

Ks. Jacek GRZYBOWSKI

## BÓG ABRAHAMA – BÓG DERRIDY?

**Treść:** 1. Samotność milczenia; 2. Sekret ukryty w niemówieniu; 3. Przymierze z Absolutnie innym; 4. Ofiarować śmierć – „wolałbym nie”; 5. Być synem Abrahama; 6. Bóg – ukryte i milczące miejsce nicości?

**Słowa kluczowe:** Abraham, Derrida Jacques, Bóg, wiara, przymierze, sekret, śmierć, ofiara, Orygenes, zmartwychwstanie, pustka, nicność.

**Keywords:** Abraham, Derrida Jacques, God, Faith, Covenant, Secret, Death, Sacrifice, Origen, Resurrection, Vacuity, Nothingness

*Bo jeśli ktoś potrafi głębiej wnikać w każdy szczegół Pisma, w każdym słowie znajdzie skarb, a być może tam, gdzie się najmniej spodziewa, kryją się drogocenne klejnoty tajemnic.*

Orygenes

*Niezliczone pokolenia znały na pamięć słowo w słowo historię Abrahama. Opowieść o Abrahamie ma tę niezwykłą właściwość, że zawsze jest wspaniała.*

Søren Kierkegaard

Zawarta w biblijnej Księdze Rodzaju opowieść o Abrahamie jest jednym z najważniejszych, a zarazem najciekawszych tekstów ujawniających trudne zagadnienia religii, wiary i egzystencji, jakie przekazała nam literatura. Dzięki tej biblijnej relacji Abraham, patriarcha trzech wielkich religii, stał się figurą symboliczną, a jego historia osnową i archetypem wiary jako spotkania z Bogiem, który jest Tajemniczy.

Centralne miejsce w opowieści o człowieku wezwanym przez Boga z miasta Ur, zajmuje wezwanie, opisane przez autora biblijnego w dwudziestym drugim rozdziale Księgi Rodzaju, jakie Bóg kieruje do Abrahama: by ten złożył ofiarę ze swego jedyne, wytęsknionego i ukochanego „syna obietnicy” – Izaaka. Opowieść o drodze na górę Moria i o tym, co się tam wydarzyło, jest niewątpliwie biblijnym, ale także literackim opisem tego, co można by nazwać paradoksem zawierzenia. Jest to bowiem opowieść o Sekrecie, o niewyraźnej i niewypowiadalnej Tajemnicy.

Inicjatywa wychodzi od Boga – On mówi: „Abrahamie!”, a kiedy ten odpowiada „Oto jestem”, poleca mu: „Weź twego syna jedyne, którego miłujesz Izaaka, idź do kraju Moria i tam złóż go w ofierze.” Potem następuje lakoniczny opis przygotowań i podróży. Przez trzy kolejne dni, do momentu, gdy „Abraham spojrzawszy, dostrzegł z daleka owo miejsce”, w relacji biblijnej nie pada ani jedno słowo. Abraham milczy o celu i sensowności wyprawy zarówno wobec swej żony Sary, swego syna Izaaka, jak i sług. Dlaczego?

## 1. Samotność milczenia

Jak pięknie wyraził to Kierkegaard, Abraham musi milczeć, bo to co jest w nim – sekret, tajemnica – jest niewypowiadalne, niewyraźne. Niejako „mówi”, ale poprzez „nie mówienie” Abraham w ciszy, w całkowitym milczeniu, niesie w sobie sekret wezwania Bożego - do złożenia ofiary ze swego jedyne go syna Izaaka. Dlaczego w milczeniu?

„Jeżeli bowiem mówiąc nie mogę się dać zrozumieć, to milczę, chociaż bym gadał od rana do wieczora. Tak jest w przypadku Abrahama. Może powiedzieć wszystko oprócz jednej rzeczy, a skoro nie może powiedzieć tego tak, aby inni go zrozumieli, nie mówi nic.”<sup>1</sup>

Pokusa mówienia jest w pewnym sensie jednocześnie pokusą usprawiedliwienia. Abraham chce być odpowiedzialny za powierzona tajemnicę, chce jej dochować, ale przez to skazuje się na milczenie. Staje zatem wobec niemożliwości zrozumienia, a co za tym idzie niemożliwości wypowiedzenia, wobec niewyraźności paradoksu albo absurdu. Gdyby bowiem Abraham wyjawiał sekret wezwania Bożego poczytany by został przez swych bliskich albo za szaleńca, albo za zbrodniarza.<sup>2</sup> Dlatego absolutność tej aporii sprawia, że bohater wykracza poza ogólne ramy etyki - jak mówi Kierkegaard, a za nim powtórzy Derrida - ponieważ to, co „niewyraźne” nie mieści się w jej kanonach. Następuje swoiste „zawieszenie etyki”<sup>3</sup> Sekret tworzy między Bogiem a Abrahamem sferę „wiedzy współdzielonej”, mającą jednak paradoksalne cechy: ci, którzy uczestniczą w sekrecie wiedzą, lecz nie mogą jednocześnie przekazać tego dalej.<sup>4</sup> Paradoks jest bowiem językiem wyrażającym niezwykle prawdy. W swej istocie jest przede wszystkim znakiem istnienia i wierności rzeczywistości niejawniej, formą epifanii tego, co niepojęte i niewyraźne. Paradoks to zdziwienie i zaskoczenie, ale mające funkcję oczyszczającą, trzeźwiącą, ponieważ burząc utarte schematy, kieruje ku temu co inne.<sup>5</sup>

Słowo i tekst, mają w sobie taką moc, że zawsze coś odkrywają. Odstłaniają coś, co do tej pory było zasłonięte i ukryte w sekrecie życia intymnego, wewnętrznego, duchowego czy wręcz mistycznego. Słowo powiedziane do innych i wobec innych, przenosi mówiącego/piszącego z jednostkowości do ogólności. Wkraczając na drogę języka-słowa, traci się tajemnicę, traci się jednostkowość na rzecz ogólności. Ogólność to jawność i otwartość – miejsce etyki. Słowo niejako mnie zdradza, ujawnia to, co myślę, kim jestem. Jest wyzwoleniem – jak mówi Kierkegaard – gdyż przenosi do powszechności.<sup>6</sup>

„Etyczne oznacza u Kierkegarda to co ogólne. Niepowtarzalność *Ja* rozplynęłaby się, gdyby jedna reguła obowiązywała wszystkich. Ogólność nie może ani pomieścić, ani wyrazić sekretu *Ja* – nieskończenie ubogiego i zaniepokojonego o siebie.”<sup>7</sup>

<sup>1</sup> S. KIERKEGAARD, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tł. J. IWASZKIEWICZ, 1972, 126

<sup>2</sup> Por. K. LISZKA, *Darować, ofiarować, odpowiadać. Lektura „Donner la mort” Jacquesa Derridy*, w: *Czytanie Derridy*, red. B. MAŁCZYŃSKI, R. WŁODARCZYK, Wrocław 2005, 17

<sup>3</sup> M. BUBER, *Zaćmienie Boga*, Warszawa 1994, 106

<sup>4</sup> Por. J. KORDYS, *Kategorie antropologiczne i tożsamość narracyjna*, Kraków 2006, 96

<sup>5</sup> Zob. D. KARŁOWICZ, *Arcyparadoks śmierci*, Kraków 2000, 62

<sup>6</sup> Por. S. KIERKEGAARD, *Bojaźń i drżenie*, dz. cyt., 126

<sup>7</sup> E. LEVINAS, *Imiona własne*, tł. J. Margański, Warszawa 2000, 84

Dlatego w swej paradoksalnej sytuacji Abraham nie robi nic dla ogólności, nic nie mówi – cały jest zatajony. Dzieje się tak, ponieważ tego, co robi nie daje się zakomunikować, a tym bardziej uzasadnić w ramach panującej ogólnie etyki, w jakimkolwiek zrozumiałym języku, poza językiem mistycznego spotkania z Tajemnicą Innego. Musi milczeć, ponieważ jest powołany do zachowania sekretu, którego nie tylko nie może, ale i nie jest w stanie zdradzić, przekracza on bowiem ramy dyskursu ogólności. Abraham jest zatem samotny w swej jednostkowości i poprzez nią zatajony. Milczenie ma charakter pieczęci wzbraniającej dostępu rozumieniu. W momencie bowiem wkroczenia w absolutną relację z Bogiem, podjęcia absolutnej odpowiedzialności wobec Jego nakazu, łamie prawa etyki i opuszcza jej świat.<sup>8</sup>

