

615826







615826 por. 1801/36

KWARTALNIK FILOZOFICZNY

POD REDAKCJĄ

W. HEINRICHA

PRZY UDZIALE KOMITETU ZŁOŻONEGO Z A. KROKIEWICZA,
KS. K. MICHAŁSKIEGO, W. RUBCZYŃSKIEGO, W. TATARKIEWICZA

OSOBNIE ODBICIE

KRAKÓW

POLSKA AKADEMJA UMIEJĘTNOŚCI

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI GEBETHNERA I WOLFFA
WARSZAWA — KRAKÓW — ŁÓDŹ — POZNAŃ — WILNO — ZAKOPANE



II 615.826

E. Stein.

Eros w filozofii żydowskiej.

I.

Panerotyzm i erotyka spekulatywna w filozofii antycznej.

Rozwój ludzkiej myśli wogóle przypomina pod niejednym względem indywidualny rozwój człowieka w różnych okresach życia. Ta prawda znajduje potwierdzenie również w historii filozofji. I tak na progu filozofji greckiej stoi pogląd hilozoistyczny, któryby można nazwać panwitalizmem, gdyż ten pogląd polega na ożywieniu całej przyrody w ludzkiej wyobraźni. Jak każdy człowiek w okresie dzieciństwa odczuwa swoją jedność z całym otaczającym go światem, tak pierwsi niefilozoficzni filozofowie greccy, jońscy kosmologowie przypisywali życie wszelkiemu bytowi, również światu nieorganicznemu. To poczucie bliskości i pokrewieństwa w stosunku do całej przyrody zachowało się jeszcze długo, nawet wówczas, gdy greccy myśliciele zaczęli wnikać we własną ludzką jaźń, starając się uchwycić ukryte sprężyny ludzkiego działania.

Taki stosunek do natury można stwierdzić u Heraklita z Efezu (ok. 500 przed Chr.) i Empedoklesa z Akragas (ok. 450). Pierwszy odnalazł we wszechświecie przejętą ze sfery życia ludzkiego »wojnę« (*polemos*) i porządkujący wszystko »rozsądek« (*logos*), źródło kosmicznej harmonji; drugi zaś dopatrywał się we wszystkim działania dwóch sił podstawowych: miłości względnie przyjaźni (*philia*) i nienawiści (*neikos*, właściwie: walka, kłótnia). W tej więc »mitologicznej« fazie rozwoju filozoficznej spekulacji mamy jużto hilozoistyczne ożywienie natury, jużto

jej uczłowieczenie. W pierwszym wypadku człowiek równa się bezpośrednio z naturą, w drugim zaś człowiek zrazu porównuje się z nią, ustanawiając chwilowo dystans między sobą a przyrodą i odkrywając swoje człowieczeństwo, aby w rezultacie rzucić zaraz pomost i znaleźć ściśle swoje z naturą powinowactwo.

Miłość i nienawiść miały u Empedoklesa zarazem znaczenie dwóch przeciwnych pierwiastków etycznych: dobra i zła. One więc są pojęte jako dwie samodzielne potęgi kosmiczno-etyczne, a nie tylko jako funkcje kosmicznych pierwiastków, których Empedokles znał cztery (ogień, powietrze, woda i ziemia). Ta substancjalizacja kosmicznej miłości i nienawiści jest oddalona o całe niebo od nowoczesnego pojęcia mechanicznej atrakcji i repulsji we fizyce. My zwykliśmy to uważać za przenośnie poetyckie, ale Empedokles żył w czasach, kiedy granica między poezją a filozofią była dość płynna. Cowięcej Empedokles był sam poetą, a swój traktat filozoficzny *O wszechbycie* pełen patosu, świadczący o wielkim polocie poetyckim, pisał w heksametrach. Zresztą i według Arystotelesa jest poezja »czemś bardzo filozoficznym« (*philosophoteron poiesis*).

Ta mitologiczna miłość uniwersalna, której ślady znajdujemy w późniejszej filozofji, oczywiście już w ściślejszej interpretacji metafizycznej, schodzi na drugi plan w nauce Platona. Tu i ówdzie odzywa się jeszcze nawpół poetycka, nawpół filozoficzna koncepcja starych kosmologów, ale w tym wypadku cytuje Platon innych, jak w dialogu *Gorgias* (508 a), gdzie Platon przytacza zdanie mędrców, według którego miłość ogarnia świat bogów i ludzi. Ogromny wpływ wywierała na późniejszych, zwłaszcza na filozofję renesansu, mowa lekarza Eryksymacha w *Biesiadzie Platona* (*Symposion* 186 a). Mówca dopatruje się działania Erosa w każdym jestestwie, we wszelkim bycie. Wyrazem przyjaźni między bogami a ludźmi jest mantyka, zapomocą której ród ludzki obcuje ze światem olimpijskim. Jednakże dla samego Platona istnieje inne, centralne zagadnienie w związku z platońską ideologją czyli nauką o ideach. Jest to Eros filozoficzny¹. Następujące motywy zostały przez Platona

¹ Wechodzą tu w rachubę głównie dwa dialogi platońskie: *Faidros*

jasno ujęte i sprecyzowane, któreto motywy, jak zobaczymy niżej, znalazły żywy odgłos we filozofii żydowskiej. Miłość jest pojęta jako wyraz dążności do uzupełnienia jakiegoś braku i niedostatku. Pobudką psychiczną miłości jest wtedy chęć uzyskania tego, co komu jest właściwe *proprium* (po grecku: *oikeion*). We formie sublimowanej wiąże się to z ideologią Platona; mamy wtedy do czynienia z »niebiańskim« Erosem, w przeciwieństwie do Erosa ziemskiego, cielesnego. Człowiek opanowany miłością dąży do piękna i dobra, gdyż idea piękna i dobra jest »właściwa« jego duszy. Pojęcie *proprium* zostaje pogłębione przez naukę o preegzystencji czyli prabyćcie duszy. Dusza ludzka, pochodząca ze sfer niebieskich, gdzie przed zstąpieniem na padół ziemski oglądała świetlane, wieczyste idee w całej ich jasności i dostojności, dostawszy się w ludzkie ciało, nie może zaznać spokoju, gnana pragnieniem odzyskania utraconego raju i obcowania z prawzorami bytu. *Proprium* jest idea piękna i dobra, jest niem i idea prawdy. To pojęcie *proprium* — mało przez uczonych dotychczas uwzględnione¹ — leży na dnie owego platońskiego erosu filozoficznego. Dusza ludzka, biorąca swój początek ze świata prawdy i prawdziwego bytu, którego marnem odbiciem jest ten świat, wznosi się po szczeblach poznania do pokrewnej sobie idei prawdy. Filozoficzny eros, wiedziony pragnieniem dobra, piękna i prawdy, jest więc dzieckiem mistycznej nostalgii.

To wszystko odnosi się do Erosa niebiańskiego, ale jest i Eros ziemski. Daleki od idealizowania słabości »zbyt ludzkich«, był Platon jednak za dobrym Hellenem, aby miał potępić miłość cielesną z punktu widzenia swojej ideologii. Ba, nawet Platon w zachwycie dla piękna cielesnego widzi w miłości cielesnej punkt wyjścia dla postępu ku idei piękna, która jest identyczna z ideą dobra. Cowięcej nawet zbo-

i Symposium, podczas gdy traktujący o przyjaźni dialog młodzieńczy Lysis ma znaczenie raczej przygotowawcze. Ale pojęcie *proprium* (*oikeion*), o czym będzie dalej mowa, jest właśnie w tym dialogu dokładnie rozwinięte.

¹ Temu zagadnieniu poświęciłem dużo miejsca w mojej dysertacji doktorskiej p. t. *De amicitiae platonicae notione, principio, consilio atque condicionibus*.

czenie moralne, jak pederastja, zostało zasłonięte majestatem tej idei. Ta miłość, zgoła nie »platoniczna«, znalazła filozoficzne uzasadnienie u samego Platona. Tu pojęcie *proprium*, »właściwe«, zostało nagięte do rzeczy najmniej właściwych. Ale w tem miejscu chodzi nam właściwie o Erosa wyższego rzędu, gdyż tylko on miał wyrzucić wpływ na późniejszych myślicieli żydowskich.

W myśl rzeczonoego motywu *proprium* można wyjaśnić istotę miłości człowieka do bóstwa, jako tęsknotę za najwyższą ideą, za pierwowzorem i źródłem doskonałości. Czy jednak taka miłość może być wzajemną? Innemi słowy: skoro ta miłość, jak zresztą i niższe rodzaje miłości (miłość płciowa, rodzinna, przyjaźń i t. d.), zasadza się na tęsknocie i pragnieniu, a więc na uczuciu braku i niedostatku, co mogłoby być pobudką miłości u bóstwa doskonałego, samostarczalnego, a tem samem wolnego od wszelkich braków i niedostatków? Podobne rozważania skłoniły Arystotelesa naprawdę do twierdzenia, że bóstwo może być tylko przedmiotem, a nie podmiotem miłości¹. Ale Platon był naturą głęboko religijną o wybitnej skłonności do mistycznego zachwyty i »boskiego szału« (*theia mania*), a takie natury nigdy nie pogodzą się z ideą bóstwa, które spoczywa nieruchomo we własnej szczęśliwości, nie dbając o »umierającą z żalu, usychającą z tęsknoty« duszę ludzką. Tu jesteśmy u źródła nowej koncepcji, a zarazem nowego motywu w erotyce — t. zn. w nauce o miłości — Platona. Jest to motyw czynnej, bezinteresownej życzliwości, który możemy nazwać motywem charytatywnym.

Chodzi mianowicie o naturę samego dobra, *summum bonum* (po gr. *to agathon*). Otóż już z przebiegu dyskusji w młodzieńczym dialogu Platona *Lysis*, mającym za temat istotę przyjaźni, wypływa wniosek, że cechą dobra jest jej tendencja udziela, charytatywna. Dyskusja w dialogu *Lysis*, która kończy się pozornie bez pewnego rezultatu, pozwala wyciągnąć następujące wnioski: Przyjaźń nie może być ani między dwoma dobrymi, ani między dwoma złymi,

¹ Aryst. Eth. Nicom. 9, 1158 b, 35. 1159 a, 4. Bóstwu wolnemu od afektów obce jest wszelkie uczucie, a więc i uczucie miłości. Por. Zeller, Philosophie der Griechen II 2³, 366, 4.

ani między neutralnymi, lecz między dobrym a neutralnym. Pierwszy dąży do udzielenia dobroci, a drugi jej potrzebuje i pragnie. Możnaby to określić we formie epigramatycznej: niema dobra bez dobroci. W miarę ewolucji ideologii platońskiej zyskuje ta zasada na jasności i znaczeniu. Uosobiona, niekoniecznie osobowa, idea dobra jest zarazem uosobieniem dobroci. Podobnież bóstwo, utożsamione z ideą dobra, mimo paradygmatycznej stałości właściwej światu idei wogóle nigdy nie jest pojęte jako coś sztywnego i nieruchomego. Jeżeli więc według Arystotelesa (*Eth.* VIII 13) nie może być mowy o przyjaźni między bogami a ludźmi, to według Platona będzie to właśnie najwyższy rodzaj przyjaźni.

