

Katarzyna Kornacka-Sareło

Ontologia kabały żydowskiej oraz jej etyczne implikacje w myśli dialogicznej Martina Bubera

Słowa kluczowe: *M. Buber, chasydyzm, filozofia dialogu, kabała, mistycyzm żydowski, relacja etyczna, cicum – kontrakcja bóstwa, acilut – emanacja, nicocot – boskie iskry, Szechina – boska obecność*

Wstęp

Wszyscy zdajemy sobie, oczywiście, sprawę z fascynacji Martina Bubera chasydyzmem, czyli jednym z ruchów mistycznych w ramach judaizmu. Buber zaczął popularyzować chasydyzm na zachodzie Europy dokładnie w roku 1906, jak twierdzi Mosze Idel¹, jeden z izraelskich uczonych zajmujących się mistycyzmem żydowskim, w ramach odrębnej dyscypliny naukowej, której inicjatorem stał się, mniej więcej w latach dwudziestych XX stulecia, Gershom Gerhard Scholem², zaprzyjaźniony zresztą z Buberem³, choć także wiodący z nim długotrwałe filozoficzne i metodologiczne spory dotyczące istoty, genezy i historii chasydyzmu⁴. Wszyscy też, z pewnością, znamy

¹ Por. Idel 1995: 2

² W kwestii biografii oraz ogromnego dorobku naukowego Gershoma Scholema, niekwestionowanego autorytetu w dziedzinie wielu odmian mistyki żydowskiej oraz twórcy nowej dyscypliny naukowej, którą stał się mistycyzm żydowski – zob. Lipszyc 2006: 5–15.

³ Na uwagę zasługują dwa eseje Scholema poświęcone myśli Bubera: Scholem 2006a: 107–131; Scholem 2006b: 132–174.

⁴ Jak pisze Idel, zasadnicza różnica pomiędzy stanowiskami zajmowanymi przez Scholema i Bubera w kwestii istoty chasydyzmu polegała na oglądzie samego zjawiska. Podejście Bubera można określić jako fenomenologiczne, Scholema zaś jako historyczno-tekstualne. Por. Idel 1995: 5–9.

tytuły tak zwanych „chasydzkich” dzieł Bubera, którymi są, między innymi, *Opowieści chasydów* (Buber 1986), *Gog i Magog. Kronika chasydzka* (Buber 1999), *Opowieści rabina Nachmana* (Buber 1983) czy też *Droga człowieka według nauczania chasydów* (Buber 2004). Fascynacja tym ruchem mistycznym nie była w przypadku Bubera przelotna czy też krótkotrwała, ponieważ pewne idee, na pozór chasydzkie, pojawiają się w jego całym dorobku filozoficznym, również okresu dojrzałego. Są one dostrzegalne w *Ja i Ty* (Buber 1992a), *Zaćmieniu Boga* (Buber 1994), eseju *Pradystans i relacja* (Buber 1992b). Można także stwierdzić, że owe idee zdominowały, do pewnego przynajmniej stopnia, nie tylko myśl Martina Bubera, lecz także iż niektóre z nich przenikają twórczość Rosenzweiga, Lévinasa czy Tischnera. Ukształtowały zatem – w dużym stopniu – współczesną filozofię dialogu, wpływając na poglądy ontologiczne i etyczne charakterystyczne dla postulowanego przez dialogików „nowego myślenia”⁵.

Jak się jednak wydaje, to nie chasydyzm *par excellence* stanowił w rzeczywistości podstawę filozofii dialogu, ale właściwą genezę tej myśli była ontologia i system etyczny kabały, szczególnie w tej postaci, jaką nadał żydowskiej teorii mistycznej Izaak Luria. Należy zatem podkreślić, że prezentowana przez Bubera koncepcja Boga, człowieka i świata nie jest oryginalnie chasydzka. Została wypracowana przez pokolenia żydowskich mistyków lub nawet, mówiąc precyzyjniej, przez mistyków hebrajskich i pre-hebrajskich. To oni właśnie – nie zaś XVIII-wieczni czy XIX-wieczni chasydzi – stworzyli filozoficzne doktryny głoszące istnienie nieosobowego bóstwa wszechobecnego w stworzeniu, niedoskonałego i chaotycznego świata oraz boskiego człowieka obdarzonego teurgiczną mocą⁶. Doktryny te powstały bowiem dużo wcześniej: być może nawet przed około pięcioma tysiącami lat, a narodziły się w Mezopotamii – „nad rzekami Babilonu”⁷.

1. Kabalistyczna koncepcja bóstwa w myśli Bubera

Choć Buber nie wypowiadał się *explicite* na temat myśli kabalistycznej, to sławne stały się jego słowa zawarte w trzecim tomie *Mistycyzmu żydowskiego*: „Chasydyzm to przekształcenie Kabały w etos” (Buber 1999b: XXI). Oczywiście, niektórzy znawcy chasydyzmu mogą polemizować z twierdzeniem Bubera, wskazując na pewne, niekiedy dosyć istotne, różnice zacho-

⁵ Por. Rosenzweig 1998: 676.

⁶ Por. Elior 2009: 57.

⁷ Por. Laitman 2009: 25.

dzące pomiędzy doktryną kabalistyczną a chasydyzmem określanym jako polski. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że u podstaw myśli chasydzkiej legła teozofia kabalistyczna, która uzyskała swój najpełniejszy kształt w XVI stuleciu w Palestynie⁸. Właśnie wtedy Izaak Luria z Safedu, znany jako *ha' ari ha-kadosz*, czyli „święty lew”⁹, połączył wiele kabalistycznych doktryn, mitów oraz pojęć, tworząc system filozoficzny¹⁰, u którego podstaw legła kosmogoniczna i zarazem ontologiczna koncepcja *cimcum*, oznaczająca samoograniczenie się niekończonego, nieosobowego bóstwa, wycofywanie się bóstwa w głąb siebie, czyli jego autonegację, w celu stworzenia miejsca dla tego, co skończone, czasoprzestrzeni, ruchu oraz jego jednostek. W ten sposób „powstała pozbawiona Boga, ateistyczna, a-teologiczna przestrzeń” (Ouaknin 2006: 191), która, paradoksalnie, niezupełnie jest pozbawiona boskiego pierwiastka, ponieważ, mimo kontrakcji, bóstwo było i pozostaje nadal „wszystkim we wszystkim”.