## 2. Sekret ukryty w niemówieniu

Jacques Derrida w swoim tekście *Donner la mort* z 1999 roku, prawie w całości poświęconym biblijnej opowieści o zdarzeniach z góry Moria, sugeruje, że w paradoksalnej sytuacji Abrahama następuje swoisty rodzaj jednostkowości znamionujący etykę-w-sobie, w której milczenie jest nie-odpowiedzialnością wobec ogólności i powszechności zasad etycznych. Jak uzasadnia, ogólność zawsze jest mediacją, ponieważ musi dokonać się poprzez słowo, ujawnienie treści. Milczenie zaś jest wyborem etyki-w-sobie, dyskursem samym-w-sobie, pozbawionym, poprzez brak odniesień i ogólności, wszelkiej obiektywizacji. Milczące „mówienie”, ale pozostające w głębokim ukryciu, pozostające zawsze w-sobie, a przez to subiektywne i zamknięte, nie skonfrontowane z tym, co „na zewnątrz”<sup>9</sup>

Ową obiektywizację, dokonującą się poprzez słowo, Derrida uważa za „rozproszenie” własnej indywidualności w medium, jakim jest język konceptualny. „Odpowiedzialność” tworzy według niego aporię złożoną ze sprzecznych postaw i poprzez to niedającą się uzasadnić. Z jednej strony, żąda ona wytłumaczenia – odpowiadania-za-siebie w ogóle i wobec ogółu – z drugiej strony, pragnie wyjątkowości, absolutnej jednostkowości, a więc milczenia, tajemnicy i niepowtarzalności. Pozostaje zatem tylko niewypowiadalność, niewypowiedzianość.<sup>10</sup>

Czytając tekst Derridy, można odnieść wrażenie, że francuski filozof widzi w tragicznej sytuacji Abrahama szansę dla docenienia, czy wręcz afirmacji takiej perspektywy, w której jedyną odpowiedzią wobec odpowiedzialności tajemniczego wezwania jest zachowanie

<sup>8</sup> Por. S. KIERKEGAARD, *Bojaźń i drżenie*, dz. cyt., 125; P. MOŚCICKI, *Abraham i sekrety literatury*, w: *Derrida i adirreD*, red. D. Ulicka, Ł. Wróbel, Pułtusk 2006, 219-220. Wynika z tego, że idea prawdy, która cierpi, przekształca wszelkie poszukiwanie prawdy – wszelką relację z zewnętrżnością – w dramat wewnętrzny. Dla świata zewnętrznego oznacza to niedyskrecję i skandal. Jej dyskurs skierowany ku światu zewnętrżnemu to gniew i obelga. Jest bezlitosny. Prawda, która cierpi, nie otwiera na człowieka innych ludzi, lecz Boga w samotności. Ta egzystencja – której wewnętrzność jest zbyt wielka dla zewnętrznego świata i nie może wejść – rozgrywa się, zdaniem wielu, w gwałcie współczesnego świata.

<sup>9</sup> Levinas przekonuje, że u Derridy obecność, niezmiennie wskazywanie, wymyka się, jest niepochwytna. Stąd pochodzi erozja znaczonego, która wyzwala system znaków, w którym znaki nie odsyłają do tego, co znaczone, do systemu językowego, którym nie kieruje pełen sens. Znak podobnie jak Mówienie, to wydarzenie nad-zwyczajne – przeciwbieżne z obecnością – wystawienia na innego człowieka, bycia uja-rzmiionym przez innego, to znaczy wydarzenie podmiotowości. To jeden-za-drugiego. Jest znaczeniem, które nie wyczerpuje w prostym braku intuicji obecności. Por. E. LEVINAS, *Imiona własne*, dz. cyt., 65, 71

<sup>10</sup> J. DERRIDA, *Darować śmierć. Komu darować (Wiedzieć, by nie wiedzieć)*, tł. K. Liszka, M. Pawlikowska, w: *Czytanie Derridy*, dz. cyt., 76

własnej jednostkowej (subiektywnej, bo niewyraźnej i nieprzekazywalnej) etyki. Oznacza to nie tylko zgodę na zachowanie w sobie czegoś „zapieczętowanego”, ukrytego, czegoś na kształt *miejsca absolutnego sekretu*, ale także zgodę na takie miejsce, w którym nie ma tęsknoty i potrzeby na ruch ku ogólności, ku wyrażeniu, zobiektywizowaniu i ujawnieniu.<sup>11</sup>

Istotą tej etyki jest „sekret”, jaki posiada patriarcha, a którego nie tylko nie może wypowiedzieć ani uzasadnić, ale także zrozumieć – twierdzi Derrida. Sekret, którego pragnienie i moc polega na uczynieniu absolutnie niewidzialnym i ustanowieniu siebie świadkiem tej niewidzialności.<sup>12</sup> Niewidzialność ta w ujęciu Derridy jest tym, co obce wszelkiej widzialności, czego widzenie jest po prostu strukturalnie niemożliwe. Dlatego ten derridiański sekret nie może dotyczyć jakiegось przedmiotu mistycznej wiedzy, dostępnej tylko wtajemniczonym, jego centrum nie stanowi żadna treść, sens, znaczenie czy wiadomość, której należałoby strzec przed innymi. Jest to zatem *sekret bez sekretu* – jak go nazywa Derrida. Dlatego nie jest on wezwaniem do ukrycia czegokolwiek, nie opiera się na tajemniczości jakiejś rzeczy, ale na zobowiązaniu do utrzymania w sekrecie samego tego wezwania.<sup>13</sup>

W egzegezje zatem, jakiej dokonuje francuski filozof wobec fragmentu *Księgi Rodzaju*, treścią sekretu, jego sekretem, nie jest nic innego jak tylko sama prośba o sekretność, absolutna relacja twarzą w twarz między Bogiem a Abrahamem. Coś tak wyjątkowego, a jednocześnie nieprzekazywalnego, że nie może tu być żadnych pośredników, interpretatorów, sędziów i doradców – czyli przedstawicieli ogólności. Odpowiedzią Abrahama musi być więc całkowite milczenie i zdanie się na absolutną, niezapośredniczoną relację. A ponieważ relacja ta jest wyjątkowa, jednostkowa i sekretna – nie można jej zobiektywizować wobec innych – Abraham nie może mieć pewności, czy rzeczywiście rozmawia z Bogiem.<sup>14</sup>

Paradoksalność jego sytuacji polega więc na tym, że nie tylko nie potrafi on wyrazić tajemniczego rozkazu Boga bez narażania się na absolutne niezrozumienie i odrzucenie, ani też samemu go zrozumieć, ale także na tym, iż sam sekret – w interpretacji Derridy – pozostaje pusty, jest raczej zachowaniem dla siebie, niewypowiedzalnością wobec innych tego, czego doświadczyło się w spotkaniu z Innym, dotrzymaniem pozbawionej treści, bo niewyraźnej, prośby o sekretność, tak aby ocalić etykę-w-sobie. Abraham musi zgodzić się na ukrycie sekretu, który jednocześnie jest pozbawiony treści zobowiązania. Nie można go zatem dochować ani zdradzić, ponieważ nie ma on w sobie nic poza samym zobowiązaniem. Stawia to Abrahama w sytuacji nierozstrzygalnej, w przymusowym milczeniu, w którym nie może ani wyrazić, ani obronić swej egzystencjalnej prawdy. Ta nierozstrzygalność jest zawieszeniem ogólnych norm i znaczeń, jest zgodą na odrzucenie tego, co po-

<sup>11</sup> Por. J. DERRIDA, *Passion*, Paris 1993, 64

<sup>12</sup> J. DERRIDA, *Donner la mort*, Paris 1999, 47. Jak przekonuje Paweł Mościcki historia Abrahama jest dla Derridy nie tylko zachętą do rozważań nad kondycją ludzkich dylematów egzystencji w odniesieniu do Innego, ale jest w jego pismach symbolem i znakiem rozważań o literaturze i jej funkcjach. Wyraża to poniekąd derridiańskie wyrażenie – „abrahamiczne źródło literatury”, bowiem literatura jest próbą stworzenia czegoś na kształt „na miejsce sekretu” (*au lieu du secret*), czegoś, co skrywa, chowa, zapieczętowuje to, co niewyraźne. Jest próbą niewypowiedzalnego wyrażenia niewyraźnego. Zatem i Abraham, i literatura kryją w sobie sekret. „Abrahamiczność” jest „przymatem tekstu”, poprzez który można dostrzec współczesne literackie i tekstualne aporie, a może również aporie etyczne, bo do takich refleksji prowokują rozważania Derridy. Zob. P. Mościcki, *Abraham i sekrety literatury*, ...dz. cyt., 217, 222-223; J. DERRIDA, *Passions*, dz. cyt., 64-68

