

# Kultura źródłem polityki

## Chasydzka praca Martina Bubera<sup>1</sup>

DOI 10.35757/CIV.2016.18.13

Starożydowskie życie, z dawna wzgardzone i poniżone, podnosi się, okrywa w szaty nowej epoki i stawia powolne, lecz pewne kroki w górę stopni wiodących do tronu.

Przedmowa wydawcy

„Ost und West”, 1901, t. 1, z. 1<sup>2</sup>

Tematem mojego artykułu jest opis odzyskiwania tożsamości przez zachodnich Żydów zaproponowany przez Martina Bubera. Buber pracował nad chasydyzmem i jednym z ważnych powodów,

---

**Dorota Halina Kutyla** – absolwentka filologii polskiej i filozofii na Uniwersytecie Warszawskim, obecnie doktorantka w Instytucie Filozofii UW. Zajmuje się przygotowaniem rozprawy doktorskiej, poświęconej emancypacji człowieka zapisanej w *Kronikach* Bolesława Prusa. Zainteresowana związkami sztuki i polityki, a także kwestiami kulturowymi i edukacyjnymi. Autorka książki *Zapamiętana wolność. Pojęcie «wolności» jako wyraz pamięci politycznej. Na podstawie badań kultury staropolskiej* (2014) oraz artykułów poświęconych m.in. miastu, pamięci, wolności i mniejszościom.

<sup>1</sup> Do napisania tego tekstu skłoniła mnie konferencja „Przeglądu Filozoficznego” z 23–24 czerwca 2015 roku, poświęcona Martinowi Buberowi. W jej programie nie uwzględniono historycznego wymiaru jego działań, co w wypadku tego filozofa wydało mi się znaczącym pominięciem. Jeśli ktoś, tak jak Buber, angażuje się w swoje czasy, to należy to oddać. Zatem na konferencji z 20 czerwca 2015 roku, zorganizowanej z kolei przez Zakład Filozofii Polityki przy współpracy Zakładu Estetyki Instytutu Filozofii UW, wygłosiłam referat o politycznym i historycznym znaczeniu chasydzkich prac Martina Bubera. W niczym to nie zmienia faktu, iż można czytać opowieści chasydów poza tym kontekstem, ba – można w nich widzieć pewną naukę skierowaną do ludzi w ogóle czy też czytać je jako propozycję zupełnie nowego ułożenia relacji międzyludzkich, pozwalającego odzyskać to, co zatracą się w kapitalizmie czy postkapitalizmie. Poświęciłam temu tekst pt. *Chasydzka baśń Bubera*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2015, nr 4, s. 187–201. Zresztą niezwykle zafascynował mnie świat chasydów, a spotkanie z Buberem i jego chasydzkimi opowieściami było jednym z najważniejszych w życiu. Z tego też wynikało na razie sporządzenie trzech chasydzkich indeksów, m.in. indeksu cadyków i osób z nimi związanych, które występują w *Opowieściach chasydów* M. Bubera. Pozostają one tymczasowo w maszynopisie.

<sup>2</sup> B. Witte: *Żydowska tradycja i literacka nowoczesność. Heine, Buber, Kafka, Benjamin*, przekład R. Kubicki i A. Malitowska, seria „Terminus”, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 117.

dla których to czynił, było przekonanie, iż naród, żydowski naród, musi odrodzić się kulturowo. Buber jest jednym z kulturowych syjonistów (rozwiniemy ten wątek dalej), którzy uważali, iż najpierw trzeba wypracować własną kulturę, a później dopiero można myśleć o zakładaniu własnego państwa. Główny przeciwnik Bubera i innych kulturowych syjonistów, Theodor Herzl, uważał dokładnie na odwrót: najpierw Żydzi muszą odzyskać swoje państwo, potem mogą zajmować się tworzeniem kultury.

Uznanie przez Europę żydowskiego elementu swojej kulturowej tożsamości nigdy nie było oczywiste i nigdy nie było proste. Polscy tłumacze pracy Berndta Wittego piszą, że mają nadzieję, iż dziś jest inaczej, tzn. Europa zaakceptowała swoje żydowskie dziedzictwo, a przynajmniej chcieliby, aby tak było. Nie rozstrzygając, czy tak się stało, zauważmy, iż wcześniej z jednej strony Europejczycy określali się przez mówienie, kim nie są (nie są Żydami). Z drugiej zaś, stawiano europejskich Żydów przed zadaniem niemożliwym do wypełnienia. Żądano od nich zasymilowania się ze społeczeństwem przez przyjęcie chrześcijaństwa, wymagając równocześnie, by stale pamiętali, iż są Żydami<sup>3</sup>. Jednocześnie nie darzono Żydów ani życzliwością, ani tym bardziej – miłością<sup>4</sup>. Dlatego też nie było miejsca na uznanie, że tradycja żydowska przewyższa to, co osiągnęła Europa.

Kolejny aspekt tych relacji to konieczność zachowania tożsamości przez Żydów, płynąca z obowiązków wobec własnej wspólnoty. Tematem tego artykułu nie jest analiza wielowiekowego istnienia Żydów w Europie oraz ich sposobów zmagania się z tymi sprzecznymi wyzwaniem. Niemniej kilka słów temu poświęcimy w celu pokazania tła działalności Martina Bubera.

Jeśli przyjąć punkt widzenia Wittego, to Żydzi już od czasów starożytnych pojmują swoje życie doczesne jako stan ziemskiej

---

<sup>3</sup> Por. R. Kubicki, A. Malitowska: *O także judaistycznych źródłach naszej nie zawsze pięknej i dobrej nowoczesności*, w: B. Witte: *Żydowska tradycja...*, s. VII–VIII. Żądania nawrócenia, zmiany wyznania kierowano wprost wobec wielu Żydów, np. Mosesa Mendelssohna. To, że na próżno, pokazuje los Heinego, ochrzczonego Żyda, który nigdzie nie mógł znaleźć swojego miejsca i znenawidził sam siebie za zmianę wiary. Por. *ibidem*, s. 21, 64.

<sup>4</sup> Por. R. Kubicki, A. Malitowska: *O także judaistycznych...*, s. IX.

bezdumności. Na taką postawę wpłynąć miało wygnanie babilońskie. Z poczuciem zaś utraty domu łączy się odejście od przestrzeni, nieszukanie czy niekoncentrowanie się na geograficznym umiejscowieniu ojczyzny. Ojczyznę bowiem lokuje się w sacrum, w „świętym tekście» *Tory*”<sup>5</sup>. Stąd samoidentyfikacja Żydów jako narodu księgi. („To kochana książka. Moi przodkowie nosili ją ze sobą po całym świecie i wycierpieli przez to wiele trosk i nieszczęść, obelg i nienawiści, a nawet dawali się zabijać. Każda strona w niej opłacona była krwią i łzami. To jest pisana ojczyzna dzieci Boga, to jest święte dziedzictwo Jehowy” – pisał H. Heine w *Z pamiętników pana Schnabelewopskiego*)<sup>6</sup>.

