

RECENZJE

Ks. Luigi G i u s s a n i, *Czas i świętynia. Bóg i człowiek*, tłum. K. Borowczyk, ks. J. Waloszek, ks. A. Perzyński, (Biblioteka „Niedzieli”, 37) Częstochowa 1997, ss. 203.

Ksiądz Luigi Giussani znany jest polskiemu czytelnikowi jako autor, wydanej przez Wydawnictwo Michalineum, książki *Śladami doświadczenia chrześcijańskiego*. Książka ukazała się w 1988 r. w tłumaczeniu Karola Klauzy, z krótkim wprowadzeniem Zdzisława Bradela¹. W rodzinnej Italii ks. Giussani jest szeroko znany jako autor poczytnych książek, z których dwie ostatnio wydane miały bardzo pozytywne recenzje na łamach „L'Osservatore Romano”². Luigi Giussani jest promotorem popularnej serii wydawniczej „Książek ducha chrześcijańskiego” (*I libri dello spirito cristiano*) publikowanej przez znane we Włoszech świeckie wydawnictwo Rizzoli. W tej serii można znaleźć obok książek samego księdza Luigi Giussaniego prace autorów tej miary co John Henry Newman, Thomas Stearns Eliot, Emmanuel Mounier, Henri Daniel-Rops czy Singrid Undset.

Jedną z książek wydanych w serii „Książki z ducha chrześcijańskiego” jest zbiór czterech obszernych wypowiedzi opatrzonych wspólnym tytułem: *Czas i świętynia. Bóg i człowiek*. Książkę spotkał prawdziwy zaszczyt w postaci wstępu, który napisał kard. Franciszek Macharski, metropolita krakowski. We wstępie Księdza Kardynała czytamy m.in.: „Ten zbiór tekstów księdza Luigi Giussani przekazuje Czytelnikom to żywe doświadczenie wiary chrześcijańskiej, z której się narodził ruch *Comunione e Liberazione*. Ksiądz Giussani składa tutaj świadectwo doświadczenia, i chce, żeby ono dotarło do wszystkich, których on ogarnął przecież do tej pory aż w 64 krajach”.

W książce można znaleźć tematy zupełnie podstawowe: powołanie ochrzczonego, dom Nazaretański, spotkanie z Chrystusem, rozumny charakter wiary chrześcijańskiej. Rozważania włoskiego księdza uczą otwartości na całe bogactwo chrześcijańskiej tradycji. Giussani szuka światła prawdy w przeszłości, ale interesuje go przede wszystkim teraźniejszość: niepokoje, oczekiwania i zmagania naszego czasu. Jesteśmy dziedzicami dwudziestu wieków historii chrześcijańskiej, która utkana jest z obecności Chrystusa w Jego Kościele. To prawda, że nasze czasy zagubiły poczucie obecności tego, co transcendentne i święte. Wydaje się jakby oblicze świata coraz wyraźniej kształtował proces sekularyzacji i zobojetnienia na Tajemnicę Boga. Ksiądz Giussani wnikliwie dostrzega te zjawiska, ale nie koncentruje się na nich, lecz wprowadza czytelnika w misterium wiary. Uważna lektura książki pokazuje tę znakomitą umiejętność jej Autora, to jest współdzielenie z innymi swojej głębokiej wiedzy teologicznej i duchowego doświadczenia wiary. Myśl zawarta w książce stanowi pewnego rodzaju krótką, duchową syntezę tego, co w ostatnich latach ks. Giussani i ruch *Comunione e Liberazione* proponował młodym, współdzieląc z nimi ich potrzeby i oczekiwania.

¹ L. G i u s s a n i, *Śladami doświadczenia chrześcijańskiego*, tłum. K. Klauza, Warszawa/Struga–Kraków 1988.

² Wspomniane książki to: *Si può vivere così* [Czy można tak żyć?], Rizzoli 1994 i *Si può (veramente?!) vivere così?* [Czy można (naprawdę?!) tak żyć?] Rizzoli 1996. Autorem recenzji tych książek na łamach „L'Osservatore Romano” 17 XII 1996 jest G. Concetti.

Do głosu dochodzą w książce najbardziej charakterystyczne rysy doświadczenia faktu chrześcijańskiego. Cechą szczególnie podkreślaną tego doświadczenia jest to, że wiara winna dyktować osąd rzeczywistości doczesnej i wpływać na życie kulturowe i społeczne. Specyfiką tak rozumianej wiary jest troska odwołania się do chrześcijaństwa jako do wydarzenia mającego szczególną strukturę ontologiczną. Autor często podkreśla ontologię faktu chrześcijańskiego, a więc również antropologię chrześcijańską, która jest nośnikiem szczególnej wizji człowieka.

Autor we wstępie do książki zwraca uwagę czytelnika na niepowtarzalny charakter i oryginalność wiary chrześcijańskiej. Nazywa to nowością, która ma trzy aspekty. Po pierwsze: idzie o rozpoznanie metody płynącej z wiary, tzn. drogi, którą wybrał Bóg, aby dać poznać się człowiekowi. Spotkanie Boga z człowiekiem ma miejsce zawsze w pewnym określonym miejscu, czasie i przestrzeni; w okolicznościach wybranych przez Tajemnicę Boga. Jest to idea świątyni. Nowość tej metody polega na tym, że w wydarzeniu chrześcijańskim zostaje zawieszona (religijne) poszukiwanie Boga przez człowieka, ponieważ to już sam Bóg przejmuje inicjatywę i wychodzi człowiekowi na spotkanie. Odmienność chrześcijańskiej metody od wszystkich innych religijnych dróg jawi się jako absolutna nowość polegająca na realnej Bożej inicjatywie ustanowienia z człowiekiem tajemniczej, lecz realnej więzi. Jest to nowy początek polegający na tym, że sam Bóg się objawia i że to Objawienie jest głęboko odpowiednie (adekwatne) wobec potrzeb i oczekiwań człowieka.

