cytuje z uznaniem pewien fragment Talmudu, w którym Ben Zomma, Ben Nanas i Ben Pazi wskazują kolejno wersety podsumowujące ich zdaniem całą Torę. Pierwszy wybiera *Szma Israel*, drugi przykazanie miłości bliźniego, trzeci bardzo szczegółowy nakaz dotyczący składania ofiary. Ich mistrz przyznaje rację ostatniemu.<sup>12</sup>

### *Interludium o retoryce*

Retoryczny ton, technika, mniej lub bardziej bezpośredni sposób mówienia, jaki przyjmuje jakiś autor, są ściśle powiązane z treścią jego poglądów, odzwierciedlają bowiem jego przekonania co do możliwości i właściwego sposobu ich wyrażenia. Jak starałem się pokazać, myśl Rosenzweiga i Lévinasa naznaczona jest sporą dozą negatywności. Stopień tej negatywności (któremu na polu interpretacji biblijnej odpowiada stopień ironii w odczytywaniu słowa „dobre” w opisie stworzenia) można precyzyjnie wymierzyć: zawarta jest ona w pojęciu „separacji”, która stanowi o istocie „stworzoneści” świata, w którym żyjemy. Świat nie jest zamkniętą totalnością, Bóg pozostaje całkowicie transcendentny i bezpośredni kontakt z nim nie jest możliwy. Na tym jednak kończy się negatywny moment w myśli dialogików. Jak starałem się pokazać, dopełnia go moment pozytywny, czyli objawienie. Dzięki objawieniu kontakt z Bogiem jest możliwy, a to poprzez realizowanie nakazu miłości bliźniego, naka-

---

<sup>12</sup> Emmanuel Lévinas, *Trudna wolność*, przeł. Agnieszka Kuryś, Gdynia 1991, s. 20.

zu ujętego w konkretną formę żydowskiego Prawa. Jak mówi pewien warszawski dialogik, ważne jest, by wierzyć w Boga, ale ważniejsze, by w sobotę wyłączać telefon komórkowy. Czy też, precyzyjniej, kontaktujemy się z Bogiem nie poprzez mistyczne uniesienie czy też czystą wiarę, ale właśnie wyłączając telefon w sobotę. Choć więc Bóg nie jest przedmiotem poznania i nie może w związku z tym stać się przedmiotem bezpośredniego dyskursu teozoficznego, kontakt z nim jest możliwy w ramach pozytywnej religii, o której kształcie to i owo powiedzieć można, choć oczywiście gadanie musi się skończyć i przejść w działanie (choć i ono może być mową, tyle że mową do drugiego człowieka: można mówić o Bogu, pytając z troską o zdrowie sąsiada). Możliwy jest więc stosunkowo bezpośredni dyskurs (i nie jest istotne, czy nazwiemy go filozoficznym, czy teologicznym), tak samo jak wciąż możliwa jest wiara w objawienie i ufundowany na niej rytualny gest.

W następnych dwóch podrozdziałach chciałbym pokazać, że w ramach dwudziestowiecznej myśli żydowskiej istnieje nurt znacznie bardziej negatywnej teologii, którą można określić jako „gnostyczką”. Ta negatywność odzwierciedla się właśnie w retoryce myślicieli tego nurtu. Scholem i Bloom są Żydami, którzy znacznie głębiej niż Rosenzweig i Lévinas upadli we współczesność, czy też: odpadli od tradycji. Utracili wiarę w „wiążący charakter objawienia” (Scholem), nie są zdolni do rytualnego gestu, a „normatywny judaizm” (Bloom) stał się dla nich czymś obcym. Zarazem jednak uporczywie dowodzą, że nie są „świeckimi Żydami” (Scholem) i konstruują fikcję „judaizmu nie-normatywnego” (Bloom), wymykają się więc opozycji „religijne – świeckie”. Dlatego ich pism nie można zaklasyfikować do kategorii „filozofii religijnej” (jak to można z powodzeniem uczynić w przypadku Rosenzweiga i Lévinasa): uprawiają historiografię, krytykę literacką, teorię kultury. Błąkają się na pograniczach dyskursu religijnego. Lecz poprzez swoje pisma pełne retorycznych uników starają się w moim przekonaniu wyrazić własne religijne odczuwanie świata, które będzie odpowiadało ich kondycji oddalenia od źródeł judaizmu. Jak zaraz zobaczymy, radykalnie negatywna, gnostycka wizja stworzenia (i głęboko ironiczne odczytanie słowa „dobre” z pierwszych stron Biblii) posłuży za narzędzie ekspresji tej niereligijnej religijności.