Dla unikania nieporozumienia należy tu wytłumaczyć jeden ważny moment. W *Biesiadzie* Platona czytamy mianowicie, że Eros nie jest ani bogiem ani człowiekiem, lecz demonem, a przypisanie erosu jakiemukolwiek z bogów jest niedopuszczalne (202 c). Z tego miejsca wyciągają niektórzy wniosek, że bóstwo nie może kochać ludzi¹. Ten pogląd jest mylny. W *Biesiadzie* chodzi tylko o miłość, która dąży do nieśmiertelności, czyto przez potomstwo, czyto przez twórczość duchową. Na dnie tej miłości leży tęsknota tego, co śmiertelne, za nieśmiertelnością. Ponieważ nieśmiertelny bóg nie zna tego pragnienia, więc nie zna również erosu. Inna rzecz, gdy chodzi o życzliwą, udzielczą miłość, określoną również jako przyjaźń; ta leży w naturze bóstwa jako idei dobra. Eros syn Porosa (Szczęścia) i Penji (Biedy) nie jest bogiem, ale to nie wyklucza boskości Filji (Przyjaźni), która jest przeciwieństwem atrybutem Zeusa (*Zeus philios*). Taki sens ma również boska dobroć u Platona i łącząca się z nią ściśle opatrność indywidualna². Arystoteles np., który odmawia bóstwu miłości, ogranicza także boską opatrność do gatunków, jako że one są identyczne z myślaniami przez bóstwo formami. U Platona zaś wiąże się indywidualna opatrność z jego pojęciem bóstwa pełnego życzliwej miłości. Tak więc w człowieku budzi się głęboka tęsknota za bóstwem,

¹ Por. np. H. Pflaum, *Idee der Liebe* Leone Ebreo, str. 122.

² Miejsca u Zellera II 1³, 786 nn.

jako ideą dobra, tem głębsza, im bardziej odczuwa swoje braki; bóstwo zaś z natury swej śle promienie dobroci ku człowiekowi, który jest boskiej przyjaźni spragniony. Arystoteles nie uznaje przyjaźni między bóstwem a człowiekiem spowodu ogromnego między nimi dystansu; Platon uznaje tę przyjaźń właśnie wskutek tego dystansu. Gdyby bowiem człowiek był równy bogu, nie byłoby miejsca ani na tęsknotę (motyw *proprium*) ani na działanie odwiecznej Charis (motyw charytatywny). Tylko dystans zbliża. Na tem łączeniu poczucia odległości z uczuciem bliskości polega dynamiczne znaczenie boskiego Erosa.

Szczególnie płodną dla późniejszej filozofii żydowskiej okazała się myśl Platona o pramilości Boga do świata. Przez tę pramilość rozumiem miłość, jaką kierował się Bóg-Stwórca do świata, wywołując go z chaosu niebytu, z bezkształtnej i bezprzymiotowej materji. Skoro już akt stworzenia był wypływem boskiej dobroci i miłości, wynika stąd, że miłość stwórcy wyprzedziła samo stworzenie. A jeśli według słów starej modlitwy hebrajskiej »Bóg odnawia codzień, bezustanku dzieło stworzenia w Swej dobroci«, to u Platona ta dobroć była już pierwotną pobudką stworzenia świata. »Bóg stworzył świat ze samej dobroci; w swej dobroci, wolen od wszelkiej zazdrości chciał on, aby wszystko było dobre i doskonałe, jak on (*Timaios* 29 e)¹.

Z Arystotelesem, który ściągnął ideę na ziemię, zamieniając ją z transcendentnej paradygmy w immanentną formę, zstąpiły również przyjaźń i miłość z krainy niebieskiej na grunt życia konkretnego. Zgodnie z realistycznym systemem filozoficznym Arystotelesa jest przyjaźń w jego *Etyce nikomachejskiej* traktowana z punktu widzenia eudajmonji (szczęśliwości), która jest właściwie tylko wyższą formą użyteczności, a nie *sub specie* idei dobra. I tak dążenie do szczęśliwości zajęło u Arystotelesa miejsce tęsknoty do bóstwa, źródła bytu i dobra.

Jednakże można stwierdzić, że arystotelesowskie *eidos*

¹ Należy zauważyć, że w tym dialogu o stworzeniu świata, w tej greckiej Genesis istnieje tylko jeden bóg jako stwórca i ojciec świata. Wznosi się on ponad wszystkimi bogami (*Timaios* 28 c, 29 e i in.).

(forma) zachowało dużo z platońskiej *idea*. I tak platońskiemu erosowi filozoficznemu, temu wewnętrznemu pędowi do idei prawdy, odpowiada u Arystotelesa eudajmonja intelektualna, która pokłada cel życia w poznaniu prawdy, starając się docierać do najwyższych form (*eide*) bytu.

Analogja z Platonem prowadzi nas dalej, do kosmicznej miłości u Arystotelesa. U Platona spotkaliśmy już zdanie, że wszechświat ogarnięty jest przyjaźnią, jednoczącą niebo i ziemię. Otóż i Arystoteles mimo swego realizmu nie mógł się oprzeć czarowi kosmicznej miłości. Ponadto Platon traktuje o tej miłości tylko ubocznie, podczas gdy u Arystotelesa ma ona wielkie znaczenie metafizyczne. Dzieląc byt na dwa pierwiastki, materję i formę, z których druga jest czynnikiem konstytutywnym i dynamicznym, doszedł Arystoteles do wniosku, że bóstwo jako najwyższa forma jest »pierwszym poruszaczem« (*proton kinun*) kosmosu, choć samo zostaje nieporuszone (*akineton*). Ale tu się nasuwa pytanie: jakimże sposobem może bóstwo nieruchome być źródłem wiecznego ruchu i nigdy nieustających przeobrażeń we wszechświecie? Na to odpowiada Arystoteles: Bóg porusza wszystko siłą miłości, którą kosmos jest przeniknięty do niego jako do najczystszej formy. »Bóstwo porusza jako przedmiot miłości«¹.

Ale tu powstaje nowa trudność: jakież może być źródło miłości wszechrzeczy do nieruchomego bóstwa? Trudność jest tem większa, że bóstwo samo nie jest podmiotem miłości, gdyż byłoby to sprzeczne z zasadą niezmienności i nieporuszoneości bóstwa. Skąd więc wzięła się ta wieczna miłość »bez wzajemności« ze strony kosmosu? Jest to jedna z wielu niejasności czy niekonsekwencyj w nauce Arystotelesa. Już starożytni komentatorzy pism Arystotelesa biedzili się daremnie nad rozwiązaniem tej zagadki. I tak uczeń Arystotelesa Teofrast (fragm. 12, 8) daje wyraz swojemu zdziwieniu z tego powodu, a Proklos do Timajosa 82a powiada: »Jeśli więc według słów Arystotelesa kosmos kocha (absolutnego) ducha i ku niemu się porusza, jakie jest źródło tej tęsknoty«? Dla mnie nie ulega wątpliwości,

¹ Metaph. 1072, 6, 3: *kinei hos eromenon*.

że oddziaływała tu, może bezwiednie, owa mitologiczna miłość kosmiczna z jońskiej filozofji (Empedokles), sublimowana przez Platona, choć pośrednio, dzięki owej wiecznej korelacji między światem idei a światem ziemskim. Takto idealizm mistrza, Platona, nie został bez wpływu na ucznia, Arystotelesa, mimo jego realizmu. »Ślepa« miłość, nieuznająca często przyjętych zasad, przełamała i tu zasady suchego realizmu arystotelesowskiego.

Ta niekonsekwencja Arystotelesa prowadziła do bardzo dodatnich konsekwencji odnośnie do idei miłości we filozofji żydowskiej, która stała przeważnie pod znakiem arystotelizmu. Przedstawwszy więc w ogólnych zarysach stan kwestji w filozofji antycznej należy obecnie przejść do właściwego tematu: jak rozwijała się idea miłości w żydowskiej filozofji, która przecież tkwi korzeniami w systemach filozoficznych, jakie wyrosły na gruncie Hellady.

II.

Filozofja miłości w literaturze żydowskiej.

1. Piśmiennictwo hellenistyczno-żydowskie.

Pierwsze wyraźniejsze ślady filozoficznego myślenia pod wpływem greckiej filozofji spotykamy w greckiej księdze apokryficznej *Mądrości Salomona* (1. wiek przed Chr.). *Sapientia*, jak się zwykle tę księgę cytuje, jest widomym znakiem tworzenia się syntezy kultury żydowsko-greckiej. Nieznany autor tej księgi, Żyd hellenistyczny, poznał zgrubszą filozofję Platona i stoj. Odnośne pierwiastki spekulatywne łączy on z naukami judaizmu. Po raz pierwszy w żydowskim piśmiennictwie jest tam Bóg nazwany szafarzem, względnie twórcą piękna (*kallus genesiarches* XIII 8). Takie określenie Boga znajdziemy później również u Filona, który lubi mówić o Bogu jako o »ojcu piękna«. Podobne zwroty przyswoił sobie także Józef Flawjusz¹. Ta estetyzująca teologia żydowska nosi wybitne znamię platonizmu, w którym Bóg jest identyczny z ideą piękna i dobra. Co się zaś tyczy dobroci i miłości Bożej, to już w *Sapientia* znajdujemy

¹ Por. *Contra Apionem* II 167.

pewien zwrot, wskazujący wyraźnie, choć nieśmiało, na zdanie Platona, według którego miłość była przyczyną stworzenia świata. »Ty (Boże) kochasz wszystkie jestestwa, a nie gardzisz żadnem z Twoich dzieł; wszak nie byłbyś ich stworzył, gdybyś ich był nienawidził« (XI 25). Po zamianie formy negatywnej na pozytywną będzie to znaczyć, że miłość była przyczyną powstania świata. Tak więc filozofja żydowska stawiała swoje pierwsze kroki pod znakiem boskiego erosu Platona.

Tę myśl o światotwórczem znaczeniu boskiej miłości przejął do swego systemu filozoficznego Filon z Aleksandrii (ok. 20 przed Chr. — ok. 45 po Chr.). Filon rozwija dalej myśl platońską. W związku bowiem z poglądem Platona o roli miłości w stworzeniu świata powstała kwestja, dlaczegoż ten świat jest tak daleko od doskonałości? Jak to pogodzić z hojnym i szczodrobliwym charakterem miłości? Na to nie znajdziemy u Platona zadowalającej odpowiedzi. Według Filona winna temu jest wadliwość materji, którą on ustanawia za Platonem jako pierwiastek odwieczny, obok Boga istniejący i od Boga niezależny. Dobroć Boga została ograniczona wskutek oporu materji. Materja, choć ukształtowana przez Boga aktem tworzenia, niemniej działa hamująco na aktywność Bożej łaski. »Będąc sam bez żadnego pomocnika, gdyż nikt wtedy jeszcze nie istniał¹, radził się Bóg samego siebie i uznał, że... przyroda nie może istnieć bez darów łaski bożej... Jednakże Bóg okazuje dobrodziejstwo nie według wielkiej swej miłości..., gdyż stworzenie nie może znieść zbytku dobroci« (*De opificio mundi* par. 23).

Ponadto znajduje się w samej istocie Boga ponieważ przeciwwaga do bezgranicznej miłości. Filon wprowadza tu stary, znany motyw teologii żydowskiej, według którego

¹ Do tego miejsca nawiązuje widocznie Midrasz Tadsze rozdz. 12 w słowach: »Gdyż On sam istniał przed wszystkim, a w ogromnej swej dobroci stworzył świat samem słowem«. Do słownej zależności tego midraszu od Filona por. A. Epstein, *Revue des Etudes Juives* XXI 80 nn. Że dobroć jest przyczyną stworzenia świata, uczą później także platonizujący filozofowie żydowscy. Tak już najstarszy filozof żyd. epoki średniowiecznej Izak Izraeli, *Sefer Hajesodoth*, ed. Fried 57.

Bóg posiada dwa główne atrybuty: atrybut miłości (מדת החסד) i atrybut sprawiedliwości (מדת הדין). Już przy powstaniu świata doszły do głosu te dwa atrybuty¹. Wspomniane atrybuty (Bóg-ojciec i Bóg-król) modyfikują się także wzajemnie w rządach Boga nad światem². Przypomina to żywo dwie kosmiczne siły Empedoklesa. Tam mamy przyjaźń i zawiść kosmiczną, tu miłość i sprawiedliwość metafizyczną. Mam przeświadczenie, że między temi parami pojęciowemi u Empedoklesa z jednej strony, a u Filona i w teologii talmudycznej z drugiej strony istnieje jakiś związek genetyczny³. Oczywiście, że w mono-teizmie żydowskim nie było miejsca dla »nienawiści« czy »zawiści« kosmicznej. Ponadto u Empedoklesa przyjaźń i nienawiść się zwalczają, w teologii żydowskiej miłość i sprawiedliwość uzupełniają się i modyfikują.

