PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie
Seria: Pedagogika t. XVII, 2008

Anna GIEDRYS

Przełom w historii dialogu – trzy jego wymiary i znaczenia

Słowo dialog i jego znaczenie urosło w wieku XX do sporych, by nie rzec niezwykłych rozmiarów. Być może nie zyskało jeszcze miana słowa klucza, lecz w wielu przypadkach pełni taką rolę. Od dialogu, jako rozmowy dwojga ludzi, poprzez dialog człowieka z ideą, przejść możemy do dialogu na poszczególnych płaszczyznach: społecznych, politycznych, religijnych, naukowych. Dialog to spotkanie, nie zawsze przeciwników, czasem niepewności, czasem niewiedzy (nie ignorancji), czasem wątpliwości. Dialog otwiera na inne spojrzenie. I choć dialog zaliczany jest jakby niewytłumaczalnie do słów o znaczeniu pozytywnym, to czy musi kończyć się najczęściej oczekiwanym kompromisem, znalezieniem nowego spojrzenia na dwa lub kilka różnych od siebie poglądów? A może najbardziej pociągająca i prawie magiczna siła dialogu leży w jego nieskończonej liczbie rozwiązań? Wiele opracowań dotyczących dialogu żydowskiego traktuje go jako ciągłość jednolitą i postępującą. Zmiany istotne w różnych jego etapach są często niedostrzegalne i mało dostrzegalne są jego etapy.

Dziewiętnastowieczna burzliwość dziejów wymuszała na społeczności żydowskiej ciągłą gotowość do spotkania z nowym spojrzeniem na otaczającą rzeczywistość. Owo spotkanie stało się bardzo częste i konieczne dla europejskiej społeczności żydowskiej, która pod koniec wieku XVIII i na początku XIX przeżywała okres Oświecenia (haskali). W zmieniającej się codzienności Żydzi stawali do dialogu na wielu płaszczyznach i chłonęli panujące w Europie ideały Oświecenia, otwierali się na każdą płaszczyznę począwszy od sfery ekonomicznej, poprzez kulturową, polityczną, społeczną, aż po ideologiczną i filozoficzną. Był to, ze strony żydowskiej, dialog zewnętrzny, odbywał się kosztem własnej tradycji i religijności, odwrócony od własnej tożsamości.

Pod wpływem dialogu zewnętrznego zaczęto odczuwać potrzebę dialogu wewnętrznego, dialogu skierowanego na własną tożsamość. Konieczność pro-

wadzenia takiego dialogu dostrzegli już przedstawiciele haskali żydowskiej. Dziewiętnastowieczna asymilacja społeczności żydowskiej postępowała na płaszczyźnie edukacji, aktywnego współudziału w życiu społecznym, współuczestnictwa w kulturze, ekonomii, życiu politycznym, jej następstwem było powstanie nowego spojrzenia na judaizm. Konieczność nadania ram dialogowi wewnętrzno-żydowskiemu i obrania odpowiedniej strategii w kreacji nowej tożsamości dostrzegli, w przygasających światłach haskali, Gershom Scholem, Martin Buber i Franz Rosenzweig[1]. Odradzający się równolegle „powrót do tradycji" był spotkaniem „postępowego"[2] judaizmu haskali z judaizmem ponadczasowym. Sprawą najbardziej dyskutowaną na wewnętrznej drodze dialogu okazały się „wartości dawne": Jak ich nie utracić i jak przekazać przyszłym pokoleniom w nowym, ulepszonym kształcie? Dialog wewnętrzny na temat nowej tożsamości oparto na (wypracowanych w haskali w XIX i XX w.) kategoriach wolności, prawa, etyki.

Trzeci wymiar dialogu pojawił się mniej więcej w czasie, gdy przebrzmiewały hasła haskali i gdy idee Oświecenia ustępowały miejsca ideom społecznym i politycznym przełomu XIX i XX. Nowe spojrzenie na judaizm, jakie wypracowano w dialogu wewnętrznym, wyjaśniło wiele kwestii spornych i, co najważniejsze, ukazało w dobrym świetle wiele wątków tradycji i historii judaizmu ocenianych w okresie haskali krytycznie. Nowe światło pozwoliło na dokonanie decydującego kroku i rewaloryzacji tego, co w świadomości wielu Żydów wywoływało uczucie wstydu – mistyki. Najcenniejszym owocem nowego spojrzenia na judaizm był „trzeci wymiar dialogu"[3], czyli dialog prowadzony przez partnerów świadomych swej głębokiej tożsamości, dialog, w którym zaprzestano wstydzić się, cofać, okazywać kompleks niższości i zacofania, przestano wstydzić się swej historii (przeszłości) i swej mistyki. Dzięki przeżywanej na nowo tożsamości zaczęto odważnie tworzyć podbudowę dla współczesnego obrazu judaizmu, pewnego swej przyszłości i śmiało w nią wpatrzonego. W konsekwencji

---

[1] J.A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu,* „W drodze", Poznań 2005, s. 225.

[2] Jedna z uwag poczynionych w niepublikowanym tekście autorki, przedstawionym na seminarium doktoranckim, pt. *Prawo jako podstawa dialogu filozofów żydowskich XIX wieku* była uwagą dotyczącą użycia w teksie słowa „postępowy". Wyraz „postępowy" jest kalką z języka angielskiego (*Progrsessive Judaism*, czy *Conservative Judaism*), jaka pojawia się w pismach żydowskich, ale w języku polskim może prowadzić do niepożądanych skojarzeń. Zdaniem Wojciecha Krysztofiaka znajdujące się w tekście słowa nie zostały użyte w odpowiednim kontekście. Przy porównywaniu zjawisk kulturowych, społecznych, religijnych, ideologicznych wskazał, że bardziej zrozumiałe jest używanie słowa „inny". Nie narzuca ono bowiem stanowiska autora, lecz daje odbiorcy możliwość wolnego kształtowania myśli, a poszukiwania naukowe pozostawia bezstronnymi.

[3] Wyrażenie wprowadzone przez autorkę artykułu.

nowe stanowisko to również rywalizacja i pewność siebie na płaszczyźnie filozofii i innych nośnych tematów społecznych. W judaizmie pojawiły się nowe tematy: ateizm, nacjonalizm, socjalizm, filozofia polityczna, filozofia nauki. Etap powstawania podbudowy był ledwo dostrzegalny, powstawał jakby samoistnie, kształtowany wewnętrzną potrzebą wielowiekowych poszukiwań. Jego „odkrycia" dokonał G. Scholem, włączając w tożsamość żydowską zrewaloryzowaną wersję tego, co przynosiło w czasach nowożytnych judaizmowi najwięcej wstydu – mistykę. Nowa tożsamość judaizmu, wykreowana przez Scholema, spowodowała również jakościowo odmienne podejście do dialogu międzyreligijnego. Judaizm w nowej wersji stał się partnerem w dialogu społecznym i prezentował całkiem odmienne podejście do pozostałych religii.

Gershom Gerhard Scholem[4] (1897–1982) znany jest powszechnie jako odtwórca mistyki, natomiast mało znany jest jako twórca nowej wizji tożsamości narodowej oraz nowej wizji przyszłości judaizmu. Współczesność posiada własną mentalność i własne antynomie. Do antynomii współczesności Scholem zaliczył również syntezę syjonizmu i tradycji (syjonizm jest z jednej strony kontynuacją, z drugiej strony rebelią wobec przeszłości), syntezę państwa Izrael i diaspory, religijności i świeckości. Tej ostatniej poświęca sporo uwagi i odróżnia pojęcia religijne i pojęcia moralne. Sekularyzacja uderza co prawda w jedne i drugie, ale ich funkcja w przemianach futurologicznych jest różna: pojęcia religijne (np. stworzenie, objawienie, odkupienie) nie mają odpowiedników świeckich i zostaną prawdopodobnie zarzucone. Pojęcia moralne natomiast (np. miłość, bojaźń Boga, pokora, świętość), które stanowią etykę religijną i czynią Żydów narodem świętym, powinny przetrwać, a jedynie należy je przeinterpretować „dla jutra". W ten sposób, z jednej strony ma być kontynuacją życia poprze-

[4] G. Scholem za swego życia był niekwestionowanym autorytetem w dziedzinie mistyki żydowskiej, a jego praca i osobowość zdominowały tę naukę. Również i dzisiaj, mimo rosnącej krytyki ze strony młodszych badaczy, jego prace pozostają fundamentalne dla tej gałęzi judaistyki. Swą pracę doktorską poświęcił księdze Sefer-ha-Bahir, zaś w pierwszych latach swej pracy naukowej pogłębiał zainteresowanie kabałą. Szczególnie cenne są jego badania nad sabbataizmem, w którym widział istotny czynnik rozwoju żydowskiego mistycyzmu aż do XVIII w., w przeciwieństwie do swych poprzedników, którzy widzieli w nim marginalny epizod heterodoksji. Efektem prac Scholema było uznanie mistycyzmu za istotny i niezbywalny składnik żydowskiej kultury i religijności. W 1941 wydał swoje *opus magnum: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, które to dzieło do dziś jest uznawane za niezwykle istotne. Z innych ważnych zagadnień poruszanych przez Scholema należy wymienić kwestie mesjanizmu, która była dla niego jednym z głównych motorów przemian w mistycyzmie i gnostycyzmie żydowskim, pod którego kątem rozpatrywał np. Mistykę Merkawy. Jako pierwszy zajął się głębiej problematyką chasydyzmu niemieckiego i kabały profetycznej Abrahama Abulafii. Obecnie na Uniwersytecie Hebrajskim działa Centrum Badań nad Mistycyzmem Żydowskim i Kabałą im. Gershoma Scholema. Przyznawane są także nagrody jego imienia za wybitne osiągnięcia w tej dziedzinie.

dniego, z drugiej zaś opozycją przeciw niemu. Przyszłość – twierdził – musi urodzić się we wnętrzu własnej mentalności, i stąd, w niej musi dojść do syntezy teraźniejszości z przeszłością, i w niej musi powstać nowa propozycja dla przyszłości. Nowa epoka judaizmu musi wyrosnąć ze „świętej wspólnoty na Syjonie", która będzie w stanie przepracować antynomię tradycji i współczesności i zrodzić w swym wnętrzu wizję przyszłości autentycznie żydowskiej. Przeszłość musi być odkryta i zinterpretowana dlatego, że jest zakodowana w mentalności i psychice współczesnej. W okresie haskali wstydzono się jej (szczególnie mistyki) i od niej odchodzono, nawet kosztem rezygnacji z judaizmu. Nowa tożsamość wymaga uznania jej jako realiów psychicznych osadzonych w jaźni głębokiej wszystkich Żydów. W tym celu Scholem dokonuje analizy mentalności kodowanej przez wieki, wyróżnia trzy zasadnicze warstwy „życia żydowskiego": warstwę konkretów, warstwę idei i warstwę życia mistycznego. Pierwsza warstwa dotyczy podmiotów ludzkich, zespołów, a nawet całego narodu w jego życiu konkretnym i w styku z rzeczywistością. Można w niej dostrzec zarówno życie konkretne, jak i myślenie konkretne. Badanie tej warstwy życia w czasie i w przestrzeni uznał za zadanie historyków.