*Scholem*

Harold Bloom twierdzi słusznie, że pojęcie stworzenia znajduje się w samym centrum teologicznych zainteresowań Scholema. Istotnie, wydaje się, że idea stworzenia jest kluczem do jego poglądów, co jednak umykało wielu interpretatorom. Zwykle wskazywano w tym kontekście raczej na takie zagadnienia, jak jego koncepcja języka, Pisma, Objawienia, komentarza i tradycji, ponieważ sam Scholem niezwykle chętnie pisze na ten temat. Jeśli jednak zależy nam na odtworzeniu własnych poglądów Scholema, a nie tylko jego wizji świata kabaly, kategoria stworzenia pozwoli nam być może zrobić to lepiej, niż gdybyśmy mieli obrać inną drogę.

W tym miejscu jednak niezbędna jest uwaga wstępna. Jak zobaczymy przy końcu tego podrozdziału, zaklasyfikowanie Scholema jako gnostyka wymaga pominięcia pewnych zasadniczych elementów jego myśli. Mimo to decyduję się na to posunięcie, ponieważ to właśnie gnostycka wizja stworzenia może okazać się najważniejszym dziedzictwem Scholema jako niezależnego myśliciela, a zarazem to od niego (a nie na przykład od jego ezoterycznego przyjaciela Benjamina, gnostyka czystej wody) możemy dowiedzieć najwięcej o anatomii gnostyckiej tendencji we współczesnej myśli żydowskiej.

Najważniejsze miejsca, w których Scholem pisze o pojęciu stworzenia to esej „Stworzenie z niczego i autoredukcja Boga”<sup>13</sup>, tezy 4, 5 i 7 spośród jego „Dziesięciu ahistorycznych tez o kabale”<sup>14</sup> oraz esej „Refleksje o teologii żydowskiej”<sup>15</sup>. Centralnym tekstem w tej części będzie dla nas niewielki fragment tego ostatniego artykułu, konieczne są jednak pewne wstępne uwagi na temat pozostałych miejsc. Teza siódma poświęcona jest pojęciu emanacji i jest chyba najmniej zagadkowa, choć trzeba uświadomić sobie jej doniosłe znaczenie. Scholem mówi tu wprost, że emanacjonizm był „największym nieszczęściem” kabaly i że możliwa i pożądana byłaby rekonstrukcja kabalistycznej

---

<sup>13</sup> Gershom Scholem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, przeł. Juliusz Zychowicz, Kraków 1991, s. 70–114.

<sup>14</sup> „Dziesięć ahistorycznych tez o kabale”, przeł. Xymena Dolińska i Adam Lipszyc, *Literatura na Świecie*, 1997, 7, s. 236–243.

<sup>15</sup> „Reflections on Jewish Theology”, w: Werner Donnkauser (Ed.), Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis*, New York 1989, s. 261–297.

