

Aleksander R. Bańka, *Między pragnieniem a kontemplacją. Absolutnie Inny Emmanuela Lévinasa w perspektywie chrześcijańskiej mistyki*, [w]: *Episteme*, t. 84: *Jeden za drugiego. Lévinas filozofem więzi społecznej*, red. R. Moń, K. Wieczorek, ISBN 978-83-60727-23-2, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej *Acta Universitatis Masuriensis*, Olecko 2008, s. 187–202.

### **Między pragnieniem a kontemplacją. Absolutnie Inny Emmanuela Lévinasa w perspektywie chrześcijańskiej mistyki**

„« Tu nie ma prawdziwego życia ». Ale jesteśmy w świecie”<sup>1</sup>. Te słowa, którymi Emmanuel Lévinas otwiera pierwszy rozdział swojej fundamentalnej książki *Całość i nieskończoność*, wydobyte z horyzontu znaczeń, w którym zostały sformułowane, i umieszczone na kartach innego dzieła, mogłyby z powodzeniem służyć jako motto każdemu, najbardziej nawet ortodoksyjnemu chrześcijańskiemu mistykowi. „Świat, w którym żyjemy – pisał Thomas Merton w swoim komentarzu do nauki Jana od Krzyża – jest jałową ziemią dla nasienia Bożej Prawdy”<sup>2</sup>. Jeżeli jednak fakt bycia w świecie tłumaczy w przekonaniu Lévinasa powstanie i utrzymywanie się metafizyki<sup>3</sup>, to czy tłumaczy również powstanie i utrzymywanie się chrześcijańskiej mistyki? Kluczowym pojęciem, którym posługuje się Lévinas dla opisanego zależności, jaka zachodzi między światem a metafizyką jest pojęcie *pragnienia*. „Metafizyka – podkreśla – zwraca się ku « gdzie indziej », ku « inaczej », ku « innemu » (...). Żadna podróż, żadna, zmiana klimatu i krajobrazu nie mogą zaspokoić pragnienia zmierzającego w tamtą stronę (...). Pragnienie metafizyczne zmierza do *czegoś całkiem innego, do absolutnie innego*”<sup>4</sup>. Podobne w swej wymowie przekonanie można znaleźć w poetyckich strofach Jana od Krzyża *Glosy o rzeczach Boskich*:

„Wszystkie rozkosze, powaby tej ziemi  
Nie dadzą duszy spokoju,  
Tylko ją znużą, wzbudzą pragnienie  
Miał ożywczego źródła.  
Dla tych nienasyconych chwil przyjemności  
Życia tu nie poświęcę”<sup>5</sup>.

Kim lub czym jest owo Lévinasowskie absolutnie Inne – Upragnione metafizycznego pragnienia? „Poza głodem, który można nasycić – odpowiada Lévinas – poza zmysłami, które

<sup>1</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Warszawa 1998, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 18.

<sup>2</sup> T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, w: Tenże, *Szukanie Boga*, tłum. P. Parlej, Kraków 1983, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, s. 38.

<sup>3</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 18.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Jan od Krzyża, *Poezje*, w: Tenże, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1995, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, s. 96.

Aleksander R. Bańka, *Między pragnieniem a kontemplacją. Absolutnie Inny Emmanuela Lévinasa w perspektywie chrześcijańskiej mistyki*, [w]: *Episteme*, t. 84: *Jeden za drugiego. Lévinas filozofem więzi społecznej*, red. R. Moń, K. Wieczorek, ISBN 978-83-60727-23-2, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej *Acta Universitatis Masuriensis*, Olecko 2008, s. 187–202.

można ukoić, metafizyka pragnie Innego, wyższego nad możliwe zaspokojenia (...). Dla pragnienia ta inność, nieadekwatna wobec idei, ma sens. Rozumiana jest jako inność innego człowieka i inność Najwyższego<sup>6</sup>. W konsekwencji ów absolutnie Inny Emanuela Lévinasa, ujmowany w swoim najgłębszym i ostatecznym wymiarze jako Najwyższy, Niewidzialny, Nieskończony – jako Bóg – sytuuje się w samym centrum jego filozofii. Co prawda, jak zauważa Barbara Skarga, „w *Całości i nieskończoności* Lévinas niewiele mówi o Bogu. Mamy trochę odniesień, gdy pojawia się Drugi pisany dużą literą. Całe jednak dzieło jest silnie przepojone religijnością<sup>7</sup>. Z tego właśnie powodu pojawia się pytanie o możliwość skonfrontowania owej filozofii z samym rdzeniem chrześcijańskiej religijności, który odsłania się w teologii mistycznej Jana od Krzyża. Jeżeli bowiem, jak zauważył Marek Jędraszewski, Emmanuel Lévinas był jednym z ostatnich wielkich twórców filozofii dialogu<sup>8</sup>, to właśnie Jan od Krzyża był bez wątpienia jednym z największych twórców chrześcijańskiej teologii duchowości<sup>9</sup> – teologii mistycznej, która w swojej istocie jest swoistą teologią dialogu. Odpowiedź na pytanie o kształt owych dwóch specyficznych rodzajów dialogu, a mówiąc ściślej, o możliwość ich zachodzenia w relacji człowieka do Boga, pozwoli jednocześnie zobaczyć, czy Bóg Lévinasa, jako absolutnie Inny, jest także absolutnie Innym – Najwyższym, Nieskończonym, Niewidzialnym Bogiem chrześcijańskich mistyków.

