

Marek Urban CSsR

0000-0001-8433-9295

UPJPII – Kraków

Myśliciele żydowscy XX wieku – Gershom Scholem (1897–1982)

Wkład myślicieli żydowskich w filozofię światową jest trudny do oceny. Wielu z nich zasymilowało się idealnie, dostosowując swą mentalność do mentalności krajów, w których żyli; wystarczy tu wspomnieć choćby Henriego Bergsona, Léona Brunschvicga, Georga Simmela, Ernsta Cassirera, Jeana Wahla czy Vladimira Jankélévitcha. Wszyscy jednak próbowali myśleć jak Żydzi, co uwidacznia się w osobistych elementach ich twórczości (jak w przypadku H. Cohena), w sposobie wyjaśniania problemów filozoficznych i uniwersalnych (M. Buber, A. Heschel) czy wreszcie w dziełach przywracających na nowo metafizykę żydowską i biblijną, ale bez formalnego odnoszenia jej do myśli żydowskiej (F. Rosenzweig i E. Levinas). Istnieje też inna grupa żydowskich myślicieli: desperacko poszukujących zbawienia, dążących do odkrycia własnej tożsamości, wstrząśniętych przez Shoah, wywodzących swe refleksje ze źródeł religijnych i historycznych. Należy do nich Gershom Scholem.

O Walterze Benjaminie, któremu dedykował rozważania zatytułowane *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, mówił, że „genialnie łączył w sobie głębię metafizyka z przenikliwością krytyka i wiedzą uczonego”¹. Dokładnie te same przymioty można by zapewne odnieść również do samego Scholema, który wielką pracą wydobył z zapomnienia świat pogrzebany – kabałę. Jak sam twierdził, do tej pory była ona przez badaczy żydowskich w pewien sposób pomijana. Inni, jak wielki Henryk Graetz, byli nawet do niej wrogo nastawieni². Kabałę studiowali przede wszystkim arianie: Johannes Reuchlin,

¹ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 1997, s. 17.

² „Przeczytałem także rozdziały z Graetza poświęcone kabale. Przepadalem za Graetzem jako historykiem, ale bardzo krytycznie oceniałem jego stosunek do kabały. Nie ulegało dla

Christian Rosenroth czy Ulrich Molitor. Scholem jest ponownym odkrywcą, pionierem i misjonarzem kabały w obszarze judaistycznym, tak jak Martin Buber był nim dla chasydyzmu. Niemniej w niniejszym tekście nie zajmę się analizą kabalistycznego świata Scholema. Rozważania te dotyczyć będą raczej jego próby zrozumienia tożsamości Żyda, o której sam Scholem w liście do Hanny Arendt pisał w związku z jej książką na temat Adolfa Eichmanna³:

Poświęciłem, jak wiesz, sporo czasu rozważeniu sprawy Żydów i przestudiowałem dość obszerny zasób materiałów dotyczących tego tematu. Tak jak wszyscy inni świadkowie wydarzeń, zdaję sobie dobrze sprawę, jak złożony i poważny oraz jak trudny do pomniejszenia bądź mało przejrzysty jest cały ten problem. Zdaję sobie sprawę, że istnieją takie aspekty historii żydowskiej (od ponad czterdziestu lat nie zajmuję się właściwie niczym innym), które wykraczają poza naszą zdolność pojmowania; z jednej strony oddanie rzeczom tego świata przyjmujące charakter niemal demoniczny, z drugiej zaś zasadnicza niepewność orientacji w tym świecie – niepewność, którą trzeba przeciwstawić owej pewności człowieka wierzącego (...). Jest też słabość, choć słabość tak splecioną z bohaterstwem, że niełatwo ją wydobyć na jaw⁴.

1. Informacje biograficzne

Gerhard (później Gershom) Scholem urodził się w roku 1897 w Berlinie. Wyrósł w zasymilowanej rodzinie żydowskiej jako czwarty z kolei syn ojca drukarza i matki, która porzuciła zawód dziennikarki. W domu judaizm był praktycznie nieobecny. Ojciec, Artur Scholem, zadawała się przypomnianiem dzieciom raz do roku zasług narodu, który przyniósł światu monoteizm i racjonalną etykę. Takie wyznanie wiary wystarczyło najstarszemu bratu Gershoma Reinholdowi do odkrycia swojego miejsca w skrajnie prawicowej partii Niemiec, a Wenera, dwa lata starszego i najbliższego mu duchowo, skłoniło do wstąpienia w szeregi socjaldemokracji, z której ramienia został posłem do Reichstagu. Średniego z braci zaangażowanie w życie społeczne czy polityczne w ogóle nie interesowało.

W wieku 15 lat, w reakcji na zasymilowanie środowiska Żydów niemieckich i w opozycji do wyborów dokonanych przez braci, Gerhard decyduje się poświęcić studiom nad swymi żydowskimi korzeniami. Uczy się hebrajskiego

mnie kwestii, że nie jest możliwe, aby kabaliści byli szarlatanami, oszustami ścigającymi jakieś chimery – tak jak on ich opisuje”; *Rozmowy z Gershomem Scholemem*, w: G. Scholem, *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, tłum. M. Zawadowska, A. Lipszyc, Sejny 2006, s. 36.

³ *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1987.

