

Andrzej Serafin: O końcu świata, który jest początkiem

Taubes interpretuje dzieje filozofii zachodniej w kluczu mesjańskim jako „sekularyzat”, owoc sekularyzacji hipotetycznego protomesjanizmu, wywodząc go z wyobrażeń mitycznych dawnych ludów nomadycznych, które wskutek ucisku pragnęły lepszego życia i tę nadzieję wyrażały w formie mitu o utraconym raju, do którego pragną powrócić – pisze Andrzej Serafin w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Eschaton albo o idei końca”.

To make an end is to make a beginning (T. S. Eliot)

Ursprung ist das Ziel (Karl Kraus)

Eschatologia i adwent, te pokrewne pojęcia ze słownika apokaliptycznego łączą się tajemniczo, tak jak początek łączy się z końcem. *Ta prota* i *ta eschata*, rzeczy pierwsze i rzeczy ostatnie, niczym kłamra spinają historię ludzkości. Zazwyczaj wiążemy z nimi pewne wyobrażenia: naukowe, mityczne, obrazowe, abstrakcyjne. Koniec, kres rzadko kojarzy nam się z początkiem, nie jest czymś oczekiwanym, czy to jako kres życia, czy jako kres świata. Kultura masowa nieustannie przetwarza tradycyjne imaginariusz apokalipsy judeochrześcijańskiej, podsycając zbiorowy lęk przed końcem, choć przecież główne jej źródło, Apokalipsa Jana, jest przede wszystkim objawieniem. Czy Bóg musi objawiać się jako kres wszystkich rzeczy, jakie znamy, jako coś, co neguje świat? Niekoniecznie. Wedle klasycznego teologumenu samo

stworzenie świata jest pierwszym objawieniem, ujawnieniem Boga, przyobleczeniem w postać (Müller, *Dogmatyka*, s. 188). Wszelako, jak zaświadcza Jan, niewystarczalnym, gdyż „świat Go nie poznał” (J 1, 10).

Także filozofia grecka wiąże poznanie Boga z pojęciem początku i końca. W tym sensie można mówić o eschatologii Platona i Arystotelesa, która nie sprowadza się do mitów o pośmiertnych losach duszy, jakie znamy z *Fedona*, *Gorgiasza* czy X księgi *Państwa*. Platon w *Prawach* powiada, iż „Bóg, jak poucza najstarsza tradycja, jest początkiem, kresem i środkiem wszystkich rzeczy” (715e-716a). Mowa o tradycji orfickiej, wedle której Bóg jest „pierwszym, ostatnim, głową, środkiem, przezeń wszystko ustanowione” (*Orphicorum fragmenta* 21a wyd. Kern; por. Arystoteles, *O świecie* 397-401). Szczególnie interesuje nas to, że jest tym, co ostatnie. W klasycznej teleologii Arystotelesa Bóg jest celem (*telos*) wszelkiego dążenia, tym, ze względu na co wszystko w świecie się dzieje (teleologia księgi Lambda *Metafizyki*). Poznanie takiego Boga odmalowane jest w wizji *Fajdrosa* (247-250), opisanej w terminologii misteryjnej, ściśle związanej z misteriami w Eleusis. Samo pojęcie inicjacji (*telete*) w misteria związane jest ze śmiercią i jej przekroczeniem. Jak podkreśla Eliade, gra słów między końcem/celem (*telos*), inicjacją (*teleisthai* = być inicjowanym) i śmiercią (*teleutao* = umrzeć) była w języku greckim dość popularna (być inicjowanym = osiągnąć kres, śmierć). Samo słowo *eleusis*, notabene, oznacza adwent, *adventus*, nadejście – mianowicie Boga, który miał jakoś odsłaniać się mystom, wtajemniczonym, o czym wyraźnie mówią tacy historycy religii greckiej jak W. F. Otto, K. Kerényi czy W. Burkert. Wedle jednej z zachowanych inskrypcji mystom odsłaniał się „sam wieczny Bóg”, będący „początkiem, środkiem i końcem” (O. Weinreich, *Aion in Eleusis*). Z pewnością nie można wykluczyć takiej możliwości. Musielibyśmy wówczas uznać greckie misteria za postać religii prawdziwej, zgodnie z tym, co pisał św.

Augustyn w *Retractationes* (1, 13, 3): prawdziwa religia, „która obecnie nosi nazwę religii chrześcijańskiej”, istniała również „u starożytnych i od początku istnienia rodzaju ludzkiego”, jednak odkąd Chrystus przyszedł w ciele, przyjęła ona tylko nazwę chrześcijańskiej.