### **Absolutna transcendencja Boga**

Tym, co charakteryzuje absolutnie Innego w koncepcji Lévinasa jest niewątpliwie jego absolutna transcendencja. „Boga – pisze Lévinas – nie można bezpośrednio zrozumieć przez zwrócenie ku Niemu wzroku nie dlatego, że nasza inteligencja jest ograniczona, ale dlatego, że relacja z nieskończonością respektuje całkowitą Transcendencję Innego, nie daje się zauroczyć, i ponieważ nasza zdolność przyjmowania człowieka idzie dalej niż rozumienie, które tematyzuje i obejmuje swój przedmiot. Idzie dalej, bo idzie właśnie ku

<sup>6</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 20.

<sup>7</sup> B. Skarga, *Emanuel Lévinas – metafizyka jako etyka*, w: *Filozofia XX wieku*, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002, Wiedza Powszechna, t. 1, s. 140.

<sup>8</sup> Por. M. Jędraszewski, *Ja i Inny. Dyskusja pomiędzy Martinem Buberem a Emanuelem Lévinasem o kształcie relacji międzyosobowych*, w: Tenże, *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999, Uniwersytet im. A. Mickiewicza, Redakcja Wydawnictw, s. 130.

<sup>9</sup> Por. T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, dz. cyt., s. 111-113.

Aleksander R. Bańka, *Między pragnieniem a kontemplacją. Absolutnie Inny Emmanuela Lévinasa w perspektywie chrześcijańskiej mistyki*, [w]: *Episteme*, t. 84: *Jeden za drugiego. Lévinas filozofem więzi społecznej*, red. R. Moń, K. Wieczorek, ISBN 978-83-60727-23-2, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej *Acta Universitatis Masuriensis*, Olecko 2008, s. 187–202.

Nieskończoności<sup>10</sup>. Z tej perspektywy prawdziwa transcendencja wyraża się w przekonaniu Lévinasa poprzez nieusuwalną diachronię, której osią staje się fundamentalna dysproporcja, jaka zachodzi między Nieskończonym a posiadaną przez człowieka ideą Nieskończonego. „Odkrywając w sobie istnienie idei Boga jako Nieskończonego – pisze Marek Jędraszewski – świadomość odkryła istnienie Kogoś, kto ją nie-skończenie przerasta. Nieskończony Bóg nieskończenie przerasta tę ideę siebie, którą we mnie włożył. Zachodzi jakaś przedziwna dysproporcja między transcendentnym, nieskończonym Bogiem istniejącym poza mną, a Jego ideą, która znajduje się we mnie i jest przedmiotem mojej refleksji. Odkrycie tej dysproporcji jest swoistym zbudzeniem z dogmatycznego snu, w jakim było pogrążone *cogito*. Bóg przekracza bowiem wszelkie możliwości « ja myślę ». Świadomość poznaje wtedy swoje ograniczenia. Podważony zostaje uniwersalny charakter związku intencjonalnego między podmiotem a przedmiotem. Dotychczas świadomość niepodzielnie panowała nad przedmiotem, sprowadzając go do swego immanentnego świata naznaczonego znamieniem terażniejszości. Zamykając w terażniejszości świadomość wszystko sobie przedstawiała. Natomiast Bóg nie podlega temu przed-stawianiu – chyba, że chce się właśnie przekreślić wymiar jego transcendencji<sup>11</sup>. Absolutna transcendencja Innego stanowi więc podstawowy wyznacznik Lévinasowskiej koncepcji Boga i jest z równą siłą wyakcentowana zarówno w *Totalité et Infini*, jak i, choć w nieco inny sposób w *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. „Transcendencja – podkreśla z mocą Lévinas – wymaga diachronii<sup>12</sup>.”

Nie dziwi zatem fakt, że właśnie ten moment jego filozoficznej koncepcji może stać się punktem spotkania z chrześcijańską teologią duchowości. Jeżeli bowiem doświadczenie nieskończonej dysproporcji między pragnącym a Upragnionym staje się swoistym przebudzeniem z dogmatycznego snu Lévinasa-metafizyka, to stanowi ono także integralny element duchowego przebudzenia każdego autentycznego chrześcijanina-mistyka. Widać to wyraźnie chociażby w drugiej księdze *Drogi na górę Karmel*, w której Jan od Krzyża pisze: „Żadna rzecz, czy to stworzona czy pomyślana, nie może być dla rozumu właściwym środkiem zjednoczenia z Bogiem (...). Należy tu zauważyć – podkreśla hiszpański mistyk – że pośród stworzeń wyższych czy niższych nie ma żadnego, które by bezpośrednio łączyło z

<sup>10</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 78-79.

<sup>11</sup> M. Jędraszewski, *Filozofia i modlitwa*, Poznań 1986, W drodze, s. 192.

<sup>12</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, Fundacja „Aletheia”, s. 256.

Aleksander R. Bańka, *Między pragnieniem a kontemplacją. Absolutnie Inny Emmanuela Lévinasa w perspektywie chrześcijańskiej mistyki*, [w]: *Episteme*, t. 84: *Jeden za drugiego. Lévinas filozofem więzi społecznej*, red. R. Moń, K. Wieczorek, ISBN 978-83-60727-23-2, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej *Acta Universitatis Masuriensis*, Olecko 2008, s. 187–202.

