

**Katarzyna Kornacka**

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Poznań

## **KRYTYCZNY OPTYMIZM – FILOZOFIA ZŁA ELIEZERA BERKOVITSA**

Zagadnienie źródeł zła jest szczególnie ważne w filozofii, a jego wyjaśnianiem zajmowali się już przedstawiciele szkół hellenistycznych. Na pytanie *unde malum?* usiłowała odpowiedzieć średniowieczna filozofia chrześcijańska, a w późniejszych czasach to samo pytanie zadawali sobie m.in. Kant, Kierkegaard czy Nietzsche. Zło stanowiło też przedmiot filozofii egzystencjalnej. Przed problematyką zła stanęła także filozofia żydowska, w której można wyodrębnić nurt związany silnie z religią judaizmu. Do tego nurtu należą między innymi urodzeni na początku dwudziestego stulecia dwaj wybitni żydowscy myśliciele: Eliezer Berkovits oraz Abraham Joshua Heschel.

Tym, co łączyło owych dwóch autorów, wpisujących się w filozofię judaizmu, była ich niezwykle głęboka wiara oraz stanięcie w obronie Boga Izraela w sytuacji, gdy bronić Jego istnienia było już niezwykle trudno – podczas Zagłady zginęło przecież sześć milionów osób pochodzenia żydowskiego, a w tej liczbie milion dzieci. Wielu spośród tych, którzy przetrwali piekło *Shoah*, utraciło zupełnie wiarę w Jedyne albo przestało ufać w Jego dobroć, sprawiedliwość i wszechmoc. Makro- i mikrokosmos „po Auschwitz” musiały się zmienić, a mówiąc precyzyjniej: „po Auschwitz” zmieniło się etyczne i religijne myślenie człowieka, a także jego postrzeganie wszechświata. Redukcja bytu ludzkiego do garstki cuchnącego popiołu spowodowała redukcję bytów metafizycznych. Bóg przecież milczał podczas Zagłady, a Jego aniołowie nie wsparli więźniów obozów koncentracyjnych w ich powrotnej drodze do Stworzyciela. Dla wielu oznaczać to mogło tylko jedno: milczenie Boga stało się dowodem na nieistnienie Boga.

Indywidualne doświadczenia ocalałych zaczęły stanowić podstawę do rozważań filozoficznych i teologicznych w ramach judaizmu. Holocaust uzyskał – paradoksalnie – rangę inspiracji dla myślicieli żydowskiej teo-

dycei, którzy poszukując wytłumaczenia dla zła „absolutnego”, zajmowali różnorodne stanowiska. Emil Fackenheim z tragedii *Shoah* usnuł sześćset czternastą *micwę* – przykazanie talmudyczne<sup>1</sup>. Jego zdaniem, mimo cierpienia narodu izraelskiego, naród ten musi przetrwać, musi żyć judaizmem, nie wolno wątpić ani w istnienie Boga, ani w to, że świat jest Bożym Królestwem. W przeciwnym bowiem razie Hitler odniósłby kolejne, pośmiertne już zwycięstwo<sup>2</sup>. Według Fackenheima Holocaust był ofiarą złożoną przez naród po to, by istnieć mogło silne i niezależne państwo Izrael. Skrajnie odmienne stanowisko zajmuje z kolei Richard L. Rubenstein, który ogłosił śmierć „Boga działającego w historii” i przedstawił koncepcję „Boga Natury”, dającego człowiekowi i życie, i śmierć<sup>3</sup>.

Wydaje się, że obie te idee uznać można za bogoburcze dla wierzących Żydów. Choć bowiem koncepcja Fackenheima jest pozornie zgodna z duchem judaizmu, to jednak zarówno tak samodzielne konstruowanie sześćset czternastej *micwy*, jak i swoisty „utilitaryzm” tej koncepcji nie mogą być zgodne z ortodoksyjnym judaizmem, który – jak się okazało – był w stanie wypracować własną koncepcję zła i własne dla niego wyjaśnienie. Tymi, którzy gorliwie przystąpili do obrony tradycyjnych wartości judaizmu, byli właśnie rabini-filozofowie Eliezer Berkovits i Abraham Joshua Heschel. Każdy z nich w sposób odmienny wyjaśniał istnienie zła w świecie. Obaj jednak „usprawiedliwiali” Pana, dowodząc „dalszego” – po i mimo Auschwitz – Jego istnienia. Obaj myśliciele wskazali również, że moralnym obowiązkiem człowieka jest konsekwentne dążenie do własnej doskonałości, mimo zła i wszelkich niedoskonałości doczesnego życia. O ile myśl Heschela jest stosunkowo lepiej w Polsce znana, dzięki między innymi publikacjom polskich przekładów jego prac, o tyle dorobek filozoficzny Berkovitsa pozostawał przez wiele lat w ukryciu; jego myśli nie badano nawet w Izraelu.

## Berkovitsa krytyczny optymizm

Eliezer Berkovits urodził się w Rumunii w roku 1908. W latach trzydziestych otrzymał staranne wykształcenie teologiczne i filozoficzne

---

<sup>1</sup> W tradycyjnym judaizmie uznaje się, że liczba przykazań danych przez Boga w Piśmie wynosi 613.

<sup>2</sup> Zob. E.L. Fackenheim, *Transcendence in Contemporary Culture: Philosophical Reflections and a Jewish Theology*. W: *Transcendence*, red. H.W. Richardson, D.R. Cutler, Boston 1969, s. 150.