<sup>13</sup> Por. P. MOŚCICKI, *Abraham i sekrety literatury*, dz. cyt., 221

<sup>14</sup> Por. *Tamże*, 222

wszechne i ustalone, zaakceptowaniem sekretu jako możliwości niedookreślenia sensu, bądź jego budowania w oparciu o nieokreśloność. Nierozstrzygalność oznacza iż znaczenie powszechne nic nie znaczy, nie posiada nic na trwałe, nie broni swej prawdy, zawsze wymyka się określaniu.<sup>15</sup>

Paradoks Abrahama w relacji do Boga polega więc na zagwarantowaniu prawa do sekretu, który nic nie skrywa, ale jednocześnie stwarza przestrzeń zgody na zawieszenie etyki ogólnej, powszechności, tak aby skryć się w indywidualności, manifestując ją milczeniem (niewypowiadaniem) usprawiedliwianym przez niewyraźność *tajemnicy bez tajemnicy*. Tajemnicy bez treści – „na zawsze wycofanej poza zasięg jakiegokolwiek hermeneutycznego wyczerpania.”<sup>16</sup>

### 3. Przymierze z Absolutnie Innym

Czy jednak derridiańska analiza aporii odpowiedzialności i etyki zogniskowana w interpretacji dwudziestego drugiego rozdziału *Księgi Rodzaju* jest właściwym odczytaniem sekretu, o jakim mówi biblijna opowieść? Czy Derrida nie zapomina, że biblijna historia o ofierze Izaaka jest oparta na fundamencie przymierza Abrahama z Bogiem? Przymierze zaś to wolność i zobowiązanie, to dobrowolne „związanie się” Tym, co łączy dwie wolne istoty w akcie przymierza to *słowo*. Przymierze zatem to więź oparta na słowie. Bez słowa przymierze traci swój najgłębszy sens.<sup>17</sup>

W biblijnej historii wolność i wierność są oparte na słowie. Bóg wezwał Abrahama po imieniu, przez słowo „zobiektywizował go” wobec niego samego, wydobyl go z jego subiektywności, z etyki-w-sobie. Zarówno na początku, jak i przy dramatycznym końcu tej historii, Bóg mówi „Abrahamie!”, wzywa go, przywołuje poprzez słowo, a Abraham odpowiada słowem – „Oto jestem”. Słowo obiektywizuje więc, aby wydobyć z mroku subiektywizmu, relatywizmu, z odniesień samo-w-sobie, odniesień samoistnych.

„Abraham wyruszył za Słowem, pielgrzymował razem ze Słowem, zamieszkał razem ze Słowem. W Abrahamie człowiek poznał i nauczył się co to znaczy iść za Słowem Boga.”<sup>18</sup>

Dla Derridy – przeciwnie, w biblijnej narracji nie ma relacji opartej na słowie, które byłoby rozpoznaniem i zrozumieniem, ale następuje rozwinięcie paradoksu podjęcia obowiązku i absolutnej odpowiedzialności nadanych przez absolutnie Innego, wraz z Jego absolutną Jedynością, a którego – jak mówi Derrida – tutaj nazywa się Bogiem. Słowa,

<sup>15</sup> Derrida nie ma złudzeń i pragnie swojego czytelnika przekonać, iż istnieje jedynie horyzontalny wymiar znaku pisma. Znak jest tylko śladem śladu i w żadnym wypadku nie uobecnia sensu. Zob. J. DERRIDA, „Ta dziwna instytucja zwana literaturą”, tł. M. P. MARKOWSKI, *Literatura na świecie* 1998, nr 11-12, 9-10; M. P. MARKOWSKI, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997, 67nn; J.A. SIKORA, „Derrida Jacques. De la grammatologie”, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej*, t. V, red. B. SKARGA, S. BORZYM, H. FLORYŃSKI-LALEWICZ, Warszawa 1997; *Derridiana*, red. B. BANASIAK, Kraków 1994, 82

<sup>16</sup> J. DERRIDA, *Szibbolet dla Paula Celana*, tł. A. Dziadek, Bytom 2000, 31

<sup>17</sup> PoF. *Wokół Biblii. Z Ks. Józefem Tischnerem rozmawia Ewelina Puczek*, Kraków 2005, 31

<sup>18</sup> Św. IRENEUSZ z LYONU, *Adversus haereses*, 4, 5, 3-5 w: *Sources Chrétiennes* 123, red. H. DE LUBAC, J. DANIELOU, Paris 1966, 432. Tłumaczenie za: *Abraham – tajemnica ojcostwa. Tradycja Izraela i Kościoła wyjaśnia Rdz 22, 1-14*, red. K. BARDSKI, Kraków 1999, 92

którymi zwraca się Inny do Abrahama, nakłaniają do absolutnego obowiązku rozumianego w tej interpretacji jako wskazanie nie-odpowiedzialności i nie-etyki, są wskazaniem (skazaniem?) na jednostkowość absolutną, ponieważ ten, który zainicjował cały ten dramat jest jednostkowy – absolutnie Jedyny. Jego imię, tak przekonuje nas francuski myśliciel, musi na zawsze pozostać jednostkowe, ponieważ jest imieniem Boga jako całkowicie Innego, bezimiennym imieniem Boga, niewymawialnym imieniem Boga jako Innego. Derrida każe więc przemyśleć figurę Boga jako Innego, całkowicie Innego.<sup>19</sup>

Odpowiedź francuskiego filozofa na abrahamiczną opowieść o spotkaniu człowieka i Innego jest trudna, w jakimś sensie cudza, obca wobec odpowiedzi zawartej na dalszych kartach tej Księgi, w której Abraham występuje jako jeden z wielu bohaterów. Dlatego w moim mniemaniu Derrida wypacza biblijną ideę przymierza, a nawet zaprzecza przymierzu jako zobowiązaniu opartemu na słowie. Widzi akt Abrahama jako gotowość ojca na wydanie na śmierć niezastąpionego i ukochanego syna, tylko dlatego (aż dlatego), że Inny, absolutnie Inny nakazał mu to bez słowa wyjaśnienia.

„Ojciec dzieciobójca, ukrywający swe zamiary przed synem i rodziną, niewiedzący nawet dlaczego, cóż za okropna zbrodnia, jakaż przerażająca tajemnica.”<sup>20</sup>

Dlatego, aby być wiernym Bogu jako absolutnie Innemu, trzeba zdaniem Derridy dokonać absolutnej zdrady, zdradzić swych najbliższych, zdradzić niepowtarzalność każdego z nich, a przede wszystkim niepowtarzalność i niezastępowalność jedyne go i ukochanego syna. Trzeba zdradzić to, co najdroższe, aby pozostać wiernym Absolutnie Innemu, Bogu, jak kto woli – konkluduje francuski filozof.<sup>21</sup>

Czyż po takich rozważaniach, Bóg w derridiańskim komentarzu do *Księgi Rodzaju* nie jawi się jako zazdrosny, okrutny, zakłamaný, przebiegły, żądający dla siebie całopalnej ofiary z tego, co najdroższe na ziemi? Wzywający do jej złożenia, ale w taki sposób, by ukryć jej treść w sekrecie, by stała się ona niekomunikowalna wobec ogólności? W sekrecie tak skonstruowanym, by okazało się, iż wierność przymierzu jest zdradą wobec ogólności, wobec innych, skazaniem się na jednostkowość, na inność.

