

TEKSTY MESJANICZNE

Komentarze, które przeczytamy, dotyczą czterech fragmentów zaczerpniętych z ostatniego rozdziału Traktatu Sanhedryn. Odnoszą się one do różnych aspektów mesjanizmu.

Na wielu stronach tego rozdziału rozwijane są liczne tezy rzucające światło na pojęcie mesjanizmu. Pojęcie to jest złożone i trudne. Jedyne wyobrażenie ludowe ujmuje je z prostotą. Ludowa koncepcja Mesjasza — wyrażająca się całkowicie w kategoriach postrzegania zmysłowego, rozwijająca się na tej samej płaszczyźnie, co nasze codzienne związki z rzeczami — nie wystarcza dla myśli. O Mesjaszu nie zostało powiedziane jeszcze nic, jeśli jest on przedstawiany jako osoba, która przychodzi, by w cudowny sposób położyć kres przemocy rządzącej tym światem, niesprawiedliwości i sprzecznościom, rozdzierającym ludzkość, lecz mającym źródło w ludzkiej naturze i w Naturze samej. Wyobrażenie ludowe zachowuje jednakże emocjonalną moc idei mesjanicznej. Zaś my codziennie nadużywamy tego pojęcia i tej emocjonalnej mocy¹.

Zasadniczy problem, jakiemu poświęcony jest każdy z komentowanych tu fragmentów, został zaznaczony w podtytule. W rzeczywistości rozpatrywane problemy nakładają się na siebie.

Niniejszy tekst zawiera treść wykładów wygłoszonych na 3 i 4 zjeździe intelektualistów żydowskich, które zostały zorganizowane przez sekcję francuską Światowego Kongresu Żydów w 1960 i 1961 r. Wykłady zachowały formę tekstów mówionych. Przedstawiam je w tej samej kolejności, w jakiej zostały wygłoszone, nie uwzględniając kolejności, w jakiej komentowane teksty talmudyczne figurują w Traktacie Sanhedryn. Jednakże odsyłacze do paginacji talmudycznej ukazują tę kolejność.

Podjęcie eksplikacji tekstu talmudycznego przez kogoś, kto nie spędził całego życia na zgłębianiu literatury rabinicznej według tradycyjnej metody, jest przedsięwzięciem nader śmiałym, nawet jeśli ten, kto się na nie poważył, od dzieciństwa obcował z kwadratowymi literami, nawet jeśli wiele czerpał z tych tekstów dla własnego życia intelektualnego. Sama tradycyjna znajomość tekstów talmudycznych w całej ich rozciągłości z pewnością nie zadowoliłaby zachodniego myśliciela. Znajomość ta stanowi jednak niezbędny warunek myśli żydowskiej. Niniejszy tekst jest więc jedynie esejem.

¹ W opublikowanym niedawno w Eranos artykule Sholem, z budzącą podziw wiedzą historyczną oraz z doskonałym wyczuciem systematycznego znaczenia badanych tekstów (wyczuciem, którego czasem brakuje innym historykom), przeprowadza rozróżnienie między mesjanizmem apokaliptycznym, który ma przede wszystkim charakter ludowy, a racjonalistycznym mesjanizmem rabinów, który został w pełni wyrażony na słynnej stronie o czasach mesjanicznych, zamieszczonej przez Majmonidesa w jego Misnie Torze w zakończeniu rozdziału traktującego o prawach władzy politycznej. Nie wszystko jednakże zostało powiedziane, jak wydaje się czasem sądzić Sholem, gdy stwierdzono racjonalistyczny charakter tego mesjanizmu. Tak, jak gdyby zracjonalizowanie oznaczało jedynie negację cudowności, i jak gdyby w dziedzinie umysłu można było porzucić wartości sporne nie przyjmując innych wartości. W moim komentarzu pragnę przedstawić znaczenie pozytywne mesjanizmu rabinicznego.

I. Pojęcie mesjanizmu (Sanhedryn 99 a).

Rabbi Jeszaja ben Abba rzekł w imieniu Rabbiego Johanana:

„Proroctwa wszystkich proroków bez wyjątku odnosiły się wyłącznie do epoki mesjanicznej. Jeśli chodzi o przyszły świat, żadne oko go nie widziało poza Tobą, o Panie, który będziesz działał dla tego, kto cię oczekuje.”

Zakończenie tego tekstu: „...żadne oko go nie widziało...” jest co najmniej wolnym przekładem (jakimi bardzo często są przekłady talmudyczne) wersetu z Izajasza (64, 3). Biblia Zadoca Kahna tłumaczy go następująco: „Nigdy ludzkie oko nie widziało innego Boga prócz Ciebie, działającego w ten sposób na rzecz swoich wiernych.”

Co najmniej wolny przekład Talmudu! Nie jest to stosowna chwila, by usprawiedliwiać tę dowolność. W każdym razie nie ujmuje ona niczego z własnej myśli talmudysty, którą pozwala wyrazić.

Przekłady talmudystów, zawsze osobliwe, często dziwaczne, usiłują otworzyć na prostą wykładnię tekstu nowe perspektywy, w rzeczywistości dające dostęp do tego wymiaru, w którym głęboki sens zwykłej lektury będzie dopiero mógł powstać.

Rabbi Jeszaja ben Abba, w imieniu Rabbiego Johanana, najpierw podtrzymuje klasyczną tezę żydowską (nie zawsze znaną Żydom), że istnieje różnica między przyszłym światem a epoką mesjaniczną. Następnie mówi, że epoka mesjaniczną — będąca raczej przełomem między dwiema epokami niż kresem historii — polega na spełnieniu się wszystkich proroctw, spełnieniu obietnicy wyzwolonej i lepszej ludzkości. Obietnice proroków można istotnie podzielić na dwie kategorie: polityczną i społeczną. niesprawiedliwość i alienacja wprowadzone przez samowolę politycznych mocy w każde ludzkie przedsięwzięcie zanikną; lecz również niesprawiedliwość społeczna, władza bogatych nad ubogimi, skończy się równocześnie z przemocą polityczną. Tradycja talmudyczna reprezentowana przez Rabbiego Jeszaję ben Abba, mówiącego w imieniu Rabbiego Johanana, dopatruje się w czasach mesjanicznych równoczesnego spełnienia wszystkich tych politycznych i społecznych obietnic.

Przyszły świat natomiast wydaje się znajdować na innej płaszczyźnie. Nasz tekst określa go jako przywilej „tego, kto Cię oczekuje”. Chodzi od razu o porządek osobowy i intymny, zewnętrzny wobec spełnień historii, jakie czekają ludzkość zjednoczoną w zbiorowym przeznaczeniu. Przyszły świat nie może zostać zapowiedziany przez proroka, który zwraca się do wszystkich. Judaizm jako instytucja obiektywna — jako Synagoga — naucza jedynie prawd dotyczących Dobra wspólnoty i porządku publicznego. Uczy sprawiedliwości i prorokuje ją. Nie jest towarzystwem ubezpieczeniowym na każde niebezpieczeństwo. Osobiste zbawienie ludzi, bezpośrednia i intymna więź między człowiekiem i Bogiem, wymykają się niedyskrecji proroków; nikt nie może z góry ustalić, jaką drogę przebędzie ta przygoda.

Ale oto dalszy ciąg tekstu:

„Istnieje na ten temat przeciwstawny pogląd, pogląd Szmuela. Szmuel mówi: „Między tym oto światem a epoką mesjaniczną nie ma innej różnicy, jak tylko kres «jarzma narodów» — przemocy i ucisku politycznego.”

Ten bardzo znany tekst zostanie podjęty przez Majmonidesa próbującego stworzyć syntezę z poglądu Szmuela i poglądu Rabbiego Johanana. Ale ów pogląd, rzekomo przeciwstawny wobec poglądu Rabbiego Johanana, jest wyrażony w taki sposób, że z początku można odnieść wrażenie, jakoby zapowiadał on erę różniącą się od poprzedniej tylko jednym szczegółem: czasy mesjaniczne oznaczają tylko kres przemocy politycznej. Chodzi tu niewątpliwie o kres politycznej niewoli Izraela rozproszonego pośród narodów. Należy jednak zgłębić myśl Szmuela, by ujrzeć szerszą perspektywę, w której znajduje się nadzieja Izraela i bez której owa prywatna nadzieja nie mogłaby utrzymać się na poziomie myśli.

Także i w innych tekstach Szmuel traktuje z powagą siłę polityczną. Era, w której znajduje rozwiązanie problem polityczny, w której polityka już nie przeciwstawia się moralnemu zadaniu człowieka (nie obraca go w nicość ani nie sprowadza do swego przeciwieństwa) — oznacza dopełnienie historii i zasługuje na miano czasów mesjanicznych.

Czy kres wszelkich przejawów przemocy politycznej da się oddzielić od kresu wszelkich przejawów przemocy społecznej? Czy Szmuel zapowiada raj dla kapitalistów: nigdy więcej wojny, służby wojskowej, antysemityzmu; zaś konta bankowe pozostaną nietknięte i problem społeczny nadal nie znajdzie rozwiązania? Czyż pewien tekst paralelny — w Talmudzie istnieje bowiem wiele tekstów paralelnych — nie przedstawia racji przytoczonych przez Szmuela na poparcie swej tezy: *„Między epoką mesjaniczną a tym oto światem nie ma innej różnicy, jak kres przemocy i politycznego ucisku, jest bowiem powiedziane w Biblii (Pwp 15, 11): «Ubogiego bowiem nie zabraknie w tym kraju» (Berahot, 34 b)”*.

Oczywiście nie sposób przypisać uczonemu talmudyście poglądu, którego karykaturę zarysowałem i zgodnie z którym członkowie mesjanicznego społeczeństwa mogą znaleźć upodobanie w niesprawiedliwości społecznej. W Księdze Powtórnego Prawa, do której odwołuje się Szmuel, niedaleko od wersetu mówiącego „Ubogiego bowiem nie zabraknie w tym kraju”, znajduje się werset, który zaleca: „Ale u ciebie nie powinno być ubogiego” (Pwp 15, 4). Szmuel nie może go nie znać. Jego pogląd musi więc mieć zupełnie inne znaczenie; czy rozbieżność między Rabbim Johananem a Szmuелеm nie dotyczy sensu, jaki pozytywnie przybiera epoka mesjaniczna? Zdaniem Rabbiego Johanana epoka mesjaniczna przynosi rozwiązanie wszelkich sprzeczności politycznych i kładzie kres nierówności ekonomicznej, by zapoczątkować życie kontemplacyjne lub czynne nie alienujące; być może absolutną wiedzę albo działalność artystyczną albo przyjaźń; w każdym razie życie ponad wymiarem politycznym i społecznym, które

odtąd już zostają unieszkodliwione. Postawa Szmuela stąd bierze pełnię swej siły: życie duchowe jako takie pozostaje dla niego nierozdzielnie związane z solidarnością ekonomiczną z drugim — dawanie jest w pewnym sensie pierwotnym odruchem życia duchowego; mesjaniczne spełnienie nie mogłoby go przekreślić. Umożliwia ono jedynie jego pełny rozkwit i najwyższą czystość i najszczytniejsze radości, udaremniając przemoc polityczną, która zafałszowuje dawanie. Nie chodzi o to, jakoby ubodzy musieli nadal istnieć, ażeby bogaci doznawali mesjanicznej radości żywiąc ich. Należy myśleć w sposób bardziej radykalny: drugi zawsze jest ubogim, ubóstwo określa go jako drugiego, a związek z drugim zawsze pozostaje ofiarą i darem, nigdy podejściem „z pustymi rękami”. Życie duchowe jest w swej istocie życiem moralnym, a jego uprzywilejowanym miejscem jest ekonomia.

Dlatego też Szmuel ma pełen poważania pogląd na epokę mesjaniczną, ale nie uważa, iż drugi jako ubogi jest po prostu przypadkiem w pożałowania godnym historycznym systemie. „Przyszły świat” to także taki wymiar życia, jakiego dostępuje jednostka poprzez możliwości życia wewnętrznego, a jakiego nie zapowiada żaden prorok — „przyszły świat” otwiera nowe perspektywy. Czasy mesjaniczne należą do historii (dlatego objawia się w nich znaczenie naszych rzeczywistych zadań w samej historii) i owych perspektyw nie znają jeszcze.

Odwrotnie niż Szmuel, który nie oddziela życia mesjanicznego od trudności i przekraczania moralności, Rabbi Johanan uważa życie duchowe za czyste i niezależne, wyzwolone jakby z wszelkiego ciężaru, jaki wprowadzają weń rzeczy a konkretyzuje ekonomia, z bezpośrednich związków z drugim, jawiącym się już nie jako ubogi, lecz jako przyjaciel, gdzie nie ma już rzemiosła, lecz same sztuki, gdzie nie ma już znaczenia ekonomiczny wydźwięk działań. Rabbi Johanan jakby wierzy w ideał ducha pozbawionego ciała, ideał pełnej harmonii i łaski, pozbawiony elementów dramatycznych; Szmuel przeciwnie, ma poczucie ustawicznego wysiłku odnowy, jakiego wymaga owo życie duchowe.

I rzeczywiście, dalej nasz tekst opisuje dwie inne nauki Rabbiego Johanaana przekazane przez Rabbiego Jeszaję ben Abba:

Rabbi Jeszaja ben Abba rzekł w imieniu Rabbiego Johanaana: „Wszyscy prorocy prorokowali jedynie dla skruszonych. Ale jeśli chodzi o sprawiedliwych bez skazy, żadne oko nie widziało poza Tobą, Panie, który będziesz działał dla tego, kto Cię oczekuje.”

Po tym następuje dygresja, do której w niebawem powrócę.

I Rabbi Jeszaja ben Abba rzekł w imieniu Rabbiego Johanaana: „Wszyscy prorocy co do jednego prorokowali jedynie dla tego, kto wydaje swą córkę za studiującego Prawo, dla tego, kto uprawia handel i pracuje na rzecz studiującego Prawo, lub dla tego, kto pozwala korzystać ze swych dóbr (prawdopodobnie ruchomości i nieruchomości) studiującemu Prawo. Jeśli chodzi o samego studiującego Prawo, żadne oko nie widziało poza Tobą, Panie, który będziesz działał dla

tego, kto cię oczekuje.”