Ale *mutatis mutandis* są to zasadniczo te same dwa atrybuty kosmosu, które w teologii żydowskiej zostały przeniesione na Boga. I tak spotykają się w dziedzinie ducha Empedokles, Filon i rabini palestyńscy. Przypuścić należy, że między nawpół mitologiczną spekulacją jońską a teologią talmudyczną pośredniczyła literatura hellenistyczno-żydowska.

Filon rozbudował tę naukę o boskich atrybutach także w innym kierunku, mianowicie *sub specie animae humanae*. Naprężenie bowiem pomiędzy boskimi atrybutami, ojcowską miłością i władczą sprawiedliwością, odbija się też w duszy ludzkiej. Atrybut miłości wywołuje miłość, a atrybut władzy i sprawiedliwości — bogobojność, w najniższym zaś stopniu — strach przed bóstwem. Oczywiście, że miłość do Boga jest najwyższą formą przeżycia religijnego. Praw-

¹ »Gdy Bóg chciał stworzyć świat, miał to uczynić na mocy atrybutu sprawiedliwości, ale widział, że świat się nie ostoi; połączył wtedy z nim atrybut miłości. I tak świat został stworzony« (Midrasz Genesis rabba 12).

² Do tych wywodów por. moją książkę: Filon z Aleksandrii, str. 104 nn.

³ Przeczuwał to filozof żydowski Chasdai Crescas, który w traktacie Or Adonaj (II 6, 1) wspomina o tych dwóch pierwiastkach Empedoklesa w związku z miłością boską, która jest konstytutywnym elementem istoty Boga.

dziwa miłość do Boga jest właściwa tym, którzy mają prawdziwe wyobrażenie o istocie Boga, a nie przypisują Mu ludzkich słabości. W najsilniejszym napięciu staje się ta miłość boskim erosem.

Tu znowu zbliżamy się do Platona i do jego koncepcji erosu filozoficznego. Ale wtedy właśnie, gdy Filon nawiązuje do Hellena, okazuje się, jak bardzo Filon jest Żydem. U Platona »boski szal« jako psychiczne podłoże filozoficznego erosu oznacza spotęgowanie »pędu« poznawczego i siły myślenia; u Filona zaś mamy w tym wypadku do czynienia z proroczą intuicją. Filozof, opierający się na naukowym poglądzie, zamienia się w proroka, jednoczącego się z Bogiem w mistycznym oglądzie (*horasis*), a filozoficzny eros Platona przeobraża się w eros religijny u Filona. »Gdy rozum opanowany przez boską miłość, skierowawszy się ku świętym przybytkom, dochodzi do celu wśród największych wysiłków, zapomina o wszystkim w boskiem uniesieniu, zapomina również o samym sobie« (*De somniis* II, par. 232). Eros platoński prowadzi od piękna cielesnego do idei piękna, eros filoński przewycięża nie tylko wszelką cielesność w człowieku, lecz nawet ludzki intelekt. »Gdy bowiem zabłyśnie światło boskie, zachodzi światło ludzkie, a gdy pierwsze zachodzi, drugie wypływa i wschodzi. Tak to bywa z rodem proroczym: rozum opuszcza nas, gdy się zjawia duch boski, a wraca do nas, gdy się ten duch oddala« (*Quis rerum divinarum heres*, par. 264). W tem jest zarazem zaznaczona różnica między judaizmem a hellenizmem. Idealem Hellenów był filozof, ogarniający rozumem kosmos, ideałem Hebrajczyków pozostał »chodzący z Bogiem« prorok.

Rysem znamienne dla nauki Filona jest erotyka mistyczno-ascetyczna o charakterze wybitnie symbolistycznym. Filon mówi często o świętym związku małżeńskim (*hieros gamos*) duszy ludzkiej z Bogiem. Wychwala on członkinie żydowskiego zakonu ascetycznych terapeutów. Te terapeutrydy żyły w dziewictwie poślubione samemu Bogu (*deo nubere*). Dla realnej miłości do kobiety Filon nie miał zrozumienia. Sam, żyjąc w stanie bezżennym¹, uważał

¹ Por. moją książkę o Filonie, str. 43.

on nawet życie małżeńskie za wynik *appetitus sensivus*, że użyję wyrażenia Tomasza z Akwinu. Filon był wogóle wrogiem kobiet, widząc w nich źródło wszelkiego zła¹, a okoliczność, że przecież »mądrość« (*sophia*) jest rodzaju żeńskiego, wprawia go w zakłopotanie. — Nie należy więc się spodziewać, aby Filon pod wpływem Platona stał się bardem miłości... Tak więc mamy u Filona trzy stopnie erosu: eros boski o zabarwieniu proroczym, eros cielesny, zmysłowy, będący naogół przedmiotem potępienia, a w najlepszym razie uznany jako *malum necessarium*; trzecim stopniem jest erotyka symboliczna, ascetyczna. Pierwszy i trzeci stopień znalazły później odgłos bezpośredni czy pośredni w mistyce żydowskiej (kabalistycznej), a może także w erotyce Leone Ebreo i nieżydowskiej (neoplatońskiej i chrześcijańskiej).

2. Erotyka w średniowiecznym neoplatonizmie i arystotelizmie żydowskim.

W miarę oddalania się późniejszej hellenistycznej myśli filozoficznej, objawiającej wyraźną tendencję do mistyczno-ascetycznej kontemplacji, od pogodnego ducha helleńskiego i helleńskiej afirmacji życia erotyka spekulatywna coraz bardziej ogranicza się do miłości niebiańskiej, zaś połączona z nią u Platona idea piękna zostaje zastąpiona przez stereotypowo i schematycznie pojętą harmonję świata. Jest to raczej zachwyt na zimno, aniżeli prawdziwy entuzjizm wniebowziętej duszy. A przecież ta właśnie »wniebowziętość« mieściła się pierwotnie w tym greckim wyrazie (*enthusiasmos*). I tak nie doszły do pełnego rozwoju zarodki panerotyzmu, tkwiące w nauce neoplatoników o sympatii kosmicznej. W myśl tej nauki kosmos jest pojęty jako jeden organizm, którego poszczególne części wzajemnie na siebie oddziałują i wzajemnie ze sobą współczują². Prawda,

¹ Tamquam principium mali, Quaest. in Genesim I 45. Por. Franz Geiger, Philon von A. als sozialer Denker (Stuttgart 1932), str. 42.

² Do tej sympatii por. Plotyna Eneades IV 4, 23. Świat porównany z organizmem tamże 45. Jest to nauka pierwotnie stoicka, której odgłos znajdujemy również w literaturze talmudycznej Aboth de r. Na-

że twórca neoplatonizmu Plotyn (ok. 205—270) nawiązuje do *Biesiady* Platona, w której przypisana jest moc uszlachetnienia duszy pięknemu cielesnemu, jako szczeblowi wiodącemu do piękna idei, ale jest to dla Plotyna stopień niski, jaki należy w sobie przezwyciężyć, a nawet wytepić¹.

I jeszcze jedno. Już u Filona Bóg jest »bezprzymiotowy« (*apoiōs*), a możemy o Bogu orzec tylko, że jest, a nie, jaki jest. Filon dał początek t. zw. teologii negatywnej, która nie przypisuje Bogu żadnych pozytywnych atrybutów esencjonalnych, dopuszczając tylko atrybuty działania. O Bogu więc orzekamy, nie jaki On jest w sobie, lecz jaki On nam się wydaje, sądząc po oznakach boskiego działania w świecie. Ta teozofja, wykluczająca wszelkie orzeczenie o istocie bóstwa, została doprowadzona do najskrajniejszej formy w neoplatonizmie, gdzie bóstwo jest oznaczone jako absolutna jednia (*to hen*). Ta jednia nie znosi ani atrybutu myślenia ani chcenia. Nie można o niej nawet powiedzieć, że żyje, ani że istnieje, gdyż takie orzeczenie rozdzieliłoby bóstwo na byt i jedność. Rzecz jasna, że wobec takiego pojmowania bóstwa nie można mówić o miłości Boga do człowieka. Jakoż nie znajdziemy tego u żydowskich filozofów średniowiecznych, którzy są w tem zależni od koncepcji neoplatońskiej, a pośrednio od Filona. Neoplatońską naukę o niedopuszczalności pozytywnych atrybutów w stosunku do Boga powiązano w średniowieczu z arystotelizmem. To przyczyniło się do utrwalenia tej teorii, gdyż średnie wieki nie mogły się wyzwolić spod wpływu, a nawet spod przygniatającej powagi Stagiryty. W rezultacie miłość człowieka do Boga nie mogła wywołać żadnej reakcji u bóstwa »nieruchomego« (Arystoteles) lub u bóstwa bez myślenia, chcenia, życia a nawet bytu (neoplatonizm). Zakres erotyki spekulatywnej został więc z konieczności ściętniony, póki jedynowładztwo Arystotelesa w dziedzinie ducha nie zostało zachwiane zwrotem ku platonizmowi, a nawet — co dla naszej kwestji ma szczególne znaczenie — zwrotem ku panpsychizmowi i panerotyzmowi Empedoklesa.

than XXXI. Do tej teorii: kosmos-makranthropos u Filona por. Geiger j. w. 36.

¹ Plotyn, tamże I 6, 7.

Ze średniowiecznych filozofów w ścisłym tego słowa znaczeniu zajmuje nas trzech: r. Salomon ibn Gabirol, r. Jehuda Halewi i r. Mosze ben Majmon, zw. Majmonides. Pierwsi neoplatonicy, trzeci arystotelik. Oni mają ze sobą tylko to wspólne, że nie są platończykami. Dla naszego zagadnienia znaczy to dużo; wiemy bowiem zgóry, że pierwiastek estetyczny czyli idea piękna nie znajdzie uwzględnienia ani w spekulatywnej erotyce suchego z natury talmudysty, jakim był Majmonides, kodyfikator literatury talmudycznej, ani u poety panteisty Gabirola, ani nawet u wieszczki narodowej r. Jehudy Halewi. Albowiem platońska idea piękna nie przyświecała tym trzem najoryginalniejszym myślicielom żydowskiego średniowiecza.

Ponadto należy mieć przed oczyma to, co już powiedzieliśmy, mianowicie, że »miłość Boga« znana jest tylko jako *genetivus obiectivus*. Pod tym względem zaznacza się poniekąd w średniowiecznej filozofii żydowskiej tendencja wsteczna w stosunku do talmudycznej Agady. Bo jeżeli np. mędrcy Talmudu oczyścili biblijną księgę *Pieśń nad Pieśniami* z wszelkiej erotyki zmysłowej, zamieniając pasterską idyllę miłosną w alegorię (Salomo — Bóg, Sulamith — nacja żydowska), to kochankowie alegoryzowani stracili wprawdzie konkretne powaby i rozkosze cielesne, ale miłość nie straciła wzajemności. Salomo-Bóg kocha swoją Sulamith-Izrael niemniej, niż ta uduchowiona oblubienica kocha swojego spirytualizowanego oblubieńca. W średniowiecznej filozofii natomiast został wyeliminowany motyw wzajemności z miłości nadziemskiej, a równocześnie została z niej wygnana idea piękna.