„Nie podnoś ręki na chłopca i nie czyn mu nic, bo teraz wiem, że boisz się Boga, gdyż nie wzbraniałeś się ofiarować mi jedyne go syna swego. To straszne wyznanie wydaje się zdradzać boską satysfakcję z wywołanego przerażenia (widzę, że boisz się Boga, drżysz przede mną). Sprawia, że drżymy, przez bojaźń i drżenie przywołuje się jedyną rację.”<sup>22</sup>

W taki sposób Inny domaga się dowodów miłości i wierności. Dla Derridy to symbol biblijnego wyznania miłości, to modlitwa i błaganie Boga – powiedz, że mnie kochasz, że

<sup>19</sup> Owa „inność” jest nieoswajalna, nie daje się ująć, wymyka się rozumieniu, nie tyle jest inna w sensie odrębności czy niepodobieństwa, ile w sensie absolutności niepojmowania i nieujmowania w jakiegokolwiek kategorii. „Nieskończenie Inny może być tym, czym jest, tylko jeśli jest inny, czyli *inny niż*.” J. DERRIDA, *Pismo i różnica*, tł. K. KŁOSIŃSKI, Warszawa 2004, 213; M. P. MARKOWSKI, "Wobec niewyraźnego: teologia negatywna, dialektyka, dekonstrukcja", w: *Literatura wobec niewyraźnego*, red. W. BOLECKI, E. KUŻMA, Warszawa 1998, 39

<sup>20</sup> J. DERRIDA, *Darować śmierć*, dz. cyt., 80

<sup>21</sup> *Tamże*, 81

<sup>22</sup> *Tamże*, 83

jesteś zwrócony w moją stronę, w stronę Innego jako jedyne, że kochasz mnie bezwarunkowo i z tego powodu zadasz śmierć jednemu synowi, podarujesz mi jego śmierć, o którą cię proszę. Mimo jednak tak mocnego wyznania i tak kosztownej prośby Bóg ten pozostaje nieobecny, oddzielony, milczący, ukryty i tajemniczy, szczególnie w chwili, kiedy żąda od człowieka czegoś strasznego – bezwzględne i niezrozumiałe posłuszeństwa. Co więcej, Bóg nie podaje swoich powodów, nie tłumaczy się, nie dzieli się z kimkolwiek ani pobudkami, ani zamysłami swych działań. Czy dlatego, że wtedy przestałby być Bogiem, przestałby być Innym – tajemniczym i w konsekwencji nieznanym? Innym czyli absolutnie nie-Tym Samym, w spotkaniu z którym doświadcza się uczucia fundamentalnej różnicy – zanika zapośredniczenie i mediacja, pozostaje nieprzekraczalny, niepokonywalny dystans, otchłań. Inny jest nieskończony i nieosiągalny. Inny jest sekretem, ponieważ istotą odmienności (inności/obcości – *alterité*) jest sekret.<sup>23</sup>

W tym całym dokonaniem przez francuskiego myśliciela trudnym opisie biblijnego dramatu Abrahama można dopatrzeć się specyficznej definicji wiary, jaka wynika z derridańskiego rozumienia przymierza.

„Abraham jest człowiekiem w najwyższym stopniu moralnym i niemoralnym, odpowiedzialnym i absolutnie nieodpowiedzialnym wobec najbliższych, w obliczu etyki, ponieważ odpowiada absolutnemu w sposób absolutny na absolutny obowiązek, bezinteresownie, bez nadziei na nagrodę, nie wiedząc dlaczego, w tajemnicy: odpowiadając Bogu i przed Bogiem.”<sup>24</sup>

*Odpowiedzieć absolutnemu w sposób absolutny* – czy nie jest to rodzaj specyficznego rozumienia tego, co Kierkegaard wprost nazywa wiarą? Czy nie jest to, w ślad za kierkegaardowskimi rozważaniami, rozumienie spotkania z Bogiem jako zgody na irracjonalny i poprzez to nieprzekazywalny paradoks?

„Wiara jest paradoksem, a jednostka w żadnym razie nie może być zrozumiana przez nikogo.”<sup>25</sup>

Jednak wiara, choć trudna, wiąże: jest za-wierzeniem, zaufaniem, oddaniem się w sytuacjach nie zawsze racjonalnie ujmowanych, całkowicie przejrzystych, ale właśnie poprzez to staje się relacją, zbliża, tworzy specyficzną, głęboką więź. Nie tak jednak chyba należy rozumieć rozważania Derridy. Choć Abraham decyduje się na ową *absolutną odpowiedź*, wypełniając *absolutny obowiązek*, to jednak jest w relacji z Bogiem, która relacją nie jest. W mniemaniu Derridy jest to *relacja bez relacji*, ponieważ Bóg Abrahama jest absolutnie transcendentny, skryty i tajemniczy. Nie daje Abrahamowi żadnej racji, którą mógłby z nim dzielić. Jest to asymetryczne przymierze.<sup>26</sup> Okazuje się, że Bóg nie jest tu ani żadnym świadkiem, ani gwarantem, ani żadnym partnerem. Kim więc jest? Jest ukrytym wzywającym, zmuszającym do milczenia przez darowanie sekretu bez sekretu, związującym abso-

<sup>23</sup> Por. E. LEVINAS, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnątrzności*, tł. M. KOWALSKA, Warszawa 1998, 42; Z. MITOSEK, *Zaangażowanie?*, w: *Derrida i adirreD*, dz. cyt., 130

<sup>24</sup> J. DERRIDA, *Darować śmierć*, dz. cyt., 83

<sup>25</sup> S. KIERKEGAARD, *Bojaźń i drzenie*, dz. cyt., 76. Levinas nawiązując do tego nazywa to jeszcze inaczej: Wiara jest samotniczym sam na sam z tym, co według Kierkegaarda dopuszcza jedynie sam na sam z Bogiem. Jednak różnica między Tym Samym a Innym nie jest nie-obojętnością na innego w braterstwie. Por. E. LEVINAS, *Imiona własne*, dz. cyt., 81

<sup>26</sup> J. DERRIDA, *Darować śmierć*, dz. cyt., 83

lutną tajemnicą, oferującym etykę-w-sobie, bez możliwości skonfrontowania z ogólnością, zobiektywizowania, skazującym na separację, a jednocześnie nie ofiarującym nic w zamian – umykającym w absolutną transcendencję.

Czy zatem nie należałoby przypuszczać, iż „Bóg Derridy” jest po prostu przebiegły w manipulacji tajemnicą, ponieważ Jego tajemnica jest pusta, sekret jest nicością, a w pustce rozbrzmiewa tylko chichot kogoś, kto ofiarował „sekrety bez sekretu”, skazując „partnera w przymierzu” zarówno na milczenie, jak i na samotność. W mojej opinii Derrida sugeruje bowiem, że Abraham nie tyle zamyka się w milczeniu, bo jest depozytariuszem sekretu powierzonego w tajemniczej relacji z Innym, ale nie mówi nic, bo nie wie, co jest przedmiotem tajemnicy. Sensem tej tajemnicy jest brak tajemnicy, nie można jej odsłonić, bo jej nie ma. Nie włada się tajemnicą – taką aporię proponuje Derrida. Trzeba zdecydować się na ryzykowny i dramatyczny krok, ale tajemnica, której się dotyka i której jest się depozytariuszem nie ma w sobie żadnej treści – tak Derrida tłumaczy abrahamiczny dylemat. Abraham staje się milczącym strażnikiem pustki.

#### 4. Ofiarować śmierć – „wolałbym nie”

Aby jednak jeszcze bardziej skomplikować „więź” między Bogiem a człowiekiem, w przestrzeni rozważań, jakie snuje Derrida, również sam Abraham ukrywa swe prawdziwe intencje, a cała historia nabiera charakteru dziwacznej rozgrywki, w której nie ma zaufania, ale jedynie wyrachowanie. Derrida sugeruje bowiem – podążając śladem Kierkegaarda – iż nie mogąc mówić zrozumiale, Abraham nie mówi „żadnym ludzkim językiem” o dramatycznym nakazie Boga, ale jednak coś powiedzieć musi. Mówi niekłamawszy, odpowiada nieodpowiedziawszy, ani odpowiada, ani nieodpowiada, mówi nie mówiąc. Ten przedziwny dialog Derrida porównuje do Bartlebeya, postaci z książki *Bartleby the Scriviner*, w której bohater używa sformułowania – *I would prefer not to* – *wolałbym nie* ÷ oznaczającego wzięcie odpowiedzialności bez odpowiedzi. Niby wskazanie przyszłości, ale bez żadnej konkretnej obietnicy. Derrida określa to jako „nie-język” albo „język tajemnicy”. Tak też ostatecznie rozumie postawę Abrahama „złapanego w pułapkę” wezwania, sekretu, milczenia i języka, którym nic nie można zakomunikować. Abraham stosuje zabieg „gry”, by odpowiadać nieodpowiedziawszy, obiecać nie obiecawszy.