Rabbi Johanan mówi nam coś nowego: mówi, dla kogo prorokowali prorocy. Wpierw prorokowali dla skruszonych. Dla sprawiedliwych bez skazy zastrzeżony jest przyszły świat. Dla sprawiedliwych skruszonych — czasy mesjaniczne, świat, którym sprawiedliwi bez skazy cieszą się już teraz. Kim są sprawiedliwi bez skazy? — Sprawiedliwymi bez dramatu — sprawiedliwymi wyrwanymi sprzecznościom świata. Rabbimu Johananowi wciąż nasuwa się ideał ducha pozbawionego ciała, ducha niezależnego. Porównajmy pierwszy tekst z drugim, który przed chwilą przytoczyłem. Prorocy prorokowali dla tych, którzy nadal wiodą swe codzienne życie ekonomiczne, ale nie ulegają determinizmowi tego życia; z pewnością dla tych, którzy zakładają rodzinę, ale poświęcają ją na rzecz bezinteresownego życia intelektu, uosabianego przez studiującego Prawo, który bezpośrednio dostępuje objawienia, poznania Boga; dla tych, którzy trudnią się handlem i pracują, lecz poświęcają swą pracę studiującemu Prawo; dla tych, którzy posiadają, lecz poświęcają swą własność studiującemu Prawo. Rodzina, praca, własność — te instytucje należące do historii przedmesjanicznej mogą, zdaniem Rabbiego Johanana, zostać wyrwane z obszaru konieczności historii przez jednostki niezdolne jeszcze do bezpośrednich związków z bezinteresownym duchem, lecz władne uczestniczyć w nich pośrednio, za pośrednictwem studiującego Prawo. Czasy mesjaniczne pozwoliłyby im więc postąpić o jeden stopień dalej: wejdą oni w życie bezinteresownego i niezależnego ducha studiujących Prawo, powołanych do osiągnięcia najwyższego stopnia, stopnia świata przyszłego, o którym za chwilę będę mówił.

Zwróćmy uwagę — jest to bowiem znamienne dla sposobu, w jaki Talmud roztrząsa niejasne kwestie — że przeciwstawienie Rabbiego Johanana i Szmuela — jak wszelkie przeciwstawienie sobie uczonych — odzwierciedla dwie postawy, między którymi myśl zdaje się wiecznie krążyć. Czy to duch wskazuje na życie niemal boskie, wyzwolone z ograniczeń ludzkiego losu — czy też los ludzki, jego ograniczenia i jego dramat, wyrażają samo życie ducha? Należy podkreślić, że obie koncepcje wywodzą się z myśli żydowskiej, gdyż obie wyrażają człowieka. Należy też przestrzec przed łatwą grą antytez, jakiej oddają się myśliciele próbujący uchwycić rzekome opcje myśli żydowskiej.

Postarajmy się teraz wyróżnić inny aspekt dyskusji, jaka toczy się (wiecznie) między Rabbim Johananiem a Szmuelem. Rabbi Johanan uważa, że nadejście czasów mesjanicznych i obiecywane przez nie szczęście zależą od zasługi. To nie Szmuel zastanawia się „Dla kogo prorokowali prorocy?”. Zatem jakby jego zdaniem ich obietnice dotyczyły wszystkich. W drugim tekście, który będę komentował, Szmuel wyraźnie zaprzecza, jakoby istniał jakiś związek między nadejściem Mesjasza a zasługą. Szmuel pojmuje nadejście czasów mesjanicznych jako wydarzenie nie zależące wyłącznie od moralnej doskonałości jednostek. Zdaniem Rabbiego Johanana problem polityczny zostanie rozwiązany równocześnie z problemem społecznym, a ich rozwiązanie

spoczywa w ludzkich rękach; zależy od moralnej mocy człowieka. Ma to być naturalne przejście od działania moralnego do czasów mesjanicznych. Nic nie byłoby w stanie wyalienować działania moralnego, a dobro, które pragnę uczynić, którego jestem świadomy, przenika rzeczywistość nie tracąc się w swym przeciwieństwie. Powoduje ono upragnioną przemianę społeczną, która doprowadza do przemiany politycznej. Podmiot moralny pozostaje prawdziwym podmiotem sprawczym tego, co robi, jego intencje nie odwracają się na opak, roztopiając się w rzeczywistości historycznej.

Zdaniem Szmuela wręcz przeciwnie, istnieje coś obcego wobec jednostki moralnej, coś, co musi wprawdzie zostać usunięte, aby nadeszły czasy mesjaniczne. Mesjasz jest — przede wszystkim — takim zerwaniem. Dla jasnej i panującej nad swymi intencjami świadomości nadejście Mesjasza zawiera element irracjonalny, a przynajmniej coś, co nie zależy od człowieka, co pochodzi z zewnątrz: rozwiązanie sprzeczności politycznych. Interesująca jest sama kategoria wydarzenia pochodzącego z zewnątrz. Mało istotne, czy owo zewnątrz jest działaniem Boga, czy rewolucją polityczną, różną od moralnej: Talmud często znacznie bardziej interesuje się kategorią niż samym zdarzeniem, o którym mówi. Koncepcja Rabbiego Johanana wszystko przypisuje ludzkiej wolności i działaniu moralnemu, koncepcja Szmuela zaś stawia między przedsięwzięciem moralnym, między ludzką wolnością i dopełnieniem się dobra, całkowicie odmienną przeszkodę: przemoc polityczną, która musi zostać przezwyciężona przez nadejście Mesjasza.

Oto zasadnicza treść tego, co chciałem powiedzieć o pierwszym tekście. Lecz zawiera on pewną dygresję, którą pominąłem, oraz część końcową, którą także chcę przedstawić.

Gdy Rabbi Jeszaja ben Abba mówi w imieniu Rabbiego Johanana, że prorocy prorokowali tylko dla skruszonych, ale że sprawiedliwym bez skazy przypadnie w udziale los, którego „żadne oko nie mogło ujrzyć poza tobą, itd.”, ktoś się z tym nie zgadza. To Rabbi Abu, który mówi w imieniu Rawa (nie jest to całkowicie pewne, czy mówił on w imieniu Rawa, tekst paralelny z Traktatu Berahot nie wspomina o Rawie). Rabbi Abu rzekł: „W miejscu, gdzie znajdują się skruszeni, nie mogą znajdować się sprawiedliwi.”

Ten ostatni tekst jest często cytowany. Pierwszeństwo przyznane skruszonym nad sprawiedliwymi bez skazy przywodzi na myśl „felix culpa” i schlebia naszemu zamiłowaniu do patosu, naszej wrażliwości karmionej chrześcijaństwem i Dostojewskim. Czyż robotnik jedenastej godziny nie jest najbardziej interesujący? Skrucha miałaby być więcej warta niż nieprzerwane istnienie w dobru, niż nudna wierność. Dyskusja między Rabbim Jeszają ben Abba i Rabbim Abu wykazuje, że pogląd tego ostatniego jest czystym wyborem: istota wysiłku moralnego tkwi zdaniem Rabbiego Abu w powrocie do dobra po przygodzie zła; prawdziwy wysiłek miałby być rewolucyjny i dramatyczny. Utrzymuje się i odmienny pogląd. Pogląd, który wybiera czystość bez zwały i doskonałość bez historii, całkowicie ustrzeżoną przed grzechem, wydartą przyrodzonemu

determinizmowi. Ona także wymaga wysiłku i męskości. Talmud z upodobaniem podkreśla niejednoznaczność problemu. Dialog między Rabbim Jeszają ben Abba i Rabbim Abu jest odwiecznym dialogiem ludzkiej świadomości. Jeden i drugi opierają swe założenia na tym samym wersecie: „Pokój, pokój dalekiemu i bliskiemu.” Owa troska o doprowadzenie „poglądów” i „opcji” na rozdroża Problemu, gdzie otrzymują one swą godność myśli, jest prawdziwym duchem Talmudu.

*
* *

Dochodzę do ostatniej części mojego tekstu: „Żadne oko tego nie widziało...” A jednak! Chciałoby się zobaczyć tę rzecz obiecaną doskonałemu sprawiedliwemu! Cóż to zostało obiecane mądrym, a nie tylko tym, którzy mają udział w mądrości i doskonałości pośrednio, dając studiującym Prawo swe córki za żony oraz zapewniając im utrzymanie? Jakaż to nagroda jest ponad czasami mechanicznymi laurem przyszłego świata?

Rabbi Johanan rzekł: „Jest to wino zachowane w winnych gronach od sześciu dni stworzenia.”

Sławetny rok zbiorów winogron! Stare wino, nie przelane do butelek; nie zebrane. Uniknięto jakiegokolwiek okazji sfalszowania go. Wino całkowicie nietknięte, całkowicie czyste. Przyszły świat to właśnie owo wino. Podziwiamy piękno tego obrazu. Zastanówmy się jednak nad jego znaczeniem.

Czy nigdy nie wątpiliście, że rozumiecie dawny tekst? Czy nigdy nie przerażała was wielość interpretacji, które stają między tym tekstem a wami? Czy nigdy nie zniechęcała was wieloznaczność każdego słowa, choćby było ono proste i aktualne, ale też takie, że od razu się oddala i zafalszowuje, i domaga się interpretacji? Czy przyszły świat nie miałby być możliwością odnalezienia pierwotnego sensu słów, będącego także ich sensem ostatecznym? Wspaniały obraz wina, które zachowuje się niezepsute w winnym gronie od czasu sześciu dni stworzenia, jest obietnicą pierwotnego znaczenia Pisma, ponad wszelkimi komentarzami i całą historią, która je zniekształciła. Lecz jest także obietnicą rozumienia wszelkiej mowy ludzkiej, zapowiada nowy Logos, a więc inną ludzkość. Ten obraz rozwiązuje tragiczny węzeł historii świata.

Ciekawym zbiegiem okoliczności wino nazywa się po hebrajsku *yayin*, a wartość liczbowa jego trzech liter równa się 70, tak jak wartość trzech liter, które tworzą słowo *sod* — tajemnica. Uchwycili to komentatorzy. Lecz słowo *sod* — tajemnica, oznacza w symbolice talmudycznej ostateczny sens Pisma, sens, do którego dochodzi się po znalezieniu sensu dosłownego, *Paszut*, po wzniesieniu się zeń do sensu aluzyjnego, *Remez*, a z niego do sensu symbolicznego, *Drasz*. Tak więc prawdziwa tajemnica tkwi w pierwotnej prostocie, prostszej od sensu dosłownego. Sens

pierwotny w swej niezepsutej prostocie wyjawia się jedynie w przyszłym świecie, kiedy historia zostanie przeżyta. Potrzebny jest mu więc czas i historia. Pierwszy sens, „starszy” od pierwszego, jest przyszły. Trzeba przejść przez interpretację, aby interpretację przekroczyć.

Obliczenie wartości liczbowej z pewnością niczego nie dowodzi. Czyż nie jest to talmudyczna klauzula stylistyczna, mająca sugerować uczonym intelligibilność i wywierać wrażenie na „burżuju”, olśnionym dziwną zgodnością liczb? Za zestawieniami liczbowymi zawsze należy szukać związku logicznego. Jest to doskonała zasada przy egzegezie tekstów rabinicznych. W naszym przypadku, obraz pierwszego wina stworzenia, niezepsutego w winnych gronach, przynajmniej tak samo przekonuje, jak zestawienie liczb, które nas bawi.

Istnieje jednak i drugi pogląd na cuda przyszłego świata, obiecane, zdaniem jednych, sprawiedliwym bez skazy, a zdaniem drugich, skruszonym. W Talmudzie zawsze istnieje drugi pogląd; niekoniecznie przeciwstawiając się pierwszemu, wydobywa inny aspekt danej idei.

Rabbi Lewi rzekł: „Tym, czego żadne oko nie widziało, jest Eden.” A jeśli ktoś zaoponuje: A Adam? Gdzie więc żył Adam? Powiemy, że Adam żył w ogrodzie. A jeśli ktoś będzie utrzymywał, że Eden i ogród oznaczają tę samą rzeczywistość, przytoczymy werset z Księgi Rodzaju: z Edenu „wypływała rzeka, aby nawadniać ów ogród.”

Istnieje więc różnica między Edenem a ogrodem, w którym zamieszkiwał Adam. Argument jest pozornie słuszny, lecz wersja Rabbiego Lewiego informuje nas, że przyszły świat nie jest po prostu równoznaczny z powrotem do utraconego raju.

Sam utracony raj był nawadniany przez to, czego „żadne oko nie widziało”, i co znajdziemy u kresu. Nie był on źródłem. Historia nie jest po prostu skurczoną i zepsutą wiecznością ani ruchomym obrazem nieruchomej wieczności; historia i stawanie się posiadają sens pozytywny, są płodne w nie dający się przewidzieć sposób; chwila mająca nadejść jest całkowicie nowa, ale dla jej pojawienia się potrzebna jest historia i czas. Adam nie poznał jej nawet w stanie niewinności. Odnajdujemy ideę *felix culpa*: wygnanie z raju i przemierzanie czasu obiecują większą doskonałość, niż doskonałość szczęścia kosztowanego w rajskim ogrodzie. Teza Rabbiego Lewiego dodaje do poglądu Rabbiego Johanana właśnie owo bogactwo czasu, pozytywną wartość historii.

