

KAROL JASIŃSKI
(Lublin)

**PRAWDA MITU W DIALOGICZNEJ HERMENEUTYCE
MARTINA BUBERA**

Hermeneutyka stała się na przełomie XX i XXI w. jednym z głównych elementów kultury umysłowej. Stanowi ona próbę połączenia tendencji do odkrywania prawd ostatecznych z dążeniem do podkreślania niestałości i pluralizmu rozwiązań. Mamy do czynienia z dwoma zasadniczymi sposobami rozumienia hermeneutyki. Z jednej strony jest ona dyscypliną filologiczną, która zajmuje się badaniem, wyjaśnianiem i interpretacją tekstów pisanych w celu ustalenia ich właściwego sensu. Tak pojęta hermeneutyka sięga swoimi korzeniami starożytności (np. szkoła aleksandryjska). Z drugiej strony stanowi ona sztukę odczytania i rozumienia sensu różnych przejawów ludzkiej aktywności poprzez umieszczenie ich w szerszym kontekście historyczno-społecznym. Jej początki związane są z osobami F. E. D. Schleiermachera i W. Diltheya. Twórczą kontynuację znalazła ona w myśli filozoficznej postaci tej miary, jak M. Heidegger, H. G. Gadamer i P. Ricoeur.

Myślę, że dobrym przykładem połączenia obu powyższych tendencji jest twórczość Martina Bubera (1878–1965) – żydowskiego filozofa, którego nazwisko kojarzone jest głównie z tzw. „filozofią dialogu”. Miała być ona alternatywą dla sposobu filozofowania obecnego w szeroko pojętej filozofii transcendentalnej. Kosztem odniesienia intencjonalnego przyznawał on pierwszeństwo konkretnej relacji dialogicznej między człowiekiem a innymi bytami¹.

Można wyróżnić trzy główne etapy życia i działalności Bubera: syjonistyczny, mistyczny i dialogiczny. Pierwszy znaczący jest studencką działalnością polityczną w ruchu syjonistycznym w Europie (do 1904 r.). Drugi etap zaczyna się

¹ Por. K. Świącicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Warszawa 1993, s. 5–7.

w roku 1904. Dla żydowskiego filozofa okazał się on być przełomowy z racji odkrycia chasydyzmu. W wyniku tego wycofał się on z działalności publicznej². Rozpoczął badania nie tylko nad tradycją chasydzką, ale także nad pismami innych religii i kręgów kulturowych. Szczególną uwagę zwrócił na mądrość Wschodu, gdzie próbowano znaleźć klucz do zrozumienia tajemnicy świata i człowieka. W tym okresie widoczny jest zwrot Bubera w kierunku hermeneutyki tekstu³. W końcu etap trzeci (po roku 1920), w którym przedstawił i twórczo rozwinął główne tezy własnej wersji dialogiki. W tym czasie studiował też intensywnie Biblię. Razem z Rosenzweigiem podjął się on w roku 1925 trudu jej nowego przekładu na język niemiecki, którego celem była jej dialogiczna hermeneutyka⁴.

Biorąc pod uwagę drugi i trzeci okres działalności Bubera, trzeba podkreślić jego wkład w rozwój szkoły hermeneutycznej. Poniżej skoncentruję się na jednym aspekcie działalności żydowskiego filozofa w tej materii, jakim jest praca nad tekstem. Przejawiała się ona między innymi w ponownym dowartościowaniu roli mitu, którego epistemiczne znaczenie przez wiele lat zostało pomniejszone chociażby przez nurty pozytywistyczne. Buber odkrywa mit na nowo. Ponadto podkreśla dialogiczny charakter tekstu i mitu.

Buber a tradycja hermeneutyczna

Jak zostało to już wspomniane wyżej, Buber od roku 1904 rozpoczyna intensywną pracę nad zbieraniem, opracowaniem i przekazem pism tradycji chasydzkiej oraz innych nurtów mistycznych. Nie chodziło przy tym o proste ich zgromadzenie i faktograficzne uporządkowanie, ale przede wszystkim o nową interpretację owych tekstów. Przyświecał mu więc cel hermeneutyczny⁵. W wyniku tych poszukiwań powstały pierwsze publikacje, m.in.: *Die Geschichte des Rabbi Nachman*, *Die Legende des Baal-Schem*, *Ekstatische Konfessionen*, czy *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*.

Głównym zarzutem wobec Bubera, jaki wysunął w tym względzie żydowski znawca mistyki G. Szolem jest to, iż zdeformował on historie chasydzkie. Myślę

² Por. H. Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880–1930*, Köln 1961, s. 47, 86 i n.

³ Por. H. Kohn, dz. cyt., s. 59 i n.; K. Wieczorek, *Spotkanie osób – źródło prawdy i wartości*, w: Kallas M. (red.), *Filozofia dialogu*, Toruń 2000, s. 31–32.

⁴ Por. M. Buber, *On Judaism*, New York 1967, s. 222–224; R. M. Adams, *The Silence of God in the Thought of Martin Buber*; w: „Philosophia” 1–4 (2003), s. 51.