doktryny (tu konkretnie chodzi o kabałę Mojżesza Kordowero) bez emanacjonistycznej symboliki. Na najprostszym poziomie oznacza to oczywiście, że Scholem (podobnie jak Rosenzweig i Lévinas) wskazuje na drastyczną różnicę, jaka zachodzi pomiędzy pojęciem emanacji a pojęciem stworzenia, i oddaje swój głos na to ostatnie, wybierając tym samym judaizm zamiast filozofii. Jednakże historyczny wywód zawarty w eseju „Stworzenie z niczego i autoredukcja Boga” sugeruje jednoznacznie, za jaką wizją stworzenia opowiada się Scholem. Idea prostej interpretacji stworzenia jako aktu kreacji w jakiejś pustej przestrzeni na zewnątrz Boga wydaje mu się niedorzeczna, ponieważ na jej gruncie Bóg nie jest rzeczywistą pełnią. Z drugiej strony, zarówno w tym eseju, jak i w tezie piątej, pokazuje, że wczesnokabalistyczna idea, zgodnie z którą owa „nicość” w sformułowaniu *creatio ex nihilo* jest nicością samego Boga, pojmowanego na modłę teologii negatywnej, doprowadza do neoplatońskiej z ducha destrukcji koncepcji stworzenia i transcendencji Boga. Idea ta stara się obronić wizję Boga jako pełni, ale czyni to kosztem zaprzędania się idei emanacji, a nawet popadnięcia w panteizm. Choć więc Scholem nigdy nie mówi tego wprost, z pewnością jest przekonany, że tylko luriańska wizja kontrakcji Boga potrafi obronić ideę stworzenia. Najwyraźniej formułuje to w eseju o żydowskiej teologii: „Stworzenie z nicości, z próżni, może być jedynie stworzeniem próżni, czyli możliwości pomyślenia czegoś, co nie byłoby Bogiem. Wszak bez takiego aktu samo-ograniczenia istniałby tylko Bóg – i oczywiście nic poza tym. Byt, który nie jest Bogiem, staje się możliwy i powstaje tylko dzięki takiej kontrakcji, tylko dzięki paradoksalnemu wycofaniu się Boga w siebie samego. Ustanawiając w sobie negatywny czynnik, Bóg wyzwala stworzenie.”<sup>16</sup>

Jednakże to nie ten wspaniały fragment chciałbym uczynić kluczowym tekstem mojej rekonstrukcji Scholemowej wizji stworzenia. Jak widzieliśmy, Lévinas również otwarcie posługiwał się luriańską koncepcją *cimcum*, ostatecznie jednak mógł określić stworzenie jako akt pozytywny, ponieważ umożliwiał on etykę i relacje Dobra. Scholem natomiast wielokrotnie wskazuje gnostycki charakter tej wizji: stworzenie jest kosmicznym dramatem, dzięki któremu powstają poszczególne byty (z nami włącznie), ale zarazem jest katastrofą, która dotyka

<sup>16</sup> Ibid., s. 283.

samego absolutu. Nasz świat jest światem pękniętym i to pęknięcie gwarantuje wielość bytów i wydarzeń. Jesteśmy nieskończenie oddaleni Boga, który stwarzając świat musiał się przed nami ukryć. Równocześnie jednak koncepcja ta może przybierać różne formy, mniej lub bardziej pesymistyczne. W tradycyjnej kabale ukrycie się Boga idzie w parze z jego objawieniem, a zatem odcyfrowanie boskich tajemnic jest do pewnego stopnia możliwe. We współczesnej „kabale” Scholema luriańska koncepcja *cimcum* zostaje poddana radykalnie pesymistycznej interpretacji. Kilka linijek niżej po słowach przytoczonych powyżej Scholem pisze: „Oczywiście, w tym właśnie miejscu przerażające doświadczenie nieobecności Boga w naszym świecie pozostaje w niemożliwym do zażegnania, katastroficznym konflikcie z doktryną wciąż odnawianego stworzenia. Promieniowanie [wysłane przez Boga w powstałą po Jego wycofaniu próżnię – A.L.], o którym mówią mistycy i które ma zaświadczyć o Objawieniu Boga w stworzeniu – to promieniowanie nie jest już dostrzegalne dla człowieka pogrążonego w rozpacz. Opróżnienie świata do pozbawionej znaczenia pustki, nie rozświetlanej przez żaden promień znaczenia czy kierunku, to doświadczenie człowieka, którego nazwałbym pobożnym ateistą. Ta pustka jest otchłanią, przepaścią lub pęknięciem we wszystkim, co istnieje. Jest to doświadczenie współczesnego człowieka, tak doskonale opisane w całej swej rozpaczliwości przez Kafkę, dla którego nic nie pozostało z Boga, prócz pustki – w sensie Kafki oczywiście – pustki Boga.”<sup>17</sup>