⁴ List Gershoma Scholema do Hannah Arendt, w: H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, dz. cyt., s. 386.

i czyta pisma ojców syjonizmu. W latach 1912–1917 angażuje się w działalność młodzieżowych ruchów syjonistycznych. Syjonizm nie miał dla niego wyraźnego wymiaru politycznego, lecz należał do porządku moralnego. Chodziło nie tyle o pragnienie posiadania państwa, ile o sprzeciw wobec „zepsutej egzystencji żydowskiej”, dążącej do absolutnej integracji z państwem niemieckim i zamazującej własne różnice i odrębności. Było to dla niego świadome zerwanie z wszystkimi wartościami reprezentowanymi przez zasymilowanych Żydów niemieckich.

W roku 1913 Gerhard kontynuuje naukę w klasie Talmudu prowadzonej przez berlińską wspólnotę żydowską. Wówczas styka się po raz pierwszy z tradycyjnymi tekstami judaizmu i rabinami ortodoksyjnymi. To również rok zapoznania się z Walterem Benjaminem. Wybucho wojna. Scholem jest jej zdecydowanym przeciwnikiem. Ucieka przed służbą wojskową, symulując chorobę psychiczną. Wydalony ze szkoły z powodu przekonań, rozpoczyna studia matematyczne w Jenie. W 1917 roku zostaje wyrzucony przez ojca z domu i zamieszkuje z Żydami rosyjskimi, którzy robią na nim ogromne wrażenie jako przedstawiciele „żyjącego judaizmu”. W tym okresie poznaje Martina Bubera i Franza Rosenzweiga – w polemice z nimi kształtować się będą jego poglądy na temat istoty judaizmu. Początki zainteresowania się kabałą można zauważyć u niego już w roku 1913. W wywiadzie dla pisma „Szdemoť” wyznał: „Chciałem wdrzeć się do świata kabały ze względu na moje syjonistyczne przekonania i na moją wiarę w syjonizm jako coś żywego, co odnowi naród, który się zdegenerował”⁵. Kabała intrygowała go, bo jak sam przyznawał: „była dla mnie wciąż czymś niejasnym; czytałem wiele na jej temat, ale jeszcze nie pochłonęła mnie bez reszty. Zacząłem sam się uczyć, jak należy czytać Zohar. To dziwne, lecz nie można było znaleźć nikogo, kto by tego uczył”⁶.

Podczas pobytu w Szwajcarii w 1919 roku Scholem sporządza pierwsze notatki na temat kabały, przede wszystkim dotyczące interesujących go problemów filozoficznych i pierwszych prób interpretacji⁷. W tym czasie oprócz matematyki studiuje także filozofię, języki semickie i judaistykę, kolejno w Berlinie i Bernie. W Monachium przygotowuje doktorat z filozofii. Pierwotnie miał on dotyczyć teorii lingwistycznej kabalistów, potem jednak Scholem skon-

⁵ *Rozmowy z Gershomem Scholemem*, dz. cyt., s. 19.

⁶ Tamże.

⁷ „Kiedy byłem w Szwajcarii w 1919 r., robiłem notatki o kabale. Wówczas, zanim jeszcze cokolwiek wiedziałem na ten temat, napisałem o tym, co mnie w niej interesowało z filozoficznego punktu widzenia, o tym, jak ją sobie wyobrażałem i co – jak sądziłem – powinna ona znaczyć. I choć tak naprawdę większość moich domysłów okazała się później niesłuszna, miały one wpływ na moje podejście do tego zagadnienia”; tamże, s. 37.

centrował się na analizie *Sefer ha-Bahir*, jednego z pierwszych tekstów kabały, powstałego na południu Francji w drugiej połowie XII wieku. Pracę obronił w 1922 roku i przez kilka miesięcy wykładał historię mistyki żydowskiej w Jüdische Volkshochschule w Berlinie.

W roku 1923 porzucił Berlin i wyjechał do Palestyny, zabierając ze sobą kilka tysięcy woluminów, dyplom i nadzieję na pracę. Wówczas też zmienił imię na Gershom. Do roku 1927 pracował jako kierownik działu judaików w Bibliotece Narodowej w Jerozolimie, a w latach 1925–1964 jako profesor, wykładając historię mistyki żydowskiej na Uniwersytecie Hebrajskim. Był jednym z organizatorów Izraelskiej Akademii Nauk, a w roku 1968 został jej prezesem. Rok po jego śmierci (1983) na Uniwersytecie Hebrajskim powstało poświęcone mu Centrum Badań nad Mistycyzmem Żydowskim i Kabałą.

Gershom Scholem był dzieckiem syjonizmu. Ten sposób patrzenia na historię, charakterystyczny dla Franza Kafki, był przede wszystkim odzwierciedleniem hebraizmu „zabalsamowanego”. Historia próbowała go usunąć. Tymczasem syjonizm przywrócił światu na nowo życie przeszłości, ponownie ożywił „drzewo nauki”, przynajmniej do momentu, kiedy Holocaust połamał wiele jego gałęzi.

Dla Scholema wskrzeszenie mistyki żydowskiej wiąże się z przeżyciami duchowymi. Pasja poszukiwawcza pozwoliła mu zdobyć nie tylko nowych przyjaciół. Określano go mianem *hitziger Kopf* („gorąca głowa”). Nie zgadzał się czasami z Rosenzweigiem, istniał także rozdźwięk między nim a Buberem i Ernestem Blochem. Powrót Scholema do źródeł był motywowany pragnieniem aktualizacji historii. W mistyce szukał on bowiem bodźca i elementu objawiającego historię. W centrum jego myślenia, podobnie jak w centrum egzystencji hebrajskiej, znalazł się mesjanizm.