⁵ Por. M. Buber, *Replies to my Critics*; w: Schilpp P. A., Friedman M. (red.), *The Philosophy of Martin Buber*, London 1967, s. 731; S. D. Kepnes, *Buber as Hermeneut: Relations to Dilthey and Gadamer*; w: The HTR 2 (1988), s. 193.

jednak, iż zarzut ten jest chybiony. Obaj autorzy podchodzili bowiem do tradycji chasydzkiej z różnych punktów widzenia: historycznego (Scholem) lub hermeneutycznego (Buber). Pierwszy z nich był zainteresowany autentycznością pism i wiernym ich przekazem. Drugi natomiast, nie chcąc dokonywać transformacji historii poprzez swoje uzupełnienia i zmianę stylu poszczególnych fragmentów, zmierzał przede wszystkim do odkrycia zagubionej siły ich oddziaływania. Pragnął on podkreślić kryjące się w tekście uniwersalne przesłanie chasydyzmu i jego aktualność także w czasach współczesnych. Realizacji tego zadania miały służyć jego badania⁶. Niemniej jednak, jak to podkreśla E. Luz, u Bubera mamy do czynienia z problemem relacji między wiedzą empiryczno-historyczną i hermeneutyką mityczną. Żydowski filozof nie podał bowiem kryteriów pozwalających na ich rozróżnienie oraz pokazanie ewentualnych związków. Nie wskazał on też granic stosowania wiedzy historycznej w hermeneutyce. Wydaje się, że nie potrafił on docenić wiedzy historycznej jako narzędzia, które chroniłoby przed arbitralnością i iluzją w rozumieniu tekstu⁷.

Dla Bubera był bardzo ważny stosunek do przeszłości, zwłaszcza tej, która dochodziła do głosu w pismach biblijnych i chasydzkich. Ujawniały one pewne treści, wobec których człowiek winien zająć określoną postawę. Pomagały mu one także w zrozumieniu samego siebie. Znaczenie tych pism polegało nie na tym, co zostało dotychczas z nich wydobyte, ale na tym, co mogą one tu i teraz nam powiedzieć⁸.

Buber traktował swoją pracę jako „krytykę tradycji”. Miała ona na celu przeniknięcie przez poszczególne warstwy tekstu do jego istoty. Twórca dialogiki był przekonany, że to, co istotne w tekście było obecne już w jego pierwszej wersji. Jednak w wyniku kolejnych redakcji, owa istota ulegała licznym przekształceniom, a w wielu przypadkach nawet zniszczeniu. Pracując z poszczególnymi tekstami, dążył on do wyodrębnienia poszczególnych poziomów redakcyjnych, a następnie do ukazania nie tylko ich integralnej całości, ale też harmonii z innymi warstwami (schemat „część-całość”). Istotnych prawd, które były zawarte i ujawniane w tekście, Buber nie traktował nigdy jako sztywnych formuł, ale jedynie jako werbalne świadectwo konkretnych, historycznych spotkań między człowiekiem a czymś nadprzyrodzonym⁹.

⁶ Por. S. Sabin, *Die Gasse. Das Haus. Das Herz., Martin Buber als Volksschriftsteller*; w: „Im Gespräch. Hefte der Martin Buber-Gesellschaft” 7 (2003), s. 6–7.

⁷ Por. E. Luz, *Buber's Hermeneutics: The Road to the Revival of the Collective Memory and Religions Faith*; w: „Modern Judaism” 1 (1995), s. 90.

⁸ Por. E. Schweid, *Martin Buber und Aharon David Gordon – eine Gegenüberstellung*; w: J. Bloch, H. Gordon (red.), *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, Freiburg 1983, s. 275.

⁹ Por. M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, Chicago 1955, s. 236.

Według E. Luza, spotkanie z dziełami klasyków biblijnych i chasydzkich było dla Bubera przede wszystkim konfrontacją z przesądami i nieporozumieniami, które powstały wokół nich na przestrzeni lat. Ponadto prowadziło go do spotkania z tajemnicą życia. Dzięki hermeneutyce tekstów, człowiek winien stanąć w obliczu pytań egzystencjalnych dotyczących początku, wartości i sensu ludzkiej egzystencji. Zostały one wyrugowane z ludzkiego życia, chociażby w wyniku silnych tendencji racjonalistycznych i scjentystycznych. Tekst mówiący o przeszłych wydarzeniach i odczytywany w nowych realiach, miał być pomocą w ich pojawieniu się oraz w uporaniu się z odpowiedziami na nie. W punkcie wyjścia stał więc z jednej strony człowiek, z drugiej strony natomiast tekst opisujący historię świata i ludzkości¹⁰.

