

S ł a w o m i r M a z u r e k

Buber i rosyjski renesans. Paralelizmy i granice

Słowa kluczowe: *filozofia religijna, judaizm, chrześcijaństwo, dialogizm, gnostycyzm, Rosja*

Między filozofią Martina Bubera a dwudziestowieczną rosyjską myślą religijną, rosyjskim renesansem, zachodzi podobieństwo, które trudno przeoczyć. Niemal od pierwszej chwili musi ono uderzyć każdego, kto znając dostatecznie dobrze myśl Rosjan, sięga po pisma słynnego dialogika. Wrażenie, że mamy do czynienia z jakąś głęboką i nieprzypadkową zbieżnością myślenia i odczuwania, podczas lektury może się nasilać lub słabnąć, ale nigdy nie zanika. Nie jest ono na pewno złudzeniem wynikającym z czysto zewnętrznego podobieństwa tekstów, bo takie po prostu nie zachodzi – pisarstwo Bubera nie przypomina zanadto pisarstwa Rosjan, jego styl, kompozycja, obrazowanie są zazwyczaj dość odmienne. Nie da się również wyjaśnić tej zbieżności wzajemnymi oddziaływaniami czy osobistymi kontaktami, które skądinąd miały miejsce – Rosjanie niejednokrotnie powoływali się na Bubera, on zaś niekiedy, acz znacznie rzadziej, na Rosjan – kontakty te są nieźle udokumentowane i zasługują na osobne studium. Między Buberem i Rosjanami trwał dialog, niezbyt zresztą intensywny, ale był on skutkiem, a nie przyczyną, i nie doszłoby do niego, gdyby jego uczestnicy nie zmierzali od początku w tym samym kierunku i nie dochodzili niezależnie od siebie do podobnych wniosków. Nie mamy tu do czynienia z jeszcze jednym przykładem krążenia i wymiany idei, ale z czymś innym: z rzadkim i znaczącym – choć nie

jedynym w dziejach filozofii – przypadkiem głębokiego duchowego pokrewieństwa i paralelizmu, któremu warto się uważniej przyjrzeć. Spróbujemy ustalić, na czym paralelizm ten polega i o czym mógłby świadczyć. Z dzieł Bubera w naszej analizie przez długi czas będziemy uwzględniać niemal wyłącznie jedno – powszechnie uważany za jego najważniejsze osiągnięcie „czysto” filozoficzne, debiutancki traktat *Ja i Ty*. Sens tego zabiegu stanie się zrozumiałe, kiedy przejdziemy do konkluzji.

Martin Buber i myśliciele rosyjscy – zacznijmy od analogii najbardziej ogólnych – reprezentują niewątpliwie podobny typ filozofowania, który scharakteryzować można przynajmniej częściowo, omawiając jego genezę i źródła. W obu wypadkach mamy do czynienia z filozoficzną sublimacją tradycji religijnej, przebiegającą w dość podobny sposób. Buber i Rosjanie, identyfikując się wyraźnie z własnym dziedzictwem – odpowiednio: judaistycznym i chrześcijańskim – dystansują się od ortodoksji, zwracają ku tradycjom przez ortodoksję zmarginalizowanym – w przypadku Bubera będzie to chasydyzm, w przypadku Rosjan przede wszystkim gnostycyzm, mistyka nadreńska i śląska – i dokonują ich filozoficznej reinterpretacji. Identyfikacja z konkretną tradycją religijną nie wyklucza przy tym wyraźnego ciężenia ku ponadwyznaniowości czy nawet ponadreligijności. Rosyjski renesans, choć ma opinię filozofii prawosławnej, co nie powinno dziwić, jeśli wziąć pod uwagę wyraźnie wschodniochrześcijańską proveniencję tak ważnych dlań idei, jak powszechne zbawienie, przebóstwienie (*theosis*) czy soborowość, granice prawosławia nieustannie przekracza. Wspomniana właśnie mistyka nadreńska i śląska to przecież wytwór chrześcijaństwa zachodniego; bezpośrednio inspirujący czołowych rosyjskich filozofów Mikołaj z Kuzy był kardynałem Kościoła katolickiego; taki zaś klasyk rosyjskiej myśli, jak Lew Szestow jest jednym z lepszych w europejskiej filozofii przykładów myśli prawdziwie judeochrześcijańskiej, to znaczy natychmiast rozpoznawalnej jako zakorzeniona w tradycji żydowskiej, ale akceptującej chrześcijaństwo jako wielkie dokonanie religijne, swobodnie czerpiącej z jego spuścizny intelektualnej i w kształcie, w jakim zaistniała, bez chrześcijaństwa niewyobrażalnej.