Taka postawa pomagała zachować przez wieki poczucie własnej tożsamości, ale nie była wystarczającą odpowiedzią na stosunek nieżydowskiego otoczenia. Witte czyni z losu Heinricha Heinego, wybitnego niemieckiego poety i jednego z najwybitniejszych Europejczyków<sup>7</sup>, symbol odrzucenia Żydów.

Heine, tak z racji swego talentu, jak i wykształcenia, miał prawo myśleć o zajęciu miejsca wśród niemieckiej elity. Myślał o uprawianiu zawodu prawnika lub karierze akademickiej. Jednak jako Żyd uważany był za pariasa<sup>8</sup>. I nie chodzi tutaj tylko o to, że nie mógł zajmować stanowisk w niemieckim społeczeństwie<sup>9</sup>, ale także o to, że jako Żyd nieustannie narażony był na prześladowania. Sam próbował o tym pisać w jednym z tekstów zatytułowanym *Rabin z Bacharach*<sup>10</sup>, poświęconym średniowiecznemu pogromowi.

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 7 [kursywa oryginalna – przyp. DHK].

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 89 [woryginalne „łzami”, niestety książkę Wittego wydano bardzo niestarannie – przyp. DHK].

<sup>7</sup> Dla Kubickiego i Malitowskiej nie tylko gościa, ale domownika, pełnoprawnego domownika tej kultury. Por. R. Kubicki, A. Malitowska: *O także judaistycznych...*, s. XV.

<sup>8</sup> Witte pisze o „pariasowej sytuacji”. Por. *ibidem*, s. 46. Jeden z podrzdziałów nosi też tytuł *Parias Heine*. (zob. B. Witte: *Żydowska tradycja...*, s. 60–64).

<sup>9</sup> Bardzo krótko w Prusach obowiązywało rozporządzenie Hardenberga z 1812 roku uznające Żydów za mieszkańców i obywateli. Zniesiono je już w 1822 roku, zamykając tym samym Żydom dostęp do szkolnictwa i urzędów. Por. *ibidem*, s. 60. Szerzej zob.: M. Brenner (red.): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, t. II: *Emanzipation und Akkulturation 1780–1871*, C.H. Beck, München 1996, s. 35 i 47.

<sup>10</sup> W polskim tłumaczeniu nie ujednolicono zapisu tytułu. Spotykamy więc też wersje: *Rabbi von Bacherach* i *Rabbi z Bacharach*.

Podczas wieczerzy sederowej rabi Abraham zauważa, iż zaproszeni goście przynieśli i porzucili pod stołem ciało zabitego dziecka. To wstęp do pogromu, związanego z powtarzaniem przez stulecia oskarżeniu Żydów o porywanie chrześcijańskich dzieci w celu zabijania ich oraz dodawania ich krwi do macy<sup>11</sup>. Rabi usiłuje ocaleć, odprawia dalej rytuał, ale zachowuje się jak szalony<sup>12</sup>. Udaje mu się jednak uciec wraz z żoną przed śmiercią do Frankfurtu. Ale pogrom w Bacharach się zdarzył, więc życie we frankfurckim getcie nie przynosi ukojenia i pocieszenia. Ludzie trwają tam w nieustannym strachu i zaparciu się siebie. Strach przenika każdy poziom ich egzystencji<sup>13</sup>.

Ta średniowieczna historia o pogromie nie doczekała się także za życia Heinego pozytywnego finału. Poeta przez całe życie będzie się zmagał z tym, co niemieckie i żydowskie, chrześcijańskie i rabiniczne, nigdzie nie znajdując dobrego rozwiązania tych dylematów<sup>14</sup>.

Żadna z jego nadziei się nie spełniła. Nie został niemieckim prawnikiem (zawiodło państwo). Nie znalazł oparcia w żydostwie, choć w 1822 roku, jeszcze jako student, wstąpił do Towarzystwa Kultury i Nauki Żydów i wierzył, iż jego założyciel, Leopold Zunz, wskaże mu źródło żydowskiej siły<sup>15</sup>. Nie było to możliwe, ponieważ sami Żydzi, nawet ci najbardziej świadomi, jak Zunz, mieli poczucie rozbicia, upadku i rozproszenia. Zunz już w 1824 roku pisał tak: „Żydzi i żydostwo, które chcieliśmy zrekonstruować, zostało zniszczone, jest to plon barbarzyńców, głupców, właścicieli kantorów, idiotów i przywódców gminy. Odsunięte na bok przez Europę, dalej wegetujące, wygłodniałym wzrokiem wypatrujące osiołka Mesjasza lub innego długouchego – przeważnie wertujące papiery państwowe lub rozmówki”<sup>16</sup>. Nie dziwi zatem masowe utożsamienie

---

<sup>11</sup> Por. B. Witte: *Żydowska tradycja...*, s. 50.

<sup>12</sup> Por. *ibidem*, s. 51–52.

<sup>13</sup> Por. *ibidem*, s. 53–60.

<sup>14</sup> Por. bardzo interesujące opisy Wittego zob. *ibidem*, s. 60–93.

<sup>15</sup> Por. *ibidem*, s. 61.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 38. W oryginale nie wskazano źródła cytatu.

się zachodnich Żydów ze swoimi nieżydowskimi sąsiadami; przejmowanie języka, zwyczajów, ubiorów, często też religii. To wszystko miało umożliwić Żydom przetrwanie. Przyszło jednak Żydom zapłacić za to wielką cenę. Żydowskość<sup>17</sup> na zachodzie Europy ocalała w tym, co drugorzędne, marginalne, w tańcu, w kuchni<sup>18</sup>.

Inaczej wyglądało to na wschodzie Europy, gdzie, mimo procesów asymilacyjnych, Żydzi zachowali tak swoje zwyczaje, jak i religię oraz ubiory. To stykanie się ze wschodnimi, polskimi Żydami stawało się dla części zachodnich Żydów motywacją do ich odrodzenia<sup>19</sup>. Dotyczyło to też w jakiejś mierze Heinego, który odbył podróż do Polski, „gdzie – jako urodzony w Nadrenii, wyrosły w zachodniej kulturze – po raz pierwszy spotyka się z żydostwem w tradycyjnej, autentycznej postaci. W piśmie *O Polsce* docenia on reprezentantów wschodniego żydostwa w obliczu Żydów zachodnich, zniekształconych przez «Frankfurter Judengaßmauern» zarówno pod względem etosu, jak i fizycznej postaci [...]»<sup>20</sup>. Heine uznał, że zachowanie jednego i drugiego pozwoliło polskim Żydom stać się świadomymi samych siebie.