Buber w dwojaki sposób rozumiał historię. Z jednej strony była ona obiektywną nauką, z drugiej natomiast pewnym procesem rozwijającego się życia. Pierwszy rodzaj stanowił instrument dla drugiego. Historia była doświadczeniem pozwalającym wejść w dialog z poprzednimi generacjami. Ważnym elementem w życiu minionych generacji był moment ich spotkania z boskością. Interpretator miał zrekonstruować i odnowić żywotność tego wydarzenia w celu ukazania jego ponadczasowego charakteru i znaczenia także dla współczesności. Siła zawarta w owych wydarzeniach, opisywanych przez tekst, winna oddziaływać na każdą jednostkę w następnych pokoleniach. Problemem było tylko rozróżnienie między pozaczasowymi elementami takich spotkań bosko-ludzkich a tym, co było uwarunkowane przez daną epokę. Całe dzieje i tradycja mają bowiem jedno, ponadczasowe źródło, do którego się odnoszą i które w wieloraki sposób wyrażają, zależnie od konkretnych uwarunkowań. Jedyne pomocą w dotarciu do tego, co ponadczasowe miał być krytycyzm historyczny i zmysł moralny¹¹.

Z racji podkreślenia doniosłości spotkań bosko-ludzkich oraz elementu ponadczasowego w dziejach, historia miała u Bubera wymiar religijny. Była ona nieustannym dialogiem między człowiekiem i Bogiem. Bóg prowadził dialog z poszczególnymi bytami. Stwórca nie przebywał więc poza światem, ale na ziemi wśród stworzeń. Perspektywa oddolna pozwalała rozpoznać sens dziejącej się historii i go zrealizować. Sens ten nie był ideą, ale miał charakter dialogiczny. Człowiek odczytywał go w konkretnym wydarzeniu jako powołanie do konkretnego czynu w swoim życiu¹². Owe unikalne wydarzenia były „mową” istoty boskiej,

¹⁰ Por. E. Luz, art. cyt., s. 82.

¹¹ Por. E. Luz, art. cyt., s. 84–85.

¹² Por. M. Buber, *Geschehene Geschichte*; w: tenże, *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg 1964, s. 1033–1036; tenże, *Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze 1933–1935*, Berlin 1936, s. 27–28; M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, wyd. cyt., s. 238.

która była Bogiem historii. Towarzyszył on człowiekowi na jego drogach¹³. Te spotkania z Absolutem, poprzez które człowiek odkrywał kierunek swojego życia, opisywały teksty, nad którymi pochyłał się Buber, pragnąc z nich wydobyć ów pierwotny, boski sens ludzkiej egzystencji.

Ważnym elementem historii była u Bubera pamięć zbiorowa. Jej przedmiotem była historia rozumiana jako ciąg wydarzeń i różnych rodzajów ludzkich postaw. W pamięci przechowywano nie tylko realne wydarzenie, ale również wpływającą z niego żywą prawdę. Instrumentami pamięci zbiorowej był mit i język. Szczególny kryzys dotyczył języka w XX w. Polegał on na zachwianiu jego funkcji komunikacyjnej. Język należy z natury rzeczy do sfery „pomiędzy” i odbija dynamiczną rzeczywistość. Bierze on udział w relacji dialogicznej i sferze znaczeń z nią związanych, które nie wyczerpują się w formułach i prawach logicznych. Przekraczają je, ponieważ dotyczą bogatszej znaczeniowo rzeczywistości. Ograniczając język do sfery logiki, wyłączono tym samym spod jego zasięgu pewien obszar rzeczywistości¹⁴.

Dążąc do nowego odczytania tekstów tradycji biblijnej i chajsdzkiej, Buber kontynuował tradycje szkoły hermeneutycznej. Jednym z najważniejszych jego nauczycieli był Dilthey. Żydowski filozof wcielał w życie poglądy swego mistrza. Dilthey wychodził od triady obejmującej doświadczenie, ekspresję i zrozumienie. Jednostka miała najpierw doświadczenie życia wyrażonego w dziele, które było wynikiem działalności umysłowej innego człowieka i zawierało ukrytą w sobie jego myśl. W celu zrozumienia dzieła trzeba było dotrzeć poza ekspresję do owych myślących doświadczeń innej osoby. Początkiem tego procesu był kontakt z podpadającym pod zmysły znakiem materialnym. Droga wiodła od niego poprzez empatię do rekonstrukcji i ożywienia ciągu zdarzeń. Prowadziło to człowieka do wyciągnięcia nowych wniosków oraz głębszego zrozumienia samego dzieła i jego twórcy. Hermeneuta wychodził poza dzieło w stronę jego twórcy. Ważnym zadaniem było lepsze zrozumienie autora, niż on siebie rozumiał. Taki cel przyświecał Diltheyowi, ale podobny motyw występował też w buberowskiej pracy nad tekstami klasyków¹⁵.

Wraz z rozwojem filozofii „ja-ty” możemy zaobserwować większe zainteresowanie samym tekstem i rozwojem dialogicznej relacji z nim. Buber zaczął akcentować nie przeżycie, ale relację „pomiędzy” jednostką a formą dzieła. Nastąpiło przejście „ty” w „to”, chociaż zawsze istniała możliwość powrotu „to” w „ty”

¹³ Por. M. Buber, *Der Glaube der Propheten*; w: tenże, *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg 1964, s. 335.