„Jeśli już zgodził się Abraham, by *zadać śmierć* i by ofiarować Bogu śmierć zadaną własnemu synowi, jeśli już wie, że to uczyni, jeśli Bóg go nie powstrzyma, czy nie powiemy zatem, że jego sytuacja jest taka, że właściwie *wolałby nie*, nie będąc w stanie powiedzieć światu, czego nie. Ponieważ kocha swego syna, wolałby, by Bóg nie prosił go o nic. Wolałby, żeby Bóg nie pozwolił mu tego uczynić, by cofnął jego dłoń. Nie zdecyduje, że *nie*, zdecydował, że *tak*, ale *wolałby nie*. Nie powie nic więcej i nic więcej nie zrobi, jeśli Bóg, jeśli Inny powiedzie go ku śmierci, ku śmierci ofiarowanej w darze.”<sup>27</sup>

Mówić jednak tak, by nie powiedzieć niczego, lub wyrazić coś innego niż się naprawdę myśli to właściwie, mówić ironicznie – przyznaje francuski filozof. Tak rozumiał to również Kierkegaard, kiedy komentował ostatnie słowa Abrahama skierowane do Izaaka tuż przed dokonaniem aktu ofiary: *Bóg upatrzy sobie jagnię na całopalenie, synu mój*.

<sup>27</sup> *Tamże*, 85

„A jednak zachowało się ostatnie słowo Abrahama i na tyle, na ile mogę zrozumieć Abrahama, mogę zrozumieć jego całkowitą obecność w tych słowach. Z początku nie mówi nic i właśnie tym milczeniem mówi właśnie to, co trzeba powiedzieć! Jego zwrot do Izaaka ma postać ironii, bo ironia jest zawsze, jeżeli mówię coś, nie mówiąc nic.”<sup>28</sup>

Co zatem motywuje Abrahama? Co sprawia, że podejmuje dramatycznie niezrozumiałe w swej treści i konsekwencjach wezwanie? Co wyznacza słuszność jego decyzji? Derrida sugeruje, że ani rozsądek, ani etyka. Wydaje się, że jedyną motywacją jest zgoda na paradoks, na oddanie się (zawieszając zarówno odpowiedzialność jak i etykę) Całkowicie Innemu. Bóg – to imię zupełnie Innego, a wejście z nim w grę (świadomie unikam słowa relacja czy przymierze) musi w tej perspektywie sprawić, że każdy *inny jest całkiem inny* (*tout autre est tout autre*). W wyniku tego wszelkie relacje stają się relacjami bez relacji, a każdy inny całkiem innym, absolutnie innym.<sup>29</sup>

Nie ma tu wezwania, podniesienia poprzez słowo i wierności danemu słowu, wierności przymierzemu realizowanemu w miłości. Dzieje się tak, ponieważ w interpretacji obu filozofów wszelkie słowa są niezrozumiałe, nie-mówiące, ironiczne, można nawet zaryzykować stwierdzenie, iż są grą. Pozostaje wprawiająca w przerażenie – jak sam przyznaje Derrida – opowieść o tajemnicy. Tajemnicy Abrahama jako innego i kogoś drugiego – Boga jako całkowicie Innego. A związany tą tajemnicą Abraham jest odcięty zarówno od Boga, jak i od człowieka.

Co zatem w derridianskiej egzegezie ofiarował Abrahamowi sekret i milczenie? Absolutną samotność. Podarował mu, a jednocześnie wszystkim nam, przedziwne dzielenie się tajemnicą, o której nic nie wiemy, sekretem, który nic nie skrywa. A czym jest tajemnica, która nie tai niczego? Czym jest podzielenie się, które niczego nie przekazuje, mówienie, którym się nic nie mówi? W mojej opinii, jest świadomą bądź nie, formą oszustwa, rodzajem zakłamania, manipulacją, uwiedzeniem i zostawieniem, rozpaczą samotności odkrywającej, że sekret jest bez sekretu, bez treści, że tajemnica jest pusta – *taka jest sekretna prawda wiary*. A od sekretu do kłamstwa jest niezwykle blisko, ponieważ oba akty łączy pragnienie skrywania – nie ujawniam prawdy, ponieważ uznaję, że powinna zostać nieznaną.<sup>30</sup>

W tradycji biblijnej, a w takiej przecież porusza się sam Derrida, dokonując interpretacji fragmentu *Księgi Rodzaju* (nawet jeśli jednocześnie jest ona tradycją literacką), kłamstwo i wynikająca z tego samotność, manipulacja, której dramatyczną konsekwencją jest smutek i pustka pełna rozpacz, wskazuje na tego, który „ofiarowuje nic nie ofiarowując”, mówi i przekonuje jednocześnie, nie mówiąc prawdy. Proponuje nicość, bo jego pragnie nicości i pustki żąda pogrążenia wszystkiego, wraz z sobą, w nicości, a ponieważ nie można przezwyciężyć aktu własnego niezbywalnego istnienia, nie można go zniweczyć, unicestwić, pozostaje niezaspokojone pragnienie pogrążania siebie w samotności i nienawiści – pozostaje wołanie o nicość i wybór nicości.

<sup>28</sup> S. KIERKEGAARD, *Bojaźń i drżenie*, dz. cyt., 132

<sup>29</sup> J. DERRIDA, *Darować śmierć*, dz. cyt., 87

<sup>30</sup> Por. J. KORDYS, *Kategorie antropologiczne*, dz. cyt., 94

## 5. Być synem Abrahama

W przekonaniu Derridy mowa staje się podejrzana, wprowadza bowiem w dziedzinę tego, co jawne, staje się negocjacją i poprzez to jest groźna, ulega bowiem przez swoją „wyróżalność” pokusie etyki, pokusie usprawiedliwienia. W rozważaniach francuskiego myśliciela mówienie oznacza stanięcie po stronie obiektywności i sprawiedliwości, porzucenie straszliwej samotności, bycia indywiduum zaangażowanym w etykę-w-sobie w relacji do Absolutnie Innego.<sup>31</sup> Derrida „spycha” zatem Abrahama w samotność, ukazując, że zostaje skrępowany tajemnicą, której nie może zdradzić i wyjawić bez narażania się na ryzyko odrzucenia przez „zobiektywizowanie”. Samotność ta nie może być jednak przełamana, tajemnica bowiem nic nie zawiera, mówienie o niej nie przynosi ulgi, nie wydobywa z pułapki milczenia. Dialog zatem, jaki w opisie Derridy Inny prowadzi z Abrahamem, jest raczej kuszeniem niż przymierzem, wezwaniem i wyprowadzeniem, u kresu którego jest nicość lub „coś” co w konsekwencji nic nie skrywa.

Czy tak jednak należy odczytywać opowieść z pierwszej księgi Biblii? W moim przekonaniu, wbrew temu, co sugeruje Derrida, inspirując się rozważaniami Kierkegaarda, Abraham nie jest zamknięty w etyce-w-sobie, nie jest zamknięty w milczeniu, w skryciu, a w konsekwencji w relatywności. Wręcz przeciwnie, jest poprzez słowo wezwany do moralności, do obiektywizacji, do odnalezienia siebie zarówno jako ojca Izaaka, jak i ojca wiary. Bowiem to z powodu syna Bóg go nazwał, niejako oznaczył słowem, określił jego tożsamość – *Ab-hamôn* – Ojciec mnóstwa.<sup>32</sup> Podobnie uważa Levinas mówiąc, że:

„Kierkegaard upodobał sobie biblijną opowieść o złożeniu w ofierze Izaaka. Spotkanie z Bogiem to dla niego podmiotowość, która wzbija się ku religijności, tam gdzie Bóg jest ponad ładem etycznym! Sens zaproponowanej przez niego interpretacji tej opowieści można jednak bez wątpienia odebrać inaczej! Bo chyba momentem kulminacyjnym tego dramatu jest to, że Abraham daje posłuch głosowi, który na powrót wprowadza go w porządek etyczny. Życiu bowiem znaczenie nadaje bezgraniczna odpowiedzialność, głęboko zakorzeniona *diakonia*, która konstytuuje podmiotowość podmiotu, i bez owej całkowicie skierowanej ku innemu odpowiedzialności pozostawia dużo czasu na powrót do siebie.”<sup>33</sup>