I to jest kontekst działań Bubera. Na początku XX wieku dochodzi do przełomu w postawach europejskich Żydów. Część z nich nie zadowala się już skupieniem na religii i określaniem swojej sytuacji w kategoriach diaspory. Twórcy „żydowskiego renesansu” zwracają się na Wschód. Widzą tam ocalenie. Widzą tam żywotną siłę i poczucie narodowej wspólnoty. Szczególnie interesujący stają się dla nich chasydzi<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> Piszę o „żydowskości”. Tłumacze książki Wittego zdecydowali się na mówienie o „żydostwie”. Por. R. Kubicki, A. Malitowska: *O także judaistycznych...*, s. VII–VIII.

<sup>18</sup> B. Witte: *Żydowska tradycja...*, s. 58–59.

<sup>19</sup> Nie podejmujemy w tym tekście wątku niechęci, wyższości, dystansu między zachodnimi i wschodnimi Żydami. Wzajemna nieufność i poczucie obcości nie zniknęło nawet podczas II wojny światowej i wspólnej Zagłady. Z poczucia obowiązku musimy to zasygnalizować. Por. też np. B. Witte: *Żydowska tradycja...*, s. 122.

<sup>20</sup> Por. *ibidem*, s. 46.

<sup>21</sup> Por. *ibidem*, s. 117. Łączy się to z ogarniającą zachodnich sekularyzacją Żydów, którzy masowo odchodzą od swojej religii. Zdaniem Kubickiego i Malitowskiej, Heine traktuje święte teksty jak cytaty historyczne, Buber jest heretykiem i zastępuje teksty kanoniczne własnymi, Kafka pisze o sobie, a Benjamin o mieście czy odwrotnie miasto pisze Benjamina. Por. R. Kubicki, A. Malitowska: *O także judaistycznych...*, s. IX.

Temat wspólnoty – tego, czym ona ma być, kto ją ma tworzyć, jakie wartości mają być w niej i dzięki niej realizowane – jest motywem przewodnim chasydzkiej myśli. Jedna z chasydzkich opowieści powiada, że tylko człowiek we współdziałaniu z innymi, tylko w stosunku do innych, może urzeczywistnić swoje życiowe powołanie<sup>22</sup>. Pomocą, ale tylko pomocą na tej drodze, jest dla człowieka cadyk, jego moc uzdrawiania, wskazywania, nauczania. Na tym relacja między cadykiem a ludźmi się nie kończy. Oni wszyscy wspólnie tworzą całość, jedni bez drugich nie istnieją. Cadyk pomaga ludziom, a ludzie pomagają cadykowi. W wielu chasydzkich opowieściach przejawia się ten motyw, może najpiękniej w historii pt. *Moc wspólnoty*, której bohaterem jest Baalszem i jego otoczenie<sup>23</sup>.

Co warto podkreślić, to fakt, że zadaniem cadyka jest znaleźć ludzi i zbliżyć się do nich. Największy sens traktowania chasydyzmu jako ruchu ludowego to skupienie się na tym, iż cadyk ma być przywódcą ludu, jego „duszą”<sup>24</sup>. Do tego konieczne jest zaufanie ludu i umiłowanie cadyka.

„Twórca chasydyzmu i jednocześnie jego najwybitniejszy przedstawiciel Izrael ben Eliezer, Izrael ben Sara (ok. 1700<sup>25</sup>–1760) z Międzyboża nosi dwa przydomki, Baalszema i Baal-szem-towa. Jak pokazuje Buber, różnica między nimi jest ogromna. Pierwszy oznacza «Pana imienia», drugi «Pana dobrego imienia». «Pan imienia» ma zdolność m.in. leczenia ludzi, może też dokonywać cudów, ale «Pan dobrego imienia» to coś znacznie więcej. Oznacza kogoś, komu lud ufa, który cieszy się zaufaniem ludu”<sup>26</sup>. I o to cadycy muszą się postarać.

Te wielkie rzeczy, które dzieją się dzięki obcowaniu cadyka z ludźmi i ludzi ze sobą, dzięki wspólnemu życiu, wykonywaniu

---

<sup>22</sup> Por. np. M. Buber: *Opowieści chasydów*, przekład P. Hertz, „W drodze”, Poznań 1986, s. 114 i 136.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 98–99.

<sup>24</sup> Nie wszyscy chasydzi i cadycy tego pragnęli. Jednak ludowy element w chasydyzmie jest nadzwyczaj istotny dla jego charakterystyki. Por. *ibidem*, np. s. 6, 37, 55, 102–103, 177.

<sup>25</sup> U Hertz data raz przybliżona, raz – pewna. Por. *ibidem*, s. 252, 280.

<sup>26</sup> Cyt. za: D.H. Kutyla: *Chasydzka baśń...*, s. 194. Por. też M. Buber: *Opowieści...*, s. 25–26.

różnych czynności, mają wymiar tego, co najważniejsze. Nie dotyczą zdobywania władzy, bogactwa, tym bardziej nie odnoszą się do kapitalistycznego pomysłu na wytwarzanie i sprzedawanie coraz większej liczby produktów. One wskazują z jednej strony na relację z Bogiem, a z drugiej, w świeckim czy ogólnoludzkim odczytaniu chodzi w nich o otwarcie ludzkich serc na innych, na prawdę, o dotarcie do tego, co jest najgłębszą istotą człowieka.

Wszystko to odbywa się w klimacie równości, a nawet więcej – w klimacie wartości dalekich od cenionych potocznie i społecznie. W chasydzkim świecie każdy ma miejsce dla siebie i każdy ma istotną rolę do odegrania<sup>27</sup>. Ważny jest i cadyk, i złodziej, i chory, i biedny, i bogaty<sup>28</sup>. Ważne są wszystkie żyjące istoty, łącznie ze zwierzętami<sup>29</sup>. Ważne jest odczuwanie więzi z innymi, z całym światem. Ważne jest widzenie dobra w świecie, nawet w tym, co złe<sup>30</sup>. Ważna jest radość bycia w świecie i z bycia w świecie<sup>31</sup>.

Takie ujęcie chasydyzmu sprawia, że staje się on fascynującą propozycją duchową i kulturową dla zachodnich Żydów. Niemniej w niniejszym tekście skupimy się przede wszystkim na tym, co ważne w chasydyzmie w kontekście uzyskiwania czy odzyskiwania żydowskości przez europejskich Żydów.

Martin Buber uchodzi za jednego z najwybitniejszych badaczy chasydyzmu. Jednak jego stosunek do chasydyzmu daleko wykracza poza zainteresowanie naukowca. Dla Bubera i wielu jemu współczesnych Żydów chasydzkie opowieści stały się podstawą zbudowania własnej tożsamości.

Buber nie był pierwszym, który spisywał i opracowywał opowieści chasydów. Czynili to sami uczniowie cadyków, np. Natan ben Naftali von Nemirow utrwał opowieści Nachmana<sup>32</sup>. Przede wszystkim jednak historie te krążyły jako opowieści przeznaczone

---

<sup>27</sup> „Każdy człowiek został powołany, aby coś w świecie doprowadzić do doskonałości. Świat potrzebuje każdego człowieka”. *Ibidem*, s. 108.