A jednak można stwierdzić, że do nieżydowskich w gruncie rzeczy nauk żydowskich filozofów średniowiecznych żydostwo zawsze znajdzie sobie furtkę we formie odchylenia od przyjętego systemu. Miało to miejsce już u Gabirola (XI w.) w jego najmniej żydowskim dziele filozoficznym *Mekor Chaim* (zachowanem w łacińskim przekładzie z XII w. pod tytułem *Fons Vitae*). Ten traktat jest jedyny w swoim rodzaju w owych czasach, gdyż pochodzi od autora, który był jednym z największych poetów hebrajskich w średnich wiekach, a mimo to traktat nie zawiera żadnych cytat ani

z Biblii ani z Talmudu i dlatego był długo uważany za dzieło napisane przez chrześcijanina lub muzułmanina. Dzieło *Mekor Chaim* zawiera jednak jeden motyw zasadniczy, który można nazwać motywem żydowskim. Mam na myśli rolę boskiej woli, pośredniczącej między Bogiem-stwórcą a stworzeniem we filozofii Gabirola. W tym względzie odstąpił Gabirol od swoich dwóch głównych wzorów starożytnych, od arystotelizmu i od neoplatonizmu, którego on jest najpoważniejszym przedstawicielem we filozofii żydowskiej. Nieruchome bóstwo Arystotelesa jest wolne od woli, a jedynia neoplatońska nie zawiera w sobie ani woli ani życia, ani nawet bytu. Gabirol uczynił tu wielki wyłom we filozofii neoplatońskiej, wprowadzając do niej, jak się sam wyraża, misterjum woli. Jest to może mało konsekwentne, ale dobrze zrozumiałe z punktu widzenia żydowskiego poety.

Pod osłoną misterjum można było wnieść także miłość w istotę Boga. Ale pod tym względem Gabirol jest bardzo ostrożny, a tylko w poezji przypisuje on Bogu jakieś nieokreślone pragnienie. Charakterystyczne jest miejsce w jednej pieśni, w której poeta Gabirol chce wyłożyć »misterjum działania Boga« (סוד פעולת אל). O stworzeniu świata powiada poeta: »A On pragnął uczynić niby-byt (materję chaotyczną) bytem, aby ten byt był jak ulubieniec stęskniony za przyjacielem«¹. Widzimy z tego, że gdy chodzi o stosunek Boga do świata, mamy tylko określenie »pragnął« (נכסף), co odpowiada aktowi woli u Boga, natomiast jest obraz miłości (na sposób platoński jako miłość chłopięcą) zastosowany do świata, względnie do materji, która pragnie miłości się połączyć z formą. Co zatem znaczy »pragnienie« Boga? Czyż Bóg, najczystsza forma, pragnie tak nadać formę materji, jak ta »stęskni« za formą? Daremnie szukałbyś odpowiedzi. Jest to właśnie misterjum, podobnie jak niem jest sama wola Boża.

We wspomnianej pieśni przemawia Gabirol poeta; tam zaś, gdzie mówi do nas Gabirol filozof, już nie mamy żadnych śladów tego boskiego *desiderium*, jakkolwiek i tu wy-

¹ והוא נכסף לשומו יש כמו יש כמו חושך אשר נכסף לדורו.

Pieśni Gabirola, wydanie Bialika-Rawnickiego I 121.

wody ściśle filozoficzne są przepojone natchnieniem poetyckim. Chodzi o odnośne miejsca z *Mekor Chaim*. Gabirol objaśnia (V 19): »Materia istnieje tylko dzięki formie, gdyż byt pochodzi z formy. Dlategoż dąży materia do przybrania formy, a zatem do wyzwolenia się z bólu niebytu do radości istnienia«. Rzecz jasna, że tej tęsknoty nie można odnosić ani do formy ani do bóstwa, które jest źródłem formy w systemie emanatystycznym. Prawda, że również materia pochodzi według Gabirola z tego samego praźródła boskiego. Wszak tem właśnie różni się Gabirol od innych neoplatoników, że podnosił godność materji, przypisując udział w bezcielesnej naturalnie materji nawet duchowym substancjom. Ale w punkcie pochodzenia materji jest Gabirol bardzo niejasny, rozciągając zasłony misterjum także na prapoczątek materji.

Dla naszego zagadnienia najistotniejsza jest następująca rozinowa między Mistrzem a Uczniem, osobami dialogu we wspomnianym traktacie filozoficznym. »Uczeń: Jakiż jest dowód na to, że ruch materji i innych substancyj jest pragnieniem i miłością? Mistrz: Skoro celem pragnienia i miłości jest właśnie dążność do połączenia się z umiłowanym i do zjednoczenia się z nim, a materia dąży do połączenia się z formą, to ruch jej zasadza się z konieczności na miłości i tęsknocie do formy. Podobnie należy się wyrazić o każdej rzeczy, która się porusza dla poszukiwania formy« (V 32)¹.

Po pierwsze zasługuje na szczególną uwagę definicja miłości jako dążenia do zjednoczenia się z osobą umiowaną. Ta definicja została później przejęta przez Leone Ebreo, który cytuje »naszego Gabirola«, a stamtąd przeszła do Spinozy (*Krótki traktat* II, par. 6). Powtóre

¹ Ze względu na ważność tego miejsca przytaczam je w tekście łacińskim:

Discipulus. Quid est signum, quod motus materiae et ceterarum substantiarum est appetitus et amor?

Magister. Postquam intentio appetitus et amoris non est nisi inquisitio applicationis ad amatum et unionis suae cum illo, et materia inquit applicari formae, oportet ut eius motus sit propter amorem et desiderium quod habet ad formam. Similiter dicendum est de omni re, quod movetur ad inquirendam formam.

ważna jest wypowiedziana tu zasada tożsamości miłości (*amor*) i tęsknoty (*desiderium*). I to znajdziemy później u Leone Ebreo¹. U Gabirola przybiera ta tęsknota charakter mistyczny. Jest to ta sama tęsknota, która prze człowieka do wyzwolenia się z więzów materji i natury, aby wrócić do górnych krain (*Mekor Chaim* I 2). Z całej erotyki platońskiej pozostała tu tylko mistyczna nostalgia.

Z drugiej strony utożsamienie *amor* z *desiderium* jeszcze bardziej uniemożliwiło miłość Boga do świata, gdyż każda tęsknota wypływa z uczucia braku. Jeżeli bowiem bóstwo u Platona darzy świat swoją miłością, tłumaczy się to tylko jego koncepcją natury Dobra. Polega ona na tem, że Dobro przelewa na innych z nadmiaru dobroci, a nie wskutek braku. Brak i niedostatek są bowiem obce szczęśliwej naturze niebiańskiej.

Wkońcu należy przypomnieć, że tę koncepcję tęsknoty materji za formą poznaliśmy już u Arystotelesa, tylko że u Stagiryty jest ta tęsknota (*epheis*) zupełnie nieuzasadniona, podczas gdy u Gabirola budzi ją spontanicznie działające bóstwo. Lecz wola bóstwa wywołuje tylko miłość »zdółu dogóry«, miłość materji ku formom, ale ta miłość nie zna drogi powrotnej, od form do materji. Albowiem »zgóry nadół« wszystko odbywa się drogą emanacji koniecznej, choć zarazem woluntarystycznie określonej. Jak to pogodzić — to właśnie misterjum. A może sama wola boska wchodzi w krąg koniecznej praworządności metafizycznej i jest przez tę praworządność uwarunkowana? W każdym bądź razie boska miłość została z tego kręgu wypędzona. I tak został *Zródło życia* (*Mekor Chaim*) pozbawiony ożywczych nurtów nigdy niewysychającego źródła niebieskiej miłości.

Z więzów emanatyzmu i łączącej się z nim konieczności praworządnej nie mógł się wyzwolić skłaniający się do neoplatonizmu poeta i filozof rabbi Jehuda Halewi (ok. 1085—1141). »Z jednej strony odnosi on działanie Boga w kosmosie do spontanicznej przyczynowości boskiej, z drugiej strony, łącząc działanie boskie z metafizycznym kontaktem między materją a formą, dochodzi on do tego, iż krę-

¹ Por. Pflaum, Idee der Liebe Leone Ebreo, str. 118.

puje owo boskie działanie¹. Różne miejsca we filozoficznym dialogu tego autora p. t. *Kuzari* przemawiają za tem, że r. Jehuda Halewi nie znalazł właściwego wyjścia z dylematu: woluntaryzm czy determinizm boskiej czynności twórczej².

Jeśli chodzi o stosunek Boga do człowieka, występuje ta trudność w odniesieniu do najwyższych form duchowych, jakie Bóg nadaje człowiekowi. Mam na myśli formę intelektualną i nadintelektualną, proroczą. Jedna i druga forma jest u tego autora związana pośrednio czy bezpośrednio z »mieszaliną elementów« w organie ludzkim; a proroctwo jest nadto zależne od warunków klimatycznych. Albowiem według teorii środowiskowej r. Jehudy Halewi tylko na glebie palestyńskiej i tylko pod słońcem Syjonu możliwy jest rozwój siły proroczej, właściwej Izraelowi³.

Co się zaś tyczy naszego zagadnienia, należy stwierdzić, że r. J. Halewi skłania się wprawdzie tu i ówdzie do przypisywania Bogu miłości personalnej, prawie że biblijnej, ale nam chodzi o to, czy i o ile daje się to pogodzić z jego systemem filozoficznym. Czytając odnośne miejsca u tego myśliciela, można zauważyć, iż r. Jehuda Halewi jest dość wstrzemięźliwy, gdy ma opisać dobroć i miłość Boga w stosunku do świata. Ba, nawet takie wyrażenie, jak »*Res divina* (הענין האלוהי) czyni wszystko dobrze, chcąc dobra wszystkich« (Kuzari II 26, ed. Cassel, str. 131) mimo wyraźnego woluntaryzmu ma raczej znaczenie emanacyjne. Związek myśli wymaga tam bowiem, abyśmy Bogu przypisywali atrybut dobra w duchu neoplatońskim, a nie dobroci spontanicznej, osobowej.

Decydująca jest, mojem zdaniem, okoliczność, że sam

¹ Julius Guttman, Philosophie d. Judentums, str. 152.

² Por. Kuzari I 76 ed. Cassel, str. 48: Tora świadczy o mądrości i wszechmocy Stwórcy, który czyni to, co chce, i wtedy, kiedy chce. Podobnie V 14, Cassel 402, natomiast Kuzari II 26, Cassel 131 nn.: Bóg udziela formy duchowej tylko wtedy, gdy istnieją odpowiednie dyspozycje materialne. Podobnie II 14, Cassel 102.

³ Kuzari I 95, Cassel 64 i częściej. Tym problemom poświęciłem osobną rozprawę p. t. Partykularyzm i Uniwersalizm u rabbi Jehudy Halewi (w rękopisie).

autor łączy miłość Boga do świata z pojęciem emanacji. Mówiąc o *res divina*, lgnącej do Izraela jako narodu wybranego, dodaje r. Jehuda Halewi: »Tylko ten naród (Izrael) jest przysposobiony do przyjęcia bożego światła, które (Bóg) na niego zsyła drogą emanacji (מַאֲוִיר)«. To zaś nazywa się miłością Boga (II 50, Cassel 153 n.). Podobnie w innym miejscu: »A gdy dana jednostka lub społeczność osiągnie (wymagany) stopień czystości, wtenczas spłynie na nią światło Boskie. To zaś nazywa się Jego miłością i radością (II 17, Cassel 219).

Oдноśne wyrażenia w przytoczonych zdaniach¹ wskazują, iż tam, gdzie r. Jehuda Halewi myśli konsekwentnie w duchu neoplatonizmu, pojmując on miłość Bożą w znaczeniu owego metafizycznego związku między formą a materją. Tam zaś, gdzie stosunek Boga do świata jest bardziej personalny, przemawia do nas r. Jehuda Halewi nie jako filozof, lecz jako poeta z bożej łaski i genjusz religijny, dobrze nam znany ze wzniosłych, lirycznych pieśni religijnych.

Z r. Jehudą Halewi kończy się okres neoplatonizmu w żydowskiej filozofii średniowiecznej. Dalszy rozwój tej filozofii w następnej epoce dokonywa się pod znakiem arystotelizmu. Jednakże, co się tyczy naszego problemu, t. j. erotyki spekulatywnej, nie widzimy wielkich przełomów. Одноśne idee r. Salomona ibn Gabirol, największego żydowskiego neoplatonicyzka, rozwija dalej największy żydowski arystotelik r. Mosze ben Majmon, zwany Majmonides.