Niejednokrotnie ludzi wierzących trzech wielkich religii świata – judaizmu, chrześcijaństwa i islamu – uczestniczących w tradycji patriarchów biblijnych Starego Testamentu określa się mianem „synów Abrahama”. Kim są synowie Abrahama? To ci, którzy wierzą słowu, wierzą w tajemnicę, która skrywa niepojętą, ale realną treść – wezwanie Boga skierowane do człowieka, Tajemnicę ujętą w słowo. Ów „sekrety wiary” jest zawierzeniem przymierzu, zawierzeniem słowu, które nie jest manipulacją i kłamstwem, ale jest pełne treści. Dla chrześcijan, dla których biblijne historie z ksiąg Starego Przymierza mają swą kontynuację, a wręcz dopełnienie w księgach nowotestamentalnych, historia Abrahama, wezwanego, by zabił jedyne go syna, ma swoje jeszcze jedno, głębsze i bardziej kontekstualnie związane z Biblią, rozumienie, niż opisana „egzegeza” Derridy. Autor *Listu do Hebrajczyków*, analizując fenomen wiary i ukazując jej biblijne symbole, nawiązuje do aktu odwagi Abrahama i próbuje ujawnić motywację decyzji dokonania ofiary z syna.

<sup>31</sup> Por. K. LISZKA, *Darować, ofiarować, odpowiadać*, dz. cyt., 17

<sup>32</sup> Por. *Księga Rodzaju* 17, 5

<sup>33</sup> E. LEVINAS, *Imiona własne*, dz. cyt., 85

„Poprzez wiarę Abraham, wystawiony na próbę, ofiarował Izaaka, i to jedyne go syna składał na ofiarę, on, który otrzymał obietnicę, któremu powiedziane było: z Izaaka będzie dla ciebie potomstwo. Pomyślał bowiem, iż Bóg mocen jest wskrzesić także umarłych.”<sup>34</sup>

Orygenes, komentując wydarzenia z *Księgi Rodzaju* przekonuje, że Abraham podjął wezwanie Boże, ponieważ jako pierwszy z ludzi dokonał wyjątkowego aktu wiary. Grecki pisarz, rozumiejąc dynamikę i dramaturgię sceny z dwudziestego drugiego rozdziału, stara się wejść w głębię tej historii.

„Jakie myśli toczą się w twoim sercu Abrahamie? Czy myślisz i rozważasz w swym sercu tak: Jeśli obietnica została mi dana w Izaaku i jeśli składam go w całopalnej ofierze, to wynika stąd, iż w obietnicy tej nie można pokładać nadziei? Czy raczej myślisz i mówisz, że niemożliwym jest by skłamał Ten, kto udziela obietnicy, i że cokolwiek się stanie, obietnica zostanie dochowana?”<sup>35</sup>

Jak bolesne musiały być słowa „weź syna swego, tego najdroższego, Izaaka, którego miłujesz” Potrójnie bolesne, ponieważ przypominające aż trzy razy, że chodzi o tego jedyne go. I Orygenes pyta – *czemu jeszcze Bóg dodaje – Izaaka?* Czyżby Abraham nie wiedział, że ten najdroższy syn, ten którego miłuje nazywa się Izaak? Po co przypominać to jeszcze w tym czasie? Orygenes konkluduje – aby Abraham przypomniał sobie, co Bóg powiedział do niego, by uświadomił sobie słowo przymierza, że w Izaaku nazwane będzie jego potomstwo, które utrwali na wieki imię patriarchy, że to właśnie w Izaaku spełnią się dane obietnice. Bóg zatem wspominał imię, aby wkraść się zwątpienie w obietnicę związaną z tym imieniem.<sup>36</sup>

Jednak Abraham nie dokonał analizy ironicznej gry językowej, wyrażającej się w niejednoznacznym *wolałbym nie*, ale aktu odwagi w przekonaniu, że jeśli Bóg zobowiązał się, iż z *tego syna obiecanego* będzie potomstwo liczne jak piasek morski, to będąc Bogiem tajemniczym, ale wszechmocnym i wiernym słowu przymierza, może dokonać również zmartwychwstania jego syna. Potwierdza to dokonane przez Orygenes wyjaśnienie tych dziwnych słów patriarchy zostawiającego sługi u stóp góry Moria – *ja i chłopiec pójdziemy tam, aby oddać pokłon Bogu, a potem wrócimy do was*.

„Powiedz mi Abrahamie: mówisz sługom prawdę, że złożysz ofiarę i wrócisz z synem, czy kłamiesz? Jeśli mówisz prawdę, to nie złożysz całopalnej ofiary. Jeśli kłamiesz – nie wypada, żeby tak wielki patriarcha kłamał. Jaką więc twą myśl wyraża ta wypowiedź? Odpowiada: Mówię prawdę, i złożę chłopca w całopalnej ofierze. Przecież po to niosę drwa. I wrócę z synem do was: wierzę bowiem i taka jest moja wiara, że Bóg może go wskrzesić z martwych.”<sup>37</sup>

<sup>34</sup> *List do Hebrajczyków* 11, 17-19.

<sup>35</sup> ORYGENES, *Homilie o Księdze Rodzaju*, Homilia 8, 1, w: *Homilie o księgach Rodzaju, Wyjścia, Księgi Kapłańskiej*, tł. S. KALINKOWSKI, Warszawa 1984, 91. Zob. także św. JAN CHRZYSTOM, *In Genesim homilia*, 41, 1; *Patrologia Graeca*, t. 54, kol 429

<sup>36</sup> Por. ORYGENES, *Homilie o Księdze Rodzaju*, 8, 2

<sup>37</sup> Por. *Tamże*, 8, 2. Podobnie interpretuje ten fragment CEZARY Z ARLES, *Sermo 84, De Abraham et Isaac*, 4; *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout 103 (1953), 346.

Wyjaśnia także jak rozumieć odpowiedź na bolesne pytanie Izaaka: – *Ojczy, są drwa, jest ogień, gdzie owca na całopalenie? – Bóg upatrzysz sobie jagnię na całopalenie Synu mój.* Bynajmniej nie postrzega tego jako grę czy ironię językową.

„Porusza mnie bardzo, ta przezorna i ostrożna odpowiedź Abrahama. Dostrzegł coś w duchu, bo mówi nie o chwili obecnej, lecz o przyszłości. Syn pyta o chwilę obecną, ojciec odpowiada mu o przyszłości. Otóż *Pan sam upatrzysz sobie owcę w Chrystusie.*”<sup>38</sup>

W tradycji nowotestamentalnej synami Abrahama stają się zatem ci właśnie, którzy wierzą w zmartwychwstanie – ponieważ w Ewangelii ta sama figura Ojca i skazanego, wydanego na ofiarę syna obietnicy, staje się realna w Bogu Ojcu i Jego Synu Jezusie Chrystusie. Wiara w zmartwychwstanie wzięła początek w Izaaku.<sup>39</sup>

## 6. Bóg – ukryte i milczące miejsce nicości?

Trudno jest opisywać i oceniać rozważania francuskiego filozofa, ponieważ Derrida pragnął pisać tak, by nie podejmować decyzji co do tego, co pisze. Taka decyzja oznaczałaby bowiem powstanie autorytetu, obecności – byłby to początek książki i koniec pisania. Derrida odcinał się od kognitywności metafizycznej, która nadaje pozytywną wartość prawdzie, negatywną iluzji, ceni logiczność zasad myślenia, a odrzuca dowolność gry znaczeń; która promuje tożsamość, unika nieoznaczoności i chaosu. Chciał raczej odrzucić takie fundamentalistyczne nastawienia i zaproponować dostrzeżenie mocy gry sfery językowej, a raczej „pisania się tekstu, posiewu znaków” jako złudnego i nieadekwatnego wyglądu rzeczy, kopi kopi, pozor i symulakru.<sup>40</sup> Francuski myśliciel pragnął, jak można domniemywać, odroczyć jakąkolwiek obecność, wyrażoną w pisaniu, ale niejako po to, by ją ponownie przywołać i odzyskać. Jego myśli wyłożone na metrach kwadratowych papieru są jedynie próbą ucieczki od obecności, próbą zawieszenia sensu, otwarcia bezbrzeżnego marginesu, bądź „pisania” marginalnego, śladowego.<sup>41</sup>

Zatem, chociaż trzymając się konsekwentnie zasad dekonstrukcji, należałoby zanegować i oddalić jakikolwiek wpisany w pismo sens – „przekreślić go”, można jednak dostrzec w wywodach Derridy sensowne odpowiedzi na podstawowe pytania, w tym także na pytanie o relację człowieka i Boga, związane pewną logiką dekonstrukcji. Można gdzieś „między pismem” dostrzec rozważania, których śledzenie odkrywa sens czytania „pisma” Derridy.