<sup>28</sup> Por. np. *ibidem*, s. 40, 102–103, 104, 122, 132.

<sup>29</sup> Por. np. *ibidem*, s. 141, 176.

<sup>30</sup> Por. *ibidem*, np. s. 136.

<sup>31</sup> Por. *ibidem*, np. s. 116–117, 162.

<sup>32</sup> B. Witte: *Żydowska tradycja...*, s. 149.

do słuchania, a nie czytania<sup>33</sup>. Dopiero na przełomie XIX i XX wieku rozpoczęto prace krytyczne nad chasydzką spuścizną. Buber był jednym z tych, którzy mieli w tym dziele największe zasługi i sam o tym pisał tak: „Pracę nad nadaniem nowego kształtu legendzie chasydzkiej rozpocząłem na jakieś czterdzieści pięć lat przed ukazaniem się niniejszej książki [czyli *Opowieści chasydów* – przyp. DHK]. Pierwszymi jej owocami były *Die Geschichten des Rabbi Nachman* (1906) oraz *Die Legende des Baalschem* (1907); użytą w nich metodę opracowania przekazanego przez tradycję materiału później odrzuciłem jako zbyt dowolną. Nowo zdobyte poglądy na moje zadanie i na potrzebne do jego wykonania środki zastosowałem w książkach *Der große Maggid und seine Nachfolge* (1921) i *Das verborgene Licht* (1924). Ich zawartość niemal w całości znajduje się w niniejszej książce (przedtem w ogłoszonym przeze mnie tomie zbiorowym *Die chassidischen Bücher*, 1928), której większa część jednak powstała dopiero po roku 1938, kiedy osiadłem w Jerozolimie. Powietrze tego kraju sprawiło, że całemu znacznie poszerzonemu materiałowi nadałem nowy układ. Mędrzy Talmudu powiadają, że to powietrze przydaje mądrości. Mnie dało ono co innego, a mianowicie moc rozpoczęcia na nowo. Owa moc ponownego rozpoczęcia pozwoliła mi opracować niniejszą książkę, choć sądziłem, że już ukończył moje prace nad chasydzką legendą<sup>34</sup>. Tak, w wielkim, autobiograficznym skrócie Buber podsumował swoje wysiłki. Rozwińmy to.

Buber jest przedstawicielem zachodniego żydostwa, ale dzięki wydarzeniom z własnego życia dobrze poznał wschodnich Żydów. Sam potem mówił o sobie, że jest polskim Żydem. Ten biograficzny powód to rozwód jego rodziców i oddanie trzyletniego Bubera na wychowanie do dziadków, Salomona Bubera i jego żony, mieszkających we Lwowie<sup>35</sup>. Dopiero w 1896 roku, gdy miał 18 lat, Buber, wrócił do Wiednia. Stoi zatem za nim doświadczenie wielu lat spędzonych

---

<sup>33</sup> Można to też widzieć jako przejaw hagadycznej tradycji w judaizmie. Por. szerzej *ibidem*, s. 69.

<sup>34</sup> M. Buber: *Opowieści...*, s. 11.

<sup>35</sup> Por. B. Witte: *Żydowska tradycja...*, s. 126, 144.



na wschodzie Europy, a sam Buber stał się jednym z tych zachodnich Żydów, którzy nie tylko nie pogardzali wschodnimi braćmi, ale widzieli w nich początek odrodzenia tego, co żydowskie.

Miał on też poprzedników robiących podobne rzeczy, którzy sprawili, że jego prace nie trafiły w próżnię i miały odbiorców. Najważniejsi z nich to Davis Trietsch i Leo Winz, wydawcy pisma „Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für Modernes Judentum”. Zaczęło się ono ukazywać w styczniu 1901 roku w Berlinie<sup>36</sup>. Tytuł czasopisma jasno pokazuje, co chcieli osiągnąć ci młodzi Żydzi. Pragnęli zjednoczyć różne części żydowskiego narodu zamieszkujące Europę, odrodzić ducha narodu i chcieli to uczynić na wzór tego, co działo się na wschodzie kontynentu.

W „Ost und West” zatem ukazał się przekład Isaaka Leiba Pereza pt. *Der Rabbi und der Zadik. Ein Bild aus dem chassidischen Leben*<sup>37</sup>, dający opis radosnego życia chasydów, które sprawia, że „dusza narodu świętuje i śpiewa”<sup>38</sup>. Tam też dokumentowano dzieje wschodniego, żydowskiego teatru<sup>39</sup>, a także, wbrew judaistycznemu zakazowi przedstawiania obrazów, publikowano fotografie dokumentujące żydowskie życie i żydowską sztukę, takich np. artystów, jak Lesser Ury, Ephraim Moses Lilien czy Hermann Struck<sup>40</sup>.

Swoistym wyznaniem wiary stała się reprodukcja portretu Strucka pt. *Polski Żyd*, który uznano za symbol, wzór, początek nowej, żydowskiej tożsamości. Polski Żyd stał się symbolem tego, który zwycięsko zniósł wszelkie cierpienia i prześladowania i ocalił to, co najważniejsze dla duszy narodu<sup>41</sup> (innym o podobnej sile symbolem był sygnet wydawniczy autorstwa Efraima Mosesa Liliena<sup>42</sup>).

---

<sup>36</sup> Por. *ibidem*, s. 118.

<sup>37</sup> Zapis nazwiska i tytułu wedle Wittego. Por. *ibidem*, s. 119.

<sup>38</sup> B. Witte: *Żydowska tradycja...*, s. 119.

<sup>39</sup> Por. *ibidem*, s. 120.

<sup>40</sup> Por. *ibidem*, s. 121. Ten nurt działań będzie znamienny dla kulturowego syjonizmu. W tym widać największe zdystansowanie się w stosunku do tradycyjnego żydostwa. Buber także i pod tym względem jest pionierem. W 1903 roku wydał i zredagował zbiór esejów poświęconych sztuce plastycznej, w którym nie ma słowa o zakazie obrazów. W powrocie obrazów widział też Buber powrót radości życia, cielesności, a tym samym i boskiej miłości. Por. *ibidem*, s. 138.

<sup>41</sup> Por. *ibidem*, s. 121–122.

<sup>42</sup> Wyobraża on młodą kobietę strzegącą wschodzących roślin. Kobieta symbolizuje wschodnie żydostwo, rośliny – zachodnich Żydów, kobieta czuwa nad świadomością i samowiedzą

Te tendencje Witte proponuje nazwać **kulturowym syjonizmem**. Środowisko „Ost und West” i podobnie im myślący Żydzi nie mówili o zasiedleniu Palestyny, podstawowe było dla nich odrodzenie żydowskiej kultury. Ważne postaci kulturowego syjonizmu to: Ascher Ginzberg, filozof z Odessy posługujący się pseudonimem Achad Haam, „ten z narodu”, Natan Birnbaum (jego pseudonim – Mathias Acher). Ten ostatni założył w Wiedniu pierwsze zrzeszenie żydowskie i jest uważany za twórcę pojęcia „syjonizm”<sup>43</sup>.