Druga warstwa dotyczy sfery idei powstałych na gruncie judaizmu. Scholem zalicza tu życie ideowe, myśli i tradycje powstałe w sposób oficjalny w ramach szeroko pojętego judaizmu. Klasycznym przykładem tej sfery są dzieła z dziedziny religii, prawa, filozofii, kultury, słowem wszystko to, czym oficjalnie żydzi żyją i czemu dawali wyraz w myśli spekulatywnej. Myślenie to uznał jednak za zniekształcone, ponieważ bywało ujmowane w określone formy charakterystyczne dla danych dziedzin myśli, zaokrąglane w odpowiednią całość, przekazywane w określonej szacie literackiej oraz wyrażane w wyszukanym i „fachowym" języku. Całość tradycji oficjalnej uznał za zastygły opis idei, które wydał judaizm w ciągu tysiącleci, zapisany w dziełach literackich. Scholem odnosi się z szacunkiem do warstwy ideowej judaizmu, aczkolwiek nie uważa jej za autentyczny i spontaniczny wyraz życia żydowskiego. Oficjalność tej sfery nosi wiele znamion formalizmu, a na arenie idei ogólnoludzkich jest jedną z wielu sobie podobnych. Wykrzywienie, jakie wnosi formalizm, jest wynikiem tego, że każda idea tej warstwy musiała być ujęta w schemat narzucony jej z zewnątrz, stąd wymagała uzupełnień o elementy, których faktycznie nie posiadała lub obcięcia pewnych wniosków, które w zestawieniu ze schematami, jakie pojawiły się gdzie indziej, nie powinny były się pojawić. Tak np. koncepcja Boga pojawiająca się w tradycji oficjalnej zawiera wiele skojarzeń z koncepcją Boga w ujęciu Plotyna, filozofia żydowska XIX wieku posiada wiele wątków klasycznej filozofii niemieckiej, a starożytna filozofia żydowska – wiele wątków filozofii hellenistycznej. Idea objawienia żydowskiego zawiera sporo domieszek

koncepcji, jakie pojawiły się w innych religiach objawionych. Ten obraz judaizmu przedstawiany w różnych czasach wykazuje zniekształcenia, przekłamania, uzupełnienia, wpływy i obce naleciałości. Scholem nie badał ani pierwszej, ani drugiej warstwy judaizmu, ani – tym bardziej – ich nie rozwijał.

Trzecią warstwą judaizmu było życie mistyczne. W myśli i zapisie tej warstwy upatruje Scholem wyraz autentycznego życia judaizmu, uzasadniając tym, że twórcą tej warstwy jest lud, ale nie w swej wersji konkretnej (żyd jako człowiek, czy żydzi jako ludzie), lecz specyficznej (żyd jako żyd). Między żydami zachodzą odpowiednie i określone związki i przeżycia, rozwija się pewna specyficzna duchowość, logika, język. Sfera ta, mimo że nie została opisana wprost, ale to właśnie ona jest istotna, w niej odbywało się właściwe życie i w niej wykształcała się więź narodowa. Sfera ta posiada dwa aspekty: aspekt przeżycia i aspekt mentalności. Doświadczenie mistyczne jest specyficznym procesem realnego życia uwzględniającym rzeczywistość mistyczną narodu. Przeżywanie rzeczywistości mistycznej jest dynamiczne, zmienne w czasie i przestrzeni, rozciągnięte między konkretem a mitem. Myślenie mistyczne zawiera nieoficjalną i niepowtarzalną więź myśli charakterystyczną dla członków danej grupy społecznej jako owoc duchowości grupy, jej psychiki społecznej i tajemniczej więzi międzyludzkiej, jako wynik sposobu egzystencji i dialektycznej nici ideowej wiążącej tę społeczność. Jako zapis mistyki, oddaje w pierwszym rzędzie spekulacje teoretyczne, jest bramą do myśli, które wydała psychika społeczna. Scholem uważa, że autentyczny obraz judaizmu, tajemnica powodzeń i sukcesów, jak również tajemnica klęsk i upadku grup żydowskich tkwi w mistycznej duchowości żydowskiej na przestrzeni dziejów. Wyniki tej analizy wykazują swoistą logikę, dialektykę, partykularyzmy, zakręty, spotkania i zderzenia różnych tendencji, zderzenia z życiem konkretnym lub z oficjalną warstwą tego, co uchodzi za judaizm. Z dzieł mistycznych wyłania się życie, które pulsowało i płynęło bez regularnych kształtów, życie, które było procesem dialektycznym, często dramatycznym, które rozsadzało ramy i wyrażało się w postaciach nieakceptowanych przez ortodoksję. Ale takie jest życie i fakt pojawienia się w nim nieregularności świadczył o tym, że mamy do czynienia z prawdziwym życiem w czasie aktualnym, i toczyło się ono, zanim zyskało aprobatę lub dezaprobatę autorytetów, lub które nie przestało istnieć, gdy zostało oficjalnie potępione lub oficjalnie zaaprobowane. Panowała wolność, która pozwalała na spontaniczną ekspresję autentycznej mentalności i duchowości.

W pierwszej warstwie mamy do czynienia z człowiekiem, który „musi", w drugiej warstwie również z człowiekiem, który„musi, bo tak wypada", w trzeciej natomiast z człowiekiem, który jest nieskrępowany, ma „wolność do" tego, by się wyrazić, oraz „wolność do" tego, by kreować wizje teraźniejszości i wizję

przyszłości. Ale by ta „wolność do" wydała „owoce wolności", musi jej towarzyszyć „wolność od" prawa, jako czynnika regulującego życie konkretne (warstwę pierwszą), oraz „wolność od" religii, jako czynnika regulującego życie oficjalne Żydów (warstwę drugą). W ten sposób najważniejsza staje się kategoria wolności, która zezwala na zerwanie z dawnym prawem i dawnym rozumieniem religii, oraz zezwala na autentyzm w kreowaniu spojrzenia na teraźniejszość (tożsamość) i przyszłość (futuryzm) judaizmu. „Wolność od" dawnego (i przestarzałego) prawa oraz dawnego rozumienia religii – wypracowała, już przed Scholemem – haskala. Drugą – kategorię prawa – też przejęto z europejskiej filozofii prawa. Trzecią kategorią była etyka. Swój nowy wielki krok naprzód Scholem uzasadnił trzema koncepcjami wypracowanymi w okresie haskali: wolności, prawa, etyki.

Wolność

Kategorię wolności, jako podstawę nieograniczonego rozwoju społeczeństwa, rozpoczął rozwijać w filozofii oświecenia żydowskiego Mojżesz Mendelssohn[5]. Mówił on o wolności, która uwalnia od przeszłości, i o wolności, która pozwala spojrzeć na przeszłość jak na miniony czas i pozostawić go bez koniecznego, determinującego wpływu na dalsze losy narodu żydowskiego. Społeczność żydowska może, lecz nie musi, budować swój obraz na tradycji przyjmowanej od wieków w niezmiennym kształcie. Wolność, która otwiera na przyszłość, to wolność nieznana, o nieskończonej liczbie nowych dróg, którymi może podążać judaizm. Mendelssohn opisał obie kategorie wolności i połączył je ze sobą. Pierwszą – dokonując przekładu Biblii na język niemiecki. Do czasu ukazania się przekładu polscy i niemieccy żydzi używali talmudycznych interpretacji Pięcioksięgu w języku hebrajskim. I choć przekład Mendelssohna został wydrukowany alfabetem hebrajskim, cieszył się ogromną popularnością w śro-

[5] M. Mendelssohn wyłożył poglądy na temat estetyki w: *Betrachtungen über die Quellen und die Verbindungen der schönen Künste und Wissenschaften*, t. 1–2, Berlin – Leipzig 1757; *Über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften*, 1771; *Ritualgesetze der Juden*, Berlin 1778, s. 22, 267 [przekład polski: *Obrzędowe ustawy Żydów* (tr. J.N. Janowski), Warszawa 1830, s. 3, XVIII, 176, IV]; *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Berlin – Breslau 1783, s. 93,141; *Werke* [ed. I, t. 1–7]: T. II: *Schriften zur Philosophie und Aesthetik* (1931), s. LV, 42; t. III.: *Schriften zum Judentum* (1932), s. 516; *Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik* (1932), s. LXIII, 464. Por. również J.F. Hainberger, *Nachahmung und Illusion in der Ästhetik Moses Mendelssohn*, Vancouver 1973, s. 199; D.I.M. Hanks, *Illusion and Aesthetic Perception: Moses Mendelssohn's Contribution to the Formation of German Classical Aesthetics*, 1972, Ann Arbor Mich., Diss., s. V, 190.

dowiskach żydowskich akceptujących idee oświeceniowe. Tradycjonaliści żydowscy nie przyjęli nowej wersji Pięcioksięgu i uznali Mendelssohna za bezbożnika niegodnego wielowiekowej tradycji. Drugą kategorię wolności zawarł w dziełach, w których nawiązuje do europejskich idei oświeceniowych. W *Jeruzalem czyli o potędze religii i judaizmie* przedstawił poglądy na temat istoty judaizmu oraz poglądy polityczno-religijne. W części pierwszej owego dzieła, która jest poświecona stosunkowi religii do państwa, przywołuje myśl Grocjusza, Hobbesa i Locka. W części drugiej dzieła opisuje funkcjonowanie Objawienia w doktrynie religii żydowskiej. Podaje źródła żydowskie oraz rozwija pogląd o zgodności prawd religii żydowskiej z prawdami ogólnoludzkimi. Pisze, że judaizm nie ma swoich prawd, a jego odmienność od innych religii przejawia się wyłącznie w prawach ceremonii. W kolejnym dziele *An die Freunde Lessings* (wydanym w 1786 r.) włączył się do powstałego w Niemczech sporu o panteizm[6], wpisując do grona panteistów swojego przyjaciela Ephraima Lessinga. Mendelssohn wzbogacił dotychczasową myśl żydowską dwoma wątkami: pierwszy dotyczył tradycji wielu pokoleń Żydów i Mendelssohn włączył w nią tradycję myśli europejskiej. Mendelssohn pracował bowiem na ideach głoszonych przez judaizm, pisał o prawdzie, prawach ceremonii i istnieniu Boga w judaizmie i w Europie. Wątek drugi, dotyczył spotkania z współczesną mu myślą europejską i czerpania z tej myśli. W głoszonej przez siebie koncepcji prawdy, która jest podstawą wolnej myśli, pisze, że największe zasługi w rozwoju prawd religijnych położyli starożytni filozofowie: Sokrates i Platon, którzy nie byli teologami. Podmiotem prawdy jest intelekt, który uznaje Boga jako istotę racjonalną i etyczną, a treść wszystkich religii dotyczy jednej i tej samej prawdy u Żydów i u nie-Żydów, stąd nie ma rozbieżności w kwestii prawdy ani wolności, o jakiej mowa w Oświeceniu[7]. W kwestii najważniejszych prawd naturalnych i ogólnoludzkich dialog przebiega samorzutnie. Oprócz prawd ogólnoludzkich występują jednak prawdy drugorzędne, czasowe i historyczne, ale ich waga jest znacznie mniejsza i stąd w stosunku do nich obowiązuje tylko wiara, o którą przecież kłócić się nie warto. Wiele prawd zrozumiałych dla jednych, dla drugich pozostaje niezrozumiałe, pozostają wewnętrzną i osobistą sprawą człowieka, wyborem jego wolnej woli.