<sup>38</sup> Por. ORYGENES, *Homilie o Księdze Rodzaju*, 8, 3

<sup>39</sup> Cała tradycja chrześcijańska potwierdza taką interpretację. Cała ta opowieść jest symboliką krzyża. Dlatego Chrystus rzekł do Żydów: *Abraham, wasz ojciec, bardzo pragnął ujrzeć mój dzień, ujrzał i uradował się.* (J 8, 56) Ujrzał ten dzień Mesjasza jako symbol, jako cień kiedy miał złożyć ofiarę z syna. Zob. *Abraham – tajemnica ojcostwa, dz. cyt.*

<sup>40</sup> Dekonstrukcja jest interpretacją, ale taką, która jest dezinterpretacją, krytyczną lekturą dokonującą przemieszczenia klasycznych (metafizycznych) pojęć i obecności sensu. Derrida w nietzscheańskim geście dekonstruuje platońską wizję znaczenia – nie ma bowiem znaczenia samoobecnego w znakach, są jedynie ich interpretacje. Zob. P. DEHNEL, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja. Studia z filozofii współczesnej i nie tylko*, Kraków 2006, 257

<sup>41</sup> Por. T. RACHAŁ, T. SŁAWEK, *Maszyna do pisania. O dekonstruktywistycznej teorii literatury Jacquesa Derridy*, Warszawa 1992, 151

Derrida dokonuje definicji „swoistej przestrzeni”, w której pisze się „grafika pisma” i możliwy jest dyskurs, kreślenie znaków, definicji miejsca, które, jak można mniemać, jest niezbywalnym tłem.

„*Chora*, doświadczenie *chory* to nazwa miejsca, jedna z nazw miejsca, bardzo osobliwa, określająca tę przestrzenność, która, nie pozwalając się zdominować przez żadną instancję teologiczną, ontologiczną czy antropologiczną, będąc pozaczasowa, pozahistoryczna i „starsza” niż wszelkie przeciwieństwa. *Chora* pozostaje absolutnie obojętna i obca wszelkim procesom objawienia historycznego lub doświadczenia antropoteologicznego. Nigdy nie wejdzie ona w obręb religii i nigdy nie podda się sakralizacji, uświęceniu, uczłowiczeniu teologizacji, udoskonaleniu, uhistorycznieniu. Całkowicie obca temu co nienaruszalne i zdrowe, co święte i sakralne, nigdy nie wymaga zadośćuczynienia, naprawienia szkód. Nie jest ani Bytem, ani Dobrem, ani Bogiem, ani Człowiekiem, ani Historią. Będzie się im zawsze opierać, bo zawsze będzie i była miejscem samym nieskończonego oporu, nieskończenie niewzruszonego pozostawiania: całkiem innym bez twarzy. *Chora* jest niczym (niczym będącym i niczym terażniejszym), ale nie *Niczym*, które w trwodze *Dasein* otwierałoby się jeszcze na pytanie o bycie. Wyraża ona tę niepamiętność pustyni na pustyni, która nie ma początku, ani końca”<sup>42</sup>

Można tą przestrzeń rozumieć jako „serce” nicości, obojętne, bierne, samotne. *Chora* jest „zła”, jest bowiem niewzruszonym oporem wobec wszelkiej performatywności, jest bezwzględnie „nicestwiącą bezdennością”, jest „pustym miejscem”, azylem inności Innego jako zawsze czegoś wyjątkowego, „odsuniętego”, nieogarnialnego, a więc niesprowadzalnego do uobecniającej się tożsamości.<sup>43</sup> Czyż nie jest projektem nieczyszczalnym, wiecznie odraczanym, mesjanistyczną przyszłością, która nigdy się nie wypełni, jak obecność, której nie ma? Porzucenie obecności prowadzi do porzucenia prawdziwości, do znaczeń, które nie muszą odpowiadać na wezwanie Wiedzy. Prawda nie ma już rangi prawdy wiecznej czy ponadczasowej. Jest wygnaniem, czy też dryfowaniem wiedzy poza sceptycyzm, który nadal miłuje prawdę, choć nie jest w stanie jej objąć. To „miejsce” bez znaczeń nie zmierza ani ku prawdzie ani ku obecności.<sup>44</sup>

W bezdennej głębi ciągle dziewiczej nieugiętości, w językach, którymi już nie mówimy lub których jeszcze nie znamy, skrywa się *chora* jutra. Miejsce to jest jedyne, jest ono Jednym bez imienia. Być może daje ono czemuś miejsce, ale bez najmniejszej wspaniałomyślności, ani boskiej, ani ludzkiej. Nie obiecuje nam nawet pewnej śmierci i rozrzucenia prochów.<sup>45</sup>

Z powyższych tekstów można wysnuć wniosek, że „chora przyszłości” to absolutna nicość (bezpamiętność, nieświadomość) śmierci, dająca jedyną w swoim rodzaju ciszę i udrękę samotności, jaką może dać tylko puste *Nic* z jednoczesną niemożliwością ucieczki,

<sup>42</sup> J. DERRIDA, *Wiara i wiedza*, [w:] J. DERRIDA, G. VATTIMO i inni, *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo, w którym wzięli udział Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias i Vincenzo Vitiello*, tł. M. KOWALSKA i inni, Warszawa 1999, 31

<sup>43</sup> Por. H. PERKOWSKA, *Bóg filozofów XX wieku*, Warszawa-Poznań 2001, 411

<sup>44</sup> E. LEVINAS, *Imiona własne*, dz. cyt., 67

<sup>45</sup> J. DERRIDA, *Wiara i wiedza*, dz. cyt., 96

opuszczenia nicości. Czy to tajemnicze miejsce, które nie jest wspaniałomyślne ani teologiczne, ani ludzkie, ani boskie; miejsce, które nic nie obiecuje, nawet śmierci, nie jest metaforycznym wyrażeniem tego, co w religijnym języku teologii nazywa się piekłem? Czy tajemniczy Inny, ofiarujący sekretne *Nic*, pustkę otchłani, nie wyraża się w figurze szatana?<sup>46</sup> Czyż *sekret bez sekretu, tajemnica bez tajemnicy* nie jest próbą ukazania czegoś, co nie do końca jest nicością (przyciąga jakąś postacią bytu), ale w konsekwencji jest *niczym*? Sam Derrida naprowadza nas na metaforę, która to wyraża – metaforę popiołu. Czym bowiem jest popiół?

„Popiół to stare, szare słowo, pylisty temat ludzkości, niepamiętny obraz, który sam się dekomponuje, metafora albo metonimia samego siebie, oto przeznaczenie popiołu, oddzielonego, spalonego jak popiół popiołu.”<sup>47</sup>

Popiół jest historią, która jeszcze nie istnieje, pustym i oddalonym miejscem. Popiół nie ma tożsamości, nakłada się na siebie, przenika, aby ostatecznie zniknąć. Popiół istnieje tylko dzięki dezintegracji, istnieje tylko wtedy, gdy jego istnienie poddawane jest w wątpliwość: dzięki rozpadowi. Niby istnieje a jednak jest niczym.<sup>48</sup>

„[popiół] to imię bytu który, oddając się, nie jest niczym, pozostaje poza wszystkim co jest, imię, które pozostaje niewymawialne, by umożliwić wypowiedzenie jego nieistnienia.”<sup>49</sup>

Popiół to materia, widzialna, lecz nieczytelna – która, nie odsyła do niczego poza sobą, nie pozostawia śladu, który możemy śledzić gubiąc ślad. Najlepszym paradygmatem śladu, przyznaje sam Derrida, jest popiół – to, co pozostaje z Holokaustu, z całopalenia, z pożaru.<sup>50</sup>

Choć sam Derrida takich tez nie wyraża, a w jego tekstach niezwykle trudno dopatrzeć się jednoznacznych rozstrzygnięć, to jednak uważna lektura jego „pisma” skłania do przyjęcia intuicji, która wyrażona w języku teologicznym opisuje ostateczne miejsce nicości, pustki, samotności i cierpienia – piekło. To miejsce absolutyzacji pustki i nicości, które jednocześnie istnieje w sensie ontycznym. To miejsce spopielałe, patologiczne – dokonujące tego, że ani osoby ani słowa nie spełniają swych obietnic, słabną, stają się lokalne i nic nieznaczące – jak popioły, wprowadzając w stan niestabilności i niedefiniowalności. Tutaj wszystko w nieskończonej wieczności, nie mając spełnienia niszczy, kruszeje, zwija się jak papier pod wpływem płomienia. To proces już nieodwracalny, nieuchronny – wszystko tu staje się pyliste, spopielałe.

