

Ł u k a s z K o w a l i k

Martin Buber i teologia niezależna

Na pamiątkę całonocnych sporów
z Erazmem na krakowskich Błoniach

Słowa kluczowe: *ja, ty, my, oni, objawienie, oświecenie, etyka niezależna, teologia niezależna*

Humanitas

Czy religijność Bubera jest oświecona, czy romantyczna? Martin Buber wyznaje światłą religię, ale nie jest to religia „oświeceniowa”. Wręcz przeciwnie, Buber zdaje się iść rozmyślnie na przekór pomysłom „religii naturalnej”, a zatem czyni tak, jak niegdyś pisarze romantyczni. Romantyzm obierał szczególną drogę. Można ją wyrazić w ten sposób: „Znam wszystkie zdobycze oświecenia, ale mam ich dość, co za nieznośna Ziemia Ulro, potrzeba mi czegoś innego, chcę zacząć podążać w odmiennym kierunku, tam gdzie mnie popycha moja wyobraźnia... Brakuje mi zbawiennych czarów, jakiejś białej magii...” (niektórym romantykom brakowało też magii czarnej).

Wydaje się, że spór między wiarą i rozumem, objawieniem i oświeceniem, u Bubera ustał i nie ma już racji bytu. Buber nie daje się wciągnąć w pułapkę schematycznego myślenia. Jak stała się możliwa ta zgoda między pierwiastkiem oświeceniowym i romantycznym? W odpowiedzi na to pytanie warto sięgnąć do pojęcia humanizmu, bo to w nim jednoczą się obie potrzeby ludzkiego umysłu, krytycyzm i wyobraźnia. Co jest podstawą, a co dopełnieniem humanizmu? Oświeceniowy rdzeń religijności Bubera stanowi, moim zdaniem, jego antropologia „Ja i Ty”. Można w niej widzieć odpowiednik „etyki niezależnej” w sensie Tadeusza Kotarbińskiego. Ale etyka Kotarbińskiego była programowo zwrócona przeciwko romantycznym „fantazmatom”, za jakie racjoniści uważają objawienie. Czy jest możliwe pojęcie „teologii niezależnej” – teologii niezależnej od religii? Czy nie jest to idea zawrotna, karkołomna, ryzykowna logicznie?

A może myśl Bubera przekracza schemat godzenia przeciwieństw? Myślenie w kategoriach „enancjodromii” propagował filozofujący psycholog Carl Jung, postać, która wywoływała niechęć Bubera swoją zarozumiałością, a nade wszystko „pokrętną dwuznacznością” w myśleniu o religii (Buber, *Zaćmienie Boga*: 119). Jednocześnie Buber bardzo przyjaźnił się z pisarzem Hermannem Hessem, który w całej swojej twórczości dawał niemal wzorcowy wyraz ideom jungowskim. Buber lubił i cenił Hessego, wyrażał dla niego uznanie, pozdrawiając go jako „wędrowca Wschodu” i „gracza szklanych paciorków” (Zeller: 132). Z pewnością także sam Buber pragnął siebie zaliczać do tych kategorii, bo powyższe określenia z twórczości Hessego oznaczają poszukiwaczy i sług ludzkiego ducha, w całym bogactwie i różnorodności jego przejawów, których znajomość pozwala stać się prawdziwie „ludzkim człowiekiem” (*homo humanus*) (por. Buber w: Zeller: 196).

Wszyscy trzej, Buber, Hesse i Jung, należeli do tego samego pokolenia: urodzili się w latach 70. XIX wieku, pomarli w latach 60. wieku XX: C. Jung (1875–1961), H. Hesse (1877–1962), M. Buber (1878–1965). Wszyscy poszukiwali dróg dla wzniosłej i szlachetnej *humanitas* swoich czasów, ale ich wzajemne stosunki nie były wolne od komplikacji.

Związek Bubera z Hessem polegał nie na wspólnocie idei, lecz na zwyczajnej ludzkiej przyjaźni. Ale może to tędy prowadzi droga, którą powinniśmy obrać? Może sama sfera przyjaźni, spotkań międzyludzkich, zetknięcia „Ja” i „Ty”, powinna się stać punktem wyjścia dla „teologii niezależnej”?

W poszukiwaniu odpowiedzi na te pytania wybieram, jako punkty odniesienia z twórczości Bubera, przede wszystkim jego trzy dzieła: liryczny manifest *Ja i Ty* (1923), powieść *Gog i Magog* (1943) oraz rzeczowy wykład filozofii religii *Zaćmienie Boga* (1952).

Ja bez Ty

Ja – i co? W tym samym 1923 roku ukazały się dwie książki o podobnych tytułach: *Ja i To* Sigmunda Freuda (*Das Ich und das Es*) oraz *Ja i Ty* Martina Bubera (*Ich und Du*). Warto zauważyć mimochodem, że w tytule książki Freuda obie instancje są urzeczowione za pomocą rodzajnika.

Freud zaczyna od deklaracji, że nauka o nieświadomości jest szyboletem, czyli żydowskim znakiem rozpoznawczym psychoanalizy (Freud 2008: 221). Wymowa słowa *szibbolet* odróżniała w starożytności dwa izraelskie plemiona. Rozumienie słowa „ja” stało się szyboletem dzielącym Freuda i Bubera. Freud opisuje „Ja” jako pewien obiekt psychologiczny – ulegający przemożnym siłom nieświadomości. Siły te pochodzą z wnętrza człowieka i dadzą się

ostatecznie przyporządkować do dwóch wielkich systemów: jednym z nich jest „To”, drugim „Nad-Ja”, jedno „amoralne”, drugie „hipermoralne”, oba zaś równie dręczące człowieka. W obu też działają dwie wielkie, walczące ze sobą siły: popęd seksualny i popęd śmierci. Również „Nad-Ja”, idealny obraz swojej osoby, może się stać „rezerwuarem popędu śmierci”, męczyć człowieka nadmiernymi wymaganiami i straszyć go karą, jak surowi rodzice lub wychowawcy, albo wyobrażony na ich podobieństwo groźny Bóg. Skoro jednak wyobrażenia te są wzorowane na osobach, z którymi człowiek zetknął się w dzieciństwie, w procesie wychowania, ich źródło jest więc w ostatecznym rozrachunku zewnętrzne – są nim inni ludzie, spotykani na drodze czyjegoś życia. Tak mogłoby się wydawać. Czy ci inni ludzie są jednak dla Freudowskiego „Ja” innymi „Ty”? Bynajmniej. Charakter człowieka Freud definiuje jako „osad historii obsadzeń obiektów”. Małe, rozwijające się dziecko, nieświadome jeszcze nawet samego siebie, traktuje napotykaną w świecie osoby jak „obiekty”, które „obsadza” swą „energią psychiczną”, to znaczy przeżywa ku nim uczucia, jawnie egoistyczne, zachłanne i despotyczne. Matka jest obiektem zaborczo rozumianej miłości, ojciec – zazdrości i strachu itd. Wszyscy ludzie, otaczający człowieka-obiekt, są dla niego również obiektami, „czymś”, „tym”, a po przeniesieniu ich obrazów do wnętrza nieświadomej psychiki zamieniają się w składnik wielkiego „To”, jakim jest boskie „Nad-Ja”.

W świecie opisanym przez Freuda musiało być trudno odnaleźć się Buberowi, który podkreślał, że dziecko od maleńkości uczy się spotykać drugie osoby jako „Ty” (por. Buber, *Ja i Ty*: 55). Prawdziwe „Ty” jest zawsze czymś więcej – kimś więcej – niż tylko obiektem awersji lub pożądania. Z perspektywy Bubera ludzie u Freuda tracą ludzki wymiar. Traktują się zawsze w pewnym stopniu cynicznie, a co więcej, nie zależy to wcale od ich woli, bo są do tego biologicznie zdeterminowani. Przybiera to postać złowróżbnego fatum. Ludzie zmieniają się w pojedyncze, przyrodnicze, izolowane „osobniki”, które od czasu do czasu, pod wpływem wzbierających popędów, rzucają się na siebie, aby się w jakiś sposób sobą nasycić, konsumując drugiego czy to jako partnera seksualnego, czy jako powód do rozładowania nadmiaru skumulowanej agresji.

Nie ma tu miejsca na kantowskie „państwo celów”, jedni drugich traktują wyłącznie instrumentalnie, jako środek do egoistycznego zaspokojenia. Jest to świat bez „Ty”, są tu same „To”. Słowo „Ja”, którym się posługują tacy ludzie, jest tylko pozorne, bowiem „Ja” z opisaną przez Bubera prawdziwie ludzkiej pary „Ja-Ty” ma inne znaczenie niż „Ja” z konfiguracji „Ja-To”. „Ja” opisywane przez Freuda należy do sprzężenia „Ja-To”, jest zatem wyobcowane ze swojej ludzkiej godności i powołania. „Słowo «Ja» jest prawdziwym szyboletem człowieczeństwa” (Buber, *Ja i Ty*: 80).

W twórczości Bubera wyczuwa się pragnienie, aby przywrócić elementar- nie humanistyczne podejście człowieka do człowieka. Wiąże się to z przekonaniem, że sposób, w jaki postrzegamy rzeczywistość, sprawia, że nadajemy jej później określony kształt, że jednym słowem, nasza wiara przenosi się na nasze czyny i wyraża w działaniu, a więc do pewnego stopnia stwarza rzeczywistość. Jeśli razem z Freudem przyjmiemy cyniczną wizję człowieka i wyzbędzimy się wiary, że może być inaczej, nasze życie naprawdę stanie się zbiorowiskiem żywych „obiektów” i przybierze obce nam oblicze. Musimy uwierzyć, że jesteśmy ludźmi, a w naszych rozważaniach o człowieku musimy przyjąć, jak uczył polski socjolog Florian Znaniecki, „współczynnik humanistyczny”. Za taką postawą optowałby z pewnością Buber.