Na gruncie filozofii Bubera ponadwyznaniowość ma całkiem solidne uzasadnienie teoretyczne – stwierdza on wprost, że kolejne teofanie, składające się na coraz pełniejsze objawienie, dokonują się w różnych częściach świata, przy czym określenie to ma sens nie tylko przestrzenny (Buber 1992: 113–114). W praktyce jego stanowisko przypomina do pewnego stopnia stanowisko Szestowa, aczkolwiek judeochryścianizm Bubera cechuje się większym napięciem wewnętrznym. Buber jest z jednej strony silniej związany z religijnością żydowską – w tym z tak szczególnym jej odgałęzieniem, jak chasydyzm – a z drugiej o tyle bardziej chrześcijański od Szestowa,

o ile osobie Chrystusa konsekwentnie przypisuje pewien wyraźnie określony, pozytywny sens, czyniący go zresztą jedną z centralnych postaci w ludzkich dziejach – Chrystus jest dlań mianowicie przykładem postawy doskonale dialogicznej (Buber 1992: 92). W tych okolicznościach trudno się dziwić, że Buber bywał postrzegany przez niektórych Żydów i chrześcijan jako myśliciel kryptochrześcijański, „tylko z nazwy nie będący chrześcijaninem” (Diamond 1960: 174), nawet jeśli nie sposób się z taką oceną zgodzić.

Pomiędzy oboma stylami filozofowania – Buberowskim i „rosyjskim” – istnieje jednak również przynajmniej jedna istotna różnica, skądinąd dość zaskakująca w kontekście obiegowych, lecz bynajmniej nie bezpodstawnych sądów o myśli rosyjskiej. Otóż w zestawieniu z filozofią Bubera myśl ta sprawia – jakkolwiek nieprawdopodobnie by to brzmiało – wrażenie profesjonalnej, by nie rzec... akademickiej. Rosyjscy myśliciele niemal zawsze wyrażają się w przejrzysty sposób, nie stronią jednak wcale od fachowej terminologii, po którą sięgają ze swobodą pewnych swoich uprawnień specjalistów i której obecność w ich dziełach wiąże je natychmiast z zachodnią tradycją filozoficzną. Buber, przeciwnie, z niezwykłą konsekwencją specjalistycznej terminologii unika (zabieg tym bardziej znaczący, że posługuje się doskonale tolerującym ją niemieckim); kosztem niemałego wysiłku, którego część musi potem wziąć na siebie czytelnik, tworzy za to terminologię własną, niekiedy doraźną, a wszystko z obawy, że posługiwanie się gotowym językiem filozoficznym zafałszowałoby żywe doświadczenie i zrodzoną z niego myśl. Na tle Rosjan wydaje się niemal „amatorem”, ale ten brak „profesjonalizmu” zapewnia mu istotną przewagę – uniezależnia go mianowicie od presji metafizyki, której myśl rosyjska nie zawsze potrafi się oprzeć, nawet jeśli co jakiś czas do takiego oporu nawołuje.

Przekonamy się jeszcze, że ta różnica w stylu filozofowania może mieć istotne konsekwencje, na razie zaś skupmy się na śledzeniu bardziej szczegółowych zbieżności między Buberem i Rosjanami w dziedzinie filozofii człowieka (szeroko rozumianej, bo obejmującej również filozofię Boga), filozofii historii (równie szeroko rozumianej, bo obejmującej filozofię kultury) oraz filozofii moralnej. Są to, jak wiadomo, trzy dyscypliny wyraźnie uprzywilejowane przez myśl rosyjską, toteż ujmowanie naszego porównania w taką ramę mogłoby świadczyć o tendencyjności, gdyby nie były to zarazem obszary refleksji w jakiś sposób wyróżniane także przez Bubera. W przypadku myśli rosyjskiej jest to jedyny wyobraźalny podział i sposób uporządkowania całego właściwego jej bogactwa idei, w przypadku Bubera zaś jest to na pewno podział dopuszczalny – sądzę więc, że możemy nań przystać.

W filozofii człowieka Buber jest personalistą. Ponieważ byt osobowy („osobowość”) to – jak stwierdza – jeden z atrybutów Boga, zajęcie takiego stanowiska okazuje się równoznaczne z uznaniem Bogopodobieństwa czło-

