

STUDIA EUROPAEA GNESNENSIA 13/2016

ISSN 2082-5951

DOI 10.14746/seg.2016.13.10

**Andrzej Pawlik**

(Warszawa)

**FILOZOFIA RELIGII ABRAHAMA JOSHUY HESCHELA  
– MISTYCYZM BEZ MAGII?**

**Abstract**

The article is devoted to the mystical nature of the philosophy of depth, as conceived Abraham Joshua Heschel. Although this philosophy draws strongly upon the Hasidic and Kabbalistic tradition, its mysticism is existential as opposed to magical.

**Key words**

Heschel, Judaism, Mysticism, Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Hasidism, Magic

Abraham Joshua Heschel (1907-1972) był żydowskim rabinem, teologiem, filozofem i społecznikiem. Znaczenie jego twórczości znacząco wykracza poza ramy teologii żydowskiej. Przyszedł na świat w Warszawie – mieście, które w tym czasie tworzyło największą i najbardziej znaczącą wspólnotę żydowską w Europie. Skupiało ono różnorodne formy religijnego, politycznego i kulturalnego życia żydowskiego. Największy wpływ na młodego człowieka miała jednak świadomość własnych, chasydzkich korzeni i, przenoszone z pokolenia na pokolenie, poczucie obowiązku wypełnienia wielowiekowej misji rodzinnej – „złotego łańcucha”, jak określano tę świętą tradycję<sup>1</sup>. Zarówno ze strony matki, jak i ojca był potomkiem najznamienitszych rodów chasydzkich. Imię odziedziczył po słynącym z miłości do ludu Izraela Rabinie Opaczowskim, od którego dzieliło go pięć pokoleń. Heschel pozostał wierny tej tradycji przez całe życie. Jego pierwsza książka – tomik poezji „Niewypowiedziane imię Boga: Człowiek”<sup>2</sup> – wydaje się nawiązaniem do myśli słynnego przodka i imiennika<sup>3</sup>, zaś ostatnia publikacja, wydana pośmiertnie w 1973 r. książka „A Passion for Truth”<sup>4</sup>, jest poświęcona dwóm chasydzkim rabinom, których nauki stanowią dwa specyficzne bieguny chasydyzmu: Baal Szem Towowi i młodszemu odeń o niemal stulecie Menachemowi Mendelowi z Kocka oraz porównaniu myśli tego drugiego do idei Sorena Kierkegaarda. Ta klamra, spinająca życie Heschela, pokazuje jak istotny był dla niego ów „złoty łańcuch”. Dwie publikacje, które ją tworzą, wskazują nie tylko na niesłabnącą fascynację chasydyzmem, lecz ukazują również dwa stałe elementy filozofii Heschela: miłość do ludzi i nierozstrzygalną biegunowość w odniesieniu do Boga<sup>5</sup>. Ta, tak charakterystyczna dla filozofii Heschela, biegunowość była swoista dla wielu myślicieli, od kiedy w drugiej połowie XIX w. – pod wpływem elementów filozofii Hegla i rozwoju krytyczno-historycznej analizy Biblii zapoczątkowanej przez Szkołę Tybindzką – ożyła refleksja nad toposem

<sup>1</sup> Zob. E.K. Kaplan, S.H. Dresner, Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness, New Haven 1998, s. 5.

<sup>2</sup> Zob. A.J. Heschel, Niewypowiedziane imię Boga: Człowiek, Wiersze, tłum. P. Piekarski, Kraków 2009.

<sup>3</sup> Por. M.A. Braun, The Heschel Tradition. The Life and Teachings of Rabbi Abraham Joshua Heschel of Apt, New Jersey-Jerusalem 1997, s. XV-XIX.

<sup>4</sup> A.J. Heschel, A Passion for Truth, Vermont 2008.

<sup>5</sup> Waldemar Szczerbiński twierdzi za Byronem L. Sherwinem, uczniem Heschela, że „biegunowość jest podstawową kategorią i kluczem do widzenia świata, człowieka i Boga”. W. Szczerbiński, Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka, Lublin 2000, s. 136. Por. idem, Człowiek – między Bogiem a zwierzęciem, W drodze 6, 1997, s. 48. Por. także idem, Biegunowość jako klucz do rozumienia myśli A.J. Heschela, [w:] K. Pilarczyk (red.), Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich, IV, Kraków 2008, s. 15-25.

Aten i Jerozolimy. Ta biegunowość wynikała również wprost z przejętej przez Heschela, a pozostającej pod wpływem kabały, tradycji chasydzkiej<sup>6</sup>.