2. Mesjanizm

Oczekiwanie na obiecanego Mesjasza jest treścią nadziei Izraela. W zestawieniu z chrześcijaństwem, w którym Meszjasz już się objawił, judaizm może znaleźć się w niewygodnej pozycji, w pewnego rodzaju niewierności, frustracji, a nawet zaślepieniu. Poważnym ciosem zadany mesjanizmowi jest pojawienie się w historii Izraela fałszywego Mesjasza⁸, który ogłasza przyjście tego prawdziwego. Jak judaizm zareagował na podwójny wymiar chrześcijaństwa, mającego przecież także charakter eschatologiczny i apokaliptyczny? Odwołał

⁸ Chodzi przede wszystkim o związek myśli żydowskiej z sabbatianizmem, sektą powstałą w XVII wieku wokół Szabetaja Cewiego, o której więcej w dalszej części artykułu.

się do historii i do teraźniejszości, jak to miało miejsce w myśli Waltera Benjamina⁹. Pewnego rodzaju odpowiedzią jest przeobrażenie się Mesjasza w figurę ukrytą, utajoną, prawie pierwotną, a mesjanizmu w synonim religijnego Izraela: ludu wiecznego, błakającego się na zawsze, ludu, który ciągnie całą ludzkość za sobą. Pojawia się także wizja przyszłości, rozpalającej się w obrazach, przedstawieniach apokaliptycznych czy utopijnych. Mesjasz jest w nich tylko symbolem, słowem porządkującym czas i epokę.

Mesjanizm żydowski mocno związany jest z odkupieniem (*Erlösung*), wspomnianym przez Franza Rosenzweiga w trzeciej części *Gwiazdy Zbawienia*¹⁰. Scholem zauważa wyraźną różnicę pomiędzy odkupieniem żydowskim i chrześcijańskim: to drugie już się dokonało, ma zatem charakter wewnętrzny i duchowy, podczas gdy to pierwsze wiąże się z wciąż oczekiwanym przybyciem Mesjasza. Podczas gdy chrześcijaństwo postrzega je jako wydarzenie na płaszczyźnie duchowej, niewidzialnej, znajdujące odbicie w duszy, judaizm zawsze widział w nim wydarzenie o charakterze publicznym, zachodzące w ramach społeczności. Choć to wyjaśnienie obu podejść pomija aspekt przyszłościowy odkupienia, tak mocno obecny w myśli chrześcijańskiej (por. np. Rz 8, 18–25), to prawdą jest, iż w judaizmie nie może być mowy o mesjańskim odkupieniu bez jednoczesnej radykalnej zmiany sytuacji społecznej i religijnej na świecie. Sam Scholem pisze:

Kompleks problemów mesjańskich dotyczy materii delikatnej. To przecież w tej dziedzinie zrodził się i nadal istnieje zasadniczy konflikt między judaizmem a chrześcijaństwem (...). Postawę judaizmu i chrześcijaństwa wobec mesjanizmu określa zupełnie różne pojęcie odkupienia i to, co jednej z tych religii wydaje się tytułem do chwały, pozytywnym osiągnięciem jej misji, druga jak najbardziej zdecydowanie deprecjonuje i kwestionuje¹¹.

Różne rozumienie odkupienia, jak też świadomość konieczności odniesienia go do sfery społecznej i duchowej człowieka, owszem, rodziło pewne napięcie myślowe, ale też otwierało na metafizyczne rozumienie rzeczywistości. Scholem zdawał sobie sprawę, że

⁹ Scholem podkreślał, że sposób myślenia Benjamina „nie pokrywał się wcale z deklarowanym, materialistycznym. Jego poglądy są we wszystkich zasadniczych punktach poglądami metafizyka, który przyswoił sobie, co prawda dialektyczny, sposób rozumowania, ale niezmiernie daleki od materialistycznego. Poglądy Benjamina są poglądami teologa, który zawędrował do świata » profanum«. Tyle że nie występują już otwarcie jako takie. Benjamin przekłada je na język materializmu historycznego”; G. Scholem, *Walter Benjamin*, tłum. J. Balbierz, „Literatura na Świecie” 1995, nr 3, s. 133.

¹⁰ Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. i oprac. T. Gadacz, Kraków 1998.

¹¹ G. Scholem, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1989, s. 117.

Judaizm we wszystkich swoich formach i postaciach głosi zawsze takie pojęcie mesjanizmu, które ujmowało go jako proces dokonujący się w sferze publicznej, na widowni dziejów i w medium społeczności – krótko mówiąc, jako zachodzący w świecie widzialnym i bez takiego istnienia w sferze widzialnej nie do pomyślenia. Przeciwstawia się temu ujęcie chrześcijańskie, które widzi w odkupieniu proces w sferze „duchowej”, niewidzialnej, rozgrywający się w duszy, w świecie każdego indywidualnego człowieka, i sprawiający tajemną przemianę, której nie musi nic odpowiadać w świecie zewnętrznym¹².

Na judaizm Scholema składa się wiele tendencji i prądów, często nakładających się na siebie. W żydowskiej myśli mesjańskiej dotyczącej nowego świata, który ma przynieść eschatologiczne odkupienie, Scholem dostrzega dwa nurty. Szybko odrzuca ortodoksję, judaizm rabinacki, konserwatywny, kładący nacisk głównie na zachowanie prawa. Podtrzymuje natomiast koncepcję podwójnego mesjanizmu, rozumianego jako z jednej strony odnowienie czy też odtworzenie pierwotnej formy przeszłości zidealizowanej, w której rzeczy wrócą do pierwotnego, idealnego stanu (za taki uważa się często królestwo Salomona; por. 1 Krl 3–10), z drugiej zaś jako utopia, odnowienie i nowość: przyszły stan rzeczy będzie taki, jakiego nigdy przedtem nie było. Pogląd ten wiąże się często z wizją apokalipsy, w której wrogowie Izraela poniosą wielką klęskę, po czym na świecie nastaną dla ludzi zupełnie nowe okoliczności¹³.