Podobnie jak Gabirol w materji, znajduje Majmonides (1135—1204) sprężyny działania kosmicznej miłości w ciałach niebieskich. Już poprzednik Majmonidesa Abraham ibn Daud przejął naukę Arystotelesa o istnieniu t. zw. intelektów sferycznych. Oneto kierują sferami niebieskimi, które według Arystotelesa są obdarzone duszą. Uważając ruch kołowy jako najprostszy za najdoskonalszy, przypisuje Arystoteles ten zasadniczy ruch niebieskich ciał (ruch eliptyczny jest ruchem złożonym, niezasadniczym)

¹ Temi wyrażeniami są: »zsyła drogą emanacji« i ograniczający zwrot »i to się nazywa«, znajdujący się w obydwu przytoczonych miejscach.

działaniu tych »bogów« sferycznych¹. Co skłania sferyczne duchy do wywołania tego ruchu? Działa tu miłość (תשוקה) sferyczna do Boga — odpowiada Majmonides. U Gabirola widzieliśmy, że istota miłości polega na dążności do zjednoczenia się z umiłowaną osobą, u Majmonidesa mamy pogląd, że celem miłości jest upodobnienie się do obrazu, jaki ona w nas wywołuje². Talmud dopatruje się głównego postulatów etyki judaizmu w naśladowaniu miłości Boga³, głosi zatem *imitatio amoris Dei*; filozoficzny talmudysta Majmonides wprowadził do metafizyki *amor imitationis Dei*. Sfery dążą do upodobnienia się do koncepcji, jaką mają o bóstwie⁴. Bóg jest istotą najprostszą i najdoskonalszą, a miłość sferyczna objawia się w ruchu kołowym, który jest również najprostszym, niezmiennym i najdoskonalszym. Bóg nie jest przyczyną działającą (*causa efficiens*), lecz przyczyną celową (*causa finalis*) tego ruchu. Nie będąc podmiotem miłości, jest On jej przedmiotem i pośrednią przyczyną ruchu wiecznie krążących ciał niebieskich. Bogu samemu nie można przypisać miłości, bo miłość jest afektem⁵.

Na Majmonidesie ciążyła arystotelesowska tradycja o nieporuszonem bóstwie, a zarazem neoplatońska teozofja negatywna, tak że nie mógł dopuścić myśli o miłości ze strony Boga, gdyby nawet miała się odnosić do kręgu najczystszych duchów sferycznych.

Ale jak się zbliżyć do wysuniętego w zaświaty Boga? A przecież bez poczucia bliskości Boga niema prawdziwego przeżycia religijnego. Należy tu odróżnić Majmonidesa filozofa od Majmonidesa talmudysty. Tam, gdzie Majmonides

¹ Zeller II 2³, 451 nn.

² More Nebuchim (Przewodnik dla błądzących) II 4:

יתחייב גם כן מזה שיהיה לגלגל תשוקה למה שיציירהו והוא הדבר הוא האהוב והוא האל יתעלה שמו... בהיות הגלגל כוסף להדמות במה שהשיג והוא הענין ההוא המצויר אשר הוא בתכלית הפשיטות ואין שינוי בו כלל... ולא התחדשות והטוב ממנו שופע תמיד

³ Mechiltha do 2. ks. Mojż. 15, 2 i in.

⁴ Por. I. Husik, A history of mediaeval jewish philosophy (New York 1930), str. 267.

⁵ More Nebuchim I 51.

przemawia w duchu tradycji żydowskiej, w kodeksie *Miszne Tora*, zna on potężną miłość, która zbliża człowieka do Stwórcy. Tylko tu i ówdzie przebija filozoficzny punkt widzenia, lecz naogół panuje duch tradycji judaizmu, I tak np. czytamy we wspomnianym kodeksie, *Hilchoth Teszuba* X 3:

»Jaka jest prawdziwa miłość? Jeśli człowiek kocha Boga miłością tak wielką i potężną, że tą miłością dusza jego zwiąże się z Bogiem. Wtedy znajduje się w stanie trwałego szału, jak ten, który choruje z miłości, opętany zupełnie miłością do kobiety, za którą wiecznie tęskni szalenie... Dlatego mówi Salomon, używając porównania: gdyż choruję z miłości, a cała księga, *Szir-ha-Szirim* (*Pieśń nad Pieśniami*) jest także takim porównaniem«.

Ale te wylewy uczucia religijnego, przypominające podobne miejsca u Bachji ibn Pakudy, który poświęcił całą (dziesiątą) księgę w swoich *Obowiązkach serca* (*Chobath Hallebaboth*) zagadnieniu miłości do Boga, nie mają znaczenia dla filozoficznego ujęcia erotyzmu. Jest to raczej afilozoficzny stopień głębokiego przeżycia religijnego, jakie spotykamy często u myślicieli filozoficznych. Majmonides-filozof szukał więc ucieczki w koncepcji nawpół mistycznej, która przypomina spinozowski *amor dei intellectualis*. Nie chcemy przez to powiedzieć, że Spinoza wziął to pojęcie od Majmonidesa; ale u Majmonidesa mamy źródło tego pojęcia, które doznało dalszej ewolucji, aż zostało wykrystalizowane przez Spinozę w ściśle określonym sensie, o czym dalej będzie jeszcze mowa.

Jaka jest geneza i jakie jest znaczenie tej miłości intelektualnej u Majmonidesa? Otóż Arystoteles uważał za najwyższy ideał życiowy »cnotę teoretyczną« (*arete theoretike*). Ona daje szczęśliwość, eudajmonję, przez poznanie najwyższych form i prawd bytu. Ponieważ myślenie jest według Arystotelesa jedynym atrybutem bóstwa, to eudajmonja intelektualna jest najszczytniejszą formą szczęśliwości. Dlatego też nazywa Arystoteles cnotę teoretyczną czyli dianoetyczną — boską, a cnotę etyczną — ludzką (*Eth.* X 7 n.).

Podczas gdy u Arystotelesa przedmiotem poznania są czyste formy bytu, to żydowski arystotelik Abraham ibn Daud, poprzednik Majmonidesa (zginął śmiercią męczeńską ok. r. 1180), dopatrywał się najwyższej cnoty w poznaniu Boga jako źródła wszelkich form. Tak pojęta cnota dianoetyczna i towarzysząca jej miłość do Boga jest według ibn Dauda przeznaczeniem człowieka¹.

Majmonides pogłębił znacznie wspomnianą doskonałość dianoetyczną. Według M. poznanie Boga jest ogniwem, łączącym człowieka z Bogiem w miłości, która rośnie w miarę poznania². Ona eliminuje z procesu myślenia wszelką inną myśl, gdyż najwyższym stopniem myśli jest zupełna absorpcja myślenia i skierowanie go ku umiłowanej osobie³.

Ogrom miłości i rozkoszy w tej poznawczej unji z Bogiem może doprowadzić do zupełnego rozstania się wniebowziętej duszy z ciałem. Talmud (*Baba Bathra* 17a) powiada o Mojżesz, Aronie i Mirjam, że śmierć ich nastąpiła wskutek »boskiego pocałunku« (*מִיתַת נִשְׁיָקָה*). Według Majmonidesa jest to obrazowe wyrażenie dla ekstatycznej miłości na tle tej unji z Bogiem⁴.

Ale jak rozumieć tę miłosną unję? Jestże ona li tylko subiektywnym stanem ekstazy, czy też oznacza ona rzeczywiste połączenie się z bóstwem za pośrednictwem »czynnego intelektu«, który góruje nad światem tak, że wznosząc się do niego zapomocą naszego »nabytego intelektu«, zbliżamy się zarazem do Boga? Majmonides nie wyjaśnia nam bliżej istoty tej unji⁵. Niedziwota. Słowa milkną przed misterjum »boskiego pocałunku«...

¹ Abr. ibn Daud, *Emuna Rama*, ed. Weil, str. 45 n.

² *הַפִּלְגָת הָאֱדוּבָה עַד שֶׁלֹא תִשָּׂא מַחֲשַׁבָּה אֵלָא בְּאֵדוּבָה*. More Nebuchim III 51. Że Boga możemy kochać tylko rozumem, czytamy także w *Miszne Tora Hilchoth Teszuba* X 6.

³ More Neb., j. w.:

הַפִּלְגָת הָאֱדוּבָה עַד שֶׁלֹא תִשָּׂא מַחֲשַׁבָּה אֵלָא בְּאֵדוּבָה.

⁴ Motyw »boskiego pocałunku« w sensie, jaki mu nadał Majmonides, przejął Leone Ebreo, *Dialoghi di Amore* 102 a.

⁵ Julius Guttman, *Philosophie des Judentums* (München 1933), str. 199, uważa tę wspólnotę z Bogiem za »fakt metafizycznej rzeczywistości«.

3. Żydowscy przestannicy renesansu.

Amor z żydowskiej filozofii średniowiecznej przypomina uwięzionego Amora z greckiej mitologii. Albowiem we filozofii żydowskiej do Majmonidesa włącznie był amor, oczywiście *amor Dei*, spętany w okowach arystotelizmu. Jakżeż daleka jest filozoficzna, nieosobowa i w gruncie rzeczy niewzajemna miłość do Boga od owej serdecznej, bezpośredniej, personalnej miłości w Biblii i Talmudzie. A jednak nikt nie śmiał wystąpić przeciw autorytetowi Stagiryty aż do epoki renesansu. Dlatego należy to poczytać za wielką zasługę myślicielowi żydowskiemu, który wyprzedził pod tym względem renesans o jakie dwa pokolenia. Tym myślicielem, który obalił wszechwładztwo Arystotelesa na niwie żydowskiej filozofii był Don Chasdai Crescas (około 1340—1410). W dziele *Or Adonaj* (*Światło Boże*) znajdujemy liczne przebliski późniejszej filozofii przyrody i badań nad naukami przyrodniczymi Giordana Bruna i Galilei¹. Czynem iście kopernikańskim Crescasa na polu filozofii żydowskiej było obalenie dotychczasowej teologii negatywnej i, co za tem idzie, przywrócenie personalnego stosunku człowieka do Boga.

Bóstwo znowu odzyskało atrybuty pozytywne tak, że mogło być przedmiotem bezpośredniego kultu bez interwencji »czynnego intelektu« i »czystych substancyj duchowych«. Crescas przypomina pod tym względem Jehudę Halewi. Ale Jehuda Halewi uzyskał osobisty stosunek do Boga, zwalczając filozofję bronią, wziętą z arsenału samej filozofji, Crescas zaś osiągnął podobny rezultat właśnie zapomocą filozofji, oczywiście innej, niedogmatycznej. Filozofja Crescasa oznacza równocześnie powrót do Biblii i — Platona.

Znamienne jest, że Crescas wprowadza do filozofji żydowskiej owo powiedzenie Empedoklesa o kosmicznej miłości (*Or Adonaj* II 6, 1). A jakkolwiek C. nie rozwija dalej tej wypowiedzi, ma ona znaczenie symboliczne. Widzimy bowiem z tego, po jakiej linii zamierza ten autor postępować w swojej erotyce kontemplatywnej.

¹ Wskazuje na to Wolfson, *Crescas critique of Aristotle*, Cambridge 1929 w uwagach do angielskiego przekładu *Or Adonaj* I 1—2.

Arystotelicy uczyli, że Bóg nie ma atrybutów esencjonalnych, tylko atrybuty działania, gdyż przypisanie Bogu atrybutów, odnoszących się do Jego istoty, byłoby podkopaniem absolutnej jedności. Crescas natomiast nie widzi tej sprzeczności, jeżeli będziemy wychodzili z założenia, że atrybuty esencjonalne są pomiędzy sobą powiązane ściśle i nierozdzielnie. Wszystkie boskie atrybuty wypływają bowiem z jednego podstawowego atrybutu esencjonalnego. Jest to atrybut dobroci i miłości, czy dobrotliwej i życzliwej miłości (*Or Adonaj* I 3, 5)¹.

Z tym atrybutem łączy się bezgraniczna radość (ערבות, właściwie: uciecha, rozkosz) boża. Bóg bowiem raduje się swoją wiecznie czynną, światotwórczą dobrocią. Jak u Platona w dialogu *Lysis* udzielenie się należy do natury dobra, tak u Crescasa Bóg rozkoszuje się rozdawaniem łask. To porównanie z Platonem, na które, o ile wiem, nikt jeszcze nie zwrócił uwagi, ułatwi nam zrozumienie erotyki Crescasa.