Dwa słowa o metodzie, której trzymał się nasz komentarz i którą zastosuję także przy kolejnych tekstach. W żadnym razie nie zamierzam wykluczać z lektury naszych tekstów znaczenia religijnego, które kieruje lekturą wierzącego naiwnego czy mistyka, ani też znaczenia, jakie wydobylby z niej teolog. Jednakże wychodzę z założenia, że owo znaczenie nie tylko jest przekładalne na język filozofii, ale odnosi się do zagadnień filozoficznych. Myśl uczonych Talmudu wypływa z refleksji dostatecznie radykalnej, by zaspokoić także wymagania filozofii. Właśnie to racjonalne znaczenie stanowiło przedmiot niniejszych badań. Lakoniczne formuły i obrazy, aluzje i niemal „puszczanie oka”, w jakich myśl ta wyraża się w Talmudzie, mogą objawić swój sens

jedynie wówczas, gdy będziemy je rozważać na podstawie konkretnych problemów i konkretnych sytuacji egzystencji, nie troszcząc się o pozorne błędy chronologiczne, jakie się w ten sposób popełnia. Błędy te mogą szokować jedynie fanatyków metody historycznej, którzy głoszą, że *genialnej myśli nie wolno antycypować sensu całego doświadczenia*, i że nie tylko istnieją słowa *niemożliwe do wypowiedzenia* przed nastaniem pewnego czasu, lecz, że istnieją także myśli niemożliwe do pomyślenia, zanim nie nadejdzie ich czas. Wychodzę z założenia, że genialna myśl jest myślą, która objęła wszystko, nawet społeczeństwo industrialne i współczesną technokrację. Właśnie wychodząc od faktów i rzeczywistych problemów owe talmudyczne formuły i obrazy (poprzez które uczeni mówią do uczonych ponad tłumem — i które okazują się precyzyjniejsze, lepiej wypracowane i bardziej śmiałe, niż się z początku wydawały) — ujawniają przynajmniej część swej myśli. Bez tego judaizm — którego stanowią one podstawową treść — sprowadzałby się do folkloru i do anegdot z historii żydowskiej, i nie uzasadniałby swej własnej historii, i nie byłby wart trudu kontynuowania. Nie chodzi o podważanie wartości metody historycznej i ciekawych perspektyw, jakie ona otwiera; porzucenie na tej metodzie oznacza jednak przekształcenie prawd, dzięki którym żyje judaizm, w przyczynki, w drobne lokalne historyjki. Jeśli nawet prawdy te zostały określone przez okoliczności, konflikty i polemiki, które od dawna straciły znaczenie i poszły w zapomnienie, słowa uczonych Izraela określają intelektualne struktury i kategorie sytuujące się w absolicie myśli. Owa ufność pokładana w mądrości mądrych jest, jeśli chcecie, wiarą. Lecz ta forma wiary wyznawanej przez nas jest jedyną, jakiej nie musimy zachowywać dyskretnie dla siebie bez popadania w bezwstyd wyznań wiary, które rozbrzmiewają niedyskretnie we wszystkich miejscach publicznych.

II. Nadejście czasów mesjanicznych — uwarunkowane czy bezwarunkowe?

Nasz drugi tekst znajduje się na stronach 97 b i 98 a Traktatu Sanhedryn. Odnajdujemy tutaj tych samych, lub prawie tych samych protagonistów co w poprzednim tekście. Obecny jest Szmuel, ale jego przeciwnikiem jest nie Rabbi Johanan, lecz Raw, stały antagonistą Szmuela w Talmudzie.

Raw rzekł: „Wszystkie terminy upłynęły i rzecz zależy jedynie od skruchy i dobrych uczynków.” A Szmuel rzekł: „Ten, kto jest w żałobie, ma dość swej żałoby.”

Jak widać, zdaniem Rawa obiektywne warunki wyzwolenia zbiegły się; historia się skończyła. Nie trzeba było czekać na *Fenomenologię ducha* i na XIX wiek, by uznać kres historii. Nie dlatego, jakoby nie było już przyszłości, ale obiektywne warunki pojawienia się Mesjasza zostały już spełnione od III wieku powszechnie przyjętej ery.

Wszystko zależy od dobrych uczynków i od skruchy: przyjdzie Mesjasza znajduje się na płaszczyźnie indywidualnego wysiłku, który może nastąpić przy pełnym panowaniu nad sobą. Wszystko już jest możliwe do objęcia myślą i ujęte myślą; ludzkość jest dojrzała; tym, czego brak,

są dobre uczynki i skrucha. Czyn moralny, dzieło jednostki, nie zostaje wyalienowany w historii, która mogłaby go wynaturzyć, i dlatego nie może przerodzić się w politykę i odwoływać się do racji stanu, jeśli ma zapanować powszechnie.

Chcąc doprowadzić do zwycięstwa słusznej sprawy, nie jest się zmuszonym do politycznego sprzymierzenia z mordercami, oddzielającego w ten sposób czyn od jego moralnego źródła i rzeczywistej intencji. Wszystkie terminy upłynęły: dobre uczynki są skuteczne. Mesjasz to właśnie to.

Przeciwstawia się temu teza Szmuela. Przywiązuje on znaczenie do realiów politycznych. Jedynie mesjanizm mógłby zniweczyć niszczące skutki, jakie realności te wywierają na życie moralne. Jednym słowem, według Szmuela *mesjaniczne wyzwolenie nie może wypływać z indywidualnego wysiłku*; jedynie owo wyzwolenie umożliwia jego skuteczność i harmonijną grę. Co mówi Szmuel? *Ten, kto jest w żałobie, ma dosyć swej żałoby*. Aby zrozumieć to sybillińskie zdanie, musimy najpierw dociec, kim jest postać, o której jest mowa, że jest w żałobie. Istnieją trzy poglądy.

Pierwszy pogląd: to Bóg jest w żałobie. Można to powiedzieć innymi słowami: obiektywna wola kierująca historią jest w żałobie. Bóg jest w żałobie i ma dosyć swej żałoby. *Obiektywny porządek rzeczy nie może wiecznie ponosić porażki*, nie może wiecznie pozostawać w stanie nieładu, rzeczy ułożą się i ułożą się obiektywnie. Nie trzeba oczekiwać wysiłku indywidualnego, który jest niemal bez znaczenia i który roztapia się w majestatycznym i rozumnym nurcie spraw historycznych. Przeciwnie, wysiłek indywidualny zależy od tego ułożenia. Ten, kto jest w żałobie, ten, kto cierpi z powodu owej niedoskonałej ludzkości, mówiąc językiem teologicznym, Bóg, a w każdym razie wola, która kieruje historią, rozdarta swymi sprzecznościami, dokona wyzwolenia, przeobrazi się w porządek, cokolwiek by miało nastąpić. Lecz to odwołanie się do niezbędnego i obiektywnego ułożenia historii jest nie tylko wymaganiem racjonalisty, lecz także, jak zaraz zobaczymy, poglądem całkowicie niezbędnym dla religii.

Druga koncepcja: tym, kto jest w żałobie, jest Izrael. Izrael jest w żałobie, Izrael cierpi. Cierpienie to, przy braku skruchy, jest warunkiem jego zbawienia. Interpretacja ta zbliża tezę Szmuela do koncepcji Rawa. Obiektywność wyzwolenia domaga się tutaj mimo wszystko, by u jej źródła tkwiło wydarzenie moralne. Ale to nie skrucha, w której jednostka w pełni świadoma zła podejmuje w pełni świadomy czyn aby je naprawić — lecz cierpienie jest warunkiem wyzwolenia. *Jakkolwiek ogarnia ono jednostkę, pochodzi z zewnątrz*, i dlatego nie stawia jednostki u samego źródła jej wyzwolenia, pozostawia jej tylko status drugorzędnej przyczyny.

Owo pojęcie cierpienia odrębnego od skruchy sytuuje męczeństwo wycierpiane przez Izrael zarówno w ciągu straszliwych lat jak na przestrzeni całej swej historii, między życiem moralnym w ścisłym tego słowa znaczeniu a godnością ofiary, która absurdalnie i nie zasłużywszy na to znosi

skutki historycznych konieczności; godność ta nie jest jednakże zasługą w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Trzecia koncepcja: koncepcja pewnego komentatora z XVII w., która figuruje w klasycznych wydaniach Talmudu, Maharsza: tym, kto jest w żałobie, jest również Izrael. Lecz cierpienie Izraela samo z siebie nie stanowi o wyzwoleniu. Komentatora zaszokowała prawdopodobnie idea odkupienia, które, osiągnięte z racji samego faktu cierpienia i bez żadnej cechy pozytywnej, mocno trąci chrześcijaństwem. Ten, kto jest w żałobie, ma dość swej żałoby — cierpienie skłania go do skruchy. I to właśnie skrucha jest przyczyną wyzwolenia.

Cierpienie miałyby więc zajmować w ekonomii bytu bardzo szczególne miejsce: nie jest ono jeszcze moralną inicjatywą, ale to poprzez cierpienie *można wzbudzić wolność*. Człowiek otrzymuje cierpienie, ale w tym cierpieniu wyłania się jakby wolność moralna. Idea interwencji z zewnątrz w zbawienie łączy się w cierpieniu z ideą, że źródło zbawienia musi być koniecznie wewnętrzne wobec człowieka. Człowiek jednocześnie otrzymuje zbawienie i jest jego pracownikiem. Szmuel, wyczulony na polityczną, to znaczy zewnętrzną przeszkodę, jaką napotyka moralność, i domagając się dla wyzwolenia aktu pochodzącego z zewnątrz, aktu przewyższającego zwykłą moralność — zbliża się do Rawa, który uznaje nadeszłe czasy za „odtąd całkowicie zależne od dobrych uczynków”.

Przy tej okazji warto być może wspomnieć inny fragment Talmudu — bardzo piękny — który niewątpliwie ilustruje radykalną postawę Rawa, lecz może posłużyć za czwartą odpowiedź na pytanie „kto jest w żałobie?”: Tym, kto jest w żałobie, jest Mesjasz.

Rabbi Jehoszua ben Lewi miał pewnego razu szczęście spotkać proroka Eliasza. Spotkania takie zdarzają się w talmudycznych przypowieściach. Prorok Eliaasz, jak wiadomo, jest zwiastunem Mesjasza. Rabbi Jehoszua zadaje mu jedno ciekawe pytanie: „Kiedy nadejdzie?” — Prorok Eliaasz nie może odpowiedzieć. Jest tylko podwładnym: „Idź więc i spytaj samego Mesjasza.” — „Gdzie go znaleźć?” — „Znajduje się u bram Rzymu. Jest tam pośród sprawiedliwych, którzy cierpią, jest tam pośród żebraków, wszystkich okrytych ranami.” Rabbi Jehoszua ben Lewi udaje się tam. Znajduje tam istny dziedziniec cudów. Ciała tych nieszczęśników pokryte są opatrunkami. Zdejmują oni opatrunki i opatrzywszy rany zakładają je z powrotem. Bez trudu można wśród nich poznać Mesjasza. Dla pielęgnacji nie śmie on zdjąć, tak jak inni, wszystkich opatrunków jednocześnie: w każdej chwili może zostać wezwany, „nadejście Mesjasza” może nastąpić w każdej chwili. Dlatego nie zdejmuje wszystkich opatrunków naraz; pielęgnuje swe rany jedną po drugiej i nie obnaża kolejnej rany nie opatrzywszy wpierw poprzedniej. Czas trwania czynności pielęgnacyjnej nie może opóźnić jego nadejścia.

Rabbi Jehoszua ben Lewi rozpoznaje go, biegnie ku niemu, pyta go: Kiedy nadejdiesz? — Choćby i dzisiaj! Rabbi Jehoszua ben Lewi wraca do proroka Eliasza: czy to „dzisiaj” nie było

zwodnicze? Ale czyż to słowo nie pochodzi z wersetu „Obyście usłyszeli dzisiaj głos Jego ” (Ps 95). Dzisiaj, pod warunkiem, że...

Mamy więc także cierpiącego Mesjasza. Lecz zbawienie nie może się dokonać za sprawą czystej jakości jego cierpienia. Jednakże cała historia została przeżyta. Wszystkie czasy się dokonały. Mesjasz jest gotów nadejść choćby i dzisiaj. Lecz wszystko zależy od człowieka. I cierpienie Mesjasza, i stąd też cierpienie ludzkości, która cierpi w Mesjaszu, i cierpienie ludzkości, którym cierpi Mesjasz, nie wystarczają, by zbawić ludzkość.

Dwie tezy Rawa i Szmuela zarysowują się teraz wyraźniej: świadczą o podstawowej alternatywie: albo moralność, to znaczy wysiłek ludzi, panów swych intencji i swych czynów, zbawi świat, albo potrzebne będzie wydarzenie obiektywne, które wykroczy poza moralność i dobrą wolę jednostek.

W istocie nasz tekst mówi więc, że dyskusja między Rawem i Szmuelem podejmuje dawną dyskusję tanaitów: niegdyś przeciwstawiała ona Rabbiego Eliezera i Rabbiego Jehoszua.

Rabbi Jehoszua rzekł: „Jeśli Izrael powróci do Boga, zostanie wyzwolony. Jeśli nie powróci, nie zostanie wyzwolony”

Odnajdujemy tezę Rawa:

Rabbi Eliezer odpowiedział Rabiemu Jehoszua: „Jak to? Czy jeśli nie odczuwają skruchy, nie zostaną wyzwoleni?”

„Lecz Bóg powoła króla, władzę polityczną, której prawa będą twarde jak prawa Hamana, i wówczas Izrael odprawi pokutę i powróci do Boga.”

Rozpoznajemy tezę Szmuela w interpretacji danej przez Maharsza. Rabbi Jehoszua zaprzeczyłby pogładowi o wyzwoleniu niezasłużonym. Fenomen Hamana (czy fenomen Hitlera) mieści się w perspektywie mesjanizmu. Jedynie skrucha jest przyczyną zbawienia, lecz wydarzenia obiektywne o charakterze politycznym wywołują tę skruchę, będącą zarazem przejawem ludzkiej wolności i wytworem przyczyny zewnętrznej. Teza Szmuela byłaby znacznie bardziej zbliżona do postawy Rawa, jeśli wierzyć wersji, którą właśnie odczytaliśmy z dyskusji między tanaitami. *Ale jest to tylko jedna wersja.* Nasz tekst odtwarza inną wersję, przekazaną przez Barajta, to znaczy przez zbiór nauk tanaitów, które nie zostały włączone do Miszny zebranej przez Rabbiego Jehudę Ha-Nasi u schyłku II wieku po Chrystusie.

Mamy tu do czynienia z fragmentem bardzo znamienym dla Talmudu, z którego możemy odnieść wrażenie, że po prostu jesteśmy świadkami bitwy na wersety.