¹⁴ Por. E. Luz, art. cyt., s. 71–73.

¹⁵ Por. S. D. Kepnes, art. cyt., s. 194–200; Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Warszawa 1987, s. 92–104.

dzięki relacji dialogicznej. Forma dzieła wyzwalała aktywność. Człowiek chwycił ją zmysłami. Zostawał poruszony przez treści, które za jej pomocą do nas docierały. Reflektował ją i odpowiadał na nią. Buber zbliżył się tym samym do pozycji Gadamera, dla którego nie było wyjścia poza tekst. Przyjmował on również postawę dialogiczną wobec dzieła. Tekst mógł stać się „ty” na trzy sposoby: jako obiekt badany przez naukowca i ujęty w prawach, jako historycznie unikalna całość, czy w końcu jako podmiot doświadczany w swojej inności. Dialogiczna relacja z nim prowadziła do fuzji dzieła i jego odbiorcy. Przed czytelnikiem rozpościerał się alternatywny horyzont znaczeń. Tekst umożliwiał dostęp do uniwersalnych prawd, które ożywiały w konkretnej sytuacji i nadawały jej nowe znaczenie. Tę perspektywę widać u Bubera w późniejszym okresie jego twórczości¹⁶. Różnica między Gadamerem i Buberem leżała jednak w rozumieniu języka. Dla pierwszego z nich język był przede wszystkim systemem znaków, „w” którym i „przez” który był interpretowany tekst. U drugiego natomiast mamy do czynienia z szerszym pojęciem języka. Dopuszczał on bowiem także pod- i ponad-lingwistyczne jego rozumienie, które przejawiało się w gestach, mimice, milczeniu, czynie lub myśli. Interpretacja języka wyrastała z relacji „ja-ty”, która jest początkowo przedjęzykowa¹⁷.

Odkrycie mitu

Jak już wspomniałem wyżej, ważnym narzędziem pamięci pokoleń był mit. Twórca dialogiki mówił o dwojakim rozumieniu świata: przyczynowym i mitycznym. Człowiek współczesny coraz częściej ujmuje świat w sposób przyczynowo-skutkowo. W wyniku tego następuje ograniczenie obszaru możliwego doświadczenia. Człowiek pierwotny miał inne podejście. Nie umieszczał on wydarzeń w szeregu przyczyn i skutków, ale odnosił je do tego, co absolutne. Prowadziło to do odkrycia głębszej prawdy o rzeczywistości. Było to też zadaniem hermeneutyki. Ważną rolę spełniał tu również mit, który odnosił się do tego pozaracjonalnego aspektu doświadczenia. Podejście takie było specyficzne chociażby dla religijności żydowskiej. Można chyba powiedzieć, że nie chodziło w niej o całkowitą rezygnację z przyczynowości, ale zastąpienie przyczynowości fizycznej przez metafizyczną, która była rozumiana jako spowodowanie konkretnego wydarzenia przez boski byt¹⁸.

¹⁶ Por. M. Buber, *Replies to my Critics*, s. 737; S. D. Kepnes, art. cyt., s. 201–202, 205–210; E. Luz, art. cyt., s. 83–84.

¹⁷ Por. S. D. Kepnes, art. cyt., s. 211–212.

¹⁸ Por. M. Buber, *On Judaism*, wyd. cyt., s. 103–106.

Nowy stosunek do mitu jest też rezultatem innej postawy Bubera wobec symbolizmu niż miało to miejsce w przypadku idealizmu i mistycyzmu, gdzie symbol był manifestacją jakiejś uniwersalnej i bezpośrednio niepoznawalnej rzeczywistości. Dla Bubera symbol jest świadectwem konkretnej relacji do Absolutu. Staje się on abstrakcyjny, gdy odłącza się od konkretności. W swojej istocie próbuje on jednak ukazać głębszy sens obecny w jakimś materialnym przedmiocie¹⁹.

Najbardziej konkretną formą symbolu jest właśnie mit. W okresie mistycznym Buber mówił o przypowieści i micie. Przypowieść opowiadała o odgórnym ruchu włączenia Absolutu w świat, a mit o oddolnym dążeniu powiązania rzeczy z Absolutem. Przypowieść odgrywała swoją rolę w nauce („tao”), a mit w religii²⁰.

W epoce Bubera mieliśmy w ogóle do czynienia z odnowieniem mitu. Nietzsche, Heidegger i Rosenzweig, w poszukiwaniu „arche”, kierowali swoją uwagę w stronę mitu religijnego. Nie chodziło przy tym o związek z jakąś ściśle określoną religią, ale o nowe ujęcie pewnych uniwersalnych problemów, inspirowanych także religijnie²¹.

Główną troską Bubera było ożywienie religijności człowieka i w tym celu poszukiwał właściwej formy jej manifestacji. Pragnął uniknąć jej skostnienia i znaleźć dla niej odpowiednie środki wyrazu²². Swoją uwagę skierował on w związku z tym w stronę mitu. Odwołał się przy tym do platońskiego jego rozumienia, według którego był on opowiadaniem o konkretnym wydarzeniu w świecie materialnym, które posiadało cechy nadnaturalne. Mit mógł być wyłącznie dziełem osoby, która w swoim życiu doświadczyła boskości jako rzeczywistego bytu²³.