Możliwe jest jednak ujęcie eschatologii w kontekście innym niż religijny, przynajmniej w sensie misteryjnym, choć oczywiście zawsze będzie ona odwoływać się do etymologicznego sensu pojęcia religii, wywodzonego przez Laktancjusza od łacińskiego *religo, religare*, przywiązywać, wiązać ponownie (*re* = ponownie; *ligare* = wiązać), mianowicie do Boga. W tym sensie adwent jako nadejście jest wydarzeniem powrotu, który musi się dokonać, choć niekoniecznie na płaszczyźnie historii, jako kończąca znany nam świat paruzja, lecz może raczej dyskretnie, skrycie w intymnej przestrzeni indywidualnej duszy, wręcz niezauważalnie, jak niezauważalne były narodziny w Betlejem. Analogia ta jest pięknie uchwycona w dwuwierszu Angelusa Silesiusa: „Wierzysz, że Bóg zrodził się z betlejemskim żłobie, lecz biada Ci, jeśli nie narodzi się w Tobie”.

*Trudno powiedzieć, żeby
Grekom internalizowały
się wyobrażenia mesjańskie,
skoro ich w ogóle nie mieli, a
przecież platonizm do
złudzenia przypomina
zinternalizowany mesjanizm
wedle kryteriów Taubesa*

Jacob Taubes
rozpatrywał napięcie
między paruzją na
płaszczyźnie
historycznej a
indywidualnym
zwrotem duszy do
Boga w kontekście
rozważań o
mesjanizmie
Gershoma Scholema,

który przeciwstawiał odkupienie „na widowni dziejów i w medium społeczności” (wedle Scholema: żydowskie) odkupieniu „w świecie każdego indywidualnego człowieka” (wedle Scholema: chrześcijańskie). Taubes podważał tak skonstruowany schemat binarny, budując teorię dynamiki doświadczenia mesjańskiego, która polegać by miała na zawiedzionym oczekiwaniu wspólnoty, skutkującym przeniesieniem zbiorowych oczekiwań mesjańskich na płaszczyznę jednostkową: „rozpada się nadzieja na odkupienie. Jeśli jednak wspólnota mesjańska, dzięki swej wewnętrznej pewności, ma się nie zachwiać, to doświadczenie mesjańskie musi skierować się do wewnątrz, zbawienie musi zostać pojęte jako wydarzenie w sferze duchowej, mające swe odbicie w duszy ludzkiej”. W takim ujęciu internalizacja paruzji jest skutkiem frustracji. Taubes w każdym razie polemizuje z Scholemem, twierdząc że tego rodzaju mechanizm nie jest czymś wyjątkowym dla chrześcijaństwa, „nie stanowi linii podziału między judaizmem a chrześcijaństwem”, lecz „jest znakiem kryzysu w obrębie samej eschatologii” (Taubes, *Cena za mesjanizm*). *Sed contra*: trudno powiedzieć, żeby Grekom internalizowały się wyobrażenia mesjańskie, skoro ich w ogóle nie mieli, a przecież platonizm do złudzenia przypomina zinternalizowany mesjanizm wedle kryteriów Taubesa. Dość wspomnieć o figurze psychagoga, który prowadzi ku transcendencji (*Resp.* VII), o Bogu-zbawicielu (*soter*, *Tim.* 48d), o czasie jako ruchomym obrazie wieczności (*Tim.* 37d). Czy nie jest to ów czas mesjański, *Jetztzeit*, czas pełni osiągalny w pełni czasów, który Scholem (w *95 tezach*) nazywa „wieczną terażniejszością”, w samej terażniejszości sytuujący wieczność? Trudno zatem się zgodzić z hipotezą Taubesa, że oczekiwanie zbawienia na płaszczyźnie indywidualnej jest zawsze tylko efektem wewnętrznej dynamiki eschatologii historyczno-zbiorowej.

Niezależnie jednak od tego, czy model Taubesa jest do utrzymania, warto wspomnieć, iż rozszerza go na jeszcze szerszą dziedzinę, budując w *Zachodniej eschatologii* teorię sekularyzacji wyobrażeń eschatologicznych, interpretując dzieje filozofii zachodniej w kluczu mesjańskim jako „sekularyzat”, owoc sekularyzacji hipotetycznego protomesjanizmu, wywodząc go z wyobrażeń mitycznych dawnych ludów nomadycznych, które wskutek ucisku pragnęły lepszego życia i tę nadzieję wyrażały w formie mitu o utraconym raj, do którego pragną powrócić, używając do tego celu języka teologicznego. Tego rodzaju poczucie alienacji miałyby się wyrażać także w narracjach gnostyckich („Zaświatowy Bóg [...] wybawia jaźń, pneumę człowieka, która czuje się obco w świecie, pozwalając przeminąć istocie świata [...] niweczając wygnanie [...]. Zaświatowy Bóg apokaliptyki [...] jest w swej istocie eschatologiczny, ponieważ sam w sobie neguje on świat i obiecuje nowy”). Takie miałyby być również umotywowanie współczesnych świeckich ruchów utopijnych, które zdaniem Taubesa są zsekularyzowanymi utopiami mesjańskimi. Przyjmować one mogą rozliczne formy: personalne, takiego czy innego świeckiego zbawiciela, boskiego tyrana, Napoleona na koniu, lub ideologiczne, w postaci wyzwoleniczej doktryny, która obiecuje zbawienie świata na wyciągnięcie ręki, ostatnio szczególnie za pośrednictwem technologii (nie każdy wie, że firma Google obiecuje nam technologiczną nieśmiertelność, którą zapowiedział jeden z jej głównych ideologów Ray Kurzweil, podając nawet planowaną datę jej osiągnięcia).