<sup>3</sup> „God is not dead; He, so to speak, is the source of both life and death” – R.L. Rubenstein, *After Auschwitz. History, Theology and Contemporary Judaism*, Baltimore-London 1992, s. 306.

w Seminarium Rabinackim w Berlinie oraz na uniwersytecie berlińskim. Po ucieczce z nazistowskich Niemiec w 1938 roku pełnił posługę rabinacką w Leeds, Sydney i Bostonie. W roku 1958 objął katedrę filozofii w Hebrajskim Seminarium Teologicznym w Chicago, gdzie nauczał do 1975 roku. W wieku 67 lat przeniósł się do Jerozolimy, w której mieszkał i pracował przez ponad dziesięć lat, aż do śmierci w roku 1992<sup>4</sup>.

Berkovits jest autorem wielu prac, z których większość została poświęcona Holocaustowi oraz współczesnym nurtom filozofii żydowskiej. Jednym z najwybitniejszych jego dzieł jest praca *God, Man and History*, będąca filozoficzną reinterpretacją głównych założeń judaizmu oraz wskazaniem na jego teologiczne, etyczne i polityczne implikacje. Berkovits starał się ukazać judaizm jako swoiste antidotum na lęki i zagrożenia współczesnego świata. Jednocześnie jednak żydowski myśliciel był świadom, iż postulując powrót do ortodoksyjnego judaizmu, nie ma prawa pozostawić bez odpowiedzi najistotniejszych pytań dotyczących kondycji współczesnego człowieka – pytań o pochodzenie zła i o sens cierpienia.

Berkovits zatem nie uchylał się od podjęcia owego problemu. Nie negował istnienia zła ani cierpienia jako – pośrednio – stworzonych przez Boga. Twierdził również, że żadna teodycea nie przekona nas, iż zło nie jest realne. Przyznawał także, iż niezawinione cierpienie nie jest czymś, co się wydaje – nie jest fenomenem, lecz rzeczywistością<sup>5</sup>. To, co stworzone, zachwyca swym pięknem, lecz może być także źródłem nieszczęścia i smutku. Żydowski myśliciel zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że „religia musi z odwagą stanąć twarzą w twarz przed tym faktem”<sup>6</sup> i prezentował własne rozwiązanie tej kwestii. Jego zdaniem negacja Boga po Holocauście spowodowana była błędnym przekonaniem, że wszystko to, co jest dziełem doskonałego Stwórcy, musi także być doskonałe. Świat, przyznaje Berkovits, doskonały nie jest i być nie może. Najgorszą zaś formą antropomorfizmu jest pogląd, iż „wszechmocny i wszechwiedzący Bóg mógł być odpowiedzialny za nieskazitelny świat”<sup>7</sup>. Takie rozumowanie wynika z tego, iż człowiek przypisuje Bogu własne atrybuty: człowiek bowiem stworzyłby świat doskonały, gdyby był Bogiem, a nie

<sup>4</sup> Zob. D. Hazon, *Eliezer Berkovits and the Revival of Jewish Moral Thought*, Azure no. 11, 2001, <http://www.azure.org.il/article.php?id=271>.

<sup>5</sup> „All the ingenuity spent on the solution of the problem of theodicy will not convince us that evil is not real, that undeserved suffering is so only in appearance, and that life does not abound in irrationality and meaningless destruction” – E. Berkovits, *God, Faith and History*, Jeruzalem 2004, s. 78.

<sup>6</sup> Tamże, wszystkie tłumaczone cytaty z tej książki – tłum. własne.

<sup>7</sup> Tamże, s. 78 nn.

człowiekiem. Jest to rozumowanie błędne i bezbożne zarazem, ponieważ ludzie nie powinni wymagać od Boga „stosowania Jego boskich mocy zgodnie z ludzkim [Jego] pojmowaniem”<sup>8</sup>.

Należy jednak dostrzec, że pogląd Berkovitsa jest uzasadniony, o ile weźmie się pod uwagę biblijne objawienie. Bóg, który ukazał się Abrahamowi, nie ujawnił przecież nawet swojego Imienia. Na błędy zaś wynikające z antropomorfizacji Boga zwrócił uwagę już Filon z Aleksandrii, reprezentant platonizującego mozaizmu, twierdząc, iż tym, co łączy człowieka z jego Stwórcą, jest *pneuma* – dar Pana życia. Tylko dusza ludzka – przeniknięta Duchem – została stworzona na obraz i podobieństwo Boże. Boga nie wolno więc pojmować i definiować w ludzkich kategoriach. To, co wydaje się racjonalne dla człowieka, nie musi być zgodne z boskim logosem.