Międzywojenne lata, w których tworzył Buber, to także epoka, gdy wiele wrażliwych jednostek odczuwało przerażenie mechanizacją i kolektywizacją życia. Była to druga groźna wizja usuwająca z życia humanistyczny wymiar „Ty”. Jednostka czuła się zagubiona, widząc przelewające się przez świat umasowione rzesze ludności, pracujące jak w wielkiej maszynie lub maszerujące w geometrycznie uformowanym szeregu. Pojedynczy człowiek zanikał na tle kolektywu, którego był niesamodzielną częścią składową. Ludzie stawali się coraz bardziej anonimowi, jedni do drugich podobni, nosząc w fabryce lub w wojsku standardowe uniformy. Nabierali statusu pionków, wymienialnych żetonów w grze. Gry tej nie prowadzili zresztą oni sami, lecz jacyś ukryci, wyżej postawieni, niedostępni decydenci. Tych ostatnich, rodzaj gnostycznych archontów w biurokratycznej strukturze świata, znamy z twórczości Franza Kafki (taką interpretację *Zamku* przedstawił Buber w *Dwóch typach wiary*: rozdz. 16). Zagubienie jednostki walczącej o swoją indywidualność w świecie ruchów masowych znamy też z tego samego okresu ze sztuk Witkacego. Odczucia Witkacego odbiły się może przez pryzmat innego temperamentu niż Buberowski, ale jest w nich obecny ten sam lęk przed samotnością wobec napierającego tłumu. Podczas gdy u Freuda mieliśmy do czynienia ze zniknięciem „Ty” w świecie samych „To”, w świecie kolektywizmu panuje niepodzielnie tylko jedna kategoria: „Oni”. Człowiek podlega tu więc innej, lecz równie niewątpliwiej alienacji. Znów traci samego siebie, bo nie potrafi napotkać osobowego „Ty”, a jedynie egzemplarze jakiejś kategorii zbiorowej. Są to logiczne ikсы o wycofanej i zatartej indywidualności, bliżej nieznanie podstawienia „niewiadomej”, pojedyncze elementy klasy „indywiduów”, zmienne związane kwantyfikatorem, podmioty predykatu.

Ci, którzy przywykli do bardziej serdecznych stosunków między ludźmi, lub przynajmniej zamarzyli o bardziej autentycznych stosunkach, odczuwają w takim świecie obcość. Gdzie się podziała ludzka życzliwość, otwartość i bliskość? Czy zniknęły za jakąś tajemniczą zasłoną? Czy nastąpiło ich

„zaćmienie”? Dlaczego brakuje ich w życiu codziennym, w domu, w pracy, w pociągu, na ulicy? Dlaczego zastępuje je nieufność i dystans, nuda i pustka? Jak wydostać się z oplatającej nas „zasłony ułudy”, szarzyzny czasu „zaćmienia”, i przedrzeć się na jaskrawy świat wzajemnej współpracy i serdeczności? Myślę, że uczucie i pragnienie, które ożywiały projekt „Ja i Ty” Bubera, najlepiej wyraził Hermann Hesse w jednym ze swoich tekstów z tamtego okresu, *O duszy* (1917).

Siedzę w pociągu, patrzę na dwóch młodych mężczyzn, (...) sprawiają wrażenie, jakby witali się wynurzeni z odwiecznych dali obcości i chłodu, z samotnych, skutych lodem biegunów. (...) Zagubili swe dusze w świecie pieniądza, maszyn i nieufności. (...) I gdyby teraz jeden z tych panów uczynił to, na co właściwie ma ochotę, gdyby poszedł za głosem uczucia, to podałby drugiemu rękę albo pogłaskał go po ramieniu i powiedziałby na przykład: „Dobry Boże, ależ piękny poranek; wszystko w złocie, a ja mam wakacje! Co, ładny krawat, nie?! Ejże, mam w walizce jabłka, chcesz jedno?” (Hesse, *O duszy*: 10–13)

Ale nic takiego się nie dzieje, mężczyźni siedzą skrępowani, „a chociaż dusza domaga się dialogu, udają oziębłość i nieprzystępność” (tamże: 14). Potrzeba dialogu wynika, zdaniem Hessego, z istnienia w człowieku sfery uczuciowości, „duszy”. Ludzie zamykają się przed sobą nawzajem, pograżają się w samych sobie, bo zahamowaniu uległy ich dusze. Rezultatem jest poczucie frustracji i niespełnienia, które prowadzi do sanatoriów i na terapię. Autentyczny wymiar ludzkiej egzystencji, który Hesse nazywa duszą, u Bubera jest spotkaniem „Ja” i „Ty”. Dopóki wymiar ten nie zostanie otwarty i człowiek nie wydostanie się z szarej mgły rutynowej codzienności na światło bliskich i serdecznych stosunków międzyludzkich, dopóty będzie cierpiał, tłumiąc swoją duszę, zamknięty w kręgu wyobcowania i samotności, pośród innych, równie zagubionych jednostek.

Tłum „Onych” istnieje tu jako bezbarwne, mgliste tło, z którego nie potrafi się wyodrębnić jednostka, bo mogłaby to zrobić tylko jako „Ja”, ale żeby to się wydarzyło, musi dojść do spotkania z drugą jednostką w parze „Ja i Ty”. Gdy jednak widzi się wokół tylko „Onych”, trudno spotkać „Ty”. Sfera „Oni” działa na jednostkę nie tylko przytłaczająco i depresyjnie, ale i tamuje możliwości rozwoju indywidualnego „Ja”. Człowiek czuje się zaplątany w dławiącą pajęczą sieć, zaczyna odczuwać egzystencjalne „mdłości”.

Niestety, istnieje jeszcze inna, gorsza postać „Onych”. Ten zaimek przybrał z czasem dużo bardziej złowróżbne i groźne oblicze – już nie anonimowego tłumu, lecz zorganizowanej, masowej siły. „Oni” stają się żywą machiną wojenną. Wstąpienie w szeregi zorganizowanych „Onych”

miało początkowo przeciwdziałać samotności. Człowiek zdobywał wówczas pozornie tożsamość – w miejsce brakującego „Ja” stawał się częścią „My”, i tak mógł zacząć o sobie mówić. Jednak tożsamość „My” rzadko kiedy była stabilna, najczęściej okazywała się złudna i zwodnicza, żywiła się kosztem „Ja”. Innym znów razem przerażała koniecznością wiecznego przeciwstawienia „My-Oni”, a więc obowiązkiem posiadania wroga. Przede wszystkim zaś szybko się okazało, że wstąpienie pomiędzy „Onych” nie jest sprawą ochotniczego, dobrowolnego wyboru, że armia Onych przybiera jak fala, zagarniając i pochłaniając jednostki, czy tego chcą, czy nie chcą, bo wszystko, co stoi na drodze pracy naprzód niepowstrzymanej masy, zostanie albo wtłoczone w jej obręb, albo rozbite, starte, odrzucone i unicestwione.

Ruch „Onych” przybierał w ten sposób mroczne oblicze. „My” i „Oni” to armie Goga i Magoga. Kto nie jest z nami, ten jest przeciw nam. Mobilizacja dwóch wrogich sił w ramach jakiegoś dualizmu nie wróży dobrze. Ma posmak apokaliptyczny, zapowiada wielką konfrontację, przy której trudno będzie uniknąć rozpadu pewnej postaci świata. I zwykle taki koniec następuje, mniej lub bardziej nieludzki, po czym życie najczęściej odżywa i toczy się dalej, choć już w zmienionych warunkach. Biblijna „reszta” zdziesiątkowanej, przetrzebionej zbiorowości zaczyna odbudowywać ruiny. Przeczucie takiej wizji dziejów mieli przedwojenni „katastrofiści” – i rzeczywiście się nie mylili. Nadszedł „dzień gniewu”, wybuchł, rozszalał się i przeminął. Wprawdzie życie, jak zawsze, toczyło się potem dalej. Do takiego obojętnego opisu trzeba jednak perspektywy zbiorowej. „Oni” przeminęli, „My” żyjemy. Tymczasem niezliczone szeregi małych światów, którymi były ludzkie jednostki, „Ja” i „Ty”, przepadły okrutnie i bezpowrotnie w krwawych otchłaniach wojen Goga i Magoga.

Objawienie bez oświecenia

„Objawienie” i „oświecenie” są często traktowane jako dwie przeciwstawne, walczące ze sobą siły. Tradycja takiego myślenia sięga, rzecz jasna, do historycznej epoki Oświecenia. Chociaż słowem „oświecenie” nazywa się niekiedy również przeżycie religijne, jak oświecenie buddyjskie czy iluminacja św. Augustyna, zasadniczo słowo to wiąże się z siłą racjonalnej krytyki, typową dla francuskiego „wieku świateł” (*l'âge des Lumières*), niemieckiej *Aufklärung*, żydowskiej *haskali*. Wiek „oświecenia” jest wiekiem „oświaty”, edukacji, przyswajaniem wiedzy naukowej i wykorzenianiem „zabobonów”. Racjonalistyczne poczynania kierują się przeciw autorytetom, w tym przeciw religijnemu „objawieniu”. Objawienie w tej perspektywie

to zespół treści religijnych przekazanych przez tradycję i utrzymujących się siłą zadawnienia i bezwładu. Człowiek lęka się dorosłości i swobody używania rozumu.