Intelektualizm Arystotelesa został w ten sposób strącony z piedestału, na którym utrzymywał się przez wieki. Doskonałość Boga nie polega na myśleniu, w którym odnośnie do Boga myślący, myślane i myślenie jest jedno i to samo — według słów Majmonidesa, opierającego się na Arystotelesie, — lecz na bezgranicznej miłości. Zamiast nieruchomego, wiecznie w myśleniu o sobie pogrążonego bóstwa, mamy Boga, który »raduje się tworam i Swojami« (*Psalm* 104, 31) z Biblii i z *Timaios* Platona.

Podobnie jak doskonałość Boga polega na jego substancjalnym atrybucie miłości, tak najwyższą cnotą człowieka jest miłość do Boga. Crescas pojął lepiej istotę miłości aniżeli Majmonides, a później Spinoza. Oni bowiem traktowali uczucie miłości jako coś wtórne, towarzyszą-

¹ הנה אין ערך ודמיון לערבותו בהטבה... שהערבות הוא לו בהכרח לעצמותו...

Or Adonaj I 3, 5. Należy zaznaczyć, że także Gabirol określa Boga jako dobroć (*bonitas*), ale jest to u niego określenie nieściśle, bo sprzeczne z absolutną jednością. A więc trzeba to kłaść na karb niekonsekwencji zwykłej u poety-filozofa. Por. I. Heinemann, *Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen im griechisch-römischen Altertum und im jüdischen Mittelalter*, str. 79.

cego aktowi poznania; Crescas natomiast wykazuje, że nawet człowiek nieetyczny, a więc do miłości Boga niezdolny, może sobie przyswoić filozoficzne dogmaty (I 1, 4). Tylko miłość do Boga prowadzi do życia etycznego, a nie cnota dianoetyczna, kontemplatywna. Z drugiej strony wykonanie dobrych uczynków daje radość i potęguje miłość. Idealowi eudajmonizmu intelektualnego, złagodzonemu erotyką spekulatywną u Majmonidesa, przeciwstawia Crescas ideał eudajmonizmu erotycznego, że sobie pozwolę użyć tego wyrażenia¹.

Dzięki temu przewrotowi we filozofii żydowskiej życie religijne odzyskało swoją autonomję. I tak otrzymała możliwość w swój sens jako środek sympatetycznego oddziaływania człowieka na absolut w kierunku zwrócenia wieczystej dobroci ku modłacemu się; tem bardziej, że Bóg pragnie zjednoczyć się miłośnie z rozmodloną duszą celem udzielenia jej nadmiaru swoich łask².

Także inne dziedziny przeżycia religijnego, a przede wszystkim najszczytniejszy jego objaw, jakim jest proroctwo, zostały odpowiednio zinterpretowane. Nie filozofowi intelektualistom, lecz temu, kto nosi w sercu wieczną tęsknotę i miłość do Boga, przypada w udziale dar proroctwa (II 4, 4). Jest to eros religijny, który potęguje się do przeżycia proroczego.

W arystotelizmie i neoplatonizmie panował sztywny schemat dwóch głównie światów. Górny świat, z którego pochodziły bodźce (czyste intelekty u arystotelików) względnie wpływy (jednia, najwyższy intelekt, dusza świata w systemie emanatystycznym neoplatoników), i dolny świat,

¹ Niektórzy uczeni (por. M. Joel, *Don Chasdai Crescas' religions-philosophische Lehren*, str. 37, 1) szukają u C. wzoru dla amor Dei intellectualis Spinozy. Uważam ten pomysł za chybiony, gdyż C. zwalcza właśnie wysunięcie na pierwszy plan cnoty kontemplatywnej, jak to mamy u Spinozy. Co się zaś dotyczy samego wyrażenia amor Dei intellectualis, znajdziemy je niżej u Leone Ebreo.

² שהערבות והשמחה אצלו בה (בתפלה) בהשפעת הטוב והיה הטוב השלם שאפשר לאדם שידבק בשם שזה סוד התפלה. הנה כשימשך הטוב הזה ממנו הוא ערך אצל... כביכול כאילו מתאוה לו. Or Adonaj, tamże.

który na nie reaguje. Górny świat pozostał przytem sam nieruchomy i działał tylko przez wywoływanie ruchu w sferach niższych. Obecnie został ten schemat przełamany. Nastąpiła korelacja między niebem a ziemią dzięki krążącemu stale wśród różnych bytów fluidum miłości.

Jednakże jakkolwiek pogląd Arystotelesa na istotę bóstwa został odrzucony, to jego teoria przyjaźni oddziaływała na pisarzy epoki odrodzenia. Charakterystyczne jest, że po raz pierwszy znajdujemy teraz syntetyczną rozprawę o przyjaźni i miłości w literaturze hebrajskiej. Treść tej rozprawy jest po największej części wzięta z ksiąg *Etyki* Arystotelesa, poświęconych tym zagadnieniom (*Eth. Nicom.* VIII—IX). Dwom księgom *Etyki* Arystotelesa odpowiadają dwa rozdziały księgi *Ikkarim* (*Podstawy*) Józefa Alby (um. 1444), ucznia Chasdaja Crescasy.

Józef Albo przejmując z Arystotelesa różne szczegóły, z których wymienię tylko najważniejsze. Cel przyjaźni (Albo mówi tu zawsze o miłości, **אהבה**) może być potrójny: przyjemność, użyteczność lub dobro¹. Różne cele przyświecają człowiekowi w różnych okresach życia; młodzieniec szuka przyjemności, człowiek dojrzały — pożytku i t. d.². Także rodzaje przyjaźni są różne: jeden polega na równości, drugi na współzależności³. Prawdziwa miłość czy przyjaźń nie zna liczby mnogiej⁴. Albo daje znaną nam już definicję miłości jako pragnienia połączenia się z osobą umiłowaną⁵. O ile chodzi o idealną, religijną erotykę to ta *unitio* ma charakter poznawczy, podobnie jak u Majmonidesa; im wyższy stopień poznania, tem intesywniejsza miłość⁶.

¹ Aryst. *Eth.* VIII 2; Albo, *Ikkarim* III 35. To samo u Leone Ebreo na początku pierwszego dialogu o miłości. Ale także już u Majmonidesa w komentarzu talmudycznym do *Aboth* I 6. Por. także do *Aboth* V 16.

² Aryst. tamże; Albo j. w.

³ Aryst. VIII 8; Albo tamże.

⁴ Aryst. IX 10; Albo III 36. Miłość według słów Arystotelesa jest tylko potęgowaniem przyjaźni. Por. także Cicero, *Laelius de amicitia*, par. 27. Przyjaźń to: *adplicatio animi cum quodam sensu amandi*.

⁵ III 36: **שהוא גדר האהבה הגמורה שיתאחד האהוב עם האהוב.**

⁶ III 35: **האהבה היא התאחד דבר הנאהב**

עם האהוב והתדבקם יחד דבוק שכלי בשלמות...

ותתוסף האהבה הזאת כפי שיעור הידיעה בו יתברך.

Atoli Albo nie idzie za Arystotelesem odnośnie do miłości bóstwa do człowieka. Według Arystotelesa jest przyjaźń między bogami a ludźmi niemożliwa spowodu dzielącej ich przepaści (*Eth.* VIII 13), Albo zaś uznaje wyraźnie tę miłość Boga do człowieka, łącząc to z kwestją opatrności indywidualnej (III 36). Pogląd ten, jak i drugi, według którego celem życia religijnego jest miłość do Boga (tamże), zawdzięcza Albo swojemu mistrzowi Crescasowi.

Największą zasługą Alby na tem polu jest powiązanie antycznych teoryj o miłości i przyjaźni z piśmiennictwem biblijnem i talmudycznym, dzięki czemu odnośne teorie mogły uzyskać prawo obywatelstwa w żydostwie. Wzorem prawdziwej i bezinteresownej przyjaźni była przyjaźń między Dawidem i Jonatanem¹. W tej dążności do judaizacji greckiej erotyki Albo znalazł później naśladowcę w humaniście żydowskim Leone Ebreo. Albo, jak później Leone Ebreo, powołuje się przy tem na *Misznę* w talmudycznym zbiorze gnomologicznym *Pirke Aboth* V 16. — Przyjaźń między Bogiem a człowiekiem jest przedstawiona w Biblii szczególnie w stosunku wzajemnym Boga i patriarchy Abrahama, ulubieńca bożego (*Jezajasz* 41, 8). Nadto nawiązuje Albo do *Pieśni nad Pieśniami*, którą on pojmuje alegorycznie, zgodnie z tradycją rabiniczną. Zasługi Alby leżą wogóle raczej na polu homiletyki aniżeli ścisłej filozofji. Podobnie w naszym wypadku ważniejsza jest strona homiletyczna u tego autora, tem bardziej że przez tę sztukę homiletyczną i połączoną z nią interpretację zostały poglądy greckie na istotę przyjaźni i miłości niejako uświęcone autorytetem Biblii i Talmudu.

Widzieliśmy wyżej, że powiedzenie Empedoklesa o kosmicznej miłości, przytoczone u Crescasa, miało znaczenie raczej symboliczne aniżeli istotne. Dopiero około stu lat później wystąpił najznacześniejszy żydowski platończyk Leone Ebreo, który dał nową interpretację panerotyzmowi Empedoklesa, zgodną z duchem filozofji renesansu.

¹ W odnośnej literaturze greckiej powoływano się na przykłady przyjaźni z mitologii i historii greckiej, jakoto: Orestes i Pilades, Achilles i Patroklos (mitologja), Damon i Phintias (hist.).

4. Humanista żydowski Don Jehuda Abarbanel zw. Leone Ebreo.

Na erotykę Leone Ebreo (ur. ok. 1460, um. po r. 1521) złożyły się różnorodne elementy. Niema poważniejszego motywu w erotyce filozoficznej, tak starożytnej jak i średnio-wiecznej, któryby nie zaznaczył się w jaki sposób w traktacie miłosnym L. E., noszącym tytuł *Dialoghi di Amore*. Do omówionych już wyżej elementów należy dodać koncepcję epikurejsko-lukrecjuszowską. Znany jest hymn Lukrecjusza na cześć Wenery we wstępie do poematu dydaktycznego *O wszechbycie* (*De rerum natura*). W tym hymnie przedstawiona jest Venus jako wszechrodna matka, której miłosnemu tchnieniu zawdzięcza wszelkie jestestwo swój byt. Nie jest to owa lekka Afrodyta, która wyłoniła się ongiś z piany morskiej, lecz poważna Wszechmacierz, uosobienie rodnych sił natury.

Łączenie idealizmu Platona z materjalizmem Epikura było wogóle lubiane we filozofii renesansu. Odżyła bowiem wtedy historyczna świadomość o rzeczywistej pobożności i pietyzmie Epikura, który był przez długie wieki synonimem bezbożności i gonitwy za rozkoszą zmysłową (por. także hebrajskie i żydowskie: *epikores*). Nadto wytworzyła się pewna skłonność do mistyfikacji sił przyrody. Występuje to najwyraźniej w mistycznym kulcie i płomiennej miłości Giordana Bruna do uosobionej i ubóstwionej Natury.

Bardzo ważny jest wreszcie u Leone Ebreo motyw żydowski. Albowiem L. E., chcąc pojednać swoją erotykę z judaizmem, cytuje różne miejsca z Biblii, a nawet z Talmudu, dla popierania swoich tez, co żywo przypomina metodę Alby. W tym celu posługuje się Leone Ebreo również interpretacją alegoryczną Biblii w rodzaju alegorystyki Filona z Aleksandrii.