Nie jest oczywiście łatwo rozróżnić tę dwoistość. Element odnawiający naśladuje moment prorocki, ustanawia ród typologiczny „Adam–Abraham–Mojżesz–Dawid–królestwo Dawida”, podczas gdy element utopijny nawiązuje wyraźnie do mistyki. Bez względu na to, za którą koncepcją ktoś się opowiada, odnawiającą czy utopijną, ortodoksyjni Żydzi zawsze zgodnie uważali, że tak czy inaczej w procesie tym będzie musiał uczestniczyć Mesjasz–człowiek, albo jako zwiastun, albo jako twórca lub władca tego nowego świata¹⁴. Jak profetyzm zagubił się w apokaliptyce, tego Scholem nie potrafi do końca wyjaśnić.

Powtórne powstanie i utopia krzyżują się z innym wewnętrznym dualizmem mesjanizmu: apokalipsą i racjonalizmem (historią). Racjonalizm, mający wielkiego przedstawiciela w osobie Majmonidesa (1135–1204), nie bierze pod uwagę Sądu Ostatecznego. Pewnego dnia Izrael będzie żył w pokoju i bezpieczeństwie wśród innych narodów, Mesjasz się pojawi, ale nie będzie to nowością. Każdy będzie czekał na poznanie samego Boga: „Kraj się napełni znajomością

¹² Tamże.

¹³ Por. tamże, s. 137–138.

¹⁴ Od czasu jednak, gdy w XVII wieku fałszywy mesjasz Szabetaj Cewi doprowadził do wielkiego zamieszania, rabini nie są skłonni koncentrować się na cechach osobowych Mesjasza. Bywa nawet, że podejmują na nowo spekulowanie na temat jego tożsamości i czasu przyjścia.

Pana, na kształt wód, które przepelniają morze” (Iz 11, 9). Ziemia wychwala boskie poznanie. Z tego proroctwa Izajasza skorzysta także mistycyzm.

Rozważania mesjanizmu apokaliptycznego dotyczą nie tylko utopii, lecz zawierają w sobie również moment dramatyczny i katastroficzny, czasem porównywany do boleści i cierpienia Mesjasza, prowadzący mistrzów Talmudu do sformułowania „zimnej deklaracji”: niech przyjdzie Mesjasz, lecz nie mam ochoty go spotkać. Z drugiej strony, utopia mesjanizmu radykalnego rozwija się w klimacie ezoteryzmu, paradoksu, absurdu.

Koncepcja mesjańska i zbawcza czyni także refleksje dotyczące symbolicznej postaci Mesjasza. Scholem zauważa, że judaizm, w przeciwieństwie do chrześcijaństwa, nie posiada żadnego sposobu przywrócenia właściwej postaci Mesjasza. Mesjasz jako postać nieznana, niejasna, nieokreślona, nieprzewidywalna komplikuje wyjaśnienie pochodzenia samego mesjanizmu. Judaizm wskazuje historycznie na podwójny obraz Mesjasza: syna Józefa i syna Dawida. Pierwszy jest umierającym, śmiertelnym, końcem historii, odkupieniem zmarłym. Do niego odnosi się parabola cierpiącego Sługi. Drugi to zwycięzca Antychrysta, nośnik utopii. Scholem boi się osłabić myśl chrześcijańską, by jednak jakoś obronić judaizm, potwierdza banalność, ukrytą stronę mesjanizmu. Fakt, że Mesjasz jest nieoczekiwany, że może się pojawić nagle, czyni z niego kogoś nam współczesnego, rozciągniętego nad całą historią. Wydaje się, że zniszczenie historii nie jest możliwe, nie jest też łatwo antycypować czy przyspieszać koniec – grozi to bowiem niebezpieczeństwem myślenia magicznego.

Nieprzewidywalność to cecha Mesjasza ukrytego, anonimowego i pozbawionego splendoru. Wiąże się z nią także niepozbawiony odniesień chrześcijańskich, głęboki motyw kenotyczny. Zmienia się on jednak w pobożny przykład Mesjasza zdraycy. Pewna legenda, którą przytacza Scholem, nazywając ją „dziwną antycypacją” (pochodzi bowiem już z II wieku), umieszcza Mesjasza pod bramami Rzymu wśród trędowatych i biednych. Prawdziwy Mesjasz pod bramami Rzymu, gdzie później będzie stolica chrześcijaństwa?¹⁵ Później kandydaci do tytułu Mesjasza będą siadać na moście naprzeciwko Zamku Anioła. Pozostając ukryty, utajony, Mesjasz może pojawić się wszędzie i zawsze. Inna legenda mówi, że rodzi się on w momencie zniszczenia świątyni. Jeszcze inna, chasydzka, opowiada z kolei o 36 ukrytych sprawiedliwych, którzy nie znają się wzajemnie i nie wiedzą, kim są. Na nich spoczywa przeznaczenie i los świata. Według niektórych wersji, jeden z nich jest Mesjaszem, według innych umiera