Oświecenie święciło triumfy, aż nadeszła nowa epoka kultury, wyznaczona nową modą – romantyzmem. Wiek rozumu został wyparty przez wiek wyobraźni, który w znacznym stopniu powrócił do dawnych wier, legend i mitów. Przede wszystkim jednak chciał on tworzyć swoje własne mity – zapragnął nowego objawienia, na drodze może bardziej poetyckiej niż mistycznej. Objawienie zatem, tym razem w poetyckim, czy szerzej, estetycznym sensie, to akt olśnienia przez wyobraźnię. Odkrycie poetyckie jest podobne do wizji prorockiej, poeci są wszak „wieszczami”. Gdy wspomniany wyżej Hermann Hesse pragnął przebudzić siły duszy, aby dokonać odnowy stosunków międzyludzkich, szedł śladem romantyków, podobnie zresztą jak czynił to również Buber.

...dusza. Gdyby tylko jej nie hamowano, rozmawialibyśmy ze sobą jak ludzie u Goethego, a każdy oddech byłby nam jako śpiew. (...) Podążali za nią wielcy święci i kaznodzieje, bohaterowie i męczennicy, wielcy wodzowie i zdobywcy, magowie i artyści (...). Droga milionera jest inna: kończy się w sanatorium (Hesse, *O duszy*: 15, 17).

Te słowa Hessego to czysty manifest romantyzmu, „duszą” nazywa on wyobraźnię, a wspomniany „milioner” nazywany był przez neoromantyków filistrem.

Oświecenie i romantyzm, jako określone epoki w historii kultury, miały swoje granice. Jednak samo zjawisko oświeceniowego i romantycznego nastawienia, dwojakiego rodzaju „ducha”, jest ponadczasowe i powraca także w innych epokach historycznych. W Polsce jeden z powrotów ducha oświeceniowego nazywał się pozytywizmem.

W okresie pozytywizmu napisała Eliza Orzeszkowa książkę *Meir Ezo-fowicz* (1878). Jest to powieść z tezą, z tendencją oświeceniową, trochę schematycznie skonstruowana, z naiwnym już może dla nas wątkiem romansowym. Ale przy tym wszystkim ożywia nas pięknym i szlachetnym uczuciem samej Orzeszkowej: umiłowaniem nie tylko dla stworzonych przez siebie postaci, lecz przede wszystkim dla pewnych idei – szerzenia „oświecenia” i „oświaty”. Buber również napisał powieść, *Gog i Magog* (1943). Jej słabe strony są podobne jak u Orzeszkowej, jest trochę niezborna, sztucznie powiązana, ale także i w niej pociąga nas bardziej od fabuły siła autorskiego uczucia i idei. Wartościowanie Bubera jest jednak odmienne niż u Orzeszkowej – romantyczne. Wspólny element fabuły to postać młodego, naiwnego bohatera, przejętego gorliwością i chcącego służyć dobrej sprawie, a szukającego własnej drogi w bolesnej konfrontacji z zastaną tradycją.

Tradycja to siła, z którą trzeba się zmagać, aby wywalczyć sobie niezależność, tak jak biblijny Jakub próbujący zdobyć błogosławieństwo w walce z Bogiem. Meir Ezofowicz, przejęty potrzebą oświaty, styka się z mroczną siłą tradycyjnych wierzeń, kabalistycznych zabobonów – zostaje wyklęty i ponosi klęskę. Także bohater Bubera, młody Jakub Icchak, zwany Jud, późniejszy cadyk z Przysuchy, natrafia na opór ze strony szkoły starszego Jakuba Icchaka, cadyka z Lublina. Rozpoczyna się mniej lub bardziej jawna rywalizacja, polegająca na odmiennym wartościowaniu różnych elementów tradycji, a także odmiennej interpretacji wydarzeń historycznych. Wszystko dzieje się w epoce wojen napoleońskich, które nasuwają chasydom myśl o apokaliptycznym starciu Goga i Magoga. Jakub Icchak Jud zdobywa sobie pozycję i autorytet, jednak nie jest uznawany przez znaczną część pobratymców, przeżywa gorzkie chwile opuszczenia i rozczarowania. „Jest to rzeczywistość cierpiących sług Pańskich”, powie Buber o swoim bohaterze (*Gog i Magog*: 237). A jednak święta droga, święta misja Juda przebiega w świecie tradycji mistycznej, kabalistycznej, chasydzkiej – dokładnie tak, jak misja Meira Ezofowicza przebiega właśnie na przekór tej tradycji. Jud jest bohaterem romantycznym, sługą „objawienia”, a nie „oświecenia”, i to przez zanurzenie się w irracjonalnej tradycji odnajduje swą tożsamość, wolność, zasługę i spełnienie.

U Orzeszkowej chasydyzm ludowy polskich Żydów to objawienie bez oświecenia, matecznik ciemnoty, jak niegdyś klasztory u Krasickiego w *Monachomachii*. Obie tendencje, „wsteczna” i „postępowa”, mieszczące się w jednym żydostwie, reprezentowane są przezjrzyście przez dwa rody: Ezofowiczów i Todrosów. Ezofowicze to ród oświecenia, postępu, nowoczesności, emancypacji lub asymilacji. Todrosi to mroczny ród zabobonów i kabały. Filozoficznym patronem Ezofowiczów jest średniowieczny uczyony Majmonides, który, podobnie jak św. Tomasz, starał się racjonalizować przejęte z wiary objawienie. Patronem Todrosów jest średniowieczny kabalista Abulafia, który reprezentuje „mroczne przepaście rozbującej fantazji ludzkiej”, gdzie „ciemno od mistycznych trwóg i rojeń” (Orzeszkowa: 66, 39). Rabin Todros naucza, że „cały świat jest jak drzewo ogromne, którego korzenie znajdują się pomiędzy duchami”. Stają naprzeciw siebie z jednej strony ród cywilizowanych kupców, z drugiej obskuranckich rabinów. Młody Meir szuka dla siebie drogi osobnej, pośredniej – nie chce być ani rabinem, ani kupcem. Jak Buber!

Nauki kabalistyczne Todrosa, które wzbudzały niepokój Orzeszkowej, to nic innego, jak ten sam mistycyzm żydowski, który w parę dziesięcioleci później wywoła zachwyt Bubera, a w opracowaniu Gershoma Scholema zdobędzie sławę i rozgłos na całym świecie. Ciemne rewelacje staną się modne i będą wykładane na wyższych uczelniach.

...Bóg nazywa się En-Sof (...). A sefiroty, co są wielkimi niebieskimi siłami, nazywają się: źródło człowiecze, narzeczona, biała głowa, wielka twarz, mała twarz, lustro, piętro niebieskie, piętro ziemskie, lilia i ogród jabłeczny. (...) Póty ziemia trząść się będzie od wielkich boleści, [dopóki] Bóg i Izrael, Ojciec i Matrona, nie połączą się pocałunkiem miłości (...). Jak na świecie zjawi się Mesjasz [wówczas] będzie dla wszystkich ludzi (...) Jobel ha-Gadol, wielkie święto radości! Wtedy Pan Bóg każe ugotować rybę Lewiatan, co taka wielka jest, że na niej cały świat stoi, a wszyscy do wielkiej uczty zasiądą i rybę tę jeść będą, pobożni i uczeni od głowy, a lud prosty i nieuczony od ogona (Orzeszkowa: 64–65).

Objawienie z oświeceniem

W jaki sposób pogodzić Orzeszkową i Bubera, oświecenie i objawienie? Chciałbym pokazać, że w światopoglądzie Bubera takie pojednanie już się dokonało, a i Eliza Orzeszkowa wcale nie jest zamknięta w tendencyjnym schemacie.

Czy filozofia może uznać objawienie? Na pewno objawienie nie ma być konkurencją dla empirycznej, naukowej wiedzy o świecie. Natomiast można objawienie traktować jako wiedzę o życiu podaną w formie wyobraźniowej. Myślę, że odpowiednim słowem na określenie stosunku do takiej wiedzy wyobraźniowej jest „wiara”. Wiara nie byłaby w takim ujęciu postawą intelektualną, tylko wyobraźniową – przejawem działania zupełnie innej władzy w naszej duszy, niż intelekt.

Martin Buber wyróżnił w swojej książce z 1950 roku „dwa typy wiary”. W tym momencie mniejsza z tym, że jedna z wiar miałaby rzekomo być swoista dla chrześcijan, druga dla Żydów – trzeba jasno powiedzieć, że dokonując takiego przeciwstawienia, Buber, w niezrozumiały sposób, całkiem wbrew swoim zasadom, uległ logice „My i Oni”. W każdym razie jedna z wiar jest, zdaniem Bubera, oparta na akcie intelektualnym i polega na uznaniu pewnej treści epistemicznej za prawdziwą, choć bez wystarczająco racjonalnego powodu. Wiara oznacza w tym ujęciu postawę epistemiczną – osłabionej, niepełnej asercji. Drugi typ wiary to „stan zaufania”, a zatem należy ją raczej uznać za postawę uczuciową. Dokonane przez Bubera rozróżnienie nie pozwala, moim zdaniem, wyrazić pojęcia wiary, które godziłoby objawienie z oświeceniem. Opozycja dwóch wiar, a już szczególnie w wersji „nasza wiara” i „wiara tamtych”, w oczywisty sposób bardziej dzieli, niż jednoczy. Potrzebne jest inne ujęcie, inna droga, rozumienie wiary niezaczerpnięte od Bubera, a nawet idące na przekór jego podziałowi i łączące dwa aspekty, które Buber oddzielił.