Wycofywaniu się bóstwa w głąb siebie towarzyszy bowiem ciągły proces boskiej emanacji – *acilut*, podtrzymującej to, co skończone, to, co przygodne – ten świat i wyższe, duchowe światy, w istnieniu, na zasadzie *creatio perpetua*. Tak więc zachodzi nieustannie dialektyczne napięcie pomiędzy wycofywaniem się boskiej istoty w głąb siebie i równoległym do wycofywania się procesem emanacji Absolutu, określanego przez kabalistów mianem *En-Sof*, „Nieskończonością” – bądź „Tym, co Nieskończone”¹¹, lub też *Ajin* – „Niczym”, bądź „boską Nicością”¹²: niepoznawalną, niezgłębianą, pozbawioną jakichkolwiek predykatów. Konsekwencją takiego założenia stała

⁸ Por. Elior 1993: 79.

⁹ W kwestii postaci Izaaka Lurii i jego szkoły w Safedzie – zob. Scholem 2007: 271–316.

¹⁰ Salomon Majmon, a właściwie Salomon Ben Jehoszua (1753–1800), urodzony we wsi Suchowyborze na Litwie, wybitny kantysta pochodzenia żydowskiego, również postrzegał myśl kabały luriańskiej jako spójny system. W swojej *Autobiografii* pisze na ten temat, co następuje: „Istnieją dwa główne systemy Kabały, mianowicie system rabiego Mojżesza Kordowera i system rabiego Izaaka Lurii. Pierwszy jest bardziej realny, tj. zbliża się bardziej ku rozumowi niż drugi, który jest bardziej formalny, tj. doskonalszy w budowie swego układu niż tamten (...). Po rabim Izaakowi zostało kilka niewiążących się skryptów własnoręcznych. Wszelako uczeń jego, rabi Chaim Vital, napisał wielkie dzieło pod tytułem *Ec Chaim* (Drzewo życia), gdzie mieści się cały system jego nauczyciela. Żydzi uważają to dzieło za tak święte, iż nie pozwalają go drukować” (Majmon: 2007: 112 i n.). W kwestii biografii Salomona Majmona – zob. Woleński 2007: 9–28.

¹¹ Por. Scholem 1991: 32: „Nie można więc powiedzieć, że *en-sof* to ktoś niekończony lub coś nieskończonego; uzus językowy dawniejszych kabalistów nie daje podstawy do takiej interpretacji. Pierwotnej intencji odpowiada raczej omówienie przez «nieskończoność». Słowo to nie posiada nigdy w starych tekstach rodzajnika, co ma swoją przyczynę zarówno w tym, że chodzi tu właściwie o usamodzielniony przysłówek, jak i w tym, że jest ono używane jako coś w rodzaju imienia własnego, które w języku hebrajskim nie dopuszcza rodzajnika”.

¹² Por. Matt 2013: 165; Sikora 2006: 115–127.

się nauka głosząca (nie)obecność bóstwa bądź też jego „śladową” obecność we wszechświecie, który powierzony został we władanie ludziom posiadającym określone prawa i obowiązki oraz „skazanym” – *hic et nunc* – na samych sobie lub raczej: prawie na samych sobie, ponieważ, jak pisze Marc-Alain Ouaknin: „Pusta przestrzeń określana jest w kabalistycznych tekstach terminem *tehiru*. Według Lurii, w tej pierwotnej pustce pozostał jednak ślad, nieznaczną resztką boskiej pełni i światłości, zwana *reszimu*” (Ouaknin 2002: 24). Innymi słowy, *reszimu* stanowi ślad tego, co nieskończone, jest odbiciem światła pozostawionym przez Nieskończoność po tym, jak wycofała się ona ze swojego środkowego punktu, aby stworzyć *chalal* – pustkę, w której miały zaistnieć światy skończone. Waśnie owa pustka stała się – i nadal pozostaje – podstawowym ontologicznym warunkiem stworzenia, gwarantując jednocześnie odrębność Nieskończonego od wszystkiego, co jest bytem skończonym, oraz implikując transcendencję Nieskończoności wobec bytów tego świata i światów wyższych, które, z naszego punktu widzenia, można by określić jako światy lub wszechświaty paralelne.

Z drugiej jednak strony, transcendentny Absolut wyemanowuje sam siebie ku światu w ustrukturalizowanej postaci dziesięciu *sefir*¹³, sprawiając, że wszystko, co istnieje, przeniknięte jest boską energią: boska nieskończoność znajduje się więc we wszelkich bytach. Świat, w którym żyjemy, jest ostatnią, dziesiątą *sefirą*, zwaną „Królestwem”, *Malchut*. Pozostaje ona *sefirą* najodleglejszą, najbardziej oddaloną od źródła emanacji. Choć jest ona najmniej doskonała, stanowi samo centrum stworzenia. Gwarantem jej istnienia oraz trwania są ludzie. Od postępowania, sposobu myślenia i słów każdego człowieka zależy zarówno jego własne dobro, jak też losy bóstwa uwikłanego w niedoskonały świat i jego historię, a zatem immanentnego wobec wszystkich bytów. Innym słowy, wszechobecny Bóg – występując pod imieniem *Makom* – „jest miejscem świata, ale świat nie jest jego miejscem” (Even-Chen, Meir 2012: 219). Wydaje się, że Buber doskonale zdawał sobie sprawę z faktu, że myśliciele chasydzcy przejęli doktrynę kabalistyczną, nie modyfikując jej i nie dostrzegając w niej żadnych aporii. W *Drodze człowieka według nauczania chasydów* pisze bowiem filozof:

Chasydyzm nie jest panteizmem. Głosi absolutną transcendencję Boga, połączoną z jego warunkową immanencją. Świat jest emanacją Boga, ale ponieważ obdarzony

¹³ Por. Goetschel 1994: 94: „Dziesięć sefirot stanowi dziesięć mocy emanacji lub też manifestacji boskości. Kabalistów dzieli różnica zdań co do ich natury. Większość uważa, że tworzą one esencję boskości (orientacja gnostyczna), inni zaś, na przykład Menahem z Recante, twierdzą, że są one narzędziami boskiego działania. Jeszcze inni, np. Ariel z Gerony, podkreślają ich charakter pośredni między nieskończonością a skończonością”.

został niezależnością istnienia i dążeń, przejawia skłonność do wytwarzania – zawsze i wszędzie – skorupy wokół siebie (Buber 2004: 7 i n.).