Chasydyzm był ruchem postrzegającym się jako mistyczne przebudzenie i duchową odnowę zapoczątkowaną w XVIII w. przez Baal Szem Towa. Jak zauważa Rachel Elijor, wyjątkowość tego charyzmatycznego przywódcy polegała na zdolności do ożywienia tradycyjnych tekstów kabalistycznych w świetle nowego objawienia, które zatarło różnice pomiędzy pierwiastkiem ludzkim i boskim. Działo się to poprzez osobę cadyka, czerpiącego legitymację z wyższych światów. Baal Szem Tow uczynił myślenie kabalistyczne dostępnym dla wszystkich i nadał mu nowe znaczenie<sup>7</sup>. Dostrzegał, że wszystkie rzeczy istnieją w dialektycznej jedności sprzecznych elementów, a świat jest medium boskiej obecności, wypełnionym jego chwałą, zaś każdy Żyd może odnaleźć Boga wszędzie i w każdym czasie<sup>8</sup>. Odwołując się do kabały, tradycja chasydzka przejęła także niektóre elementy magiczne, charakterystyczne dla mistyki żydowskiej. Choć wydaje się, że ekstaza religijna i zorientowane na osiągnięcie konkretnych celów praktyki magiczne stanowią dwa przeciwległe bieguny religijności, to chasydzcy cadykowie łączą w sobie oba te elementy<sup>9</sup>. Już o Baal Szem Towie mówiono, że wiązał w swoim działaniu te dwie drogi relacji z rzeczywistością<sup>10</sup>. Twierdzono, że posiada siłę leczenia poprzez kontakt ze świętością<sup>11</sup>, potrafi przekraczać granice czasu i przestrzeni<sup>12</sup>. Gershom Scholem nazywa Baal Szem Towa mistrzem praktycznej kabały i magii<sup>13</sup>. Można zauważyć, że generalnie współlistnienie elementów magicznych jest, jak twierdzi Moshe Idel<sup>14</sup>, charakterystyczne dla większości form judaizmu. Idel dopatruje przyczyn tego stanu rzeczy między innymi w wierze, że dopełnianie biblijnych rytuałów ma radykalny wpływ na bieg zdarzeń. To charakterystyczne dla myśli biblijnej przekonanie jest, jak wnioskuje Idel, w swojej istocie magiczne<sup>15</sup>. Również Shaul Shaked twierdzi, że

<sup>6</sup> Zob. Józef Augustyn, *Świat chasydów*, *Życie Duchowe* 60, 2009, s. 127-128.

<sup>7</sup> Zob. R. Elijor, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, tłum. M. Tomal, Kraków-Budapeszt 2009, s. 366-367.

<sup>8</sup> Zob. eadem, *The Origins of Hasidism*, *Scripta Judaica Cracoviensia* 10, 2012, s. 92-93.

<sup>9</sup> M. Idel, *Hasidism. Between Ecstasy and Magic*, Albany 1995, s. 1.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Zob. R. Elijor, *The Origins*, s. 93.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 101.

<sup>13</sup> G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007, s. 383.

<sup>14</sup> M. Idel, *Foreword*, [w:] J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, Philadelphia 2004, s. XIV-XV.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. XV.

„istnieje spore podobieństwo między żydowską tradycją liturgiczną, która w okresie tuż przed nadejściem islamu znajdowała się w stadium ostatecznej krystalizacji, a tekstami magicznymi”<sup>16</sup>. Maureen Bloom podkreśla, że „trudno (...) rozróżnić systemy «magii», «filozofii» i «logiki racjonalnej». Nie jest łatwo rozłożyć tradycję żydowską na składniki zasadniczo od siebie odmienne”<sup>17</sup>, zaś Louis Jacobs zauważa, że „w Torze istnieją liczne odniesienia do magicznych praktyk”<sup>18</sup>. W szczególności chasydzi byli oskarżani przez przeciwników, *mitnagedim*<sup>19</sup>, o odwoływanie się do przesądów w zaufaniu pokładanym w chasydzkich mistrzach i w wierze w ich zdolności przeciwdziałania złu i przyniesieniu błogosławieństwa poprzez supranaturalne działania<sup>20</sup>. Magia, rozumiana jako zespół działań rytualnych i symbolicznych, których celem jest osiągnięcie w naturalnym lub społecznym otoczeniu człowieka pożądanych skutków, postrzeganych jako niemożliwe do realizacji poprzez samo tylko działanie praktyczne<sup>21</sup>, była więc częścią chasydzkiej religijności.

Choć Heschel był wychowany w świecie tradycji chasydzkiej, to jednak odebrał bardzo staranne wykształcenie wykraczające znacząco poza ramy przyjęte na chasydzkich dworach. Studia w Berlinie, prowadzone zarówno na Uniwersytecie Berlińskim, jak i w kształcącej liberalnych rabinów oraz naukowców Hochschule für die Wissenschaft des Judentums (Wyższej Szkole Studiów Żydowskich), pozwoliły mu dostrzec zarówno piękno, jak i ograniczenia własnej tradycji. Ta druga uczelnia, założona w 1872 r., była owocem powstałego w drugiej dekadzie XIX w. w Niemczech ruchu Wissenschaft des Judentums. Ruch ten był przepojony duchem oświecenia, nosił jednak również wyraźne piętno romantyzmu oraz pozostawał pod silnym wpływem heglizmu<sup>22</sup>. Hochschule prowadziła krytyczne badania naukowe dotyczące historii narodu żydowskiego, nauczała wysokiego krytycyzmu, metody analizy biblijnej opartej na badaniu historycznych warstw tekstu. Liberalni wykla-

<sup>16</sup> S. Shaked, “Peace be Upon You, Exalted Angels”: on Hekhalot, Liturgy and Incantation Bowls, *Jewish Studies Quarterly* 2-3, 1995, s. 204, tłumaczenie własne.