Rabbi Eliezer rzekł: „Jeśli Izrael odprawi pokutę, zostanie wyzwolony, powiedziano bowiem: «Powróćcie, synowie odstępni, chcę wasze odstępstwa uleczyć»” (Jeremiasz 3, 22).

Tym razem Rabbi Eliezer opiera swój pogląd na wersecie zaczynającym się od słowa „Powróćcie...” Dzieci Izraela są nakłaniane do powrotu. Gdy powrót ten nastąpi, nadejdzie Mesjasz.

Zbawienie zależy od ludzi.

Rabbi Jehoszua odrzekł: „Czyż nie zostało już powiedziane: «Za darmo zostaliście sprzedani i bez pieniędzy zostaniecie wykupieni» ?” (Izajasz 52, 3). Bez pieniędzy, to znaczy nie z powodu dobrych uczynków.

Rzecz dziwna, z bezinteresownością tanaita utożsamia próżność bałwochwalstwa, a z pieniędzmi skrucę i dobre uczynki.

Rabbi Eliezer obstaje przy swoim.

Czyż nie powiedziano już: „Nawróćcie się do Mnie, a Ja zwrócę się znowu ku wam” (Malachiasz 3, 7)?

Nacisk wciąż jest położony na słowo „nawróćcie się”, warunek zbawienia.

Wówczas Rabbi Jehoszua: „Czyż już nie powiedziano: «Przyjmę was, po jednym z każdego miasta, po dwóch z każdego rodu, by zaprowadzić na Syjon»?” (Jeremiasz 3, 14).

Rabbi Jehoszua zdaje się zapominać o początku cytowanego wersetu, który przecież również zaczyna się od słowa „Wróćcie”², by z tych gwałtownych „*chcę wziąć was*” i „*wwieść was*” wydobyć argument przemawiający za jego tezą. Zapomnienie to ukazuje nam, że argumentacja jest mniej formalna, niż się wydaje. *Rabbi Eliezer replikuje: Czyż już nie powiedziano: „W nawróceniu i spokoju jest wasze ocalenie” (Izajasz 30, 15)?*

Tutaj Rabbi Eliezer stosuje, jeśli tak można powiedzieć, grę słów, i tłumaczy werset w sposób, który nie jest nie do przyjęcia, ale budzi wątpliwości: „*Przez nawrócenie i przez spokój zostaniecie wyzwoleni.*” Tak jak zawsze, uzależnia wyzwolenie od skruchy.

Rabbi Jehoszua znów przypuszcza atak:

„Odkupiciel Izraela, jego Święty, do wzgardzonego w swej osobie, do budzącego odrazę u pogan, do niewolnika przemożnych: «Królowie zobaczą cię i powstaną, książęta padną na twarz...»” (Izajasz 49, 7).

Obietnica bezwarunkowa.

A oto czwarta replika Rabbiego Eliezera:

Czyż nie powiedziano już: „Jeżeli chcesz powrócić, Izraelu, zawrócić? — wyroczenia Pana — możesz do Mnie powrócić, itd.”? (Jeremiasz 4, 1).

Rabbi Eliezer odczytuje to z wyższością kogoś, kto ma swój pogląd: *Jeśli chcesz Izraelu zawrócić, możesz do mnie wrócić.* Rabbi Eliezer po raz kolejny dowodzi pierwszeństwa skruchy nad niezaskuszoną zbawienia.

Lecz Rabbi Jehoszua bez trudu znajduje inny werset na poparcie swej tezy:

Czyż nie powiedziano: „I usłyszałem męża ubranego w lniane szaty i znajdującego się nad wodami rzeki. Podniósł on prawą i lewą rękę do nieba i przysiągł na Wiecznie Żyjącego: «Do

² W jęz. francuskim słowa „powróćcie”, „nawróćcie się”, „zwrócę się”, oddaje tutaj jeden wyraz: „revenez”, „je reviendrai”(przyp. tłum.).

czasu, czasów i połowy czasu. To wszystko dokona się, kiedy dobiegnie końca moc niszczyciela świętego narodu»” (Daniel 12, 7)?

Rabbi Jehoszua odczytuje w tym wersecie zapowiedź bezwarunkowego wyzwolenia.

A Rabbi Eliezer? Rabbi Eliezer milczy. W pierwszej chwili wydaje się to dziwne. Czy zabrakło mu wersetów? Ta bitwa erudytów mogłaby trwać w nieskończoność. Czy nie można znaleźć innych wersetów zaczynających się od „Nawróćcie się” oraz wersetów zawierających zapowiedź: „Zbawię was mimo wszystko...” Lecz Rabbi Eliezer milczy.

Aby poddać interpretacji dziwny tekst, który właśnie przytoczyłem, należy wprawdzie odłożyć na bok punkty, zdające się w pierwszej chwili stanowić o sile przedstawionej argumentacji. Należy natomiast uważniej prześledzić same wersety, do których odwołują się rozmówcy.

Zasadnicza siła argumentów zdawała się w rzeczywistości tkwić w fakcie, że Rabbi Eliezer przedstawiał wersety, które stawiają wyzwoleniu warunek moralny, zaś Rabbi Jehoszua upodobał sobie teksty, w których mowa o wyzwoleniu bezwarunkowym.

Sięgnijmy po pierwszy argument. Rabbi Eliezer rzekł: „Powróćcie, synowie odstępni, chcę wasze odstępstwa uleczyć”. Najważniejsze słowa: „chcę uleczyć”. Odstępstwa ludzi niosą w sobie tak radykalne zepsucie, że wymaga ono leczenia. Lecz uznanie, że zło wymaga leczenia — to także pogląd, że leczenie to nie jest skuteczne bez uprzedniego wysiłku chorego. Zdaniem Rabbiego Eliezera, jeśli zło aż tak niszczy istotę, że wymaga ona leczenia, uzdrowienie nie może zostać otrzymane z zewnątrz, jak łaska. Na istotę zepsutą akt zewnętrzny nie ma już wpływu. Nic nie może przeniknąć do wnętrza istoty, która poprzez zło zamknęła się w sobie. Najpierw sama musi odzyskać panowanie nad sobą, by móc zostać uleczoną z zewnątrz. Ściśle mówiąc, *skoro zło nie jest zwykłym odstępstwem, lecz głęboką chorobą istoty, sam chory jest głównym i pierwszym sprawcą swego uzdrowienia*. Szczególna logika, odwrotność logiki łaski. Mogę was zbawić pod warunkiem, że przyjdziecie do mnie. Chory musi zachować dostateczną jasność umysłu, by pójść do lekarza, inaczej jego choroba jest szaleństwem, to znaczy stanem kogoś, kto nie jest w stanie nawet dobrowolnie szukać lekarza. Odwieczny wymóg myśli, która widzi w grzechu zerwanie z porządkiem uniwersalnym, egoistyczne wyobcowanie wolnej istoty.

Tyle, że odpowiedź Rabbiego Johana przytacza wymóg nie mniej odwieczny. Grzech, który oddziela i wyobcowuje, ma z kolei własną podstawę. Podstawą tą jest błąd — błąd zaś jest otwarty na zewnętrzne oddziaływanie nauczania. O ile dla Rabbiego Eliezera wszelkie odstępstwo jest grzechem, to dla Rabbiego Jehoszua grzech z kolei opiera się na błędzie. Zepsucie moralne zasadza się na niedostatku kultury. Błędem tym jest bałwochwalstwo. W judaizmie Rabbiego Jehoszua tkwi ono u podstaw wszelkich deprawacji moralnych, lecz samo w sobie jest tylko błędem. „Za darmo zostaliście sprzedani”, mówi Jeremiasz, a Rabbi Jehoszua spiesźnie dodaje: „Za darmo, to znaczy z powodu bałwochwalstwa”. Zniewaga wyrządzona człowiekowi wypływa z

radykalnego zła. Zostaje zmaszana jedynie przez przebaczenie znieważonego i wymaga zadośćuczynienia, które musi wyjść od tego, kto znieważył. Zniewagą wyrządzoną Bogu zajmuje się Bóg. To sfera „nie-kultury”. To właśnie odpowiedział Rabbi Jehoszua: „Czy u podstaw grzechu, którego nie mogłaby naprawić interwencja czysto zewnętrzna i który wymagałby dobrych uczynków i inicjatywy odrodzenia pochodzącej od jednostki, nie ma niedostatku intelektualnego? Czy upadek spowodowany błędem niepewności (za darmo, bezpodstawnie), nie powinien zostać naprawiony od zewnątrz bez czekania na dobre uczynki (bez pieniędzy)? Czy ludzki upadek nie jest przede wszystkim upadkiem intelektualnym i doktrynalnym? A także, czy wobec tego Mesjasz nie powinien nadejść z zewnątrzności nauczania?” Oto dlaczego Rabbi Jehoszua wiecznie będzie miał rację (jak zresztą i Rabbi Eliezer). Ponad zepsuciem przez zło dostrzega on niedostatek intelektualny, któremu można i trzeba zaradzić od zewnątrz.

Przejdźmy do innych argumentów. *Nawróćcie się do mnie, a ja zwrócę się ku wam.* Przez usta Rabbiego Eliezera potwierdza się tu po raz kolejny odwieczny wymóg moralności: całkowita wzajemność między wolnymi osobami, równość między wolnościami. Tym, czym ja jestem wobec Boga, tym jest Bóg wobec mnie. To w imię takiej wolności zbawienie człowieka musi brać swój początek w człowieku.

W przedziwny sposób cała ta dyskusja jest — jak już wspomniałem — przeciwieństwem chrześcijańskiej logiki łaski: błąd miałby potrzebować pomocy zewnętrznej, bowiem prawdziwa wiedza nie jest samokształceniem; grzech natomiast może zostać naprawiony tylko od wewnątrz.

Odpowiedź Rabbiego Jehoszua? Owa przedstawiona tu suwerenna wolność wcale nie jest oczywista. Czy wolność nie opiera się na wcześniejszym zaangażowaniu wobec istoty, przed którą staję jako istota wolna? Czy dwie wolne istoty, Bóg i człowiek, są jak narzeczeni decydujący dobrowolnie o swym związku, czy mogą go odrzucić? Czy nie są od razu połączeni więzią podobną do więzi małżeńskiej? Ten właśnie obraz związku małżeńskiego, w którym inicjatywa przypada jednemu z małżonków, przypomina werset cytowany przez Rabbiego Jehoszuę. Czy Bóg jest partnerem, którego można przyjąć lub odrzucić? Czyż nie przyjęliśmy Go nawet wtedy, gdy Go odrzucamy? Czy, ogólnie biorąc, wolność nie wymaga zaangażowania uprzedniego nawet w stosunku do odrzucenia tego zaangażowania? Przenieśmy to, na przykład, na płaszczyznę polityki. Czy ten, kto odrzuca państwo, nie został przygotowany do tego odrzucenia przez to samo państwo, które odrzuca?

Gdyby był tu obecny jeden z moich rozmówców z poprzedniego zjazdu, na pewno zaprotestowałby przeciw temu pogładowi Rabbiego Jehoszuy, przeciw temu zakwestionowaniu wolności, przeciw owemu „wypierasz się mnie, to znaczy, że mnie potwierdzasz, szukasz mnie, to znaczy, że już mnie znalazłeś”. Jego sprzeciw nie usunąłby go poza nawias judaizmu: okazałoby się, że jest on w zgodzie z Rabbim Eliezerem.

Trzeci argument Rabbiego Eliezera: *przez pokój i przez łagodność zostaniecie ocaleni*. Powołuje się on tu na jeszcze jeden odwieczny warunek mesjanizmu czy wyzwolenia: na możliwość zawieszenia władzy rzeczy, nabrania wobec nich dystansu, czyli pokój i wręcz niewymuszoność nabierania świadomości, wolność myśli. Bez nich odnowa samego siebie — powrót — nie jest możliwa. Przywilejem każdej świadomości jako świadomości jest to, że ta odnowa i to panowanie nad naszym przeznaczeniem zapewnione są od wewnątrz.

Odpowiedź Rabbiego Jehoszuy jest niemożliwa do odparcia. Czyż i niewolnik, i zacofany, i proletariusz, „ten, kto jest wzgardzony w swej osobie”, nie wyalienowali już swej samoświadomości, czy mają pokój i swobodę, warunki ponownego zapanowania nad sobą? Czy interwencja z zewnątrz nie jest wobec tego niezbędna?

Jeśli jest więc konieczne, by działanie moralne wpływało od wewnątrz, z „odstępu” między świadomością i medytacją, to przecież uprzednie i obiektywne wydarzenie musi zapewnić jego warunki w wymiarze konkretnym, musi nastąpić interwencja z zewnątrz: Mesjasz czy rewolucja czy akcja polityczna, czyli to, co pozwoli ludziom dostąpić tej swobody i tej samoświadomości.

Wreszcie czwarty argument, który sprawia, że spór przybiera dramatyczny obrót; po raz pierwszy w cytowanym tekście figuruje partykuła jeśli: *Jeśli nawrócicie się do Mnie, Ja zwrócę się znowu ku wam*.

Wymóg moralności absolutnej jest wymogiem wolności absolutnej. A więc jest możliwością niemoralności. Co się w istocie stanie, jeśli ludzie nie powrócą do Boga? Oto, co się stanie: Mesjasz nie nadejdzie nigdy, świat zostanie wydany złym, i zwycięży teza ateistów — tych, którzy utrzymują, że świat został wydany samowoli i złu. Moralność wymaga wolności absolutnej, lecz już w tej wolności tkwi możliwość świata niemoralnego, to znaczy kres moralności: możliwość świata niemoralnego jest więc wpisana w uwarunkowania moralności. I właśnie dlatego ostatni argument Rabbiego Jehoszuy polega na brutalnym stwierdzeniu, że świat zostanie wyzwolony w ustalonym czasie, niezależnie od tego, czy ludzie zasługują czy nie zasługują na to wyzwolenie. I oto dlaczego tym razem Rabbi Eliezer zamilkł. Zamilkł, gdyż tym razem wymogi moralności dochodzą do punktu, w którym, w imię absolutnej wolności człowieka, negują istnienie Boga — to znaczy negują absolutną pewność klęski Zła. Nie ma moralności bez Boga; bez Boga moralność nie jest chroniona przed niemoralnością. Bóg wyłania się tutaj w swej najczystszej esencji, jakże oddalonej od wszelkich tanich wyobrażeń o wcieleniu, poprzez moralną przygodę ludzkości. Bóg stanowi tutaj samą zasadę zwycięstwa dobra. Jeśli w to nie wierzycie, jeśli nie wierzycie, że Mesjasz nadejdzie *w każdym razie*, nie wierzycie już w Boga. Odtąd paradoksalna i słynna teza staje się bardziej zrozumiała: Mesjasz nadejdzie, gdy świat będzie w pełni winny. Teza ta jest skrajną konsekwencją oczywistego twierdzenia: nawet, jeśli świat całkowicie pogrzyżył się w grzechu, Mesjasz nadejdzie.