Buber podkreślał dwa rodzaje kryteriów dotyczących tych nadzwyczajnych wydarzeń: wyjątkowość i historyczność. Podkreślały one, iż sytuacje te zachodzą między nadnaturalną siłą a osobą, a to, co w nich absolutne, związane jest zawsze z jakimś konkretem²⁴. Gubiąc ów historyczny aspekt wydarzenia, mitowi groziło

¹⁹ Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*; w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 829, 838; M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, wyd. cyt., s. 229; tenże, *Symbol, Myth and History in the Thought of Martin Buber*; w: JR 1 (1954), s. 5.

²⁰ Por. M. Buber, *Die Lehre vom Tao*; w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 1026–1027.

²¹ Por. Ch. Bambach, *Athens and Jerusalem: Rosenzweig, Heidegger and the Search for an Origin*; w: „History and Theory” 2 (2005), s. 273–274, 277.

²² Por. Ch. R. Downing, *Guilt and Responsibility in the Thought of Martin Buber*; w: *Judaism Winter 1969*, s. 53–54.

²³ Por. M. Buber, *On Judaism*, wyd. cyt., s. 95.

²⁴ Por. M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, wyd. cyt., s. 235.

też pewne niebezpieczeństwo. Stawał się on nie tyle rezultatem realnych sytuacji, przechowywanych i przekazywanych dzięki pamięci, a był sprowadzony jedynie do produktu twórczej wyobraźni²⁵.

Mit był więc u Bubera wynikiem relacji „ja–ty”. Do jej nieodłącznych elementów można zaliczyć związanie z intuicją i bezpośredniość doświadczenia. Takie dialogiczne rozumienie było zbieżne z poglądami E. Cassirera. Różniło się natomiast radykalnie od myślenia naukowego, którego zwolennicy ograniczali się do fizycznego porządkowania danych zmysłowych²⁶.

Buber dystansował się od rozumienia mitu jako wyrazu naiwnej postawy, psychicznego symbolu (archetypu) lub racjonalnego wyjaśnienia. U jego podstaw leżała zawsze pewna naturalna, konkretna rzeczywistość, której doświadczenie prowadziło do powstania mitycznego obrazu. Treść bowiem tego doświadczenia mogła być wyrażona wyłącznie w taki sposób²⁷. W micie bowiem jest przechowana i przekazywana pamięć o wydarzeniach, które miały miejsce „na początku”. Charakteryzowały się one jakimś nadmiarem treści. Początek ów miał charakter ponadhistoryczny, który nie może przeminąć i którego nie można przyporządkować chronologicznie żadnej określonej sytuacji²⁸. Ważną cechą mitu była więc anonimowość, która dotyczyła nie tylko autora, ale również czasu. Mit nie określał czasu i żaden czas nie był z niego wykluczony, ponieważ traktował on o tym, co działo się, dzieje i dziać się będzie. Owa ponadczasowość odnosiła do ukrytego za rzeczami Absolutu²⁹.

Intensywność przeżycia Boga prowadziła u Żydów do podwójnego mitu. Pierwszym jest mit „zachowania świata”, który traktował wszystkie rzeczy i wydarzenia jako sposoby wyrażenia się Absolutu. Drugim jest mit zbawienia świata, który opierał się na wpływie człowieka i jego uczynków na los Boga³⁰. Człowiek uczestniczył w dziejach Boga, ponieważ nosił w sobie podobieństwo do Niego, które przejawiało się chociażby w stwórczej mocy słowa. Największym wykroczeniem było kłamstwo jako nadużycie słowa prowadzące do zniszczenia zaufania. Stanowiło ono grzech przeciw podstawom porządku mitycznego. Posiadanie wspólnej świętej mowy należało do najwcześniejszej epoki historii ludzkości i w każdym micie chodziło o powrót do tego stanu pierwotnego. Źródłem

²⁵ Por. M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, wyd. cyt., s. 236.

²⁶ Por. M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, wyd. cyt., s. 232.

²⁷ Por. S. i B. Rome (red.), *Philosophical interrogations*, New York, Chicago, San Francisco 1964, s. 105–108.

²⁸ Por. Chr. Schütz, *Verborgenheit Gottes. Martin Bubers Werk-Eine Gesamtdarstellung*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1975, s. 448.

²⁹ Por. Chr. Schütz, dz. cyt., s. 130–131.

³⁰ Por. Chr. Schütz, dz. cyt., s. 133.

tego słowa była dusza, która trwając przy Bogu, słyszała Jego mowę i mogła ją przekazywać³¹.

