

I w o n a A l e c h n o w i c z - S k r z y p e k

Dwa typy milczenia

Słowa kluczowe: *M. Buber, mowa, milczenie, doświadczenie mistyczne, dialog, relacja*

1. Wstęp

Milczenie, choć nie jest często problematyzowane, znajduje się od czasu do czasu w polu zainteresowań różnych badaczy¹. Zazwyczaj problem milczenia podejmuje się w kontekście powszechności mówienia, umożliwiającego ludzkie współbycie, społeczne kontaktowanie się i porozumiewanie się ludzi ze sobą. W takim komunikacyjnym i informacyjnym kontekście mowy milczenie jest rozpatrywane jako niemówienie, niewchodzenie w interakcje werbalne. Martin Buber ujmował milczenie z jeszcze innej perspektywy. Większość tego, co ludzie nazywają rozmową, uważał za gadaninę. „Na ogół ludzie nie mówią naprawdę do siebie; każdy, chociaż zwrócony do drugiego, mówi w rzeczywistości do fikcyjnej instancji, której istnienie wyczerpuje się w wysłuchaniu go” (Buber 1992: 145).

Poszukiwanie warunków prawdziwej rozmowy, która jest czymś więcej niż interakcją werbalną, wynikało z tego, że Buber prócz sfery relacji społecznych przyjmował także istnienie sfery międzyludzkiego, sfery „wzajemnego bycia naprzeciw” (Buber 1992: 141). Poruszanie się w tej sferze zakłada zaangażowanie, gdy tymczasem zwykle stosunki społeczne mają często charakter pozorny i powierzchowny, są „życiem z obrazu” a nie „życiem z istoty” (Buber 1992: 142). Jeśli milczenie rozważa się jako fenomen międzyludzkiego, może ono być efektywną drogą do odsłonięcia

¹ Przegląd prac poświęconych milczeniu podaje Krzysztof Stachewicz (2012).

istoty. Milczenie nie będzie sytuowało się poza mową i dialogiem, a wręcz przeciwnie, będzie stanowiło ich ważny element.

Prócz milczenia, które można określić jako dialogiczne, u Bubera występuje jeszcze jeden jego typ. Milczenie to można określić mianem monologicznego, a to dlatego, że mieści się ono na przeciwnym biegunie dialogiczności, w przeżyciu mistycznym. Milczenie umożliwia to przeżycie i jednocześnie jest jego konsekwencją. Kiedy ekstazyk zaczyna mówić o tym, czego doświadczył, wówczas traci łączność z Bogiem, znika bezpośredniość jego przeżycia.

W niniejszych rozważaniach analizie zostaną poddane dwa wymienione typy milczenia. Prócz celu teoretycznego, przyświeca im także cel praktyczny – odkrywanie pozytywnego potencjału zawartego w milczeniu. Chroni ono przed wchodzeniem w relacje pozorne i nieautentyczne, pozwala także na skupienie, które, jak pokazują przykłady mistyków, prowadzi do samopoznania. W jednej z przypowieści sufickich Hazrata Inayata Khana jest mowa o mistyku znanym z milczenia, który żył w Hyderabadzie. „Szach Kamusz milczał przez wiele lat. Dzięki temu jego siła psychiczna stała się tak wielka, że wystarczyło jedno jego spojrzenie, by udzielić komuś inspiracji czy go uzdrowić” (Kahn 2005: 80). Można w tym widzieć najgłębszą wzajemność i uobecnienie, tak ważne w dialogice Bubera.

2. Milczenie dialogiczne

Gdy mowę traktuje się jako narzędzie porozumiewania się ludzi ze sobą, jako środek komunikacji i osiągnięcia różnych celów, to naturalne wydaje się, jak to robi Izydora Dąbmska w artykule poświęconym funkcjom semiotycznym milczenia, ujmowanie go jako świadomego powstrzymanie się przed mówieniem. Jednak, zdaniem Dąbmskiej, także przypadki niemówienia można uznać za milczenie, a nie za coś znajdującego się poza mową, do czego są one niekiedy sprowadzane (Dąbmska 1971: 95). Gdy rozpatrujemy milczenie w szerokim sensie, jako fenomen ludzkiego codziennego współżycia, porozumiewania się ludzi ze sobą, wówczas świadome powstrzymanie się od mówienia w pewnych okolicznościach może być spowodowane chęcią ukrycia czegoś przed rozmówcą, niechęcią do wtajemniczenia go w jakiejś sprawie itp.