Fragment ten w dużej mierze tłumaczy się sam. Próżnia, w którą wpatruje się współczesny człowiek, to oczywiście gnostycka *kenoma*, kosmiczna pustka, w którą zostaliśmy wtrąceni, u Kafki pojawiająca się w obrazie mgły otaczającej górę zamkową na pierwszych stronach *Zamku*. Czy jednak jest to jeszcze judaizm? Esej o żydowskiej teologii omawia jej trzy podstawowe pojęcia, którymi zdaniem Scholema (tu oczywiście idzie on za Rosenzweigiem) są stworzenie, objawienie i zbawienie. Scholem nie stara się ukryć faktu, że pojęcie objawienia jako historycznego nadania Tory straciło znacznie swoją siłę oddziaływania, dla wielu zaś straciło ją zupełnie. Z kolei pojęcie zbawienia zostało zsekularyzowane i użyte w wielu politycznie niebezpiecznych ruchach, takich jak marksizm czy polityczny syjonizm.

---

<sup>17</sup> Ibid.

Scholem kilkakrotnie daje do zrozumienia, że pojęciem, w oparciu o które można dziś skonstruować żydowską teologię, jest pojęcie stworzenia. Gdy jednak pytamy, jaka by miała być owa teologia stworzenia, w odpowiedzi – jak się zdaje – uzyskujemy powyższy, przesycony głębokim pesymizmem fragment. Objawienie przestało już być widoczne, żaden promień nie rozświetla pustki, w jakiej żyje „pobożny ateista”. Pobożność tego ateisty (którego można zdemaskować jako gnostyka) polega na tym, że pustkę w świecie czyta on jako „pustkę Boga”. Dla kabalistów objawienie Boga wiązało się z konieczności z jego ukryciem. Scholem, dla którego „nauka” Kafki była kabałą na nasze czasy, próbuje za swoim mistrzem odczytywać ukrycie Boga jako jego jedyne, niemożliwe do odcyfrowania objawienie.

Dialogicy również wierzyli, że świat jest doskonale oddzielony od Boga, ale nie budziło to w nich tak głębokiej rozpaczy, ponieważ w istocie owa separacja była warunkiem kontaktu z Bogiem poprzez etykę. Scholem nie wierzy w taką pozytywną drogę kontaktu. Można by odnieść wrażenie, że mamy tu jedynie do czynienia z różnicą stopnia (negatywności). Idzie tu jednak o coś więcej. Kiedy judaizm przekształca się w gnostycyzm, opis stworzenia w Biblii zostaje odczytany całkowicie ironicznie i stworzenie zostanie utożsamione z katastrofą w abstrakcji. Skoro istnieje ten świat, boska pełnia musiała ulec rozpadowi, naczynia musiały pęknąć. Nie ma żadnej precyzyjnej arytmetyki, jaką zaobserwowaliśmy u dialogików: musi istnieć śmierć, żeby istniała miłość, musi istnieć separacja, żeby zaistniało Dobro. Ale gnostyckie doświadczenie świata wiąże się też z zupełnie innym rozumieniem ludzkiego życia i natury relacji z Bogiem. Otóż gnostyka nie interesują etyczne związki z innymi ludźmi. Został wtrącony w ten świat i interesuje go tylko indywidualne zbawienie.