---

[6] Dzieło *An die Freunde Lessings* wywołało ożywiony oddźwięk w środowisku idealistów niemieckich m.in. Fichtego, Schellinga i Hegla. Oponentem M. Mendelssohna był H. Jacobi.

[7] A. Giedrys, *Wolność jako podstawa dialogu filozofów żydowskich w XIX wieku*, [w:] *Filozofia dialogu. Różnorodność form dialogu międzyreligijnego*, Poznań 2006, s. 99.

Wolność, jako podstawa dialogu filozofów żydowskich z nie-Żydami, znalazła się również w oświeceniowej myśli Immanuela Kanta[8], który, opracowany przez Żydów, znaczył dla nich więcej niż dla Niemców. Z przyjętych przez Żydów elementów filozofii kantowskiej rozwinięte zostały pewne wątki, które stały się głównymi drogowskazami wyzwolenia i wolności, tej „od" i tej „do", jako postulaty niezależnego myślenia. Oświecenie kantowskie, rozumiano jako wyzwolenie człowieka od autorytetu zewnętrznego, który sam sobie narzucił. Owa wolność rozumiana była w pięciu płaszczyznach: 1) jako „wolność od" przymusu zewnętrznego pochodzącego od świata zmysłowego, obiektywnego i realnego; 2) jako „wolność od" błędnie pojmowanej religii. Religia powinna być religią rozumu, a nie religią dawnych pism; 3) jako „wolność od" dawnych przestarzałych tworów wyobraźni religijnej, które przesłaniają i hamują wolność obywatelską jednostki i jej rozumu praktycznego; 4) jako „wolność dla" rozumu praktycznego i jego postulatów. Rozum praktyczny, który tkwi wewnątrz człowieka, chce być wolny w swym działaniu i mieć prawo realizacji swych postulatów, chce urzeczywistnić się w działaniu, nawet kosztem ponoszenia odpowiedzialności. Rozum musi być „wolny ku" temu, ku czemu zmierza. Nie można również wymagać etyki od kogoś, komu nie daje się wolności; 5) wolność jako „wolność ku" obywatelskości, sprawom politycznym i społecznym[9]. Kantyzm służył oświeconym, z jednej strony, do przeprowadzenia reform religijnych i zmiany mentalności i etyki (podejmując walkę z przestarzałą myślą żydowską, zawartą m.in. w Talmudzie), z drugiej jednak, był zrozumiały dla Żydów, ponieważ widzieli w nim kontynuację średniowiecznej filozofii i mistyki żydowskiej.

Hasła wolnościowe głoszone przez Kanta przyjął w krzewionych przez siebie poglądach Lazarus Bendavid[10]. Poglądy filozoficzne Bendavida skupiły się na „czystej nauce Mojżesza" jako istocie judaizmu i postulacie wolności od wszystkiego, co nie jest tą nauką. Zdaniem Bendavida, na czystą naukę składa się religia naturalna i odpowiadająca jej etyka. Pierwszym elementem tej nauki była doktryna religijna utożsamiana z religią naturalną, głoszoną przez Oświecenie, jak i przez Kanta. Dla Żydów największym wyzwaniem czasów, w któ-

[8] Na temat wolności u I. Kanta por. K. Bal, *Wprowadzenie do etyki Kanta. Wykłady z historii myśli etycznej*, Wrocław 1984, s. 90, tenże, *Kant i Hegel. Dwa szkice z dziejów myśli etycznej*, Wrocław 1993; S. Axinn, *Kant on Judaizm*, JQR 69 (1968/9), s. 9–23; E. Cassirer, *Grace and Law. St. Paul, Kant and Hebrew Prophets*, Grand Rapids 1988, s. 176.

[9] A. Giedrys, *Wolność jako…*, s. 101.

[10] L. Bendavid (1762–1832) prowadził w Wiedniu wykłady z filozofii Kanta, stąd przydomek „kantysta wiedeński". Postulaty wolności zawarł m.in. w dziełach: *Wykłady o krytyce czystego rozumu*; *Mowa na temat filozofii krytycznej*; *Wykłady o krytyce rozsądku, studium na temat nauki prawa*; *O wierze Żydów w przyszłego Mesjasza.* Na temat wolności w poglądach Bendavida por. J. Ochmann, *Filozofia oświecenia żydowskiego*, Kraków 2000.

rych żyją, jest wolność jako warunek przebudowy mentalności, czerpanie z nowych koncepcji i tworzenie na tej podstawie nowej niezależnej i silnej myśli żydowskiej.

Kantowska koncepcja wolności znalazła też zwolennika w osobie Ludwiga Steinheima[11], który włączył do swojej filozofii współczesne mu poglądy teologiczne i filozoficzne. W dialogu rozumianym jako czerpanie wartości, Steinheim posługuje się antynomicznym myśleniem Kanta, odpowiadając na wszystkie antynomie z pozycji wolności: „nie wiem, a wobec tego jestem wolny". Połączył myślenie antynomiczne z równoczesnym przyjęciem subiektywności i obiektywności. Obiektywność dotyczy faktu Objawienia, subiektywność – ludzi, którzy Objawienie przyjęli. Zapisy biblijne należy odbierać dwojako – subiektywnie i obiektywnie. Gdy pojawia się brak zrozumienia obiektywnych treści w *Biblii*, należy zaufać wierze i odrzucić wykładnię obiektywną, jako przeciwieństwo subiektywnej. By prawidłowo dokonać takiej oceny, nie należy kierować się tylko doświadczeniem, ani tym, że słyszymy, czytamy, odbieramy. Należy szukać oparcia w imperatywach głoszonych przez Kanta, zawartych we wskazówkach myślenia antynomicznego, a polega to na przyjęciu założenia, że o dwóch zdaniach, których nie możemy ani zrozumieć, ani udowodnić, wiemy jedynie to, że oba nie mogą być prawdziwe. W tych zdaniach Steinheim uzupełnia Kanta i do dwóch zdań antynomicznych dodaje fakt i rzeczywistość. Poznanie tych dwóch kategorii jest właściwe, wywodzi się bowiem z indukcji. Subiektywność polega wtedy na założeniu wolności etycznej i uznaniu siły duchowej, która pozwala człowiekowi być wolnym. Obiektywność wyraża się w uznaniu realności Objawienia, uznaniu struktur państwowych i etyki indywidualnej. To w Objawieniu Bóg, w sposób wolny, podał prawdy o sobie, a ludzkość, również w sposób wolny, je przyjęła. Kantyzm Steinheima przedstawia wolność jako postulat rozumu praktycznego, a jednocześnie uzupełnia kantowskie pojęcie wolności pojęciem wolności Boga, wszechobecnego w życiu każdego Żyda, a dalej wolność Boga uzupełnia wolność człowieka. Obie wolności idą w parze.

[11] L.S. Steinheim (1789–1866) w twórczości pisarskiej nawiązywał do Kanta m.in. *O tym co stałe i zmienne w Judaizmie, Objawienie z punktu widzenia krytyki wyższej*. W czterotomowym dziele pt. *Objawienie według rozumienia nauki synagogi* (t. 3) pt. *Polemika* oraz *Walka Objawienia z pogaństwem. Synteza i analiza*.

Prawo

Z odpowiedzią na pytanie „czym jest prawo" zmagali się od wieków najwięksi filozofowie, badacze myśli społecznej i politycznej[12]. W nowożytnej filozofii i teorii prawa występują co najmniej dwie zasadniczo odmienne koncepcje prawa. Pierwsza z nich mówi, że prawo to zespół tak czy inaczej rozumianych norm postępowania, druga mianem prawa określa zespół faktów psychicznych czy społecznych związanych z określonego rodzaju normami. Koncepcje, w których prawo pojmowane jest jako szczególnego rodzaju zespół faktów, nazywane są koncepcjami realistycznymi. W obrębie koncepcji uważających prawo za pewien zbiór norm postępowania wyróżnić należy, jako szczególnie reprezentatywne, koncepcje prawno-naturalne i koncepcje pozytywistyczne[13].

W tradycji judaizmu rozwinęły się trzy poglądy na temat prawa natury: 1) prawo żydowskie nie potrzebuje prawa natury, 2) prawo żydowskie jest tożsame z prawem natury, 3) prawo żydowskie zawiera w sobie prawo natury jako element składowy[14]. Twórcy pierwszej koncepcji uważają, że w judaizmie nie ma innego prawa poza prawem boskim zawartym w Torze. Prawo boskie wypełnia wszystkie obszary życia i nie dopuszcza istnienia innych koncepcji prawa ani naturalnego, ani pozytywnego (stanowionego przez człowieka). Pogląd ten jest poglądem skrajnym i nie cieszy się szerokim uznaniem w kręgach filozofów żydowskich. Twórcy drugiej koncepcji uważają, że prawo żydowskie może być tożsame z prawem natury. Pogląd ten utrzymywał się w czasach starożytności i średniowiecza i dowodził, że cały system prawny judaizmu bierze swój początek z majestatu boskiego, tożsamego z prawem natury. W dziejach narodu ży-

[12] Historia doktryn prawnych zmieniła swój wymiar w XIX w. Wielu badaczy myśli i ducha prawa tego okresu zaczęło głosić pogląd, że bardzo pożyteczna i owocna jest analiza otaczającej rzeczywistości. Analizie podlegają dokumenty państwowe, wypowiedzi polityków, publicystyka, literatura, sztuka i jej symbolizm. Owa analiza prowadziła do zrozumienia, że wyrażone na różnych płaszczyznach poglądy lepiej oddają ducha swoich czasów i ideowy klimat środowiska niż kronikarskie zapisy historyków i archiwistów, które powstały z dala od nurtów życia społeczeństw. Takie analizy doprowadziły do poszukiwania powodów odradzania się koncepcji prawno-naturalnych w XIX i XX w.

[13] A. Redelbach, S. Wronkowska, Z. Ziembiński, *Zarys teorii państwa i prawa*, Warszawa 1993, s. 94.