Funkcji semiotycznych milczenia jest wiele, wszystkie wpisane są w językową rzeczywistość ludzkiego bycia. Szeroko na ten temat pisał Martin Heidegger, uznający mowę za jedną z egzystencjalnych struktur otwartości bycia-w-świecie. Język „ma swe korzenie w egzystencjalnym ukonstytuowaniu otwartości jestestwa” (Heidegger 1994: 228). W związku z tym milczenie

jest takim samym fenomenem ludzkiego powszedniego bycia w świecie, jak i mówienie. Ktoś musi milczeć, żeby ktoś inny mógł mówić. Milczenie umożliwia słyszenie, które nie jest odbieraniem dźwięków, lecz rozumieniem wypowiedzi dochodzących do słuchającego. Pozytywną stroną milczenia jest to, że w jego czasie przysłuchujemy się rozmówcy. „Tylko w rzeczywistym mówieniu możliwe jest milczenie. Aby móc milczeć, jestestwo musi mieć coś do powiedzenia, to znaczy musi dysponować właściwą i bogatą otwartością samego siebie” (Heidegger 1994: 228). Mowa jest otwartością jestestwa, a milczenie ją umożliwia. W swoim codziennym, powszednim charakterze mowa staje się gadaniną, ponieważ, zdaniem Heideggera, jestestwo ma skłonność do poruszania się w utartych schematach językowych. Stąd mowa w swym powszednim byciu przybiera różne formy: wypowiedzi, komunikatów, przywoływanych i powtarzanych fraz. Będąc formą mowy, gadanina służy zrozumiałości, choć jest to zrozumiałość powierzchowna, oderwana od podstawy, jaką jest odnoszenie się słowa do bytu. Gadanina nie ma u Heideggera pejoratywnego wydźwięku, jest tylko odmianą zrozumiałości. „Gadanina jest możliwością zrozumienia wszystkiego bez uprzedniego przyswojenia sobie sprawy” (Heidegger 1994: 239), a zatem jest publiczną wykładnią, inaczej można powiedzieć: wykładnią konwencjonalną. Dochodzące do człowieka treści zostają mu podane w gotowej formie i są przez niego bezrefleksyjnie przyjęte. Jako taka, gadanina może prowadzić do „zamknięcia”, a zatem do braku zrozumienia. W tym powszednim użyciu mowa służy plotkowaniu i obgadywaniu, podtrzymywaniu przyjętych i uznanych interpretacji. Można nie brać udziału w gadaniu, ale nie sposób się z niej wyzwolić, konsekwentnie zamilknąć. Oznaczałoby to przestać uczestniczyć w ludzkiej rzeczywistości. Dla Heideggera logos to odkrywanie; słowo odkrywa byt. Gadanina jest wprawdzie upadaniem, oderwaniem się słowa od podstawy, ale nie jest niczym sprzecznym z samą istotą mowy, którą jest odsłanianie bytu i jego rozumienie.

Podobnie jak Heidegger, także i Buber uważał mowę za wyznacznik specyfiki ludzkiego sposobu bycia w świecie. Posługiwanie się mową uznawał za jeden z najważniejszych aspektów czy elementów ludzkiej rzeczywistości. Zdaniem Witolda Glinkowskiego, Buber „podobnie jak inni dialogicy (zwłaszcza Rosenstock-Huessy, Rosenzweig i Ebner), w mowie upatrywał podstawowego drogowskazu dla filozoficznej refleksji o człowieku” (Glinkowski 2011: 163). I podobnie jak inni dialogicy, Buber, uznając sferę językową za zasadniczą dla konstytuowania się ludzkiego bytu, dążył do tego, by uchwycić dialogiczną swoistość ludzkiej egzystencji (Glinkowski 2011: 163).

Duch jest słowem. I tak jak mowa języka układa się w słowa dopiero w mózgu człowieka, by przyjąć następnie dźwiękową postać w jego gardle, ale zarówno pierwsze jak

i drugie jest tylko apofonią prawdziwego procesu, w rzeczywistości bowiem mowa nie tkwi w człowieku, lecz człowiek w mowie i z niej przemawia – tak i wszelkie słowo, wszelki duch. Duch nie jest w Ja, lecz między Ja i Ty (Buber 1992: 62).

Jak pokazuje Michael Theunissen, dialogikę otwiera pojęcie „między” (Theunissen 1977: 259). Wszystko, co ludzkie, rozgrywa się w tym „między”. W życiu z ludźmi, w międzyludzkim „uformowane językowo słowo spotyka swoją odpowiedź” (Buber 1992: 140). Wzajemność ludzkiego odnoszenia się do siebie możliwa jest dzięki mowie, dzięki zagadywaniu i odpowiadaniu. Ja i Ty zanurzone są w „mówioności”. „Momenty relacji połączone są tutaj – i tylko tutaj – żywiołem języka, w którym się zanurzyły. Naprzeciw rozkwitło tutaj do pełnej rzeczywistości Ty” (Buber 1992: 140).