Leone Ebreo ma wogóle dużo rysów pokrewnych z Filonem. Od czasów Filona nikt z żydowskich myślicieli nie mówił o »boskim Platonie« (*il divino Platone*) do L. Ebreo. Ten autor zna także logozofję Filona i spekulacje »mądrościowe« na temat boskiej Mądrości w księdze apokryficznej *Sapientia*¹. Pod niejednym względem kontynuuje L. E. tra-

¹ Że Leone Ebreo znał Filona, jak i księgę *Sapientia* twierdzi słusznie Klausner w hebrajskiej książce: *Pilosofim we-hoge deoth*

dycję filozoficzną literatury hellenistyczno-żydowskiej, a w szczególności księgi *Sapientia* i Filona. W tym miejscu podniosę tylko jeden charakterystyczny szczegół, który uszedł uwagi badaczy na tem polu. Otóż w księdze *Sapientia*, jak widzieliśmy powyżej, Bóg jest nazwany »stwórcą piękna«. Podobnie nazywa Filon Boga »ojcem piękna«. Te epitety boskie znajdujemy później we filozofji żydowskiej wyłącznie u Leone Ebreo, jak wogóle nikt z żydowskich myślicieli nie zaprzątał sobie głowy estetyką aż do czasów Mendelssohna i Cohena. Chlubnym wyjątkiem był właśnie Leone Ebreo. Oczywiście czynił to pod wpływem Platona, którego Bóg jest identyczny z ideą piękna i dobra.

Leone Ebreo nie utożsamia jednak Boga z ideą piękna, jak to czyni Platon. Według L. E. jest Bóg źródłem, z którego wypływa wzór wszelkiego piękna (*la prima bellezza*). Naśladując scholastyczny termin (znany ze Spinozy, ale od niego starszy) *natura naturans* i *natura naturata*, mówi Leone Ebreo o »pięknie upiększającym« (*bello bellificante*) i »pięknie upiękuszonym« (*bello bellificato*). Pierwsze przypisane jest Bogu (202 b)¹.

W trzecim dialogu miłosnym zajmuje się Leone Ebreo bliżej istotą piękna. Z uwagi na to, że piękno jest celem miłości u L. E., należy się nieco zatrzymać nad estetyką tego autora. Piękno nie polega według niego na harmonji części składowych przedmiotu, lecz jest pewną jakością duchową, zawartą we formie danego ciała.

Ponieważ wszelkie ciała są złożone z materji i formy, wynika z tego, że każde ciało nosi jakiebądź, choćby najslabsze znamię piękności z racji swojej formy. Im czystsza forma, tem jaśniejsze piękno. Piękny posąg w duchu rzeźbiarza traci na pięknie, gdy się przyobleka w materję, która mąci formę. Jak u Platona, wznosi się człowiek według L. E. do idei piękna po szczeblach piękna cielesnego. Po tej »drabinie piękna« może się człowiek zbliżyć do prawzoru piękna, do *prima bellezza*, do piękna upiększającego, *bello bellificante*.

(Filozofowie i myśliciele) cz. I (Jerozolima 1934), str. 202 n. W tem dziele poświęcił Klausner osobną monografię zagadnieniu filozofji miłości u Leone Ebreo.

¹ Dialoghi di Amore, ed. Caramella, str. 266.

Idea piękna zostaje przez Leone Ebreo utożsamiona z biblijną Mądrością (*Chochma*) w księdze *Przypowieści Salomona*. Jest ona również nazwana Logosem. Idea piękna istniała przed światem i służyła jako narzędzie przy akcie stworzenia świata. Naginając odpowiednio pierwsze słowo Biblii, otrzymuje L. E. następującą myśl: Tem, co było na początku (*בראשית*), t. zn. ideą piękną, stworzył Bóg niebo i ziemię¹. Dogmatem L. E. jest więc: na początku było Piękno.

Zgodnie z tym dogmatem poprzedziliśmy nasze wywody o tym autorze jego teorią piękna. Tu jesteśmy u źródła jego erotyki. Miłość bowiem jest według definicji danej na początku czwartego dialogu tęsknotą za pięknem i dobrem.

Jaki jest zakres tego erotyzmu? L. E. podkreśla wyraźnie, że inaczej niż Platon, który traktował zagadnienie miłości tylko z punktu widzenia ludzkiego, psychologicznego, widzi on sam miłość w całym *universum*².

Znaczy to, że Leone Ebreo zapatruje się na miłość jako na metafizyczną podstawę bytu. W sposób, przypominający żywo hymn Lukrecjusza na cześć Wenery, pisze autor: »Można także spostrzec, jak kamienie i kruszce, zrodzone przez Ziemię, szukają jej w pośpiechu, gdy się znajdują zewnątrz ziemi, i nie spoczywają, póki nie powrócą do niej, jak dzieci szukają swoich matek i na ich łonie się uciszą. Podobnie (jak matka) rodzi je Ziemia i żywi w miłości, również rośliny, trawy i drzewa czują taką miłość do Ziemi jako do matki i rodzicielki« (42 b). W tym samym duchu przedstawiona jest miłość między niebem a ziemią. Wkońcu mówi autor o przyjaźni elementów (45 a). Ta przyjaźń elementów jest przyczyną kosmicznej miłości wszystkich ciał, złożonych z tych elementów.

Mówiąc o ludzkiej miłości, Leone Ebreo podkreśla jej charakter specyficzny, psychologiczny. Prawda, że ona jest

¹ Do tych wywodów por. Heinz Pflaum, *Die Idee der Liebe* Leone Ebreo, str. 136, i Klausner, j. w., str. 202.

² Noi habbiamo confabulato dell'amore dell' universo piu universalmente di quello che fece Platone nel suo convivio: però che noi qui trattiamo del principio dell' amore in tutto il mondo creato, ed egli solamente del principio dell' amore humano (161 a).

tylko odmianą miłości ogólnej, ale ma też swoje odrębne cechy. Miłość ta dąży do kojarzenia (*copulazione*). Ścisłsza definicja tej miłości brzmi: miłość jest dążeniem do używania w zjednoczeniu (*fruitione unitiva*), albo raczej do zamiany osoby miłującej w miłowaną i miłowanej w miłującą (26 b, 29 b)¹. Wyższa miłość nie ogranicza się do uciech cielesnych, lecz dąży raczej do związku duchowego z osobą umiłowaną.

Najwyższą formą erotyki jest miłość do Boga (18 a). Tu przeważa u Leone Ebreo motyw intuitywno-mistyczny. Jej celem jest miłość intelektualna Boga, *amore intellettuale di Dio*. Tu należy wyjaśnić stronę intelektualną tej miłości. Otóż trzeba odróżnić dwa stopnie poznania: pierwszy rodzi miłość, drugi zaś sam z miłości wypływa. Rozumowe poznanie jest punktem wyjścia dla miłości, bo musi się znać w jakiś sposób przedmiot swej miłości. Ale motyw poznania rozumowego ustaje, gdy zaczyna działać miłość niebiańska. Mistyczny ogląd jest następstwem tej miłości. W tej fazie mamy poznanie przez miłość, podczas gdy w pierwszym stadium odbywa się poznanie dla miłości. Najwyższym dobrem jest kojarzenie się *copulazione* z bóstwem w stanie miłości intelektualnej. Dążą do tego »aktu kopulacyjnego« ludzie i aniołowie, czyste intelekty sfer i ciała niebieskie (27 b). Panerotyzm boski osiąga tu punkt kulminacyjny.

W naszym przedstawieniu erotyki Leone Ebreo obrałszy »drogę w górę«, *hodos ano*, obecnie przechodzimy do *hodos kato*, »drogi w dół«, aby w ten sposób uzupełnić miłosny krąg (*circulo amoroso* u L. E.) wszechświata. Jak u Crescasa, istnieje także u L. E. stała korelacja erotyczna. Nigdy przed L. E. nie została tak dobitnie wyrażona myśl o miłości Nieba do Ziemi. Podobnie jak wśród ciał niebieskich panuje harmonja sfer, tak istnieje harmonja i miłość tych sfer w stosunku do ziemi. Człowiek jest mikrokosmosem, a *kosmos* to *makranthropos*; stąd ten związek sympa-

¹ Przypuszczam, że znane pitagorejskie określenie przyjaciela jako »drugiego ja« (*alter ego*) wpłynęło na tę definicję miłości u Leone Ebreo.

...kocha to, co wyższe, kocha to, co niższe, i pragnie się z nim zespolić, aby każde z nich stało się doskonałym na swój sposób i żeby wszechświat się zjednoczył, i jedno wiązało się z drugim pętlami miłości: świat cielesny z duchowym, sfery niższe z górnymi» (92 b). Ostatecznym celem jest więc doskonalenie się wszechświata. Taki jest teleologiczny sens świata według Leone Ebreo.

To samo odnosi się do Boga, Bóg jest według L. E. E. zarówno przedmiotem, jak podmiotem miłości. Podobnie jak poznający, poznany i poznanie jest u Boga jedno i to samo, tak zachodzi stosunek tożsamości między miłującym, miłowanym i miłością odnośnie do Boga (145 b). Bóg bowiem, kochając innych, kocha swoją, względną¹ doskonałość w innych. ch.

Chciałbym tu poruszyć jedną kwestję, która nie została, zdaniem mojem, należycie wyjaśniona przez Heinza Pflauma, autora sumiennej monografii o Leone Ebreo. Otóż według Platona (*Symposion* 180 b) kochający jest bardziej boski niż osoba kochana, bo w nim mieszka bóg. To zdanie Platona było ogólnie przyjęte w różnych traktatach miłosnych epoki odrodzenia, w których operowano starym aparatem mitologicznym i oklepankami greckiej erotyki. Dopiero Leone Ebreo, zrywając z banalnemi fraszkami swoich poprzedników, miał tę ambicję, aby poddać całą erotykę głębszej analizie i oprzeć ją na pewnych podstawach metafizycznych. L. E. zwalcza kilkakrotnie poglądy Platona, jak i tych ze współczesnych, którzy szli ślepo za platońskim wzorem. Także we wspomnianej kwestji wyraża L. E. pogląd sprzeczny z poglądem tradycyjnym. Twierdzi on mianowicie, że kochany stoi wyżej od kochającego, co zostaje przeniesione także i na Boga. Przytem czytamy śmiały paradoks: »Bóg w najprostszej swej jedności jest większy i wznioślejszy, o ile zostaje kochany sam przez siebie, aniżeli gdy kocha siebie samego« (132 a). Pflaum i inni uczeni starali się różnemi sposobami wytłumaczyć to odchylenie od Platona i od przyjętej zasady wyższości miłującego nad miłowanym.

¹ L. E. odróżnia absolutną doskonałość Boga od Jego względnej doskonałości, odbijającej się we wszechświecie. W tem pozornem rozdwojeniu jaźni boskiej pierwsza jest podmiotem, druga przedmiotem miłości. Por. Pflaum 122 n.

Zdaniem mojem oddziaływały tu reminiscencje ze spekulatywnej erotyki średniowiecza w związku z teologią negatywną. Według poglądu arystotelików i neoplatonczyków nie można przypisać bóstwu miłości, bo ten atrybut godziłby w absolutną jedność. Dlatego bóstwo może być tylko *eromenon*, t. j. przedmiotem miłości. U L. Ebreo odezwał się poniekąd jeszcze stary szkopuł, i dlatego twierdzi, że Bóg jest doskonalszy jako przedmiot aniżeli jako podmiot miłości. Za słusnością naszego wytłumaczenia przemawia okoliczność, że L. E. powołuje się tu na »najprostsza jedność«, a więc na tę samą zasadę, w imię której średniowieczna teologia odmówiła bóstwu aktywnej miłości.