Po pierwsze, taka wiara nie będzie dotyczyć „asercji” zdań, tylko ich „supozycji” (odwołując się do pojęć Alexiusa Meinonga). Nie będzie też

uczuciowym stanem zaufania, ale będzie z nim miała coś wspólnego: upodobanie, o charakterze niemal estetycznym, do wyobrażonej treści pewnych zdań – zdań religijnych. W przypadku zdań religijnych bowiem ważne jest, że są one nośnikami naszego stosunku do wartości, czyli mają przełożenie na nasze działanie, sposób naszego życia. Wiara, poza tym że jest supozycją zdań, jest także asercją – ale asercją już nie zdań, tylko wartości. Opis tych wartości jest ukryty w zdaniach wyobrażonych. Powoduje to niemal automatycznie, że zdania religii nie mogą być przyjmowane przez rozum po prostu, lecz wymagają tłumaczenia na język ludzkich działań, sposobu życia. Wymagają interpretacji.

Oto przykład. Sama Eliza Orzeszkowa, odrzucając kabalistyczne nauki starego Todrosa, przekonuje nas w swej powieści do tezy, że w Meira Ezofowicza wcieliła się dusza jego pradziada, Michała Ezofowicza. Była to postać historyczna, z czasów Sejmu Czteroletniego.

Pozytywistka Orzeszkowa jest na tyle romantyczką, aby uznać kabalistyczną ideę wędrówki dusz? Czy racjonalista potrafi uwierzyć, że w Meira wcieliła się dusza jego pradziada? Oczywiście potrafi, ale wiary tej nie dokonuje jego oświecona wiedza, jego rozum, rozsądek, poczucie rzeczywistości. Myślę, że bez trudu każdy z nas zrozumie tezę o wędrówce dusz jako zdanie wyobraźniowe, w które można „wierzyć” nie będąc okultystą. Zdanie to odnosi się do faktu – o którym *wiemy*, bo jest to fakt stwierdzalny empirycznie – że Meir Ezofowicz wykazuje charakter i aspiracje ludzko podobne do swojego pradziada Michała. Chciałby on żyć i działać w tym samym „duchu”. Wizją wyobraźniową tego faktu, czyli wyobraźniową interpretacją realnych okoliczności, jest wiara, że w Meira wcieliła się dusza pradziada. Do tego dochodzi jeszcze zawarta w zdaniu wyobraźniowym asercja wartości, a mianowicie pragnienie wiedzy, poznania, edukacji, reformy, postępu, sprawiedliwości itd. Interpretacja wyobraźniowa pociąga nas tu dlatego, że zawiera te ukryte implikacje czy założenia etyczne. Podobnie wiara religijna zawsze przebiega w pewnym „duchu”, zawsze jest przeniknięta etyką.

Jeżeli oświecona wiara jest rozumna, to dlatego że ukrywa się w niej dobra, mądra etyka, znamienne dla ludzi cywilizowanych i kulturalnych. Światłem religii jest etyka, która się w niej wyraża. Sądzę, że etyką, obecną w religijności Martina Bubera, jest jego antropologia „Ja i Ty”. Tylko z pozoru bowiem jest to opis teoretyczny. W rzeczywistości dokonuje się tu jawne wartościowanie, w którym zachęca się nas i namawia do nawiązywania relacji osobowych typu „Ja i Ty”. Opis relacji „Ja i Ty” jest liryczny, przeniknięty uczuciowością.

Nie możemy żyć bez instrumentalnego, rzeczowego traktowania innych. Jest to nieuniknione, nie ma co nad tym deliberować ani utyskiwać. Ale co jakiś czas udaje nam się przyjąć inną postawę. Jest tu trochę jak w estetyce

Władysława Tatarkiewicza z jego pracy *Skupienie i marzenie* (1934). Mamy silną skłonność, żeby w odniesieniu do dzieł sztuki reagować „marzeniem”, to znaczy rozkołysaniem naszej prywatnej wyobraźni. Ale, jak przekonuje Tatarkiewicz, warto postarać się zająć postawę trudniejszą – wyostać się z kręgu własnych potrzeb i uważnie skupić na formie i treści dzieła sztuki, na jego specyfice, intencji, przesłaniu. Podobnie więc mamy silną i całkiem naturalną skłonność, aby drugiego człowieka traktować jako „To”. Ale warto się zdobywać na bardziej szlachetną postawę – najpierw zrobić dla drugiego człowieka „miejsce” – oddać mu głos, posłuchać, co ma nam do przekazania (Buber nazywa to dystansem), a następnie udzielić mu życzliwie i przyjaźnie naszej osobistej, przeznaczony specjalnie dla niego odpowiedzi (ten drugi etap Buber nazywa wejściem w relację). Jak głosi Buber, sama ta struktura – „pradystans” i „relacja” – mają swoje źródło w Bogu. To on bowiem obdarzył niezależne od siebie byty najpierw „dystansem” – wolnością, a potem „relacją” – miłością.

Etyka niezależna

Martin Buber zrobił wiele, żeby wyrazić mądrą etykę podstawową – rodzaj etyki zdrowego rozsądku i dobrego serca, jak w „etyce niezależnej” Tadeusza Kotarbińskiego. „Etyka niezależna” miała być jednak programowo areligijna, skąd w końcu wzięła swoją nazwę. W przeciwieństwie do etyki Kotarbińskiego, etyka Bubera jest programowo dostosowana do tego, aby w jej duchu i świetle móc przyjaźnie interpretować religię. I to nie tylko religię żydowską, ale chyba wszelkie religie, a w ich obrębie nawet tak pozornie dziwaczne formy, jak kabała. Etyka „Ja i Ty” nadaje się do tego, aby wносить w religię „oświecenie”, które by nie było wrogie „objawieniu”.

Podobnie jak u Kotarbińskiego, ma to być etyka bardzo prosta, niemal zawstydzająco prosta – namawia nas ona zwyczajnie do tego, żeby w stosunkach międzyludzkich, zamiast rywalizacji, szerzyć życzliwość, współpracę, solidarność, a gdzie to możliwe – także przyjaźń.

Etyka ta jest niezależna w tym sensie, że opiera się na ludzkiej wolności, bowiem wszelkie zobowiązania przyjmuje człowiek na siebie dopiero wtórnie, w poczuciu lub odruchu odpowiedzialności. „Ja i Ty stoją wolne naprzeciw siebie” – pisze Buber (*Ja i Ty*: 70). W tym prostym zdaniu streszczają się wszystkie ważne elementy tej etyki: ludzka tożsamość („Ja”), drugi człowiek („Ty”), swoboda wyboru („wolność”), wreszcie zaś pojawia się kluczowe dla Bubera pojęcie, termin techniczny – „naprzeciw”.

Co do dwóch pierwszych elementów, „Ja” i „Ty”, to można jasno w tym miejscu powiedzieć, że ta etyka, z pozoru socjologiczna teoria relacji międ-

dzyludzkich, to po prostu ekwiwalent religijnej nauki o miłowaniu bliźniego. Otóż bliźniego, według Bubera, spotykamy zawsze „naprzeciw”.

Tradycyjnie w filozoficznej teorii poznania „naprzeciw” podmiotu umieszczany jest przedmiot – po niemiecku *Gegenstand*, obiekt, rzecz. U Bubera „naprzeciw” jest nie przedmiot, tylko drugi „podmiot”, choć Buber nawet tego pojęcia unika, jako bezdusznego i reifikującego abstraktu. Do tak rozumianego bliźniego możliwy jest, jak wiadomo, dwojaki stosunek – urzeczowienia albo partnerstwa („relacji”), ale trzeba też tu dodać trzecią możliwość: rywalizacji. Bliźni jako rywal staje się rozumianym dosłownie „przeciwnikiem”.

Warto może przypomnieć, że pojęcie „naprzeciw” wywodzi się z Biblii jako *kenéged*. Gdy Adam spotyka Ewę, odkrywa nie tylko partnerkę seksualną. Odnajduje przede wszystkim drugiego człowieka, całkiem niezależnie od jego płci. Do tej pory Adam obracał się pośród zwierząt – był jedynym człowiekiem na ziemi. I nagle odkrywa *ézer knegdó* – „pomoc naprzeciw siebie”, swoje dopełnienie, „Ty”, drugiego przedstawiciela rodzaju ludzkiego. Teologiczna teoria bliźniego zmierza chyba w naszych czasach coraz bardziej w tym kierunku, aby za wzorzec relacji międzyludzkich uznać właśnie to pierwsze spotkanie. Jednocześnie dokonuje się uniezależnienie pojęcia bliźniego, w zgodzie z dawną nadzieją św. Pawła, od płci, narodowości czy stanu społecznego („Nie ma już mężczyzny ni kobiety, Żyda ni Greka...” itd.).

Drugi człowiek, którego odkrywamy naprzeciw siebie, może stanowić dla nas „To” lub „Ty”. Może też być naszym przeciwnikiem. Wszystko zależy od tego, czy uznamy, że stanowi on dla nas zagrożenie i czy rozpoczniemy z nim walkę. Jeżeli tak się stanie, włączymy się niepostrzeżenie w wojny Goga i Magoga.

Gog i Magog

Gog i Magog to tajemnicze postacie apokaliptyczne, dwaj rywale *par excellence*. Jeden chce pokonać drugiego, a trzęsie się od tego cała ziemia, pochłaniając ludzkie istnienia.