Zarazem, podobnie jak dawni kabaliści, Buber jest świadom, że Boga nikt nie może poznać, ująć, zdefiniować czy, tym bardziej, zrozumieć lub „wyjaśnić”. Nikt nie jest przecież w stanie wyobrazić sobie nicości, którą postrzegamy w naszych umysłach co najwyżej jako pustą, pozbawioną przedmiotów przestrzeń. Nikt nie jest także zdolny do ujmowania nieskończoności lub nadawania jej nietautologicznych predykatów. Skoro więc Najwyższa Istota pozostaje dla nas niepoznawalna, jak słońce w Platońskiej alegorii jaskini, to nie może ona podlegać reifikacji, pozostając w konsekwencji bytem w pełni odseparowanym od człowieka oraz bytem – absolutnie – niezależnym:

Wieczne Ty zgodnie ze swoją istotą nie może stać się Ono; ponieważ z istoty swej nie może być objęte miarą i granicą, nawet miarą niezmiernego i granicą nieograniczoności; ponieważ z istoty nie może być ujęte jako suma właściwości, nawet jako nieskończona suma właściwości podniesionych do transcendencji; ponieważ nie można go znaleźć w świecie, ani poza światem; ponieważ nie można go doświadczyć, ponieważ nie można go pomyśleć; ponieważ uchybiamy mu, Będącemu, gdy mówimy: „Wierzę, że On jest”. Nawet „On” jest jeszcze metaforą – „Ty” już nie (Buber 1992a: 110).

Buber zdawał więc sobie sprawę, że jakiegokolwiek orzekanie o Bogu i wydawanie o Nim sądów stanowi nadużycie. Stanowisko takie pozostaje uzasadnione nie tylko za sprawą poglądów mistyków żydowskich na niedefiniowalną Nieskończoność czy Nicość, lecz również dlatego, że jedno z pierwszych słów *Bereszit*, biblijnej *Księgi Rodzaju*, brzmi następująco: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27)¹⁴. Nie wiadomo zatem, czy stwórca świata jest „Nim” czy też „Nią”. Wiadomo tylko, że istnieje, choć i tego twierdzenia nie da się obronić, przynajmniej na gruncie filozofii.

2. Mit *szewirat ha-kelim* jako wyzwanie etyczne w myśli Bubera

Oprócz kosmogonicznej i ontologicznej koncepcji *cimcum* Luria doprecyzował kolejną mityczną doktrynę, *szewirat ha-kelim*, czyli naukę o „rozbi-

¹⁴ Oba cytaty z Księgi Rodzaju, pojawiające się w niniejszym artykule, pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań–Warszawa 1980.

ciu naczyń”, będącą kabalistyczną odpowiedzią na odwieczne pytanie *unde malum*? Otóż u zarania dziejów miała mieć miejsce pre-kosmiczna katastrofa. Pierwszym bytem, jaki zaistniał w opuszczonej przez bóstwo przestrzeni, był Adam Kadmon, człowiek „prymordialny”, archetypiczny, który, w boskim zamyśle, miał stać się medium przewodzącym świetlistą energię, współtworząc inne byty¹⁵. Nie zdołał jednak tego uczynić: moc boskiego światła okazała się dla niego zbyt silna, bądź też pierwotny Adam okazał się zbyt słaby. W rezultacie światłość rozproszyła się, wnikając w ziemską materię, symbolizującą upadek i zło moralne. Energia Absolutu znajduje się odąd pod postacią *nicocot* – boskich iskier, iskier świętych. Zadaniem każdego człowieka jest zbieranie, podnoszenie i uwalnianie boskości z *kelipot* – okrucichów glinianych naczyń – materialnej, utożsamianej ze złem, „skorupy”¹⁶. Energię tę uwolnić można dzięki modlitwom, medytacjom, wypełnianiu nakazów Tory – przykazań (*micwot*)¹⁷, oraz, co w tym kontekście istotne, poprzez dobro wyświadczone drugiemu człowiekowi, naznaczonemu – jak wszystko, co istnieje – śladem boskości, *reszimu*, który jesteśmy w stanie dostrzec, rozpoznać lub – w jakiś sposób – odczytać. Dlatego właśnie, pisze Buber w *Ja i Ty*:

Powstanie świata i usunięcie świata nie są we mnie; ale nie są też poza mną. W ogóle nie są, lecz dzieją się nieustannie, i ich działanie się ma także związek z moim życiem, ze mną, z moją decyzją, moim dziełem, moją służbą, zależy również ode mnie, od mojego życia, mojej decyzji, mojego dzieła, mojej służby. Ale nie od tego, czy „akceptuję” względnie „neguję” świat, lecz od tego, czy pozwalam mojej postawie duchowej wobec świata stać się życiem, życiem działającym w świecie, Prawdziwym Życiem (Buber 1992a: 98).

Wspomniana pre-kosmiczna katastrofa miała jeszcze bardziej poważne implikacje. Spowodowała ona rozpad samego bóstwa, które stało się bezsilne jako pozbawione żeńsko-męskiej jedności. Od czasu *szewiry*, Szechina – żeński aspekt bóstwa¹⁸, pozostaje na wygnaniu, tęskniąc za swoim boskim oblubieńcem – *Kudza Berich Hu*¹⁹. W tym właśnie tragicznym momencie

¹⁵ Por. Halevi 1994: 15; Vital 2008: 26.