Ten ostentacyjny indywidualizm dochodzi jednak do głosu dopiero u Harolda Blooma. Scholem był bądź co bądź aktywnym syjonistą i wierzył w istnienie dialektycznej, lecz spójnej historii narodu żydowskiego. Każda gnoza jest opowieścią o upadku i możliwości indywidualnego zbawienia, posiada więc zawsze element pozytywny. Pozytywne przedsięwzięcia Scholema – syjonizm i historiografia – mają silnie nie-gnostycki wymiar: oba zakładają pojęcie narodu i specyficzną wizję dialektycznej ciągłości (i totalności) żydowskiej *historii*, co trudno pogodzić z gnostyckim indywidualizmem. Określenie Scholema jako gnostyka



jest więc z pewnością nadużyciem, nie ulega jednak wątpliwości, że próbując opisać egzystencjalną kondycję współczesnego człowieka Scholem odwołuje się do jawnie gnostyckiej wizji stworzenia. Jest to wizja gnostycka, ponieważ separacja odczuwana jest tu nie jako konieczny warunek etycznej relacji z Bogiem i drugim człowiekiem, lecz jako *stan upadku i wolności* zarazem, który stanowi istotę gnostyckiej koncepcji człowieka. Bloom, zdeklarowany gnostyk, nie dba o historię, a jego indywidualizm jawi się czasem jako coś, co można by nazwać „gnostyckim estetyzmem”. Jak też zobaczymy, w jego myśli następuje już całkowite przekształcenie gnostyckiego judaizmu (jak można by określić wiarę Scholema) w gnostycyzm po prostu.

### Bloom

Dla dialogików człowiek żyjący „w Prawie” kontaktuje się z Bogiem. Nie ma tu więc mowy o gnostyckiej niecierpliwości, o pośpiesznym poszukiwaniu zbawienia, takie poszukiwania są bowiem zdaniem dialogików niepotrzebne i niebezpieczne. Upływ czasu nie stanowi w gruncie rzeczy problemu, bowiem w każdej chwili, w moralnym geście wobec drugiego człowieka spotykam Boga, nawet jeśli gest ten jest zawsze niewystarczający. Dla gnostyka czas, specyficzna cecha naszego powstałego w wyniku katastrofy świata, stanowi być może najpoważniejszy problem i to właśnie od strony koncepcji czasu chciałbym przyjrzeć się specyficznej religijności Blooma.<sup>18</sup>

W *Timajosie* czytamy, że Demiurg chciał stworzyć nasz świat na wzór idei najlepiej, jak to tylko możliwe. Majstrował jednak ten padół z materii, było więc jasne, że żadna ze stworzonych rzeczy nie będzie wieczna: nasz świat jest światem zmienności i przemijania. Demiurg nie mógł więc nadać mu tej jednej cechy świata idei, czyli wieczności właśnie. Stworzył więc czas jako najlepszy, najwierniejszy (choć oczywiście i tak niedoskonały) obraz wieczności.<sup>19</sup> Gnostycy, których teo-

---

<sup>18</sup> Poniższy fragment oparty jest przede wszystkim na eseju Blooma „Lying Against Time: Gnosis, Poetry, Criticism” zawartym w: Harold Bloom, *Agon*, Oxford 1983, s. 52–71.

<sup>19</sup> Por. Platon, *Timajos*, 37C-D, w: Platon, *Dialogi*, przeł. Władysław Witwicki, Warszawa 1993, s. 315 n.