...po czterech tysiącach dwustu dziewięćdziesięciu jeden latach od Stworzenia świat zostanie spustoszony przez wojny potworów morskich oraz wojny Goga i Magoga, i nastąpią Dni Mesjaszowe... (*Dni Mesjaszowe*: 7).

Racjoniści religijni zawsze obawiali się nastrojów apokaliptycznych i związanej z tym „gorączki mesjanistycznej” – wybuchu irracjonalizmu i marzy-

cielstwa, powodujących zaślepienie zdrowego rozsądku. Mesjański aktywizm jest niebezpieczną pokusą, pociąga groźnych radykałów, którzy chcieliby „przyspieszyć koniec”, najpierw zniszczyć stary porządek, a potem wprowadzić domniemany „raj na ziemi” (por. Scholem, *Judaizm*: rozdz. IV).

Morał *Goga i Magoga* Bubera rozumiem w ten sposób, że walki apokaliptyczne nie tyle będą się toczyć pod koniec świata, co odbywają się wiecznie – i to nie zawsze w zgiełku i gwałtowności prawdziwych wojen. Spór Goga i Magoga to nie wojna dobra ze złem – obaj ci władcy są dość upiorni. Nie wiadomo, który z nich lepszy. Są dwojgiem demonicznych „Ja”, z których żadne nie chce uznać prawa drugiego „Ty” do bycia sobą. Istotą ich wojen jest próba zdominowania drugiego. Chasydzi z powieści Bubera sądzą początkowo, że żyją w czasach ostatecznych, a Gogiem i Magogiem są Napoleon i car Aleksander. Ale wydaje się raczej, że Goga i Magoga nie należy szukać wśród wielkich tego świata, lecz wśród nas samych. Czym jest rywalizacja dwóch Jakubów Icchaków, jednego Widzącego z Lublina, a drugiego Juda z Przysuchy? Już same ich identyczne imiona czynią z nich niepostrzeżenie sobowtórów. Sobowtór, szczególnie samozwańczy, to ktoś z reguły dosyć nas drażniący – udaje, że jest nami, ale wcale nie zamierza się podporządkować prawom naszej własnej indywidualności. Świat jest za mały dla dwóch sobowtórów. Wzajemna ambicja czyni ludzi obcymi, zamyka ich wzajem na siebie, oddala ich doświadczenia oraz płynące z nich systemy wartości i wizje świata. Tak powstają „przeciwnicy”.

Jeśli dwa *jod* stoją obok siebie, jest to imię Boże, jeśli jednak jedno stoi nad drugim, nie jest to imię Boże (Buber, *Gog i Magog*: 30).

Przypowieść ta opiera się na rzeczywistej ortografii pisma hebrajskiego. Dwa małe punkciki o wyglądzie przecinków, czyli litery *jod*, stawiane są jedna nad drugą, gdy mają służyć za zwykły znak przestankowy, odpowiednik naszej kropki, oddzielającej zdania. Ale przy pewnym sposobie zapisu dwa jody są skrótem imienia Bożego – stoją jednak wówczas nie nad sobą, tylko koło siebie: naprzeciw siebie, lecz w zgodzie. Dwóch Jakubów Icchaków było jak dwa jody, niepewne, które z nich ma mieć przewagę nad drugim. Gdy jedno „Ja” stara się zdominować drugie, rodzi się podejrzliwość i wrogość, a niewidzialne, kosmiczne siły Goga i Magoga zbroją się przeciw sobie. Jednak gdy obydwaj dumne „Ja” staną na równym poziomie, obok siebie, ramię w ramię, aby współpracować ze sobą w swej odmienności, a nie rywalizować, zamienią się w „Ja” i „Ty”, a ta relacja jest dla Bubera czymś w rodzaju sekretnego imienia Boga, boskim objawieniem w etyce. Wtedy nawet rywalizacja przyniesie dobre, zbawienne owoce: pomoże każdemu z partnerów odnaleźć własną drogę. W odmienności bliźniego człowiek będzie

widział nie zagrożenie, lecz dopełnienie – znajdzie „pomoc naprzeciw sobie”. W ten sposób każde „Ja” odnajdzie się w relacji „Ja i Ty” – wkroczy na drogę realizacji swojej wolności i dokona procesu indywiduacji. Dzięki spotkaniu drugiego pozna także samego siebie.

Teologia niezależna

Nie mam wątpliwości, że Buberowska koncepcja „Ja i Ty” jest *etyką* niezależną w sensie Tadeusza Kotarbińskiego. Czy jednak istnieje coś takiego jak *teologia* niezależna? Teologia niezależna od religii?

Nie miałyby to być tzw. religia „naturalna”, „rozumowa” czy „deistyczna”, jakie rozwijano w epoce oświecenia w XVII–XVIII wieku, umownie rzecz biorąc na przestrzeni między lordem Cherbury a Kantem (z jego „religią w obrębie samego rozumu”). Religie oświeceniowe zawierały wprawdzie, jak u Kanta, niezależną etykę jako swoją podstawę, jednak z drugiej strony sprowadzały się często do dość suchych, abstrakcyjnych zasad, programowo wypranych z wszelkiego „objawienia”. Szybko się przekonano, że samej etyce religia nie jest koniecznie potrzebna. Kluczowy impuls w ustanowieniu nowego stosunku do religii czekał w romantyzmie. To romantyzm zapragnął na powrót religii w jej dawnej, przedoświeceniowej formie objawienia.

Ale do wszelkich religii, jeśli nie mają być one jedynie grą wyobraźni, potrzebna jest pewna teologia, sposób tłumaczenia twierdzeń religijnych. Teologia niezależna jest niezależna od wyznania, a nawet, być może, od wiary. Teologami niezależnymi mogą być ateści – jak choćby sam Kotarbiński, który umiał tłumaczyć przesłanie religii chrześcijańskiej, z jej miłością bliźniego, jako etykę „spolegliwego opiekuna”. Teologia niezależna nie jest więc niezależna od etyki – etyki niezależnej. Przeciwnie, jest z nią blisko związana. Jest bowiem wprawdzie niezależna od wiary w sensie epistemicznym, ale związana z wiarą w sensie aksjologicznym: wiarą, że pewne ludzkie działania są godne tego, by je podtrzymywać. Wyżej nazwaliśmy to asercją wartości. Gwarancją rzetelnej treści teologii niezależnej jest więc etyka, rzeczywistość stosunków międzyludzkich.

Teolog niezależny może być jednocześnie teologiem swojego własnego wyznania, ale może też być gnostykiem czy ateistą. Teolog niezależny traktuje bowiem religię przede wszystkim jako zaszyfrowany opis rzeczywistości naturalnej. Opis ten jest zaszyfrowany w języku religijnym, a teolog niezależny podejmuje sztukę jego tłumaczenia dla siebie lub innych. Teologiem niezależnym był Buber, Kotarbiński, Hesse, Jung, może nim być każdy *homo humanus*, który ceni różnorodność form wyrazu ludzkiej kultury.

Religia jest bowiem częścią kultury humanistycznej, jak teatr i malarstwo. Można nie interesować się religią, tak jak można nie lubić opery. Wtedy jednak pewna część ludzkiej kultury osobie niereligijnej umyka. Zwiedzając obce miasto, przyjezdny może nie wchodzić do jego świątyń, tak jak może nie chodzić na koncerty muzyki pewnego rodzaju. Ktoś, kto nie chce rozumieć języka religijnego, jest jak ktoś, kto nie chce poznać pewnego systemu kodowania informacji o świecie.

Teologia niezależna stawia sobie wyzwanie rozumienia twierdzeń religijnych najlepiej, jak się da. Teolog niezależny musi więc podejmować próby dotarcia do *dobrej intencji* danej nauki religijnej. Ponieważ trzeba zawsze ocenić i zdecydować, co jest „dobrą” intencją, a co nie, nie da się tu uniknąć relatywności. W tej sytuacji „etyka niezależna” dostarcza drogowskazu, czyli kryteriów oceny, a przez to kryteriów interpretacji. Oczywiście nie ma co szukać „dobrej intencji” za wszelką cenę, lecz tylko o ile taka dobra intencja da się w danym wypadku wyznaczyć. Czasem teolog niezależny daje za wygraną: nie potrafi sobie poradzić z jakąś nauką religijną, którą zanadto trzeba by nagiąć, oddalić od sensu wyjściowego, by móc ją dobrze wyjaśnić. To naturalne, że tak się zdarza, rzecz tylko w tym, aby nie skupiać się na takich wypadkach, nie dawać upustu złemu humorowi, dokuczając przy tej okazji wyznawcom religii i obciążając ich winą.

Teologia niezależna nie ma dostarczyć zbioru twierdzeń religijnych wspólnych dla wszystkich religii – w jaskrawym przeciwieństwie do oświeceniowego projektu „religii naturalnej”. Jest ona w niemal automatyczny sposób pluralistyczna, a przez to ekumeniczna – cieszy się poznaniem różnorodności ludzkiej wyobraźni, a przez to wielości form Bożego stworzenia.

Czy nie zachodzi jednak niebezpieczeństwo „pokrętnej dwuznaczności”, którą Buber zarzucał Jungowi? Wydaje się, że rzekoma pokrętność może niekiedy być przejawem niezależności, o jaką tu chodzi. Można więc wzruszyć ramionami: sympatycy teologii niezależnej stanowią tak bardzo zróżnicowane grono! Przecież jedni z nich traktują wypowiedzi religijne metaforycznie, a inni dosłownie – jaki jest sens łączyć ich razem w obrębie jednej kategorii? Jak ich od siebie odróżnić?