<sup>17</sup> M. Bloom, *Żydowski mistycyzm a magia*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2011, s. 62.

<sup>18</sup> L. Jacobs, *The Jewish Religion. A Companion*, tłumaczenie własne, New York 1995, s. 329.

<sup>19</sup> Hebr.: przeciwnicy, oponenti. W judaizmie przedstawiciele Żydów ortodoksyjnych, przeciwnicy chasydyzmu. Wyznawców chasydyzmu krytykowali m. in. za niezgodne z tradycją zaniedbywanie studiów Tory, zbyt emocjonalne przeżywanie wiary, nadużywanie alkoholu, sprzyjanie fałszywym prorokom, nadmierną, wręcz bałwochwalczą cześć oddawaną cadykom, za ich sprawą chasydzi w XVIII w. zostali kilkakrotnie obłożeni klątwą. Zob. hasło: *Mitnagedim*, [w:] *Religia*. Encyklopedia PWN, 7, Warszawa 2003, s. 97.

<sup>20</sup> Zob. *ibidem*, s. 329.

<sup>21</sup> Hasło: *Magia*, [w:] *Religia*. Encyklopedia PWN, 6, Warszawa 2002, s. 360.

<sup>22</sup> Zob. D.H. Myers, *Ideologia Wissenschaft des Judentums*, [w:] D.H. Frank, O. Leaman (red.), *Historia filozofii żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 730 i n.

dowcy skłonni byli traktować judaizm jako efekt kompleksowej ewolucji kulturowej, nie zaś supranaturalnego objawienia na górze Synaj. Badania tekstu biblijnego opierali na odkryciach Juliusa Wellhausena, niemieckiego biblisty i semitysty, doszukującego się czterech źródeł Pięcioksięgu Mojżesza, a odrzucającego tradycyjną naukę, jakoby sam Mojżesz miał być jego autorem<sup>23</sup>. Celami działania szkoły, podobnie jak ruchu Wissenschaft des Judentums, były odnowa i zapewnienie ciągłości istnienia judaizmu w duchu dziedzictwa żydowsko-niemieckiego. Heschel stawiał więc sobie za zadanie, w sposób podobny do Bubera, stworzenie bardziej oświeczonej wersji chasydyzmu, otwartej na innych, wykraczającej poza ramy wspólnot chasydzkich. W odróżnieniu od Bubera fascynacja Heschela nie była jednak efektem ponownego odkrycia dawnych źródeł, lecz niezmienną wiernością własnym korzeniom. Heschel pozostał więc wierny własnej tradycji, jego wykształcenie umożliwiło mu z kolei transpozycję własnych przekonań na język poruszający nie tylko tych, którzy nie czuli się związani z tradycją chasydzką czy judaizmem w ogóle, ale również tych, którzy na swojej drodze doświadczyli zwątpienia i utraty wiary. Droga do jej odzyskania miało być doświadczenie mistycznej obecności Boga.

Dla Heschela jest ono niezwykle ważnym elementem pojmowania religii. Temat ten podjął już w jednym z pierwszych opublikowanych artykułów, „The Mystical Elements in Judaism”. Mistycy

(...) poruszeni są pragnieniem nieosiągalnego, chcą uczynić odległe bliskim, abstrakt konkretnym, przeobrazić duszę w naczynie transcendencji, uchwycić zmysłami to, co ukryte jest przed umysłem, wyrazić w symbolach to, czego język nie potrafi wypowiedzieć, czego rozum nie potrafi sobie wyobrazić, doświadczyć rzeczywistości, która niewyraźnie pojawia się w intuicjach<sup>24</sup>.

Nie zadowalała ich założenie czy logiczny dowód istnienia Boga, chcą go czuć i cieszyć się nim, nie tylko być Mu posłusznym, lecz zbliżyć się do Niego<sup>25</sup>.

To właśnie mistyczne doświadczenie obecności Boga jest kluczem do zrozumienia teologii głębi Heschela. Zakłada ona, że otwartość na Boga wymaga oczyszczenia i uwolnienia samego siebie. Paradoksalnie to rozpacz i zwątpienie otwierają nas na doświadczenie radykalnego zdumienia, są jego drugim obliczem.

<sup>23</sup> Por. A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 2006, s. 39 i n.

<sup>24</sup> A.J. Heschel, *The Mystical Elements in Judaism*, [w:] idem, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, New York 1996, s. 164-165, tłumaczenie własne.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 164.

## Dzięki nim doświadczamy zadziwienia, które

przekracza poznanie. Nie wątpimy w to, że wątpimy, lecz jesteśmy zdumieni możliwością wątpienia, zdumieni możliwością zadziwienia. (...) Wątpienie może mieć kres, zadziwienie trwa wiecznie. Zadziwienie to stan umysłu, w którym rzeczywistość nie jest postrzegana poprzez kraty naszej uprzedniej wiedzy; stan, w którym nic nie jest uważane za oczywiste. Nie jesteśmy w stanie żyć duchowo, odtwarzając jedynie zapożyczoną lub odziedziczoną wiedzę. Zapytaj własną duszę, 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 nie tylko konkretną wartością czy konkretną rzeczą, lecz także nieoczekiwanością samego bytu, faktem, że byt w ogóle istnieje<sup>26</sup>.