Jako konkretny przykład takiego spotkania wiary, które w myśli Autora ma paradygmatyczny charakter, jest wydarzenie zapisane na pierwszych stronach Ewangelii Janowej (por. J 1, 29–51). Apostołowie Andrzej i Jan napotkali Jezusa jako Kogoś Innego, którego Osoba najgłębiej odpowiadała wymogom ich serca. Ich wiara zrodziła się ze spotkania z nadzwyczajną Obecnością i z pójścia za nią. To spotkanie miało miejsce nad Jordanem, a więc w określonym miejscu i czasie. Jest to idea świątyni, która zaistniała w czasie. Świątynia w czasie. Powołanie każdego ochrzczonego jest właśnie takie jak powołanie pierwszych Apostołów – podkreśla Autor.

Przy lekturze tych wątków książki, które mówią o nowości chrześcijańskiej metody, może budzić zdumienie i podziw fakt wyrazistej zbieżności myśli ks. Giussaniego z aktualnym Orędziem Jana Pawła II na XII Światowy Dzień Młodzieży 1997³. W tym Orędziu, gdy Papież podejmuje temat początku przygody wiary Jana, Andrzeja, Szymona Piotra i pozostałych Apostołów, czytamy: „W realizmie tego zaskakującego spotkania, opisanego za pomocą kilku prostych słów, odnajdujemy początek każdej drogi wiary. To Jezus przejmuje inicjatywę. Kiedy mamy do czynienia z Nim, pytanie ulega zawsze odwróceniu: z pytających stajemy się pytanymi, z „poszukujących” – „poszukiwanymi”. On bowiem jako pierwszy miłuje nas od wieków (por. 1 J 4, 10). I taki właśnie jest podstawowy wymiar tego spotkania: nie mamy do czynienia z czymś, ale z Kimś »Żyjącym«. Chrześcijanie nie są uczniami jakiegoś systemu filozoficznego – są mężczyznami i kobietami, którzy poprzez wiarę doświadczyli spotkania z Chrystusem (por. 1 J 1, 1–4)” (n. 2).

Drugim elementem, na który zwraca uwagę Autor jest nowa moralność chrześcijańska. „Nowa” to znaczy bez żadnego porównania z innymi moralnościami, a jednocześnie w dziwny sposób bardziej prosta i sugestywna. Wszystkie inne moralności rodzą się jako szczegółowa analiza czynników, które konstytuują dynamikę odczytaną w skali rozwoju i są one określeniem praw tego rozwoju. Człowiek, jeśli przestrzega te prawa, przestrzega rozwoju moralnego.

Nowość moralności chrześcijańskiej polega na tym, że nie rodzi się ona ani nie zależy od analitycznie odkrytych praw. Jej źródłem jest fascynacja, która towarzyszy spotkaniu i naśladowaniu Chrystusa obecnego pośrodku życia. I tutaj niezrównanym przykładem jest św. Piotr odpowiadający Chrystusowi na pytanie o miłość: „Panie, Ty wiesz, że Cię kocham”. „Tak” wypowiedziane Chrystusowi przez Piotra (co jest zapisane w 20 rozdz. Ewangelii św. Jana) jest początkiem moralności.

³ Tekst Orędzia znajduje się w „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 17 (1996) nr 10, s. 4–7.

Życie chrześcijańskie dla każdego człowieka ochrzczonego jest ofiarowaniem każdej chwili, słowa, gestu, cierpienia dla chwały Chrystusa w historii, aby Chrystus był rozpoznany. Chwała Chrystusa dotyczy obecnego świata, odnosi się do obecnej chwili historycznej.

Trzecim elementem chrześcijańskiej nowości jest lud, który staje się protagonistą historii. Chrześcijanin jest wybrany przez Chrystusa, aby należał do Jego ludu. Ten lud jest zgromadzeniem tych, którzy Go rozpoznają i uznają, że „w Nim wszystko jest”, że „wszystko jest uczynione poprzez Niego”, ponieważ „rozumie się, jaki jest lud poprzez to, co on kocha” – według wyrażenia św. Augustyna. Lud stanowi towarzystwo kierowane ku Przeznaczeniu. W ludzie znajduje się kryterium osądu wszystkiego i możliwość przezwycięzania ograniczonych schematów tego świata.

Lektura książki ks. Luigi Giussanigo pozwala odnaleźć przeobrażający dynamizm wydarzenia chrześcijańskiego i pokazuje, gdzie należy szukać światła i siły do odkrycia na nowo promieniującej mocy chrześcijaństwa.

ks. Andrzej Perzyński

Hubertus R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg in Breisgau-Basel-Wien, 1994, ss. 452.