ria jest – jak mówi Bloom – rewizją i parodią zarówno platonizmu, jak i koncepcji stworzenia przedstawionej w hebrajskiej Biblii, odczytali ironicznie ten fragment *Timajosa*, przypisując Demiurgowi głupotę (czy też niewiedzę – przeciwieństwo „gnozy”): czas nie może być w żadnym sensie wiernym obrazem wieczności. Pisze Bloom: „Dla Walentyna Demiurg jest kłamcą, który kłamie o wieczności i *przeciw* wieczności.”<sup>20</sup> Jesteśmy więc wtrąceni w czasowe istnienie, a ponieważ czas jest kłamstwem przeciw wieczności, nie możemy cierpliwie go znosić, poddając się jego upływowi. Musimy gwałtownie poszukiwać dróg zbawienia, poszukiwać sposobu zwyciężenia czasu, zwyciężenia śmierci. Oparta na pozytywnym objawieniu Rosenzweigowa zasada „miłości potężnej jak śmierć” nie obowiązuje w świecie gnostyka. Ten sam obraz czasu jako kłamstwa przeciw wieczności można odtworzyć bez postaci demiurga na gruncie luriańskiej wizji stworzenia jako kosmicznej katastrofy. Skoro istnieje czas, skoro istnieją konkretne rzeczy, pełnia wieczności musiała ulec rozbiciu. Czas pędzi naprzód, żadna rzecz nie może być stała, gdyby choć jedna chwila była podobna do poprzedniej, nie byłoby czasu, nie byłoby następnych chwil, nastalaby wieczność i pełnia obecności. W tym sensie czas można postrzegać jako nieustanne spadanie, a katastrofę, która go rodzi, jako coś, co ponawia się w każdej sekundzie. Jeśli czas jest najlepszym obrazem wieczności, zjawiamy się na świecie zawsze *o czasie*. Jeśli jest kłamstwem przeciw wieczności, efektem nieustannej katastrofy, przychodzimy zawsze *za późno*.

W swoich badaniach literackich Bloom studiuje głównie dialektykę wpływów pomiędzy następującymi po sobie w tradycji poetami. Można wręcz powiedzieć, że tradycja poetycka (ale i ogólniej – wszelka tradycja twórczości) jest podstawowym przedmiotem jego zainteresowań. Bloom uważa, że „platoński” model czasu odpowiada wizji tradycji jako zdrowego i spokojnego strumienia przekazu, łańcuch, w którym kolejne ogniwa stanowią urzeczywistnienie starych prawd w nowych okolicznościach. Sam Bloom jednak twierdzi, że właściwy (przynajmniej dla naszej niespokojnej epoki) model tradycji poetyckiej (i jak się zdaje, tradycji w ogóle) winien być oparty na owej katastroficznej, gnostyckiej wizji czasu. W istocie bowiem Bloom postrze-

---

<sup>20</sup> Ibid., s. 64.

ga poetów (szczególnie romantycznych i późniejszych) jako naturalnych gnostyków, którzy odczuwają czas jako nieustanną katastrofę. Gnostyk (i poeta) zмага się z czasem, walczy, jak mówi Bloom o kabalistach, z uniwersum śmierci. Jak wygląda ta walka? Na gruncie modelu tradycji opartego na „platońskiej” wizji czasu, samo otrzymywanie, sam wpływ poetycki jest radością dla otrzymującego. Dla gnostyckiego (romantycznego) poety głównym problemem jest „lęk przed wpływem” ze strony wielkich prekursorów. Bloom czyta całą tradycję poetycką jako dzieje nieustannej walki poetów z przeszłością, z wielkimi głosami prekursorów, czyli jako zmaganie z własnym „przyjściem zbyt późno”. Ta wojna z poprzednikami, z czasem, to walka o wieczność i walka o niestworzoną (wieczną) iskrę swojej jaźni, o przekonanie, że nie jest się tylko produktem czasu, kolejną, niedokładną odbitką poprzedników. To impuls, jak mówi Bloom cytując słowa Szatana z *Raju utraczonego*, do stania się własnym ojcem.<sup>21</sup> Choć jednak poeta (gnostyk) mierzy bardzo wysoko, w interpretacji Blooma walka nie polega po prostu na gwałtownym zanegowaniu wszelkich wpływów i szaleńczej afirmacji swojej pneumy, taki bunt prowadzi bowiem nieuchronnie do klęski<sup>22</sup>. Bloom przedstawia raczej stosunek nowego twórcy do dawnych mistrzów jako ambiwalentny stosunek miłości i nienawiści zarazem: to oni wzbudzili w swoim „uczniu” uwielbienie dla poezji, ale zarazem bronią mu zostania jeszcze jednym poetą. Celem zmagania adepta poezji jest więc przyjęcie to grona wielkich – a zatem w pewnym sensie stanie się nowym ogniwem tradycji – ale w taki sposób, by mówić własnym, a nie cudzym głosem, co wiąże się z koniecznością z potężną rewizją tradycji, dokonującą się w każdym nowym poecie. Adept odpada od pełni tradycji po to, by powrócić do niej na własnych prawach. Najlepiej może ukazuje to jeszcze bardziej paradoksalny obraz zaczerpnięty z Kierkegaarda, zgodnie z którym celem jest właściwie „poczucie własnego ojca”: w przypadku napraw-