¹⁵ Por. *Babylonian Talmud: Tractate Sanhedrin* (b.d.), http://come-and-hear.com/sanhedrin/sanhedrin_98.html (dostęp: 4 listopada 2019); por. także R. Brandstaetter, *Krag biblijny*, Kraków 2015, s. 164.

w momencie odkrycia, że to właśnie on. Niektórzy ze sprawiedliwych zostali rozpoznani dopiero po śmierci¹⁶. Wspomniana parabola ma w rzeczywistości znaczenie etyczne: kto bowiem wie, czy mój bliźni, najbliższy mi człowiek, nie jest ukrytym sprawiedliwym, a może nawet Mesjaszem? Dlatego powinienem się o niego troszczyć i się nim opiekować. Sprawiedliwy nieznan, święty, cichy i anonimowy jest Mesjaszem uniwersalnym, Mesjaszem etycznym. „Nie zapominajmy o gościnności, gdyż przez nią niektórzy, nie wiedząc, aniołom dali gościnę” (Hbr 13, 2).

Trudny do zrozumienia wydaje się związek myśli żydowskiej z sabbatizmem. Chodzi tu o sektę powstałą w XVII wieku wokół Szabetaja Cewiego (1616–1676)¹⁷, Mesjasza apostaty, pochodzącego ze Smyrny. Był człowiekiem słabym, chorowitym, ponurym, otoczonym dziwną, tajemniczą aurą. Scholem przywrócił pamięć o nim, poświęcając mu swą ważną książkę *Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah: 1626–1676*. Apostazja tego samozwańczego „Mesjasza Boga Jakubowego” zmusiła jego zwolenników do wysiłku teologicznego mającego na celu włączenie do wierzeń mesjasza-grzesznika, którego się wyparto. Sekty sabbatajskie działały jeszcze przez wiele lat po śmierci Szabetaja Cewiego, nadal wierząc, że był to Mesjasz, który kiedyś powróci.

Ponowne odrodzenie się sabbataizmu byłoby niemożliwe, gdyby nie sprzyjające ku temu warunki stworzone przez kabałę Safed w Palestynie i gdyby nie pojawił się młody, utalentowany doktor Natan z Gazy¹⁸, który potwierdził i usankcjonował mesjańskość chorego Mesjasza. Wizje Natana okazały się decydujące dla ruchu sabbataistycznego. Udało się mu stworzyć oksymoron „święty grzesznik”, przejęty później także przez Lutra i Dostojewskiego. Apoteoza „świętego grzesznika” w języku kabalistycznym Natana oznaczała zejście do królestwa ciemności. Kiedy Szabetaj Cewi przyплыł do Konstantynopola, by zdetronizować sułtana, został aresztowany i osadzony w twierdzy. W więzieniu kontynuował nauczanie swoich wyznawców, którzy wierzyli, że dotyczące Szabetaja utrapienia są tymi, jakie miały spotkać Mesjasza. W ten sposób został stworzony obraz, w którym dusza Mesjasza zostaje zamknięta w więzieniu¹⁹. Wierni przyjęli go bez większych zastrzeżeń. Za pomocą podstępnej odwrócenia obrazu teologowie ruchu ogłosili konieczność apostazji

¹⁶ Por. *Babylonian Talmud: Tractate Sanhedrin*, dz. cyt.

¹⁷ Znanego także jako Szabtaj Cwi lub Sabataj Cwi; por. *Słownik biograficzny Żydów*, tłum. A. Jaraczewski i in., Warszawa 1998, s. 462–463.

¹⁸ Natan z Gazy, właśc. Abraham Natan ben Elisza Chajim Aszkenazi (ur. 1644 w Gazie – zm. 1680 w Skopje) był prorokiem i największym teologiem sabbataistycznym. Odegrał ogromną rolę w powstaniu ruchu sabbataistycznego, swoimi pismami w znacznej mierze określił jego duchowy charakter.

¹⁹ Por. *Słownik biograficzny Żydów*, dz. cyt., s. 463.

Mesjasza, który winien zstąpić do ludzi z marginesu społecznego, by zebrać wśród nich rozproszone okruchy świętości. Powstała tym samym koncepcja, która w zasadzie niszczy się dialektycznie. Figura Mesjasza nabiera demonicznego, posępnego charakteru.

Aby zrozumieć takie odwrócenie znaczeń, trzeba pamiętać o licznych w tamtych czasach przypadkach nawrócenia i chrztu Żydów sefardyjskich²⁰. Wielka ich liczba wracała jednak potajemnie do obyczajów żydowskich, co było skutkiem bądź ich słabości i tchórzostwa, bądź zastosowanej wobec nich siły. Nazywani byli nicponiami (marrani)²¹. Podobno odwiedzał ich czasami żydowski filozof Baruch Spinoza. Usprawiedliwianie zdrajców stało się czymś normalnym.

Oszustwo teologiczne faworyzowało możliwość przeżycia osób należących do ruchu. Abram Cardoso²² czyni nawet pewnego rodzaju apologię dziwnego „wykroczenia”, wypowiedaną w sformułowaniu *per tenebras ad lucem* („przez ciemności do światła”). Tylko dusza Mesjasza była wystarczająco silna, by przewyciężyć przeznaczenie marrana. Trzeba najpierw upaść w proch, aby potem móc wznieść się ku górze. Takie przesłanki prowadziły do powstania mesjanizmu przygnębiającego, anarchicznego. Scholem wyraźnie i w bezpośredni sposób wypowiada jednoznaczny sąd nad tymi ruchami, które igrając z ciemną stroną życia, weszły w kontakt z szatanem.