¹⁶ Por. Elijor 2009: 46.

¹⁷ Por. Ribner 2013: 71 i n.

¹⁸ W Talmudzie oraz midraszach Szechina pojawia się jako imię Boże, oznaczające immanencję Boga w świecie. W literaturze kabalistycznej *Szechinę* opisuje się natomiast jako kobietę i jako „żeńską stronę” bóstwa. Por. Matt 2013: 51.

¹⁹ Por. Elijor 2009: 45.

mityczne i mistyczne zarazem bóstwo żydowskiej kabały powierzyło się w całości człowiekowi, oddało się w ręce człowieka, który – jako jedyny we wszechświatach byt – jest w stanie sprawić, że Szechina będzie mogła wciąż na nowo powracać do ukochanego i wciąż na nowo łączyć się z oblubieńcem²⁰, co z kolei warunkuje proces emanacji, będącej kolejnym – obok *cimcum* – ontologicznym warunkiem stworzenia oraz istnienia bytów skończonych. Wydaje się w tym kontekście znamienne, że Szechina została opisana przez Bubera w *Gogu i Magogu* jako mityczna i tajemnicza postać, pojawiająca się w „jednej z ksiąg wiedzy tajemnej”, czyli na kartach kabalistycznego traktatu. Traktat ten znajdował się w posiadaniu Magida z Kozienic, który, nawiasem mówiąc, miał zwyczaj zwracać do Szechiny po polsku, mówiąc doń „Moja Kochanko”²¹. Przywołane zaś przez Bubera słowa kozienickiego cadyka brzmią następująco:

A kiedy wymówiono słowa owego odczytanego teraz urywka jednej z ksiąg wiedzy tajemnej, w których porównuje się Szechinę na wygnaniu najpierw do kobiety w dniach nieczystości, do której nie wolno się zbliżyć mężowi, a potem do trędowatego, który musi przebywać poza obrębem obozu, Magid dwukrotnie upadł na kolana i pokłonił się do ziemi. Nigdy wcześniej tego nie czynił (Buber 1999a: 218).

Zważywszy na fakt, że powyższy opis Szechiny wydaje się dość naturalistyczny, filozof musiał mieć świadomość bardzo odległej w czasie proveniencji mitu i z pewnością nie uznawał go za wytwór oryginalnie chasydzki, chociaż erotyczna metaforyka była, w istocie, dość często wykorzystywana przez przedstawicieli różnych nurtów mistycznych w ramach judaizmu²². Niezależnie jednak od tego, można nawet bez cienia wątpliwości stwierdzić, iż tak w myśli kabalistycznej, jak również w filozofii Bubera pojawia się jasne założenie: tym, kto odpowiada za dobrostan Absolutu, za świat i za drugiego człowieka, są inni ludzie. Jeżeli postępują godziwie w porządku etycznym, to realizują proces naprawy świata, czyli wcielają w życie kabalistyczny postulat *tikkun olam*²³. Przekształcają chaos w kosmos,

²⁰ W kwestii teurgicznej mocy człowieka – zob. Idel 2006: 322–367.

²¹ Por. Doktor 2015.

²² Por. Ouaknin 2006: 402: „Miłość (...) jest główną wartością, na której opiera się świat. Połączenie oblubienicy z narzeczonym staje się motywem przewodnim kabalistycznej literatury, a na poziomie kosmicznym wyraża się ono połączeniem ludzi ze Stwórcą w efekcie pomyślnego kabalistycznego doświadczenia”.

²³ W kwestii kabalistycznego postulatu „naprawy świata” (*tikkun olam*) zob. Scholem 2007: 302 i n.

powodując jednocześnie, że boska energia powraca do *En-Sof* – ku źródłu i prapoczątkowi istnienia. Współczesny filozof dość jasno charakteryzuje związek zachodzący pomiędzy statusem ontycznym i Boga, i człowieka a ludzką moralnością:

Jak mógłby istnieć człowiek, gdyby Bóg go nie potrzebował, jak mógłbyś istnieć ty? Potrzebujesz Boga, by być, i Bóg potrzebuje ciebie – właśnie to jest sensem twojego życia. (...) Stworzenie – ono dokonuje się w nas, wtapia się w nas, ogarnia nas swoim żarem, drżymy i przemijamy – uczestniczymy w nim, spotykamy Stwarzającego, podajemy się mu jako pomocnicy i towarzysze (Buber 1992a: 90).

Tak więc postulat etyczny Bubera, dotyczący konieczności intensywnych „spotkań” z drugim człowiekiem staje się, w tym kontekście, warunkiem istnienia świata oraz restytucji moralnego porządku. Buber, podobnie jak kabaliści oraz najwybitniejsi cadykowie chasydscy, którzy przejęli idee kabalistyczne – jest przekonany o odpowiedzialności każdego z nas za Boga, za powierzony mu świat i za drugiego człowieka, niezależnie od tego, jak wiele wysiłku nas owa odpowiedzialność kosztuje. Jesteśmy także odpowiedzialni za samych siebie, skoro nieustannie konstytuujemy się w swoim istnieniu, rozumianym jako bycie-człowiekiem, tylko dzięki osobowym relacjom z innymi. Buber określa ten proces jako „uobecnienie” i nadaje mu właśnie wymiar ontologiczny. Pisze na przykład, odwołując się bardzo wyraźnie do myśli kabalistycznej:

Człowiek chce być potwierdzony przez człowieka w swoim bycie i chce być obecny w bycie drugiego. Osoba ludzka potrzebuje potwierdzenia, ponieważ potrzebuje go człowiek jako człowiek. Nie potrzebuje go zwierzę, ponieważ nie doświadcza wątpliwości, czym jest. Inaczej człowiek wygnany z królestwa przyrody i skazany na ryzyko kategorii samotnej, otoczonej chaosem, który narodził się wraz z nim, wygląda skrycie i lęklwie zgody na bycie, którą może otrzymać tylko od drugiego człowieka. Ludzie podają sobie nawzajem niebiański chleb bycia jaźnią (Buber 1992b: 137).