---

<sup>21</sup> Harold Bloom, *A Map of Misreading*, Oxford 1980, s. 63.

<sup>22</sup> Wiaże się to z dialektyką cierpliwości i niecierpliwości, która jest obecna w każdej dojrzałej koncepcji gnostyckiej. Gnostyk jest ze swej istoty niecierpliwy, ponieważ chce wyrwać się z świata powstałego w wyniku katastrofy. Ale prosty, gwałtowny bunt prowadzi zazwyczaj tylko do zależności, a zatem i klęski. Maską niecierpliwości musi więc być cierpliwość.

dę „silnego” poety wydaje się, że dzieła jego poprzedników są plagiatami jego twórczości. To ostateczne „kłamstwo przeciwko czasowi” (odwracające kłamstwo przeciw wieczności popełnione przez stwarzającego świat Demiurga), jest zwycięstwem człowieka nad uniwersum śmierci, którą naznaczony jest nasz świat stworzony w wyniku kosmicznej katastrofy.

Tak więc również i u Blooma pojęcie stworzenia odgrywa kluczową rolę w opisie sytuacji człowieka w świecie. Zasadniczą cechą tej sytuacji jest czasowy charakter naszego istnienia, pod tym względem jednak Bloom nie różni się od dialogików. Także dla Rosenzweiga śmiertelność była fundamentalną cechą istot żyjących w stworzonym świecie, lub też – ujmując to nieco inaczej – śmierć była znakiem stworzonosci. Tak więc i u niego pojęcie stworzenia miało zdać sprawę z ludzkiej kondycji. Dla Rosenzweiga „stworzonosc” jest koniecznym warunkiem autentycznego kontaktu z Bogiem. Tkwi w tym głęboka ironia, ponieważ warunkiem prawdziwej etyki i prawdziwego kontaktu z Bogiem musi być akt negatywny, który sprawia, że kontakt ten będzie zawsze niepełny, nie dokończony. Ostatecznie jednak nie ma nic *katastrofalnego* w upływie czasu. Dla Blooma natomiast czas jest nieustannym spadaniem wprzód, permanentną katastrofą. Zawsze przychodzimy za późno, w każdej chwili tracimy pełnię. Aby opisać to dramatyczne odczuwanie czasu, Bloom posługuje się właśnie gnostycką wizją stworzenia jako katastrofy. Podobnie jak Scholem, nie traktuje stworzenia jako jednego z posunięć w teologicznej grze pomiędzy Bogiem, światem a człowiekiem, lecz jako katastrofę, która – co niezmiernie istotne – *uwalnia jednostkowość człowieka, będąc zarazem przyczyną jego upadku*.

Mimo oczywistych różnic pomiędzy Bloomem a Scholemem, rzucają się w oczy i dalsze strukturalne podobieństwa w ich koncepcji stworzenia. Otóż inaczej niż u dialogików, dla gnostyków sama „nauka o stworzeniu” jest już objawieniem. Jak to należy rozumieć? Powiedzieliśmy, że Scholem stara się interpretować pustkę odczarowanego świata jako „nicość Boga”. Bloom także mógłby traktować czasowy charakter ludzkiego istnienia ze stoickim, materialistycznym spokojem. Cóż można na to poradzić? Jesteśmy zwierzętami i jak zwierzęta umieramy. Bloom jednak stara się interpretować nasze czasowe istnienie jako znak permanentnej katastrofy w absolicie. Znak, czyli