Rabbi Eliezer zamilkł, lecz jego tezy nie zarzucono. Odrodzi się ona w czasach Rawa i Szmuela. I żyje nadal. Judaizm wielbi swego Boga w wyostrzonej świadomości wszystkich swych racji — całej Racji ateizmu.

III. Sprzeczności mesjanizmu

Fragment odnoszący się do wewnętrznych sprzeczności związanych z przyjściem Mesjasza, również zaczerpnięty z Traktatu Sanhedryn (s. 98 b), zostanie skomentowany w sposób mniej dociekliwy.

Oto początek tekstu:

Rabbi Ulla rzekł: „Niech nadejdzie Mesjasz, lecz obym mógł go nie ujrzeć!” i Raba rzekł to samo.

Lecz Rabbi Josi rzekł (zawsze bowiem znajdzie się ktoś, kto mówi coś przeciwnego): „Niech nadejdzie, i obym zasłużył na tę łaskę, by spocząć w cieniu łajna jego osła.”

Abaje zapytuje Rabę o przyczynę takiej postawy. Nadejściu Mesjasza towarzyszą katastrofy: Czy to miałyby cię napelniać lękiem? Ale czyż nie powiedziano, że człowiek dobrych uczynków i studiujący Torę, uniknie wstrząsów epoki mesjanicznej? Czyż ty sam nie jesteś dobrym uczynkiem, Torą?

Lecz Raba nie ma pewności, czy jest bez grzechu, nie jest pewien swej przyszłości: wszak Jakub otrzymał od Boga wszelkie obietnice, a mimo to czyż nie zatrwożył się przed Ezawem? Czy nie mówił sobie wówczas, że grzech, bez jego wiedzy, mógłby podważyć boskie obietnice?

A dlaczego Izrael wychodząc z Egiptu w drogę ku Ziemi Obiecanej cieszył się cudami, zaś podczas powrotu z Babilonu nie wydarzył się żaden cud? Czyż nie wiadomo, że cuda zostały obiecane w odniesieniu do obu tych okoliczności, gdyż w swej pieśni znad Morza Czerwonego Mojżesz z góry dziękował za cuda w drodze powrotnej z Babilonu: „Aż przejdzie lud Twój (wyszły z Egiptu), aż przejdzie Lud, któryś sobie wybrał (w Babilonie).” Obietnica nie mogła się wypełnić, wmieszał się w to grzech.

Podmiot nie jest więc nigdy czystym działaniem, podmiot ustawicznie kwestionuje sam siebie, podmiot nie posiada siebie w sposób wykluczający alienację i dający wytchnienie. Wymaga się od niego wciąż coraz więcej. Im bardziej jest sprawiedliwy i im surowiej jest osądzany. Czyż można wobec tego wejść w stan mesjaniczny bez bojaźni ani drżenia? Godzina prawdy jest przerażająca. Czy człowiek jest na miarę jasności, którą przyzywa swymi życzeniami? Czy moralność — przez rosnące wymagania wobec siebie, jakie nakłada na Ja, przez skrupuły, w jakich żyje — nie wyklucza sama siebie z czasów mesjanicznych, z ery spełnień?

Tekst ten jest faryzejski, lecz niewątpliwie takiego faryzeizmu nie przewidziały Ewangelie. Zwróćmy uwagę na ścisłość odpowiedzi Raby. Odwołuje się on do Jakuba przed Ezawem i do

Izraela powracającego z Babilonu, do Jakuba i Izraela, do osoby o imieniu Izrael i do Całego Izraela. Zbuntowane narody nie są bardziej pewne swych racji, niż osoby.

Istnieje jednak druga racja, żeby umykać przed czasami mesjanicznymi. Johanan także oznajmiał: „*Oby nadszedł, lecz obym go nie ujrzał.*” Resz-Lakis zapytuje: *Dlaczego? Czy to z powodu sytuacji zapowiedzianej na czasy mesjaniczne, kiedy to „uciekał człowiek przed lwem, a trafił na niedźwiedzia; skrył się do domu i oparł się ręką o ścianę, a ukąsił go wąż”?* (Amos 5, 19).

Ale czy ta sytuacja jest straszniejsza od czasów, w których już teraz żyjemy? Czy ten, kto wychodzi na pole nie spotyka przedstawiciela Prawa? Czy ten, kto powraca do miasta, nie spotyka poborcy podatków? A ten, kto powraca do domu, czyż nie znajduje swej żony i dzieci umierających z głodu? Czy powrót do zwierzęcości, którego obawia się Rabbi Johanan, jest straszliwszy od nieludzkiej polityki i ekonomii świata, w którym żyjemy? Czy mamy coś do stracenia pośród okropności rewolucji?

To nie tego obawia się Rabbi Johanan. Rozważa on z lękiem werset z Jeremiasza.

Oto ów werset: „*Pytajcie i patrzcie: Czy mężczyzna może rodzić? Dlaczego widzę wszystkich mężczyzn z rękami na biodrach (...)* Każda twarz powlekła się bledością. Ach, jak wielki to dzień, nie ma on równego sobie!” (Jeremiasz 30, 6-7).

Oto werset, który przeraża Rabbiego Johana, odczytuje on go bowiem oczywiście na swój sposób — wszyscy mężczyźni to nie ogół ludzkości; „wszyscy mężczyźni” oznacza Tego, kto jest samą męskością. „Wszyscy” byłoby tu przysłówkiem. Ten, kto cały jest mężczyzną, cały ludzkością, cały męskością, Bóg, u kresu czasów trzyma ręce na biodrach, jakby miał rodzić. Dlaczego trzyma ręce na biodrach? Dlatego, że w mesjanicznej chwili musi poświęcić złych na rzecz dobrych. Dlatego, że w sprawiedliwym czynie tkwi jeszcze przemoc, która zadaje cierpienie. Nawet, kiedy czyn jest rozumny, kiedy czyn jest sprawiedliwy, zawiera przemoc.

Tyle, że to nie koniec wersetu. Rabbi Johanan wyróżnia w nim dwóch innych partnerów, tych, którzy mają twarze zmienione bledością. Rabbi Johanan mówi: „*Tymi, którzy mają twarze zmienione bledością, są mieszkańcy niebios i mieszkańcy ziemi.*”

Mieszkańcy niebios i mieszkańcy ziemi są bladzi. Dlaczego? Dlatego, że lękają się, by Bóg nie zmienił zdania, by nie zrezygnował ze swych wyroków, mieszkańcy niebios, aniołowie, czysty rozum; dla nich nieprawość musi zostać ukarana, a sprawiedliwość wynagrodzona. Ściśle stosują rozumne prawo Rozumu i nie mogą zrozumieć wahania. Mieszkańcy tego świata, ofiary zła, ci, którzy doświadczają na swym ciele groźnej ceny przebaczonej nieprawości, niebezpieczeństwa łaskawego darowania zbrodni. Są doskonale uświadomieni. I w tym przypadku ci dotknięci nieprawością i ci bezwzględnie rozumni łączą się, lękają się, by Bóg nie zrezygnował ze swej słusznej sprawiedliwości.

Lecz cudowność tekstu polega na tym, że pomimo pewności mieszkańców niebios i

pewności mieszkańców tego świata, pomimo racji jednych i w pełni ważnych doświadczeń drugich Ten, który cały jest męskością — i nie jest ani kobietą, ani łagodnością, ani czułościowością, ani Mater Dolorosa, ani czułym synem Boga — waha się przed przemocą, choćby i zasłużoną.

Oto dlaczego również konieczne zaangażowanie jest tak trudne dla Żyda, oto dlaczego Żyd nie może się zaangażować nie dystansując się równocześnie, oto dlaczego zawsze pozostaje mu ten posmak przemocy, nawet, gdy angażuje się w słusznej sprawie; Żyd nigdy nie może wyruszyć na wojnę pod rozwiniętymi sztandarami, przy triumfalnych dźwiękach melodii wojskowych i z błogosławieństwem jakiegoś Kościoła.

IV. Ponad mesjanizmem (Sanhedryn 98 b — 99 a)

Raw Guidel rzekł w imieniu Rawa: Izrael zakosztuje w przyszłości ery mesjanicznej.

Raw Josef zaoponował: Ale czy to się nie rozumie samo przez się? Któż więc miałby jej zakosztować? Byłbyż to Hilik czy Bilik?

Wszyscy moi słuchacze musieli w myśli postawić Josefowi zarzut: „Któż więc, jeśli nie Izrael, jest obiecany czasom mesjanicznym?”

Co jednak oznaczają słowa „Hilik” i „Bilik”? Pierwsze znaczenie przypisywane przez komentatorów: Hilik i Bilik miałby być pierwszymi lepszymi, byle kim, jak Dupont i Durand. Raw Josef wyraża więc zdziwienie, że Raw Guidel zapowiada nam nadejście Mesjasza dla Izraela; powinno to być zrozumiałe samo przez się: to Izrael, a nie byle kto, zakosztuje czasów mesjanicznych. Byle kto nie kosztuje czasów mesjanicznych. Trzeba być tego godnym i tym mesjanizm różni się od tezy o kresie historii, w którym obiektywne zdarzenia wyzwalają wszystkich bez wyjątku, wszystkich ludzi, jacy będą mieli szansę lub łaskę znaleźć się tam, w ostatniej godzinie historii.

Według innego komentatora, słowa „Hilik” i „Bilik” (z tymi drobiazgami wiążą się ważne myśli) miałyby oznaczać dwóch sędziów. Lecz sędziów szczególnego rodzaju: miałby to być sędziowie z Sodomy. Zastrzeżenie Rabbiego Josefa sprowadzałoby się więc do tego: „Czy uważasz, że epoka mesjaniczna jest stworzona dla sędziów z Sodomy?”

Co nowego pojawia się w tym sprzeciwie, który wyklucza z mesjanizmu sędziów z Sodomy? Być może nie należy ograniczać Sodomy do jej znaczenia historycznego i geograficznego. Wszędzie jest coś z Sodomy. Sędziowie zaś, choćby i sędziowie z Sodomy, jako sędziowie uprawiają swą działalność pod znakiem uniwersalności; sędziowie z Sodomy to ludzie, którzy w każdym razie znają życie polityczne i państwo; zdaniem zaś teoretyków kresu historii, ludzie, którzy działają pod znakiem uniwersalności, są sprawiedliwi dla swych czasów. Wszelka polityka — poprzez uniwersalność swego przeznaczenia — jest moralna, a wszelka intencja uniwersalna jest skierowana ku rozwiązaniu historii. Nasz tekst miałby więc uczyć, że sam fakt działania pod

znakiem uniwersalności nie usprawiedliwia wejścia w czasy mesjaniczne, że czasy mesjaniczne nie tylko odpowiadają uniwersalności, jaką zawiera jakieś Prawo czy jakiś ludzki Ideał. Mają swoją treść.

Hilik i Bilik, sędziowie z Sodomy, nie są oceniani w odniesieniu do swego usytuowania historycznego — w każdej chwili są dojrzałymi do wydania osądu absolutnego. Nie istnieje więc historyczny relatywizm zdolny usprawiedliwić człowieka! Zło wszak może przybierać formy uniwersalne, zaś sam sens mesjanicznej nadziei polega być może na uznaniu, że zło samo z siebie może przybierać formy uniwersalne, czynić się państwem, ale nadrzędna wola udaremni jego zwycięstwo.

*
* *

Jeśli jednak czasy mesjaniczne niezaprzeczalnie dotyczą Izraela, po co o tym mówić? Czyżby Rawa Guidel nauczał banału? W rzeczywistości mówi on po to, by obalić przeciwną tezę, tezę zaskakującą dla wszystkich z wyjątkiem tych, którzy słyszeli, jak Jankelevitch wyczuł jakby za sprawą głębokiej harmonii między nami, dalszy ciąg niniejszego wywodu: Izrael już nie żywi nadziei mesjanicznych.

Oto ów dalszy ciąg:

Celem wypowiedzi Rawa Guidela (twierdzącego, że Izrael zakosztuje ery mesjanicznej) jest odrzucenie poglądu Rabbiego Hillela, który orzekł: „Nie ma już Mesjasza dla Izraela. Izrael zakosztował go w czasach króla Hezekiasza.”

Na początku należy zaznaczyć, że nasz Rabbi Hillel nie jest tożsamy ze słynnym Hillelem, Hillelem Starym. Jest to natomiast Rabbi, to znaczy tanaita, uczonec z okresu poprzedzającego schyłek II wieku. W całym Talmudzie znajduje się tylko jedno jego twierdzenie: *Nie ma już Mesjasza dla Izraela*. Dla Izraela mesjanizm jest przekroczonym już stadium, przebytym w czasach króla Hezekiasza, na parę tysięcy lat przed Rabbim Hillelem. I co dalej? Czyżby istniały szczytniejsze nadzieje?

W każdym razie zdaniem Rabbiego Hillela mesjanizm pasował do Izraela pierwotnego, do bardzo dawnego Izraela. Być może Rabbi Hillel chciał też powiedzieć, że dla innych narodów mesjanizm ma dopiero nadejść, podczas gdy dla Izraela już nadszedł. Przybyły już Mesjasz Żydów (na osiem wieków przed Jezusem Chrystusem), należący dopiero do przyszłości Mesjasz narodów — należy ocenić wagę tego twierdzenia. Jego śmiałość jest tak bezgraniczna, że tradycja odsuwa tę tezę.