Jest to podręcznik patrologii, ale już sam niemiecki tytuł pokazuje, że chodzi o podręcznik dydaktyczny, a nie podręcznik encyklopedyczny, służący do konsultacji. Jest to *Lehrbuch* a nie *Handbuch*. Nie ma on więc ambicji zastąpienia podręcznika Altanera czy Quastena. Co prawda sam autor, jak pisze we wstępie, nie chce zrezygnować z jego drugiej funkcji. Według niego taki podręcznik „powinien, z jednej strony, w możliwie wyrazistej formie przedstawić podstawowe wiadomości z danej dziedziny, z drugiej zaś, poprzez staranny wybór najważniejszych źródeł i literatury pomocniczej, wskazać możliwości dalszego studium. Powinien więc służyć zarówno jako podręcznik przy studiowaniu danej dziedziny, jak również jako punkt odniesienia dla specjalistów”. Jednakże w praktyce Drobner odchodzi zdecydowanie od ambicji przedstawienia w tym podręczniku wszystkiego, co dotyczy okresu patrystycznego. Widać to już w układzie bibliografii. Jest ona podzielona na jedenaście działów: bibliografie, leksykony i encyklopedie, patrologie i historie literatury, serie wydawnicze, serie tłumaczeń, pomoce, podręczniki, czasopiśma i roczniki, serie monograficzne, mikrofiszki, elektroniczne bazy danych. Każdy z tych działów zawiera najwyżej kilkanaście pozycji, przy czym większość z nich jest przedstawiona i omówiona krytycznie w kilku zdaniach. A zatem bibliografia jest przejrzysta, a zwłaszcza dzięki wspomnianym omówieniom, pozwala ocenić przydatność i wagę poszczególnych pozycji. Bardzo pożyteczny jest ostatni dział bibliografii, elektroniczne bazy danych. Wprawdzie prezentuje on stan z 1991 r., a zatem mocno nieaktualny, zważywszy na tempo rozwoju tych baz, ale wskazuje ośrodki, które się zajmują takimi publikacjami, pokazuje, co już zostało na pewno zrobione i przypomina, że dzisiaj już nie można ignorować pomocy elektroniki także w patrologii. Oprócz ogólnej bibliografii, po omówieniu każdego autora, znajduje się przegląd bibliograficzny, jednakże dużo krótszy niż analogiczne bibliografie, np. u Altanera.

Książka obejmuje okres od pierwszych apokryfów do połowy VIII wieku, a zatem do Izydora z Sewilii na Zachodzie i Jana Damasceńskiego na Wschodzie. Zupełnie pominięta została twórczość iroszkocka i brytyjska. Materiał ułożony jest zasadniczo według autorów albo tytułów dzieł (jak na przykład przy omawianiu apokryfów biblijnych). Na początku każdego działu umieszczona jest tablica chronologiczna przedstawiająca w formie graficznej okresy życia omawianych Ojców. Oprócz tego na samym początku książki znajduje się dość przejrzysta mapa basenu Morza Śródziemnego, a w tekście znajdujemy wiele mapek i zestawień chronologicznych znakomicie ułatwiających orientację w zawiłych nieraz zależnościach. Mamy np. zestawienie biskupów czterech patriarchatów w IV stuleciu czy tabelę cesarzy w tymże IV stuleciu. Wprowadzenia ogólne do poszczególnych okresów i działów są zwarte, natomiast w kilku miejscach

zostały dołożone ekskursy wyjaśniające ważniejsze zjawiska starożytności (np. na s. 140: ekskurs pt. *List w starożytności i chrześcijaństwie*). Wyjątek w tych zwięzłych wprowadzeniach stanowi obszerny, stanowiący osobny rozdział, przedstawienie zarysu historii i teologii IV wieku. Te wprowadzenia i tablice wystarczają, aby każdego autora umieścić w kontekście społecznym, kulturowym i eklezjalnym. Przyporządkowanie poszczególnych autorów i dzieł patrystycznych jest nieco inne niż u Altanera, np. *Pasterz* Hermasa przypisany został do apokryfów (apokalips), a nie do Ojców apostołskich. Zresztą Drobner świadomie zrywa z tradycją podręczników patrologii i apokryfy biblijne umieszcza na początku swojego podręcznika (Altaner np. umieszcza je dopiero po pismach gnostycznych). Drobner uznaje, że apokryfy są chronologicznie późniejsze od pism Ojców apostołskich, lecz umieszcza je na początku wraz z krótkim przedstawieniem historii powstania Nowego Testamentu, aby podkreślić, że literatura wczesnochrześcijańska jest naturalną kontynuacją tego procesu, który doprowadził wcześniej do powstania ksiąg NT. Omówienie poszczególnych Ojców koncentruje się na ich najważniejszych dziełach. Podany jest dość obszerny życiorys, ale nie ma ani wykazu wszystkich dzieł, ani osobnego omówienia doktryny, np. przy Orygenesie mamy omówione w poszczególnych rozdziałach: życiorys, pisma egzegetyczne (tu omówiona jest metoda alegoryczna), teologię duchową, *De principiis*, *Contra Celsum* i spory orygenistyczne. Przy Bazylim – życiorys, *Contra Eunomium*, *De spiritu sancto*. Wyjątkowo dużo miejsca (aż 35 stron) Drobner poświęca św. Augustynowi. Większość problemów teologicznych, jakie podejmował Augustyn zostało wkomponowane w jego życiorys. Osobno omówione są tylko najważniejsze dzieła (*Confessiones*, *De trinitate*, *De civitate Dei*, *Enchiridion*, *De doctrina Christiana*) oraz egzegeza, chrystologia i soteriologia. Drobner nie koncentruje się na historii badań patrystycznych, zwłaszcza na sporach o daty i autorów poszczególnych utworów. Podaje zwykle jedną informację i bardzo rzadko, tylko gdy różnice zdań są istotne, zaznacza przeciwne hipotezy, np. przy *Didache* podaje po prostu, że tekst powstał na początku II wieku. Na końcu podręcznika znajduje się jeden dość zwięzły indeks, obejmujący nazwiska, tytuły i najważniejsze pojęcia. Indeks jest niezbyt obszerny, ale w połączeniu ze szczegółowym spisem treści pozwala wystarczająco łatwo poruszać się po książce.