wieka. Personalizm ten ma charakter dialogiczny – osoba (Ja) istnieje zawsze w co najmniej potencjalnej relacji do Ty, a nawet, jak myśliciel wyraźnie daje do zrozumienia, jest w stosunku do tej relacji wtórna. Ewentualnemu przesunięciu w kierunku subiektywizmu zapobiega wyraźna tendencja realistyczna – jak przystało na myśliciela judeochrześcijańskiego, Buber jest przekonany o wartości i obiektywnym istnieniu stworzenia, co znajduje wyraz między innymi w krytyce filozofii hinduskiej. O tym, że stworzenie jest dobre, świadczy zwłaszcza możliwość wejścia ze wszystkim, co do niego przynależy, nawet z drzewem, w mniej lub bardziej osobową relację, choć dialog w pełnym znaczeniu tego słowa możliwy jest tylko z inną osobą, a w istocie – jedynie z Bogiem. Buber zdecydowanie odrzuca mistykę, która nie tylko fałszywie przedstawia relacje między Bogiem i osobą, ale i byłaby po prostu czymś złym, gdyby potrafiła swój impersonalistyczny w istocie ideał urzeczywistnić – w unii mistycznej dochodziłoby do zatracenia Ja, wchłonięcia go przez absolut, unicestwienia osobowej relacji. Relacje takie również w świecie mają charakter nietrwały ze względu na siłę i zasięg działających w nim, stale zagrażających osobie mechanizmów uprzedmiotawiających.

Niemal wszystkie te idee – personalizm, Bogopodobieństwo, Ono zagrażające Ja, dialogizm – bez trudu odnajdujemy również w myśli rosyjskiej, oczywiście w nieco innym kształcie i przyobleczone w inną terminologię. Zbieżności wciąż są jednak uderzające, a różnice znaczące i nieprzypadkowe. Rosyjscy myśliciele, z jednym lub dwoma wyjątkami, są zdeklarowanymi personalistami, i to bardziej radykalnymi niż Buber – mówią nie tylko o Bogopodobieństwie człowieka i – bardzo w duchu Bubera – o stałej obecności Boga w życiu osoby, ale i o Bogoczłowieczeństwie. Ta specyficznie rosyjska idea łączy w sobie dwa wątki: przekonanie o stałym odniesieniu osoby do Boga, z którego wynika wręcz nakaz transcendowania „wzwyż”, oraz wiarę w możliwość przeobóstwienia osoby (*theosis*), którą pojmuje się raczej substancjalnie niż relacyjnie (tu właśnie daje o sobie znać wspomniane już filozoficzne i metafizyczne dziedzictwo rosyjskiej myśli).

Zawsze obecna wyraźna tendencja do substancjalnego ujmowania osoby nie eliminuje jednak relacyjności, przeciwnie, otwarcie osoby na Innego jest tyleż jej charakterystyką, co egzystencjalnym i moralnym postulatem. Dochodzimy tu do ważnego zagadnienia, jakim jest rosyjski dialogizm, z którym musimy uporać się w kilku słowach, choć niełatwo byłoby je wyczerpać w obszernej monografii. Niezależnie od tego, jak często rosyjscy dialogiści, do których zaliczam Mikołaja Bierdiajewa, Wiaczesława Iwanowa, Siemiona Franka, a z pewnymi zastrzeżeniami także Iwana Iljina i Lwa Karsawina, powoływaliby się na obcych autorów – od Angelusa Silesiusa po Bubera – rosyjski dialogizm pozostaje zjawiskiem wysoce samodzielnym i wywo-

dzącym się z rodzimych źródeł, z których najważniejszym jest pisarstwo Dostojewskiego, interpretowane przez rosyjskich filozofów jako pneumatologiczna tragedia, czyli opis duchowego dialogu człowieka z Bogiem, pełnego powikłań i nieraz prowadzącego do autodestrukcji jednostki (Bierdiajew 1968; Iwanow 1987b; Giessien 1999). W rosyjskim dialogizmie odnajdujemy wątki charakterystyczne dla Bubera, choćby uznanie, że dialog z Innym jest drogą ku Bogu, który tak naprawdę poprzez Innego nam się odsłania czy też w nim objawia (Iwanow 1987a), ale i takie, które nigdy nie mogłyby się u niego pojawić. Relacyjność, dialogiczność zostaje na przykład wprowadzona do wnętrza Boga: u Bierdiajewa Bogoludzki dialog toczy się także poza czasem, pomiędzy wiecznym Synem, który jest człowiekiem jeszcze przed wcieleniem, i wiecznym Ojcem; u Sołowjowa pierwotna, wewnętrzna aktywność Absolutu polega na dialogu z Innym, którego wyłania z samego siebie. Także spotkanie z Ty, u Bubera mające sens jednoznacznie pozytywny, skoro nawet w nienawiści widzi on załączek osobowej relacji i z tej racji daje jej pierwszeństwo przed obojętnością (Buber 1992: 48), u Rosjan przedstawiane bywa inaczej – jako doświadczenie pozytywne lub negatywne, odpowiednio: spotkanie z bliźnim lub z sobowtórem (Frank 1971: 160–164). Inny jest też stosunek do sfery Ono – w rosyjskiej terminologii: obiektywacji. Buber, jakkolwiek przygnębiałaby go jej bezdusność i potęga, dostrzega w niej także aspekt pozytywny – Ono może zostać oddane na usługi Ty, przynosić korzyści osobie, nie jest czystym złem i nawet gdyby było to możliwe, nie należałoby dążyć do jego całkowitej eliminacji. U Rosjan sfera przedmiotowa, pozostająca w opozycji do personalnej, właśnie złem czystym bywa, a ściślej: bywa produktem upadku, nieznanym żadnej wyższej racji bytu, niczemu niesłużącym, którego wyeliminowanie, możliwe jedynie w wymiarze eschatologicznym, będzie równoznaczne ze zbawieniem człowieka i stworzenia. Różnica to wielce istotna, dająca wyobrażenie o sile wpływów gnostyckich i o znaczeniu eschatologizmu w myśli rosyjskiej.