Poczucie cudowności albo absolutne zdumienie jest właściwe postawie człowieka religijnego wobec historii i natury<sup>27</sup>.

Heschel rozdziela tu jednoznacznie postawę świeckiego filozofa i biblijnego świadka. Bóg dla tego drugiego nie jest odległym absolutem, lecz najbardziej poruszonym poruszyicielem, bytem osobowym. Postawa Heschela jest jednak trudna do przyjęcia nie tylko dla sceptycznego racjonalisty, ale także dla tych, którym wydaje się, że wierzą głęboko. Aby przeżyć tego rodzaju doświadczenie mistyczne, trzeba być gotowym odrzucić wszystko, co do tej pory wydawało się oczywiste, również pewność i bezpieczeństwo wiary. Skostniała wiara, zdaniem Heschela, nie broni nas przed znieczuleniem ducha. Poczucie tego, co niewysłowione, nie jest ezoteryczną wiedzą, lecz zdolnością, w którą wszyscy ludzie są wyposażeni. Jest ono potencjalnie tak powszechne jak wzrok czy zdolność tworzenia sylogizmów<sup>28</sup>. Na doświadczenie mistyczne otwiera nas stan, w którym zarówno wiara, jak i niewiara są jednakowo sparaliżowane. „Lecz najpierw musimy spojrzeć w ciemność, poczuć się zduszonym i pogrzebanym w beznadziejności życia bez Boga zanim będziemy gotowi poczuć obecność Jego żywego światła”<sup>29</sup>. Zarówno mistyk, jak i refleksyjny ateista lub agnostyk mogą doświadczyć tego stanu całkowitej ciemności i zwątpienia. To właśnie „głęboka świadomość, że w odniesieniu do nieokreślonej, niezgłębionej wszechobecności tajemnicy wszelkie kategorie są nie na miejscu (...) [jest] warunkiem wstępnym naszych prób dotarcia

<sup>26</sup> A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska, Kraków 2008, s. 20.

<sup>27</sup> Idem, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 62.

<sup>28</sup> Zob. idem, *Człowiek nie jest*, s. 25.

<sup>29</sup> Idem, *Bóg szukający*, s. 178.

do odpowiedzi”<sup>30</sup>. Pełen rozpaczy, bezsilny człowiek dochodzi w końcu do przełomu.

Jednak nadchodzi chwila jak piorun, w której błyskawica „tego, co nieujawnione”, drze na strzępy ciemność naszej apatii. Jest ona pełna obezwładniającego blasku, jak punkt, w którym zogniskowały się wszystkie chwile życia lub myśl, która przewyższa wszelką kiedykolwiek pojętą myśl. I nagle tak dużo światła w naszej klatce, w naszym świecie, jakby był zawieszony wśród gwiazd. Apatia zniemacka zmienia się w radosne ożywienie. „To, co niewysłowione”, przeniknęło dreszczem duszę. Wkroczyło w naszą świadomość, jak promień światła wnikający w jezioro. Refrakcja tego przenikliwego promienia doprowadza w naszym umyśle do przewrotu: jego wgląd nas przenika. Nie możemy już dłużej sądzić, że On jest tam, a my tu. On jest zarówno tam, jak i tu. On nie jest istotą, lecz byciem we wszystkich bytach i poza nimi<sup>31</sup>.

Opis ukazuje, w jaki sposób Heschel rozumiał doświadczenie mistyczne. Porównanie wglądu mistycznego do błyskawicy ukazuje charakter penetracji duszy przez Boga<sup>32</sup>. Opuszczamy więzienie świata, Bóg obdarza ludzkie życie nowym znaczeniem. Co istotne, zwykła perspektywa między podmiotem a obiektem jest w tym doświadczeniu odwrócona. Mistyka Heschela nie pozwala na wgląd w naturę Boga, lecz pozwala odczuć, że jest się przez Boga zrozumianym (jak pisze psalmista: „Panie, przenikasz i znasz mnie”<sup>33</sup>). Uwidoczniła to jedną z najważniejszych zasad myśli religijnej Heschela: przesunięcie podmiotu z człowieka na Boga. Doświadczającego przeżycia mistycznego nie pochłania boski podmiot, doświadczenie pozwala mu zrozumieć ludzką rzeczywistość z perspektywy Boga, który nie jest odległym, teoretycznym konceptem, lecz bliską, żywą siłą, obecną w naszym życiu, doświadcza zarazem jego immanencji, jak i transcendencji<sup>34</sup>.

Nasze członki ogarnia drżenie; nasze nerwy są napięte, drżą jak struny; cała nasza istota zaczyna drżeć. I wówczas krzyk, wydierający się z samego naszego rdzenia, napętnia świat wokół nas, jakby nagle przed nami miała się pojawić góra. To jedno słowo: BÓG. Nie emocje, nie nasze wewnętrzne poruszenie, ale moc, cudowność będąca poza nami, rozdzierająca świat. Słowo, które znaczy więcej niż wszechświat, więcej niż wieczność, święty, święty, święty; nie możemy go pojąć, wiemy jedynie, że ono znaczy nieśkończenie więcej niż jesteśmy w stanie odzwierciedlić. Wstrząśnięci,

<sup>30</sup> Idem, Człowiek nie jest, s. 43.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 70.