Lehrbuch jest interesującą propozycją podręcznika patrologii. Dzięki bardzo starannemu opracowaniu jest przejrzysty. Autor panuje intelektualnie nad ogromnym materiałem i jest w stanie dać nam jego syntetyczny przegląd. Z drugiej strony, podręcznik jest na tyle obszerny, że nie pozostaje przy najbardziej ogólnych wiadomościach, ale pozwala już na nieco głębsze zorientowanie się w problematyce patrystycznej.

ks. Jan Słomka

Claude Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, (Biblioteka Filozofii Religii) Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, ss. 212.

Wydawnictwo Znak, realizujące w sposób niezwykle atrakcyjny, z wysokim kunsztem edytorskim oraz cieszącą oko estetyką bardzo potrzebną serię *Biblioteka Filozofii Religii*, pod koniec 1996 r. obdarzyło polskiego czytelnika kolejną interesującą i merytorycznie ważną pozycją. Jest nią praca znanego francuskiego filozofa Claude'a Tresmontanta *Essai sur la pensée hébraïque*. Tłumaczenia z języka francuskiego na język polski dokonała Maria Tarnowska. Jest to czwarta książka francuskiego filozofa, która ukazuje się w polskim przekładzie⁴.

⁴ W latach siedemdziesiątych ukazały się kolejno polskie tłumaczenia: *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Édition du Seuil, 1966 (*Problem istnienia Boga*, tłum. W. Krzyżaniak, PAX, Warszawa 1970); *L'Enseignement de Ieschoua de Nazareth*, Édition du Seuil, 1970 (*Jezus naucza*, tłum.

Ta w sumie niewielkich rozmiarów książka, licząca tylko 199 stron tekstu (pozostałe strony zawierają cenny indeks osób oraz bardzo przydatny, reprezentatywny dla treści indeks rzeczowy) zawiera trzy rozdziały: I – *Stworzenie i to, co stworzone*; II – *Zarys antropologii biblijnej*; III – *Rozumienie oraz trzy Uzupełnienia*, które są pewnego rodzaju (*per oppositum*) autocharakterystyką stanowiska autora. O ile I rozdział należy widzieć jako odkrywanie, wyłuskiwanie podstawowej perspektywy metafizycznej, o tyle II rozdział jest pewnego rodzaju partykularyzacją tej perspektywy w odniesieniu do człowieka. Po prostu na człowieka, choć należy zwrócić uwagę na jego odrębność i osobliwość, nie można patrzeć w oderwaniu od perspektywy metafizycznej. III rozdział dotyczy hermeneutyki ludzkiego rozumienia. Perspektywa tego, co przedmiotowe (i rzeczywiste) wyraźnie stoi przed refleksją nad sposobem rozumienia tego, co przedmiotowe.

Jeśli chodzi o chronologię, to wśród prac C. Tresmontanta *Esej o myśli hebrajskiej* jest pracą rozpoczynającą jego bogaty dorobek pisarski, liczący obecnie ponad dwadzieścia pozycji książkowych. Książka wydana w 1953 r. (w Édition du Cerf), choć jest dziełem wówczas zaledwie 28-letniego filozofa (Tresmontant ur. się w 1925 r.) – jak słusznie zauważa Adam Żak SJ we *Wstępie* (*Dwa sposoby myślenia*) – nie stanowi młodzieńczego „wybryku”, tylko początek całego nurtu badań, w których ukazuje on filozoficzną oryginalność myśli biblijnej, z własnymi kategoriami, własnym – jakże innym, zwłaszcza od platońskiego i neoplatońskiego – pozytywnym sposobem pojmowania świata, człowieka, historii, czasu oraz namacalnej rzeczywistości materialnej⁵.

To właśnie w *Eseju o myśli hebrajskiej* po raz pierwszy pojawił się u Tresmontanta idea filozofii chrześcijańskiej⁶, której prawomocności będzie bronił wspólnie z M. Blondelem, É. Gilsonem i J. Maritainem przeciw É. Bréhierowi i M. Heideggerowi⁷. Da temu dojrzały i oryginalny wyraz w swojej rozprawie doktorskiej *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Éd. du Seuil, Paris 1961).