Berkovits ustala zatem fakty, które staną się punktem wyjścia jego koncepcji zła. Znamy Boga dzięki spotkaniu z Nim – Jego objawieniu. Wiemy też od Niego, że jest On Stworzycielem wszechświata. Z kolei na podstawie własnego doświadczenia stwierdzamy, iż otaczający nas świat nie jest doskonały. Wniosek, jaki wypływa z powyższych przesłanek, jest prosty i jednoznaczny: doskonały Bóg stworzył niedoskonały świat<sup>9</sup>. Innymi słowy, doskonały twórca stworzył niedoskonałe dzieło. Skoro zaś Bóg jest bez wątpienia doskonały, to stworzenie niedoskonałego świata musiało być jego zamiarem. W tym momencie nasuwa się pewna refleksja: Berkovitsa koncepcja Boga wydaje się niezwykle podobna do idei najwybitniejszego filozofa chrześcijańskiego czternastego stulecia, Wilhelma Ockhama, który twierdził, że można uznać, iż zło pochodzi od Boga. Nie wypływa stąd jednak wniosek o złu Boga, ponieważ Stwórca stoi ponad kategoriami osądu moralnego. To zaś, co ludzie określają jako zło w aktualnym porządku wszechświata, nie jest złem w Bożym porządku uniwersalnym. Innymi słowy, ludzie nie mogą ani ujrzyć, ani zrozumieć „planu”, skoro jedynie w mikroskopijnej części i jedynie na chwilę są w stanie partycypować w Bożym intelekcie, o ile jest to w ogóle możliwe. Człowiek, choć raczej nie lubi o tym myśleć, trwa we wszechświecie – i w stosunku do tego wszechświata – przez mniej niż ułamek sekundy. Jest bytem przygodnym, a może wręcz przypadkowym, mimo że nawet filozofowie wolą się posługiwać tym pierwszym, właśnie filozoficznym terminem. Wolę bowiem o sobie myśleć jako o bycie przygodnym, który wprawdzie nie jest konieczny czy absolutny, którego jednak istnienie nie jest przy-

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 79.

<sup>9</sup> „The world is apart from God; it is therefore, of necessity, imperfect. [...] Creation, as the ‘other’ that confronts God, must forever remain imperfect” – tamże, s. 79.

padkowe. Lecz jak jest naprawdę? Nie wiemy, a przynajmniej nie jesteśmy w stanie uzasadnić tego w sposób racjonalny. Można jedynie opowiedzieć się za którąś z tych opcji, lecz takie „głosowanie” przyniesie rezultat nieweryfikowalny.

Wydaje się mimo wszystko, że Berkovits, odmiennie niż Ockham, nie mógłby mówić o człowieku jako o dziele przypadku. W judaizmie bowiem każde życie jest darem od Boga. Tym bardziej więc taki pogląd jest obowiązujący pośród wierzących Żydów. Obowiązkiem jednak człowieka, twierdzi Berkovits – powtarzając niemal dokładnie myśl franciszkańskiego myśliciela – jest wierzyć w to, że niedoskonały świat doczesny oraz wszelkie cierpienia narodów i jednostek są sensowne<sup>10</sup>, jako że zostały stworzone przez Najdoskonalszego Artystę, który w swej szczodrości podarował ludziom wolność. Gdyby nie istniała wolność i autonomia woli, nie istniałaby w ogóle moralność. Nie byłoby ani zła, ani dobra moralnego, a wszelkie akty byłyby indyferentne w porządku etycznym<sup>11</sup>.

Wróćmy jednak do koncepcji samego Berkovitsa. Podkreśla on przede wszystkim odmienną naturę Boga i świata, który nie jest żadną emanacją jakiejś plotyńskiej Jedni. Według żydowskiego myśliciela pełne znaczenie stworzenia polega na tym, iż jest ono aktem boskiego samoograniczenia się. To, że Bóg kreując świat niejako sam siebie-zaprzeczył (self-denial), powoduje z kolei, że „świat staje się skończony i jako taki jest niedoskonały”<sup>12</sup>. To, co nie jest Bogiem, nie może przecież być jak Bóg doskonałe.

Nawet pobieżna analiza zaprezentowanej koncepcji stworzenia wskazuje na jej genezę. Uzasadnione wydaje się stwierdzenie, że konstruując swą kosmogonię, Berkovits nawiązał do idei *cimcum*. Idea ta stanowiła również zasadniczy element kabalistycznej doktryny Izaaka Lurii, szesnastowiecznego mistyka żydowskiego<sup>13</sup>. To właśnie Luria zaprezentował nową i oryginalną nie tylko w judaizmie koncepcję kosmogoniczną. We-

<sup>10</sup> „According to Judaism, however, there is no evil in the absolute sense. As with everything else that is part of creation, evil too, has its source in the deed of the Creator; it has, therefore, a positive function. It is for that reason that Rabbi Akiwa could exclaim: ‘Whatever the Merciful One does is for the good’” – tamże, s. 81.

<sup>11</sup> „[...] in the realm of consciousness, imperfection alone makes decisions possible. The element of imperfection, therefore, not only renders a system of values meaningful by positing its ‘adversary’, as it were, to challenge it; but by allowing for spontaneity and freedom, it also establishes the basis of all conscious behavior an act of responsible choice” – tamże, s. 82.

<sup>12</sup> Tamże, s. 79.

<sup>13</sup> Poglądy Izaaka Lurii omawia szczegółowo G. Scholem w obszernej pracy poświęconej mistycyzmowi żydowskiemu. Zob. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007, s. 271-316.

dług niego bowiem *En-Sof*, nieskończona istota boska, umożliwiła istnienie skończonego świata właśnie poprzez *cimcum* – samoograniczenie się, wycofanie się ku sobie, poprzez negację samej siebie. Luria, jak pisze G. Scholem, wyszedł z bardzo racjonalnego założenia<sup>14</sup>: coś, co nie jest Bogiem, czyli wszechświat, może istnieć jedynie tam, gdzie Boga nie ma, ponieważ w przeciwnym razie to, co nie jest Bogiem, posiadałoby boską substancję i – jak dopowiedziałby Berkovits – coś, co nie jest Bogiem, byłoby jak Bóg doskonałe. Z idei *cimcum* skorzystał także Hans Jonas, który w *Ideji Boga po Auschwitz* starał się wytłumaczyć istnienie zła totalnego. Podobnie jak Berkovits, Jonas twierdzi, że *En-Sof*, który stworzył świat i człowieka poprzez samoograniczenie się i który dał człowiekowi wolność, stracił swoją wszechmoc i los świata oddał w ręce człowieka: „Rezygnując z własnej nienaruszalności, wieczysta podstawa pozwoliła zaistnieć światu. Jej zanegowaniu samej siebie wszelkie stworzenie zawdzięcza swe istnienie, pod którego postacią otrzymało dar od transcendencji. Bóg całkowicie dał siebie w powstający świat i nie ma już nic do dania: teraz kolej, by człowiek Mu dawał”<sup>15</sup>.