Bogiem albo miało podobieństwo do Jego bytu. Wprawdzie każde stworzenie, jak uczy teologia, pozostaje w pewnym stosunku do Boga i jest jakby śladem Boga – w różnym stopniu, odpowiednio do swych doskonałości – jednak istotne podobieństwo pomiędzy Bogiem a stworzeniem nie zachodzi. Jest raczej ta nieskończona różnica, jaka musi być pomiędzy bytem stworzonym a boskim. Dlatego też jest niemożliwe, by rozum mógł pojąć Boga za pośrednictwem stworzeń, czy to niebieskich czy ziemskich, gdyż nie ma pomiędzy nimi a Bogiem żadnej proporcji ani podobieństwa<sup>13</sup>. Podobną w swojej wymowie intuicję można odnaleźć w *Obłoku niewiedzy* – niewielkim, czternastowiecznym dziełku stanowiącym prawdziwą perłę chrześcijańskiej literatury mistycznej – którego nieznanemu autorowi podkreśla: „Nawet (...) człowiek, który posiadał głęboką wiedzę i zrozumienie wszystkich rzeczy duchowych, jakie tylko zostały stworzone, nigdy nie może w ten sam sposób dojść do poznania rzeczy duchowej niestworzonej, która jest niczym innym, jak samym Bogiem! Może jednak tego dokonać uznając przyczynę, dla której jego rozumienie jest ograniczone. Tym bowiem, co ogranicza rozumienie jest Bóg i On sam tylko<sup>14</sup>. Ta fundamentalna różnica między człowiekiem a Bogiem nie może zatem zostać w żaden sposób przekroczona przez człowieka i to przekonanie jest silnie obecne zarówno w filozofii Lévinasa, jak i, chociaż w nieco inny sposób, w nauce chrześcijańskich mistyków. Czy jednak może ona zostać przekroczona przez samego Boga? Czy w świetle tej radykalnej transcendencji nawiązuje się jakaś nić relacji między człowiekiem a Bogiem? Czy jest możliwy dialog?

### **Absolutna bezinteresowność a problem dialogu z Bogiem**

W przekonaniu Lévinasa absolutna transcendencja Boga wiąże się w sposób nierozdzielny z absolutną bezinteresownością. „Podmiot pragnący Upragnionego – pisze Marek Jędraszewski – nie dąży do Niego, by zaspokoić własne potrzeby. Bóg nie jest rzeczą, do której można dążyć jak do celu dającego satysfakcję, ukojenie i zaspokojenie jakiegoś braku (...). Pragnienie Nieskończonego jest pragnieniem bez końca, poza wszelką satysfakcją, poza bytem, bez-interes-ownością. Pragnienie Nieskończonego jest prawdziwą

<sup>13</sup> Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, w: Tenże, *Dzieła*, dz. cyt., s. 208-209.

<sup>14</sup> *Obłok niewiedzy*, tłum. W. Unolt, Poznań 2001, W drodze, s. 154.

Aleksander R. Bańka, *Między pragnieniem a kontemplacją. Absolutnie Inny Emmanuela Lévinasa w perspektywie chrześcijańskiej mistyki*, [w]: *Episteme*, t. 84: *Jeden za drugiego. Lévinas filozofem więzi społecznej*, red. R. Moń, K. Wiczorek, ISBN 978-83-60727-23-2, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej *Acta Universitatis Masuriensis*, Olecko 2008, s. 187–202.

transcendencją. Jest to bowiem pragnienie Dobra<sup>15</sup>, które jednak – trzeba to dopowiedzieć – realizować się może tylko poprzez odniesienie do drugiego człowieka, wobec twarzy drugiego. „Inny człowiek – pisze Lévinas w *Całości i nieskończoności* – stanowi właściwe miejsce prawdy metafizycznej i w mojej relacji z Bogiem jest niezbędny. Nie pełni roli mediatora. Inny nie jest wcieleniem Boga, ale twarzą, która go odcieleśnia i ukazuje wyżyny, na jakich objawia się Bóg. Właśnie nasze stosunki z ludźmi (...) nadają pojęciom teologicznym jedyne znaczenie, jakie one w ogóle posiadają<sup>16</sup>. W konsekwencji, jak podkreśla Barbara Skarga, „dla Lévinasa tajemnica Boga jest dramatem rozgrywanym przez trzy osoby. Ja zbliżam się do nieskończoności, poświęcając się tobie, mojemu bliźniemu. Relacja z Bogiem nie jest pojmowaniem, lecz zbliżaniem się po śladzie, przybliżaniem bez końca, nigdy nie zaspokojonym, aż po śmierć, jest bezinteresownym pragnieniem dobra. W artykule pisanym parę lat po *Całości i nieskończoności* – dodaje również Skarga – pojawia się określenie On, Oność. On – to trzecia osoba, nie dająca się ująć jako tożsama z tym, do którego zwracam się przez Ty<sup>17</sup>. Zwraca na to uwagę Marek Jędraszewski, pisząc: „Trzeba bowiem, zdaniem Lévinasa, aby Bóg jako Upragniony pozostawał w swej transcendencji i aby nigdy nie stał się przedmiotem interesownego – gdyż dającego satysfakcję – pragnienia ze strony podmiotu. Interesowność prowadzi przecież do porządku bytu i do ontologii. Trzeba więc, aby Upragniony skierował podmiot w stronę tego, co nie jest niemożliwe do pragnienia – w stronę Drugiego. To skierowanie od siebie w stronę Drugiego stanowi « istotę » Oności<sup>18</sup>. Sam Lévinas w następujący sposób tłumaczy ową „Oność” w swojej rozmowie z Philipp'em Nemo: „Opowiem Panu o pewnej typowej własności mistyki żydowskiej. W niektórych bardzo starych modlitwach, ustalonych przez dawne autorytety, wierny zaczynał zwracając się do Boga: « ty », a kończył zdanie mówiąc: « on », tak jak gdyby w trakcie tej bliskości « ty » zachodziła jej transcendencja w « on ». To właśnie nazwałem w moich opisach « onością » Nieskończonego<sup>19</sup>. Jednocześnie jednak, jak podkreśla Lévinas, ta „Oność” ujawnia się niejako na kanwie swoistej intrygi świadectwa, w której podmiot jako

<sup>15</sup> M. Jędraszewski, *Filozofia i modlitwa*, dz. cyt., s. 193-194.

<sup>16</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 79.

<sup>17</sup> B. Skarga, *Emanuel Lévinas – metafizyka jako etyka*, dz. cyt., s. 142-143.