Ten ostatni daje o sobie znać z dużą siłą także w rosyjskiej filozofii historii. W pierwszej chwili może się zdawać, że jej nadzwyczajne bogactwo i zróżnicowanie wewnętrzne niezwykle utrudniają wszelkie porównania, a więc i porównanie z historiozoficzną refleksją Bubera. W rzeczywistości sprawa nie przedstawia się tak beznadziejnie, jako że wszyscy rosyjscy historiozofowie odtwarzają w swych wizjach dziejów jeden schemat, a w najważniejszych kwestiach są w zasadzie jednomyślni. Zgodnie z owym schematem, nazwanym kiedyś przez autora tych słów katastrofizmem próby, dzieje są wolne od fatalizmu, współczesność jest momentem kryzysu, rozstrzygającego, przynajmniej na jakiś czas, o losach ludzkości, to zaś, czy zakończy się on kumulacją dobra, czy kumulacją zła, zależy od postawy człowieka i dokonywanych przezeń wyborów. Szukając źródeł owego kryzysu, Rosjanie nie-

mal zawsze wskazują na zafałszowanie autentycznego chrześcijaństwa przez chrześcijaństwo historyczne i instytucjonalne, a mówiąc o drogach naprawy, co najmniej dopuszczają, a najczęściej wprost przepowiadają, nowe, trzecie objawienie. Te same lub podobne elementy odnajdujemy w historiozoficznej refleksji Bubera. I on odrzuca fatalizm, zwraca uwagę na kostnienie i zafałszowanie doświadczenia religijnego, dopuszcza nie nowe objawienie nawet, ale nowe objawienia, i wreszcie sięga po optykę katastrofizmu próby, gdy stwierdza: „Trudno ją (historię) nazwać drogą postępu i rozwoju; raczej spiralnym zstępowaniem do duchowego piekła, ale też i wstępowaniem ku najbardziej wewnętrznemu, najsubtelniejszemu i najbardziej pogmatwanemu wirowi, gdzie nie ma już «dalej», a tym bardziej «z powrotem», a jedynie niesłychane zawrócenie: przełom” (Buber 1992: 73).

Nie mniej analogii odkrywamy w bliskiej historiozofii dziedzinie filozofii kultury. Buber uznaje kulturę i wspólnotę za pochodne objawienia, ich los zależy więc od tego, czy i jak długo objawienie udaje się zachować w ożywczej i niezdeformowanej postaci. W miarę jak następuje jego petryfikacja, a wydaje się, że następuje ona niemal nieuchronnie, kultura „kostnieje w świat Ono” (Buber 1992: 72), wspólnota zaś z żywej społeczności przemienia się w „zmasowanie pozbawionych relacji jednostek ludzkich” (Buber 1992: 106). Każdy, kto choćby pobieżnie zetknął się z rosyjską myślą religijną, natychmiast rozpozna te motywy – religijne źródła kultury oraz przeciwstawienie więzi organicznej i mechanicznej, wspólnoty (*sobornost'*) i społeczeństwa (*obszczestwiennost'*) – by posłużyć się terminologią Siemiona Franka. „Każda wielka, ponadnarodowa kultura opiera się na pierwotnym wydarzeniu spotkania, na odpowiedzi danej Ty w jej źródłowym punkcie, na istotowym akcie ducha” – tak ujmuje to Buber (Buber 1992: 72). „(...) Każda wielka kultura w tej mierze, w jakiej jest emanacją pamięci, ucieleśnia ważne wydarzenie duchowe, ucieleśnienie zaś takie jest aktem i aspektem odsłaniania Słowa w historii; oto dlatego każda wielka kultura jest niczym innym jak wielopostaciowym wyrażeniem idei religijnej tworzącej jej ziarno, zarodek” – tak z kolei wyraża się Wiaczesław Iwanow (Iwanow 1988: 94). Bez wielkiej szkody można by słowa Iwanowa przypisać Buberowi, i odwrotnie, wprowadzałyby to w błąd co do autorstwa słów, ale nie co do poglądów obu myślicieli. Wypowiedzi rosyjskich filozofów na temat różnic między wspólnotą organiczną i mechaniczną nie będą przytaczał – Czytelnik bez trudu odnajdzie je w ich dziełach, niewiele jest przesady w powiedzeniu, że zdarzają się tam na każdej niemal stronie.