[14] R. Tokarczyk, *Historia filozofii prawa*, Kraków 2000, s.26; autor odsyła również do cennych dzieł na temat prawa żydowskiego M. Elon, *The Principles of Jewish Law*, Jerusalem 1975; M.P. Golding, *Jewish Law and Legal Theory*, University Press, New York 1993, zawierający wybór artykułów opublikowanych w różnych czasopismach. Najpełniejszą bibliografię na temat prawa żydowskiego wydał N. Rakover, *The Muliti-Language Bibliography of Jewish Law,* Jerusalem 1990.

dowskiego boskie prawo natury regulowało zarówno podstawy ładu gmin żydowskich, jak i treści ich kultury[15]. Twórcy tej koncepcji rozróżniali w prawie natury element moralny i metafizyczny. Element moralny zawierał normy Dekalogu, który w Prawie spełniał rolę drugorzędną. Element metafizyczny przenikał relacje intelektu ludzkiego z intelektem boskim i spełniał rolę pierwszorzędną. W koncepcji żydowskiego neokantysty, Hermana Cohena, relacja ta została odwrócona[16]. We współczesnym judaizmie trzecia koncepcja jest dominująca. Utrzymuje ona, że prawo żydowskie zawiera w sobie prawo natury jako element składowy. Mojżesz na górze Synaj otrzymał od Boga prawo pisane i prawo niepisane, przekazane mu ustnie. Prawo pisane, wysnuwane z prawa niepisanego, tworzące długą tradycję prawa naturalnego jest naturalnym prawem bożym. Rozum ludzki konkretyzuje ogólne sformułowania prawa pisanego, umożliwia jego rozwój, zastępuje prawo stanowione, reguluje dość elastyczne zasady ładu gmin żydowskich odpowiednio do zasad ładu społecznego państwa pobytu Żydów[17]. Ogólnie pojmowane prawo żydowskie rozróżnia w swych zasadach pierwiastek normatywny zawarty w halachach od pierwiastka teoretycznego zawartego w hagadach. W prawno-naturalnych koncepcjach ładu społecznego oba te pierwiastki występują łącznie.

Mojżesz Mendelssohn nie poddał się obiegowej tendencji XIX-wiecznej, lecz odróżnił dwa rodzaje praw: boskie i ziemskie. Prawa boskie pochodzą z objawienia – zostały objawione Noemu i Mojżeszowi – ich przestrzeganie prowadzi do szczęścia na ziemi i w niebie. W przykazaniach opartych na prawie boskim zawarte są wskazówki, które prowadzą ludzi do szczęścia. Prawa boskie wpływają na prawa ziemskie i stąd Bóg wskazuje drogę do siebie i wychowuje ludzkość[18]. Prawa ziemskie dzielą się dalej na prawa naturalne i obywatelskie, dotyczą bowiem człowieka – jako człowieka, oraz człowieka – jako obywatela, akceptowane są przez wszystkie religie i obowiązują wszystkich ludzi. Prawo naturalne posiada swoje uzupełnienia charakterystyczne dla poszczególnych religii – Żydów obowiązują prawa wypływające z judaizmu. Państwo jest tworem czasowym, podobnie jak prawa w nim obowiązujące, stąd są one potrzebne

[15] R. Tokarczyk, *Historia…*, s. 27.

[16] H. Cohen (1842–1918) był twórcą filozofii socjalizmu, filozofii powstałej nie jako refleksja człowieka wprzęgniętego w walkę, lecz uczonego „gabinetowego". Filozofia Cohena jest zastosowaniem do judaizmu filozofii neokantyzmu logicznego szkoły marburskiej. Poglądy swoje rozwinął głównie w *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Dzieło zawiera 12 rozdziałów. Cohen znacząco wykroczył poza wcześniejszy system, kładąc fundamenty pod żydowski egzystencjalizm i filozofię dialogu.

[17] R. Tokarczyk, *Historia…*, s. 27

[18] M. Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Berlin – Breslau 1783, s. 93, 141.

człowiekowi do prawidłowego funkcjonowania w społeczeństwie. Idealnym rozwiązaniem byłoby połączenie prawa naturalnego z prawem obywatelskim na wzór tego, co jest w Torze, gdzie przeplatają się prawa naturalne z prawami boskimi. Przykazania naturalne zostały włączone do nadprzyrodzonej wersji objawienia. Prawa partykularne są historyczne, narodowe i uzupełniające, a każda religia, w tym judaizm, ma swoje prawa. Historia prawa pokrywa się z historią narodu, a reforma tych praw, to reforma nie mająca nic wspólnego z prawem wiecznym, czy wiecznym rozumem, czy mądrością. Prawa naturalne i obywatelskie przenikają się nawzajem w judaizmie, podobnie jak łączy się teoria i praktyka, a wychowanie narodu żydowskiego polega na wdrażaniu w codzienność obu tych praw.

Prawo stałe było również przedmiotem rozważań Bendavida. Przedstawił je jako jeden z trzech elementów „czystej nauki Mojżesza", która jest, według filozofa, istotą judaizmu. Bendavid pisał również o prawach politycznych, ale tym prawom przypisywał jedynie cechy przemijania i niestałości, a ich funkcjonowanie uzależnił od uwarunkowań politycznych, społecznych i psychicznych. Przestrzegał on przed stosowaniem praw pochodzących sprzed kilkunastu wieków, a zwłaszcza przed chytrością prawodawców. Zastępuje dewizę Kanta: „uważaj na prawo", dewizą: „uważaj na osobę, która narzuca ci prawo i na osobę, która prawo to wypełnia"[19]. W rozważaniach na temat prawa skupił się również na źródłach prawa[20]. Według Bendavida u podstaw ustanawiania i wykonywania prawa leży psychika ludzka i jej motywacja. Przed przyjęciem i zastosowaniem prawa należy zapytać, czym kierował się prawodawca, oferując prawo, do kogo je kierował i czego oczekiwał po jego spełnieniu. Poddanie prawa takiej analizie uzasadniał psychologicznie rozumianą kategorią wolności. Wykonawcy prawa są bowiem osobami wolnymi, posiadającymi własną świadomość, afirmują swą wolność nie tylko w trakcie podejmowania własnych decyzji, ale również w trakcie wypełniania decyzji cudzych.

Inną koncepcję prawa przedstawił Ascher, dla którego prawo jest jedną z form religii, formą historyczną, która przechowuje i zabezpiecza prawdy doktrynalne i nakazy etyczne. Obecnie za istotę judaizmu uznaje się prawo wdrożone w myślenie autonomiczne człowieka oraz obejmuje ono 14 artykułów wiary. Myślenie autonomiczne i związane z nim prawa żydowskie funkcjonują wśród Żydów zarówno w jednostkach, jak i w całym społeczeństwie, jako istota religii. Poglądy Aschera różniły się od poglądów Mendelssohna. Ascher postulował ko-

[19] J. Ochman, *Filozofia oświecenia żydowskiego*, Kraków 2000, s. 73.

[20] To rozważania, które w filozofii prawa pojawiały się już pod koniec XIX i na początku XX wieku, w Polsce zostały przedstawione m.in. przez M. Szyszkowską w: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofia prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970.

rekty niektórych niekorzystnych dla Żydów ocen Kanta oraz zwrot ku europejskiej myśli oświeceniowej i jej koncepcjom prawa.

Etyka

Etyka, jako jedna z dyscyplin filozofii praktycznej, narodziła się w starożytnej Grecji raczej z potrzeby praktycznego uporządkowania stosunków międzyludzkich niż czystych rozważań filozoficznych. Już Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* dokonał porządkującego przeglądu cnót, precyzując, co jest rzeczywiście cnotliwe, a co za cnotliwe uchodzi. U zarania haskali pojawił się spór między zwolennikami etyki legalistycznej (prawnej i przymuszającej) a zwolennikami etyki wnętrza.

Mendelssohn przyjął podział etyki na dawną etykę żydowską (legalistyczną), którą poddał krytyce, oraz nową, którą propagował. Starą etykę żydowską, opartą na prawie żydowskim, utożsamiał z przesądami i myśleniem wstecznym. Nowa etyka to etyka ogólnoludzka, zapisana w sercach ludzi akcentuje humanizm i miłość do bliźniego, prowadzi do autorealizacji jednostki i społeczeństwa. Jej cechą charakterystyczną jest zmienność, zależy bowiem od praw panujących w społeczeństwie i państwie. Mendelssohn scharakteryzował dawną etykę żydowską jako zbiór wytycznych dla Żydów, według których powinni żyć i promieniować na resztę świata. Wyróżnił w niej cel naturalny i obywatelski. Naturalnym celem etyki jest szczęście, a etyka szczęścia oparta jest na dążeniu do doskonałości i wyraża w ciągłym doskonaleniu siebie. Szczęście towarzyszy zbliżaniu się do ideału, a sam wysiłek nad doskonaleniem daje szczęście. Człowiek przyszedł na świat, by go doskonalić i doskonalić samego siebie. Doskonałość to również istota Boga, do której człowiek ma się zbliżać. Przybliża się do niego cnotą, która jest sztuką nabytą, inspirowaną sercem. W ten sposób Mendelssohn splótł etykę z estetyką, dążeniem do doskonałości i w końcu ze zbliżeniem się do Boga. Podążając wytycznymi etyki obywatelskiej, bez której nie jest możliwe osiągniecie szczęścia, człowiek musi zaangażować się w działania obywatelskie. Celem politycznym etyki obywatelskiej jest „wolność do" praktykowania dobra i „wolność od" despotyzmu religijnego i przesądów historycznych. Środkiem służącym uwolnieniu jest natura, rozum, państwo, nie zaś kary i przymus charakterystyczne dla dawnych praw żydowskich. Mendelssohn twierdził, że zło jest wynikiem zagubionej moralności i ogłupiałego rozumu. By wzmocnić dobro, należy wzmocnić rozum, który wyznacza właściwą drogę do dobra. Z drugiej strony zło jest ogniwem do dobra i ogniwem w drabinie „dobrze – lepiej –

najlepiej – doskonałość". Jest to ogniwo kontynuacji, które rozpoczyna się w świecie fizycznym, a kontynuuje w świecie hiperfizycznym.