Należy zatem zauważyć, że już u samego źródła myśli syjonistycznej możemy mówić o rozdzieleniu i podziale. Theodor Herzl jest symbolem syjonizmu, rozumianego jako odzyskanie przez Żydów swojej ziemskiej ojczyzny. To ma być droga do żydowskiego odrodzenia (połączona z pracą, szczególnie na roli). O tym Herzl mówił np. 26 grudnia 1901 roku na V Kongresie Syjonistów w Bazylei. Birnbaum wyraźnie przeciwstawiał się Herzlowi i mówił, że żydowskość ma się wyrazić przez język i kulturę. On też był za wykorzystaniem tego, co do tej pory Żydzi przejęli z zachodniej kultury, a także dowartościowaniem wszystkiego, co zrodziło się ze spotkania Żydów z Europą, np. języka jidysz<sup>44</sup>. Wtórował mu Achad Haam na II Wszechrosyjskiej Konferencji Syjonistów w Mińsku we wrześniu 1902 roku, gdzie w referacie pt. *Über die Kultur* mówił o syjonizmie jako wolności wszechstronnego rozwoju indywidualności narodu. Wskazywał też na brak kultury i myślenia o niej u syjonistów politycznych.

Witte widzi w tym tradycyjny żydowski motyw, tzn. odejście od przestrzennego myślenia o historii, a skupienie się na duchowym centrum<sup>45</sup>. Istnieje jednak i inna możliwość interpretacyjna, czyli

---

zachodnich Żydów. Por. *ibidem*, s. 130. Przy tej okazji można zauważyć, że figura odrodzenia przez wschodniego Żyda uzyskała kolejny kształt w czasie II wojny światowej i zagłady. Por. np. H. Arendt: *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przekład A. Szostkiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1987, s. 17.

<sup>43</sup> Por. B. Witte, *Żydowska tradycja...*, s. 122–123.

<sup>44</sup> Pot. *ibidem*, s. 124. Na marginesie zauważmy, iż Paweł Hertz, tłumacz *Opowieści chasydów* M. Bubera bardzo wyraźnie nie zgadza się z taką nazwą. Używa on określenia „język żydowski”.

<sup>45</sup> B. Witte: *Żydowska tradycja...*, s. 125.

koncepcja skupienia narodu żydowskiego wokół wielkich twórców<sup>46</sup>, kontynuujących tradycję lub budujących nową. W takim ujęciu, bliskim zresztą samemu Haamowi, Haam (i jemu podobni) byłiby kontynuatorami wielkich nauczycieli Talmudu, a kulturowy syjonizm wyrażałby nauki talmudyczne „za pomocą duchowych środków nowożytności”<sup>47</sup>. W jego podwariancie natomiast można mówić o zapoczątkowaniu nowej wielkiej tradycji. Acher „inny”, będący pseudonimem Birnbauma, to nazwisko bardzo znaczące. Acher był tanaitą, rabinem czasów talmudycznych, którego pełne miano to Elisza Ben Abuj<sup>48</sup>. Ten wielki nauczyciel prawa z II w. n. e., wedle opowieści, jako jeden z czterech mędrców wszedł do rajskiego ogrodu. Efektem tej wizyty było... odejście od tradycyjnego żydostwa. Witte także Buber chce widzieć jako nauczyciela odstępcę, jako żydowskiego heretyka, jako tego, który rozpoczyna istnienie nowej wspólnoty (podstawą do tego są dla niego m.in. sonety Buber a poświęcone Acherowi)<sup>49</sup>.

Jednak warto pamiętać, że Buber, ostatecznie uznany za czołowego przedstawiciela kulturowego syjonizmu, zaczynał jako działacz *stricte* polityczny. W 1901 roku, w „Ost und West” opublikował manifest pt. *Jüdische Renaissance*. Widać w nim inspiracje myślą Haama. Buber uważał, że Żydzi najpierw powinni stworzyć ojczyznę wewnętrzną, a dopiero potem może ona znaleźć swój wyraz w postaci utworzenia własnego państwa<sup>50</sup>. Witte podkreśla, że w tym tekście Buber jeszcze nie jest zwolennikiem chasydyzmu, że na razie nie uznał go ani za swoje, ani narodowe centrum duchowe<sup>51</sup> (myślę jednak, że możliwa jest i taka interpretacja, iż

---

<sup>46</sup> Por. *ibidem*, s. 132, m.in. myśli i poglądy Bertholda Feiwela. To oczywiście rozwinięcie tradycji narodu żydowskiego jako narodu uczonego i prowadzonego przez swoich proroków. Por. *ibidem*, s. 135.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 126.

<sup>48</sup> Zapis nazwiska wedle Wittego. Por. *ibidem*, s. 128.

<sup>49</sup> Por. *ibidem*, s. 128–129.

<sup>50</sup> Buber chce działać politycznie, a jego polityczny przekaz opiera się na kulturze. Mówi Żydom, że najpierw mają stworzyć i rozwinąć własną kulturę, która będzie ich duchowym centrum, i pozwoli im na stworzenie państwa.

<sup>51</sup> Por. *ibidem*, s. 127.

Buber pisał tutaj o tym, co sam nazywał zwyrodnieniem chasydyzmu, odejściem od wielkości pierwotnego ruchu<sup>52</sup>).

W toku działań czysto politycznych w 1898 roku w Berlinie, a w 1899 roku w Lipsku, Buber założył studenckie stowarzyszenie syjonistyczne. Nawiązał też kontakt z Herzlem. Miarą uznania tego ostatniego dla Bubera było zapraszanie go do wygłaszania przemówień i zaproponowanie mu w sierpniu 1901 roku stanowiska redaktora naczelnego „Die Welt”, czyli głównego organu Organizacji Syjonistycznej<sup>53</sup>.

Buber publikował tam i początkowo zgodził się na prowadzenie pisma, lecz już w grudniu 1901 roku, na V Kongresie Syjonistycznym w Bazylei, wystąpił z własną propozycją ideową. Nie zyskała ona poparcia delegatów, ale Buber miał wpływowych sojuszników i zwolenników. Wraz z Chaimem Weizmannem, czyli późniejszym przywódcą Światowej Organizacji Syjonistycznej i pierwszym prezydentem państwa Izrael, oraz Bertholdem Feiwelstem stworzył „Frację Demokratyczną”. To był głos młodych, nadzwyczaj dobrze wykształconych Żydów, którzy pragnęli stworzyć swój świat<sup>54</sup>.