Między stanowiskiem Bubera i Rosjan muszą być też oczywiście różnice. Spostrzeżenia Bubera częściej mają charakter ogólny – mówi on o kostnieniu religii jako powtarzającym się w dziejach zjawisku, niekoniecznie wskazując konkretne przykłady, podczas gdy Rosjanie w takich wypadkach zawsze mają

na myśli jedną konkretną religię – chrześcijaństwo, choćby nie wymieniali go z nazwy. To samo dotyczy przyszłych objawień/teofanii – Buber stwierdza jedynie, że będą one jeszcze miały miejsce, bo taki jest rytm ludzkich, a ściślej Bogoludzkich, dziejów (można by rzec „prawo” historii, gdyby nie pewność, że Buber, zdeklarowany antyhistorycyista, zaprotestowałby przeciwko takiemu sformułowaniu); myślicielom rosyjskim natomiast zawsze chodzi o konkretne trzecie objawienie, a otwarte powoływanie się na Joachima z Fiore nie należy w ich pismach do rzadkości. Ich historiozofie upodobią się przez to do prorocत्व – tendencja, od której wolne są rozważania znacznie w tym względzie ostrożniejszego Bubera. Kolejna, mająca ważne konsekwencje różnica jest w tym kontekście łatwa do przewidzenia i była już o niej mowa w odniesieniu do filozofii człowieka – rosyjskim historiozofom właściwy jest eschatologizm; celem historii jest w nich zawsze przewyżczenie świata. To, że nie jest ono jego odrzuceniem, bo w finalnej przemianie, *theosis*, stworzenie zostaje zachowane, niewiele zmienia, jeśli wziąć pod uwagę, że dokonuje się ona wraz z przejściem w całkowicie inny, poza- i ponadhistoryczny wymiar. Buber, przeciwnie, jest jednoznacznie i świadomie nieeschatologiczny, a powołanie człowieka upatruje nie, jak Rosjanie, w przeobrażaniu świata zmierzającym do jego bezpowrotnego przewyżczenia, ale po prostu w nadawaniu mu sensu, „(...) nie jest to – stwierdza – sens jakiegoś «innego życia», lecz tego naszego życia, nie sens «tamtego świata», lecz naszego świata (...)” (Buber 1992: 109). Wydaje się nawet, że owego sensu, wraz z kolejnymi teofaniami, stale przybywa, a że jednocześnie Buber mówi o rozrastaniu się sfery Ono – „(...) na ogół świat Ono każdej kultury jest rozleglejszy niż świat Ono kultury poprzedniej (...)” (Buber 1992: 61) – jego wizja historii jest, wbrew składanym niekiedy deklaracjom, z których jedną przed chwilą cytowaliśmy, co najmniej ostrożnie progresywistyczna. To także nie zbliża go do myślicieli rosyjskich, którzy wypowiadając się na temat postępu, po wszelkiego rodzaju rozróżnieniach, zastrzeżeniach i niuansach niemal zawsze zmierzają na koniec do wyraźnie antyprogresywistycznych konkluzji.

Pomiędzy eschatologiczną historiozofią Rosjan a ich filozofią moralną istnieje dość ścisły związek: konsekwentnie uznają oni za kryterium oceny ludzkich czynów to, czy przyśpieszają one eschatologiczny przełom. Ich stanowisko powinna więc dzielić przepaść od filozofii moralnej Bubera. Tymczasem rzecz ma się zgoła inaczej – i tu odkrywamy pewne zasadnicze zbieżności. Filozofia moralna rosyjskiego renesansu – ujmując to zwięźle, lecz bez uproszczeń – była zrodzonym z reakcji na utopizm moralizmem nawołującym do odrzucenia etyki normatywnej w imię etyki konkretnej, w znaczeniu, jakie nadawał temu określeniu Fichte (w terminologii Bierdiajewa nazywało się to przewyżczeniem etyki prawa w imię etyki miłości