Berkovits zdawał sobie sprawę z podobieństwa swojej koncepcji do doktryny Izaaka Lurii<sup>16</sup>. Podkreślał jednak pewną różnicę między swoją ideą a myślą szesnastowiecznego mistyka: kabalistyczne *cimcum* było pojmowane przez Lurię „przestrzennie”. Było wycofaniem się boskiej substancji ku sobie samej po to, by stworzyć miejsce dla tego, co tworzone. Według Berkovitsa natomiast „akt boskiego samoograniczenia się jest logicznym warunkiem zaangażowania się Boga w skończoną rzeczywistość”<sup>17</sup>. Gdyby bowiem rzeczywistość nie była skończona, nie mogłaby istnieć odrębnie od Boga i nie byłaby *de facto* tym, co jest przez Boga stworzone. Rzeczywistość stworzona przez Boga stanowi inną niż Bóg kategorię ontyczną. *Cimcum* zatem, w ujęciu Berkovitsa, nie przygotowuje kreacji, lecz stanowi o jej istocie. Aby poprzeć swoją koncepcję niedoskonałego świata stworzonego przez doskonałego Boga, Berkovits przytacza słowa proroka Izajasza:

„Ja jestem Pan, i nie ma innego.  
Poza Mną nie ma Boga.  
Przypaszę ci broń, chociaż Mnie nie znałeś,

<sup>14</sup> Tamże, s. 289.

<sup>15</sup> H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003, s. 45.

<sup>16</sup> „We do not feel competent to judge to what extent our concept of divine self-limitation is identical with R. Isaac Luria’s focal concept of *tzimtum*” – E. Berkovits, *God, Faith...*, s. 174.

<sup>17</sup> Tamże.

aby wiedziano od wschodu słońca aż do zachodu,  
że beze mnie nie ma niczego.  
Ja jestem Pan, i nie ma innego.  
Ja tworzę światło i stwarzam ciemności,  
sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę.  
Ja Pan, czynię to wszystko”<sup>18</sup>.

Żydowski myśliciel zdawał sobie sprawę, iż to, co powiedział Izajasz, stanowiło w późniejszym okresie podstawę manicheizmu i dualistycznej gnozy. Zarówno manichejczycy, jak i gnostycy postrzegali rzeczywistość jako walkę między przeciwstawnymi sobie zasadami dobra i zła. Zasada zła była w tym ujęciu odpowiedzialna za realne zło, a istnienie owej absolutnej i niezależnej nawet od Boga zasady stanowiło zarazem pełne wyjaśnienie wszystkiego, co złe. Według Berkovitsa taka interpretacja słów proroka jest błędna. Izajasz nie zanegował bowiem ani istnienia zła, ani faktu, iż jego twórcą jest Bóg. Słowa proroka należy rozumieć dosłownie: „Bóg jako źródło całej rzeczywistości jest również twórcą ciemności i zła”<sup>19</sup>.

Zło zatem – jako część dzieła Boga – jest konieczne oraz posiada wartość, ponieważ pochodzi od Boga. Nie jest to zło absolutne, jak pojmowali je gnostycy. Co więcej, należy wierzyć, iż zło, które stworzył Bóg, musi mieć „pozytywną funkcję” i służyć dobremu celowi w stworzonym przez Boga uniwersum. Oczywiście, pisze Berkovits, nie możemy poznać wszelkich konsekwencji stworzenia niedoskonałego wszechświata. Nie posiadamy wszechwiedzy. Jesteśmy jednak w stanie odsłonić pewne logiczne implikacje tej koncepcji. Przede wszystkim, jeżeli Bóg jest twórcą niedoskonałego świata, to zło istnieje w tym świecie realnie. Gdyby jednak nie istniało zło, nie byłoby możliwe istnienie dobra. W doskonałym społeczeństwie nigdy nie byłoby wojen, lecz i „pokój nie byłby docenianym ideałem”<sup>20</sup>. Gdyby nie istniała wrodzona człowiekowi skłonność do egoizmu, nie istniałyby także ideały etyczne i moralność. Bez ludzkiej nieracjonalności, która zwodzi i zawodzi człowieka, niepotrzebna by była ludzka racjonalność. „Tylko poprzez stworzenie ciemności może Bóg kształtować światłość; tylko poprzez kreację zła można czynić pokój”<sup>21</sup>. Niedoskonałość świata implikuje również inne zalety, niezwykle istotne dla ludzkiej egzystencji. Jest ona przede wszystkim źródłem wolności człowieka, niedoskonałego bytu w niedoskonałym świecie. Ów niedo-

<sup>18</sup> Księga Izajasza 45,5-7 – Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań-Warszawa 1982.

<sup>19</sup> E. Berkovits, *God, Faith...*, s. 80.

<sup>20</sup> Tamże, s. 82.

<sup>21</sup> Tamże.

skonały byt nie jest zdany na monotonię, może działać spontanicznie. Od jego wyboru zależy, czy przestrzega prawa, czy nie jest mu posłuszny, czy postępuje racjonalnie, czy podąża, na przykład, za głosem ślepego instynktu.