Ale dlaczego mielibyśmy ich odróżniać? Niezależność teologii, o której mowa, polega także na tym, że różnica między „wierzącymi” i „niewierzącymi” nie jest dla niej istotna. Teologia niezależna porusza się przede wszystkim w sferze logiki języka religijnego. Jest to logika w sensie semantycznym, zajmuje się interpretacją wyrażen. Częściowo opisuje związki znaczeniowe między wyrażeniami języka religijnego, lecz nade wszystko związki semantyczne w ścisłym sensie, to znaczy zachodzące pomiędzy wyrażeniami a ich możliwym odniesieniem w ludzkiej rzeczywistości. Na tym polega praca interpretacji. Kto jest dobrym logikiem ludzkiej wyobraźni, umie domyślić

się, o czym mówi religia, posiada więc wiarę aksjologiczną. A taka wiara wystarcza do zaistnienia niewidzialnej wspólnoty.

Żywoty równoległe

Doznają oni rozkoszy i wpadają w zachwyt (...), czytając rozważania o duszy, jeżeli są pomieszane z baśniami.

Plutarch, *Jak młodzież powinna słuchać poetów*: 14e.

Martin Buber mawiał o sobie, trochę przekornie, że jest polskim Żydem. Swoją tożsamość starał się określić w następujący sposób.

Jestem polskim Żydem, pochodzę wprawdzie z oświeconej rodziny, ale we wrażliwym wieku chłopięcym wywarła na mnie wpływ atmosfera chasydyzmu. (...)

Serce moje należy do tych w Izraelu, którzy dziś – równie dalecy od tych, co ślepo zachowują, jak od tych, co ślepo kwestionują – toczą zmagania poprzedzające odnowienie postaci wiary i postaci życia. (...)

Zmagania te są kontynuacją chasydyzmu, ale w takiej porze, w której na świecie (...) pojawiły się ciemności (Buber, *Gog i Magog*: 237).

Buber znał ducha oświecenia – siłę, która kwestionuje – ale pociągała go tradycja mistyczna, rozpalająca młodzieńczą wyobraźnię. Trudno jednak toczyć „zmagania o odnowę wiary” w ciemnościach, w których gaśnie religia.

Grecki pisarz Plutarch, żyjący na przełomie I i II wieku, lubił zestawiać historyczne postacie z różnych czasów, znanych Greków i Rzymian, tworząc „żywoty równoległe”. Gdy myślę o Buberze, nasuwa mi się postać Plutarcha. Obaj czuli się spadkobiercami wielkich tradycji, jeden greckiej, drugi żydowskiej, a za swe życiowe zadanie obaj uznali ocalenie ich ukochanej tradycji od zapomnienia. Obaj byli wybitnymi filologami, znali na pamięć swoje „święte pisma”, *Iliadę* i *Biblię*, tragików i proroków, filozofów i cadyków, przetrząsali ogromne ilości dawnych ksiąg, gromadzili anegdoty o charyzmatycznych mędrkach, spisywali ich powiedzenia i nauki, po czym kompilowali z nich opowieści dla swoich własnych czasów. A były to czasy, gdy ich tradycje przeżywały trudności. U obu wyraźna jest świadomość zapadających „ciemności” i dokonującego się „zaćmienia”, niemieckiej *Finsternis*, greckiego *skótos* („ciemność”) i *skótōsis* („zaćmienie”). Obaj byli też nie tylko historykami, dbającymi o popularyzację dziejów, ale i pisarzami, usiłującymi dopisywać dalszy ciąg tradycji. Ich dzieła autorskie, rozproszone i zróżnicowane, poruszają wszelkie możliwe tematy, ale miały jedną wyraźną tendencję: dostosować tradycję do współczesności, złagodzić to, co jest już

nie do przyjęcia dla nowych czasów, a wyrazić na nowo to, co nie przeminęło. Buber i Plutarch usprawiedliwiali swoje tradycje z kłopotliwych miejsc w ich zawartości, wskazywali, że można unikać nieprzychylnych interpretacji, a nadać im w pełni akceptowalne znaczenie.

Byli tradycjonalistami, nie tylko w sensie pielęgnowania pamięci, ale i sympatii dla konserwatywnego systemu wartości: rodziny, religii, ojczyzny, prawa. Ale przy tym byli otwarci i nowocześni, jak mało kto w ich epoce: bronili łagodności, wyrozumiałości, szacunku dla innych, asymilowali z fascynacją obce kultury, Bliskiego i Dalekiego Wschodu, upominali się o prawa grup marginalizowanych i wykluczonych, pisywali w obronie cudzoziemców, kobiet, zwierząt, mniejszości narodowych i obyczajowych. Nade wszystko pragnęli nauczyć swoich pobratymców nowoczesnej religii, pokazać, że światła religia jest nie tylko możliwa, ale że życzliwy stosunek dla bliźnich stanowi jej istotę. Bronili swych Bogów przed szyderstwami „postępowców”, zarzucających religii prymitywizm, okrucieństwo, ciemnotę, ograniczanie horyzontów umysłowych przez zabobon, utrzymywanie ludzi w strachu przed niewidzialnymi siłami. Używany przez Plutarcha termin *deisidaimonia*, „zabobon”, oznacza właśnie „lęk przed bóstwami”.

Bogowie istnieją, ale czas jest dla nich trudny. Albo się w nich nie wierzy, albo zniekształca ich wizerunek, nadając im cechy demoniczne. Ważne jest, żeby nauczyć współczesnego czytelnika rozumieć dawne mity, symboliczny język, którym posługuje się tradycja. Nie można niektórych przekazów rozumieć dosłownie, nie można ich lekceważyć jako zwykłych baśni. Co więcej, nawet my sami możemy nauczyć się dawnego języka wyobraźni, możemy pisać podobne baśnie, mity z pouczającym morałem, niesamowite opowieści o duchach.

Bóg jest wielkim „Ty”, i jest przyjacielem człowieka – tylko taki pogląd możliwy jest do zaakceptowania, a zarazem godzien, aby jego głoszeniu poświęcić najważniejsze i najbardziej osobiste ze swych pism. Bogowie są po to, żeby ich kochać, i czcić przez dobre uczynki wobec naszych bliźnich. Ale boskość Bogów, ich osobowy charakter skrył się jakby za chmurę ciemności, smugę cienia. Przestał się odzywać dawny proroczy głos, który stanowił istotę tradycji. Dlaczego milczą wyroczone, dlaczego nie dokonuje się już dziś objawienie? Można odnieść wrażenie, że „wieszczę tchnienie wygasło i jego moc ustała” (Plutarch 1988, *Dlaczego Pytia nie wygłasza już wyroczeni wierszem*: 17). A może jest tak, jak utrzymują niektórzy:

Tak samo sędzę, że zaćmienie i unicestwienie mocy wyroczonej pochodzi od innej przyczyny, gdyż wiele doskonałych rzeczy daje bóg ludziom, ale żadna z nich nie jest nieśmiertelna, tak jak mówi Sofokles: dzieła bogów giną, oni sami nie (Plutarch 1954, *O zamilknięciu wyroczeni*: 9).

„Dzieła bogów giną, oni sami nie”? A co, jeśli żyjemy w czasach, w których bogowie zaczynają umierać? To właśnie Plutarch przekazał w swoich pismach historię o śmierci boga. Za panowania cesarza Tyberiusza rozeszła się pogłoska, że umarł czczony od niepamiętnych czasów bożek Pan. Usłyszała takie orędzie załoga pewnego statku: tajemniczy głos polecił im przekazać innym ludziom zagadkową wieść, że „Wielki Pan umarł”. Wiatr ustał, była cisza na morzu, wszyscy wybuchli płaczem. Dla chrześcijan będzie ta historia później znakiem nadejścia nowego przymierza (za panowania cesarza Tyberiusza!). Ale naturalnie Plutarch i Buber pragną „nowego przymierza”, przebudzenia stosunku „Ja i Ty”, wewnątrz swoich własnych religii.

W tych czasach śmierci Boga, oraz w czasach, gdy ludzie za prawdziwych bogów uznają pomniejszych, czczonych przez siebie bożki, „demony”, Plutarch i Buber postanowili niezłomnie trwać na stanowisku, że Bóg ulega zaćmieniu i zapomnieniu, ale, daleki czy bliski, jest zawsze obecny, zawsze trwa, istnieje. Po pierwsze więc, Bóg jest, po drugie nie jest uczynionym przez człowieka bóstwem, bożkiem, bałwanem, lecz realnie istniejącą, choć niewidzialną osobą. Ten mu cześć oddaje, kto, samemu będąc „Ja”, widzi w nim swoje „Ty”. Bóg istnieje i jest „Ty” – trzeba więc do niego mówić „Jesteś”. Najbardziej chyba zbliża Plutarcha i Bubera ten właśnie moment i trudno nie pomyśleć o Buberze, gdy czyta się traktat Plutarcha *O napisie E, który jest w Delfach* (Plutarch 1988, *Perì toũ Ei toũ en Delphoĩs*). Na bramie świątyni delfickiej wyryte były z dawien dawna słynne napisy, witające pielgrzymów, a zawierające, jak wierzono, mądrość filozoficzną. Głośny napis „Poznaj samego siebie” wiązano z pierwszymi mędrkami. Zatarła się jednak w pamięci historia znaczenia widniejącej obok litery E. Plutarch omawia w swym traktacie wiele pomysłowych sposobów jej tłumaczenia. Może to być zwykła litera E, może być cyfra 5, ale dużo bardziej przemawia do wyobraźni czytanie tego napisu jako *Ej* – znaczącego z jednej strony „jeżeli”, a z drugiej także „Jesteś”. „Jestem, który jestem” – powiedział biblijny Bóg do Mojżesza i polecił mu: „Tak powiedz synom Izraela: «Jestem» posłał mnie do was” (Wj 3, 14). A Plutarch przekonuje: Bóg (Apollo delficki) pozdrawia szukających go pielgrzymów: „Poznajcie samych siebie”, a oni, ze swej strony, powinni go pozdrowić odpowiedzią: „Jesteś!” (Plutarch 1988, *O E delfickim*: 392a).