<sup>18</sup> M. Jędraszewski, *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, w: Tenże, *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*, dz. cyt., s. 183.

<sup>19</sup> E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, s. 58.

Aleksander R. Bańka, *Między pragnieniem a kontemplacją. Absolutnie Inny Emmanuela Lévinasa w perspektywie chrześcijańskiej mistyki*, [w]: *Episteme*, t. 84: *Jeden za drugiego. Lévinas filozofem więzi społecznej*, red. R. Moń, K. Wieczorek, ISBN 978-83-60727-23-2, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej *Acta Universitatis Masuriensis*, Olecko 2008, s. 187–202.

Toż-samy jest świadectwem Nieskończoności w swoim byciu dla innego, czy wręcz za innego – za drugiego<sup>20</sup>. „Intryga świadectwa – pisze Lévinas – wiąże się z tym, co absolutnie oddzielone, z Absolutem – z Nieskończonością oddzieloną od myśli, która stara się ją stematyzować, i od języka, który próbuje ją zatrzymać w tym, co Powiedziane – z tym, co nazwalibyśmy *onością*. Intryga ta, którą skłoni bylibyśmy nazywać religijną, nie daje się opisać w kategoriach pewności lub niepewności i nie opiera się na żadnej teologii pozytywnej”<sup>21</sup>. Czym zatem jest w swojej istocie owa intryga? W artykule *Enigme et phénomène* Lévinas, mówiąc o intrydze na trzy, wprowadza pojęcie Enigmy jako Nieskończonego nawiedzającego Ja w jego zbliżeniu do drugiego znajdującego się na śladzie Oności<sup>22</sup>. „To nawiedzenie – zauważa Marek Jędraszewski – nie dokonuje się zatem bezpośrednio – między Nieskończonym a mną znajduje się Drugi. Również moja odpowiedź nie jest bezpośrednia – ona zwraca się do Drugiego, za którego jestem odpowiedzialny. Drugi staje się celem, do którego zmierza moja etyczna odpowiedź (...). Dobro – dodaje Jędraszewski – nawiedza mnie poprzez twarz Drugiego, która mówi do mnie *Nie zabijaj!* Temu Dobru odpowiadam poprzez dobroć świadczoną Drugiemu”<sup>23</sup>. W konsekwencji właśnie to konieczne odniesienie do Drugiego w relacji Ja – Nieskończony staje się trzonem metafizyki Lévinasa, mimo że nie wszędzie jest ono tak samo rozumiane. W *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* intryga na trzy zmienia swoją postać. „Bóg – pisze Barbara Skarga – mimo swej diachronii staje się bliższy, skrywa się, ale jest jak « migocące światło ». Pełne tajemnicy słowa Nieskończoności poruszają moje sumienie. Odrzucam je, kontestuję, a mimo to obarczają mnie ciężarem odpowiedzialności, której nie mogę się pozbyć. Mediacja drugiego przestaje więc być potrzebna. Staję oto sam wobec głosu Boga”<sup>24</sup>. Ten głos nie jest jednak w żadnym wypadku

---

<sup>20</sup> „Świadectwem Nieskończoności – pisze Lévinas – której nie może osiągnąć żaden temat ani żadna terażniejszość i obecność, jest zatem podmiot, w którym inny jest w toż-samym, to znaczy w którym tożsamy jest dla innego. W podmiocie tym różnica bliskości jest wchłaniana w miarę, jak bliskość staje się bardziej bliska, co sprawia, że wciąż chwalebnie wzrasta spoczywający na mnie ciężar oskarżenia. Toż-samy w swojej tożsamości jest coraz bardziej zobowiązany wobec innego do tego stopnia, że zastępuje go jako zakładnik w ekspiacji, która ostatecznie jest niczym innym jak nad-zwyczajnym i dia-chronicznym odwróceniem tożsamości w innego w natchnieniu i psychice” (E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, dz. cyt., s.246).

<sup>21</sup> Tamże, s. 247.

<sup>22</sup> Por. M. Jędraszewski, *Metafizyka jako dążenie w kierunku dobra*, w: *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*, dz. cyt., s. 149.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> B. Skarga, *Emanuel Lévinas – metafizyka jako etyka*, dz. cyt., s. 143-144.

Aleksander R. Bańka, *Między pragnieniem a kontemplacją. Absolutnie Inny Emmanuela Lévinasa w perspektywie chrześcijańskiej mistyki*, [w]: *Episteme*, t. 84: *Jeden za drugiego. Lévinas filozofem więzi społecznej*, red. R. Moń, K. Wieczorek, ISBN 978-83-60727-23-2, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej *Acta Universitatis Masuriensis*, Olecko 2008, s. 187–202.

zaproszeniem do dialogu. Jest nakazem<sup>25</sup> – dokonującym się w czasie anarchicznym powołującym naznaczeniem pieczęcią imienia – wzywającym człowieka do całkowitej odpowiedzialności za drugiego, która gdy się urzeczywistnia, jest samą chwałą Nieskończoności<sup>26</sup>. W konsekwencji, jak pisze Marek Jędraszewski, „imię, jakie otrzymał człowiek od Nieskończonego – być-odpowiedzialnym-za-Drugiego – wyraża zarówno posłannictwo, do którego został on wybrany i powołany, jak i jego nieskończoną zależność od Boga. Wypełnienie tego wybrania – czyli urzeczywistnienie tego imienia – wyjaśnia też fakt, dlaczego odpowiedź człowieka nie jest bezpodstawną, lecz właśnie zwrócona do Drugiego: jako odpowiedzialny za niego, podmiot musi być zawsze zwrócony w jego stronę”<sup>27</sup>.