Kolejny krok pojęty przez Bubera polegał na utworzeniu w 1902 roku w Berlinie Wydawnictwa Żydowskiego, które zaczęło publikować „Żydowski Almanach 5663”. Buber miał wielkie ambicje. Chciał, by to pismo, kontynuujące drogę rozpoczętą przez „Ost und West”, czyli pokazywanie świata wschodniego żydostwa<sup>55</sup>, stało się obecne w każdym żydowskim domu. I były to ambicje możliwe do zrealizowania. Pismo cieszyło się wielką popularnością, a jego twórcy wiedzieli, iż wyrażają nową, żydowską kulturę i nowy, żydowski świat<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup> Buberowi chodziło np. o prostackie uwielbienie czy traktowanie cadyka jako tego, który wszystko może „załatwić” w Niebie. Por. M. Buber: *Opowieści...*, s. 24.

<sup>53</sup> Por. B. Witte: *Żydowska tradycja...*, s. 132–133.

<sup>54</sup> Por. *ibidem*, s. 133.

<sup>55</sup> Jednak nie jest to bezkrytyczny zachwyty. Obraz wschodniego żydostwa jest wielowymiarowy, nie upiększa się go, a publikowane wiersze i poematy ukazują na m.in. zamknięcie wschodnich Żydów, ich odcięcie się od świata i ludzi. Por. *ibidem*, s. 134.

<sup>56</sup> Por. *ibidem*, s. 133–134.

Buber i jego ideowi przyjaciele doświadczają zatem mocy, która płynęła ze słowa, z panowania nad słowem i posługiwania się słowem. To bardzo chasydzka wartość: „Zadaniem cadyka nie jest piękna opowieść, nie jest uwodzenie słowem. Niektórzy radykalni cadycy powiadali, że woleliby stracić mowę niż «gadać pięknie». Rolą cadyka jest dotrzeć do prawdy i otworzyć na nią duszę słuchacza.

Moc słowa (i prawdy) jest tak wielka, że wystarczy jedno słowo, by zrozumieć to, co właściwe. Więcej, «jednym słowem można świat podnieść, jednym słowem można świat oczyścić z win»<sup>57</sup>.

Młodzi żydowscy intelektualiści, tacy jak Buber, zdawali sobie sprawę i ze swoich możliwości, i ze swojego powołania. „Zadanie [zatem dawnych – przyp. DHK] proroków przejęli «twórcy»<sup>58</sup> – tak Buber postrzega siebie i swych towarzyszy, jako że tworzą oni swe «dzieło z ludzkich dusz, narodów i kultur»<sup>59</sup>. Oni też ożywiają i pracują nad „kulturotwórczą siłą”, dzięki której naród może trwać i się rozwijać<sup>60</sup>.

Praca nad tą siłą, nad kulturą ma zagwarantować odrodzenie narodu. Zatem Buber i jego towarzysze skupiają się na np. założeniu żydowskiej szkoły wyższej i pracach nad stworzeniem nowego ideału wychowawczego. Uniwersytet to pomysł Haama, poparty przez Bubera i Feiwela, a realizowany przede wszystkim przez Chaima Weizmanna.

W 1918 roku Weizmann na górze Skopus w Jerozolimie położył kamień pod budowę Uniwersytetu Hebrajskiego, który został otwarty w 1925 roku. Naród żydowski zatem szybciej uzyskał własny uniwersytet niż własne państwo<sup>61</sup>.

Tak Buber wcielał w życie swoje przekonania. W 1902 roku, w eseju *Ein geistiges Zentrum*, komentując mińskie tezy Haama,

---

<sup>57</sup> D.H. Kutyła: *Chasydzka baśń...*, s. 192. Cytaty z: M. Buber: *Opowieści...*, s. 46, 172.

<sup>58</sup> A nawet można go zdefiniować bardzo konkretnie jako wschodniego pisarza żydowskiego. On ma być, zdaniem Bubera, „najgłębszym myślicielem żydowskiego odrodzenia” B. Witte: *Żydowska tradycja...*, s. 139 [w oryginale nie zidentyfikowano źródła cytatu – przyp. DHK].

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 13 [nie zidentyfikowano źródła cytatu w oryginale – przyp. DHK].

<sup>60</sup> Por. *ibidem*.

<sup>61</sup> Por. *ibidem*, s. 136–137.

jasno stwierdzał, iż najważniejsza jest praca kulturowa. Najpierw trzeba rozbudzić i podnieść własną kulturę, potem można zająć się sprawami terytorialnymi. Odrodzenie kulturowe jest podstawą odrodzenia narodowego i politycznego<sup>62</sup>.

Co ciekawe, największy ideowy przeciwnik kulturowych syjonistów, czyli Herzl, także sięgał do słowa i powieści. W 1093 roku ukazał się jego *Alt-Neuland*. Odpowiedź kulturowych syjonistów była bardzo ostra. Haam zarzucił Herzlowi brak duchowego i kulturowego centrum, pozostanie na etapie wyemancypowanego zachodniego żydostwa, które porzuciło świat swoich przodków oraz skoncentrowanie się na kwestiach ekonomicznych i technicznych<sup>63</sup>.

Herzl, piórem Maxa Nordaua w „Die Welt”, gwałtownie zaatakował Haama, co pokazuje, zdaniem Wittego, ostrość i zasadniczość sporu o kształt ruchu syjonistycznego. Nordau uważał, iż naród żydowski rozwija się w obrębie kultury zachodniej i powinien odejść od „dzikiej Azji”<sup>64</sup>. Spór nie skończył się ani w 1903 roku, ani później, trwa do dziś, bo koncentruje się na pytaniu, wokół czego ma się zorganizować naród<sup>65</sup>, albo mówiąc innymi słowami, bo dotyczy duszy narodu.

Buber zajął w tym sporze wyraźne stanowisko. Jego zdaniem, „[...] Herzlowi – wyemancypowanemu zachodniemu Żydowi – zabrakło źródłowego wglądu w żydowską duszę narodu. «Herzl był zachodnim Żydem bez żydowskiej tradycji, pozbawionym żydowskich wrażeń z dzieciństwa, bez żydowskiego wychowania, bez żydowskiej wiedzy, zdobywanej w młodości. (...) W Theodorze Herzlu nie żyło nic pierwotnie żydowskiego [...]»”<sup>66</sup>.

---

<sup>62</sup> Por. *ibidem*, s. 139.

<sup>63</sup> Por. *ibidem*, s. 140–141.

<sup>64</sup> Por. *ibidem*, s. 141.

<sup>65</sup> W Izraelu krytykuje się Buberowski kulturowy syjonizm po dziś dzień. Por. *ibidem*.

<sup>66</sup> M. Buber: *Herzl und die Historie*, w: *idem: Die jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900–1914*, Jüdischer Verlag, Berlin 1916, s. 160, cyt. za: B. Witte: *Żydowska tradycja...*, s. 142 [nawias okrągły jest oryginalny, nawiasy kwadratowe są moje – przyp. DHK]. Dodatkowo można zauważyć, iż Buber i inni młodzi żydowscy intelektualści nigdy nie wybaczyli Herzlowi ani jego stosunku do nich, ani nazwania ich reneгатami. Por. *ibidem*.