Lazarus Bendavid poszerzył dotychczasowe rozważania na tematy etyczne – o aksjologię i postulował przemianę wartości starych na nowe. Uważał, że źle jest, jeżeli etyka jest dla większości Żydów tożsama z religią i jej dawnym prawem, i stąd postulował ustawiczną zmianę wartości na te, które są aktualne. Upadek moralny, jaki ma miejsce w społeczeństwie, to dowód na to, że dotychczas stosowane wartości nie są ponadczasowe, a już na pewno nie najlepsze, oraz bardzo ostro krytykował rabinów za to, że ograniczają, a nawet niszczą wolność i podstawowe wartości ludzkie. Za pierwszy krok naprzód uznał zniesienie praw ceremonii. Uważał, że jak długo będą istniały w niezmienionej formie, judaizm nie podda się współczesnym nurtom reformatorskiego myślenia. W procesie przemiany judaizmu powinny pomagać władze państwowe. Powinny wpływać na zmianę stosunków pomiędzy Żydami, szczególnie w przypadkach, kiedy sami Żydzi nie traktują siebie z należytym szacunkiem i nie cenią w sobie wartości ludzkich. Getto jest miejscem, w którym nie mogą rozwijać się cechy dobre, gdyż kształtuje postawy egoistyczne i wrogie nastawienie do innych ludzi. Bendavid uciekał się o pomoc w kształtowaniu nowych postaw u Żydów – do autorytetów politycznych. W sferze teorii poszukiwał mistrzów-filozofów i etyków takich jak Kant, którego przedstawił w sposób zrozumiały dla Żydów w postaci popularyzatorskich wykładów. Jego pomysł poszukiwania mistrzów poza judaizmem, z czasem, został podjęty przez neokantystów, głównie przez H. Cohena. Bendavid czerpał, ale i tworzył. Zachęcał do spotkań na nowych obszarach, by w dialogu, podobnie jak w wartościach, nie pozostać na pozycjach straconych. Zarzucano Bendavidowi, że do realizacji swych postulatów sięgał po pomoc władzy politycznej, która miała „na siłę" zmienić mentalność Żydów. Był to, być może, sposób nieudolny, ale – zdaniem Bendavida – jedyny z możliwych. Powoływał się przy tym na Mendelssohna, który w znacznej mierze opierał swe poglądy na Leibnizu i podawał przykład Mendelssohna, któremu stawiano ten sam zarzut i uznawano za fałszywego proroka prowadzącego masy żydowskie na manowce.

Nowa zintegrowana tożsamość

Z czasem w XIX wieku narastał dystans między pogrążonym w talmudycznych studiach rabinatem ortodoksyjnym a Żydami, którzy przejęli mentalność kultury europejskiej. Polaryzacja świata żydowskiego na tradycjonalistów i modernistów pozostawiła dla Żydów (którzy choć związani z kulturą świecką pra-

gnęli zachować wierność wierze i praktykom religijnym judaizmu sprzed epoki Oświecenia) miejsce na połączenie tradycji z nowoczesnością. W miejsce to wkroczyli Buber i Scholem, każdy z odmienną propozycją.

Martin Buber (1878–1965)[21] dążył do twórczego przeobrażania judaizmu. Poszukiwał tych elementów z jego historii i teraźniejszości, w których siła twórcza rozsadzała formy i poszukiwała nowych kształtów, zaś akcentując te siły, w znacznym stopniu abstrahował od historycznych form judaizmu[22]. Dla większości współczesnych Buberowi Żydów judaizm stanowił ciągłość względną, w której różne epoki miały określony profil, swoje prawa i wyznaczone granice, w których realizowały się możliwe do zdefiniowania dążenia i siły, w których życie ludu kształtowane było przez idee zasadnicze, takie jak monoteizm, prawo i prorockie wezwanie do sprawiedliwości, oraz teologia w tezach dotyczących

[21] Martin Buber był badaczem chasydyzmu (w Polsce popularna jest jego książka *Opowieści chasydów*). Właśnie ten nurt religijno-filozoficzny ukształtował sposób myślenia Bubera. Chasydzi prowadzili bowiem dialog z Bogiem, obecnym w swoich emanacjach. Każda rzecz, każde działanie łączyło się z chwałą Bożą, a wspólnotę budowano na indywidualizmie poszczególnych jednostek. Stąd antropocentryzm Bubera, jego niechęć do myślenia systemowego oraz irracjonalizm. Szczególne znaczenie Buber przypisywał przykazaniu miłości. Jego filozofia ma wymiar optymistyczny – przez prostotę, pokorę, radość, zaangażowanie jesteśmy w stanie „zbliżyć" Boga do naszego świata. Buber krytykuje zarówno kolektywizm, jak i skrajny indywidualizm, należy bowiem być zarówno dla siebie, jak i dla drugiego człowieka. Wszelkie prawdziwe życie jest spotkaniem, nasze „ja" jest zawsze zwrócone ku czemuś. Kryzys relacji jest kryzysem człowieka. Człowiek jest osobą – duchem i podmiotem. Wchodzi z rzeczywistości w relację monologową – „ja–ono", oraz dialogową – „ja–ty". W relacji „ja–ono" brak jest dialogu, ale jest ona nieodzowna dla ludzkiego życia, ważne jest także poznanie naukowej istoty. Nie można jednak sprowadzić do relacji „ja–ono" każdego człowieka. Trzeba wejść z kimś w relację „ja–ty". Zakłada ona: świadomą osobę, potencjalność człowieka, realizację dobra, uznanie partnera dialogu, świadomość obcowania z drugim człowiekiem – dziełem Stwórcy. Problem polega na tym, że ludzie zamiast wchodzić w dialog – monologują. Czynią tak, gdyż boją się odsłonić, niekiedy stwarzają pozory dialogu. Buber stoi na stanowisku, że generalnie w dialog „ja–ty" można wejść z tylko jedną osobą. Pisał również na temat relacji chrześcijaństwa do judaizmu. Uważany jest za współtwórcę nurtu filozofii zwanego filozofia dialogu (książka *Ja i Ty*), w Polsce rozwijanego m.in. przez ks. Józefa Tischnera.

[22] G. Scholem, *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, Sejny 2006. O swej odmienności z Buberem, Scholem napisał: *Buber, Die Schrift zum Abschluss ihrer Verdeutschung. An einem denkwürdingen Tage*, Mitteilungsblatt, Sonderbeilage 29, 20 (1961) 1–2; *Buber and Hasidism*, Commentary 32 (1961), s. 305–316 i 33 (1962), s. 162–163; *Martin Bubers Deutung des Chassidismus*, „Neue Züricher Zeitung" 135 (1962), s. 24; 142 (1962), s. 24; *Buber. An einem denkwürdigen Tage, Rede bei der Feier zum Abschluss der Buberschen Bibelübersetzung,* „Neue Züricher Zeitung" 88 (1963), s. 24; *Martin Bubers Auffassung des Judentums*, „Eranos Jahrbuch" 35 (1966), s. 9–55; *Martin Bubers Berufung nach Jerusalem. Eine notwendige Klarstellung,* „Frankfurter Hefte" 22 (1967), s. 229–231; *Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, t. I–II, Heidelberg 1972–73.

stworzenia, objawienia i zbawienia[23]. Za taką historyczną formę Buber uznał również syjonizm, którego hasła wypływały ze świadomości kryzysu rabinicznej tradycji judaizmu, ze świadomości bezsensu i wewnętrznej pustki religii, która przerodziła się w skostniałą instytucje społeczną. Zwrócił więc uwagę na życie rozwijające się poza tą instytucją. Wizję utopijnej żywej przeszłości oparł, dzięki twórczej metamorfozie dawnych form, na aktualizowaniu i ożywaniu go. Ogromnym pragnieniem Bubera był wkład w odradzanie się narodu żydowskiego, który „na wygnaniu" stracił swoją duszę. Buber poszukiwał uzasadnienia dla swoich marzeń w postępowaniu chasydów i równocześnie czerpał ze współczesnych sobie filozofów (m.in. Nietzscheańskiej frazeologii tworzenia). Zanim przeszedł do dialogu, opisanego w *Ja i Ty*, pisał o odnajdywaniu siebie w spotkaniach zawierających konfrontacje i rewolucje – jako zaczątek odnajdywania siebie. W roku 1901 pisał o syjonistach, że mają walczyć, odnajdywać, odkrywać samych siebie i tworzyć. To z burzliwości spotkań miał narodzić się idealny naród żydowski, burzliwość i niepokój obecne są w wielu działach Bubera: „My, Żydzi, wszyscy jesteśmy odstępcami. Nie dlatego, że nasz pejzaż, język i kulturę przenika życie innych narodów. Można by nam ofiarować własny kraj, własną kulturę, a mimo wszystko nie odzyskalibyśmy naszego najbardziej wewnętrznego żydostwa, któremu się sprzeniewierzyliśmy. Cała tak zwana asymilacja jest czymś powierzchownym łącznie z tym zgubnym przystosowaniem do zachodniego dualizmu, który akceptuje rozbicie egzystencji człowieka na dwie autonomiczne, niezależne od siebie sfery"[24]. Gdy Buber mówi o odrodzeniu judaizmu, nigdy nie oznacza to powrotu do dawnych zakorzenionych w narodzie tradycji uczuciowych. Odrodzenie dla Bubera to walka z siłami, które zniewalają duchowość, to spotkanie Żydów z Żydami na drodze wewnętrznych sporów dotyczących kształtu tradycji. Hasła wewnętrznych walk przemijają i dopiero po pewnym czasie dochodzi do syntezy na płaszczyźnie łagodnej.

We wcześniejszych rozważaniach Buber przedstawia judaizm jako przypadek specyficznie wyróżniony i szczególny „wiecznego procesu". Dopiero w późniejszym okresie twórczości (ok. roku 1923) pojawia się u Bubera filozofia życia dialogicznego, życia zawartego w spotkaniu „ja–ty". Oprócz niej Buber przedstawia jeszcze jeden sposób odnoszenia się do człowieka – relację „ja–ono". O ile „ja–ty" to świat żywej i bezpośredniej relacji, to „ja–ono" jest światem rzeczy uprzedmiotowionych i pojawia się wtedy, gdy„ty" – odczuwalne jako osoba, do której się zwracam i która zwraca się do mnie – obumiera, przeobrażając się w bezosobowe „ono". Świat „ono" to świat rzeczy połączonych ze sobą w czasie i przestrzeni, w których człowiek nie znajduje swego miejsca.

[23] G. Scholem, *Żydzi i Niemcy*…, s. 136.
[24] M. Buber, *Der Jude und sein Judentum*, Köln 1963, s. 89.

Stąd świat „ty" jest nieodzowny dla prawdziwego życia człowieka. Z czasem koncepcja ta zyskała charakter wymowny i symboliczny, w którym relacja „ja–ty" staje się podstawą wszelkiej twórczości[25]. Tutaj rodzi się słowo (będące mową i odpowiedzią), relacja dialogiczna, w której życie nie jest już tylko faktem biologicznym, a zostaje przesiąknięte przez ducha. Relacja „ja–ty", to jakby kolejny krok w relacji „ja–ja" i prowadzi do wyjścia ze skali jednostkowej do skali społecznej, które może stworzyć wewnętrzną więź Żydów z Żydami i wyjść poza nią do zewnętrznych relacji już nie żydowskich, z których należy czerpać po to, by dodać judaizmowi duchowości ponadczasowej. Zdaniem Bubera życie dialogiczne jest wielkim odkryciem Izraela. Buber pojmował społeczność Izraela jako ciąg wydarzeń, w obrębie których wszyscy członkowie narodu są „zagadnięci" i ciągle „odpowiadają", w której wszyscy zwracają się do kogoś i uzyskują odpowiedź [26].