Wolność jest koniecznym warunkiem decyzji oraz każdego aktu moralnego, polegającego na wyborze między dobrem a złem<sup>22</sup>. Według Berkovitsa wolność jest tym, co decyduje o istocie człowieczeństwa. Doskonały człowiek w doskonałym świecie żyłby wiecznie i nie potrzebowałby ani wolności, ani moralności, ani nawet nie musiałby posługiwać się swoim doskonałym rozumem. W jego egzystencji wszystko byłoby – doskonale – zaplanowane jako mechanicystyczny ciąg przyczynowo-skutkowy. Doskonały człowiek w doskonałym świecie nie byłby w ogóle człowiekiem, czyli istotą, której naturę konstytuują zarówno niedoskonałość, jak i wynikająca z niedoskonałości wolność oraz zdolność do podejmowania racjonalnych wyborów moralnych. „Element niedoskonałości [...] określa podstawę wszelkich świadomych zachowań jako aktów odpowiedzialnego wyboru”<sup>23</sup>. Innymi słowy, „Według Berkovitsa Bóg stworzył wolnych ludzi, nie zaś automaty”, jak trafnie napisał R.L. Rubenstein<sup>24</sup>.

Kolejną negatywną cechą „perfekcji” ludzkiej byłby, zdaniem Berkovitsa, fakt, iż owa doskonałość implikowałaby brak wszelkich potrzeb. Człowiek tym samym nie miałby nigdy przed sobą żadnych wyzwań, których podejmowanie pozwala na osiągnięcie satysfakcji. „Człowiek pozbawiony wyzwania i wolności jego realizacji poprzez roztropne działanie nie byłby ludzki”<sup>25</sup>. O ile życie ludzkie i ludzka egzystencja mają mieć sens, to człowiek musi być z konieczności zdany na niedoskonałość. Oczywiście konsekwencją owej niedoskonałości jest również możliwość kontaktu człowieka ze złem, narażenie go na strach, lęk, niedolę, czyli to wszystko, co jest nieodłącznym elementem prawdziwie ludzkiej egzystencji.

Ci, którzy pragną doskonałego „człowieka” i doskonałego „świata”, opowiadają się w istocie za neoplatońską wizją „Jednego”, co prowadzi do eliminacji tego, co stworzone. Należy zwrócić uwagę na niezwykłą trafność myśli Berkovitsa, który wykazał ewidentną aporię neoplatonizmu. Skoro bowiem na przykład plotyńskie hipostazy są emanacjami absolutnego Jednego, to pozostają nadal jakąś jego formą, lecz forma ta ma

---

<sup>22</sup> „We find ourselves not in a universe of puppets, dangling from the strings of the Almighty and obeying every one of his commands, but instead in a universe in which freedom makes the deed possible” – tamże, s. 83.

<sup>23</sup> Tamże, s. 82.

<sup>24</sup> R.L. Rubenstein, *After Auschwitz...*, s. 195.

<sup>25</sup> E. Berkovits, *God, Faith...*, s. 82.



trudny do określenia status ontyczny. Hipostazy są bowiem Jednym, lecz zarazem różnią się od Jednego (są od niego „gorsze”, mniej doskonałe), czyli Jednym nie są, a to jest z kolei niezgodne z zasadą niesprzeczności. Nie mogą zatem bytować w sensie pełnym, nie są w istocie stworzonym przez Jedno bytem, który byłby odrębny w relacji do Jednego, czyli posiadałby własną, autonomiczną istotę-naturę.

Zdaniem Berkovitsa, który tłumaczy istnienie etycznego zła w sposób systematyczny, tzn. na podstawie własnej koncepcji kosmogonicznej, podczas stwarzania Bóg przekazał temu, co stworzone, „odpowiedzialność za własną historię”<sup>26</sup>. Niewątpliwie, pisze Berkovits, było to posunięcie ryzykowne. Przypuszczalnie jednak Bóg zdawał sobie sprawę z ryzyka i możliwości porażki tego, co stworzone: w przeciwnym razie wolność, wybór i odpowiedzialność nie mogłyby w ogóle istnieć. Wolność zaś, możliwość podejmowania decyzji i odpowiedzialność konstytuują naturę człowieka. Bez nich człowiek byłby automatem bądź zabawką w ręku Stwórcy.

Berkovits był ponadto przekonany, iż stworzenie jako takie nie może ponieść (ostatecznej) klęski, ponieważ sam Bóg jest odpowiedzialny za dzieło stworzenia. „Planu” Bożego nic nie może zniweczyć w sposób ostateczny. Plan ten musi być doskonały, skoro pochodzi od doskonałego Boga. Tym, co ma tłumaczyć możliwość zachowania najwyższego porządku wszechświata, jest zdaniem żydowskiego myśliciela prawo, które stanowi ograniczenie ludzkiej wolności<sup>27</sup>. Innymi słowy, wolność została włączona we wcześniej zaplanowaną strukturę, która stanowi dla tego, co stworzone, pewne zabezpieczenie przed samozagładą.

Podsumowując rozważania na temat zła, Berkovits określa swoje stanowisko jako „krytyczny optymizm”<sup>28</sup>. Przyznaje bowiem, że niedoskonałość dotyczy i człowieka, i świata, który go otacza. Świat ten nie zawsze jest dobry, lecz jest w stanie stawać się dobrym, skoro dzieło kreacji nie zostało ostatecznie ukończone. Doskonałość uniwersum nie jest stanem aktualnym, ale potencjalnym. „Boże stworzenie jest dobre, ponieważ jest zdolne do dobroci”<sup>29</sup>. I pomimo że ta potencjalność często nie jest realizowana, to w ostateczności Bóg nie może być pokonany.