Oznacza to, że u Bubera logos odsyła do relacyjnego źródła. Inaczej niż dla Heideggera, dla którego logos łączy się z rozumieniem, z otwartością jestestwa, dla Bubera logos ma sens jedynie z prefiksem „dia” (Glinkowski 2009: 22). Człowiek ujmuje świat na dwa sposoby, w zależności od tego, czy wypowiada podstawowe słowo Ja-Ty, czy Ja-Ono. Świat jest dla człowieka dwoisty, zgodnie z jego dwoistą postawą (Theunissen 1977: 279). Żyjąc, człowiek wybiera jedną z dwu postaw: dialogiczną bądź uprzedmiotawiającą. Opowiada się tym samym „za jedną z dwu formuł bycia: za byciem dialogiczną osobą lub istotą monadyczną (*Eigenwesen*)” (Glinkowski 2011: 115). Rozróżnienie na istotę dialogiczną i monadyczną ma u Bubera charakter modelowy, w praktyce nie występują one w czystej postaci (Glinkowski 2011). „Każdy żyje w dwojakim Ja” (Buber 1992: 79).

Według Bubera, w logosie bardziej niż mówienie ujawnia się przemawianie, wyrażanie się, manifestowanie. Skoro duch jest słowem, to człowiek mówi wieloma językami. Pośród nich jest także język mowy, jeden z wielu języków, jeden z wielu sposobów przemawiania, czyli ujawniania się, manifestacji ducha.

Duch w swej ludzkiej manifestacji jest odpowiedzią człowieka na jego Ty. (...) Ale najwymowniej ujawnia się tutaj los procesu relacji. Im silniejsza odpowiedź, tym bardziej wiąże ona Ty, skazując je na bycie przedmiotem. Tylko milczenie do Ty, milczenie *wszystkich* języków, milczące trwanie w nieuformowanym, niezróżnicowanym przedjęzykowym słowie uwalnia Ty, jest z nim w relacji, w której duch nie manifestuje się, lecz jest (Buber 1992: 62).

Kiedy w kontakcie jednego człowieka z drugim następuje uobecnienie ducha, nie są potrzebne słowa.

Jak utrzymuje Meike Siegfried, autorka pracy poświęconej rozumieniu mowy u Heideggera i Bubera, milczenie jest przez Bubera faworyzowane,

ponieważ problematyczne jest dla niego całkowite urzeczywistnienie relacji Ja-Ty w wymianie słów, we wzajemnym mówieniu (*Miteinandersprechen*) (Siegfried 2010: 261). A zatem u Bubera pojawia się możliwość porozumienia poza słowami, ponieważ, jak to zostało wyżej powiedziane, duch przemawia różnymi językami, także przez milczenie. W związku z tym trzeba uznać, że w koncepcji Bubera mamy do czynienia z szerokim pojęciem mowy. Nie sprowadza się ona, jak pokazuje Theunissen, do przekazującego coś mówienia, ale obejmuje także formy komunikacji poza dźwięcznie wyartykułowanym słowem (Theunissen 1977: 282).

Dlatego też główne zadanie mówienia według Bubera, na co zwraca uwagę Glinkowski, polega na „dopełnianiu jedności tych, którzy się do siebie zwracają. Nie jest jednak tak, by warunkiem uczestnictwa w dialogu musiała być każdorazowo artykulacja i wokalizacja wypowiedzi, wyrażanie się przez medium języka mówionego” (Glinkowski 2011: 165). Może się zdarzyć, że milczenie nie przerywa dialogu, o ile osoba, która milczy, jest nadal w niego zaangażowana, a nie uchyla się od niego. „Czasem bowiem, paradoksalnie, odwołanie się do słów nie gwarantuje współuczestnictwa równie autentycznego i podjętego w tak pełnym wymiarze, jak w przypadku zachowania milczenia” (Glinkowski 2011: 165).

W tego rodzaju „wymownym milczeniu” (*beredtes Schweigen*) dochodzi do zdarzenia dialogiczności. Ilustruje to jedna z opowieści chasydów:

Pewnego razu rabbi Mendel, syn cadyka z Warki, i rabbi Eleazar, wnuk magida z Kozienic, spotkali się po raz pierwszy. Sami, bez postronnych, weszli do izby, usiedli naprzeciw siebie i milczeli przez godzinę. Wtedy pozwolili wejść pozostałym. „Teraz doszliśmy już do ładu” – rzekł rabbi Mendel (Buber 1986: 272).