Tym, co wyróżnia Tresmontanta, to pewna wrażliwość filologiczno-semantyczna na poziomie samego znakowania rzeczywistości, która pozwala mu konsekwentnie odróżniać to, co jest znakowane i sposób znakowania (samo znakowanie, akt znakowania). Tym samym autor nasz nie myli – nie bierze sposobu poznawania za sposób istnienia czegoś, co nie zawsze udawało się filozofom, i to nie tylko starożytnym. Odczytując tekst Biblii, jest wyczulony na owo inne doświadczenie rzeczywistości przez człowieka Wschodu. Jest przekonany, że przyjęcie innej perspektywy, perspektywy konsekwentnie realistycznej – perspektywy „tego, co dotykane” (s. 71–88) pozwoli nie tylko dostrzec uwarunkowania (owe *a priori*) myśli zachodniej, także współczesnej, lecz także „wydobyc zasadnicze linie, organiczną strukturę pewnej metafizyki, która jest milcząco, ale jednak rzeczywistość obecna w tekstach biblijnych”. Jak sam powiada: „Praca ta usiłuje scharakteryzować głębokie idee tej metafizyki, kryjącej się pod Objawieniem, które samo się jej domaga” (s. 17).

Niedoczytanie uważne przesłania biblijnego i implikowanej przez nie metafizyki oraz pospieszne, synkretystyczne – prowadzące do przemieszania i w rezultacie pomieszania – zestawianie obcych sobie idei staje się nieodłączną cechą systemów gnostyckich, które raz po raz odżywają w kulturze europejskiej (s. 162–165).

L. Rutkowska, PAX, Warszawa 1973); *Le problème de l'âme*, Édition du Seuil, 1971 (*Problem duszy*, tłum. J. Kowalczyk, PAX, Warszawa 1973).

⁵ Zob. *Esej o myśli hebrajskiej*, s. 8.

⁶ We *Wprowadzeniu* napisze: „Problem filozofii chrześcijańskiej stale pozostaje na horyzoncie tego eseju.” (s. 18).

⁷ Dyskusja nt. filozofii chrześcijańskiej, której szczyt przypadł na lata trzydzieste XX wieku nie wydaje się zakończona. Problem jakby na nowo odżywa. Zob. wypowiedzi S. Świeżawskiego, J. W. Gałkowskiego i K. Tamowskiego oraz innych w miesięczniku „Znak” nt. *Chrześcijaństwo i filozofia* („Znak” 42 (1990) nr 422–423).

Próba analizy *Denkformen*⁸, tendencji i wewnętrznych orientacji, immanentnych dla struktury myśli, prowadząca do postawienia pytania o opcje początkowe, ukryte wybory, z których wynikają systemy, jaką podejmuje Tresmontant w *Eseju o myśli hebrajskiej*, zaowocuje w pełni w jego pracy *Les problèmes de l'athéisme* (Édition du Seuil, 1973), w której wykazuje, iż ateizm na serio (tzn. *sensu stricto* filozoficzny) jest nie do pomyślenia, jest nie inteligibilny⁹.

Tresmontant zaliczany jest do spadkobierców tradycji znaczonej takimi nazwiskami jak: H. Bergson, M. Blondel, P. Teilhard de Chardin. Określa się go mianem przedstawiciela racjonalizmu chrześcijańskiego typu tomistycznego¹⁰.

W recenzowanej pracy w sposób wyraźny, ale i krytyczny nawiązuje do myśli Bergsona. Analizy tego ostatniego posłużą naszemu autorowi do odkrycia i wydobywania sensu idei stworzenia, a w konsekwencji czasu, stawania się, trwania, wieczności, ruchu i bezruchu, wolności i konieczności (s. 180 nn.). Uznając metodę Bergsona, zwłaszcza tzw. „empiryzm integralny”, w której widzi bliskość, pokrewieństwo metafizyki pozytywnej francuskiego filozofa z realizmem arystotelesowskim i tomistycznym, za szczególnie doniosłą i płodną naukowo, staje w rzędzie tych interpretatorów Bergsona, którzy najtrafniej odczytują jego zamysł metafizyki pozytywnej¹¹.

Tresmontant znany jest z odważnych i krytycznych wypowiedzi, jak na przykład choćby na temat stanu nauczania filozofii we Francji (została ona opatrzona tytułem *Nauczanie filozofii pod oskarżeniem*)¹². Pisał m.in.: „Na uniwersytecie francuskim antychryścianizm prawicowy, pochodzący od Heideggera i Nietzschego, oraz antychryścianizm lewicowy, wywodzący się od Marksa, Bakunina i Proudhona, łączą się w doskonałym porozumieniu i zgodzie, kiedy chodzi o usunięcie wspólnego wroga, jakim jest myśl chrześcijańska! [...]”

Ci, którzy panują na uniwersytecie od trzydziestu lat, pomijają dwadzieścia wieków i rozpoczynają od Nietzschego lub Heideggera; Heideggera komentującego Nietzschego lub Kanta. [...]”

Jeśli chodzi o filozofię ogólną, która powinna polegać na analizowaniu problemów, to jest jeszcze gorzej; problemów tych nie omawia się nigdzie. Metafizykę ogranicza się do komentowania tekstów. Mowy już nie ma o analizie problemów jako takich, gdyż wszyscy wykładowcy to kantyści,pozytywiści, neopozytywiści, marksiści, freudyści czy też zwolennicy Nietzschego lub Heideggera, a więc ludzie przekonani, że analiza filozoficzna jest niemożliwa, a filozofia martwa. [...]