Oczywiście, te aprioryczne twierdzenia nie mogą zostać uzasadnione ani przy pomocy „czystego”, ani „praktycznego” rozumu i Berkovits nie stara się tego czynić. Nie określa nawet swojego poglądu jako postulatu. Jest wprawdzie filozofem religii, lecz przede wszystkim uważa się za

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 83.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże, s. 84.

<sup>29</sup> Tamże.

głęboko wierzącego człowieka, który doskonale sobie zdaje sprawę z tego, iż przy pomocy narzędzi wypracowanych przez filozofię nikomu nie uda się dowieść ani istnienia Boga, ani uzasadnić poglądu, że to, co nas otacza, ma sens i czy jakkolwiek wartość posiada nasza własna, indywidualna egzystencja. To zaś, co wiemy o Bogu, nie pochodzi ze spekulacji, lecz jest wiedzą empiryczną<sup>30</sup>. Spotkanie człowieka z Bogiem i Jego objawienie pozwoliły, zdaniem Berkovitsa, na poznanie bytu i prawdy, odsłoniły odrębność Pana, świata i ludzi.

## **Holocaust – weryfikacja „optymistycznej” koncepcji zła**

Przedstawiona powyżej teoria zła Berkovitsa wydaje się wewnętrznie spójna i prawidłowo uzasadniona. By ją jednak zaakceptować, należy najpierw przyjąć za prawdziwą jej teonomiczną podstawę oraz uznać za prawdziwe przesłanki biblijnego objawienia. Niezależnie jednak od takiego czy innego przekonania dotyczącego prawdy bądź fałszu treści zawartych w księgach Tory, przyznać należy, iż Berkovitsowi udało się stworzyć w ramach judaizmu autonomiczną – przynajmniej do pewnego stopnia – teorię etyczną. Zgodnie z tą teorią człowiek jest wolny, a jego powinność moralną stanowi postępowanie rozumne. Życie ludzkie nie zostało przez nikogo uprzednio zdeterminowane. Człowiek nie jest obiektem ani predestynacji, ani fatalizmu. Od ludzkich wyborów moralnych zależą natomiast dzieje świata. Podobnie jak w ujęciu Kanta, człowiek, zdaniem Berkovitsa, jest w stanie sprawiać, by otaczający świat stawał się lepszy. Dokładniejsza analiza myśli Berkovitsa pozwala nawet, jak się wydaje, określić jego teorię moralną jako antropocentryczną, nie zaś teocentryczną.

Właśnie ów silnie zaakcentowany antropocentryzm, stanowiący istotny faktor koncepcji etycznej Berkovitsa, pozwolił mu na przeanalizowanie moralnego aspektu cierpienia ludzkiego podczas dramatu Holocaustu<sup>31</sup>. Co ciekawe, analizę tę przeprowadził z punktu widzenia filozofa, nie zaś religijnego myśliciela czy teologa, który dążyłby za wszelką cenę do obrony dogmatów wiary. Choć nie mówił tego wyraźnie, zdawał sobie doskonale sprawę, że dogmaty te mogły nie wytrzymać próby cierpienia, jakie dotknęło ofiary Zagłady. Było też dla niego oczywiste, że

<sup>30</sup> Tamże, s. 12-18, 51-57.

<sup>31</sup> Kwestię moralnego aspektu cierpienia podczas Holocaustu Berkovits analizował w artykule pt. *Faith After the Holocaust*. Zob. E. Berkovits, *Essential Essays on Judaism*, Jeruzalem 2007, s. 315-332.

getta i obozy śmierci mogły stanowić ostateczną postawę utraty wiary, która „została zduszona przez dym krematoriów”<sup>32</sup>. Pytania o bezsens cierpienia i o milczenie sprawiedliwego – podobno – Boga musiały się wówczas pojawiać. Ponieważ nie znaleziono na nie zadowalającej odpowiedzi, są one również współcześnie aktualne.

Prezentując własne spojrzenie na kwestię teologii Holocaustu, Berkovits stwierdza otwarcie, że „wielu Żydów ich los w gettach i obozach śmierci doprowadził do kryzysu wiary”<sup>33</sup>. Sytuacja ta nie dziwi i nie gorzy religijnego myśliciela judaizmu nawet w najmniejszym stopniu. Przeciwnie, jego zdaniem, ów kryzys wiary, o którym wspomina i który stał się udziałem wielu ocalałych, świadczy jedynie o sile i mocy ich wiary. Berkovits rozwiązuje ten – pozorny, jak się okaże – paradoks w bardzo prosty sposób. Stwierdzenie bowiem: „Wierzę w Boga” implikuje zdanie: „Ufam Bogu”. Istotą zaś zaufania jest przekonanie o sprawiedliwości, lojalności wobec nas tego, komu ufamy. Postawa taka stanowi istotę judaizmu. Już Abraham spierał się z Bogiem i domagał się od Niego okazania sprawiedliwości, spoglądając na straszny los mieszkańców Sodom i Gomory. Mimo swojej pokory, miał odwagę zwrócić się do Boga: „Czyż Ten, który jest sędzią nad całą ziemią, mógłby postąpić niesprawiedliwie?”<sup>34</sup>. Zdaniem Berkovitsa, nie istnieje tu żadna kontrydykcja pokory i śmiałości Abrahama: „Człowiek wiary zadaje Bogu pytanie z tego powodu, że wierzy”<sup>35</sup>. Abraham więc wierzy w sprawiedliwego Boga i Sprawiedliwemu zadaje pytanie. Nie jest w stanie pogodzić się z Bożą niesprawiedliwością.