Gershom dostrzegł Buberowską koncepcję dialogu, ale uznał, że sukces prowadzonego dialogu powinien polegać na ukształtowaniu – dla każdej ze stron – ich trwałych i ponadczasowych wartości, tak by nie naruszały one wartości najważniejszych dla danej grupy społecznej. Tradycja – szczególnie mistyczna – zajmuje w obrębie każdej grupy ludzkiej zdecydowanie główne miejsce i tylko na jej płaszczyźnie może dojść do powstania nowych idei. Kreatywny moment każdej tradycji należy widzieć w żywym wzajemnym oddziaływaniu tego, co faktycznie było i tylko to może stanowić kanwę tego, co może być przyjęte. Scholem skierowuje całą swą uwagę na historycznej treści tradycji mistycznej i stara się dociekać, jak doszło w mistycznym podłożu narodu do utworzenia tradycji mistycznej. Doszedł do wniosku, że w judaizmie tradycja jest momentem refleksyjnym, wkraczającym w relację między Słowem Bożym (którym jest objawienie) a jego odbiorcą, że tradycja nie opisuje spotkań z Bogiem, ale opisuje spotkania z jego słowem i przeżywanie go[27]. Kabaliści (*qaballah* oznacza przyjmowanie tradycji), którzy starali się wniknąć w treść, pojąć znaczenie słów, uczynili w ten sposób krok naprzód od tradycji talmudystów do tradycji mistycznej. Pierwsze z pytań, jakie sobie postawili, dotyczyło natury Tory (pisanej) i tego, co właściwie Bóg chciał objawić i na czym polegało Słowo Boże zawarte w objawieniu. Za punkt, w którym moc Boża znajduje swój wyraz, uznali słowa Boga i doszli do wniosku, że to one były główną treścią Objawienia[28]. Tradycja Słowa Bożego, która stanowi dla kabalistów podstawę wszelkiego możliwego działania, zmieniała się w miarę upływu czasu, rozbłyskiwała coraz to nowymi

[25] G. Scholem, *Żydzi i Niemcy*…, s. 155.
[26] M. Buber, *Schriften I*…, s. 629.
[27] G. Scholem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, Kraków 1991, s. 129.
[28] Tamże, s. 133.

treściami i, zgodnie z jej mistycznym sensem, nowe treści były uznawane za Torę niepisaną, za przesłanie ustne, ponieważ wszelkie zakrzepniecie w formie pisemnej hamowało i niszczyło to w niej, co ze swej natury podlega nieskończonemu ruchowi, co jest nieustającym postępem i rozwojem. Ustny przekaz tradycji był bardzo kreatywny. W odróżnieniu od osób należących do akademii talmudycznych (które potrafiły odtworzyć z pamięci tekst wszystkich dawnych szkolnych tradycji, nie dodając nic od siebie), najbardziej kreatywnymi okazali się ci, którzy wzbogacali tradycję swą żywą twórczością. Na uzasadnienie swej teorii Scholem powołuje się na twórczość Meira Ben Gabbaja[29], który pragnął dowieść, że tradycja polega na odwoływaniu się do medium pomiędzy Nieskończonym a żyjącymi ludźmi. Prawdziwa tradycja, zdaniem Scholema, podobnie jak wszelki pierwiastek twórczy, nie ogranicza się do opisu dawnych myśli, lecz wydobywa z praprzyczyny zaledwie pewne jej wątki i rozwija je w nowe syntezy, w których urzeczywistnia się odniesienie tego co dawne, do ludzkiego życia, do jego podstaw. Nowa mentalność jest żywą stycznością, w której człowiek ogarnia prastarą prawdę i łączy się z nią w dialogu dawania i brania[30].

Przełom

Znamienne dla judaizmu przed-Scholemowskiego koncepcje operowania tradycją skupione były na sobie, na wymiarze wewnętrznym (do czasów hasali), albo na innych, czyli na wymiarze zewnętrznym (w czasie haskali). Do czasu haskali koncentrowano się na wewnętrznym kreowaniu postaw żydowskiej społeczności zamkniętej w getcie. Czas haskali to jakby odcięcie od dawnych wstydliwych wartości i próba (niekoniecznie udana) stworzenia świadomości oświeconych Żydów, kształtowanej na wartościach współczesnej im Europy. Scholem ustanowił nową epokę mentalności, stanął w teraźniejszości, był wpatrzony w przyszłość, ale wykorzystywał pamięć historyczną zakodowaną w psychice, a przekazaną w tradycji mistycznej. W ten sposób zrehabilitował mistykę, przemienił z dziedziny, której się wstydzono – w dziedzinę, która zawierała główne elementy psychiki narodowej. Udało mu się to jako rzetelnemu odtwórcy i interpretatorowi tradycji mistycznej. Jako filozof-twórca, Scholem zmierzał do stworzenia współczesnej tożsamości narodowej wzbogaconej zrehabilitowaną przeszłością, zarówno kabalistyczną (wewnętrzną), jak oświeceniową (zewnętrzną),

[29] O rabbim Meirze czytamy w traktacie Erwin 13 b: „Podawał to, co nieczyste za czyste, a także to, co czyste za nieczyste i uzasadniał to, aby zmusić uczonych w Piśmie do jak najdokładniejszego przemyślenia problemów przed ich rozstrzygnięciem". Cyt. za G. Scholem, *Judaizm...*

[30] G. Scholem, *Judaizm...,* s. 156.

która wypracowała „wolność od" dawnej religijności i „wolność do" nowego rozumienia religii. Owo, poczynione przez Scholema, współczesne połączenie dwóch zestawów idei i dwóch warstw psychiki stało się momentem kreacji nowej mentalności. Scholem doprowadza do spotkania wzorów z przeszłości z nową tożsamością, ukształtowaną na wolności, na współczesnej wizji nowoczesnej rzeczywistości, na naukowo zebranych materiałach, oraz na dyskusjach między innymi z Martinem Buberem i Franzem Rosenzweigiem[31]. Każdy z nich prezentował odmienne sposoby radzenia sobie z problemami wewnętrznymi (dawna tradycja) i problemami zewnętrznymi, otaczającymi społeczność żydowską w nowoczesnym świecie[32]. Po głębokich analizach przeszłości (kabały, mistyki, symboliki), po dyskusjach i rozważaniach na temat kształtu judaizmu i jego tradycji możliwej do zaakceptowania we współczesnym świecie powiedział: „Mówiono często, że judaizm wykazywał, w ciągu tysiącleci swego istnienia, nieskończoną zdolność do adaptacji, nie tracąc niczego ze swego rdzennego popędu. Przystosował się do bardzo różniących się między sobą typów społeczeństw i czynił to nie zmieniając w sposób istotny wartości, które wyznawał. Wykazał się witalnością w społeczeństwie rolniczym starożytności, dalej, w społeczeństwie średniowiecznym, w którym ludność żydowska zurbanizowała się, kolejno w społeczeństwie absolutystycznym, gdzie zdobyła się na życie całkowicie odmienne, i wreszcie w społeczeństwie industrialnym. Czemuż nie byłaby w stanie (zaada-

[31] F. Rosenzweig (1886–1929) – żydowski filozof dialogu. W 1905 roku rozpoczął studia medyczne, a po dwóch latach przeniósł sie do Fryburga, gdzie studiował historię nowożytną i filozofię. W 1912 napisał doktorat z filozofii Hegla. Wychowany w niepraktykującej rodzinie żydowskiej, na studiach zaczął przeżywać silne rozterki duchowe. Rozważał chrzest, ale ostatecznie ponownie nawrócił się na judaizm. W 1913 spotkał Hermanna Cohena. Rozterki duchowe z czasów studiów i wojna były rozstrzygającymi doświadczeniami jego życia. Na bazie frontowej korespondencji z Eugenem Rosenstockiem-Hussey dotyczącej relacji między chrześcijaństwem a judaizmem zaczął tworzyć system, który zawarł w swoim najważniejszym dziele pt. *Gwiazda Zbawienia*. *Gwiazdę Zbawienia* zaczął pisać w sierpniu 1918 roku w Rembertowie pod Warszawą, skończył w Kassel w lutym 1919. Jest to wykład jego systemu metafizycznego, własnej koncepcji relacji między Bogiem, człowiekiem i światem, które połączone są ze sobą przez Objawienie (jako wydarzenie dialogu między Bogiem i człowiekiem), Stworzenie (jako wydarzenie dialogu między Bogiem i światem) oraz Zbawienie (jako wydarzenie dialogu między światem i człowiekiem). To krytyka filozofii zachodu, przede wszystkim. Przetłumaczył na niemiecki i skomentował wiersze Jehudy Heleviego, najwybitniejszego jego zdaniem poety języka hebrajskiego. Od maja 1924 wraz z Martinem Buberem pracował nad przekładem Biblii z hebrajskiego na niemiecki. Tę pracę przerwała śmierć.

[32] Na temat Rosenzweiga Scholem napisał: *Ein Buch des Gedenkens*, Berlin 1930; *Zur Neuauflage des Stern der Erlösung*, „Frankfurter israelitisches Gemeindeblatt" 10 (1931), s. 15–17 oraz 1963, Frankfurt am Main, Suhrkamp, s. 226–234; *Der Stern der Erlösung: Die jüdisch-theistische Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*, „Bayerische israelitische Gemeindezeitung" 8 (1932), s. 167–169.

ptować się) w wieku technologii?"[33]. Jako syjonista[34], żył w nowoczesnym świecie i znał mentalność współczesną, ale znał również zakodowaną mentalność historyczną. Scholem zmierzał do wykreowania nowej drogi. Rozpoczął od ustalenia właściwego punktu wyjścia i obrania właściwego kierunku. „Na wstępie refleksji na temat teraźniejszości i przyszłości trzeba ustalić określony punkt wyjścia, pewien rodzaj punktu Archimesdesowego, z którego można by rozpatrywać zagadnienie w sposób systematyczny [...], a dotyczy on kwestii znalezienia kierunku dla naszego życia i naszej myśli jako Żydów. Kontekstem tym są wydarzenia decydujące i bulwersujące historii żydowskiej naszego czasu: katastrofa ludobójstwa i wszystkiego co z nią związane, oraz ustanowienie społeczności żydowskiej – państwa Izrael"[35]. Droga ta wiodła przez aktualne zaułki mentalności spowodowane aktualnymi wydarzeniami. Pierwszym z nich było doprowadzenie do „spotkania" religijności z ateizmem, do „dialogu" z laickością (która kształtuje inaczej spojrzenia i mentalność żydowską) i z mentalnością zakodowaną w psychice i opisaną w wielowiekowej tradycji mistycznej. Połączenie laickości z religią było trudne do uzasadnienia, bowiem powszechnie panowała opinia, że judaizm to wyłącznie religia. Scholem potrafił wykazać nieprawdziwość tej opinii. Wykazał, że w historii żydowskiej literatury mistycznej często pojawiały się wątki heterodoksji (zwłaszcza frankizm, sabbataizm

[33] Przekład własny niedosłowny. Oryginalny tekst brzmi: On a souvant dit, que le judaïsme avait manifesté au cours des millénaires de son existence une capacité infinie d'adaptation, sans perdre jamais rien de son élan originel. Il s'est adapté à des types de sociétés très différentes les uns des autres. Sans que les valeurs qu'il professe aient connu de changement essentiel. Il a prouvé sa vitalité dans la société agraire de l'antiquité, dans la société médiévale, où la population juive s'est urbanisée et a connu une vie déjà tout à fait différente, dans la société absolutiste et, enfin, dans la société industrialisée. Pourquoi n'en serait-il pas de même encore à l'age de la technologie?" *Fidelité et utopie...*, s. 262.