i twórczości). Moralizmem nazywam tu przekonanie, że naprawa świata, umniejszenie potęgi zła zależą od wewnętrznej przemiany jednostek, nie zaś na przykład od ujęcia ich w karby systemu społecznego, przemyślnie zło kanalizującego i wprzęgającego w służbę dobra. Etyka konkretna sprowadza się z kolei do stwierdzenia, że każda osoba ma do spełnienia sobie tylko właściwą, niepowtarzalną misję moralną. Oba te wątki odnajdujemy bez trudu w medytacjach Bubera. „Moja odpowiedź na pytanie, gdzie trzeba zacząć walkę, była bardzo zwięzła i brzmiała: walkę trzeba rozpocząć we własnej duszy – z niej może dopiero wyniknąć wszystko inne” (Buber 1992: 170) – trudno o słowa lepiej oddające istotę stanowiska moralistycznego. „Otrzymany sens człowiek może okazać tylko niepowtarzalnością swej istoty i w niepowtarzalności swego życia” (Buber 1992: 109) – to z kolei ładne podsumowanie etyki konkretnej (Rosjanie, chcąc powiedzieć to samo, cytowali chętnie dewizę Fichtego: „bądź tym, czym tylko Ty możesz być”). Towarzyszy temu, częste także w myśli rosyjskiej, wezwanie do przekroczenia etyczności, którego nie należy oczywiście mylić z jej odrzuceniem – Buber nie proklamuje immoralizmu, ale postuluje nadetyczność, czyli zastąpienie osądu miłością, w wyniku którego na przykład „człowiek zły” stawałby się człowiekiem „bardziej potrzebującym miłości” (Buber 1992: 108), gdy wcześniej był zaledwie godnym nagany wyrzutkiem.

Pomiędzy moralnym stanowiskiem Bubera i koncepcjami Rosjan istnieje jednak pewna nader frapująca rozbieżność, której warto się z różnych powodów przyjrzeć. Otóż wedle Bubera odkrycie nadetyczności jest konsekwencją „najwyższego spotkania” (Buber 1992: 108), spotkania z Bogiem, podczas gdy dla Rosjan jest to jednak w znacznej mierze efekt refleksji teoretycznej, stanowisko, do którego dochodzi się, konsekwentnie rozwijając tezę o niepowtarzalności osoby. Nie twierdzą, że rosyjscy myśliciele ignorują w ogóle spotkanie z Bogiem jako źródło etyczności, piszą o tym niemało, jednakże oprócz drogi „mistycznej” – ujmują to określenie w cudzysłów ze względu na znane obiekcje Bubera – doceniają też drogę „spekulatywną”. Niektórzy uważają przy tym, że to czynienie dobra, praktykowanie etyki konkretnej otwiera drogę do Boga – im bardziej się w nie angażujemy, tym jest On bliższy i tym głębsze staje się odczucie jego obecności. Kolejność w tym wypadku byłaby więc odwrotna niż u Bubera – nie od spotkania z Bogiem do wyższej świadomości etycznej i życia w dobru, ale od życia w dobru do spotkania z Bogiem, upewnienia się o jego istnieniu. Rosyjscy myśliciele nie są jednak w żadnym wypadku zwolennikami moralnego intelektualizmu – odwrotnie, są jego nieprzejednanymi krytykami, przypominającymi nieustannie, że poznanie teoretyczne nie jest bynajmniej warunkiem czynienia dobra. Obraz to dość skomplikowany, jednakże ze względu na uznanie przez Rosjan prawomocności drogi teoretycznej jeszcze raz potwierdza wcześniej-

sze spostrzeżenia na temat „filozoficzności” rosyjskiego renesansu i „afilozoficzności” myśli Bubera.