W historii izraelskiego narodu również Hiob miał w pewnej chwili odwagę przeciwstawić się Stwórcy, a nawet Go oskarżać. Los Hioba stał się dla światowej kultury paradygmatem niezawinionego, bezsensownego i niewytłumaczalnego cierpienia ludzkiego, a także wyzwaniem dla poetów i filozofów, których zainteresowaniem była egzystencja człowieka. Hiob nie zgadza się na degradację swojej idei Boga i nie jest w stanie zaakceptować nieistnienia Bożej opatrności i sprawiedliwości, jako że te właśnie przymioty nierozzerwalnie są pojmowane w judaizmie jako metafizyczna istota boskości. Ich negacja wiodłaby, w odczuciu Hioba, do destrukcji ontycznego porządku wszechświata. Innymi słowy: walczył on z Bogiem po to, by Boga ocalić. Walka ta znalazła swój niespodziewany finał. Kulminacją dramatu Hioba, pisze Berkovits, okazało się Boże ob-

<sup>32</sup> Tamże, s. 315, wszystkie tłumaczone cytaty z tego artykułu – tłum. własne.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Księga Rodzaju 18,25 – *Pismo święte...*

<sup>35</sup> E. Berkovits, *Essential Essays...*, s. 316.

jawienie. Hiob ujrzał Boga na własne oczy, a widząc Go, zrozumiał i zaakceptował, że wobec Niego jest tylko pyłem i prochem<sup>36</sup>.

W Berkovitsa koncepcji cierpienia można zatem odnaleźć jej metafizyczny fundament. Cierpi ten człowiek, który nie jest sobie w stanie uświadomić znikomości własnej egzystencji w stosunku do wielkości i potęgi Absolutu. Bóg jednak może objawić człowiekowi swój majestat. Wówczas, dzięki uświadomieniu sobie przez człowieka własnej ontycznej kondycji, następuje spokój wyzwalający od cierpienia, a pytanie: „Dlaczego cierpię?” staje się bezzasadne: pył i proch stanowią przecież metaforę nicości. Byt zredukowany do nicości nie może cierpieć lub – przynajmniej – nie powinien rościć sobie prawa do szczęścia.

Wydawać by się mogło, iż teoria Berkovitsa stanowi odpowiedź na wiele pytań i wątpliwości dręczących ludzkość od zarania dziejów. Tak więc w świetle tej koncepcji racjonalny i dobry Bóg stworzył obdarzonego rozumem człowieka. Jednocześnie zaś ofiarował mu wolność i możliwość wyboru, jak również przekazał prawo – odpowiedni kodeks etyczny. Człowiek, dokonując właściwych aktów moralnych, sprawia, że świat staje się lepszy. Istota ludzka winna wierzyć w sprawiedliwego i wszechpotężnego Boga, który objawiając się człowiekowi, może w ten sposób wyzwolić go od cierpienia.

Niestety, autor powyższej teorii uświadomił sobie, choć nie wyraża tego *explicite*, że jego koncepcja nie przystaje do Holocaustu, „w porównaniu z którym piekło Dantego było tylko komedią”<sup>37</sup>. Tragedia ofiar nie zakończyła się bowiem tak szczęśliwie jak dramat Hioba, który doświadczył swoistej *katharsis*, widząc na własne oczy ponadczasowego i ponadmaterialnego Pana Wszechświata. Ci, którzy doświadczyli życia w gettach i obozach śmierci, zostali wprowadzeni przez swoich oprawców zredukowani w swoim jestestwie do prochu, pyłu i dymu, lecz nie dostąpili radości oglądania Boga twarzą w twarz i raczej nie byli w stanie zadumać się wtedy nad wielkim dziełem stworzenia. To, co zostało stworzone, zarówno w fizycznym, jak i metafizycznym wymiarze, narażone zostało wówczas na dezorganizację i destrukcję, którym w najwyższym stopniu podlegały sfera religijna i etyczna człowieczeństwa. Właśnie dlatego dla wielu osób „Bóg umarł”. Dlatego również coraz trudniejsze stawało się przeprowadzenie linii demarkacyjnej pomiędzy dobrem a złem, skoro siłą rzeczy za najwyższe dobro uznać niejednokrotnie należało nie żadne wysublimowane życie wieczne czy wieczną szczęśliwość, lecz talerz zupy, który pozwalał przeżyć jeszcze jeden dzień.

---

<sup>36</sup> Tamże, s. 317.

<sup>37</sup> Tamże, s. 325.

Mimo to Berkovits starał się za wszelką cenę ratować swoją etyczną koncepcję „krytycznego optymizmu”. Dowodził na przykład, iż najwyższe zło, jakie niewątpliwie pojawiło się w obozach koncentracyjnych, wywoływało niekiedy postawy motywowane przez najwyższe dobro, dobro heroiczne<sup>38</sup>. Obok ludzi przeżywających kryzys wiary i wiarę tracących byli i tacy, którzy wbrew otaczającej ich powszechnej destrukcji czcili Pana i zachowywali wszystkie żydowskie rytuały. Uznać ich więc należy za *Kedoshim*, świętych, którzy – tak jak Żydzi w czasach hiszpańskiej inkwizycji – nie wyrzekli się swojej wiary, choć mieli świadomość, iż wypełniając micwę *Kiddush Hashem*, nakazującą bezwzględną cześć wobec Boga, poświęcą swoje życie.