Tak ukonstytuowana intryga na trzy kryje w sobie następującą, fundamentalną dla Lévinasowskiego rozumienia absolutnie Innego konsekwencję: Między Bogiem a człowiekiem nie występuje żaden bezpośredni dialog, żadna bezpośrednia relacja. Zwraca na to uwagę sam Lévinas, podkreślając: „Bóg niewidzialny, to nie tylko Bóg niewyobrażalny, ale Bóg, do którego dostęp daje jedynie sprawiedliwość. (...) do Boga niewidzialnego, lecz osobowego, nie można dotrzeć inaczej niż przez relację z ludźmi (...). Aby otworzyła się wyrwa, która prowadzi do Boga, trzeba dzieła sprawiedliwości – prawego twarzą w twarz – i «widzenie» jest tu tym samym, co sprawiedliwy czyn. Metafizyka dzieje się więc tam, gdzie zachodzi relacja społeczna – w naszych stosunkach z ludźmi. Żadne «poznanie» Boga nie istnieje w oderwaniu od tych stosunków”<sup>28</sup>. „W przeciwieństwie do Bubera – pisze więc Marek Jędraszewski – Lévinas uważa, że Bóg nie jest dla człowieka Ty, a modlitwa nie jest dialogiem, sytuacją spotkania, w którym człowiek może zwrócić się bezpośrednio do Boga. O wiele bardziej Bóg znaczy poprzez twarz Innego, kiedy nawiedza myśl i konkretyzuje się w odpowiedzialności Ja za Innego. O Bogu można zatem mówić przede wszystkim w trzeciej osobie – jako o Nim”<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Por. E. Lévinas, *Etyka i Nieskończoność*, dz. cyt., s. 60-61.

<sup>26</sup> Por. M. Jędraszewski, *Metafizyka jako dążenie w kierunku dobra*, dz. cyt., s. 150-151.

<sup>27</sup> Tamże, s. 150.

<sup>28</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 79.

<sup>29</sup> M. Jędraszewski, *Ja i Inny. Dyskusja pomiędzy Martinem Buberem a Emanuelem Lévinasem o kształcie relacji międzyosobowych*, dz. cyt., s. 129. To samo, również w perspektywie dyskusji Lévinasa z Buberem podkreśla Barbara Skarga pisząc: „Lévinas wielokrotnie polemizuje z Buberem dowodząc, że Ty pozostaje w tej samej płaszczyźnie co Ja. Z Ty nawiązujemy kontakt, ono jest tu obecne. Ty absolutnie transcendentne jest nie

Aleksander R. Bańka, *Między pragnieniem a kontemplacją. Absolutnie Inny Emmanuela Lévinasa w perspektywie chrześcijańskiej mistyki*, [w]: *Episteme*, t. 84: *Jeden za drugiego. Lévinas filozofem więzi społecznej*, red. R. Moń, K. Wiczorek, ISBN 978-83-60727-23-2, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej *Acta Universitatis Masuriensis*, Olecko 2008, s. 187–202.

„Relacja z Bogiem – dodaje w innym miejscu Jędraszewski – nie ma zatem struktury dialogicznej. Moje odniesienie do Niego dokonuje się poprzez Drugiego, który znajduje się na Jego śladach”<sup>30</sup>. W ten sposób absolutnie Inny Lévinasa na zawsze pozostaje wobec człowieka transcendentny, a pragnienie metafizyczne – pragnienie, które nigdy nie spełni się w bezpośrednim dialogu z Bogiem – na zawsze pozostanie niezaspokojone<sup>31</sup>. I o ile ów pierwszy moment staje się w filozofii Lévinasa miejscem spotkania z chrześcijańską mistyką – o tyle ów drugi – miejscem ich rozejścia.

### **Epifania twarzy czy samoudzielenie?**

Stojąc na straży absolutnej transcendencji Boga, Lévinas wskazuje jednocześnie konieczność stworzenia filozofii opartej na relacjach międzyosobowych, w której, jak pisze Marek Jędraszewski, „postulowana postawa wobec Boga winna być, z jednej strony, ufną i szczerą postawą dziecka, a z drugiej brzemienne dojrzałością dźwiganej odpowiedzialności za Drugiego. Taka filozofia oznaczałaby śmierć Boga ontologii i wszelkiej filozofii sukcesu, a jednocześnie byłaby otwarciem drogi do żywego z Nim kontaktu. Żywy z nim kontakt wymyka się systemowi. Transcendencja Boga poza bytem niesie ze sobą trudności związane z możliwością mówienia o Nim. Rodzi się zasadnicze pytanie: czy to, co poza bytem, może być poznane w bytach”<sup>32</sup>. Odpowiedzią Lévinasa jest epifania twarzy, odpowiedzią chrześcijańskiej mistyki jest natomiast samoudzielenie się Boga. Podkreślał to zwłaszcza Karl Rahner, w następujący sposób określając istotę doświadczenia mistycznego w chrześcijaństwie: „Wprawdzie mistyka chrześcijańska – pisał Rahner – jest także mistyką Nieskończoności, ale jest taka, ponieważ doświadczenie transcendencji zostaje w niej wywyższone i uwolnione przez łaskę doświadczaną jako samoudzielenie się Boga”<sup>33</sup>. Owo

---

do pomyślenia. Relacja Ja-Ty jest równoważna, to relacja partnerstwa. Tymczasem relacja z Bogiem, jeżeli w ogóle można tu mówić o relacji, nie jest symetryczna. Lévinas mówiąc tak odcinał się zdecydowanie od tzw. filozofii dialogu” (B. Skarga, *Emanuel Lévinas – metafizyka jako etyka*, dz. cyt., s. 143).

<sup>30</sup> M. Jędraszewski, *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, dz. cyt., s. 182.

<sup>31</sup> „Dlatego – pisze Lévinas – ciało nie zna gestu, który byłby w stanie zmniejszyć to pragnienie, nie może go ukończyć żadną znaną pieczęcią ani wynaleźć żadnej pieczęty nowej. Pragnienie bez zaspokojenia, które właśnie zakłada oddalenie, inność i zewnętrżność Innego” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 20).