Nasz tekst, ustami Rawa Guidela przemawiającego w imieniu Rawa, od początku ją

odrzuca. Raw Guidel przeciwstawia się aberracji, fantastycznej idei przestarzałego mesjanizmu. Lecz teza ta zostaje ponownie odrzucona parę linijek dalej, we fragmencie następującym po naszym tekście: „*Raw Josef mówi, że Bóg przebacza Rabiemu Hillelowi, że to powiedział*” (99a). Zawsze tak się dzieje, że pogląd Rabbiego Hillela — ów odrzucony pogląd — figuruje w pewien sposób w relacji z dyskusji. Poglądu Rabbiego Hillela nie przemilcza się prosto i zwyczajnie. Znając strukturę myśli talmudycznej, w której znacząca teza nigdy nie znika, lecz pozostaje jakby jednym z biegunów myśli krążącej między tym a przeciwnym biegunem, można ocenić wagę twierdzenia Rabbiego Hillela zgodnie z jego rzeczywistą wartością.

Trzeba jednak wreszcie powiedzieć, jak interpretują je komentatorzy. Pozwoli to ukazać pozytywną myśl, która przewodzi jego krytyce mesjanizmu. Komentatorzy jednomyślnie wkładają w usta Rabbiego Hillela co następuje: jeśli dla Izraela Mesjasz już przyszedł, znaczy to, że Izrael oczekuje wyzwolenia przez samego Boga. Oto najszczytniejsza nadzieja! W poglądzie Rabbiego Hillela zawiera się nieufność wobec idei mesjanicznej, wobec odkupienia przez Mesjasza: Izrael oczekuje większej świetności niż ta, która miałaby polegać na zbawieniu przez Mesjasza. Owo wyjście poza ideę mesjaniczną można interpretować w różny sposób. Nienajgorsza jest idea zbliżona do poglądu Jankelevitcha: jeśli porządek moralny znajduje się w stanie nieustannego udoskonalania — to stale jest dążeniem, nigdy nie jest spełnieniem. Spełnienie moralne jest niemoralne. Spełnienie moralności jest absurdalne, tak, jak unieruchomienie czasu, którego ono wymaga. Wyzwolenie przez Boga byłoby zgodne z nadrzędnością żywej moralności, otwartej na niekończący się postęp.

Tutaj otworzę nawias: sposób, w jaki odczytuję tekst talmudyczny (sposób, którego nie wymyśliłem, gdyż nauczył mnie go renomowany mistrz), polega na tym, żeby słowu „Izrael” nie nadawać nigdy znaczenia wyłącznie etnicznego. Kiedy mówi się, że Izrael jest godzien większej świetności niż mesjanizm, chodzi nie tylko o Izrael historyczny. To nie fakt bycia Izraelem określa świetność, to owa świetność — godność bycia wyzwolonym przez samego Boga — określa Izrael. Pojęcie Izraela określa z pewnością elitę, ale elitę otwartą: elitę, którą znamionują pewne właściwości przypisywane konkretnie narodowi żydowskiemu. Poszerza to wszelkie perspektywy, jakie otwierają się na teksty talmudyczne, i uwalnia nas raz na zawsze od ściśle nacjonalistycznego charakteru, jaki chciano by nadać partykularyzmowi Izraela. Partykularyzm ten istnieje, jak zobaczycie, ale w żadnym razie nie ma nacjonalistycznego wydźwięku. W partykularyzmie żydowskim wyraża się swoiste pojęcie uniwersalizmu.

Wracając do tezy Rabbiego Hillela, nie należy w każdym razie sądzić, że głosi ona czysty paradoks. W Talmudzie pojawia się tylko jeden raz. Rabbi Hillel nie powiedział nigdy niczego innego; być może powiedział tu coś dostatecznie ważnego, co zwolniło go ód pomniejszych rzeczy. Lecz teza jego dostosowuje się do starej tradycji. Nie twierdzą, że jest to jedyna tradycja judaizmu.

Czy Mesjasz jest człowiekiem, czy też Mesjasz jest królem, zbawienie przez Mesjasza jest zbawieniem przez pośrednictwo. Na tyle, na ile Mesjasz jest królem, zbawienie przez Mesjasza nie jest zbawieniem, w którym każdy zbawia się indywidualnie. Wymaga to bowiem wejścia w grę polityczną. Zbawienie przez króla, choćby i był on Mesjaszem, nie jest jeszcze najwyższym zbawieniem, jakie otwiera się przed istotą ludzką. Mesjanizm jest polityką, jego wypełnienie należy do przeszłości Izraela — oto dominanta postawy Rabbiego Hillela.

Aby wykazać, że postawa ta nie jest wyjątkowa, przypomnę Księgę Samuela, w której po raz pierwszy Izrael zwraca się ku egzystencji politycznej, i w której dokładnie utwierdza się napięcie między tym, co polityczne, a tym, co czysto religijne. Przypomnę opór, jaki temu dążeniu politycznemu stawia prorok Samuel i jego przyzwolenie, dawane zawsze niechętnie, na żądanie ludu. Za każdym razem, gdy, zrezygnowany, przyłącza się do żądań ludu, pozostaje twardy i pogardliwy. Zarzuca ludziom wejście w egzystencję polityczną, znieważenie w ten sposób Boga. Lud, który ma tylko Boga za króla, cóż oznacza konkretnie, jeśli nie egzystencję, w której nic się nie dzieje przez pośrednictwo, w której każdy uczestniczy w pełni w tym, co wybrał, i w której każdy jest w pełni obecny w swym wyborze? Bezpośrednia więź między człowiekiem a Bogiem bez pośrednictwa polityki. To przewyższa mesjanizm o charakterze jeszcze politycznym, i który, jak głosi następna stronica Traktatu Sanhedryn, będzie trwał tylko przez czas ograniczony. Judaizm nie przynosi więc doktryny historii panującej nad jednostkowym przeznaczeniem. Zbawienie wcale nie zajmuje końcowego skrawka historii — jej zamknięcia. Pozostaje możliwe *w każdej chwili*.

Jak więc widzicie, teza Rabbiego Hillela wyraża podstawową możliwość judaizmu. Oczywiście, Biblia potwierdza, że Bóg nakazuje Samuelowi ustąpić ludowi. Prawdopodobnie nie jest możliwe utrzymanie dla wszystkich takiej formy egzystencji, w której królem jest sam Bóg. Lecz ta właśnie forma egzystencji wydaje się idealna, godna Człowieka — i Samuelowi i prawdopodobnie Rabiemu Hillelowi, który kontynuuje tę tradycję.

Ci, którzy odrzucają Rabbiego Hillela, są niewątpliwie równocześnie zgodni co do wyjątkowości przeznaczenia Izraela w porównaniu z przeznaczeniem narodów zwyczajnie politycznych; jeśli jednak, ich zdaniem, Izrael został obiecany czasom mesjanicznym, to nie dlatego, że on jeden jest ich godny; lecz dlatego, że owe czasy mesjaniczne nie są niegodne Izraela.

*

* *

Dwie linijki z dalszej części, które zaraz przedstawię, potwierdzają właśnie pogląd, że zdaniem wszystkich mędrców Izraela mesjanizm nie wyczerpuje sensu ludzkiej historii. I rzeczywiście, mówi się nam oto:

Raw rzekł: „Świat został stworzony jedynie dla Dawida.” Szemuel zaś rzekł: „Dla Mojżesza.” Rabbi Johanan zaś rzekł: „Jedynie dla Mesjasza.”

Spośród trzech zacytowanych mistrzów tylko Rabbi Johanan dostrzega w Mesjaszu sens Wszczęświata i stworzenia. Raw i Szemuel poszukiwali tego sensu gdzie indziej.

„Król Dawid” różni się tutaj od Mesjasza. Jest autorem psalmów, w których poezja łączy się z modlitwą, w których modlitwa przeradza się w poezję. Świat ma sens począwszy od chwili, gdy w tym świecie pojawia się adoracja; gdy istota skończona staje przed tym, co ją przerasta, lecz gdy owa obecność przed Najwyższym staje się uwielbieniem psalmu. Zdaniem Szemuela świat został stworzony dla Mojżesza: stworzenie jest usprawiedliwione od chwili, gdy na świat przyszła Tora. Możliwość życia moralnego dopełnia stworzenia.

Rabbi Johanan uważa, że Mesjasz jest jeszcze niezbędny światu, w którym istnieje już modlitwa i Tora — i jego pogląd jest z pewnością wiarygodny. Nie wszyscy podzielają ten pogląd.

V. Kim jest Mesjasz?

Dochodzę teraz do fragmentu tekstu, w którym pojawia się problem pozornie błahy. Zawiera on być może coś antychrześcijańskiego: jego tematem jest rozważanie imienia Mesjasza, a imię to w niczym nie przypomina imienia założyciela chrześcijaństwa. Lecz rzeczywisty sens tekstu nie odsłania się na pierwszy rzut oka.

Jakie jest jego imię? W szkole Rabbiego Szila mawiano, że jego imię jest Silo, powiedziano bowiem (Księga Rodzaju 49, 10), aż do pojawienia się Silo.

W szkole Rabbiego Janaja twierdzi się: „Jego imię jest Jinon, powiedziano bowiem (Psalm 72, 17): «Imię jego niech trwa na wieki; jak długo świeci słońce, niech wzrasta jego imię!» (po hebrajsku: «yinion»).

W szkole Rabbiego Haniny powiedziano: „Jego imię jest Hanina, powiedziano bowiem: «Nie okażę wam żadnej litości (po hebrajsku litość znaczy «hanina»).

O co chodzi? Pragniemy odgadnąć imię Mesjasza. Nasuwają się trzy możliwości: Silo, Jinon i Hanina. Trzy imiona podobne do imion nauczycieli, których uczniowie powtarzali odpowiednio imiona Silo, Jinon i Hanina. Doświadczenie, w którym objawia się osobowość mesjaniczna, sprowadza się w ten sposób do związku między uczniem i jego mistrzem. Stosunek ucznia do mistrza, który, jak się wydaje, zachowuje czysto intelektualny charakter, zawiera tu całe bogactwo spotkania Mesjasza. Jest to bardzo znamienne: fakt, że więź między uczniem i mistrzem może stanowić potwierdzenie obietnic tekstów proroczych w ich wielkości i tkliwości, jest być może najbardziej zadziwiającą nowością tego fragmentu. Nowością tą nie jest zbieżność imienia Mistrza Rabbiego Szila z tajemniczym imieniem z 49 rozdziału Księgi Rodzaju, o której mowa w naszym tekście; jest nią obecność w nauczaniu Mistrza zwiastowania Pacyfika (Silo jest tłumaczone jako

„pokojowy” [„pacifique”] i łączone z Szalwa, pokój), któremu będą posłuszne narody; obecność w naukach Mistrza pokoju i obfitości, których obraz następuje w tekście zaraz po tym zwiastowaniu („Będą mu się iskrzyły oczy od wina, a zęby będą białe od mleka”).

Podobnie liczy się nie podobieństwo imienia Janaj do słowa yinon, które warunkowo (ale tylko warunkowo) można uznać w Psalmach za imię własne, lecz spełnienie w nauczaniu mistrza obietnicy z Psalmu mesjanicznego 72. Psalm ten nie mówi na początku o pokoju, lecz o sprawiedliwości, o pomocy dla tego, kto nigdzie nie znajduje ani ucieczki ani pomocy. Chodzi w nim o Króla, który oddaje sprawiedliwość ubogiemu, gnębi zadającego gwałt, a którego panowanie rozciąga się od morza do morza, aż po krańce ziemi „Lifnej Szemesz Jinon Szemo”. Talmud daje wolny przekład: Przed słońcem, jego imię jest Yinon. Przed słońcem — przed naturą, przed stworzeniem. Sprawiedliwość poprzedza i warunkuje widzialne bogactwo. Rzeczywiście, Psalm podporządkowuje dostatek jako taki sprawiedliwości społecznej. Poważanie, jakie wzbudza Mesjasz u innych narodów, zależy od jego gotowości czynienia sprawiedliwości i stawania w obronie ludu. Mesjanizmowi przypisano więc pewną treść. Lecz treść ta jaśniej na obliczu Mistrza, który naucza. Stosunek mistrza do ucznia nie polega na przekazywaniu pojęć. Jest pierwszym promieniowaniem samego mesjanizmu.

Trzecie imię odsłania nowy aspekt mesjanizmu: litość, miłość. Dotąd chodziło o pokój i o sprawiedliwość — uniwersalność ich zakresu i racjonalne prawo, które je wspiera, niewątpliwie mogą jaśnieć na obliczu nauczającego mistrza. Lecz oto nawet mesjaniczna pełnia litości i miłości okazuje się być zawarta w nauczaniu. Fragment z Księgi Jeremiasza (16, 13), do którego odsyła nasz tekst, zapowiada wygnanie. Obecność Mistrza jest jak wyzwolenie, powrót z wygnania, litość.

I tu dochodzimy do ciągu dalszego, który proszę odczytać wraz ze mną:

Zdaniem niektórych innych, jego imię jest Menahem, syn Hezekiasza, powiedziano bowiem (Lamentacje 1, 16): „...Pocieszyciel daleko ode mnie (pocieszyciel po hebrajsku to Menahem), Ten, co by mi życie przywrócił”.

Pocieszenie nie pojawia się na twarzy Mistrza, jest zapowiedziane poza nauczaniem. Pocieszyciel posuwa się dalej, niż człowiek pokoju, sprawiedliwości i litości. Pokój, sprawiedliwość, litość — dotyczą zbiorowości; pocieszyciel posiada indywidualną więź z tym, kogo pociesza. Można litować się nad gatunkiem, ale pociesza się tylko osobę.

Toteż Menahem, czwarte przypuszczalne imię Mesjasza — a imiona te określają mesjanizm — charakteryzuje czasy mesjaniczne jako epokę, w której jednostka dostępuje uznania osobistego ponad uznaniem, jakie wynika z jej przynależności do rodzaju ludzkiego i do państwa. Zostaje ona uznana nie w swych prawach, lecz w swej osobie, w swej wyłącznej jednostkowości. Osoby nie zanikają w istotowej ogólności. Odnajdujemy motyw Rabbiego Hillela: zostaliśmy zbawieni przez samego Boga, a nie przez pośrednictwo.