objawienie. Nauka o stworzeniu jest więc dla gnostyków objawieniem, ale objawieniem bardzo ciemnym. Mówi ono tylko tyle, że kłamią wszyscy materialistyczni archonci, według których świat jest naturalną, domkniętą immanencją rządzoną przez nieprzekraczalne prawa. Świat jest permanentną katastrofą, przeciwko której można się buntować. Tę gnostycką naukę o stworzeniu trudno nazwać ewangelią, ponieważ głosi ona, że katastrofa dotknęła samą boską pełnię, nie można więc liczyć na pomoc z zewnątrz, nie można nawet wierzyć w istnienie jakiegoś stałego gruntu trwającego spokojnie poza rwącą rzeką czasu. Odczytywanie świata jako efektu gnostyckiej katastrofy otwiera jednak możliwość walki z tyranią czasu. Bloom jest świadomym gnostykiem i zdaje sobie sprawę, że konsekwentna wizja stworzenia jako katastrofy wyklucza możliwość otrzymania jakiegokolwiek objawienia ze strony transcendentnego Boga. Dlatego też wie, że jego gnostycka nauka o stworzeniu jest w istocie kłamstwem przeciw czasowi, nie ufundowanym na żadnej pewnej wiedzy, lecz na akcie woli zbuntowanej przeciw tyranii czasu.

*Zamiast zakończenia: Bóg Przymierza i Bóg w Człowieku*

Starałem się tu wyróżnić dwie alternatywne tradycje w dwudziestowiecznej myśli żydowskiej, twierdząc przy tym, że dla wszystkich myślicieli, o których była mowa, pojęcie stworzenia miało kluczowe znaczenie. Wszyscy oni posługiwali się tym pojęciem próbując opisać kondycję człowieka. Dla nich wszystkich ujawniało ono negatywny aspekt tej kondycji: sama idea stworzenia pociąga za sobą ideę absolutnie transcendentnego Boga (albo też jest tej idei najlepszym wyrazem), w której kryje się już myśl, że to, co doskonałe, jest gdzie indziej. Jednakże dla „dialogików” stworzenie było „katastrofą kontrolowaną” albo też wcale katastrofą nie było: było raczej negatywnym, lecz koniecznym warunkiem objawienia, autentycznego kontaktu człowieka z Bogiem, a przede wszystkim Dobra. Dlatego też pojęcie stworzenia stanowi w przypadku dialogików fundamentalną część etyki. Dla gnostyków opisuje ono raczej dramat odrębnej jednostki w jej dążeniu do przewyciężenia czasu, a nie moralną sytuację człowieka. Stworzenie jest tu katastrofą, która uniemożliwia jakikolwiek kontakt z transcendencją. Jest jednak coś paradok-

salnie dobrego w upadku, który przynosi wolność i indywidualność, o ile tylko potrafimy wykorzystać tę wolność do walki z czasem.

Dialogicy stawiają na przymierze z Bogiem Izraela: oddzielony od świata i człowieka Bóg nadaje Prawo, które umożliwia kontaktowanie się z Nim w moralnym dziele zbawiania świata. Miłość, która jest istotą objawienia, nie anuluje śmierci, ale dorównuje jej mocą. Musi istnieć śmierć, żeby mogła istnieć miłość. Gnostycy utracili wiarę w Przymierze: ich zdaniem jesteśmy sami na świecie, bez żadnej pomocy ze strony objawienia. Bóg nie jest zewnętrznym partnerem, z którym można zawrzeć Przymierze. Walcząc z czasem, gnostyk poszukuje w sobie nie-stworzonej iskry, poszukuje w sobie Boga. Czy może, ujmując to precyzyjniej, próbuje *odtworzyć* w sobie pełnię, która uległa rozpadowi. Tylko w ten sposób jeszcze za życia może pokonać śmierć.

*Adam Lipszyc*

---