Innymi słowy, dzięki pozytywnym relacjom etycznym uobecniamy i bóstwo – konstytuując metafizyczny wymiar rzeczywistości w pierwotnym i scalanym na nowo porządku jego istnienia, jak również tworzymy samych siebie w procesie własnej egzystencji: tak samo jak Adam Kadmon – byt pierwotny, który pojawił się w opuszczonej przez bóstwo przestrzeni. Słabość i niedoskonałość człowieka stały się wówczas przyczyną dramatu, jakiego doznał zarówno Bóg, jak i człowiek w pierwszych chwilach odysei wspól-

nego bytowania. Z drugiej zaś strony, już w Kadmonie drzemała siła, którą można też nazwać ludzką zdolnością do restauracji porządku ontycznego. Mówiąc zaś słowami samego Bubera:

W tej mierze, w jakiej istnieje świat, istnieją warunkujący go ludzie – nie w sensie gatunku istot żywych, lecz w sensie kategorii, która stała się rzeczywistością (Buber 1992b: 128).

Podkreślić zatem należy, że Buber nie propagował w swojej filozofii chasydyzmu postrzeganego tylko jako malowniczy folklor, którego, zresztą, nie można by było przedstawić synchronicznie, ponieważ ruch chasydzki zmieniał się i ewoluował przez ponad dwieście pięćdziesiąt lat²⁴. Zaslugą Bubera jest natomiast ukazanie chasydzkiego fenomenu – jako neoromantycznego stylu życia i bycia – oczom cywilizacji zachodniej, w przystępnej formie baśni, legend, podań i kronik. Jego zasługą stała się również translacja bardzo starych idei i doktryn na język współczesny. Uprawiając własną, dojrzałą już filozofię, wykorzystał on – podobnie jak najwybitniejsi myśliciele chasydzy²⁵ – kabalistyczne poglądy ontologiczne i etyczne, pomiędzy którymi zachodzi wyjątkowo silne sprzężenie zwrotne, właśnie z powodu mocy, jaką człowiek miał zostać – zdaniem kabalistów – obdarzony. Ludzie, w takim ujęciu, są w stanie wpływać na dobrostan bóstwa, mogą budować „niebiańską świątynię”, o ile postępują w sposób moralnie godziwy, nie wyrządzają sobie krzywdy, niosą pomoc najbardziej potrzebującym, w bliźnim dostrzegają Boga, który nadal jest przecież uwikłany w tragiczny stan świata.

3. „Pradystans” i „relacja” jako warunek ontycznego statusu człowieka

W krótkim eseju *Pradystans i relacja*, opatrzonym znaczącym podtytułem „Przyczynek do antropologii filozoficznej”, Martin Buber napisał:

(...) dochodzimy do wniosku, że zasada ludzkiego bytu nie jest prosta, lecz dwuista, tzn. opiera się na podwójnym ruchu – podwójnym w tym sensie, że jeden ruch

²⁴ Por. Elijor 1996: 168.

²⁵ Por. Nachman z Braclawia 1996: 59: „Światło Nieskończonego nie ma formy i przybiera kształt – dobry lub zły – tylko w odbiorcy. A zatem wszystko zależy od nas. Musimy starać się najlepiej, jak potrafimy, by nadać Boskiemu światłu formę błogosławieństwa, a nie klątwy”.

jest warunkiem drugiego. Pierwszy nazywam pradystansowaniem się, drugi wejściem w relację. To, że pierwszy ruch jest warunkiem drugiego, wynika z faktu, że w relację można wejść tylko z bytem, do którego się uprzednio zdystansowało, a ściślej mówiąc: z czymś, co stało się samodzielnym Naprzeciw. Takie zaś samodzielne Naprzeciw może mieć tylko człowiek (Buber 1992b: 127).

Słowa Bubera można w pełni zrozumieć jedynie w kontekście kabalistycznej teozofii. W istocie mamy tu bowiem przed oczyma opis boskiej autonegacji (*cimcum*) oraz emanacji (*acilut*). Innymi słowy, proces kreacji zainicjowanej przez nieosobowego Boga staje się, w świetle wypowiedzi Bubera, paradygmatem wszelkiego stwarzania. Kreując byty skończone, bóstwo, w sposób dynamiczny, oddzieliło się od tego, co stworzone, po to, aby następnie wejść ze stworzeniem w relację. To zaś, co zostało stworzone, stanęło „naprzeciw” boskiego kreatora i zostało przez niego „zagadnięte”²⁶. Jak się okazuje, proces dystansowania się oraz nawiązywania relacji stanowi, w myśli Bubera, możliwość kształtowania się ludzkiej istoty w jej człowieczeństwie, czy też raczej jest ów proces metodą uzyskiwania pełni człowieczeństwa, które polega na realizacji powinności etycznych wobec innych osób. A zatem warunkiem wstępnym nawiązania relacji staje się akceptacja odrębności drugiego człowieka, wraz z jego wolną wolą, oznaczającą wolność do realizacji obowiązku moralnego i wolność od jego realizacji.

Przeznaczenie i wolność są ze sobą zaślubione. Przeznaczenie spotyka tylko ten, kto urzeczywistnia wolność. W tym, że odkrywam czyn, który mnie miał na uwadze, w ruchu mojej wolności, objawia mi się tajemnica. Ale tajemnica objawia mi się także w tym, że nie mogę spełnić jej tak, jak ją pojmowałem, także w oporze (Buber 1992a: 71).