Mamy tu do czynienia z współuczestniczącym milczeniem. Milczenie jest formą spotkania. Jak pisze Siegfried, w tego rodzaju spotkaniu, choć nie dokonuje się wymiana słów, faktycznie zachodzi współudział (*Miteinander*). „Zdaniem Bubera, milczący nie stoją obok siebie jako odizolowane istoty, lecz odnoszą się do siebie w sposób, w który dwa nieme, leżące obok siebie kamienie nigdy nie będą się odnosić” (Siegfried 2010: 262). W *Ja i Ty* relacja i spotkanie były synonimami. Dopiero potem Buber odróżnił spotkanie, jako coś aktualnego, od relacji, jako czegoś otwierającego możliwość, czegoś utajonego (Waldl 2006: 42).

Wymowne milczenie jest zatem także dialogiem, choć nie rozmową, bo nie ma w nim słów. Niekiedy może być zagadką, jak to ma miejsce w przypadku ewangelicznej opowieści o Jezusie, który stanął przed Herodem, ale choć był zasypywany przez niego wieloma pytaniami, milczał. Równie znaczący jest obraz milczącego Jezusa, do którego faryzeusze przy-

prowadzają kobietę przyłapaną na cudzołóstwie. W tym przypadku Jezus wypowiada jedno zdanie. W zestawieniu z jego wcześniejszym milczeniem jest ono skuteczniejsze niż długie perswazje i powoduje, że zgromadzony tłum rozchodzi się. Powściągliwe mówienie na granicy milczenia wydaje się być idealnym sposobem panowania nad rozpętanymi namiętnościami.

Wypowiedziana mowa ma, według Bubera, tendencję do stawania się gadaniną. Dlatego też milczenie można uznać za obronę przed nią. Nie mnożyć pustych słów, które stanowią element społecznej gry a nie są punktem wyjścia dla autentycznej relacji, wzajemności. Nie prowadzą do spotkania, lecz zwodzą i pozwalają na wciśnięcie się w relację pozoru, nieprawdziwości. Zamilczeć to w wielu sytuacjach nie pozwolić na rozsiewanie ziaren zamętu. W słowach jest ich bardzo wiele. Wypuszczone rozrastają się i rozkrzewiają, sprawiając, że między ludźmi powstaje coraz większy mur nieporozumienia i zamknięcia. Milczenie jest także obroną przed „piękną mową”, którą możemy rozumieć jako mowę pustą, pozbawioną siły oddziaływania. Znow można odwołać się do jednej z opowieści chasydów.

Pewien człowiek uczony, który zasiadał w szabat u stołu rabiego Barucha, powiedział: „Daj nam słyszeć słowa nauki, rabbi, ty mówisz tak pięknie!”. „Zanim przemówiłbym pięknie – odparł wnuk Baalszema – wolałbym, żeby mnie poraziła niemota” (Buber 1986: 110).

Podobnie, choć jeszcze dobitniej, wyraził to sam Baal Szem Tow: „Milczenie jest lepsze niż zabieranie głosu, bo milcząc można myśleć o wielkości Boga; a kiedy ktoś zaczyna mówić, to jakie by to nie było istotne samo w sobie, zawsze w to mówienie wciśnię się chęć pokazania siebie samego” (Lifschitz 2003: 186). Rabin Nachman z Braclawia, ze względu na tę ludzką skłonność do błyszczenia i bycia górą, zalecał, by chcąc oglądać prawdę, „przegnać ducha posiadania racji” (Buber 1983: 29).

Obrona przed piękną mową i stawianiem siebie przed prawdą to obrona przed zasłanianiem istoty. Buber pisze, że każdy, kto wypowiadając słowa, koncentruje się na tym, jakie wrażenie robi na innych, działa jak niszczyciel. A dzieje się tak dlatego, ponieważ człowiek, zamiast pozwolić, by przez słowo przeświecała boskość, chce pokazać siebie, swoje Ja. Wówczas gubi się to, co ma do powiedzenia. W tym, co mówi, nie ma treści, a jest tylko pusta forma. Słowa wypowiedziane dla próżności i szaleństwa prowadzą do zguby. Dlatego też zawsze, gdy dochodzi do rozmowy, w którą wślizgnął się pozór, do rozmowy nieprawdziwej, lepiej jest zamilknąć. Tylko tak można nie dopuścić do niszczycielskich skutków polegających na tym, że zamiast życia z istoty zacznie się umacniać życie z obrazu, a zatem życie

pozorne (Buber 1992: 142). A przecież w międzyludzkim chodzi o wzajemność własnego odkrywania się i wzmacniania istoty, a nie o pozorowanie kontaktu i relacji prowadzących do zamknięcia.

Możliwość zamknięcia wynika z tego, że osoba może przyjmować jeden z dwóch podstawowych ruchów: ku innemu i ku sobie. Glinkowski pisze o ruchu zwrócenia się (*Hinwendung*) i ruchu odsunięcia się (*Rückbiegung*). „Pierwszy jest ruchem dialogicznym, drugi ruchem monologicznym” (Glinkowski 2011: 116). Niezależnie od tego, czy ruchy te znajdują się na przeciwnych biegunach, czy też uzupełniają się wzajemnie, ich istnienie wskazuje, że dialogiczność jest dopełnieniem monologiczności.