Interferencja nieprzewidzianej zdrady pokazuje, jak mocna była struktura mesjańska, zdolna oprzeć się nawet skandalowi. Bóg pozwolił na apostazję swego wybrańca dla wykupienia grzechów swojego ludu. Dziwna teologia odkupienia nałożyła się na skandal. *Mundus vult decipi ergo decipiatur* – „Świat

²⁰ Następcy Żydów hiszpańskich, którzy w epoce prześladowań w latach 1391–1498 przechodzili na chrześcijaństwo i przez całe pokolenia żyli w stanie religijnej schizofrenii; por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, dz. cyt., s. 376. Scholem pisał o części z nich: „Wyznawana przez nich na zewnątrz religia nie była identyczna z tą, ku której ciągnęło ich uczucie. To rozdzielenie musiało w nich poważnie nadwątlić, jeśli nie całkiem zniszczyć, jedność żydowskiego odczuwania i świadomości. I nawet u tych, którzy po ucieczce z Hiszpanii powrócili do judaizmu, bądź u ich dzieci (szczególnie w XVII w.) pozostało wiele z tego psychologicznego, historycznie uwarunkowanego obciążenia. Dlatego odszczepieństwo Mesjasza wielu ludziom wydało się religijną apoteozą aktu, który bardzo poważnie obciążał sumienia licznych marranów. Jak wiemy, wielu z nich szukało jakiegos usprawiedliwienia własnej, wymuszonej apostazji”; tamże, s. 376–377.

²¹ Marrani to Żydzi prześladowani przez inkwizycję w Hiszpanii i Portugalii (1391–1492), którzy pod groźbą utraty życia przyjmowali chrzest, nadal po kryjomu pozostając wyznawcami judaizmu. Wielu zginęło na stosie, nieliczni uszli do Holandii, gdzie powracali do judaizmu.

²² Michael Cardoso (1626–1706) był wraz z Natanem z Gazy teoretykiem heretyckiej, sabataistycznej kabały, której ideologia rozwija się aż do początków XIX wieku, przyjmując różne formy; por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, dz. cyt., s. 377.

chce być oszukiwany, niech więc będzie”. Tak silna nadzieja mesjańska będzie bardziej trwała niż definicja Mesjasza.

3. Chasydyzm i elementy kabalistyczne

Scholem jest przekonany, że „o żadnej bodaj dziedzinie mistyki żydowskiej nawet w przybliżeniu nie napisano tak wiele, jak o jej ostatnim stadium – chasydyzmie”, który w odróżnieniu od średniowiecznego chasydyzmu niemieckiego „powołany został do istnienia na krótko przed początkiem drugiej połowy XVIII wieku przez słynnego świętego i mistyka Izraela Baal-Szema (zm. 1760), »Mistrza Świętego Imienia«. Jego osoba zaważyła na żywej treści chasydyzmu równie mocno, jak osoba Sabbataja Cwi zaważyła na sabbataizmie”²³.

Chasydyzm polski zatarł nieco pamięć o swym średniowiecznym przodku – chasydyzmie niemieckim, któremu Scholem poświęcił długi rozdział swojego dzieła *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*²⁴. Trwający prawie wiek nurt ten miał korzenie w regionie Spiry i Wormacji. Niemieccy chasydzi wyróżniali się ascetyzmem i surowością, niekoniecznie jednak wstrzemięźliwością. Uważali, że święty nie lęka się bohaterstwa umartwiającego ciała, ale to intymność przebywania z Bogiem ożywia wszystkie jego codzienne praktyki. Bóg objawia się człowiekowi przede wszystkim przez swoją chwałę (*kabod*). Z niewidzialnej *kabod*, w niezliczonej ilości światła, emanuje element widzialny.

Scholem wpisuje chasydyzm w świat mistyki żydowskiej i rozumie go przede wszystkim jako „próbę podtrzymania żywotności tych treści kabały, które zdolne są do szerszego oddziaływania – z pominięciem jednak elementu mesjanizmu, któremu w poprzednich okresach zawdzięczała ona swoje najtrwalsze i najszerze wpływy”²⁵. Rezygnacja z mesjanizmu stanowiła dla Scholema najważniejszy element chasydyzmu, chociaż nie eliminowała całkowicie nadziei mesjańskiej i wiary w odkupienie. Historycznie patrząc, chasydyzm narodził się na terenie Podola pod wpływem mistyki, ludowej tradycji Żydów polskich i ukraińskich, a także elementów słowiańskiej kultury ludowej i folkloru. Twórcą i pierwszym przywódcą ruchu był Baal-Szem Tow, który swoją działalność rozpoczął na Podolu i Wołyniu po roku 1725. W późniejszym czasie „wielu dalszych następców i uczniów Baal-Szema zakładało całe chasydzkie dynastie, w których stanowisko przywódcy mniejszych bądź większych grup chasydów było dziedziczone mniej lub bardziej automatycznie, przechodząc z ojca na syna”²⁶.

²³ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, dz. cyt., s. 395.

²⁴ Por. tamże, s. 395–425.

²⁵ Tamże, s. 400.

²⁶ Tamże, s. 403.