„Pan, którego wyrocznia jest w Delfach, ani nie twierdzi, ani nie ukrywa, tylko daje znak” (*Ho ánaks, hoũ tò manteíon esti tò en Delphoĩs, oũte légei, oũte kryptei, allà sēmaínei*) Słowa te przekazał także Plutarch (Plutarch 1988, *Dlaczego Pytia*: 21). Wyznaczają one granice dialogu z wielkim „Ty”. Skoro tak ważne jest, jak twierdził Buber, żeby prawdziwego Boga nie przesłaniały jego wizerunki, to czy możliwe jest z Nim spotkanie bezpośrednie? Plutarcha i Bubera, a także Bubera i chrześcijan, dzieli najbardziej sprawa pośrednictwa.

Czy człowiek może spotkać Boga bez pośrednictwa, bez obrazu – „twarzą w twarz”? Buber obstaje przy twierdzeniu, że prawdziwy dialog z boskim „Ty” musi obchodzić się bez pośredników. Człowiek wierzący może sądzić, że gdy w skupieniu wypowiada milczące słowa wewnętrznej modlitwy, gdy zwraca się ku Bogu swoją dobrą wolą, swoją „intencją” (hebr. *kawwaná*), gdy woła „z głębokości”, jego głos dotrze do samego Boga (por. Buber, *Zaćmienie Boga*: 112). Czy jednak można poważnie twierdzić, że między Bogiem i wiernym toczy się bezpośredni dialog? Żartował z takiego dialogu o. Józef Bocheński, uznając podobne przekonanie za „zabobon” i twierdząc, że wówczas dialog musi z konieczności przypominać rozmowę dziada z obrazem: „Stał się cud pewnego razu,/przemówił dziad do obrazu./A obraz doń ani słowa,/taka była ich rozmowa”. Podobnie uznają chrześcijanie, którzy twierdzą za apostołem Pawłem, że widzimy teraz niejasno, jakby w zwierciadle i w zagadce, a dopiero kiedyś ujrzemy może twarzą w twarz. Chrześcijanie wierzą w osobę Pośrednika, którym jest Chrystus, a także w całą rzeszę świętych i aniołów, oraz w znaki Opatrzności. Chrześcijaństwo jest w tym punkcie spadkobiercą religii greckiej, z jej wróżbami, herosami i dajmonami. Także dla Plutarcha istnienie różnego rodzaju dobrych i złych „demonów”, duchów, które pośredniczą w kontaktach z bogami, było jednym z ważnych punktów jego religijności. Bóg prowadzi z wiernymi „dialog”, to prawda – ale dialog ten dokonuje się w interpretacji, nie jest bezpośredni. Bóg nie mówi do nas wprost, tylko daje nam znaki. Mogą być nimi wydarzenia naszego życia, ludzie, których spotkaliśmy na swej drodze, książki i święte księgi, które przeczytaliśmy przypadkiem, bo wpadły nam w ręce. Ale „wszystko, co przemija, jest tylko porównaniem” („*Alles vergängliche ist nur ein Gleichnis*”, Goethe, zakończenie *Fausta*) i wszystko wymaga interpretacji. Objawienie dokonuje się w zagadkowych znakach, przesłanie religii jest symboliczne, i trzeba nauczyć się je rozumieć.

Interpretacją religii zajmuje się teologia. Plutarch i Buber wydają mi się teologami, których znaczenie i kompetencja wykraczają poza granice ich własnego wyznania. Uważam, że można ich uznać za „teologów niezależnych”.

Jednym z fenomenów, które opisuje teologia niezależna, jest istnienie samej wspólnoty „teologów niezależnych”, teoretycznych lub praktycznych. Tworzą oni jak gdyby jakieś rozproszone, samozwańcze, niewidzialne państwo, rozsiane po różnych krajach i religiach, a często i poza wszelkimi religiami. Istnienie tego państwa można samo uznać za przedmiot wiary, bo ktoś powie, że to tylko metafora albo złudzenie.

Teolodzy niezależni mają jednak w tej sprawie silną wiarę, tym razem w sensie Buberowskiej *emuná*. Szczęśliwy przypadek pozwala im czasem spotkać swych pobratymców na drodze życia, albo też dowiedzieć się o ich istnieniu poniewczasie, tak jak spotkali się Buber i Hesse, a nie spotkali się

Buber i Plutarch. Gdy jednak się o sobie dowiadują, często mieliby ochotę pozdrowić się dawnym okrzykiem:

O bogowie! Bo bogiem jest też poznać przyjaciół.

ὦ θεοί! θεὸς γὰρ καὶ τὸ γιγνώσκειν φίλους

(Eurypides, *Helena*: 560)

Tych, którzy przeżyli podobne spotkanie, trudno przekonać, że religia to bajki, że nie ma cudów – skoro sami osobiście doznali cudu poznania przyjaciół. Właśnie to doświadczenie starają się opisać religijnymi słowy.

Jak nadchodzą przyszłe światy?

„Przyszły świat”, *olám ha-bá*, świat nadchodzący – to nie tylko przyszły świat, ale i przyszły czas, przyszła epoka, era, wiek – bo hebrajskie słowo *olám* jest ścisłym odpowiednikiem późnogreckiego *aión*. W 1951 roku książkę pod takim tytułem, *Aion*, wydał Carl Jung. Dużo wcześniej już Sigmund Freud ubolewał, że jego najzdolniejszy współpracownik, twórca szkoły szwajcarskiej w psychoanalizie, oddala się od nauki, obierając karierę proroka. W *Aionie* Jung czyni aluzje do nowej epoki – kończy się dawny ajon, czas chrześcijaństwa, Era Ryb – nadchodzi Era Wodnika. Tak rzeczywiście się stało w niewiele lat potem. Nastął czas hipisów, rewolucja młodzieżowa, odrzucenie starej, chrześcijańskiej moralności, epoka wolnego seksu. W arii otwierającej musical *Hair* śpiewano:

When the moon is in the Seventh House
And Jupiter aligns with Mars
Then peace will guide the planets
And love will steer the stars
This is the dawning of the age of Aquarius

Gdy Księżyc znajdzie się w Siódmym Domu,
A Jowisz zrówna się z Marsem,
Wtedy pokój zstąpi na planety,
A miłość zatrząsie gwiazdami.
Oto nastaje świt Ery Wodnika.

(Musical *Hair*: „Aquarius”)

To wizja enancjodromii, nadejścia przeciwieństw. Planety to greckie „gwiazdy błądzące” – teraz mają doznać spokoju. Za to „gwiazdy stałe”, dotąd nieruchome, zaznają błęgiego szaleństwa i uniesień miłości. Tak jak w powieści Hessego *Wilk stepowy* (1927), gdzie główny bohater, zamknięty w sobie intelektualista, nagle w drugiej „połowie życia” przeżywa wyzwalającą, jungowską przemianę – zaczyna chodzić na dyskoteki (dancingi jazzowe) i zażywać narkotyki. Odkrywa drugą, zaniedbaną połowę swojego „Ja” i wchodzi na drogę ku psychicznej pełni.

W Erze Wodnika wszystko miało się zmienić. Zamiast wojny miano uprawiać miłość. Przyszło lato miłości – zaczęto czytać *Wilka stepowego* Hessego. Czy spełniło się wreszcie marzenie Hessego o przemienionych stosunkach międzyludzkich, czy ziściła się utopia powszechnej miłości, „Ja i Ty”? Z pewnością zaczęła się ziszczać utopia powszechnego seksu, wyzwoleń popędów.

Sodomy, Fellatio, Cunnilingus, Pederasty!
 Father, why do these words sound so nasty?
 (Musical *Hair*: „Sodomy”)

„Ojcie! Czemu te słowa brzmią tak nieprzyzwoicie?” Rozpoczął się młodzieżowy bunt przeciw autorytetom, symbolicznemu Ojcu, freudowskiemu „Nad-Ja”, wielkiemu „To”, Bogu tradycyjnej religii i moralności. Postanowiono wprowadzić w życie „wiedzę radosną”, *la gaya scienza* Friedricha Nietzschego.

Z RAJU: „Dobro i zło są przesądami Boga” – rzekł wąż (Nietzsche, *Wiedza radosna*: III, 259).

Teraz czas na przeciwieństwo: ze wstydu przerzucimy się w bezwstyd, a będziemy szczęśliwi. Dawna religia wzbudzała w ludziach poczucie winy i straszyla ich karami. Jednak dawna religia się skończyła. Kto wie, może połączy się teraz z tradycją ezoteryczną, którą szerzył między innymi Jung? W jednej z prowokacyjnych powieści z tamtej epoki, bohater, który marzy o pojednaniu dwóch sił duchowych, Kościoła i masonerii, dowiaduje się od swojego rozmówcy o jego przypuszczeniach co do ukrytego celu Soboru Watykańskiego II (powieść została wydana w roku 1961, jeszcze przed Soborem).