<sup>32</sup> M. Jędraszewski, *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, dz. cyt., s. 180.

<sup>33</sup> K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1996, Instytut Wydawniczy Pax, s. 287.

Aleksander R. Bańka, *Między pragnieniem a kontemplacją. Absolutnie Inny Emmanuela Lévinasa w perspektywie chrześcijańskiej mistyki*, [w]: *Episteme*, t. 84: *Jeden za drugiego. Lévinas filozofem więzi społecznej*, red. R. Moń, K. Wieczorek, ISBN 978-83-60727-23-2, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej *Acta Universitatis Masuriensis*, Olecko 2008, s. 187–202.

samoudzielenie polega na tym, że jak dodaje Rahner, „Bóg daje samego siebie, że Ten, który daje, i dar są jednym i tym samym, tak że stworzenie zostaje uświęcone, usprawiedliwione i ożywione przez prawdziwą rzeczywistość Boga”<sup>34</sup>. Z tej perspektywy okazuje się jednak, że Lévinasowską i chrześcijańską odpowiedź na pytanie o możliwość mówienia o Bogu i poznania go różni jeden fundamentalny moment, który powoduje, że w swoim ostatecznym wymiarze obie odpowiedzi są do siebie niesprowadzalne. Jak słusznie zauważa Barbara Skarga, Bóg, który jest ośrodkiem religijnej myśli Lévinasa nie jest Bogiem chrześcijańskim<sup>35</sup>. Transcendencja Lévinasowskiego absolutnie Innego jest wycofaniem w to co poza i ponad, w sferę absolutnie obcą i niedostępną – w nieobecność, która gdy znaczy twarz jako ślad, jest już tylko śladem minionego i przeszłego, kierując w stronę nieodwracalnej i nieodzyskiwalnej przeszłości<sup>36</sup>. Transcendencja absolutnie Innego chrześcijańskiej mistyki jest wyjściem z tego co w sobie – z absolutnie doskonałego i niedostępnego samoposiadania, z ukrytej w samowystarczalności, wzniosłej, ponieważ, paradoksalnie, transcendentnej immanencji – w to co poza, w udostępnienie, które nie umniejsza transcendencji, ponieważ jej nie odsłania – nie jest partycypacją-rozumieniem, ale partycypacją-zjednoczeniem, i to zjednoczeniem, które przeobraża nie Tego, który jednoczy – Boga, ale tego, który jest z nim jednoczony – człowieka. Nie dokonuje się więc naruszenie boskości, którego tak obawiał się Lévinas pisząc: „Rozumienie Boga jako partycypacja w Jego świętym życiu, rozumienie rzekomo bezpośrednie, jest niemożliwe dlatego, że partycypacja naruszałaby boskość, i dlatego że nic nie jest bardziej bezpośrednie niż twarzą w twarz, będące samą prostotą”<sup>37</sup>. „Mówimy tu – pisze natomiast Jan od Krzyża – o przeobrażeniu i zjednoczeniu się duszy z Bogiem, które nie zawsze zachodzi, lecz jedynie wtedy, gdy ma miejsce podobieństwo miłości. Dlatego też zjednoczenie to zowie się *zjednoczeniem upodabniającym* (...). Zjednoczenie to dokonuje się wtedy, gdy dwie wole, to jest wola duszy i wola Boga, są zupełnie zgodne i nic ich nie dzieli. Gdy więc dusza odrzuci wszystko, co się sprzeciwia woli Bożej i nie jest z nią zgodne, wówczas będzie przemieniona w Boga przez miłość (...). Zjednoczenie to – dodaje Jan od Krzyża – dokonywa się wtedy, gdy Bóg wyświadcza duszy tę nadprzyrodzoną łaskę, że wszystko co Bóg i dusza posiada,

<sup>34</sup> Tamże, s. 487.

<sup>35</sup> B. Skarga, *Emanuel Lévinas – metafizyka jako etyka*, dz. cyt., s. 140.

<sup>36</sup> Por. M. Jędraszewski, *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, dz. cyt., s. 180-181.

<sup>37</sup> E. Lévinas, *Całości i nieskończoność*, dz. cyt., s. 79.

Aleksander R. Bańka, *Między pragnieniem a kontemplacją. Absolutnie Inny Emmanuela Lévinasa w perspektywie chrześcijańskiej mistyki*, [w]: *Episteme*, t. 84: *Jeden za drugiego. Lévinas filozofem więzi społecznej*, red. R. Moń, K. Wieczorek, ISBN 978-83-60727-23-2, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej *Acta Universitatis Masuriensis*, Olecko 2008, s. 187–202.

staje się jednym w *przemianie uczestniczącej*. Dusza wydaje się wtedy być więcej Bogiem niż duszą i w rzeczy samej jest Bogiem przez uczestnictwo, chociaż oczywiście jej byt naturalny jest tak odrębny od bytu Bożego jak i przed zjednoczeniem<sup>38</sup>