Buber sprzeciwiał się w związku z tym postulatowi odmitologizowania religii. Mit bowiem nie stanowił jakiegoś wtórnego jej elementu, ale był rezultatem widzenia i pamięci o jakimś wydarzeniu bosko-ludzkim, którego nie można opisać ściśle w jakimś schemacie pojęciowym. Poza tym wszelka próba takiego opisu byłaby wyrazem tendencji gnostycznych, zmierzających do adekwatnego poznania i usunięcia tajemnicy. Tymczasem mit musiał zostać oczyszczony z wszelkich elementów gnozy³². Stanowisko Bubera dalekie było chociażby od poglądów francuskiego strukturalisty Rolanda Barthesa, dla którego mit stanowił wtórny system języka. Do pierwszej bowiem warstwy należały słowa zapisane w formie tekstu i odczytywane następnie przez człowieka. Dawały one świadectwo rzeczywistości spostrzeżonej przez piszącego. Dopiero wglębiecie się w nie umożliwiało odkrycie głębszej warstwy i wówczas człowiek znajdował się na progu mitu. To, co dotąd było sensem, stawało się formą, która winna służyć innej, nowej treści³³.

W 1950 r. raz jeszcze Buber podkreślał, że prawdziwy mit jest wyrazem spotkania dwóch realności, a nie fikcją lub wyrazem uczuć. Wśród nich jedne dotyczą konkretnych wydarzeń historycznych, a inne utraciły owo historyczne odniesienie i są wyłącznie symbolicznym wyrazem powszechnego doświadczenia ludzkości. Do nich właśnie można zaliczyć żydowskie i perskie mity o początkach zła, które przytacza Buber³⁴. Czyni to w sposób wyraźny w swoim dziele *Bilder von Gut und Böse*, w którym, na kanwie mitologii biblijnej i perskiej, formułuje własną koncepcję zła jako chaosu duszy oraz dobra jako integracji i ukierunkowania życia. Wgląd w procesy zachodzące w ludzkiej duszy i ich właściwe zrozumienie był możliwy dzięki indywidualnemu doświadczeniu, które zostało następnie wyrażone w mitycznych obrazach³⁵. W opisie fenomenu dobra i zła Buber zdołał połączyć ową bezpośredniość doświadczenia każdego człowieka z intuicją mityczną³⁶. Do-

³¹ Por. K. Dzikowska, *Das Wort als Verwirklichung des chassidischen Mythos in den Erzählungen Martin Bubers*; w: „Studia Germanica Poznañsiensia” XX (1993), s. 94–95.

³² Por. M. Buber, *Biblisches Führertum*, w: tenże, *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg 1964, s. 903–904; tenże, *Der Chassidismus und der abendländische Mensch*, w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 946.

³³ Por. K. Dzikowska, art. cyt., s. 97–98.

³⁴ Por. M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, wyd. cyt., s. 234. Podobne ujęcie mitu spotykamy u E. Cassirera i H. Frankforta, por. M. Friedman, *Symbol, Myth and History in the Thought of Martin Buber*, wyd. cyt., s. 7.

³⁵ Por. M. Buber, *Bilder von Gut und Böse*; w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 635–636, 638.

³⁶ Por. M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, wyd. cyt., s. 105.

świadczenie bowiem było czymś istotnym dla mitu, konstytuowało go. Każdy mit z niego wyrastał, przez nie mógł być wyjaśniony i dzięki niemu wyrażony w odpowiednich słowach³⁷.

Z tej racji, że mit odwoływał się do bezpośredniego doświadczenia człowieka, mógł być prawdziwy lub fałszywy. Prawdziwy dotyczył efektów poszukiwań człowieka, który badał głębie własnej egzystencji. Odkrywając nowe pokłady własnego „ja”, mógł on dochodzić do rzeczywistości, z której wyrasta mit. Tam właśnie znajduje się kryterium rozróżnienia mitu prawdziwego i fałszywego, którego miarą jest autentyzm przeżycia egzystencjalnego³⁸.

Doświadczenie to miało pewną istotną cechę, jaką było manifestowanie się w nim ducha (tajemnicy bytu). Umożliwiało to dojście do głębszej prawdy wyrażonej za pośrednictwem symboli³⁹. Kryzys człowieka w czsach Bubera polegał między innymi na tym, że stracił on zdolność tworzenia symboli i odnoszenia się do nich. Dokonało się to w wyniku dominacji szczegółowych nauk przyrodniczych w poznaniu rzeczywistości. Analityczne metody nauki fragmentowały rzeczywistość i uniemożliwiały jej całościowe ujęcie. Ignorowały one tym samym tajemnicę świata. Swoista redukcja naukowa rzeczywistości była też dziełem nauk społecznych, których zwolennicy kwestionowali świat ludzkich idei i wartości⁴⁰. Pod wpływem nauki, mit stał się przeciwieństwem prawdy, a pod wpływem psychoanalizy zaciemnieniem najgłębszych warstw rzeczywistości. Innego zdania był natomiast Buber. Mit stanowił dla niego nie tylko źródło i pierwotną formę religijności, ale też sposób dojścia do innej prawdy. Nie chodziło już w nim o prawdę naukową (noetyczną), ale egzystencjalną. Dotyczyła ona tych wymiarów życia, których nie można opisać w kategoriach nauki. Odnosiła się do doświadczeń człowieka o najwyższej wartości, których nie da się podporządkować pod kategorie analizy intelektualnej. Chodziło w niej nie o poznanie czegoś, ale autentyczność i szczerść postawy życiowej⁴¹.