Taubes jest jednak nie tylko krytykiem kultury, lecz przede wszystkim teologiem, co widać wyraźnie w zakończeniu jego dzieła: „Należy postawić pytanie: dlaczego człowieka cechuje zbłądzenie, które doprowadziło go tak daleko od Boga? W tym błędzeniu odsłania się

istota człowieka. Jest on cieniem Boga i właśnie dlatego może upaść [...] ustanowić siebie samego miarą. Cień jest węzłem kuszącym człowieka, by poznając siebie, uznał się za podobnego Bogu, a nawet za samego Boga, uznając Go za swój własny cień. Gdy człowiek ustanawia samego siebie miarą, związek rzeczy z Bogiem zostaje zakryty. Nastaje mrok oraz noc świata. [...] Człowiek sam w sobie jest bowiem niczym, o ile nie uczestniczy w Bogu.” Dopiero bowiem, gdy sobie to uświadomi, wówczas „zerwana zostanie zasłona, która zakrywała świat, mgły się rozwieją, runie zuchwała miara własna człowieka, ujawni się miara Boga. [...] Z błędzenia wyłoni się prawda.”

*Słynna anegdota suficka głosi,
iż mistyk arabski Al-Halladż
obwieścił, że jest prawdą,
wskutek czego został skazany
na śmierć za bluźnierstwo
utożsamienia się z Bogiem*

Ta prawda, która ma się wyłonić, nie jest niczym innym jak prawdą Platona i Arystotelesa, ontologicznie pojmowaną prawdą absolutną, w wielu religiach

uznawaną za imię Boga. Słynna anegdota suficka głosi, iż mistyk arabski Al-Halladż obwieścił, że jest prawdą, wskutek czego został skazany na śmierć za bluźnierstwo utożsamienia się z Bogiem (wspaniale opisuje to Louis Massignon). Awicenna w przytoczonym przez Ibn Tufajla fragmencie zaginionego traktatu *Philosophia Orientalis* powiada: „w pewnym momencie światło Prawdy załśni przed tobą [...] gdziekolwiek nie spojrzysz, zaczniesz dostrzegać Świętą Obecność, zaczniesz we wszystkim widzieć Prawdę [...] Twoja wewnętrzna istota stanie się niczym wypolerowane zwierciadło odbijające Prawdę [...] aż w końcu będziesz widział tylko Świętą Obecność, a jeśli w ogóle będziesz świadom siebie, to tylko jako

tego, który wpatruje się w Prawdę, a wówczas dostąpisz zjednoczenia z Nią”. Być może coś podobnego miał na myśli Nietzsche, gdy twierdził w *Poza dobrem i złem*, iż „prawda jest kobietą”, a „wszyscy filozofowie, o ile byli dogmatykami, źle się znali na kobietach”, toteż „straszliwa powaga, niezdarne natręctwo, z jakim ku prawdzie zmierzają dotychczas zwykli niewłaściwymi były i nieprzystojnymi środkami, by właśnie zjednać sobie białogłowę”. Być może dlatego właśnie Heidegger ciągle tylko czekał na nadejście upragnionej ukrytej pełni, o której „znaczącej nieobecności” nieustannie rozprawiał, dlatego ciągle nie mógł się doczekać i sądził, że „odpowiada mu tylko cisza”, bo nie mógł, nie potrafił dojrzeć jej tam, gdzie była, gdzie nieustannie do niego mówiła, jawiła mu się, czekając na jego odpowiedź.