<sup>32</sup> E.K. Kaplan, *Mysticism and Despair in Abraham J. Heschel's Religious Thought*, *The Journal of Religion* 1, 1977, s. 40.

<sup>33</sup> Ps 139,1, tłumaczenie Biblii Tysiąclecia, wyd. V.

<sup>34</sup> E.K. Kaplan, *Mysticism*, s. 41.

zakłopotani, jåkamy się i mówimy: On, który jest większy niż wszystko, co istnieje, który mówi przez „to, co niewysłowione”, którego pytanie jest czymś więcej niż to, na co nasz umysł może odpowiedzieć; On, dla którego nasze życie może być sylabizowaniem odpowiedzi.

Natchnienie mija, ale jego skutek, bycie natchnionym, nigdy nie przemija. Pozostaje jak wyspa pośród niespokojnego czasu, ku której podążamy śladem nieśmiertelnego zachwytu. Zapał pozostał w tyle, łaknienie i poczucie wstydu, że kiedykolwiek byliśmy skażeni niepamięcią...

Możemy powiedzieć nie, jeśli zdecydujemy się karmić nasz umysł domniemaniem i zarozumiałością, trzymać się kurczowo obłudy i odmawiać wyrażenia tego, co wyczuwamy, myślenia tego, co czujemy. Lecz nie ma człowieka, którego choć przez moment nie poruszyło „to, co wieczne”. A jeśli twierdzimy, że nie mamy już serca, by czuć, duszy, by słyszeć, to módlmy się o łzy lub o poczucie wstydu<sup>35</sup>.

Warto podkreślić raz jeszcze: Heschel nie opisuje Boga, lecz ludzką reakcję na jego obecność. Postrzega mistyczną rzeczywistość jako obiektywną i dostępną dla wszystkich ludzi. Boża obecność otwiera nas na niewyczerpalne pytanie Boga do ludzkości: gdzie jesteś Adamie? Wzywa nas do moralnego i świętego życia, zbawienie ludzkości jest w jej własnych rękach.

Zgodnie z Kabałą zbawienie nie jest wydarzeniem, które dokona się w całości od razu, przy „końcu dni”, ani też nie odnosi się jedynie do narodu żydowskiego. Jest to ciągły proces, dokonujący się w każdej chwili. Dobre uczynki człowieka są pojedynczymi aktami w długim dramacie zbawienia i nie tylko naród Izraela, ale cały świat musi zostać zbawiony. Nawet sama Szechina, Boska Obecność, znajduje się na wygnaniu. Bóg jest jak gdyby uwikłany w tragiczny stan tego świata; Szechina „leży w prochu”. Odczucie obecności Szechiny w ludzkim cierpieniu zostało w niezatarty sposób wyryte w świadomości wschodnioeuropejskich Żydów. Przywrócenie pierwotnego stanu świata było celem wszystkich starań.

Znaczenie życia ludzkiego polega na doskonaleniu wszechświata. Człowiek musi dostrzec, zebrać i uwolnić iskry świętości, rozsypane pośród ciemności świata. Służba ta jest motywem wszystkich przykazań i dobrych uczynków. Człowiek dzierży klucze, które mogą otworzyć okowy pętające Zbawiciela. Żyd, na którym ciąży wybawienie świata, jest w stanie nie tylko budować, lecz także niszczyć. Obdarzony gigantyczną siłą, może dzięki właściwemu uświęceniu wspiąć się do najwyższych sfer: jego duch może tworzyć niebiosy. W tym samym jednak czasie nie może zapominać, iż jego stopy znajdują się na ziemi, blisko sił ciemności. Łatwo może się tak zdarzyć, że popęd do zła nagle zapanuje nad nim i, zamiast wstępować do nieba, może być strącony w przepaść.

---

<sup>35</sup> A.J. Heschel, Człowiek nie jest, s. 70-71.



Każdy grzech powołuje do istnienia demoniczną siłę, obdarzoną życiem i występłą mocą, dążącą do wzmożenia realności zła, do szkodenia i zwożenia wszystkich ludzi. Przerazające jest życie w tym naszym świecie, w którym atmosfera zatłoczona jest olbrzymią ilością złośliwych istot, zrodzonych ze złych uczynków. I całe to niebezpieczeństwo i wrogość jest dziełem samego człowieka<sup>36</sup>.

W tym miejscu należy powrócić do pytania o magiczne elementy w filozofii Heschela. Powyższy cytat wskazuje na to, że człowiek obdarzony jest wielką mocą, zdolną odmienić losy świata. W pewnym znaczeniu sam Bóg jest zależny od człowieka<sup>37</sup>. Jeszcze wyraźniej zawarte zostało to w cytowanym już artykule „The Mystical Element in Judaism”:

intencją [kabalistów] było integrowanie ich myśli i czynów w tajemny porządek, by towarzyszyć Bogu w odczynianiu zła, w ocaleniu światła, które zostało ukryte. (...) Celem służby człowieka jest „dawanie siły Bogu”<sup>38</sup>.