Istotną część mitu stanowiło opowiadanie, a podstawą jego egzystencji było słowo. Miało ono wywołać przeżycie. Było pośrednikiem, dzięki któremu torowana była droga między dwiema istotami. Dialog, mający wówczas miejsce między nimi, prowadził do zjednoczenia, które polegało na byciu bez słów⁴².

³⁷ Por. M. Buber, *Bilder von Gut und Böse*, wyd. cyt., s. 635; R. Moser, *Gotteserfahrung bei Martin Buber. Eine theologische Untersuchung*, Heidelberg 1979, s. 75.

³⁸ Por. O. Roy, *Martin Buber. Der Wanderer und der Weg*, Heidelberg 1968, s. 29, 47.

³⁹ Por. E. Luz, art. cyt., s. 73–74.

⁴⁰ Por. E. Luz, art. cyt., s. 79–80.

⁴¹ Por. O. Roy, dz. cyt., s. 23.27.

⁴² Por. K. Dzikowska, art. cyt., s. 92–93.

Buber dokonał pewnych rozróżnień odnośnie tekstów mitycznych. Od roku 1907 zaczął on mówić o „micie czystym”, który wyrażał różnorodność świata i o „legendzie”, w której Bóg, bohater lub święty stali naprzeciw siebie jako „ja” i „ty”. Natomiast po roku 1921 doszło do potrójnego podziału na mit, legendę i sagę. Mit był wyrazem świata, w którym boskość i człowiek, jako odizolowane istoty, żyły obok siebie. Legenda mówiła o świecie, w którym odbywał się dialog pomiędzy poszczególnymi jego częściami. Saga natomiast stanowiła wyraz świata, w którym nie było już przenikania sfer ludzkich i boskich, a człowiek stał w obliczu jakiejś rzeczywistości, która napawała go lękiem⁴³.

U Bubera doszło z czasem do radykalnego rozróżnienia między mitem i legendą. Dotyczyły one innych obszarów życia. Bóg mitu stwarzał, a Bóg legendy powoływał człowieka. Legenda to mit powołanego i powołującego, w którym relacja dialogiczna była ukazana w najwyższej formie⁴⁴. Z legendą zetknął się Buber w chasydyzmie, który stanowił punkt odniesienia dla jego myślenia. Zatrzaszczył się przy tym o jej ocalenie⁴⁵. Legenda wydawała się być odpowiednim sposobem językowym do wyrażenia istotnych poglądów, nadziei i potrzeb ludzi. Stąd Buber zaczął posługiwać się tą formą literacką już w swoich szkicach autobiograficznych⁴⁶. Legenda stanowiła dla Bubera centralny pośrednik w przekazie tego, co istotne w ludzkim życiu. Związana ona była z prawdą egzystencjalną. Widać to szczególnie dobitnie w *Die chassidische Botschaft*, gdzie ukazał chasydyzm nie w kategoriach teorii, ale praktyki życiowej. Legenda stanowiła świadectwo przeżytej prawdy. Ponadto otwierała dostęp do poznania Boga jako istoty wszelkiego bytu. Legenda była mitem „ja” i „ty”⁴⁷.

Saga wyrażała natomiast doświadczenie przez człowieka trwogi wywołane w kontakcie z bytem. Trwoga była rezultatem wstrząsu i zachwytu tym, co poruszyło życie człowieka. Człowiek pierwotny przyjmował z zachwytem nieprzewidziane wydarzenia, które miały wpływ na położenie jego wspólnoty. Pierwotny stan zadziwienia uruchamiał wszystkie wyobrazeniowe siły duszy. Do wytworzenia sagi nie dochodziło nigdy w wyniku działania wolnej fantazji, lecz stanowiła

⁴³ Por. M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, wyd. cyt., s. 231–232. Podobne ujęcie mitu spotykamy u E. Cassirera i H. Frankforta, por. M. Friedman, *Symbol, Myth and History in the Thought of Martin Buber*, wyd. cyt., s. 7.

⁴⁴ Por. M. Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*; w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 297.

⁴⁵ Por. M. Buber, *Der Chassidismus und der abendländische Mensch*, wyd. cyt., s. 935–937; tenże, *Mein Weg zum Chassidismus*, w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 968–973.

⁴⁶ Por. K. E. Grözinger, *Chassidismus und Philosophie – ihre Wechselwirkung im Denken Martin Bubers*; w: W. Licharz, H. Schmidt (red.), *Martin Bubers (1878–1965). Internationales Symposium zum 20. Todestag*, Arnoldshainer Texte, t. 57, z. 1, Frankfurt am Main 1989, s. 281–282.