Absolutnie Inny Lévinasa, aby kontakt z Nim stał się możliwy, musi także zostać wyrwany z systemu, ze struktury ograniczających go pojęć, ze szponów ontologii jawiącej się jako największy, bo zamykający dostęp do Niego wróg. Dlatego dla Lévinasa kontakt z Bogiem musi być etyką. Absolutnie Inny chrześcijaństwa w swoim samoudzieleniu sam wkracza w świat ludzkich pojęć, sam mówi o sobie ludzkim językiem i sam pozwala się pojmać w sieć ontologii, Jest to jeden z wielu wymiarów Boskiej *kenozy* – swoistego оголоzenia, które jest jednak tylko оголоzeniem *na zewnątrz* – nie w Boskim samoposiadaniu Siebie, ale w samoudzieleniu – sposobem przemawiania brzmiącym jak powitanie i zaznajomienie, pierwsze słowo dialogu, które gdy zostaje uległe przyjęte i wzbudzi pragnienie odpowiedzi, staje się bramą – pociąga rozmówcę w kierunku Boskiego *w sobie*, upodabniająco jednoczy z Nieznanym i Niepojmowalnym i sublimując w pewnym sensie ontologię, pozwala ostatecznie powiedzieć: *Deum tamquam ignotum cognoscimus* – znamy Boga jako nieznanego<sup>39</sup>. Dlatego dla chrześcijan kontakt z Bogiem może być mistyką<sup>40</sup>. To zakłada, że w relacji człowieka z Bogiem, albo lepiej, Boga z człowiekiem zachodzi fundamentalna bezpośredniość, która dla Lévinasa jest bezpośredniością wybrania, natomiast dla chrześcijan – bezpośredniością spotkania. „Relacja między Bogiem a podmiotem – pisze Marek Jędraszewski – jest zatem bezpośrednio bezpośredniością wybrania mnie w czasie archaicznym do odpowiedzialności za Drugiego”<sup>41</sup>. Ma więc ona w swojej istocie wymiar społeczny. Dla chrześcijanina wymiar społeczny – wspólnota – jest ściśle powiązana i w pewnym sensie wynika z bezpośredniego, indywidualnego spotkania człowieka z Bogiem – z dialogu, który jako z jednej strony przemowa milczącej obecności osobowego samoudzielenia się Boga – samowypowiedzi Ojca w Słowie-Synu – z drugiej natomiast bezwarunkowe przyjęcie owej samowypowiedzi przez człowieka – przyjęcie możliwe zresztą

<sup>38</sup> Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, dz. cyt., s. 197-199.

<sup>39</sup> Por. T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, dz. cyt., s. 101.

<sup>40</sup> Znamienne brzmią w tym kontekście słowa Karla Rahnera: „Chrześcijanin przyszłości będzie mistykiem, albo go w ogóle nie będzie” (cyt. za: J. Ratzinger, *Sól ziemi*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, Wydawnictwo Znak, s. 229).

<sup>41</sup> M. Jędraszewski, *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, dz. cyt., s. 183.

Aleksander R. Bańka, *Między pragnieniem a kontemplacją. Absolutnie Inny Emmanuela Lévinasa w perspektywie chrześcijańskiej mistyki*, [w]: *Episteme*, t. 84: *Jeden za drugiego. Lévinas filozofem więzi społecznej*, red. R. Moń, K. Wieczorek, ISBN 978-83-60727-23-2, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej *Acta Universitatis Masuriensis*, Olecko 2008, s. 187–202.

i realizujące się tylko w Duchu – jest modlitwą<sup>42</sup> i jawi się ostatecznie jako spełniająca pragnienie kontemplacja, a definitywnie, jako *visio beatifica*. Co więcej owo spełnienie nie wyklucza bezinteresowności – głównego warunku podnoszonego przez Lévinasa jako wymóg relacji człowieka z Bogiem. O ile jednak owa bezinteresowność jest dla Lévinasa koniecznym warunkiem możliwości zaistnienia takiej relacji, o tyle dla chrześcijan jest ona zazwyczaj jej efektem. Dla Lévinasa odpowiedź na bezinteresowność Bożego wybrania może być tylko bezinteresowna, dlatego zwraca się ona z konieczności ku temu, co nie-upragnione, ku Drugiemu i tam się spełnia jako odpowiedzialność za Drugiego<sup>43</sup>. Bóg chrześcijan, właśnie dlatego, że udziela się w sposób bezinteresowny, nie domaga się od człowieka bezinteresowności w odpowiedzi – przyjęciu jego samoudzielenia – i z tego też powodu możliwy jest między nimi bezpośredni dialog. Gdy jednak owa odpowiedź następuje, gdy jest autentyczna i konsekwentna, chociaż źródłowo nie musi być bezinteresowna, ostatecznie właśnie taką musi się stać. Jest to związane z samym sposobem, w jaki Bóg udziela się człowiekowi i z tym co owo przemieniające samoudzielenie w człowieku powoduje, aby w efekcie, mogło dokonać się zjednoczenie, które co trzeba dopowiedzieć, jest już całkowicie bezinteresowne. Okazuje się bowiem, że właśnie to przemieniające samoudzielenie się Boga człowiekowi jest przez mistyków określane mianem *n o c y*, przez którą w swoim pragnieniu Boga musi przejść człowiek, aby nie pragnąć Go już interesownie dla siebie, aby nie podejmować prób zawłaszczania Boga, czy też, jak mówił Lévinas, totalizacji<sup>44</sup>, ale