Podzielanie przekonania Kanta, iż filozofia nie jest możliwa, bierze się stąd, że zniesiono całkowicie nauczanie myśli chrześcijańskiej, której się nie cierpi. Wielcy scholastycy utrzymywali, że opracowanie problemów jest możliwe, że rozum jest do tego zdolny oraz potrafi to robić. Ponieważ zaprzestano nauczać myśli średniowiecznej, wszyscy są obecnie kantystami¹³.

Ocena ta jest tym bardziej znacząca, że wypowiada ją człowiek, który większość swoich studiów poświęcił myśli chrześcijańskiej, zafascynowany jej hebrajskimi źródłami. Autora nie

⁸ Na s. 166 C. Tresmontant powie: „Cały problem polega na tym, by wiedzieć, czy formy umysłu helleńskiego są formami umysłu ludzkiego. Zauważamy, że kategorie te okazują się coraz mniej zdolne rozumieć rzeczywistość [...] W nauce także trzeba odnowić kategorie naszego rozumienia. Dobry to znak dla myśli biblijnej, że w tej nieadekwatności znajduje się ona po tej stronie co żywa rzeczywistość.”

⁹ Jeśli chodzi o wydzwięk zasadniczej tezy tej pracy, to współbrzmi ona z tezą *L'athéisme difficile* É. Gilsona, pracą przygotowywaną pod koniec lat sześćdziesiątych (ostatecznie przeredagowaną zupełnie w 1970 roku), wydaną jednak dopiero rok po śmierci tegoż (J. Vrin, Paris 1979).

¹⁰ Zob. J. S a l e m, *Claude Tresmontant, w: Dictionnaire des philosophes*, sous la direction Denis Huisman, Presses Universitaires de France 1984, p. 2535.

¹¹ W polskiej literaturze filozoficznej należy zauważyć wnikliwe monograficzne studium pióra R. Waszki-nela nt. pozytywnej metafizyki Bergsona skoncentrowanej wokół naczelnej idei *durée réelle: Genesa pozytywnej metafizyki Bergsona*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986.

¹² B. Dubois, *Entretien avec Claude Tresmontant. L'enseignement de la philosophie en accusation*, „France Catholique” 6 września 1991, s. 23–25.

¹³ Cyt. za: *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1992, s. 7.

można w żadnym wypadku posądzać o tanią apologetykę, gdy raz po raz dokonuje konfrontacji tej myśli z myślą grecką i nie tylko grecką (np. gdy podejmuje problem duszy w pracy *Problem duszy*). Analizy porównawcze przeprowadza wnikliwie, a *Esej o myśli hebrajskiej* jest dobrym przykładem konfrontacji czynionej ze znanstwem i polotem.

Wykazując oryginalność metafizyki, antropologii, historiozofii implikowanej w myśli hebrajskiej w stosunku do manichejskiej wizji materii i ciała, gnostyckiego pojmowania dziejów i zbawienia, dualistycznego postrzegania człowieka, które niemal nieusuwalnie ¹⁴ naznaczyło myśl grecką ¹⁵, C. Tresmontant bynajmniej nie zajmuje stanowiska, które zdarzało się zajmować niektórym z przedstawicieli myśli chrześcijańskiej dawnej i współczesnej, przeciwstawiających sobie w sposób całkiem dysjunktywny Jerozolimę i Ateny ¹⁶. Jeśli wskazuje na odrębność i doniosłość źródeł hebrajskich dla przeformułowania spojrzenia na szereg fundamentalnych, filozoficznie i egzystencjalnie relewantnych dla człowieka problemów oraz konsekwencje nieuwzględnienia, z takich czy innych motywów, nowej perspektywy, kończące się zawsze jakimś pomniejszeniem człowieka, to nade wszystko prowokuje do dalszego twórczego rozwijania filozofii chrześcijańskiej. Filozofii chrześcijańskiej, a zwłaszcza metafizyki, która byłaby swoistą kontynuacją implikowanej przez myśl hebrajską filozofii realistycznej. Tresmontant jakby nie wprost – również odczytywany po czterdziestu latach – zdaje się mówić, iż nie wszystko zostało w tej kwestii zrobione. Jest on również rzecznikiem przekonania, choć tego nigdzie wprost sam nie mówi, że religia (w naszym wypadku objawienie judeochrześcijańskie) stanowi swoistą zewnętrzną bazę uprawiania filozofii ¹⁷.

Twierdzi: „Istnieje filozofia chrześcijańska, gdyż istnieje problematyka pogańska, nie dająca się pogodzić z objawieniem biblijnym” (s. 169) i uzasadnia: „Zaprzeczanie temu, że istnieją metafizyczne wymogi, których żywotnie domaga się objawienie, podobnie jak wywodząca się z niego teologia, oznacza twierdzenie, że objawienie mogło się dokonać gdziekolwiek, w jakimkolwiek bądź momencie, bez długiego przygotowania człowieka, czyli że doczepiło się ono do jakiegokolwiek bądź ludzkiej mentalności w sposób całkowicie wewnętrzny. Oznacza to niezrozumienie, że objawienie jest wcieleniem. Wcielenie jest dialogiem między Bogiem a człowiekiem, przez który człowiek przygotowuje się na przyjęcie Odwiedzin i wędruje, by tak rzec, spory kawał drogi na spotkanie Tego, który przychodzi. Wcielenie nie byłoby możliwe bez tego powoli dojrzewającego w całym

¹⁴ Nawet u największych z filozofów greckich, którzy próbują się bronić przed wyżej wymienionymi tendencjami (choćby – dualizmem platońskim), nie do końca udawało się je skutecznie przezwyciężyć. Nie udawało się to również Arystotelesowi (np. w koncepcji intelektu czynnego).