To, co Nieskończone, decydując się na ryzykowny krok stworzenia, miało – prawdopodobnie – świadomość niebezpieczeństw i zagrożeń, jakie niesie ze sobą kreacja bytu od siebie różnego, odrębnego i niezależnego, jako że obdarzonego wolnością podejmowania wyboru pomiędzy możliwością realizacji czynu i zaniechaniem działania. Jednakże, jak głosi kabalistyczna tradycja, Bóg pragnął zobaczyć w stworzeniu Boga, czyli siebie samego²⁷. Paralelnie, również człowiek, niejako z natury, chce w drugim człowieku ujrzeć swoje własne odbicie, które jest do Boga podobne i w którym

²⁶ Por. Buber 1992b: 134.

²⁷ Por. Halevi, Kenton 1977: 7 i n.

pobłyskuje *reszimu* – ślad Nieskończoności. Buberowski postulat etyczny pradystansu i relacji, będący odwzorowaniem boskiego aktu stwórczego, jest dość dobrze ugruntowany w tradycji kabalistycznej. Na przykład Mojżesz Kordowero (*Ramak*)²⁸, działający, podobnie jak Luria, w XVI-wiecznym Safedzie – napisał w jednym ze swoich najważniejszych dzieł, *Palmie Dewory*:²⁹

Człowiek powinien naśladować swego Stwórcę, ponieważ wówczas osiągnie on istotę Boskiej Formy, zarówno w obrazie (*celem*), jak i podobieństwie (*demut*). Lecz jeśli jego forma fizyczna stanowi odbicie Formy Boskiej, jego zaś czyny nie, wówczas zafalszowuje on swoją własną godność. Ludzie powiedzą o nim: „Piękna forma, jednakże czyny brzydkie”, ponieważ najważniejszym aspektem Boskiego „obrazu” oraz „podobieństwa” są Jego czyny. Jaką korzyść będzie miał człowiek, fizycznie stanowiąc odbicie Boskiej Formy, (...) jeśli jego czyny nie będą przypominały czynów Stwórcy? (Kordowero 2007: 17).

A zatem, zarówno w filozoficznym dyskursie Martina Bubera, jak również w kabale żydowskiej, która stała się bezpośrednią genezą założeń ontologicznych oraz etycznych współczesnego filozofa żydowskiego, pojawiają się tożsame motywy. Zasadniczym z nich jest motyw egzystencjalny. Tak kabaliści, jak i Buber postrzegają człowieka w procesie jego egzystencji, czyli w procesie stawania się człowiekiem. Stawanie się człowiekiem jest możliwe jedynie dzięki nawiązywaniu nieprzedmiotowych relacji z innymi ludźmi:

I powiem Ci z całą powagą prawdy: człowiek nie może żyć bez Ono. Ale kto żyje tylko z nim, nie jest człowiekiem (Buber 1992a: 60).

Dodatkowo, tym, co ułatwia człowiekowi osiągnięcie niemal boskiego statusu, jest dialog prowadzony z innymi ludźmi, a właściwie słowa, które człowiek jest w stanie wypowiedzieć. Ludzkie słowa stwarzają nie tylko podmiot je wypowiadający, lecz również wpływają na stan ontyczny adresata wypowiedzi. W myśli żydowskiej, każda z dwudziestu dwóch liter hebrajskiego alfabetu i każde ukształtowane z nich słowo posiada moc stwórczą.

²⁸ W kwestii postaci Mojżesza Kordowera – zob. Elijor 2007: 151.

²⁹ Por. Pecaric 2007: 5: „Ta szacowna księga, napisana przez kabalistę, którego myśl wytyczyła drogę żydowskiego mistycyzmu następnym stuleci, zawiera wykład tego, jak kabałą można uwewnętrznić w indywidualnym życiu (...). *Tomer Dewora*, opublikowana po raz pierwszy w Wenecji w 1589 roku, przez długi czas stanowiła podstawowe dzieło etyki żydowskiej”.

Jednocześnie zaś istnieje tylko to, co posiada właściwą dla siebie nazwę. W nazwie zawiera się bowiem istota bytu. Na uwagę zasługuje opis stworzenia występujący w jednym z najstarszych, bardzo zresztą krótkim, traktacie kabalistycznym *Sefer Jecira*, gdzie czytamy:

I stworzył On swój wszechświat, przy pomocy trzech ksiąg (*sefarim*): przy pomocy tekstu (*sefer*), przy pomocy liczby (*sefar*), i dzięki mowie [komunikującej znaczenie] (*sipur*)³⁰.

Hebrajskie słowo oznaczające księgę, *sefer*, ma ten sam rdzeń trój-spółgłoskowy, co słowo *sefira*, składając się z dźwięków *s-f/p-r*. „Księga” zatem, podobnie jak każda z dziesięciu *sefirot*, Bożych emanacji, jest pomostem łączącym bóstwo ze światem, który stwarza. Wspomniane w *Sefer Jecira* „trzy księgi” odnoszą się kolejno do: „tekstu”, „liczby” oraz „komunikacji”, reprezentując jakość, ilość, implikującą również geometryczne położenie danego bytu, oraz jego znaczenie. Jednocześnie „boskie księgi” korespondują z trzema wymiarami egzystencji bytu (por. Kaplan 1997: 21). Są nimi: przestrzeń, czas i duch, określane jako boskie lub święte tchnienie. Tak więc każdy stwarzany byt, zostaje – zgodnie z hermeneutyką biblijną i kabalistyczną tradycją – wyrażony i powołany do istnienia za pośrednictwem słowa, składającego się z liter posiadających w języku hebrajskim wartość numeryczną. Zostaje on również umieszczony w czasie i przestrzeni: jego miejsce określają, by posłużyć się tutaj językiem współczesnych nauk ścisłych, wektory przestrzenne i czasowe, tensory, skalary. Uzyskuje on także własne, dla siebie charakterystyczne i wyjątkowe znaczenie: przenika go bowiem promień – czy też tchnienie – emanującego bóstwa, Duch Święty, *ruach ha-kodesz*. Jednostkowy byt staje się wówczas znakiem obecności bóstwa we wszechświecie, komunikatem możliwym do zdekodowania we wszystkich swoich warstwach³¹. Opis czasowo-przestrzennego, stworzonego za pośrednictwem słów kosmosu odnaleźć można w *Księdze Rodzaju*: „A potem Bóg rzekł: «Niechaj powstaną ciała niebieskie, świecące na sklepieniu nieba, aby

³⁰ *Sefer Jecira*, 1, 1 (w: Kaplan 1997: 5) (tłum. własne – K.K.-S.).