Dochodzę więc do tego, co w tym samym duchu głosi słynna talmudyczna przypowieść: „W dniu, w którym zaczniesz się powtarzać prawdę nie ukrywając imienia tego, kto ją wypowiedział pierwszy, nadejdzie Mesjasz”. W dniu, w którym prawda, mimo swej bezosobowej formy, zachowa znamię osoby, która wyraziła w niej siebie, w dniu, w którym jej uniwersalność ustrzeże ją przed anonimowością, nadejdzie Mesjasz. Ta bowiem sytuacja sama w sobie jest mesjanizmem.

Zwróćmy w końcu uwagę na zasadniczą postawę tego tekstu: zachowując w pełni wyjątkowe znaczenie przyjścia Mesjasza, umieszcza je w obrębie istniejącego już dziedzictwa judaizmu; przedsmak, a nawet więcej niż przedsmak tego wyjątkowego doświadczenia, są już znane.

Uczeni zaś orzekli: „Jego imię jest «trędowaty ze szkoły Rabbiego».”

Użycie słowa „Uczeni” w liczbie mnogiej wskazuje na pogląd, za którym stoi wielki autorytet.

Powiedziano bowiem (Izajasz 53, 4): „Lecz On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwigał nasze boleści, a myśmy Go za skazańca uznali, chłostanego przez Boga i zdeptanego.”

Chodzi o słynny rozdział 53 Izajasza, którego prorocstwo wydaje się chrześcijanom tak jasne. Zapowiada on jakoby jedynie trędowatego, który znajduje się u Rabbiego. Zapowiada jednak ponad indywidualnym Mesjaszem taką formę egzystencji, której jednostkowość nie zawiera się w pojedynczym bycie.

Odnajdujemy to, co mówiłem wcześniej na temat swojskiego charakteru doświadczenia mesjanicznego w judaizmie. Oto, co przeczytamy dalej: „*Jest to być może sam Rabbi, albo być może Ja, jeśli jest wśród żyjących, albo Daniel, jeśli jest wśród umarłych.*” Judaizm, zwrócony ku nadejściu Mesjasza, przerasta już pojęcie mitycznego Mesjasza, zjawiającego się u kresu historii, i pojmuje mesjanizm jako osobiste powołanie ludzi.

Raw Nachman rzekł: „Jeśli jest wśród żyjących, jestem więc to Ja. Powiedziano bowiem (Jeremiasz 30, 21): «A jego władca będzie spośród niego, panujący jego będzie od niego pochodził.»”

Raw rzekł: „Jeśli należy do żyjących, jest nim nasz święty Mistrz.” (Rabbi Jehuda Ha-Nasi, redaktor Miszny.) „Jeśli zaś należy do umarłych, jest nim umiłowany Daniel.”

Mesjasz nie jest już rozpatrywany w swej relacji z nami, lecz we właściwej sobie esencji. Mesjasz to człowiek cierpiący. To trędowaty, którego poznaliśmy już w szkole naszego Mistrza, Rabbiego Jehudy Ha-Nasi, to zwykły przeciętny człowiek. Chyba, że Mesjasz mimo wszystko jest człowiekiem posiadającym pewien autorytet. Nie będzie więc to jakiś pierwszy lepszy, choćby sprawiedliwy, trędowaty od Rabbiego, będzie to sam Rabbi, który przyjął na siebie cierpienie. Albo też jest to umiłowany Daniel, który pozostaje sprawiedliwy mimo prób, jakim poddaje go Nabuchodonozor. On także otrzymał pewne uprawnienia od władz politycznych. Epoka nie ma

wplywu. Każda epoka ma swego Mesjasza³.

Między te dwie ewentalności (Mesjaszem jest trędowaty ze szkoły Rabbiego i Mesjaszem jest sam Rabbi lub umiłowany Daniel), wkracza ten szczególny tekst, którego jeszcze nie komentowaliśmy:

Raw Nachman rzekł: „Jeśli jest on pośród żyjących, jestem nim więc Ja. Powiedziano bowiem (Jeremiasz 30, 21): «A jego władca będzie spośród niego, panujący jego będzie od niego pochodził.»”

Tekst Jeremiasza, do którego odwołuje się Raw Nachman, zapowiada erę wyzwolenia, kiedy Izraelem nie będzie rządził obcy król, lecz król wyłoniony z własnych jego szeregów. Na pierwszy rzut oka taki właśnie zdaje się być sens wersetu. Jak z takiego wersetu wysnuć pogląd Rawa Nachmana „to być może ja”? Co o tym mówią komentatorzy?

Raszi milczy. On, który zazwyczaj wyjaśnia każdy szczegół (dla Talmudu nie ma lepszego mistrza, niż Raszi), nie mówi nic.

Maharsza utrzymuje, że Raw Nachman należał do potomstwa króla Dawida. Przypisuje mu się więc następujące rozumowanie: jeśli Jeremiasz zapowiada Izraelowi powrót władzy politycznej w ręce władcy, który się zeń wywodzi, nic nie broni Rawowi Nachmanowi oczekiwać mesjanicznego przeznaczenia. Maharsza w sposób oczywisty zajmuje się problemem teologicznym: czy roszczenie Rawa Nachmana nie oznacza może Mesjasza nie należącego do potomstwa Dawida?

Pozwolę sobie zaproponować nie tak literalną interpretację tego tekstu. O ile jak najbardziej należy zachować skromność interpretując teksty biblijne, gdyż Talmud coś już o nich powiedział, śmiałość jest dozwolona w odniesieniu do tekstów talmudycznych, które od razu zwracają się do naszej inteligencji, skłaniają do interpretacji, zawsze mówią *Darszenu*. Tekst Jeremiasza dotyczy epoki, w której Izrael odzyska suwerenność. Mesjasz to książę, który rządzi tak, aby nie wyobcować więcej suwerenności Izraela. Jest on samą wewnętrżnością rządu. Czyż istnieje bardziej radykalna wewnętrżność niż ta, której Ja wydaje rozkazy samemu sobie? Nie-obcość w najwyższym stopniu to *ipseitas*. Mesjasz jest Królem, który już nie wydaje rozkazów z zewnątrz — tę ideę Jeremiasza doprowadza Raw Nachman aż do logicznego końca. Mesjasz to Ja, być Ja to być Mesjaszem.

Jak zobaczyliśmy, Mesjasz to sprawiedliwy, który cierpi, który wziął na siebie cierpienie innych. Któż ostatecznie bierze na siebie cierpienie innych, jeśli nie istota, która mówi „Ja”?

Fakt nieuchylania się przed ciężarem, jaki narzuca cierpienie innych, określa samą *ipseitas*. Wszystkie osoby są Mesjaszem.

Ja będące Ja, biorące na siebie całe cierpienie świata, samo wyznacza siebie do tej roli. Wyznaczać siebie w ten sposób, nie uchylać się do tego stopnia, żeby dawać odpowiedź jeszcze

³ Samo cierpienie uchodzi nie za przejaw jakiegokolwiek mocy ekspiacji, lecz za znak wierności i czujności świadomości (Baba Mecija 84 b).

zanim rozlegnie się wezwanie, to właśnie znaczy być Ja. Ja to ten, kto wysunął sam siebie, aby dźwignąć całą odpowiedzialność Świata, „*Samo-Zwaniec*”, którego Jankelevitch jednakże oskarżał, *Samo-Zwaniec* w najwyższym stopniu, ten, kto sam siebie ustanawia. I oto dlaczego może wziąć na siebie całe cierpienie wszystkich: bowiem może powiedzieć o sobie „ja” tylko na tyle, na ile wziął już na siebie to cierpienie. Mesjanizm jest więc jedynie tym apogeum w bycie, które jest skupieniem, koncentracją czy zwinięciem się w sobie — Ja. A konkretnie znaczy to, że każdy musi postępować tak, jak gdyby był Mesjaszem.

Mesjanizm nie jest więc przekonaniem o nadejściu człowieka, który zatrzyma historię. Jest to moja możliwość uniesienia cierpienia wszystkich. Jest to chwila, w której rozpoznaję tę możliwość i moją uniwersalną odpowiedzialność.

Rabbi Jehuda rzekł w imieniu Rawa: „Święty, błogosławiony On wychowa dla nich kiedyś innego Dawida, powiedziano bowiem (Jeremiasz 30, 9): «Będą zaś służyć Panu, swemu Bogu, i Dawidowi, swojemu królowi, którego im wzbudzę.»

Istotnie, przytoczony werset nie mówi „którego wzbudziłem”, lecz „którego wzbudzę”. Użycie czasu przyszłego miałoby więc wskazywać na nadejście w przyszłości nowego króla, który będzie się nazywał Dawid.

Raw Papa rzekł do Abaje: „Czyż nie zostało napisane (Ezechiel 37, 25): «Mieszkać w nim będą, oni i synowie, i wnuki ich na zawsze, a mój sługa, Dawid, będzie na zawsze ich władcą.»

Raw Papa wnioskuje na podstawie tego tekstu: Dawid przyszłych czasów nie jest nowym, lecz dawnym Dawidem.

Wniosek (na miarę przesłanek!):

Jest więc jakby i król i wice-król.

Nowy Dawid będzie królem, a dawny Dawid wice-królem. Gdzież to więc dochodzi talmudyczna wyobraźnia: Mesjasz i Wice-Mesjasz!

Ten dziwny tekst rzuca wyzwanie historykom, gdyż stwierdza istnienie dwóch Dawidów, a być może, sięgając jeszcze głębiej, stwierdza, że wszystkie postacie historyczne mają swych sobowtórów. Izraelici, a zwłaszcza Ben Gurion, są od dawna zgorszeni dowolnością, z jaką Talmud traktuje postacie biblijne, przekształcając historycznego Dawida, tego porywczego i krwiożerczego piękniśa, w rabina w złotych cekinach, ograniczając jego zainteresowania do kwestii czystości i nieczystości (w dziedzinie, której nie śmiem publicznie nazwać), każąc mu wstawać wcześniej i kłaść się bardzo późno, przeciwnie do obyczajów wszystkich królów świata.

Czyż historyczny Dawid — wystarczy przeczytać Księgę Samuela — nie jest porywczy, krwiożerczy, wesoły, kochliwy, obdarzony wszystkimi cechami ziemskich królów?

Czy uczeni Talmudu dostrzegli zawczasu w tekście, który nas zajmuje, zgorszenie Ben Guriona? W każdym razie uważają, że historyczny Dawid jest tylko tym drugim, swym własnym

dublerem, że znaczenie, jakiego nabrał Dawid, a wykraczające poza jego epokę, rządzi prawdziwym Dawidem. Dawny Dawid jest tylko wice-królem tego innego Dawida, „którego im wzbudzę” i który jest prawdziwym Dawidem, nowym Dawidem, nie-historycznym. Nie istnieje postać historyczna, która by nie została podwojona przez to nad-historyczne zjawisko. Każde wydarzenie historyczne wykracza poza siebie, nabiera znaczenia metaforycznego, które kieruje jego znaczeniem dosłownym. Znaczenie metaforyczne rządzi znaczeniem dosłownym i lokalnym wydarzeń i idei. I w tym znaczeniu historia ludzka jest dziełem duchowym. Postać historyczna wykracza poza siebie w postaci nad-historycznej, która jest jej Mistrzem. Postać historyczna, która zakłada państwo, ma znaczenie jedynie wówczas, gdy podporządkowuje się postaci jeszcze nierzeczywistej, lecz bardziej rzeczywistej, bardziej skutecznej w działaniu, niż rzeczywisty król.

Raw zbadał więc związek Mesjasza z historią — czy też związek mesjanizmu z konkretnymi epokami historyków.

VI. Mesjanizm a uniwersalność

Rabbi Simlaj nauczał: „Co znaczy werset (Amos 5, 18): «Biada oczekującym dnia Pańskiego. On jest ciemnością a nie światłem».”

Co oznacza ten tekst na pierwszy rzut oka? Prawdopodobnie chodzi o tych, którzy bezustannie powtarzają: „Ach! gdyby wreszcie nastąpiła sprawiedliwość, gdyby na tej ziemi znalazło się trochę sprawiedliwości!” Jak gdyby sami byli niewinni! Czyż nie ich pierwszych dotknęłoby zaprowadzenie sprawiedliwości na ziemi?

Utożsamianie „dnia Pańskiego” z „dniem ciemności” niewątpliwie zawiera to pierwsze znaczenie. W prorocztwie tym nie ma nic apokaliptycznego. Marzenie mesjaniczne, a nawet zwykłe marzenie o sprawiedliwości, w którym może lubować się ludzka głupota, zapowiada przykre przebudzenie. Ludzie są nie tylko ofiarami niesprawiedliwości, są jej sprawcami. Biblijny tekst buntuje się przeciwko idyllicznemu mesjanizmowi powszechnego przebaczenia i przypomina całą surowość, jaką niosą ze sobą sprawiedliwość i osąd.

Talmud jednak nadaje tej wizji proroka głębsze znaczenie. Dzień ciemności oznacza nie tylko surowość osądu. Wiąże się z istnieniem dusz niezdolnych do przyjęcia światła, niezdolnych do zbawienia. Oto dalszy ciąg tekstu.

Przypomina to bajkę o kogucie i nietoperzu, które oczekiwały światła. Kogut spytał nietoperza: „Ja oczekuję światła, jestem z nim oswojony, ale na co tobie potrzebne światło?”