Emocjonalny świat chasydyzmu przyciągał wielu twórców zabiegających o odnowę duchową Żydów. Jak wiadomo, jego bezdyskusyjnym odkrywcą był Martin Buber, z którego zbiorów korzystał także Franz Kafka. Zasługa Bubera w tym względzie była rzeczywiście wielka: uratował od zapomnienia folklor, skarby tradycji i hagiografii okresu rozkwitu tego ruchu. Na początku był mocno związany z mistyką, później zlaicyzował nieco swoje koncepcje, przedstawiając przykłady literatury budującej obraz ludzi świętych. W rzeczywistości bowiem człowiek pobożny, prosty, *Stiller im Lande (am-ha'arez)* nie jest ideałem, potrzebuje prawdziwego życia duchowego, które niesie cadyk, tj. sprawiedliwy. Cadyk ma jednocześnie pomóc w wydobyciu rozproszonych po świecie świętych iskier, dzięki którym możliwe jest wyjście ze sztucznego życia światowego i osiągnięcie w ten sposób rzeczywistości mesjańskiej, ukrytej w każdej rzeczy doczesnej. W związku z właściwym rozumieniem roli cadyka Scholem wskazuje na istotny punkt, w którym spotykają się sabbatianizm i chasydyzm.

Jest to kwestia pojmowania idealnego typu przywódcy. Judaizm zna wyłącznie jeden wyraźnie określony typ przywódcy, któremu (...) powierza duchowe kierownictwo wspólnoty. Jest to znawca Tory, rabin biegły w prawie. Żeby wskazywać wspólnocie prostą drogę i wyklądać jej ustalone raz na zawsze Słowo Boże, nie potrzebuje on żadnego wewnętrznego „przebudzenia”, musi tylko dogłębnie poznać źródła prawa. Zamiast tego nauczyciela prawa pozycję centralną w nowych ruchach zajmuje „Przebudzony”, człowiek, którego serce zostało dotknięte i odmienione przez samego Boga, krótko mówiąc – prorok²⁷.

Dla Scholema Buber wydaje się pewnego rodzaju „anarchistą religijnym”, który każdemu pozostawia jego własną drogę i nie ob staje przy elemencie centralnym chasydyzmu, tj. komunii z Bogiem (*dewekut*). W rozumieniu chasydów *dewekut* wiązało się przede wszystkim z wartościami emocjonalnymi. „Istota *dewekut* polega na tym, że gdy ktoś spełnia przykazania bądź studiuje Torę, ze swego ciała czyni tron dla duszy... a duszę czyni tronem dla światła Szechiny jaśniejącego ponad jego głową. To światło zaś jak gdyby opływa go zewsząd, a on siedzi pośrodku światła i w drzeniu raduje się”²⁸. *Dewekut* jest uświęceniem *profanum*, kabałą uwewnętrzną o etycznym charakterze. Duchowy przywódca powinien wszystkim nieść *dewekut*. Studium i modlitwa niosą komunie ze światłem wewnętrznym, które oświeca każdą rzecz.

Nawiązując do chasydyzmu polskiego, Scholem uwydatnia jednocześnie mistyczne i kabalistyczne momenty pominięte przez Bubera. Chasydyzm Ga-

²⁷ Tamże, s. 405–406.

²⁸ Tamże, s. 408.

licji według niego ma w sobie coś z nowego życia, oddycha w klimacie wolności, radosnej, świątecznej zabawy. Z drugiej strony, pisze Scholem:

Ten entuzjazm bezpośredniego spotkania z boskością, w radykalnym podkreśleniu immanencji Boga we wszystkich rzeczach znajdujący zarówno swe uzasadnienie, jak i wyraz, dominuje w pierwszych pięćdziesięciu latach chasydyzmu – w jego okresie prawdziwie heroicznym. Jednakże entuzjazm ten wcale nie przyjął form mesjańskich. Nie karmił się owym przemożnym odczuciem nadciągającego końca²⁹.

Cadycy są mesjaszami niemessańskimi, mesjaszami „bez mesjanizmu”. Czyżby Scholem krytykował Bubera, który mówi o mesjanizmie osobowym? Wydaje się, że nie, lecz uważa taki mesjanizm za zbyt zredukowany, niepełny historycznie. Zdaniem Scholema, zbawienie jest ostatecznie zbawieniem osobowym i mistycznym. W mesjanizmie pojawia się coś zatrutego. Nad początkami chasydyzmu zaciążyły zniszczenia dokonane przez sabbataizm. Obsesja ewentualnego upadku cadyka dręczy całą wspólnotę i poszczególnych jej członków. Ostatecznie cadyk nie jest jednak Mesjaszem, lub jest mesjaszem niemessańskim. Każdy jest w zasadzie mesjaszem dla siebie, a wygnanie jest tak samo ważne jak ojczyzna. Chasydyzm, konkluduje Scholem, drogo zapłacił za swój sukces – zdobył wnętrze człowieka za cenę mesjanizmu. Jeśli chasydyzm według Scholema „narodził się nie z żadnych teorii, również tych kabalistycznych, lecz w sposób całkiem naturalny z bezpośredniego doświadczenia religijnego”³⁰, to właśnie to doświadczenie najbardziej pozwala dotrzeć do zrozumienia tożsamości żyda.

Zakończenie

Jeśli Scholem zadedykował *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki* pamięci Waltera Benjamina, to można by zapewne w swego rodzaju odwróceniu przypisać mu jego poglądy. Scholem uważał, że Benjamin wiedział o judaizmie niewiele, a wszystko, co wiedział, zawdzięczał właśnie jemu³¹. Na zakończenie *Tez historyzoficznych* Benjamin pisał:

²⁹ Tamże, s. 408.

³⁰ Tamże, s. 421.