³¹ Por. Elior 2009: 61: „Język hebrajski, język Tory, ucieleśnia świat Stwórcy i Jego nieskończonej mocy poprzez boskie słowo, które nieustannie podtrzymuje rzeczywistość w istnieniu (...). Litera staje się nieskończeniem, jako że słowo nie jest czymś zamkniętym, ale nieustannie stawianiem się i powstawaniem; jest ono czymś, co kształtuje się stale od nowa w spotkaniu pomiędzy znakiem a tym, co on koduje, pomiędzy tchnieniem stwarzającym literę a tchnieniem, które w niej jest, pomiędzy pozaczasowym samym myśleniem a jego szczególną manifestacją w czasie i przestrzeni”.

oddzielały dzień od nocy, aby wyznaczały pory roku, dni i lata; aby były ciałami jaśniejącymi na sklepieniu nieba i aby świeciły nad ziemią». I stało się tak. (...) A widział Bóg, że były dobre” (Rdz 1, 14–18).

Buber nakłada więc „komunikacyjny” paradygmat ontologiczny na paradygmat etyczny. Dzięki boskim słowom powstają „światy”, a dzięki „dobrym” słowom ludzkim „nasz” świat ma szansę stawać się lepszy. W przeciwnym razie „niemą i głuchą” ludzkość będzie czekała destrukcja, a powierzona jej dziedzina ulegnie zagładzie. Zresztą zostało to empirycznie dowiedzione podczas wielu tragedii II wojny światowej, która wybuchła już w szesnaste lat po opublikowaniu eseju *Ja i Ty*.

4. Uwagi końcowe

Analiza dojrzałej myśli Martina Bubera, jak również wybranych tekstów i doktryn kabalistycznych pozwala postawić tezę, że z punktu widzenia ontologii, żydowski filozof postuluje istnienie komunikacyjnego oraz dynamicznego modelu stworzenia. Zakłada więc ciągle stawanie się świata, powstającego z woli nieosobowego i dynamicznego bóstwa, które nawiązuje kontakt i dialog z dziełem własnej kreacji. Komunikacyjny model ontologiczny staje się również paradygmatem antropologicznym oraz etycznym. Człowiek jest bowiem postrzegany przez Bubera jako byt ulegający zmianom w procesie egzystencji. Wciąż na nowo kształtuje on zarówno siebie samego, jak też współtworzy otaczającą go rzeczywistość, we wszelkich jej wymiarach. Od autonomicznych wyborów moralnych uzależnione jest powstawanie i trwanie ludzkiej jaźni, bądź też negacja ontycznego statusu człowieka. Także losy Boga, innych ludzi i świata są uzależnione od decyzji człowieka, który nie zawsze kieruje się w swoim postępowaniu „dobrą wolą” w znaczeniu, jakie nadał temu pojęciu Immanuel Kant.

Badanie tekstów Bubera pozwala również stwierdzić, że w świecie jego myśli wszystko zmienia się, przekształca, ewoluuje, stanowiąc jednocześnie koherentną całość. Stwórca świata, którego istnienie Buber postuluje, jest bytem pozostającym w ciągłym napięciu dialektycznym. Bóstwo to jest zarazem bytem i nicością, jest wszystkim i niczym, kreuje pustkę i emanuje, oddalając się od stworzenia i równocześnie udzielając siebie stworzeniu. Takie działanie powinno być, zdaniem Bubera, powielane przez człowieka, realizującego w relacjach etycznych boski paradygmat kreacji. Buber prezentuje więc w swoich pismach etyczny model komunikacyjny czy też etykę niesymetrycznej odpowiedzialności. W żadnym jego tekście nie spotykamy etycznego relatywizmu lub utilitaryzmu, mimo że filozof akceptuje do pewnego stopnia możliwość wchodzenia „quasi-człowieka” w relacje

przedmiotowe z innymi ludźmi. Z drugiej zaś strony, powszechną uwagę badaczy myśli żydowskiej, a nawet zarzuty wobec filozofa, powoduje fakt niezabierania przez niego głosu na temat tak zwanego „milczenia Boga” podczas Holokaustu. Jak się jednak wydaje, Buber mógłby wyjaśnić swoje powojenne stanowisko dość krótko, zadając tylko jedno, kolokwialne pytanie: „A nie mówiłem?” Mógłby także powtórzyć słowa żydowskich kabalistów, którzy prosili człowieka o udzielenie pomocy Szechinie w powrocie do jej Oblubieńca po to, aby wszystko, co istnieje, mogło nadal cieszyć się życiem i światem nieustannie współtworzonym przez ludzkiego, podobno, Boga i boskiego, podobno, człowieka.

Bibliografia

- Buber M. (1983), *Opowieści rabina Nachmana*, przeł. E. Zwolski, Paris: Éditions du Dialogue.
- Buber M. (1986), *Opowieści chasydów*, przeł. P. Hertz, Poznań: W drodze.
- Buber M. (1992a), *Ja i Ty*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, s. 39–125.
- Buber M. (1992b), *Pradystans i relacja (Przyczynek do antropologii filozoficznej)*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, s. 126–137.
- Buber M. (1994), *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Buber M. (1999a), *Gog i Magog. Kronika chasydzka*, przeł. J. Garewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Buber M. (1999b), *Wprowadzenie: Martin Buber „Mistyka żydowska” (1909)*, w: *Gog i Magog. Kronika chasydzka*, przeł. J. Garewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. XXI–XXIII.
- Buber M. (2004), *Droga człowieka według nauczania chasydów*, przeł. G. Zlatkes, Warszawa: Cyklady.
- Doktor J. (2015), *Hofstein (Hapsztejn) Izrael Icchak z Kozienic*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, http://jhi.pl/psj/Hofstein_%28Hapsztejn%29_Izrael_Icchak_z_Kozienic [12.06.2015].
- Elior R. (1993), *The Paradoxical Ascent to God. The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, przeł. z hebr. J.M. Green, Albany: State University of New York Press.
- Elior R. (1996), *The Paradigms of Yesh and Ayin in Hasidic Thought*, w: A. Rappoport-Albert (red.), *Hasidism Reappraised – The Social Functions of Mystical Ideals in Judaism*, Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, s. 168–179.
- Elior R. (2007), *Jewish Mysticism. The Infinite Expression of Freedom*, Oxford–Portland: Littman Library of Jewish Civilization.
- Elior R. (2009), *Mistyczne źródła chasydyzmu*, przeł. M. Tomal, Kraków: Austeria.
- Even-Chen A., Meir E. (2012), *Between Heschel and Buber: A Comparative Study*, Boston: Academic Studies Press.