W ujęciu Berkovitsa zatem nawet istnienie zła absolutnego odgrywa istotną rolę w etycznym porządku świata. Porządek ten jest racjonalny jako stworzony przez Boży *logos*. Dzięki złu bowiem może pojawić się najwyższe, niejako ostateczne dobro. Ludzie zaś są w stanie osiągnąć świętość, która w tej sytuacji jawi się jako sprawiedliwa nagroda za cierpienie, którego człowiek doświadcza w swej powrotnej drodze ku transcendentnemu Bogu.

Analiza koncepcji zła zaprezentowanej przez Berkovitsa pozwala bez wątpienia dostrzec jej wewnętrzną koherencję. Według żydowskiego myśliciela nawet skrajna trauma, jakiej doświadczył jego naród w okresie Holocaustu, ma swoje pozytywne uzasadnienie. Jest bowiem tym czynnikiem, który mógł wyzwolić w ludziach dobro i odsłonić najlepszą stronę ludzkiej – stworzonej przez Boga – natury. Stwierdzenie to mogłoby zasadniczo stanowić podsumowanie rozważań na temat teorii Berkovitsa. Nie sposób jednak pominąć milczeniem pewnych wątpiwości, które nasuwają się bezwiednie jako głos w obronie tych, którzy nie byli i nie są w stanie uwierzyć ani w sprawiedliwość Boga Izraela, ani w etyczno-mityczną koncepcję Jego apologety.

Pierwszym zastrzeżeniem co do słuszności teorii „krytycznego optymizmu” jest fakt, iż jej autor dokonał syntezy płaszczyzny filozoficznej i teologicznej. Pisząc o wolnej woli człowieka i jego racjonalności, przyznaje mu pewną autonomię w procesie kreacji *ordinis mundi*. Jednocześnie jednak nakazuje mu cierpieć i skazuje na świętość w obliczu piekielnej tragedii Holocaustu. W tej sytuacji wolność ludzka staje się ograniczona przez zło spowodowane przez innych ludzi oraz przez Boże wyroki.

Innym, poważniejszym, jak się wydaje, zarzutem, który można by wysunąć przeciwko myśli Berkovitsa, jest brak jakiegokolwiek możliwości

---

<sup>38</sup> Tamże, s. 327 nn.

jej uniwersalizacji. Berkovits pisze bowiem, iż dzięki *Shoah* ludzie mogli stać się świętymi, wypełniając przykazanie *Kiddush Hashem*, nakazujące oddawanie czci Bogu niezależnie od okoliczności, nawet z narażeniem życia. Innymi słowy, zło umożliwiało ludziom realizację aktów heroicznych. Jako przykład takiego czynu podaje Żydów, którzy wbrew niemieckiemu nakazowi nie zdecydowali się na zgolenie swoich długich bród, a taka manifestacja przynależności do narodu żydowskiego i religii mojżeszowej wiązała się wówczas z ryzykiem utraty życia.

Berkovits zdaje się jednak nie dostrzegać, iż nie każdy człowiek zdolny jest do realizacji takich aktów. Małe żydowskie dziecko w obozie koncentracyjnym nie nosiło brody. Nie prowadziło, jak Hiob, dysputy z Panem, patrząc na okrutną śmierć swoich rodziców i dymiące kominy krematoriów. Nie cieszyło się ani wolnością, ani możliwością podejmowania racjonalnych decyzji, które mogłyby zmienić otaczający świat na lepsze, bo takiej możliwości owo dziecko nie miało. Przypuszczać też można, że matka tego dziecka nie myślała w Auschwitz o zapaleniu szabasowych świec w piątkowy wieczór, lecz o ocaleniu syna lub córki za wszelką cenę, nawet wbrew objawionym przykazaniom Sprawiedliwego. Nie postępowały zatem heroicznie, lecz instynktownie. Zło absolutne, które ową kobietę i jej dziecko otaczało, nie przyczyniało się do realizowania przez nią najwyższego dobra, lecz skłaniało ją do czynów uważanych w mozaizmie – w zwykłym miejscu i czasie – za występki.

Tak więc „krytyczny optymizm” Berkovitsa i jego próba uzasadnienia celowości zła w świecie nie są w stanie oprzeć się próbie konfrontacji z ewidentnymi realiami życia ludzkiego. Stworzone przez Boga zło – o ile w istocie to On jest jego prawdziwym autorem – powoduje z reguły destrukcję egzystencji człowieka, któremu trudno jest pogodzić się z cierpieniem i ze śmiercią, a niekiedy nie jest to w ogóle możliwe.

### **Critical optimism – Eliezer Berkovits’ philosophy of evil**

The problem of evil in the philosophy of Judaism became the crucial issue in the “after Auschwitz” era. In the explanations presented by Jewish philosophers a lot of original ideas can be found. One of the authors who tried to create their own explanation to the evil sources Eliezer Berkovits was. His theory may be called as a kind of critical optimism. Berkovits maintains that evil as such is an intrinsic part of our imperfect world. The latter must be in fact imperfect just because the Creator gave freedom to people. Thus, the perfection of the world and people’s freedom could not correspond to each other. Besides, Berkovits claims

that evil has also got some positive function, because its existence paradoxically implies the existence of moral goodness. Even the Holocaust – which was the highest form of evil – can become an inspiration to the acts of heroic goodness. But this very idea seems to be the weakest one in the theory of Berkovits. Existential experiences show that although in some border situations man is sometimes able to act heroically, but more often he acts just instinctively performing the acts that are regarded as bad ones in usual, everyday life.