¹⁵ Tym nieusuwalnym rysem myśli greckiej był platonizm, a zwłaszcza platonizm w wersji Plotyna (neoplatonizm). Por. M. G o g a c z, *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Wydawnictwa ATK, Warszawa 1996; M. K u r d z i a ł e k, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996.

¹⁶ Tertulian (II/III w.), a przed nim Tacjan (II w.), po nich zaś – M. Luter (i Reformacja) oraz bliższy naszym czasom – Lew Szestow, reprezentowali kierunek wrogi niemal wszystkiemu, co stworzyli Grecy i Rzymianie w dziedzinie myśli i działania. Syryjczyk Tacjan w *Mowie do Greków* wyraża się z największą pogardą o ich wierzeniach religijnych, o złych obyczajach, o filozofii, literaturze i sztuce. Echo jego nie tyle krytyk świata pogańskiego, co inwektyw, znajdujemy w twardym powiedzeniu-pytaniu Tertuliana: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis?* (Tertulian, *De praescriptione haereticorum*, VII). I dzisiaj nie brak głosów, zwłaszcza wśród teologów, że nie należy łączyć tego, co greckie, z tym, co semickie oraz swoistej tendencji powrotu i pozostawania wyłącznie w obrębie tego, co semickie. M.-D. Philippe widzi w tym poważne zagrożenie dla samej teologii i wielkiej tradycji Kościoła. Zob. M.-D. Philippe, *Iść za Barankiem. Rekolekcje o Ewangelii św. Jana*, tłum. D. Szczerba, Warszawa 1996, s. 131–132. W tej tendencji, zauważanej przez M.-D. Philippe (i nie tylko przez niego), odżywałby w jakiś sposób spór, który kulminował w pytaniu Tertuliana.

¹⁷ Staje się także – przez fakt powrotu do źródła (chciałoby się powiedzieć – do kontekstu odkrycia) – rzecznikiem współpracy teologii i filozofii.

ludzie *fiat* na przestrzeni długiej historii, *fiat*, które rozkwitło na ustach pewnej dziewczyny z Izraela. Na to, by objawienie, czyli wcielenie pewnej teologii w ludzką strukturę myśli i język, stało się możliwe, trzeba było, żeby ta struktura myśli – myśli hebrajskiej – została uprzednio przystosowana do przyjęcia słowa Boga żywego, podobnie jak później pewna dziewczyna z Izraela została wcześniej przygotowana do przyjęcia i niesienia Logosu, który stał się ciałem po to, aby się nam objawić” (s. 169–170).

Lektura *Eseju o myśli hebrajskiej* jest intelektualną przygodą. Mimo że od jego pierwszego opublikowania minęło czterdzieści lat, zachowuje swoją wartość, dostarcza czytelnikowi okazji do konfrontacji współczesnego stylu myślenia z oryginalnością pewnego stylu myślenia i jego implikacjami filozoficznymi. Ciągłe mało w naszej rodzimej literaturze publikacji pokazujących nie tylko odrębność różnych doświadczeń, ale i ich spotykanie się i wzajemne oddziaływanie. Lektura *Eseju o myśli hebrajskiej* pokazuje także, choć nie wprost, stan recepcji tej myśli w kulturze europejskiej końca XX wieku. Pozwala dokonać osądu, na ile kultura współczesna na nowo stoi w obliczu iluzji gnostycznej (*New Age*). Dobrze się stało, że praca francuskiego filozofa została przybliżona polskiemu odbiorcy.

ks. Sławomir Szczyrba

IMIĘ J H W H W TALMUDZIE Na marginesie lektury *Talmudu* Abrahama Cohena*

Wybitny znawca literatury rabinicznej Abraham Cohen, dał w swoim dziele przejrzysty i syntetyczny wykład na temat Talmudu. Wydawnictwu Cyklady należy pogratulować za staranne wydanie tej pracy w świetnym tłumaczeniu Reginy Gromackiej na język polski. Nie było dotychczas w polskim piśmiennictwie teologicznym pozycji prezentującej tak wyczerpująco metodycznego przeglądu doktryn zawartych w tym tak obszernym żydowskim dziele¹⁸, odzwierciedlającym wiernie świat myśli, w ramach którego egzystowali Żydzi podczas tej wielkiej twórczej epoki, rozciągającej się od III w. przed Chr. do V w. po Chr.

Całość nauki Talmudu autor streścił w 11 rozdziałach: 1. *Doktryna Boga* (s. 32–54), 2. *Bóg i wszechświat* (s. 55–90), 3. *Doktryna człowieka* (s. 91–138), 4. *Objawienie* (s. 139–171), 5. *Życie rodzinne* (s. 172–194), 6. *Życie społeczne* (s. 195–218), 7. *Życie moralne* (s. 219–245), 8. *Życie fizyczne* (s. 246–265), 9. *Folklor* (s. 266–301), 10. *Prawodawstwo* (s. 302–348) i 11. *Życie po śmierci* (s. 349–388).