- Goetschel R. (1994), *Kabala*, przeł. R. Gromacka, Warszawa: Agade.
- Halevi Z. (1994), *Kabala. Tradycja wiedzy tajemnej*, przeł. B. Kos, Ljubljana: Artes.
- Halevi Z., Kenton W. (1977), *A Kabbalistic Universe*, York Beach: Wheel/Weiser, LLC.
- Idel M. (1995), *Hasidism. Between Ecstasy and Magic*, Albany: State University of New York Press.
- Idel M. (2006), *Kabala. Nowe perspektywy*, przeł. M. Krawczyk, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Kaplan A. (1997), *Sefer Yetzirah. The Book of Creation: in the Theory and Practice*, przeł. A. Kaplan, San Francisco: Weiser Books.
- Kordowero R.M. (2007), *Palma Dewory*, przeł. J. Białek, S. Pecaric, Kraków: Stowarzyszenie Pardes.
- Laitman M. (2009), *Kabala ujawniona*, przeł. A. Wojtaszczyk, Warszawa: Wydawnictwo Studio Emka.
- Lipszyc A. (2006), *Przedmowa*, w: G. Scholem, *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, przeł. M. Zawadowska, A. Lipszyc, Sejny: Pogranicze, s. 5–15.
- Majmon S. (2007), *Autobiografia*, t. 1, przeł. L. Belmont, B. Szwarcman-Szarnota, Warszawa: Biblioteka Midrasza.
- Matt D.C. (2013a), *Why meditate?*, w: A. Davis (red.), *Meditation from the Heart of Judaism*, Woodstock–Vermont: Jewish Lights Publishing, s. 161–168.
- Matt D. (2013b), *God and the Big Ban: Discovering Harmony Between Science & Spirituality*, Woodstock–Vermont: Jewish Lights Publishing.
- Nachman z Braclawia (1996), *Puste krzesło, Odnaleźć radość i nadzieję. Ponadczasowa mądrość chasydzkiego mistrza Rabiego Nachmana z Braclawia*, przeł. J. Moderski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Pecaric S. (2007), *Wstęp*, w: M. Kordowero, *Palma Dewory*, przeł. J. Białek, S. Pecaric, Kraków: Stowarzyszenie Pardes.
- Ouaknin M.A. (2002), *Chasydzi*, przeł. K. i K. Pruscy, Warszawa: Cyklady.
- Ouaknin M.A. (2006), *Tajemnice Kabały*, przeł. K. i K. Pruscy, Warszawa: Cyklady.
- Ribner M. (2013), *Keeping God Before Me Always*, w: A. Davis (red.), *Meditation from the heart of Judaism*, Woodstock–Vermont: Jewish Lights Publishing.
- Rosenzweig F. (1998), *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków: Znak.
- Scholem G. (1991), *Judaizm. Parę głównych pojęć*, Kraków: Inter Esse.
- Scholem G. (2006a), *Martin Buber i jego interpretacja chasydyzmu*, w: tenże, *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, przeł. M. Zawadowska, A. Lipszyc, Sejny: Pogranicze, s. 107–131.
- Scholem G. (2006b), *Martin Buber i jego koncepcja judaizmu*, w: tenże, *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, przeł. M. Zawadowska, A. Lipszyc, Sejny: Pogranicze, s. 132–174.
- Scholem G. (2007), *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Sikora T. (2006), *O pojęciu nicości w chasydyzmie – przykład homofonicznej gry językowej*, w: M. Galas (red.), *Światło i słońce. Studia dziejów chasydyzmu*, Kraków: Austeria, s. 115–127.
- Vital Ch. (2008), *The Tree of Life. Chayyim Vital's Introduction to the Kabbalah of Isaac Luria*, vol. I, przeł. D. Wilder Menzi, Z. Padeh, New York: Arizal Publications.
- Woleński J. (2007), *O Salomonie Majmonie*, w: S. Majmon, *Autobiografia*, t. 1, przeł. L. Belmont, B. Szwarcman-Szarnota, Warszawa: Biblioteka Midrasza, s. 9–28.

Streszczenie

Filozofię Bubera odczytuje się najczęściej przez pryzmat myśli chasydzkiej, nie zawsze jednak zwraca się dostateczną uwagę na proveniencję samego chasydyzmu, u podstaw którego legły koncepcje wypracowane przez pokolenia żydowskich mistyków, w tym szczególnie kabalistów. Tymczasem Buber wykorzystał kabalistyczne założenia kosmogoniczno-ontologiczne, czyniąc z nich paradygmat relacji etycznych. Relacja pozytywna w porządku etycznym może zaistnieć tylko wówczas, gdy podmiot aktu moralnego zdystansuje się wobec drugiego człowieka i świata, a następnie wyjdzie na spotkanie-swojemu Naprzeciw, przejmując odpowiedzialność za jego sytuację. Tak więc kabalistyczna idea *cimcum* (wycofywania się bóstwa w głąb siebie) oraz koncepcja *acilut* (emanacji bóstwa) stały się, w myśli Bubera, wzorcem postępowania etycznego.