3. Milczenie monologiczne

Uprzywilejowana pozycja milczenia w koncepcji Bubera, w porównaniu z miejscem, jakie przyznaje milczeniu Heidegger, wynika, jak widać z powyższego, z podejścia Bubera do mowy. W *Ekstatische Konfessionen* (1909) pisał on, że mowa wyrosła z potrzeby „tworzenia znaków dla rzeczy zmysłowych znajdujących się bliżej lub dalej ludzkiego ciała” (Buber 1909: XVIII). Mowa, jak każde narzędzie, ma za zadanie służyć potrzebom ciała, które porusza się w świecie i musi mieć koordynatora, system porządkowania doświadczenia i poznania. W takim ujęciu mowy widoczne są dalekie echa koncepcji Ernsta Macha, dla którego mowa była sposobem organizacji doświadczenia umożliwiającym jego utrwalanie w pamięci i przekazywanie dalej. W *Ekstatische Konfessionen* widoczne są liczne wpływy modernizmu. Charakterystyczne dla tego prądu kulturowego było, jak pisał Leszek Kołakowski, że świat pojmowano w nim jako bardziej złożony i niemieszczący się w granicach narzuconych przez naukę. Ekspozowano jego zagadkowe i nieuchwytnie strony. Interesowano się religią i legendami orientalnymi (Kołakowski 2008: 19). Prócz tego kwestionowano możliwości języka, wątpiąc, by można było przy jego pomocy przedstawić rzeczywistość, której nie da się przecież poznać. Na rozwój tego językowego sceptycyzmu (*Sprachskepsis*) wpływ miała niewątpliwie popularność poglądów Fryderyka Nietzschego, który wręcz wykpiwał ludzkie zarozumiałstwo pozwalające wierzyć, że język jest czymś więcej niż grą metafor i pojęć, które sami tworzymy. „Mówiąc o drzewach, barwach śniegu i kwiatkach, wierzymy, że wiemy coś o samych rzeczach, tymczasem nie mamy nic prócz metafor rzeczy, metafor, które pierwotnym istnościom zupełnie nie odpowiadają” (Nietzsche 1993: 187).

Ekstatische Konfessionen stanowią autorski zbiór relacji z przeżyć mistycznych osób pochodzących z różnych epok, od IV wieku p.n.e. poczy-

nając, po wiek XIX naszej ery. Obok tekstów autorów chrześcijańskich, stanowiących tu większość, znajdują się w nim także wyznania przedstawicieli islamu, judaizmu, taoizmu i hinduizmu. W tym wielogłosie religii i kultur, jak podkreślają Andrew Vogel Ettin i Ulrike Wiethaus, ukazuje się ludzka godność i siła samookreślenia (Ettin, Wiethaus 2009: 2). W doświadczeniu mistycznym ekstazy czuje się wolny i wyzwolony. Uwalnia się od ograniczeń ciała i świata, dotyka tego, co boskie. Dochodzi tu do głosu indywidualizm i subiektywizm. Natomiast jak pokazuje Gaetano Biccari, w podejściu Bubera do doświadczenia mistycznego ujawnia się sceptycyzm językowy (Biccari 2001: 70). Doświadczenie mistyczne należy bowiem do rodzaju przeżyć, których nie da się wypowiedzieć, wyrazić w słowach.

Ekstaza sytuuje się poza wspólnotowym doświadczeniem. Ona jest jednością, samotnością, ona jest wyjątkowością, która nie może zostać przekazana. Ona jest przepaścią, w której brak oparcia: tym, co niewysłowione (Buber 1909: XIX).

Według Bubera, ekstaza jest niewypowiadalna, ponieważ człowiek, który ją przeżywa, jest jednością. W rejonach, do których dociera w ekstazie, nie ma dwoistości. „Wznosząc się ponad wielość Ja, grę zmysłów i myślenia, ekstazyk oddziela się także od mowy, która nie może za nim podążyć” (Buber 1909: XVII).

Doświadczenie mistyczne jest skupieniem, i jako takie sytuuje się na przeciwnym biegunie rozproszenia. Osiąga się w nim stan jedności i pełni, która nie jest dana w zmysłowym świecie wielości i zmienności. Możliwe jest to przez skierowanie do wnętrza, ku temu co duchowe i boskie, przeciwne do ruchu na zewnątrz, ku temu, co cielesne, a przez to złudne. Mistrz Eckhart pisał o tym następująco:

Umysł w swoim działaniu kieruje się zawsze ku wnętrzu. Im coś subtelniejsze i bardziej duchowe, z tym większą mocą działanie jego zwraca się ku wnętrzu. Im potężniejszy i subtelniejszy jest umysł, w tym większym stopniu to, co on poznaje, łączy się z nim i tworzy z nim jedno. Inaczej z rzeczami materialnymi; te im są potężniejsze, tym bardziej ich działanie zwraca się na zewnątrz. Szczęśliwość Boga zawiera się w skierowanym ku wnętrzu działaniu umysłu, w którym przebywa Słowo (Mistrz Eckhart 1986: 126).