³¹ Nawet jeśli stwierdzenie to jest przesadzone, sam Benjamin zdawał sobie sprawę, iż jego wiedza o judaizmie jest niewystarczająca; por. W. Benjamin, *An Gershom Scholem*, Bern, 22. Oktober 1917, w: tenże, *Briefe*, red. G. Scholem, Th.W. Adorno, t. I, Frankfurt am M. 1978, s. 152.

Jak wiadomo, dociekanie przyszłości było Żydom zabronione. Tora i modlitwa natomiast pouczała ich we wspomnieniu. Przyszłość została dla nich odarta z czaru, jakiemu ulegają ci, którzy słuchają wróżbitów. Przyszłość jednak nie stała się dla Żydów przez to czasem homogenicznym i pustym. Każda jej sekunda bowiem stanowiła maleńką furtkę, przez którą mógł wkroczyć Mesjasz³².

Zgodnie z naukami kabały Scholem, podobnie jak Benjamin, rozumiał odkupienie nie tylko jako samo przyjście Mesjasza, ale również jako *tikkun* – czyli naprawę świata, która „uzdrowia” także przeszłość. Obydwaj byli przekonani, że między pokoleniami minionymi i współczesnymi istnieje tajemny związek, polegający nie tylko na pamięci o tym, co przeżyły te pierwsze, ale także na podejmowaniu kroków w walce na rzecz uciskanej przeszłości.

W ten sposób Żyd uczynił z wygnania przeżywanie wewnętrzne. Żyd błędzący, obraz wygnania, jest uosobieniem i momentem zbawienia ludzi. Mistyczna teologia boskich iskier, które trzeba zebrać, doprowadziła do mesjanizmu dynamicznego, utrwalającego wspólnotę, jej święta i nadzieję przeżycia. Pobożny kabalista stał się strażnikiem nadziei. Kabała wzmocniła duszę hebrajską, wywyższyła jej wielkie mistyczne cierpienia, wygnanie i diasporę.

Bibliografia

- Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1987.
- Benjamin W., *An Gershom Scholem*, Bern, 22. Oktober 1917, w: W. Benjamin, *Briefe*, red. G. Scholem, Th.W. Adorno, t. I, Frankfurt am M. 1978.
- Benjamin W., *Tezy historyzoficzne*, w: W. Benjamin, *Twórca jako wytwórca*, wybór H. Orłowski, tłum. H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1975.
- Brandstaetter R., *Krąg biblijny*, Kraków 2015.
- Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, tłum. i oprac. T. Gadacz, Kraków 1998.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 1997.
- Scholem G., *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, tłum. M. Zawadowska, A. Lipszyc, Sejny 2006.
- Scholem G., *Walter Benjamin*, tłum. J. Balbierz, „Literatura na Świecie” 1995, nr 3, s. 133.
- Scholem G., *O podstawowych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 2015.
- Babylonian Talmud: Tractate Sanhedrin (b.d.), <http://come-and-hear.com/sanhedrin> (dostęp: 4 listopada 2019).
- Słownik biograficzny Żydów*, tłum. A. Jaraczewski i in., Warszawa 1998.

³² W. Benjamin, *Tezy historyzoficzne*, w: tenże, *Twórca jako wytwórca*, wybór H. Orłowski, tłum. H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1975, s. 163.

Streszczenie

Myśliciele żydowski XX wieku – Gershom Scholem (1897–1982)

Wkład myślicieli żydowskich w filozofię światową jest trudny do oceny. Wielu z nich idealnie zasy-milowało się, dostosowując swą mentalność do mentalności krajów, w których żyli. Wystarczy tu wspomnieć choćby Henriego Bergsona, Léona Brunschvicga, Georga Simmela czy Ernsta Cassirera. Franz Rosenzweig, Martin Buber czy Emmanuel Levinas wywodzili swe myślenie ze źródeł religijnych i historycznych. Próbowali oni wyjaśniać problemy filozoficzne i uniwersalne, przywracając na nowo metafizykę żydowską i biblijną, bez odnoszenia się w sposób formalny do myśli żydowskiej. Kiedy jednak oddają się własnemu dziełu, są na wskroś Żydami. Istnieje jednak inna grupa Żydów: agnostyków i niewierzących, desperacko poszukujących zbawienia, dążących do odkrycia własnej tożsamości, wstrząśniętych przez Shoah. Rozważania Gershoma Scholema o mesjanizmie, chasydyzmie i kabale pokazują różne sposoby poszukiwania tożsamości Żyda i rozumienia historii myśli judaistycznej.

Summary

Jewish thinkers of the 20th century – Gershom Scholem (1897–1982)

The contribution of the Jewish thinkers to world philosophy is difficult to measure. Many of them became assimilated, adapting their mentality to the mentality of the countries in which they lived. It is worth mentioning here such figures as Henri Bergson, Léon Brunschvicg, Georg Simmel and Ernst Cassirer. Franz Rosenzweig, Martin Buber or Emmanuel Levinas traced their thinking back to religious and historic origins. They attempted to explain away philosophical and universal problems, reinstating Jewish and biblical metaphysics, without formally referring to the Jewish thought. However, when they devote themselves to their own work, they are Jewish through and through. There is yet another group of Jews: agnostic and atheistic Jews desperately seeking salvation, striving to discover their own identities, shattered by Shoah. I undertake to analyse the output of these thinkers, who, as it were, feel uncomfortable in their own skin. Gershom Scholem's considerations of messianism, hasidism and kabbalah show different ways of seeking the identity of being Jewish and understanding the history of Judaic thought.