[34] Na temat syjonizmu Scholem napisał: *Chaim Nachman Bialik Halacha und Aggada* (tr. G. Scholem), „Der Jude" 4 (1919–20), s. 61–77; *Zionism. Dialectic or Continuity and Rebellion*, Jeusalem 1974, s. 263–296.

[35] Przekład własny niedosłowny. Oryginalny tekst brzmi: „Au seuil de cette réflection sur le pré ent et l'avenir de la théologie juive contemporaine, il y a lieu de préciser que, dans l'état actuel de la question, seul serait à même de faire un tel exposé celui qui pourrait partir d'un point de vue bien déterminé, d'une sorte de point d'Archimède, à partir duquel la question pourrait être abordée de façon systématique. Je ne suis pas de ces heureux mortels. Ce que je veux faire avant tout, c'est poser ici des questions fondamentales: car je ne suis pas déteneur de la théologie positive d'un judaïsme immuable. J'espère montrer pourquoi dans les pages qui suivent. [...] Enfin la question du sens, dans ce contexte, pour notre vie et notre pensée de Juifs, des événements déc sifs et boulversants de l'histoire juive de notre temps, c'est-à-dire de la catastrophe du génocide et du tout ce qui lui est lié, ainsi que de l'établissement d'une communauté juive en Israël", l'Etat juif. *Fidelité et utopie…*, s. 229–230.

i syjonizm), a na jej marginesie – ateizm[36]. Jako drugie uzasadnienie podał wspólne rozmowy z jednym z najbardziej bliskich mu przyjaciół – Benjaminem Walterem[37], który był niezwykle zaangażowanym Żydem i był niewierzący. Z nim też prowadził dyskusje na temat wizji nowej filozofii żydowskiej: *Über das Programm der kommenden Philosophie*.

Budowę nowej tożsamości narodowej Scholem rozpoczął od krytyki dawnej tożsamości, odziedziczonej po haskali. Negatywy okresu żydowskiego Oświecenia opisał w wielu publikacjach[38], a syntezę całej krytyki opisał w dziele *Fidelité et Utopie*[39]. Kolejnym krokiem było postawienie pytania: kto jest Żydem? (*Who is a Jew?*), czym jest judaizm?, jakie są podstawowe kategorie judaizmu i jak przewiduje przyszłość judaizmu? Pytania te zaczął stawiać sobie już w latach 1923–1925[40], ale temat ten rozwinął szerzej dopiero w latach sześćdziesiątych XX wieku, gdy przyszło mu przeciwstawić się M. Buberowi, i opisał

[36] Temat ateizmu poruszony został w: *Die Metamorphose das häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1963, [w:] *Zeugnisse, Th. W. Adorno zum 60. Geburtstag*, s. 20–32; (2) *Israel und die Diaspora*, Frankfurt am Main, [w:] Judaica II, 1970; (3) *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, „Eranos Jahrbuch" 39 (1970), s. 243–299; (4) *Who is a Jew*, CCAR YB 80 (1970), s. 134–139; (5) *Der Nihilismus als religiöses Phänomen*, „Eranos Jahrbuch" 43 (1974), s. 1–50; (6) *Volk des Buches. Sie werden lachen Die Bibel*, Stuttgart – Berlin 1975, s. 93–101; (7) *Wohnt Gott im Herzen eines Atheisten?*, „Der Spiegel", 28 (1975); s. 29, 110–114; (8) *On Jews Judaism in Crisis*. Salected Essays edited by W.J. Dannhausner, N.Y. 1976, s. XIII, 306; (9) *Fidelité et Utopie. Essai sur le judaïsme contemporain*, Paris 1978, s. 283.

[37] Na temat Benjamina Waltera Scholem pisał w: *Uber das Programm der kommenden Philosophie* 1963, Frankfurt am Main, Suhrkamp [w:] *Zeugnisse, Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag*, s. 33–44; *Walter Benjamin: Berliner Chronik* (ed. Gershom Scholem), Frankfurt am Main 1970, s. 134; *Walter Benjamin und sein Engel*, Frankfurt am Main 1972, s. 87–138, [w:] *Zur Aktualität Walter Benjamins*; *Walter Benjamin, die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt am Main 1975, p. 299; *Walter Benjamin*, „Neue Rundschau" 76 (1965), s. 21; *Walter Benjamin und der historische Materialismus. Briefe von Walter Benjamin und Gershom Scholem aus dem Jahr 1931*, „Neue Züricher Zeitung" (29.08.1965), s. 4–5; *Benjamin Walter: Briefe* (ed. G. Scholem und Th.W. Adorno), t. 1–2, , Frankfurt am Main 1966, s. 884; *Walter Benjamin*, 1980.

[38] Krytyce haskali poświęcił Scholem następujące artykuły: *Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt*, „Bulletin der Gesellschaft der Freunde des Leo Baeck Instituts" 3 (1960), s. 10–20; *Israel und die Diaspora*, Frankfurt am Main 1970; *Who is a Jew*, CCAR YB 80 (1970), s. 134–139; *Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland 1900–1930,* 1978 [w:] R. von Thadden (ed.), *Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen*, Frankfurt am Main 1984, s. 256–277; *Juden und Deutsche*, „Neue Rundschau" 77 (1966), s. 547–562.

[39] *Fidelité et utopie*, s. 17–21.

[40] Por. *De Berlin à Jérusalem*, rozdział zatytulowany *Jérusalem 1923–1925*, s. 244.

w dziełach: *De Berlin à Jérusalem*; *Who is a Jew* oraz *Fidelité et Utopie*[41]. W nową wersję judaizmu włączył również dawną mistykę i określił współczesne funkcjonowanie mistyki w judaizmie[42], jakby dając do zrozumienia, że to co najcenniejsze (mentalność mistyczna) jest zarazem najtrwalszym skarbem na dziś i na jutro.

„Istotą judaizmu jest specyficznie żydowskie «jądro moralne» wsparte na «podstawowych zasadach» judaizmu, przekazanych najwierniej w tradycji mistycznej. Uważam, że tym, co nadaje narodowi kierunek i sens w historii świata, jest niewzruszona wiara w istnienie specyficznego jądra moralnego i że jest ono ponad sekularyzacją. Uważam, że odrobina nadziei teokratycznej przyświeca

[41] Na temat nowego judaizmu napisał w: *Who is a Jew*, CCAR YB 80 (1970), s. 134–139; *Brief aus Israel*, „Deutsche Universitätszeitung" 7 (1952) 11; *Benjamin Walter: Uber das Programm der kommenden Philosophie*, Frankfurt am Main 1963, Zeugnisse, Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag, p. 33–44; *Jewish Messianism and the Idea of Progress. Exile and Redemption in the Kabbala*, „Commentary" 25 (1958), s. 298–305; *Three Types of Jewish Piety*, „Eranos Jahrbuch" 38 (1969), s. 163–340; *Religiöse Autorität un Mystik*, „Eranos Jahrbuch" 26 (1957), s. 243–278; *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, „Eranos Jahrbuch" 28 (1959), s. 193–239; *Tradition und Kommmentar als religiöse Kategorien im Judentum*, „Eranos Jahrbuch" 31 (1962), s. 19–48; *Rede über Israel*, „Der Monat", 19, 227 (1967), s. 5–8 oraz 1970, Frankfurt am Main; *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, 1970, Frankfurt am Main, s. 170; *Reflections on the Possibility of Jewish Misticism in Our Time*, „Ariel" 26 (1970), s. 43–52; *The Messianic Idea in Judaism and other Essays in Jewish Spirituality*, N.Y. 1971, s. 376; *Jewish Theology Today,* „Center Magazine (Santa Barbara California)" (02.07.1974), N.Y. 1976, s. 57–71; oraz w: W.J. Dannhausner (ed.): *On Jews and Judaism in Crisis. With Gershom Scholem an Interview*, „Shdemot", Literary Digest of the Kibbutz Movement 3 (1975), s. 5–43; *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*, „Neue Rundschau" 87, 4 (1976), s. 542–570; Frankfurt am Main 1977, s. 220; tłumaczenie francuskie: *De Berlin à Jérusalem* (tr. S. Bollack), Paris 1984, s. 247 (15) *Fidelité et Utopie. Essai sur le judaïsme contemporain*, Paris 1978, s. 283; (16) *Caballah and CounterHistory*, N.Y. 1979.

[42] Na temat nowych funkcji mistyki pisał w: *Politik der Mystik. Zu Isaak Breuers Neuen Kusari,* 1934, „Jüdische Rundschau", Berlin, 39, 57 (1934), s. 1–13; *Kabbala at the Hebrew University*, „The Reconstructionist" 3, 10 (1937), s. 8–12; *Kabbala Forschung und jüdische Geschichtsschreibung in der Universität Jerusalem*, „Der Morgen" 13 (1937–38), s. 26–31; *Philosophy and Jewish Mysticism*, „Review of Religion" 2 (1937–38), s. 385–402; *Major Trends in Jewish Mysticism*, N.Y., Jerusalem 1941, s. XIV, 440; *Jewish Mysticism and Kabbala*, „Jewish People Past and Present", 1 (1946), s. 308–327; *Caracteres généraux de la mystique juive*, „Reuve de la pensée juive" 1 (1949), s. 81–99; *Mysticism and Society*, „Diogenes" 58 (1967) 1–24; *Kabbala and Historical Criticism*, Jerusalem 1962, s. 2; *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus,* 1968, Eranos Jahrbuch 37 (1968); *Reflections on the Possibility of Jewish Misticism in Our Time*, 1970, Ariel 26 (1970) 43–52; *The Messianic Idea in Judaism and other Essays in Jewish Spirituality*, N.Y. 1971, s. 376; *Caballah and CounterHistory*, N.Y. 1979; *Die Stellung der Kabbala in der europäischen Geistesgeschichte*, Frankfurt am Main 1984, s. 281–289; *Judaism and Gnostocism*, Armouth College 1965, s. 139–145.

powrotowi narodu żydowskiego na scenę historii świata. W ten sposób, powrót na scenę narodu żydowskiego jest równocześnie powrotem do utopii w prawdziwym znaczeniu tego słowa i powrotem do historii własnej. Na taką nadzieję nie mogłaby zdobyć się sekularyzacja. Gdybyśmy pozbawili wartości ich pochodzenia religijnego, pozbawilibyśmy je siły, ponieważ one same opierają się tego rodzaju próbom likwidacji. Tu właśnie tkwi ryzyko wszelkich prób, a przecież zależy nam na tym, by wartości pozostały kreatywne. Takie próby mogłyby pozbawić ich specyfiki żydowskiej, albo spowodować, że doprowadzą nas do jakiegoś rezultatu pozytywnego, nawet uzasadnionego lepiej niż zrobiła to tradycja, ale i nakierują nas na coś, co nie jest określone z góry, ponieważ ruch w otoczce sekularyzacji jest trudno przewidywalny. Jest to, moim zdaniem, jedna z szans współczesnego judaizmu, i być może szansa decydująca [...] Innymi słowy, jestem przekonany, że syjonizm, za fasadą profanum i świeckości, ma w swym zanadrzu treść religijną i jego potencjał jest większy niż to, co oferował syjonizm religijny" [43].