Buber podążał więc inną drogą niż Herzl, chciał być kimś innym i kimś więcej niż on. Chciał być tym, który po pierwsze, obudzi duszę narodu, a po drugie, zadecyduje o wewnętrznej, ideowej treści żydowskiego odrodzenia<sup>67</sup>. Zatem w 1904 roku ostatecznie wycofał się z czynnej polityki, co naraziło go na zarzut zdrady sprawy ze strony wielu jego zwolenników, jak np. Markusa Ehrenpreisa, naczelnego rabina Sofii<sup>68</sup>.

To nie powstrzymuje Bubera. On już wie, co chce zrobić i jak chce to zrobić: duszę narodu żydowskiego mają obudzić chasydzkie opowieści. Świat chasydów Buber poznał za sprawą pobytu u dziadka. Teraz wraca do tego, czyta *Zewaot Ribesch*, zbiór wypowiedzi twórcy i założyciela chasydyzmu Baala Szem Towa<sup>69</sup>. Ta lektura i ten powrót ma walor doświadczenia mistycznego. W autobiograficznym tekście z 1918 roku Buber wspomina to tak:

To było wtedy, gdy poruszony do głębi w *Nu*, doświadczyłem chasydzkiej duszy. Opadło mnie to, co prażydowskie, urastające teraz pośród mroków wygnania do nowej świadomej wizji: stworzenie człowieka na podobieństwo boże uchwycone jako czyn, jako stawanie się, jako zadanie. (...) Wynurzył się obraz z mego dzieciństwa, wspomnienie cadyka i jego gminy, i oświecił mnie: poznałem ideę doskonałego człowieka. I odczułem powołanie, by obwieścić to światu<sup>70</sup>.

A więc jego osobistym zadaniem staje się już nie tylko bycie pisarzem, ale i prorokiem i nauczycielem ludzkości.

Dzięki finansowemu wsparciu swej babki, Adeli, Buber może spokojnie poświęcić się pracy nad chasydyzmem. W 1906 roku ukazuje się *Die Geschichte des Rabbi Nachman*<sup>71</sup>. Dwa lata póź-

---

<sup>67</sup> Por. *ibidem*, s. 143.

<sup>68</sup> Por. *ibidem*.

<sup>69</sup> Niezadomowienie chasydyzmu historii w polszczyźnie oddaje m.in. niespójność zapisów imion jego twórców. Wersja proponowana przez Pawła Hertza nie okazała się obowiązująca dla wszystkich. Zachowujemy te rozbieżności jako świadectwo.

<sup>70</sup> M. Buber: *Mein Weg zum Chassidismus. Erinnerungen*, Frankfurt 1918, s. 19. Jak objaśnia Witte, *Nu* to „błyskawiczne i niespodziewane oświecenie, które przytrafia się mistykom”. B. Witte: *Żydowska tradycja...*, s. 144 [nawias okrągły jest oryginalny – przyp. DHK].

<sup>71</sup> „W 1983 roku braclawscy chasydzi, dziś posiadający swe centrum w Jerozolimie, wydali «oficjalny» anglojęzyczny przekład historii Nachmana. W obszernym, bo zajmującym około dwóch trzecich każdej strony, komentarzu zamieszczono tradycyjne objaśnienia, dostępne dotąd tylko w pojedynczych, hebrajskojęzycznych publikacjach”. *ibidem*, s. 149.

niej, w 1908 – *Die Legende des Baal-Schem*<sup>72</sup>. Buber utożsamiał się w pełni z tym, co pisał. Chasydyzm stał się elementem jego własnej tożsamości<sup>73</sup>.

Wedle Wittego Buber źle spisał chasydzkie opowieści. Po pierwsze, pozbawił je głębokiego wymiaru religijnego. Po drugie, oderwał je od związku z wielkimi tekstami żydowskiej tradycji. Po trzecie, uartystycznił je. Po czwarte zaś, oczyścił ze związków z magią i zabobonem<sup>74</sup>.

Całkowicie nie zgadzam się z Wittem albo mówiąc inaczej, mogę się zgodzić z pewnymi jego ustaleniami, zupełnie inaczej jednak je interpretuję. Moim zdaniem Buber chciał stworzyć coś, co będzie nową podstawą żydowskiej tożsamości. Odczuł? wyczuł? przeżył? że powrót do tradycji rabinicznej nie jest wystarczający i odpowiedni dla wielu Żydów. Chasydyzm dziś zbliżył się do rabinicznej ortodoksji, lecz u swych początków, które najbardziej interesowały Bubera, był ruchem antyrabinicznym. Wielcy przeciwnicy chasydyzmu to wielcy żydowscy nauczyciele prawa i tradycji, jak np. Elias z Wilna, znany też jako Elias ben Salomon lub Gaon z Wilna (1720–1797). Chasydzi wyrażali to, co nieortodoksyjne, mając głębokie poczucie umiłowania życia. Wydaje się, iż ta właśnie postawa tak bardzo przyciągnęła Bubera i stała za jego pragnieniem, by z chasydzkich opowieści stworzyć opowieść o losie człowieka w świecie, by pokazać wielkość chasydzkiej propozycji, która nie zamyka się jedynie w kręgu oddziaływania na tradycyjnie wierzących Żydów. Dodatkowo zaś, chasydyzm pozwala Żydom poczuć się dumnymi z tego, że są Żydami.

Liczne świadectwa autobiograficzne pokazują siłę tego oddziaływania Bubera i siłę przebudzenia, jakiego doznało wielu najwybitniejszych Żydów czasów Bubera. Wymieńmy tytułem przykładu: Leona Kellnera, Alfreda Momberta, Salmana Schockena,

---

<sup>72</sup> Nad tym pracował wraz z żoną Paulą. Ta wspólna praca „przy nadawaniu literackiej postaci tym opowieściom” została w jego pamięci także jako wyraz więzi między nim a żoną. Por. *ibidem*, s. 145.

<sup>73</sup> Por. *ibidem*, s. 146–147.

<sup>74</sup> Por. *ibidem*, s. 153–157.



Viktora Kellnera, Leo Hermanna, Hansa Kohna, Alberta Zweiga, Jakoba Wassermanna, Hugo Bergmanna, Gershoma Scholema, Georga Simmla. Ten ostatni po lekturze chasydzkich opowieści powiedział: „**Zaprawdę jesteśmy godnym podziwu narodem**”<sup>75</sup> (podkr. – DHK).

Oni, i nie tylko oni, mówili, że dzięki chasydzkim opowieściom zapragnęli być Żydami, stali się świadomi tego, kim są i kim mogą być, a także świadomi swego narodu.