Trzeba jednak zaznaczyć, że owo towarzyszenie Bogu odbywa się nie poprzez tajemne rytuały, lecz wyraża się w wierze (rozumianej nie tylko jako echo tradycji, lecz również jako indywidualny akt), dobrych uczynkach i modlitwie. Przy tym magię, rozumianą jako chęć realizacji swoich własnych, nawet szczytnych celów, Heschel jednoznacznie odrzuca. Sprowadzenie religii do tej funkcji jest formą idolatrii.

Zdefiniować religię w pierwszym rzędzie jako poszukiwanie osobistego spełnienia lub zbawienia to uczynić z niej wyrafinowany rodzaj magii. Jak długo człowiek widzi w religii spełnienie swoich własnych potrzeb, gwarancję nieśmiertelności lub sposób na ochronę społeczności, to nie Bóg jest tym, komu on służy, lecz służy samemu sobie<sup>39</sup>.

Żaden obrzęd religijny, nawet modlitwa, nie jest więc magicznym sposobem zapewnienia sobie pomyślności. „Dążenie do skutków praktycznych nie jest siłą inspirującą człowieka do wielbienia Boga. Nawet w modlitwie prośby myśl o wspomoczeniu czy ochronie nie konstytuuje wewnętrznego aktu modlitwy”<sup>40</sup>. Jak jednak uchwycić konieczność współdziałania człowieka w dziele zbawienia świata? Myślę, że zrozumienie tej kwestii możliwe jest jedynie po-

<sup>36</sup> Idem, Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej, tłum. H. Halkowski, Warszawa 1996, s. 63-64.

<sup>37</sup> Na temat sporu w tym zakresie w obszarze judaizmu zob. B. Dolna, An die Gegenwart Gottes preisgeben. Abraham Joshua Heschel. Leben und Werk, Mainz 2001, s. 276 i n.

<sup>38</sup> A.J. Heschel, The Mystical, s. 178.

<sup>39</sup> Idem, Człowiek nie jest, s. 197.

<sup>40</sup> Idem, Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach, tłum. V. Reder, Kraków 2008, s. 54.

przez kategorię biegunowości – to Bóg zbawia świat, choć człowiek jest mu w tym procesie potrzebny. Podobnie jak modlitwa nie jest w stanie nas zbawić, ale czyni nas godnym zbawienia<sup>41</sup>, naszym zadaniem jest przygotować świat na działanie Boga.

Świat potrzebuje odkupienia, lecz nie można oczekiwać, iż wydarzy się ono jako akt wyłącznie łaski. Zadaniem człowieka jest uczynić świat wartym odkupienia. Jego wiara i jego dokonania są przygotowaniem do *ostatecznego odkupienia*<sup>42</sup>.

Analizując elementy magiczne w pismach Heschela, trzeba przyjrzeć się również jego językowi. Rachel Elior wskazuje na różnice pomiędzy językiem mistycznym a magicznym. Ten pierwszy

zajmuje się literami, które łączą się w słowa o nieskończonym znaczeniu, podczas gdy język magiczny zajmuje się literami, które zlewają się w nazwy pozbawione znaczenia. (...) Język magiczny jest językiem mistycznym, którego pełne znaczenia wymiary funkcjonalne zostały stłumione w celu wyrażenia pozbawionych znaczenia intencji, zarysowanych przez rytuał i tradycję magiczną<sup>43</sup>.

Przyjmując to rozróżnienie, należy uznać, że język Heschela z pewnością jest językiem mistycznym, lecz nie magicznym.

Przyczyn tego stanu rzeczy można dopatrywać się w tym, że, jak zauważa Moshe Idel, Heschel zaadoptował chasydzkie odczytanie średniowiecznej kabały polegające, w odróżnieniu od oryginalnych źródeł, do których się odwołuje, na bardziej psychologicznym rozumieniu struktury kabalistycznej obejmującej teozofię i teorię *sefirot* – emanacji boskiej rzeczywistości. Taka prezentacja kabały pociąga za sobą tendencję do deontologizacji, jak również marginalizacji elementów magicznych oraz, do pewnego stopnia, teurgicznych, zawartych w średniowiecznej kabale<sup>44</sup>. W odróżnieniu od głównych szkół kabały: teozoficzno-teurgicznej, zoharycznej i luriańskiej, w których symbolizm odgrywał główną rolę, Heschel, zgodnie z interpretacją chasydzką, ograniczał znaczenie symbolizmu. To ograniczenie nie oznaczało, oczywiście, odrzucenia, lecz jedynie osłabienie znaczenia tego pojęcia. Związane było to z jednej strony z wiarą w bliskość i dostępność boskiej obecności,

<sup>41</sup> Zob. *ibidem*, s. 9.

<sup>42</sup> A.J. Heschel, *Bóg szukający*, s. 469.