Ten szczegół jest charakterystyczny dla walki wewnętrznej, jaką L. E. musiał stoczyć, zanim przezwyciężył w sobie scholastyczne dogmaty uwielbionych przez siebie filozofów żydowskich, a zwłaszcza Gabirola i Majmonidesa, których L. E. cytuje z wielką czcią. Ale *amicior-amicitia*. Idea przyjaźni i miłości uniwersalnej zwyciężyła. Podobnie jak Albo, L. E. nawiązuje w swojej erotyce do biblijnej księgi *Pieśni nad Pieśniami*. Stąd mógł on czerpać natchnienie do gorących wylewów lirycznych, w których pobrzmiewa jedna nuta podstawowa: ogarniający kosmos panerotyzm. »Świat i rzeczy istnieją o tyle, o ile są wzajemnie ze sobą złączone i spojone nakszałt członków indywidualnego organizmu. Podobnież jednoczą się istoty niższe z wyższymi, świat cielesny z duchowym, to, co znikome, z tem, co wieczne, wszechświat ze Stwórcą. Dzieje się to zapomocą miłości, jaką ten świat do Niego czuje i dzięki tęsknocie zmierzającej do jedności z Nim i do używania błogości w Jego boskości« (96 b). Leone Ebreo mówi o wiecznem kole miłości (*circulo amoroso*), które spaja wszelki byt, od elementów do absolutu. Była to najsilniejsza reakcja przeciw scholastycznej filozofji, która uznała tylko bóstwo bez atrybutów esencjonalnych. Ta filozofja obracała się w błędnem kole zawilej nauki o atrybutach. Stałą zasługą Leone Ebreo zostaje to, że w miejsce *circulus vitiosus* dał *circulus amarus*.

*

*

*

Leone Ebreo należy do tych myślicieli żydowskich, którzy, zapoznani przez swoich, wywierali tem większy wpływ na autorów nieżydowskich. Takim był Filon z Aleksandrii, z którym porównuje Leone Ebreo piszący na początku XVII w. Imanuel Aboab¹; takim był także Gabirol jako filozof. Tylko tacy humaniści, jak Azarja dei Rossi mają dla niego zainteresowanie². Lektura *Dialoghi di Amore* Leone Ebreo musiała zresztą być bardzo rozpowszechniona, skoro je cytują znani autorzy, jak Cervantes, Ronsard i wielu innych. Z nowszych znał go Schiller, który przejął z *Dialogów* Leone Ebreo motywy dla swoich poematów, traktujących o przyjaźni i miłości (*Die Freundschaft, Der Triumph der Liebe, An die Freude*)³.

5. Leone Ebreo i Spinoza.

Atoli nas zaciekawia najbardziej kwestja wpływu Leone Ebreo na Spinozę. Obecnie bowiem coraz bardziej skłaniają się uczeni do tego, ażeby przypisać temu wpływowi spinozowską koncepcję *amor dei intellectualis*⁴. Przemawia za tem choćby sam termin, który odpowiada *amore intellettuale di Dio* u Leone Ebreo. Ponadto w naszej miłości do Boga kocha Bóg u Spinozy siebie samego spowodu tożsamości naszego intelektu z boskim atrybutem myślenia⁵, co znowu odpowiada miłości Boga do samego siebie (*amor di se stesso*) u Leone Ebreo⁶. Także definicja miłości jako dąż-

¹ Rabi Imanuel Aboab, *Nomologia o discorsos legales*: Don Jehudah Abravanel... imita perfectamento a Platon; y dizen por el lo que por maestro antigo Philon; aut Plato philonizat aut Philo platonizat (str. 303).

² Meor Enaim ed. Cassel f. 10. Miejsca z innych żydowskich autorów, którzy cytują Leone Ebreo, zebrane u Pflauma str. 150 n.

³ Zob. Pflaum 138. 152 n.

⁴ Por. głównie C. Gebhardt, *Spinoza und der Platonismus*, *Chronicon Spinozanum I* (Haag 1921), 219 nn.

⁵ Por. *Eth. propos XXXV*: Hinc sequitur quod Deus quatenus se ipsum amat, homines amat, et consequenter quod amor Dei erga homines et mentis erga Deum amor intellectualis unum et idem sit.

⁶ Por. Klausner j. w. 198 n. W słowach Klausnera: »Leone Ebreo przekracza w pewnej mierze granicę spinozowskiego panteizmu« (199), jest znaczna przesada. Tu chodzi raczej o to, że Bóg kocha swoją »re-

ności do używania w zjednoczeniu z przedmiotem miłości (*Krótki traktat* II 5, par. 6) przypomina nam znowu podobną definicję Leone Ebreo¹.

Jednakże zachodzi zasadnicza różnica między Leone Ebreo a Spinozą. U pierwszego daje miłość Boga wyższe, intuitywne poznanie, u drugiego jest poznanie źródłem miłości. Pod tym względem zbliża się Spinoza do Majmonidesa. Na to powinowactwo myśli między Spinozą a Majmonidesem wskazuje wyraźnie wspólna im zasada, że miłość rośnie w miarę poznania². Ale zarówno od Leone Ebreo, jak i od Majmonidesa dzieli Spinozę panteizm³. U Leone Ebreo i u Majmonidesa uskutecznia miłość intelektualna jedność z Bogiem, u Spinozy zaś ta miłość uświadamia tylko tę istniejącą jedność; u pierwszych ma miłość niebiańska charakter transcendentny, u Spinozy mamy do czynienia z erosem immanentnym. Pomijając więc sam termin i niektóre elementy myślowe, jakie Spinoza przejął od swoich żydowskich⁴ i nieżydowskich poprzedników, uznać należy, że filozof amsterdamski stworzył nową syntezę także w dziedzinie erotyki spekulatywnej.

* * *

Leone Ebreo torował drogę nowoczesnej filozofii przyrody, której pierwsze przebliski można stwierdzić już u Crescasa. Podobnie jak erotyka kosmiczna, dąży ta filozofja do ujęcia natury w przeróżnych jej objawach z punktu widzenia jednolitej podstawy ostatecznej wszelkiego życia. Kos-

latywną doskonałość w człowieku. Zresztą sam Klausner przypisuje Leone Ebreo raczej panenteizm aniżeli panteizm (192).

¹ Wskazuje na to Gebhardt, j. w., 196.

² Spinoza, *Krótki traktat* II 5, par. 3. Do odnośnej nauki Majmonidesa porównaj wyżej str. 290 w związku z jego erotyką.

³ Stanowisko Spinozy w *Krótkim traktacie* jest jeszcze podobne do stanowiska Leone Ebreo, dopiero w *Etyce* występuje nowy punkt widzenia Spinozy.

⁴ Jak Chasdai Crescas, określa Spinoza w *Traktacie teologiczno-politycznym* IV 4 miłość do Boga jako najwyższy cel dążenia człowieka: *Quum itaque amor dei summa hominis felicitas sit et beatitudo et finis ultimus et scopus omnium humanarum actionum etc.* Por. M. Joel, *Don Chasdai Crescas' religionsphilosophische Lehren*, str. 38.

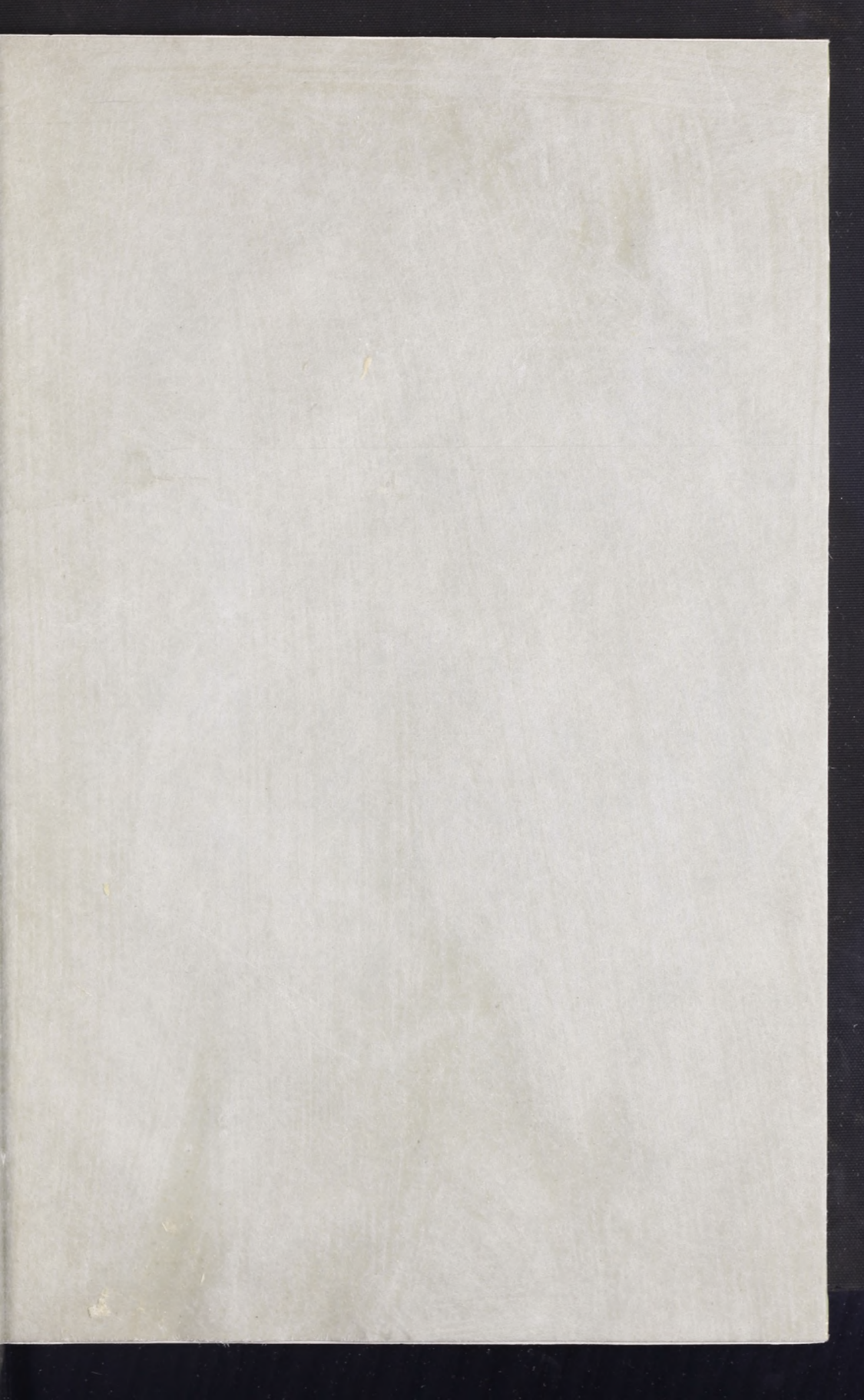
miczna miłość została później odduchowiona i musiała ustąpić rozmaitym poglądom energistycznym. Miłość i nienawiść Empedoklesa przybrały formę siły przyciągania i odpychania, atrakcji i repulsji. Z pierwiastka metafizycznego została miłość zdegradowana do rzędu uczucia, względnie afektu i tem samem została wygnana z dziedziny psychologii. Równocześnie przeszła erotyka mistyczno-kontemplatywna do krainy zjawisk przeżycia religijno-mistycznego, oddzielona od ścisłej filozofii murem racjonalizmu. A harmonja sfer i erotyczna kopulacja pierwiastków bytu schroniły się do poezji.

A jednak jest to tylko jedna, połowiczna droga »zgóry nadół«, od jedności do wielości, lecz ludzkość nigdy nie przestała szukać drogi wgórę, od wielości do jedności. Jeżeli człowiek ma odnaleźć swoje miejsce w kosmosie, musi on się wznieść do absolutnej jedni, do praźródła wszelkiego bytu i wieczystej harmonji. Jak po drabinie w wizji Jakóba muszą aniołowie chodzić wgórę i wdół, łącząc rozbitą jedność kosmosu. Jest to dążność do ujęcia *multifaria unita*, według wyrażenia Leone Ebreo, jedności w wielości. Człowiek zaś czujący po ludzku będzie zawsze odczuwał antropomorficznie tę jedność i harmonję kosmiczną jako miłość uniwersalną. Przeczuwali to starzy mędrcy, których zdanie z czcią przytacza boski Platon: »Mędrcy powiadają, że spółnota i przyjaźń spajają niebo i ziemię, bogów i ludzi« (*Gorgias* 508 a).

II-615-826



1801/36



KV



KV
11 5 KWIE 1936



Biblioteka Narodowa
Warszawa



30001019982388



615826

48