Za sprawą chasydzkich opowieści Buber wrócił też do czystej polityki. Znow przemawiał, znow pisał odezwy polityczne, np. *Drei Reden über das Judentum* (1909, 1910, 1911) i znow znajdował wielu słuchaczy i zwolenników. Witte komentuje to następująco: „W obliczu marnych rezultatów syjonizmu politycznego, Buberowska wizja żydostwa stała się drogowskazem dla pokolenia młodych Żydów, którzy pragnęli upewnić się co do własnej żydowskiej egzystencji”<sup>76</sup>.

W wystąpieniach politycznych Buber rozważa krew jako substrat, na którym może się zachować (i rozwinąć) żydowskość. Krew staje się podstawą, ponieważ współczesnych mu Żydów nie łączy ani religia, ani ojczyzna, ani język, ani obyczaj. Witte jest tym skonstronowany, widzi też w tym rasistowskie myślenie, które za ileś lat obróci się przeciw samym Żydom<sup>77</sup>. Jednak spójrzmy na to inaczej. Skoro nie ma jednego wspólnego mianownika bycia Żydem poza urodzeniem, poza tym, że ktoś rodzi się jako Żyd (lub Niemiec, Polak itd.), zatem sięgnijmy do tego. Oczywiście, trudno to dziś przekładać na konkrety. Co to miałyby być? Wspólnota genetyczna? Czym miałyby być kulturowo krew, skoro biologicznie jest substancją taką samą u wszystkich ludzi. Niemniej wydaje mi się, że rozumiem Bubera. Proponuje on odwołanie do tego, co, po pierwsze, wspólne, a po drugie, niezniszczone wiekami życia w diasporze. Skoro Żydzi, nawet zasymilowani, mieli nie zapom-

---

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 157–158, 170–172. Cytat ze s. 157 i 158 dwa razy powtórzony u Wittego.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 165.

<sup>77</sup> Por. *ibidem*, s. 167–168.

nieć o tym, że są Żydami, tzn. że poza językiem, religią, poglądami mieli coś wspólnego, a to coś było nieusuwalne. Roman Ingarden, pisząc po latach o Edycie Stein, mówił, że Niemcy przyszli po nią nie jako po uczoną, filozofkę, mniszkę, Benedyktę od Krzyża, ale aresztowali ją jako pannę Stein. Ludwik Hirszfeld, zasymilowany polski Żyd, poczuwający się do głębokiego związku z polską kulturą i polskim społeczeństwem, w dziennikach czasu wojny pisał, iż to, co Niemcy czynili innym Żydom, budziło w nim poczucie żydowskości. Zatem rozumiejąc trudność pojęciowego wyrażenia tego, czym ma być owa „krew”, o której mówi Buber, wydaje mi się, że pojmuję, iż wyrażając się w ten sposób, chciał sięgnąć do jakiejś warstwy żydowskiej tożsamości, której nie uczyniła krzywdy asymilacja, która pozostała mimo wrogich warunków otoczenia, i przez odwołanie do niej chciał dokonać kulturowego odrodzenia przez chasydzkie opowieści.

Ideowa propozycja chasydyzmu miałyby się opierać na trzech filarach. Na idei jedności człowieka z samym sobą, z innymi i z Bogiem. Na idei czynu oraz na idei przyszłości (oryginalność żydowskiego ujęcia czasu i figury mesjasza)<sup>78</sup>. To wszystko opiera się zaś na sile ludu i sile Orientu<sup>79</sup>.

Chciałabym spojrzeć na tę propozycję w innym niż Witte kontekście. Po pierwsze, przez polską tradycję, która z poetów czyni przewodników narodu. Po drugie, przez drogę, jaką przechodzą grupy marginalizowane, kiedy wychodzą z tego stanu. Jeden z wariantów to działalność *stricte* polityczna (strajki, zmiana prawa, czasem rewolucja). Drugi – to umocnienie swojej tożsamości przez wyrażenie własnej kultury. Tytułem przykładu wspomnę działania polskich robotników i chłopów w okresie międzywojennym. Jedni i drudzy zaczynają m.in. tworzyć teatr jako wyraz własnej kultury i swojego świata. Jednak na tym ta praca się nie kończy, co szcze-

---

<sup>78</sup> Por. *ibidem*, s. 171. Odnośnie tematu mesjanizmu por. np. tekst H. Arendt: *Żydowska wiara w wybraństwo* z 1942 roku w: M.-I. Brudny: *Hannah Arendt. Próba biografii intelektualnej*, przekład M. Kowalska, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 135–137.

<sup>79</sup> Por. B. Witte: *Żydowska tradycja...*, s. 172.

gólnie widać w działaniach Jędrzeja Cierniaka, twórcy chłopskiego teatru w międzywojennej Polsce. Cierniak uważał, że nowa Polska musi oprzeć się na tym, co najważniejsze, tzn. na tym, co ludowe. To, co ludowe natomiast, ma zostać przekształcone w to, co narodowe, tak jak to uczynił np. Adam Mickiewicz w *Dziadach*. Myślę, że można podobnie potraktować drogę Bubera: sięgnięcie po ludowy element, który znalazł swój wyraz w chasydyzmie, i uczynienie z niego podstawy identyfikacji dla całego narodu żydowskiego. Oto poeta czerpie ze skarbnicy ludu i daje dzieło uniwersalne.

Za życia Buber z jednej strony zaznał poczucia triumfu: wielu Żydów dzięki niemu tak wróciło do żydostwa, jak i poszło proponowaną przez niego ścieżką rozwoju własnej kultury jako podstawy dla żydowskości. Z drugiej strony wielu to nie wystarczyło. Takim emblematycznym przykładem jest życie Gershoma Scholema, który najpierw „nawrócił się” na żydowskość dzięki Buberowi i jego ujęciu chasydyzmu, a potem zaczął gwałtownie zwalczać i Bubera, i jego myślenie o chasydyzmie. Scholem uznał, że Żyd musi mieszkać w Palestynie, musi mówić po hebrajsku i musi być religijny w znaczeniu wierności Torze i Prawu<sup>80</sup>.

Ten spór między Buberem a Scholemem przypomina spór między św. Piotrem a św. Pawłem w chrześcijaństwie. Ten pierwszy ograniczyłby się do wąskiego środowiska Żydów, drugi zaś chciał wyjść do świata. Myślę, że Buber był podobny do św. Pawła, że chciał z żydowskością iść między ludzi, chciał pokazać całemu światu (nie tylko Żydom), jak to dobrze i wspólnie być Żydem. By to było możliwe, konieczne było i zachowanie kontaktu z innymi, z nie-Żydami, i wyjście poza ortodoksję. Zatem do dziś drogaznaczona nazwiskiem Bubera wydaje się warta uwagi tak z punktu widzenia nie-Żydów, jak i samych Żydów, nadal częstokroć pytających siebie, czy bycie Żydem oznacza tylko i wyłącznie pozostanie w kręgu rabinicznego judaizmu.

---

<sup>80</sup> Por. B. Witte: *Żydowska tradycja...*, s. 174–180.