<sup>43</sup> R. Elior, *Jewish Mysticism. The Infinite Expression of Freedom*, tłum. Y. Nave, A.B. Millman, Oxford-Portland 2007, s. 111-114, tłumaczenie własne

<sup>44</sup> Zob. M. Idel, *Abraham J. Heschel on Mysticism and Hasidism*, *Modern Judaism* 1 (29), 2009, s. 84 i n.

z drugiej z dostępnością pośrednika, sprawiedliwego, cadyka. Heschel rozumie symbol w specyficzny sposób: „Jedynym symbolem Boga jest człowiek, każdy człowiek. (...) Życie ludzkie jest święte, świętsze nawet od zwojów Tory”<sup>45</sup>. Egzystencjalno-mistyczna koncepcja doświadczenia religijnego ma więc dla Heschela implikacje natury etycznej, nie magicznej. „Koniecznym nie jest posiadanie symbolu lecz bycie symbolem”<sup>46</sup>. Bóg oczekuje od nas konkretnego, praktycznego okazania współczucia innym.

Można zadać sobie pytanie, dlaczego Heschel, późny uczeń Baal Szem Towa, jest tak daleki od magii bliskiej mistrzowi. Odpowiedź podsunęła mi opowieść Shmuela Yosefa Agnona, cytowana przez Scholema:

Kiedy Baal-Szem miał do spełnienia coś trudnego, na przykład jakieś tajemne dzieło gwoli pożytku wszelkich stworzeń, szedł do lasu, rozpałał w pewnym miejscu ogień i pogrążony w medytacjach mistycznych zma-  
wiał modlitwy – no i wszystko odbywało się zgodnie z jego zamierzeniami. Gdy pokolenie później podobne zadanie miał wykonać Magid z Międzyrzecza, szedł do lasu na to samo miejsce i mówił: „Ognia co prawda nie możemy już rozpałać, ale możemy zmówić modlitwę” i wszystko było tak, jak sobie umyślił. I znów jeszcze jedno pokolenie później to samo miał wykonać rabbi Mojżesz Lejb z Sasowa. Poszedł do lasu i rzekł „nie możemy już rozpałać ognia, nie znamy też sposobu tajemnych medytacji ożywiających modlitwę. Znamy jednak miejsce w lesie z tym wszystkim związane – i to musi wystarczyć”. No i wystarczało. Kiedy w pokoleniu następnym rabbi Izrael z Rużyna stanął przed takim samym zadaniem, zasiadł w swym pałacu na złotym krześle i powiedział: „Nie możemy już rozpałać ognia, nie możemy zma-  
wiać modlitw, nie znamy już także owego miejsca, ale możemy o tym wszystkim opowiedzieć”. I to jego opowiadanie miało taką samą moc, jak czyni spełnione przez tamtych trzech<sup>47</sup>.

Myśl chasydzka w swoim rozwoju kładła z czasem coraz większy nacisk na postawę etyczną, a nie na kabałę praktyczną.

Jednym z kluczy do zrozumienia mistyki żydowskiej jest opowieść o Pardesie, Ogrodzie Zamkniętym, ukrytym skarbie. Wstąpiło do niego tylko czterech ludzi: Ben Azzai, Ben Zoma, Acher (Elisha ben Abuyah) i Akiba. Ben Azzai spojrział i umarł, Ben Zoma spojrział i zwariował, Acher zaczął niszczyć rośliny ogrodu, jedynie Akiba wszedł i wyszedł w pokoju. Rabin Akiba był tannanitą odrzucającym rozróżnienie pomiędzy boską transcendencją i immanencją. Podkreślał wielką rolę człowieka („Człowiek jest ulubieńcem

<sup>45</sup> A.J. Heschel, *Symbolism and Jewish Faith*, [w:] idem, *Moral Grandeur*, s. 84.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 86.

<sup>47</sup> G. Scholem, *Mistyctyzm żydowski*, s. 384.

(Boga), gdyż został stworzony na Jego podobieństwo. Dodatkowe zadowolenie sprawia człowiekowi świadomość, że został stworzony na podobieństwo Boga. Jest bowiem powiedziane: «Bóg stworzył człowieka na swoje podobieństwo»<sup>48</sup>. Rdz 9.6)<sup>48</sup> i zasłynął z tego, iż twierdził, że przykazanie „miłuj bliźniego jak siebie samego” jest najważniejszą zasadą Tory. Wzywał do współpracy z Bogiem i odrzucał zasady kwietyzmu<sup>49</sup>. Legenda mówi, że Akiba zginął, gdyż odmówił zaprzestania nauczania Tory<sup>50</sup>. Heschel, podobnie jak Akiba, pozostał wierny swoim wartościom do końca życia. Był człowiekiem niezwykle zaangażowanym wszędzie tam, gdzie w jego przekonaniu wymagała tego sytuacja. Znana jest jego przyjaźń z Martinem Luterem Kingiem i walka u jego boku o równouprawnienie czarnoskórych Amerykanów, jak również jego działalność pacyfistyczna, skierowana przeciwko wojnie w Wietnamie. Dla katolików wielkie znaczenie ma jego bliska relacja z papieżem Pawłem VI oraz współdziałanie w pracach przy formułowaniu deklaracji Soboru Watykańskiego II o stosunku Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich, znanej pod nazwą „Nostra Aetate”. Wszystkie te aktywności wynikały z wyznawanej przez niego filozofii, w przekonaniu Heschela wyrażały odpowiednią działalność za naprawę świata i stanowiły jego odpowiedź na wezwanie Boga.