Mesjasz przychodzi tylko do tego, kto oczekuje. Nie istnieje obiektywne wyzwolenie. Nie ma mesjanizmu dla nietoperza! Kogut i nietoperz: kogut jest „specjalistą” od światła, jest ono jego żywiołem. Kogut ma nie tylko oczy do przyjmowania światła, ma też, jeśli tak można powiedzieć, „nosa” do światła. Skowronek wita tylko słońce, i wszyscy mogą robić to samo. Wszyscy są zdolni

do witania świtu. Lecz dostrzec w ciemnej nocy jutrzenkę, bliskość światła przed jego rozbłyskiem — być może właśnie tym jest inteligencja. Dziwiło mnie zawsze codzienne błogosławieństwo rytualne: „Błogosławiony niech będzie Pan, który dał kogutowi inteligencję do odróżniania dnia i nocy”. Inaczej mówiąc, dziwiłem się zawsze, że w tym błogosławieństwie zawsze tłumaczono „Sehwi” — być obdarzonym inteligencją — jako kogut. Myślałem też, że nie potrzeba wielkiej subtelności, aby odróżnić dzień od nocy. Nasi mędracy ocenili to inaczej. Kogut, który dostrzega świt, który wyczuwa w nocy, o chwilę wcześniej, zbliżanie się światła — cóż to za wspaniały symbol inteligencji. Inteligencji, która zna sens historii zanim nastąpi wydarzenie, a nie odgaduje go zwyczajnie, po fakcie.

Uważa się, że nietoperz nie widzi światła. Komentatorzy mówią: nietoperz nie ma światła, jest on w ciemności. Ciemność jest mu ciężarem, jest nieszczęśliwy w ciemności. Ale niestety, światło nic mu nie mówi! Jest to obraz potępienia, jednakże tylko o tyle, o ile potępienie nie zostaje dodane do zła jako sankcja zewnętrzna, narzucona przemocą, jeśli potępienie jest głębiej tragiczne od przemocy. Nietoperz cierpi z powodu ciemności, ale światło nic mu nie da.

Okrutny mesjanizm. Mesjasz odmawia sobie tym, którzy już nie są zdolni do światła; nawet, jeśli ciemność jest im ciężarem.

I teraz tekst podejmuje ponownie to, co już zostało powiedziane, jeszcze to przeobrażając. Wychodzi od poglądu, że prawda ofiarowuje się jedynie temu, kto jest wewnętrznie gotowy; dochodzi do twierdzenia, że nie jest ona uniwersalna w logicznym znaczeniu tego pojęcia.

Przypomina to historię Minejczyka, który rzekł do Rabbiego Abu: „Kiedy nadejdzie Mesjasz?” Odpowiedział mu: „Kiedy ciemność ogarnie twoich ludzi.”

Kim jest Minejczyk? Zwolennikiem odszczepieńczej sekty żydowskiej. Niewykluczone, że jest chrześcijaninem. Istotnie, pytanie mogłoby pochodzić od chrześcijanina. Wyczuwam jego ironię: Czy wiesz, kiedy nadejdzie Mesjasz? Czy jesteś pewien, że Mesjasz już nie przyszedł?

Odpowiedź Rabbiego Abu rzeczywiście jest bezlitosna:

„Kiedy ciemność ogarnie twoich ludzi.”

Przekląłeś mnie, odpowiada Minejczyk. Albo też, mówiąc dzisiejszym językiem: twój mesjanizm nie jest uniwersalistyczny. Jesteś człowiekiem zamkniętej moralności, Bergson miał rację oskarżając cię. Twierdzić, że zbawienie nadejdzie, gdy Minejczyk zostanie pogrążony w ciemności, znaczy domagać się wyłączności w dziedzinie zbawienia.

Co odpowie Rabbi Abu? Dyskusja z tymi, którzy znają Księgę, nie jest trudna. Są oni zmuszeni uznać autorytet obopólnie czczonych wersetów. Dialog jest możliwy.

A zatem Rabbi Abu odpowiada: jest to tekst biblijny (Izajasz 60, 2): „Bo oto ciemność okrywa ziemię i gęsty mrok spowija ludy, a ponad tobą jaśnieje Pan, i Jego chwała jawi się nad tobą”.

Werset jest nie bardziej uniwersalistyczny niż teza, którą popiera. Ale pod warunkiem, że zlekceważymy werset następujący po nim: „I pójdą narody do twojego światła, królowie do blasku twego wschodu”.

Mesjasz nadejdzie, gdy ciemność okryje całkowicie tych ludzi. Spójnik *i* tekstu biblijnego zmienia się w *gdy* i oznacza nie zwykłą równoczesność dwóch zdarzeń — ciemności, która ciąży nad jednymi i światła, które oblewa innych — lecz uwarunkowanie jednego przez drugie. Ciemność jest potrzebna, aby stało się światło! Czyż nie tłumaczy nam to właściwości tego światła? Z pewnością, można by dopatrywać się w tym jedynie złośliwości Żydów, którzy z okrucieństwem upajają się przywilejem swego triumfu pośród powszechnego smutku. Lecz zacytowany werset z Izajasza może pozostawić takie wrażenie tylko wówczas, jeśli oddzielimy go od następnego wersetu, zapowiadającego światło „dla narodów i królów”, to znaczy dla całej ludzkości wciągniętej w żywioł polityczny. Tak, że mam niejakię podejrzanie, iż Rabbi Abu pragnie właśnie opisać uniwersalność przyjścia Mesjasza, odmienną niż uniwersalność, którą można by nazwać katolicką, a do jakiej dąży życie polityczne i jaką formułuje Arystoteles. Porządek mesjaniczny nie jest uniwersalny, jak prawo w nowoczesnym państwie, i nie wynika z rozwoju o charakterze politycznym.

Czym jest w istocie owo dążenie ku uniwersalności porządku politycznego? Polega na konfrontacji wielorakich wierzeń — wielości spójnych dyskursów — w poszukiwaniu spójnego dyskursu, który ogarnie je wszystkie i który jest właśnie porządkiem uniwersalnym. Dany spójny dyskurs otwiera się już na uniwersalność, gdy ten, kto go uprawia i kto dotąd pozostawał zamknięty w swej partykularności — choćby jego dyskurs był spójny — zabiega o wewnętrzną spójność dyskursów innych niż jego własny — aby przekroczyć swą własną partykularność.

Sytuacja ta jest także opisywana jako początek filozofii. Ale przeznaczeniem filozofii zachodniej i jej logiki jest właśnie rozpoznanie w sobie uwarunkowania politycznego, aż do tego stopnia, gdy pełny wyraz prawdy i powstanie uniwersalnego państwa (poprzez wojny i rewolucje) osiągną spójność. Konflikty między ludźmi, przeciwstawianie się jednych drugim, przeciwstawianie się każdego samemu sobie, rozniecają iskry światła lub rozumu, który panuje nad antagonistami i przenika ich. Ostateczna prawda rozpala się tymi wszystkimi iskrami, tak, jak kres historii obejmuje wszystkie historie partykularne. Dwa zdarzenia składają się tylko na jedno. Prawda każdego z nich osiąga swój prawdziwy stan w uniwersalnej prawdzie, nie błędąc bynajmniej w obliczu jej blasku.

Uznajcie przez chwilę, że życie polityczne jawi się nie jako dialektyczne dostosowywanie się jednych ludzi do drugich, lecz jako piekielny krąg przemocy i szaleństwa; uznajcie przez chwilę, że cele moralne — polityka chełpi się, że zapewnia ich spełnienie, lecz obarcza je poprawkami i ogranicza właśnie w imię tego spełnienia — że cele te jawią się pogrążone w niemoralności, która miałaby je podtrzymywać; inaczej mówiąc, uznajcie, że ztratiliście sens polityki i świadomość jej

wielkości — że bez-sens czy bez-wartościowość polityki światowej stanowi wasze zasadnicze przekonanie, że jesteście narodem poza narodami (to właśnie, w dobrej prozie, oznacza „naród, który przebywa osobno — czy naród, który nie jest policzony między narodami”), uznajcie, że jesteście narodem zdolnym do diaspory — zdolnym trzymać się na zewnątrz, w samotności i opuszczeniu, a zyskacie całkiem odmienną wizję uniwersalności. Nie będzie już ona podlegać zasadzie konfrontacji.

Światło nastanie wówczas, gdy ciemność okryje na nowo „wszystkich ludzi”; gdy zamilkną wszystkie te nauki nawołujące was do zwodniczych konfrontacji, gdy wszystkie te uroki zewnętrzności zgasną i będą jakby ich nie było. W chwili, gdy polityczna pokusa świata „innych” zostanie przewycięzona, najbardziej niezastąpiona stanie się moja odpowiedzialność. Zajaśnieć może prawdziwe światło. Potwierdza się w ten sposób prawdziwa uniwersalność — nie-katolicka (powszechna) — polegająca na służeniu światu. Jest ona zwana mesjanizmem.

Koncepcja niebezpieczna (każdemu grozi, że zacznie faworyzować własną prawdę i bezkompromisowo ją utwierdzać), czy też koncepcja, która, daleka od tak prymitywnego subiektywizmu, dostrzega niebezpieczeństwa upolitycznienia prawdy i moralności? Według *midraszu* pierwszy człowiek był tak wielki jak wszechświat. „Od Ziemi do Nieba” dla jednych i „od Wschodu do Zachodu” dla drugich. Wielki całą odległością dzielącą Wschód od Zachodu. To człowiek, który zajmuje się dyskursami, jakie słyszy obok siebie, i który uniwersalizuje swe prawdy zgodnie z rytmem wyznaczanym przez politykę. Uniwersalizm żydowski jest uniwersalizmem człowieka wyprostowanego na całą wysokość, jaka dzieli Niebo od Ziemi. Oznacza przede wszystkim, że Izrael nie mierzy swej moralności miarą polityki — że jego uniwersalność jest samym mesjanizmem.

Podsumowując, zastanawiam się bardzo poważnie, czy od momentu emancypacji jesteśmy jeszcze zdolni do mesjanizmu. Czy możemy jeszcze uznawać, że historia nie ma sensu, że nie objawia się w niej żadna racja?

Judaizm uważał tak przez bardzo długi czas. Uważał tak w średniowieczu. Miał poczucie, że żyje w świecie arbitralnym, w którym żywiołem politycznym nie rządzi żadna racja. Niektórych tekstów średniowiecznych „decydentów” nie można inaczej wytłumaczyć. Nawet w Talmudzie błędy historyczne i anachronizmy popełniane przez Rabbich nie wynikają z ignorancji, lecz świadczą o odmowie traktowania wydarzeń poważnie, przypisywania im istotnego znaczenia. Wydarzenia te toczą się niczym piekielny krąg przemocy i zbrodni.

Lecz od czasu emancypacji nie możemy już tak radykalnie oddzielać racji od historii. Być może dlatego, że od XVIII wieku racja przeniknęła w historię. Jakkolwiek by było, odrzucenie uniwersalności konfrontacji poprzez odmówienie życiu politycznemu znaczenia i źródła prawdy, byłoby dziwną postawą u współczesnego Żyda. Odrzuciłby on raczej mesjanizm, gdyby znał jego na

tylko osobliwe założenia, i uznaliby za własne oskarżenia wysuwane przez nieprzyjaciół judaizmu o rzekomy egoizm czy utopijność myśli mesjanicznej Izraela. Emancypacja była czymś innym, niż praktyczną i prawą reformą judaizmu i przyjęciem, jakie zgotowały mu narody. Emancypacja była dla samego judaizmu otwarciem — nie na ludzkość, za którą zawsze czuł się on odpowiedzialny — lecz na polityczne formy tej ludzkości, była wzięciem na serio jej historii. Tak więc mesjanizm w głębokim tego słowa znaczeniu został skompromitowany w świadomości żydowskiej od czasu emancypacji, od kiedy Żydzi uczestniczą w historii świata. Jeśli nie możemy odczuć choć części absurdalności, jaką tworzy historia, to jakaś część naszej mesjanicznej wrażliwości jest stracona. Nie można domagać się proroczej wizji prawdy, a jednocześnie uczestniczyć w wartościach otaczającego świata, jak to się dzieje od czasu emancypacji. Nie ma większej hipokryzji nad mesjaniczny profetyzm zasiedziałego mieszcza.

Wrażliwość mesjaniczna nieodłączna od świadomości bycia wybranym (która być może jest w gruncie rzeczy samą subiektywnością podmiotu) zostałaby nieodwracalnie stracona — to moje ostatnie słowa — gdyby rozwiązanie w postaci państwa Izrael nie stanowiło próby połączenia nieodwracalnej odtąd akceptacji historii powszechnej i siłą rzeczy partykularystycznego mesjanizmu. Ów uniwersalistyczny partykularizm (który nie jest konkretnym uniwersalizmem Hegla) jest obecny w dążeniu syjonistycznym, jako połączony z uznaniem historii, ze współdziałaniem z historią. Współdziałanie, które zaczyna się od ruchu wycofania, od wyjścia poza tę historię, gdzie od czasu emancypacji żyjemy jako zasymilowani Żydzi. Właśnie w ochronie tego uniwersalistycznego partykularizmu, wewnątrz historii, w której odtąd się on mieści, dostrzegam znaczenie rozwiązania izraelskiego dla historii Izraela. W niebezpieczeństwach, jakie niesie ono ze sobą, w ryzykach z nim związanych, unicestwia się hipokryzja tych, którzy uważają, że znajdują się poza historią, a wciąż czerpią z niej korzyści. Osądzać świat zewnętrzny, odmawiać racji rzeczywistości, która powołuje się tylko na samą siebie, aby rościć sobie prawo do chwalebego tytułu kogoś rozumnego, dozwolone jest tylko wówczas, gdy stawiamy czoło historii w niebezpieczeństwie. Przez całe stulecia było to niebezpieczeństwo prześladowań.

Judaizm izraelski zaakceptował niebezpieczeństwo poprzez swe życie w państwie Izrael i tym, czym państwo Izrael jest dla całej żydowskości, tym są jego ugrupowania awangardowe dla samego państwa. Wyjątkowy los bycia Żydem istnieje na różnych, coraz wyższych stopniach. W państwie, w jego małych ziarnkach rozsianych na pustyni, w zagubionych na granicach kibucach, zamieszkali obojętni na wstrząsy targające światem lecz służący ludzkim wartościom ludzkie, którzy wyrażają tę obojętność swym codziennym życiem pełnym pracy i niebezpieczeństw.

Źródło: Emmanuel Lévinas, Trudna wolność. Eseje o judaizmie, Gdynia 1991, s. 61-100

Odwiedź: www.talmud.pl