Bóg Derridy nie jest Bogiem zawierzenia drugiemu, poświadczenia słowem, wiary w jego odpowiedzialność poprzedzającą i warunkującą cały porządek przymierza. Istotą wiary Abrahama jest bowiem przekonanie, iż nie jest się oszukiwanym, manipulowanym, wyprawianym ku nicości.

Tradycja biblijna i religijna, integralnie przecież związana z rozważanym tekstem, odmiennie również od przekonań Derridy, ujmuje postawę milczenia. Nie jest ono jedy-

<sup>46</sup> Por. H. PERKOWSKA, *Bóg filozofów*, dz. cyt., 426

<sup>47</sup> J. DERRIDA, *Feu la cendre*, Paris 1987, 8, tł. A. LEŚNIAK

<sup>48</sup> Por. A. LEŚNIAK, "Kolor przeszły. Jacques Derrida i Anzelm Kieler", w: *Derrida i adirreD*, dz. cyt., 259

<sup>49</sup> J. DERRIDA, *Feu la cendre*, dz. cyt., 57

<sup>50</sup> Por. *Tamże*, 26

nie rozważane jako niewypowiadalność, jako skrycie, ukrycie, niemożność wypowiedzenia niewypowiadalnego bądź ukazanie nierozstrzygalnego. W tej tradycji często jest ono ujmowane jako modlitwa. Czy zatem milczenie Abrahama, tak mocno zaakcentowane zarówno przez Kierkegaarda, jak i przez Derridę, nie może być rozumiane jako modlitwa?

Milczenie nie jest w Biblii absolutyzowane, chociaż jest obecne w niej samej, jak również towarzyszy jej lekturze. Mówienie bowiem o Bogu jest trudne, jest nie-podmiotowe, bo sam adresat jest nie-podmiotowy, wymyka się językowym definicjom – jest apofatyczny. W tej perspektywie można rozumieć derridiańskie rozważania paradoksu Abrahama. Bóg bowiem opisany przez francuskiego filozofa jawi się jako z istoty swojej nie-obecny, nie-bytowy, niewysławialny, nie dający się określić, nienazywalny w samej swej nazwie, na zawsze pozostający *Innym absolutnie Innym*. Jest niejako świadkiem i poręczycielem wszelkich przysięg, obietnic, gwarantem przymierza, ale jako obecny/nieobecny.<sup>51</sup> Derrida, przekonuje o tym w wielu swoich tekstach.

Mimo to jednak Biblia podejmuje się trudnego zadania językowego wyrażenia niewyraźnego. Jest księgą słowa, a nie księgą milczenia. Co więcej, w Biblii słowo jest początkiem, wskazaniem, wydobyciem z nicości, stworzeniem i tożsamością. W Biblii Bóg jest Słowem. Milczenie obecne „przy i nad” Biblią nie jest zatem niewyrażeniem, jest raczej refleksją nad tym, co choć niełatwo da się ująć w słowa, jest jednak wezwaniem do odkrycia tajemnicy Boga. Wiara bowiem zakłada jednoznacznie, że ludzki język potrafi wyrazić w sposób uniwersalny – choć w kategoriach analogicznych, ale przez to nie mniej doniosłych – rzeczywistość Boską i transcendentną. Gdyby tak nie było, słowo Boże – które jest przecież słowem Boga wyrażonym w ludzkim języku – nie mogłoby przekazać żadnej wiedzy o Bogu. Próby zrozumienia tego słowa nie mogą bez końca odsyłać nas od interpretacji do interpretacji, nie pozwalając nam dotrzeć do żadnego prawdziwego stwierdzenia; w przeciwnym razie nie byłoby możliwe Boże Objawienie, a jedynie wyrażanie ludzkich przekonań dotyczących Boga oraz Jego zamysłów wobec nas.<sup>52</sup>

Sądzę także, że milczenie Abrahama to koszt i konsekwencja osobistego zaangażowania w przymierze, a nawet swego rodzaju zakład z Bogiem. Bóg zwiększa dramat Abrahama właśnie dlatego, że jest Bogiem i ryzykuje zaangażowanie w dialog z człowiekiem, w wejście w jego historię, zawołanie do niego, wezwanie go imieniem – *Abrahamie!* To stanowi istotę ryzyka, jakie podjęły „postacie” tego dialogu, w którym Abraham mimo niezwyklej paradoksalności i niewyraźności całej sytuacji odnosi zwycięstwo – słucha słowa, jest posłuszny słowu-przymierzu, wierzy słowu. I to jest istotą wiary. Bóg zaś Abrahama, Izaaka i Jakuba nie jest jak derridiański Inny, zwabiający w pułapkę *sekretu bez sekretu*, ale jest wiernym wezwaniu Bogiem zawierzenia i pewności obietnicy. Słuszniejsze wydaje się zatem spojrzeć na dramaturgię „góry Moria” jak na Tajemnicę, jednak nie w duchu Absolutnej Inności, ale tak jak patrzymy na Boga – Absolutnie Jedyne, a jednocześnie w trzech Osobach, jak na Chrystusa – Boga i Człowieka.

<sup>51</sup> Por. H. PERKOWSKA, *Bóg filozofów*, dz. cyt., 413

<sup>52</sup> Zob. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 84

## THE GOD OF ABRAHAM – THE GOD OF DERRIDA?

### *Summary*

Included in the biblical Book of Genesis story of Abraham is one of the most important and yet most interesting texts revealing difficult issues of religion, faith and existence, which gave us literature. Thanks to the Biblical account Abraham, the patriarch of three great religions, has become a symbolic figure, and his history the warp and the archetype of faith as an encounter with God that is Mysterious and Another. Jacques Derrida in his text, *Donner la mort* in 1999, he made a kind of exegesis of the story about sacrificing by Abraham his son Isaac. Reading the text of Derrida, it seems that the French philosopher sees the tragedy of Abraham's chance for appreciation, or even the affirmation of such a perspective in which the only answer to the mysterious call of responsibility is to preserve the unit's own (subjective, because the ineffable and incommunicable) ethics. This means not only the approval of maintaining in oneself something "sealed", hidden, something on the shape of an absolute secret place, but also approval to the place where there is no longing and no need to move towards general, towards expression, objectivization and disclosure. In this interpretation content of the secret of Abraham, his secret, is nothing but the same request for secrecy, the absolute ratio of face to face between God and Abraham. Something so special, while nontransferable, that there can be no mediators, interpreters, judges and advisers - representatives of generality. Abraham's response must therefore be complete silence and relying on the absolute, unmediated relationship. And because the relationship is unique, individual and secret - you can not objectify it to others - Abraham can not be sure that he is really talking to God. A careful reading of "Derrida's writing" tends to adopt the intuition that an encounter with God (Another) is here understood as the ultimate experience of nothingness, emptiness, loneliness and suffering, which expressed in theological language, is called hell. Derrida's God is thus a place of absolutizing the emptiness and nothingness, which also exists in the ontic sense. This place incinerated, pathological - performing that neither the people nor the words do not comply with their promises, fade, they become local and meaningless - as ashes, introducing a state of instability and not able to be definable. Here, everything in an infinite eternity, not having fulfillment, decays, crumbles, curl up like paper under the influence of the flame. This process is already irreversible, inevitable - everything here is dusty. So it seems that God of Derrida is not the God of trust in other, and credentials in a word, belief in his responsibility preceding and conditioning the whole order of the covenant. He is Another absolutely Another.