**Andrzej Pawlik**

**ABRAHAM JOSHUA HESCHEL'S PHILOSOPHY OF RELIGION  
– MYSTICISM WITHOUT MAGIC?**

**Summary**

Abraham Joshua Heschel (1907-1972) was a Jewish rabbi, theologian, philosopher and social activist writing for an audience whose considerable part was Christian. A characteristic category of Heschel's philosophy is polarity, meaning combination of seemingly opposing concepts, without which it is impossible to understand the revealed religion. The synthesis occurs only in God construed personally, not as an Unmoved Mover. This polarity derives from Jewish tradition, as well as probably from the then popular Hegelian philosophy. Heschel is strongly connected with the Hasidic tradition. This is not, as in the case of Buber, a kind of fondness for an authentic spiritual movement, but a living attachment learned from the tradition of the family home. Hasidic element is present in all the works of the philosopher,

<sup>48</sup> Sentencje Ojców Pirke Avot, tłum. M. Friedman, Kraków 2014, s. 20.

<sup>49</sup> L. Jacobs, *The Jewish*, s. 20.

<sup>50</sup> Zob. M. Gołębiowski, *Rabbi Akiba Ben Josef*, *Znak* 7 (356), 1984, s. 858.

except for his last book, which represents a personal reference to its various trends. Hasidism, which enjoyed substantial popularity among Eastern European Jews, drew on the Kabbalah – Jewish mysticism. It contained both mystical and magical elements. Magic, understood as the achievement of the expected results through execution of ritual activity is, according to some scholars, akin to the formally ordered Jewish rituality. However, certain trends in Judaism rejected the irrational element in religion; one of those was a movement centred around the liberal Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, an educational offspring of the Jewish-German heritage. Heschel, as a student of this university, also remained under the influence of the liberal and pro-rational trend. While his concept of religious experience is of existential-mystical origin, its implications are ethical, not magical. Hence, notwithstanding certain elements in his philosophy which be deemed to reflect the magical world of Hasidism (e.g. the concept of God who depends on man) and the characteristic polarity, one can hardly speak of any magical component in Heschel's philosophy and theology.

### **Bibliografia**

- Augustyn J., Świat chasydów, *Życie Duchowe* 60, 2009, s. 127-138.  
 Bloom M., *Żydowski mistycyzm a magia*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2011.  
 Braun M.A., *The Heschel Tradition. The Life and Teachings of Rabbi Abraham Joshua Heschel of Apt*, New Jersey-Jerusalem 1997.  
 Dolna B., *An die Gegenwart Gottes preisgeben. Abraham Joshua Heschel. Leben und Werk*, Mainz 2001.  
 Elior R., *Jewish Mysticism. The Infinite Expression of Freedom*, tłum. Y. Nave, A.B. Millman, Littman Library of Jewish Civilization, Oxford-Portland 2007.  
 Elior R., *Mistyczne źródła chasydyzmu*, tłum. Maciej Tomal, Kraków, Budapest 2009.  
 Elior R., *The Origins of Hasidism*, *Scripta Judaica Cracoviensia* 10, 2012, s. 85-109.  
 Frank D.H., Leaman O. (red.), *Historia filozofii żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009.  
 Gołębiowski M., *Rabbi Akiba Ben Josef*, *Znak* 7 (356), 1984, s. 851-864.  
 Heschel A.J., *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, tłum. H. Halkowski, Warszawa 1996.  
 Heschel A.J., *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1996.  
 Heschel A.J., *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007.  
 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., *A Passion for Truth*, Vermont 2008.  
 Heschel A.J., *Niewypowiedziane imię Boga: Człowiek, Wiersze*, tłum. P. Piekarski, Kraków 2009.  
 Idel M., *Hasidism. Between Ecstasy and Magic*, State University of New York, Albany 1995.  
 Idel M., *Abraham J. Heschel on Mysticism and Hasidism*, *Modern Judaism* 1 (29), 2009, s. 80-105.

- Jacobs L., *The Jewish Religion. A Companion*, New York 1995.
- Kaplan E.K., Dresner S.H., *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*, New Haven 1998.
- Kaplan E.K., *Mysticism and Despair in Abraham J. Heschel's Religious Thought*, *The Journal of Religion* 1, 1977, s. 33-47.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia, wyd. V, Poznań 2002.
- Religia. Encyklopedia PWN, Warszawa 2001-2003.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007.
- Sentencje Ojców Pirke Avot, tłum. M. Friedman, Kraków 2014.
- Shaked S., *Peace be Upon You, Exalted Angels: on Hekhalot, Liturgy and Incantation Bowls*, *Jewish Studies Quarterly* 2-3, 1995, s. 197-219.
- Szczerbiński W., *Człowiek – między Bogiem a zwierzęciem*, *W drodze* 6, 1997, s. 41-50.
- Szczerbiński W., *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Lublin 2000.
- Szczerbiński W., *Biegunowość jako klucz do rozumienia myśli A.J. Heschela*, [w:] K. Pilarczyk (red.), *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, IV, Kraków 2008, s. 15-25.
- Świderkówna A., *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 2006.
- Trachtenberg J., *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, Philadelphia 2004.