U Bubera to, co zewnętrzne, rozproszone, zmysłowe i materialne, jest światem zmienności – *das Getriebe*. Pojęcie to można przełożyć jako „krzątanie”, „bieganie”. Charakteryzując zmysłową rzeczywistość, Buber używa takich określeń jak splątanie, wir uczuć, przedmiotów, słów. Pomocna w zrozu-

mieniu istoty owej krzątany może być charakterystyka dokonana przez rabina Nachmana:

Świat jest jak wirujący krążek. Wszystko obraca się i zmienia: człowiek w anioła, anioł w człowieka, głowa w nogę, noga w głowę. Tak obracają się i wirują wszystkie rzeczy, przechodząc jedna w drugą, góra w dół, dół w górę. Wszystko bowiem jest jednym, a w przemianie i nawrocie rzeczy zawiera się odkupienie (Buber 1983: 27).

To w tej zmysłowej sferze jest mowa i poznanie, ale także związane z nimi pragnienia i dążenia. Przeżycie ekstazy nie jest poznaniem, lecz zrozumieniem bez słów. Dlatego Buber nazywa je także tajemniczym milczeniem, mistycznym spokojem, w którym roztapiają się wszystkie formy wypowiedzi. To milczenie ma działanie oczyszczające. Chroni także przed „błędnymi drogami krzątany (*das Getriebe*)”. Stan, który się osiąga w doświadczeniu mistycznym, jest stanem łączności z Bogiem, dlatego dopóki się w nim trwa, nie potrzeba słów. Jednak, jak pisze Buber, ekstazyk chce mówić, ponieważ słowo w nim płonie. Pragnąc wypowiedzieć to, co niewypowiadalne, rozbija się o bramę zamkniętą na cztery spusty. Szuka środków wyrazu; znajduje je w obrazach i metaforach.

W świecie bardziej zwyczajnych doświadczeń także pojawiają się momenty ekstazy, ale one, inaczej niż w przeżyciu mistycznym, są związane ze słowami. Momenty te mają miejsce w modlitwie, która, według rabina Nachmana, jest najczystsza i najdoskonalsza drogą spotkania Boga i tworzenia na jego wzór. Buber charakteryzował tę naukę następująco:

Kto w ogniu swojej istoty się modli, w jego krtani sam Bóg mówi wewnętrzne słowo, które jest wydarzeniem. Słowo zewnętrzne jest jedynie szatą. „Jak z płonących szczap dym wzbija się wzwyż, a ciężkie części lgną do ziemi i przechodzą w popiół, tak z modlitwy tylko wola i poryw serca wznoszą się ku górze, a zewnętrzne słowo rozsypuje się w popiół”. Im silniejszy poryw serca, im potężniejszy ładunek intencji, *kawana*, tym głębsza przemiana. (...) Modlitwę odprawia się jednak nie w udęcie i pokucie, lecz w wielkiej radości. Jedyne radość jest prawdziwą służbą Bożą (Buber 1983: 18).

Odpowiednie nastawienie jest warunkiem osiągnięcia stanu *dewekut*, czyli ekstazy modlitewnej, w której dokonuje się zjednoczenie z Bogiem. Jednak trzeba szukać słów, w jakich modlący będzie mógł wyrazić swoje myśli. Rabin Nachman mówi: „Słowo jest nośnikiem, przez który Bóg oznajmia nam o swojej miłości. Dlatego modlitwa musi być wypowiedziana słowami, a nie tylko myślą” (Lifschitz 2003: 127). Modlitwa nie jest jedynie trwaniem w stanie przyłgnięcia do Boga, zjednoczenia z Nim, ale musi prowadzić do wypowiedzenia słowa. A jeśli będzie to słowo Ty, wówczas dokona się

ruch „zwrócenia się” (*Hinwendung*). Zwracanie się do Boga mianem Ty, rozmowa z Nim były dla Bubera jedynym sposobem rzeczywistego odnoszenia się do Niego, ponad podziałami i fałszywymi znaczeniami, jakie nadawane jest Jego pojęciu. „Lecz kiedy po ustaniu walk i sporów ludzie w ciszy zwracają się do Boga mianem Ty, a nie mówią o nim On, czy wówczas nie ujawnia się rzeczywisty Bóg, do którego wszyscy wołają? Jeden, żywy Bóg ludzkich dzieci?” (Beck, Miller 2003: 27).