Nasze uwagi o współistnieniu „mistyki” ze spekulacją w rosyjskiej filozofii moralnej wciąż jednak grożą poważnymi nieporozumieniami. Gdybyśmy na nich poprzestali, narazilibyśmy się na zarzut bagatelizowania roli doświadczenia mistycznego w rosyjskiej filozofii. Z drugiej strony jej przecenianie może prowadzić do poważnych błędów i sprawiać wrażenie, że między Buberem i Rosjanami istnieje w tej dziedzinie jakaś zasadnicza, fundamentalna rozbieżność. Zajmijmy się więc dokładniej tą kwestią, na zakończenie powracając niejako do początku naszego porównania; rozpoczęliśmy przecież od filozofii człowieka, a właśnie dla niej problem doświadczenia mistycznego ma największe znaczenie. Wydaje się w pierwszej chwili, że w rosyjskiej myśli religijnej w ogóle, a w filozofii człowieka w szczególności, doświadczeniu mistycznemu przypisuje się rolę niezwykle doniosłą, o wiele poważniejszą, niż wynikałoby to z naszego omówienia rosyjskiej myśli moralnej. Wielcy rosyjscy filozofowie – Sołowjow, Frank, Bierdiajew, Wyszelsławcew, Bułgakow, Stiepun i inni – piszą niemało na ten temat, powołują się na wielkich mistyków, opisują własne doświadczenia, zdolność do doznawania mistycznych wglądów traktują wręcz jako wyznacznik człowieczeństwa. Solidaryzujący się z Buberowskim antymistycyzmem Szestow (Szestow 1964: 117–118) wydaje się w tym otoczeniu osobliwością, wyjątkiem potwierdzającym powszechną regułę. Wystarczy jednak przyrzeć się wątkom mistycznym w rosyjskiej filozofii nieco uważniej, a obraz ulega zmianie. Rosyjscy myśliciele opisują najczęściej rozmaite odmiany doświadczenia wewnętrznego (akt twórczy Bierdiajewa, akt moralny Iljina, *coitus mysticus* Rozanowa etc.), podobne do unii mistycznej, ale jakościowo zawsze od niej odmienne, a do tego starannie rozróżniając między mistyką teocentryczną, w której Ja roztapia się w Bogu, i mistyką egocentryczną, w której zostaje ono zachowane, jednoznacznie opowiadają się za tą drugą właśnie w imię zachowania osoby, a potępiają pierwszą jako impersonalistyczną. Stąd łatwa do przewidzenia, a przywodząca na myśl podobne wątki obecne u Bubera, krytyka mistyki hinduskiej, w której „(...) nie ma Boga ani człowieka, nie ma stosunku Bogoczłowieczeństwa i Bogosynostwa, nie ma miłości jako harmonii przeciwieństw («jedności przeciwieństw»), bo nie ma stojących naprzeciwko siebie osób: Ojca i Syna” (Wyszelsławcew 1994: 278–279). W odróżnieniu od niej mistyka chrześcijańska zmierza nie do „jedności unisono”, ale do „harmonii przeciwstawiających się sobie w napięciu i sprzęgniętych strun” (Wyszelsławcew 1994: 279). Zgadzam się, że w odróżnieniu od „najwyższego spotkania” Bubera, wciąż jest to mistyka, co do której mógłby on zgłosić szereg zastrzeżeń (Buber 1995: 51), jednakże jest to mistyka więcej mająca wspólnego z „najwyższym spotkaniem” niż

z niwelującą Ja mistyką teocentryczną, bo wyraźnie dialogiczna i upominająca się o autonomię osoby.

Między myślą religijną Martina Bubera a filozofią rosyjskiego renesansu istnieje więc cały, dość skomplikowany system paralelizmów i rozbieżności, jakby rysunek złożony z linii, czasem biegnących równolegle, a czasem przecinających się w różnych kierunkach. Czy układają się one w jakiś dający się nazwać, rozpoznawalny kształt? Czy – mówiąc mniej metaforycznie – na podstawie dokonanego przez nas porównania można dojść do jakichś konkluzji? Na zbieżności między Buberem i różnymi współczesnymi myślicielami religijnymi historycy i komentatorzy niejednokrotnie zwracali już uwagę. Monografista Bierdiajewa Fuad Nucho przed wielu laty jako przedstawicieli religijnego egzystencjalizmu wymieniał oprócz bohatera swej pracy także Kierkegaarda, Marcela i właśnie Bubera (Nucho 1966: 3); o paralelizmach między twórczością Bubera i koncepcjami współczesnych mu myślicieli religijnych, między innymi Marcela i Ebnera, pisał z kolei monografista Bubera M.S. Friedman (Friedman 1960: 268), inny zaś jego monografista M.L. Diamond zatytułował swoją pracę po prostu *Martin Buber. Jewish Existentialist*, włączając tym samym jej bohatera do jednego z najważniejszych nurtów dwudziestowiecznej filozofii. Nasze ustalenia z pewnością potwierdzają te rozpoznania, ale i upoważniają do wyjścia poza nie, a to dlatego że stanowisko Bubera, najśłynniejszego żydowskiego filozofa XX wieku, porównywaliśmy nie z koncepcjami pojedynczych współczesnych mu myślicieli, ale z całym nurtem filozofii religijnej, o którym śmiało powiedzieć można, że stanowi jedną z najgłębszych i najbardziej udanych filozoficznych reinterpretacji chrześcijaństwa. Jest prawdopodobne, że porównanie świetnej filozoficznej sublimacji judaizmu z nie mniej świetną filozoficzną sublimacją chrześcijaństwa pozwala dotrzeć do głębokich, autentycznych treści obu tradycji i powiedzieć coś o ich wzajemnym stosunku. Buber zbliża się do chrześcijaństwa tak dalece, jak to tylko możliwe, najbardziej spektakularnym gestem jest uznanie Jezusa za przykład postawy doskonale dialogicznej, ale najbardziej ważkim – odrzucenie etyki prawa. Wspólnym fundamentem obu tradycji okazuje się więc personalizm i przekroczenie etyczności, a można dodać do tego jeszcze zabarwiony katastroficznie historyzm. Istnieje jednak granica, przed którą nawet Buber zmuszony jest się zatrzymać, a wyznacza ją eschatologizm, wspierany przez pesymizm gnostyckiej proveniencji. Chrześcijaństwo byłoby więc zeschatologizowanym, między innymi pod presją gnostycyzmu, judaizmem. I oczywiście judaizmem ufilozoficznym – wszak rosyjski renesans co chwila okazywał się bardziej metafizyczny, spekulatywny i filozoficznie profesjonalny od żydowskiego egzystencjalizmu Bubera. Co ciekawe, wyniki tej porównawczej analizy potwierdzają w znacznym zakresie, acz nie całkowicie, zarówno rozpowszechnione wyobrażenia