Uważał, że nie jest przypadkiem wyznaczenie daty soboru na rok 1962. Dnia 7 lutego tego właśnie roku ma się rozpocząć era Wodnika. Siedem znanych w starożytności planet znajdzie się w tym znaku, a Kościół, którego los jest powiązany z zachodzącym znakiem Ryb, poddaje swoje wielkie wydarzenie pod nowy wpływ (*influx*), aby zyskać sobie jego przychylność. To także z tego powodu, twierdził astrolog, daje się zaobserwować, jak kosmate łapy religii próbują ugłaskać masonów. Kościół wie, że Wodnik jest znakiem masonerii i że w rezultacie teraz to ona stanie się religią powszechną (Peyrefitte, *Les Fils de la lumière*: 287–288).

Buber nie zdążył skomentować nowych czasów Ery Wodnika. Ale spierając się z Jungiem, z Erą Wodnika w jej wersji uczonej, a nie popularno-

-młodzieżowej, dostrzegał zagrożenia w doktrynie przeciwieństw. Wydaje mi się, że *Zaćmienie Boga* Bubera (1952) może być po części odpowiedzią na klimat duchowy *Aionu* Junga (1951).

Nie można tego rozumieć inaczej, jak tylko jako zerwanie z Bogiem, w którego wierzą religie (Buber, *Zaćmienie Boga*: 75).

Buber nie miał wątpliwości, podobnie jak kiedyś Freud, że Jung, zastępując się naukowością i praktyką lekarską, postanowił naprawdę zostać prorokiem nowej religii – a właściwie pewnej religii starożytnej. Jung nawrócił się do Boga gnostyckiego, w którym równoważą się dobro i zło (Buber: *Zaćmienie Boga*: 77, 84). To gnoza, a nie ateizm, jest „właściwym przeciwnikiem rzeczywistości wiary” (tamże: 120). Za szczególnie niebezpieczną uznawał Buber potrzebę „integracji zła”, którą głosił Jung. „Chodzi o to, że ubóstwia się instynkty, zamiast je uświęcić w wierze” (tamże: 121).

Czyżby Buber był nadmiernie pruderyjny? Przecież nie sposób stawiać judaizmowi zarzutu tłumienia seksualności, zasadnego w przypadku chrześcijaństwa. Nawet jeśli seksualność nazywa się tu „złym popędem” (*jécer ha-rá*), to jest to popęd „równie niezbędny” jak popęd dobry: „bez niego człowiek nie mógłby zaślubić niewiasty i spłodzić dzieci” (Buber, *Obrazy dobra i zła*: 184). Z pewnością, Buber, podobnie jak Plutarch, jest „moralistą”, głosicielem rozumnej obyczajności, zachowania złotego środka w poszukiwaniu „dobrych obyczajów”. Istnieje więc dobry użytek ze „złego popędu”.

Wydaje się, że między Buberem a Jungiem toczył się w gruncie rzeczy spór ambicjonalny. Znowu wracają wieczyste zmagania dwóch „Ja” niechęcych uznać się nawzajem za „Ty”: Gog i Magog, Lewiatan i Behemot srożą się naprzeciw siebie. Z Hessem łączyła przecież Bubera serdeczna przyjaźń, mimo że duchowość Hessego była również mocno gnostycka i z pewnością nie przez pomyłkę pisarz ten stał się jednym z patronów dzieci-kwiatów. Hesse był jednak łagodny i spolegliwy, nie przybierał postawy proroka, udając jednocześnie, że przemawia *ex cathedra* jako uczyony, i nie wił się w „pokrętną dwuznaczność”.

Jak zatem, zdaniem Bubera, nadchodzą nowe światy, nowe epoki? I czy mamy się ich bać? Czy dzieje się to przez enancjodromię, przerzucanie się ze skrajności w skrajność, wzajemne przemaganie i wypieranie się przeciwieństw? Czy epoki świata również są Gogiem i Magogiem? A może istnieje spisek braci wolnomularzy? Może „duch dziejów” przerzuca się z „tezy” w „antytezę”, jak u Hegla? A może zaraz będzie apokalipsa, koniec świata, i niebo zawali się nam na głowę? Myślę, że Buber uwalnia nas od wszelkiego takiego schematyzmu w myśleniu o przyszłości. Wierzy w rozwój

i postęp bez schematów. Uwalnia nas od historiozofii, uwalnia od obsesji czasów ostatecznych, uwalnia od teorii spiskowych i od enancjodromii pojmowanej jako fatum.

Świat się jeszcze nie kończy. Apokaliptyczne wojny nie toczą się na zewnątrz, lecz w nas. Czasy się nieco zmieniają, ale nigdy nie stają całkiem na głowie. Przyszły świat przychodzi tak, jak zawsze: trochę w wyniku naszych świadomych starań, a trochę przez przypadek. Przede wszystkim jednak jest po części także efektem nieprzewidzianego spotkania. Nie musi być posłuszny prawu przeciwieństw. Apokalipsa nie dokonuje się tu i teraz – zostawmy ją czasom eschatologicznym. Jedna epoka nie musi niszczyć drugiej. Jest często otwarciem na inność, to prawda. Nieraz jest szokująca, nieraz gorsząca czy przerażająca. Czasem wygląda na przygnębiające zaćmienie. Ale to, co najważniejsze, jak wierzył Buber, jest wciąż obecne. „Żyje ono nietknięte za ścianą ciemności” (Buber, *Zaćmienie Boga*: 21). Przechodząc przez różne epoki, jak przez spotkania z różnymi „Ty”, człowiek „poznaje samego siebie”, w swoim dobru, złu, a także w swoich wątpliwościach i niezdecydowaniu. Ale przy tym, we wdzięczności za prawdziwie ludzki dar poznania samego siebie, człowiek pragnie zwrócić się do źródła swojej wolności, i powiedzieć: „Jesteś!”

Bibliografia

- Bocheński J., *Sto zabobonów*, Kraków 1994.
- Buber M., *Dwa typy wiary* [1950], przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995.
- Buber M., *Gog i Magog* [1943], przeł. J. Garewicz, Warszawa 1999.
- Buber M., *Ja i Ty* [1923]. *Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Buber M., *Obrazy dobra i zła* [1952], w: tenże: *Ja i Ty*, Warszawa 1992.
- Buber M., *Opowieści chasydów* [1949], przeł. P. Hertz, Poznań 2005.
- Buber M., *Pradystans i relacja* [1951], w: tenże, *Ja i Ty*, Warszawa 1992.
- Buber M., *Zaćmienie Boga* [1952], przeł. P. Lisicki, Warszawa 1994.
- Cassirer E., *Filozofia oświecenia* [1932], przeł. T. Zatorski, Warszawa 2010.
- Dni Mesjaszowe (Talmud, Sanhedryn 97a–99a)*, przeł. W. Brojter i in., „Literatura na Świecie” 1993, nr 5–6.
- Freud S., „Ja” i „To” [1923], w: tenże, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2007.
- Hair: The American Tribal Love-Rock Musical*, tekst: G. Ragni, J. Rado, 1967.
- Hesse H., *Gra szklanych paciorków* [1943], przeł. M. Kurecka, Warszawa 1999.
- Hesse H., *O duszy* [1917], w: tenże, *Moja wiara*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1998.
- Hesse H., *Podróż na Wschód* [1932], przeł. J. Prokopiuk, „Literatura na Świecie” 1978, nr 3.
- Hesse H., *Wilk stepowy* [1927], przeł. G. Mycielska, Warszawa 1999.

- Jung C.G., *Aion* [1951], przeł. R. Reszke, Warszawa 1997.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu* [1793], przeł. A. Bobko, Kraków 2007.
- Kotarbiński T., *Pisma etyczne*, Wrocław 1987.
- Meinong A., *Supozycje* [1902], przeł. J. Grudzińska, Toruń 2004.
- Miłosz Cz., *Ziemia Ulro* [1977], Warszawa 1982.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna (La gaya scienza)* [1882], przeł. L. Staff, Kraków 2004.
- Orzeszkowa E., *Meir Ezołowicz* [1878], Warszawa 1973.
- Peyrefitte R., *Les Fils de la lumière*, Flammarion, Paris 1961.
- Plutarch, *Jak młodzież powinna słuchać poetów*, przeł. K. Kumaniecki i in., Warszawa 1957.
- Plutarch, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, przeł. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1954.
- Plutarch, *Moralia (wybór)*, przeł. Z. Abramowiczówna, t. II, Warszawa 1988.
- Scholem G., *Judaizm. Parę głównych pojęć* [1970], przeł. J. Zychowicz, Kraków 1991.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki* [1941], przeł. I. Kania, Warszawa 2007.
- Świderkówna A., *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego* [1991], Warszawa 2008.
- Tatarkiewicz W., *Skupienie i marzenie* [1934], w: tenże, *Skupienie i marzenie*, Kraków 1951.
- Zeller B., *Hermann Hesse*, przeł. E. Hygen, H. Pinzenöhler, Warszawa 2001.

Streszczenie

Wiarą Bubera był judaizm, ale koncepcja „Ja i Ty” ma dużo szersze zastosowanie. Stawiam tezę, że może być ona rozumiana jako „etyka niezależna” w sensie Tadeusza Kotarbińskiego. W przeciwieństwie jednak do etyki Kotarbińskiego, która miała być niezależna od religii, etyka Bubera może służyć do humanistycznej interpretacji twierdzeń religijnych. Zastanawiam się, czy nie można by w takim wypadku mówić o „teologii niezależnej”, w sensie niezależności od konkretnego wyznania.