Stan ekstazy osiągnąony w modlitwie, analogiczny do zjednoczenia dokonującego się w przeżyciu mistycznym, pozwala ujrzeć, że w tajemniczym milczeniu widoczny jest ślad ruchu zwrócenia się, a co za tym idzie, relacji. Wielu autorów dostrzega w *Ekstatische Konfessionen* zaczątki zasady dialogicznej. W idei przeżycia jedności ma swoje korzenie idea spotkania (Jasiński 2010: 126). Niektórzy autorzy uważają, że późniejsza filozofia spotkania Bubera może być widziana co najwyżej jako korektura jego mistycznej postawy, a nie jej rozwinięcie. Utrzymujący tak Robert Waldl przekonuje, że dialogika Bubera ukształtowała się pod wpływem wczesnych prac Jacoba L. Moreno (Waldl 2006), a zatem nie mogła być obecna w okresie, w którym Buberowi te prace nie były znane.

Wydaje się jednak, że jest inne rozwiązanie. Moreno nie zainspirowałby Bubera, gdyby w myśleniu tego drugiego nie było już wtedy zarodków rozwiniętej później zasady dialogicznej. Interesującym świadectwem przechodzenia Bubera z pozycji monologicznych na dialogiczne jest *Daniel* (1913). W tej pracy rozwinięte zostały metafizyczne wątki występujące w *Ekstatische Konfessionen*, przede wszystkim znaczenie skupiania sił duszy w sobie i proces urzeczywistniania. Bezpośredniość przeżycia jedności jest jednocześnie zrozumieniem i poznaniem. Można „zachować poznanie w świętości milczenia lub wystawić je na sprzedaż na rynku słów” (Buber 1913: 20). Milczenie łączy się ze stanem jedności i spokoju swojego własnego stawania się. W tym stanie człowiekowi wystarcza Ty, które nosi w sobie. Jednak kiedy ta jedność zostaje rozbita i gdy wody świata zalewają człowieka, „wówczas staje się dla niego koniecznością i powołaniem mówić Ty do tego, kogo spotyka w świecie” (Buber 1913: 39). Potrzeba wejścia w relację jest wpisana w metafizykę Bubera, przyjmującego, że nie da się uniknąć przypływu wód świata, że człowiek musi się z nimi zmagać, bo tylko w ten sposób przekonuje się, jaki jest. Zamknięcie, chronienie się, obrona przed niebezpieczeństwami prowadzi do życia pozornego. Wychodzenie naprzeciw światu umożliwia urzeczywistnienie swej istoty. Rzeczywiście przeżyte życie jest „życiem bezpośredniości i związku ludzi (*Menschenbundes*), „albowiem tam, gdzie jest prawdziwa samotność, tam też jest prawdziwa wspólnota, bezpośrednia, otwierająca się jedynie przed tymi, którzy urzeczywistniając się, żyją jako rzeczywistości” (Buber 1913: 36). Choć w *Danielu* widoczne

są zarodki zasady dialogicznej, to niewątpliwie dominuje w nim problem mistycznego zjednoczenia, „tworzenia jedności ze swojej i wszelkiej podwójności” (Buber 1913: 55–56). Jednak wiele z wyrażanych tu myśli Buber powtarza w *Ja i Ty*, szczególnie w miejscach, gdzie podkreśla, że uczestnictwo w rzeczywistości dokonuje się w relacji. Rzeczywistość dostępna jest tylko w spotkaniu, wykraczającym poza słowa, ponieważ nie da się go zamknąć w znakach. Słowa utrwalają i uprzedmiotawiają. Stąd tak ważne jest zachowanie milczenia tam, gdzie dochodzi do uobecnienia i wzajemności.

4. Zakończenie

Buber przyznaje milczeniu wyróżnioną pozycję. Nie sytuuje się ono poza językiem, jest jedną z form przemawiania ducha, rzeczywistości. Wynika to z podejścia Bubera do mowy, która jest tylko jednym ze sposobów manifestacji ducha. Słowa, utrwalające i uprzedmiotawiające rzeczywistość, nie są wcale jedynym ani najlepszym sposobem dotknięcia istoty ludzkiej i boskiej. Do jej uobecnienia może dojść zarówno we współuczestniczącym dialogu bez słów, jak i w bezsłownym doświadczeniu mistycznym. W pierwszym przypadku milczenie stanowi ważny element dialogu, w drugim jest ono mistycznym spokojem, w którym osiąga się zrozumienie bez słów.

Choć wydaje się, że milczenie dialogiczne i monologiczne nie mają ze sobą wiele wspólnego, ponieważ pierwsze ma miejsce w międzyludzkiem, a drugie dokonuje się w samotności, to jednak w obu przypadkach pełni ono rolę obronną. W pierwszym przypadku chroni przed ześlizgnięciem się w gadaninę i pozór, w drugim przed rozproszeniem się w wielość i zamęcie.