⁴⁷ Por. K. E. Grözinger, art. cyt., s. 283–285.

ona rezultat doświadczenia rzeczywistości⁴⁸. Była ona zawsze „świętą sagą”, ponieważ relacja człowieka do Boga była w niej istotną częścią. Z tego punktu widzenia dawała ona możliwość głębszego poznania losu człowieka i wzmocnienia jego żywotności⁴⁹.

W micie, legendzie i sadze człowiek opowiadał o dotknięciu tego, co nie-uwarunkowane w tym, co uwarunkowane. W różny sposób opisywały one relację z boskością, która, jako podstawa wszelkiego bycia, manifestowała się w wielości przejawów⁵⁰. Wszelkie formy mitu pokazywały coś znanego w perspektywie tego, co nieznanie lub coś nieznanego, co było ukryte w znanej rzeczy. U Bubera tym czymś było życie – wieczne życie Boga, które wypełniało całe stworzenie⁵¹.

Udział w owym życiu Boga miał przede wszystkim dla Bubera wymiar wspólnotowy (dialogiczny). Odnowienie mitu żydowskiego miało przyczynić się także do odnowienia wspólnoty. Nie można bowiem mówić o prawdziwej wspólnotcie, gdy brakuje w niej wspólnego mitu⁵².

Obok wspomnianego powyżej pozytywnego aspektu badań nad mitem, które prowadziły do ożywienia obumarłej wiary człowieka i wspólnoty, żydowski filozof zwracał też uwagę na aspekt negatywny, czyli niebezpieczeństwa myślenia mitycznego. Mit religijny pełnił funkcję pozytywną, natomiast inne jego rodzaje mogły mieć w historii destrukcyjną siłę oddziaływania⁵³. Były one narzędziem manipulacji w rękach złych przywódców, którzy chcieli zdobyć władzę i odbudować potęgę państwa. Zaliczał do nich Mussoliniego (mit „narodu”) oraz Hitlera (mit silnych panów i bezmyślnych mas)⁵⁴.

Myślę, że na całą działalność Martina Bubera należy patrzeć w perspektywie jego filozofii dialogu. Pierwsze etapy jego działalności podprowadziły go pod ostateczne wypracowanie filozoficznych kategorii „ja-to” i „ja-ty”. Jednak dopiero w ich świetle możemy właściwie zrozumieć wczesną jego twórczość. Widać to bardzo dobrze na przykładzie badań klasycznych tekstów mistycznych oraz mitu, z których chciał on wydobyć wszystko to, co nie straciło swej aktualności i przemawia również w czasach współczesnych do osoby.

⁴⁸ Por. M. Buber, *Moses; w: tenże, Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg 1964, s. 17.

⁴⁹ Por. M. Buber, *Moses*, wyd. cyt., s. 18.23.

⁵⁰ Por. Chr. Schütz, dz. cyt., s. 138–139.

⁵¹ Por. K. Joël, *Vom Unbekannten. Mit einem Wort ans Ignaz Trozler: Über das Leben und sein Problem*; w: *Aus unbekanntenen Schriften. Festgabe für Martin Buber zum 50. Geburtstag*, Berlin 1928, s. 11–13.

⁵² Por. M. Buber, *Pointing the Way*, New York 1963, s. 102.

⁵³ Por. E. Luz, art. cyt., s. 70.88–89.

⁵⁴ Por. M. Buber, *Pointing the way*, wyd. cyt., s. 149–156.

Buber był bardzo głęboko przekonany, że gatunek literacki, jakim jest mit, nie jest prostym wytworem fantazji człowieka. Jego źródłem jest raczej doświadczenie życiowe człowieka oraz aktywność w nim czynnika nadnaturalnego. Wydarzenia tego nie sposób opisać za pomocą siatki ścisłych pojęć, ponieważ ocieramy się w nim o Tajemnicę, która jest niekomunikowalna, ale jednak jakoś udziela się człowiekowi. Dlatego też właściwą formą mówienia o niej jest słowny obraz wyrażony w micie.

Mit więc wyraża dynamizm dialogu dokonującego się w stworzeniu między człowiekiem a Bogiem. Chcąc podkreślić różne jego momenty, Buber wyróżnia mit (idizolowanie), legendę (przenikanie) oraz sagę (trwogę). Ujawnia się w nich prawda egzystencjalna, która jest wynikiem owego doświadczenia i jednocześnie apelem o ponowne jego przeżycie w konkretnie ludzkiego losu.

Chcąc doświadczyć owej życiowej prawdy mitu, za pomocą której dociera do nas głos Boga, człowiek winien nawiązać dialogiczną więź z tekstem pisanym. Nie wystarczy go więc traktować jako zbioru sensownie połączonych znaków, ale jako partnera stojącego „naprzeciw”. Tekst winien stać się „ty”, które posiada nie tylko zewnętrzną stronę, ale też wewnętrzną głębię. Zacznie on wówczas oddziaływać i kształtować ludzkie życie. Buber tym samym dokłada kolejną cegiełkę do gmachu szkoły hermeneutycznej, która uczy nas właściwego obcowania z tym, co spisane.