---

<sup>42</sup> Próbuąc określić, czym jest w swojej istocie chrześcijańska modlitwa, należy przede wszystkim podkreślić jej ścisły związek z milczeniem. W modlitwie milczenie rozumiane jest jako swego rodzaju przestrzeń, w której objawia się człowiekowi Słowo, w której jest Ono obecne i zarazem przemawia do niego całą pełnią swojej treści. Bóg-Słowo przemawia do człowieka w milczeniu i dlatego z tej perspektywy można powiedzieć, że w relacji do człowieka to właśnie milczenie jest językiem Boga – milczenie brzemiennie w Słowo, pełne treści i sensu. Jeżeli jednak Bóg mówi poprzez milczenie, to Bóg mówi przede wszystkim swoją *obecnością*. Bóg JEST. Dla chrześcijanina miłująca obecność Słowa, która, przenika dusze modlącego się człowieka, stanowi serce modlitewnego dialogu, ponieważ jest szczytem tego, co Bóg może powiedzieć człowiekowi – jest Jego samowypowiedzią. Udzielając się człowiekowi, Bóg nie tyle mówi mu coś o sobie i o nim samym, ale przede wszystkim mówi mu siebie, a ta jedyna w swoim rodzaju wypowiedź – wypowiedź, którą jest On sam – gdy wybrzmi w człowieku poprzez milczenie, staje się najgłębszym i najbogatszym doświadczeniem – sensem całej modlitwy. Bóg mówi siebie w milczeniu, bo w ten sposób mówi siebie najpełniej – bez żadnych zewnętrznych ograniczeń, bez konieczności włączania tej wypowiedzi w sztywne reguły ludzkiego języka. Bóg mówi siebie w milczeniu i dlatego tylko w milczeniu ta Boska samowypowiedź może być odkryta i przyjęta przez człowieka – może być przez niego doświadczona. W konsekwencji wszystkie inne słowa które Bóg mógłby jeszcze wypowiedzieć do człowieka i którymi człowiek mógłby odpowiedzieć Bogu, są tylko pochodną tego fundamentalnego doświadczenia Bożej obecności, które rodzi się w horyzoncie modlitwy.

<sup>43</sup> Por. M. Jędraszewski, *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, dz. cyt., s. 183.

<sup>44</sup> E. Lévinas, *Całości i nieskończoność*, dz. cyt., s. 113.

Aleksander R. Bańka, *Między pragnieniem a kontemplacją. Absolutnie Inny Emmanuela Lévinasa w perspektywie chrześcijańskiej mistyki*, [w]: *Episteme*, t. 84: *Jeden za drugiego. Lévinas filozofem więzi społecznej*, red. R. Moń, K. Wiczorek, ISBN 978-83-60727-23-2, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej *Acta Universitatis Masuriensis*, Olecko 2008, s. 187–202.

poszukiwać Go bezinteresownie – dla Niego samego. „Ta ciemna noc – pisze Jan od Krzyża – jest to wpływ Boga na duszę, oczyszczającego ją z nieświadomości i niedoskonałości”<sup>45</sup>. „Pod wieczór – dodaje w innym miejscu – będą cię sądzić z miłości. Staraj się miłować Boga, jak On chce być miłowany, a zapomnij o sobie samym”<sup>46</sup>.

Absolutnie Inny Emmanuela Lévinasa, umieszczony w perspektywie chrześcijańskiej mistyki, różni się ostatecznie od tego obrazu Boga, który niesie w sobie chrześcijaństwo. Mimo to różnica, która nie pozwala w sposób prosty sprowadzić do siebie tych dwóch obrazów, nie wydaje się jednak być w swojej istocie nieprzekraczalna. Nie można przecież zapomnieć, że religijna tradycja Izraela, z której bezpośrednio czerpie Lévinas, leży także u źródeł chrześcijaństwa. Nie będzie więc chyba zbyt ryzykiem twierdzić, że wymiernym tego dowodem, poza oczywistym świadectwem historii i kultury, jest chociażby fakt, że etyczny wydźwięk Lévinasowskiego postulatu odpowiedzialności za Drugiego mieści się z powodzeniem w tej wizji osoby ludzkiej, jej wartości i godności, jaką pielęgnuje w sobie chrześcijaństwo. Ostatecznie przecież biblijny Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba jest zarówno Bogiem Lévinasa, jak i Jana od Krzyża oraz współczesnych chrześcijańskich personalistów. I chociaż można sądzić, że z perspektywy Lévinasa chrześcijański obraz Boga nie współgra tak wyraźnie z postulowaną przez niego transcendencją absolutnie Innego, to jednak z perspektywy chrześcijaństwa sposób ujęcia owej transcendencji mieści się teologii mistycznej Jana od Krzyża, chociaż rozwija się on tam i dopełnia, a zatem, w sposób nieunikniony również przekształca. Jak daleko sięga jednak owo przekształcenie i czy mimo wszystko nie zrywa ono tej więzi, której tak mocno domaga się historyczna i kulturowa wspólnota korzeni? Odpowiedź nie jest prosta. „Wszystko, co można tu osiągnąć – pisał Józef Tischner – to zobaczyć raz jeszcze różnice między judaizmem a chrześcijaństwem. Dla wierzącego Żyda, jakim był Lévinas, mesjasz jeszcze nie przyszedł, nie jest więc wykluczone, że mesjaszem jest każdy – i ja, i ty. Poza tym istnieje przecież mesjański naród, który oczekując na mesjasza, sam w jakimś stopniu upodabnia się do niego. Ale dla chrześcijanina mesjasz już był. Mesjasz przyniósł łaskę zbawienia. Dla Lévinasa świat jest światem bez łaski. Dla chrześcijanina łaska Chrystusa zwycięża świat. Dla Lévinasa przestrzeń wolności jest stale

<sup>45</sup> Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, w: Tenże, *Dziela*, dz. cyt., s. 457.

<sup>46</sup> Jan od Krzyża, *Listy*, w: Tenże, *Dziela*, dz. cyt., s. 840.

Aleksander R. Bańka, *Między pragnieniem a kontemplacją. Absolutnie Inny Emmanuela Lévinasa w perspektywie chrześcijańskiej mistyki*, [w]: *Episteme*, t. 84: *Jeden za drugiego. Lévinas filozofem więzi społecznej*, red. R. Moń, K. Wieczorek, ISBN 978-83-60727-23-2, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej *Acta Universitatis Masuriensis*, Olecko 2008, s. 187–202.

wystawiona na niebezpieczeństwo swawoli. Dla chrześcijanina przestrzeń ta jest utkana łaską<sup>47</sup>.

Aleksander R. Bańka

Aleksander R. Bańka

---

<sup>47</sup> J. Tischner, *Spotkanie z myślą Lévinasa*, w: E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, dz. cyt., s. 13.