Słuszna wydaje się teza, że w zasadzie dialogicznej Bubera można odnaleźć wiele elementów mistycznych. Tak jak mistyk dotyka tego, co boskie, tak też w spotkaniu, jeśli dochodzi do osobowego uobecnienia, dotyka się wiecznego Ty. W ten sposób także tu pojawia się jedność i pełnia, której doświadcza mistyk. Uobecnienie i wzajemność wymagają skupienia, a milczenie mu sprzyja.

Bibliografia

- Biccari G. (2001), *Zuflucht des Geistes? Konservativ-revolutionäre, faschistische und nationalsozialistische Theaterdiskurse in Deutschland und Italien 1900–1944*, Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Beck E., Miller G. (hrsg) (2003), *Martin Buber im Gespräch mit Gott und den Menschen. Erinnerungen*, Leipzig: Benno.

- Buber M. (1909), *Ekstatische Konfessionen*, Jena: Eugen Diederichs.
- Buber M. (1913), *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung*, Leipzig: Insel-Verlag.
- Buber M. (1983), *Opowieści rabina Nachmana*, przeł. E. Zwolski, Paris: Dialogue.
- Buber M. (1986), *Opowieści chasydów*, przeł. P. Hertz, Poznań: W drodze.
- Buber M. (1992), *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy PAX.
- Dąbmska I. (1971), *O funkcjach semiotycznych milczenia*, „Studia Semiotyczne” 2, s. 93–104.
- Ettin A.V., Wiethaus U. (2009), *Mysticism, Experience, and Pedagogy in Jewish-Christian Dialogue*, „Studien in Jewish-Christian Relations” 4, s. 2–12, <https://ejournals.bc.edu/ojs/index.php/scjr/article/viewFile/1514/1367> [20.06.2015].
- Glinkowski W.P. (2009), *Fenomen dialogu w filozofii człowieka Martina Bubera*, „Studia Paradyskie” 19, s. 21–32.
- Glinkowski W.P. (2011), *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Heidegger M. (1994), *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jasiński K. (2010), *Boska jedność. Martina Bubera mistyczna koncepcja absolutu*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 22, s. 111–126.
- Kahn H.I. (2005), *99 opowieści sufickich*, przeł. M. Tarnowska, Warszawa: tCHu.
- Kołąkowski L. (2008), *Bergson*, Kraków: Znak.
- Lifschitz D. (2003), *Z mądrości chasydów, 600 opowieści o radości, nadziei, humorze z dawnych opowieści Izraela, aby odnaleźć Boga i siebie samego*, przeł. M. Dutkiewicz-Litwiniuk, Kielce: Jedność.
- Mistrz Eckhart (1986), *Kazania*, przeł. W. Szymona, Poznań: W drodze.
- Nietzsche F. (1993), *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: tenże, *Pisma pozostałe (1862–1875)*, przeł. B. Baran, Kraków: Inter Esse, s. 183–199.
- Siegfried M. (2010), *Abkehr vom Subjekt: Zum Sprachdenken bei Heidegger und Buber*, Freiburg im Breisgau, Verlag Karl Alber.
- Stachewicz K. (2012), *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, Poznań: UAM. WT. Redakcja Wydawnictw, https://repozytorium.amu.edu.pl/jspui/bitstream/10593/7803/3/Stachewicz_08_09_2012_PROF%20poprawiony.pdf [20.06.2015].
- Theunissen M. (1977), *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin – New York: De Gruyter.
- Waldl R. (2006), *Begegnung. J.L. Morenos Beitrag zu Martin Bubers dialogischer Philosophie* (Dissertation), Wien, http://www.waldl.com/downloads/Moreno_Buber.pdf [20.06.2015].

Streszczenie

Mowa jest dla Martina Bubera manifestacją ducha przejawiającego się w różny sposób, nie tylko przez słowa. Stąd milczenie zajmuje w jego koncepcji wyróżnione miejsce. Do uobecniania istoty ludzkiej lub boskiej może dojść zarówno we współuczestniczącym dialogu bez słów, jak i w bezsłownym doświadczeniu mistycznym. W pierwszym przypadku milczenie stanowi ważny element dialogu, w drugim jest mistycznym spokojem, w którym osiąga się zrozumienie bez słów. W milczeniu duch nie manifestuje się, lecz jest. Zarówno milczenie dialogiczne, jak i milczenie monologiczne są opozycją wobec „pięknej”, lecz pustej mowy. Stanowią także rodzaj obrony przed gadaniną oraz jeden ze sposobów uniknięcia relacji pozornych, nieautentycznych.