Na tematykę tożsamości Scholema zwrócono uwagę. Najwyraźniej podkreślił ją Arnaldo Momigliano we *Wstępie* do *De Berlin à Jérusalem*[44]. Propagowali ją również uczniowie i następcy Scholema[45] w jego Pracowni Mistyki przy Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie, głównie Joseph Dan[46].

---

[43] Przekład własny niedosłowny. Oryginalny tekst brzmi: „J'estime, que cette croyance inébran able en un noyau moral spécifique est ce qui confère au peuple juif son sens dans l'histoire du monde et est transcendante à toute sécularisation. Je ne suis pas loin de penser qu'un reste d'espérance théocratique préside au retour en scène du peuple juif dans l'histoire du monde. Ainsi ce retour en scène du peuple juif est en même temps un retour à l'utopie, au véritable sens de ce mot, un retour à sa propre histoire. Cette espérance, aucune sécularisation ne saurait l'atteindre. Lorsqu'on tente d'évincer les valeurs d'origine religieuse, cela n'aboutit pas à autre chose qu'à faire ressortir ces valeurs parce qu'elles resistent à de telles tentatives de liquidation. C'est là, il est vrai, le risque de toutes les tentatives qui se veulent créatrices. Mais ou bien elles mèneront à la dissolution du caractère spécifique du peuple juif. Ou bien elles doivent viser à un seul résultat positif, mieux fondé que la tradition elle-même, parce qu'il n'est pas défini d'avance et parce que le mouvement vers la sécularisation ne le laisse aucunement prévoir. C'est, à mon avis, l'une des chances d'un judaïsme vivant, et peut-être sa chance décisive, de ne pas tenter d'éluder ce choix par des compromis faciles, mais au contraire de l'examiner en face, ouvertement et sans garanties préalables, au plan de l'engagement historique. En d'autres termes, je suis convaincu que, derrière sa façade profane et séculière, le sionisme a en puissance un contenu religieux, et que cette potentialité est beaucoup plus forte que ce qui est devenu le „sionisme religieux" des parties politiques". *Fidelité et utopie*..., s. 263–264.

[44] Por. *De Berlin à Jérusalem*, s.9–19.

[45] H. Becker, *Zum Tode vom Gershom Scholem Orientierung* (31.03.1982), s. 63–65; Y. Ben Shlomo, *The Spiritual Universe of Gershom Scholem*, (w p.z.): *Modern Judaism*, t. 5, s. 35; D.J. Biale, *The Demonic in the History. Gershom Scholem and the Revision of Jewish Historiography*, 1977, s. VI, 360; tenże, *Gershom Scholem*; *Kabbalah and Counter-History*, 1979, Cam-

Wersja Bubera – ożywiania i aktualizowania przeszłości, oraz wersja Scholema, polegająca na rzetelnej prezentacji autentycznego życia (w dawnych czasach) celem odszukania go w zakamarkach swej psychiki i wykorzystywania do „bycia w aktualnym świecie" – stanowią dwie cenne propozycje „wychodzenia naprzeciw sobie i innym". Odkrycie tradycji i ukazanie jej w nowym świetle zaczęło łączyć Żydów i szybko przedostało się do Stanów Zjednoczonych. Tu Jewish Theological Seminary w Nowym Jorku stało się ośrodkiem łączenia Żydów różnych denominacji na obszarze kontynentu amerykańskiego. Pojawiły się wielkie nazwiska Salomona Schechtera (1847–1915), Israela Friedlandera (1876–1920), Louisa Finkelsteina (1895–1991), którzy lansowali koncepcję integralności Izraela. W 1977 r. powstała Association of Religious Zionists of America. Włączenie jej (a stworzyła ona kolejny ośrodek w Jerozolimie i, od 1978, ma przedstawicielstwo na kongresach syjonistycznych) w „całość judaizmu" było ostatnim aktem uznania wszystkich denominacji religijnych w Izraelu i ostatecznym aktem zrealizowania zasady pluralizmu. W roku 1988 przyjęto deklarację (wraz z uzasadnieniem ideologiczno-filozoficznym), że „cały judaizm" będzie lansował pobożność, sprawiedliwość, demokrację i pluralizm, że w judaizm zostaje włączony sekularyzm, diaspora i państwo Izrael.

Konsekwencje przełomu w filozofii dialogu

Barbara Skarga[47] pisząc, że rozum jest w stanie rozgrzeszyć człowieka z najgorszych nawet czynów, z pewnością miała rację. Miała również rację, po-

bridge Mass., Harvard Univ. Press; H. Bloom, *The Strong Light on the Canonical. Kafka, Freud and Scholem as Revisionists of Jewish Culture and Thought*, 1987, N.Y., [b.wyd.], s. XII, 77; M. Cohn; R. Plesser (eds.): *Gershom Scholem* (*1897–1982*), Commemorative Exhibition on thr Fifth Anniversary of His Dead and the Installation of His Library at the Jewish National and University Library, March 1985, Jerusalem, Jewish National and University Library, s. 47, 53; A.Gottschalk, *Laudatio for Gershom Scholem*, Jerusalem1981, s. 11; E. Schweid, *Judaism and Mysticism According to Gershom Scholem. A Critical Analysis and Programmatic Discussion*, Atlanta, Georgia 1985, s. 178; tenże, *Judaism and Mysticism According to Gershom Scholem. A Critical Analysis and Programmatic Discussion*, 1985, Atlanta, Georgia, s. 178.

[46] J. Dan w artykułach: *Kabbalah by Gershom Scholem Ariel 37* (1974), s. 131–138; tenże, *Gershom Scholem and Jewish Studies AJS Newsletter*, 1982, s. 15–16; tenże, *Gershom Scholem's Reconstruction of the Early Kabbalah* [w:] *Modern Judaism*, (ed.): 1965, t. 4, s. 39–66; tenże, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, 1987, N.Y., s. V, 334; tenże, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics.*

[47] B. Skarga rozważania nad życiem społecznym i politycznym oraz filozoficzną refleksję nad problemami człowieczeństwa i wolności zawarła w zbiorze wykładów i artykułów *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Kraków 2007.

stulując, by działanie takie prowadziło do dociekania, czy w danej chwili można było (lub nie można było) postąpić inaczej. Jeśli człowiek tego nie uczyni, staje nad przepaścią i jeśli zrobi jeszcze krok do przodu, jego spadanie może trwać w nieskończoność. Jeśli odwróci się od przepaści i znajdzie drogę, powinien podążać nią tak, by nie trafić nad kolejną przepaść, oraz uprzytomnić to sobie, aby – z czasem – odwracanie się od złego w sobie nie przekształciło się w jego cechę. W świetle wypowiedzi B. Skargi, trzeba uznać za niezwykle ważny postulat dialogu Scholema w tym, że refleksja nad sobą i nad zakodowaną w sobie mentalnością powinna wyprzedzać każdy krok skierowany ku przyszłości i ku innym. Cenna jest również wypowiedź Johanna Madera[48] o tym, że współczesną filozofię wyróżnia od wszelkiego dotychczasowego filozofowania to, że jest dialogiem – spotkaniem i rozmową. Są one nie tylko elementem refleksji filozoficznej, lecz stają się punktem wyjścia i zasadą dalszego myślenia. Słowo, mowa i dialog muszą się toczyć, gdyż są postulatem naszych czasów, ale muszą się ciągle zmieniać uwzględniając ustawicznie zmieniającą się teraźniejszość, muszą ciągle inaczej kreować przyszłość, ale i ciągle opierać się na trwale zapisanych elementach psychiki. Tego dokonał Scholem, tworząc – dzięki temu że podkreślił ważność tożsamości – przełom w dialogu Żydów z innymi religiami. Powszechnie zauważane są nowe treści, ale mało zauważana jest nowa jakość, nowe postawy i nowe etapy dialogu.

Nowa mentalność oparta na wszystkich przesłankach zakodowanych w przeszłości zrodziła psychikę narodową odmienną od poprzednich etapów dialogu międzyreligijnego. Podmiot dialogu stanął na własnych nogach, nie był skazany na cofanie lub wstydliwość (jak w okresie haskali), nie musiał zastanawiać się – czy mu wolno (kategoria wolności), czy prawo na to pozwala i czy postępuje etycznie W rozwiązaniu tych pytań pomógł mu wysiłek Scholema jako odtwórcy i jako twórcy. Dialogizujący nie musiał zadawać sobie pytań co do tożsamości czy religijności, wahać się czy ustąpić, czy przyjąć, mógł poświęcić całą uwagę na to czym udoskonalić siebie, mógł przeciwstawić się temu co oferował partner, nie musiał ulegać presji. Traktował dialog jako pomoc w doskonaleniu siebie (a więc coś bardzo atrakcyjnego), jako uzupełnienie siebie. Mógł skupić całą uwagę na tym, czym wzbogacić partnera dialogu, co zaoferować partnerowi, jakimi wartościami go obdarzyć, i prowadzić dialog jako arenę rywalizacji wartości. Mógł śmiało i odważnie spojrzeć w przyszłość, czerpiąc ze starych cegiełek lub sięgać po nowe, dobierać, preferować w sposób wolny dziedziny, których pragnie, a nie wyłącznie te, których mu wyraźnie brakuje i które musi przyjąć. Dialog międzyreligijny, przed Scholemem i po nim, to całkiem inny

[48] J. Maderm, *Filozofia dialogu*, [w:] *Twarz Innego*. *Teksty filozoficzne*, Kraków 1985.

dialog i całkiem inny podmiot dialogizujący. Odtąd Żydzi biorą bardzo chętnie udział w każdej konferencji dialogowej i prowadzą dialog z każdym chętnym, sami organizują konferencje i inspirują spotkania. Wyraźnym dowodem nowej postawy była ingerencja A.J. Heschela na Soborze Watykańskim II, wizyta papieża Jana Pawła II w Izraelu i zaproszenie papieża Benedykta XVI do Izraela.

SUMMARY

The turning point in the history of Jewish dialogue – its three dimensions and meanings

The article is aimed at the meaning of the word „dialogue" in accordance with its understanding by the Jewish philosopher Gershom Scholem. The author has also described the meaning of such terms used in Jewish philosophy as: liberty (according to haskale understanding), law (in the context of the European philosophy of law), ethics. The author points out in what way those notions have given rise to Jewish national psyche, very different from the previous stages of inter-religious dialogue. The new subject has undertaken an open dialogue with no constraints of the past, due to the efforts of Gershom Scholem.