na temat różnic między judaizmem a chrześcijaństwem – filozoficzne (zhellenizowane) i eschatologiczne chrześcijaństwo, terrestrializujący zbawienie judaizm – jak i Buberowską interpretację chrześcijaństwa z *Dwóch typów wiary*, krytyczną wobec chrześcijańskiego gnostycyzmu i eschatologizmu. Zarazem jednak analiza ta pozwala dostrzec pewien wątek pomijany tak przez Bubera, jak i przez stereotyp – chrześcijański dialogizm. Dialogizm byłby więc czwartym, obok personalizmu, przekroczenia etyczności i katastroficznego historyzmu, składnikiem wspólnej judeochrześcijańskiej podstawy.

Bibliografia

- Bierdiajew M. (1968), *Mirosoziercanije Dostojewskogo*, Paryż: YmcaPress.
- Buber M. (1992), *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa: PAX.
- Buber M. (1995), *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków: Znak.
- Diamond M.L. (1960), *Martin Buber. Jewish Existentialist*, New York: Oxford University Press.
- Florienski P. (1989), *Stołp i utwierdzenie istiny. Opyt prawosławnojej feodiceji w die-nadcati pis'mach*, Paryż: Ymca Press.
- Frank S. (1971), *Niepostizymoje*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Friedman M.S. (1960), *Martin Buber. The Life of Dialogue*, New York: Harper.
- Giessien S.I. (1999), *Dobro i zło w ponimaniu russkich myslitielej*, w: tenże, *Izbrannije soczinienija*, Moskwa: Rosspen.
- Iwanow W. (1987a), *Lik i licziny Rossii. K issledowaniju idieologii Dostojewskogo*, w: tenże, *Sobranije soczinienij*, t. 4, Briussel': Foyer Oriental Chretien.
- Iwanow W. (1987b), *Dostojewskij. Tragiedija, mif, mistika*, w: tenże, *Sobranije soczinienij*, t. 4, Briussel': Foyer Oriental Chretien.
- Iwanow W. (1988), *List do Charles'a Du Bos*, „Aletheia” 1988, nr 23, Warszawa: In plus.
- Nucho F. (1966), *Berdyae's Philosophy: The Existential Paradox of Freedom and Necessity*, New York: Anchor Books.
- Szestow L. (1964), *Umozrienije i Otkrowienije. Rieligioznaja filozofija Władimira Solowjowa i drugije statji*, Paryż: YmcaPress.
- Wyszelsławcew B. (1994), *Wiecznoje w russkoj filozofii*, w: tenże, *Etika prieobrażonnogo Erosa*, Moskwa: Riespublika.

Streszczenie

Artykuł jest próbą analizy porównawczej dwóch fascynujących dokonań dwudziestowiecznej myśli religijnej: żydowskiego egzystencjalizmu Martina Bubera i „rosyjskiego renesansu” – nurtu filozoficznego, którego przedsta-

wiciele do pewnego stopnia pozostawali pod wpływem Bubera, a niekiedy go inspirowali. Autor uważa, że podobieństwa między Buberem i Rosjanami wynikają nie z wzajemnych wpływów, ale z głębokiego duchowego pokrewieństwa. W konsekwencji autor świadomie ignoruje wymianę idei, a koncentruje się na paralelizmach i rozbieżnościach w dziedzinie filozofii człowieka, filozofii historii i filozofii moralnej. Oba stanowiska mają ze sobą wiele wspólnego: personalizm i dialogizm w antropologii, katastrofizm w filozofii historii, odrzucenie normatywizmu w etyce. Istnieje jednak także co najmniej jedna doniosła różnica: rosyjski renesans zachował pewne gnostyckie idee i jest wyraźnie eschatologiczny, podczas gdy Buber odrzuca zarówno eschatologię, jak gnostycyzm. Ponieważ egzystencjalizm Bubera i rosyjski renesans są filozoficznymi inkarnacjami odpowiednio – judaizmu i chrześcijaństwa, podobieństwa i różnice między nimi odzwierciedlają podobieństwa i różnice między obiema religiami.