Talmud, idąc za Biblią, istnienie Boga przyjmuje jako aksjomat – wynika ono w sposób nieunikniony z istnienia wszechświata. Kładzie nacisk na jedność Boga. W ten sposób broni się przed bałwochwalstwem, które rabini utożsamiali z niemoralnym życiem – niewątpliwie pod wpływem wrażenia, jakie sprawiał politeizm grecki i rzymski. Równocześnie rabini musieli bronić monoteizmu przed atakiem chrześcijan żyjących w pierwszych wiekach naszej ery, którzy poszukiwali w tekście Biblii hebrajskiej podstaw swojej doktryny o Trójcy Świętej.

Talmud dużo miejsca poświęca Imieniu Bożemu. Dla ludzi Wschodu imię nie jest, tak jak dla nas, zwykłą etykietką. Tam bowiem uważano, że imię wskazuje na naturę osoby. Sądono, że w

* A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, tłum. R. Gromacka, (tyt. oryg. *Eweryman's Talmud*) Cyklady, Warszawa 1995, ss. 397.

¹⁸ Pierwsze wydanie kompletne obydwu Talmudów w ich aktualnej formie zostało przygotowane w Wenecji przez Daniela Bomberga: babiloński w latach 1520–1523, zawiera 2447 kart w 12 tomach, a jerozolimski ma 626 kart w 3 tomach.

dawnych czasach Duch Boży dyktował imię nowo narodzonego dziecka, a w imieniu tym zawarty był charakter człowieka i proroctwo jego losu. Dlatego ogromną czią otaczano „szczególne imię (szem ha-meforasz) Boga”, który je objawił Izraelowi – mianowicie tetragram JHWH.

W epoce biblijnej używano tego określenia na co dzień, bez jakichkolwiek skrupułów. Jeszcze po niewoli babilońskiej istniało mnóstwo imion własnych, zawierających element Jah lub Jahu. Jednakże w epoce rabinicznej wymawiano je jedynie podczas nabożeństwa w świątyni. Ustanowiono zasadę: „W Sanktuarium Imię było wymawiane tak, jak się je pisze, lecz poza jego obrębem używano Imienia zastępczego” (Sota 7, 6).

Tetragram JHWH figurował w rytuale Dnia Pojednania, kiedy arcykapłan trzykrotnie wyznawał grzechy: za siebie samego, za kapłanów i za społeczność. Talmud podaje tę modlitwę arcykapłana: „O JHWH! Twój lud, Dom Izraela postępował niegodziwie, popełniał występki, grzeszył przed Tobą. Zaklinam Cię na Twoje imię JHWH, zechciej przebaczyć nieprawości, wykroczenia i grzechy, przez które Twój Lud, Dom Izraela, popełnił zło, postępował niegodziwie i zgryztał przed Tobą, jako jest napisane w T o r z e sługi Twego Mojżesza: »W tym dniu bowiem zostanie dokonane przebłaganie za was, aby was oczyścić. Od wszystkich waszych grzechów zostaniecie oczyszczeni przed JHWH« (Kpł 16, 3). A kiedy kapłani i lud stojący na dziedzińcu słyszeli Imię chwalebne i czcigodne wymawiane swobodnie przez usta arcykapłana, ze świętością i czystością, padali na kolana, bili pokłony, padali na twarz i wołali: Błogosławione niech będzie Jego chwalebne i najwyższe Imię po wszystkie czasy, na całą wieczność” (Joma 6, 2).

Pod koniec istnienia świątyni zaznacza się coraz bardziej widoczna obawa przed wymawianiem tetragramu. W traktacie Joma 40d możemy zaobserwować tę zmianę: „Arcykapłan miał pierwiej zwyczaj głośno wypowiadać Imię, lecz gdy zwiększyła się liczba ludzi rozwiązłych, wymawiał je ściszym głosem”. Rabbi Tarfon opowiada, że za czasów swej młodości: „podszedł pewnego dnia ze swoim wujem do podium i wytyczył słuch, aby uchwycić słowa Arcykapłana. Posłyszał tylko, że Imię wymówiono tak, że zagłuszył je śpiew pozostałych kapłanów” (Kidduszin 71a).

W świadomości Żydów utrwaliło się przekonanie, że wypowiedzenie Imienia Boga jest świętokradztwem. Wśród ludzi, którzy nie dostąpią życia przyszłego, wymieniano „tego, co wymawia Imię według liter” (Sanhedryn 10, 1). Pewien rabin z III w. po Chr. mawiał: „Kto wymawia Imię dosłownie, winien jest największej zbrodni” (Pesikta 148a).

Podczas nabożeństw synagogałnych zamiast JHWH czytano ADONAJ, czyli „Panie mój”. Oryginalną wymowę tetragramu przekazywali mędrcy uczniom – raz lub dwa razy na siedem lat (Kidduszin 71a). Później nawet tego zaprzestano, a sposób wymawiania tetragramu nie jest już dokładnie znany. Znamienne jest tu również świadectwo Józefa Flawiusza¹⁹, pochodzącego z rodziny kapłańskiej. Nie śmiał dosłownie przytoczyć tetragramu: „I wyjawiał mu [Mojżeszowi] Bóg swoje Imię, którego nie znał żaden człowiek; tego Imienia nie wolno mi tu podać” (*Dawne dzieje Izraela*, 2, 12, 4).

ks. Eugeniusz Szewc

¹⁹ Józef Flawiusz żył w latach 37–101 po Chr.