Czym bowiem jest owa Prawda, którą mamy odkryć, jeśli nie żywą Obecnością Boga skrytego za światem? Boga, „w którym jesteście i żyjemy”, albowiem „jesteście z Jego rodu” (Dz 17, 28; św. Paweł na Areopagu). „Jestem ukrytym skarbem i tęsknie czekam, by być odnalezionym. Dlatego tworzę stworzenia, bym mógł siebie w nich poznawać i by one mnie w sobie poznawały” (*Hadith Qudsi*). „Gdyby dusza mogła poznać Boga bez świata, świat nigdy nie zostałby stworzony” (Eckhart). „Jest w kabale coś takiego, jak przemieniające spojrzenie [...] które odsłania samą nawet tajemnicę Ejn-Sof w miejscu, w którym stoję. [...] wystarczy jedynie (jedynie!) przejrzeć na wskroś ów punkt, w którym samemu się stoi” (Scholem). „Traktować wszystkie rzeczy tak, jak się przedstawiają ze stanowiska zbawienia” (Adorno). A wtedy „świętość objawi się w samym sercu tego, co świeckie [...] być może ten mistycyzm [...] będzie miał świecki sens [...] czerpiąc z poczucia absolutnej świętości czegoś całkowicie świeckiego” (Scholem). „Gdziekolwiek się obrócić, tam jest oblicze Boga!” (Koran, Sura Al-Bakara 115). Boga, który jest „ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich” (Ef 4, 6).

Andrzej Serafin

[Nota bibliograficzna nt. mistyki jako doświadczenia spełnionego oczekiwania: V. Gollancz, *A Year Of Grace*; W. T. Stace, *The Teachings of the Mystics*; H. A. Reinhold, *The Soul Afire: Revelations of the Mystics*; M. Buber, *Ecstatic Confessions: The Heart of Mysticism / Ekstatische Konfessionen*; A. Fremantle, *Protestant Mystics*; E. Zolla, *I mistici dell'Occidente*; B. McDonald, *Seeing God Everywhere*; W. James, *Doświadczenia religijne*; M. Maeterlinck, *Wielka Tajemnica*; R. Tagore, *Sadhana*; R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane oraz Hindu and Muslim Mysticism*; R. Otto, *Mysticism East and West*; A. Huxley, *Filozofia wieczysta oraz Readings in Mysticism*; E. Underhill, *Practical Mysticism*; Ram Dass, *Be Here Now*; W. R. Inge, *Christian Mysticism*; J. A. Planas, *History of Non-dual Meditation Methods*; *Eranos-Jahrbuch*; cytaty w ostatnim akapicie: Hadith Qudsi w przekładzie Krzysztofa Maurina, który wielokrotnie go cytuje w swoich pismach (por. np. *Wielkie tęsknoty ludzkości: matematyka, fizyka, filozofia*, Warszawa 2022, w druku, s. 4); zdanie Eckharta cytuje Jerzy Perzanowski w eseju *Teofilozofia Leibniza* (*Pisma z teologii mistycznej*, s. 246), bez podania źródła, zapewne za *Poszukiwaniem jedności* Renée Weber, gdzie pojawia się ono w takim samym brzmieniu (s. 26); cytat ten pochodzi z kazania 32 (Quint) *Consideravit semitas domus...* i w oryginale brzmi: „Möhte si [diu sêle] got bekennen âne die werlt, diu werlt enwære nie durch sie geschaffen”; wypowiedzi Scholema w przekładzie A. Lipszyca: *Dziesięć ahistorycznych tez o kabale*, teza 8 (*Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, s. 378) oraz *Rozmowy z Gershomem Scholemem* (tamże, s. 73); cytat z Adorno w przekładzie M. Łukasiewicz pochodzi z książki *Minima Moralia*, z ostatniego, wieńczącego akapitu; cytat z *Awicenny* przytacza Ernst Bloch w *Avicenna and the Aristotelian Left* (s. 12), cytując arabskie dzieło Ibn Tufajla (*Ibn Tufayl's Hayy Ibn*

Yaqzan: A Philosophical Tale, s. 96-97; w niemieckiej wersji tekst nieco się różni: „und in jedem Ding (w każdej rzeczy), auf das er nun einen flüchtigen Blick wirft (na którą przelotnie nawet tylko spojrzy), sieht er sogleich die Wahrheit (widzi natychmiast Prawdę)”; zamiast „Sacred Presence” są wrota świętości, „die Pforte des Heiligen” (Avicenna und die Aristotelische Linke, s. 27-28; cyt za: Ibn Tufail, Der Naturmensch, s. 30-32).]

Dr Andrzej Serafin – filozof, tłumacz, redaktor kwartalnika „Kronos”, adiunkt w IFiS UP. Tłumaczył Platona, Taubesa, Rilkego (Cézanne) oraz szereg rozpraw autorów takich jak Walter Benjamin, Hans-Georg Gadamer, Franz Rosenzweig, Peter Sloterdijk, György Lukács, W. H. Auden, Martin Buber, Gershom Scholem, Carl Schmitt, Joachim z Fiore, G. W. F. Hegel, Martin Heidegger, Alexandre Kojève, Jean-Luc Nancy, Hugo von Hofmannsthal, Allan Bloom, Leo Strauss, Mikołaj z Kuzy, Johann Wolfgang von Goethe, Giorgio Agamben, Friedrich Hölderlin.



Ministerstwo
Kultury
Dziedzictwa
Narodowego
i Sportu.



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 – 2030

