

# Judaizm i ludzkość. Wprowadzenie

HUMANIZM DRUGIEGO CZŁOWIEKA. EMMANUEL LÉVINAS

Emmanuela Lévinasa<sup>1</sup> przedstawia się jako myśliciela, który porusza się między dwoma biegunami duchowymi: Jerozolimą i Atenami. Jego doświadczenie i lektura tekstów żydowskich ożywia sposób, w jaki on filozofuje. Także tam, gdzie komentuje teksty z kultury hebrajskiej (Biblię, Talmud), zostaje filozofem, ich wartość etyczną, antropologiczną pragnie ukazać jako komunikowalną w przestrzeni uniwersalnej. Wychował się bez ścisłych instrukcji w studiowaniu „Talmudu rozumianego jako historyczna całość rabinicznych komentarzy i interpretacji Prawa Mojżeszowego, które później podkreślał jako istotne dla judaizmu. Pierwotna żydowska formacja Lévinasa musi zatem być w rzeczywistości określona jako ogólna, a nie typowo talmudyczna”<sup>2</sup>. Był wychowany w tradycji antychasydzkiej Eliasza ben Salomona Zalmana (1720–1797), zwanego też Wielkim Gaonem Wileńskim, przeciwnika chasydyzmu, którego uważał za jednego z ostatnich naprawdę wielkich geniuszy Talmudu<sup>3</sup> – był więc zadomowiony w „judaizmie intelektualnym”. Dla niego Biblia i Talmud to dzieła, które dają do myślenia. Roger Burggraeve

1 Emmanuel Lévinas urodził się w Kownie 30 grudnia 1905 roku, według kalendarza juliańskiego obowiązującego w carskiej Rosji (w kalendarzu gregoriańskim – 12 stycznia 1906 r.), w rodzinie handlarza książkami.

2 Roger Burggraeve, *Emmanuel Lévinas: Thinker Between Jerusalem and Athens*, „Journal of Social Philosophy” 1997, Vol. 28, No. 1, s. 110–126. Tegoż, *The Wisdom of Love in the Service of Love: Emmanuel Lévinas on Justice, Peace, and Human Rights*, pref. David A. Boileau, transl. and concluding essay by Jeffrey Bloechl, Marquette University Press, Milwaukee 2002, s. 22 i nn.

3 Tegoż, *The Wisdom of Love in the Service of Love...*, s. 23. Zob. Ethan Kleinberg, *Emmanuel Lévinas's Talmudic Turn. Philosophy and Jewish Thought*, Stanford University Press, Stanford 2021, s. 3.

przypomina, że dla Lévinasa myślenie na bazie żydowskich tekstów („żydowskie myślenie”) powinno być oderwane od jakiegoś ortodoksyjnego monopolu, ponieważ pozwala wtedy odstąpić życiodajne źródła niezbędne do trwania ludzkości, to droga do wglądu w głąb człowieka, społeczności i Boga<sup>4</sup>.

Filozof od początku swoich doświadczeń musiał mierzyć się z przemocą, antysemitycznym światem Rosji, pogromami. Pierwsza wojna światowa i masowe pacyfikacje niewinnych żydowskich rodzin przez tzw. Białą Armię czy rewolucja bolszewicka, a więc przemoc wobec bliźniego, na trwale wpisały się w jego rozumienie relacji ludzkich. Kolejnym etapem była atmosfera wokół dojścia Hitlera do władzy i antyżydowska fala nienawiści. Pisał: „Wyobraźcie sobie atmosferę tego okresu lat 1933–1939, jakby zbliżał się koniec świata! Jak zbliżała się wojna i jak rozprze-strzeniała się swastyka, na której cześć wiwatowały masy!”<sup>5</sup>. Już w latach trzydziestych konstatawał: „Hitlerizm jest największym testem, to najbardziej nieporównywalny test, jaki judaizm kiedykolwiek musiał znieść. Cierpienie moralne i fizyczne, którego Niemiec Żydzi mieli się spodziewać po hitleryzmie i już od niego doznali, przerosło w nadmiarze wytrwałość (i twardość), z której byli słynni od dawna”<sup>5</sup>. Zwraçał uwagę, że hitlerizm to prymitywizm, a walka z rasistowskim językiem nienawiści to troska o człowieczeństwo człowieka<sup>6</sup>.

Kiedy mowa jest o humanizmie hebrajskim u Lévinasa, to trzeba widzieć ten projekt jako element jego „nowego myślenia”, „myślenia inaczej”, które odpowie na korzenie rasizmu, wojującego nacjonalizmu oraz przemocy wobec Żydów, drugiego człowieka.

4 Roger Burggraeve, *The Wisdom of Love*, dz. cyt., s. 25–26.

5 Cytat za: tamże, s. 27.

6 Zob. Emmanuel Lévinas, *Kilka myśli o filozofii hitleryzmu*, tłum. Jacek Migasiński, „Literatura na Świecie” 2004, nr 1–2, s. 5–13. Artykuł ukazał się w piśmie „Esprit” w 1934 roku. Z datą 28 marca 1990 autor umieścił krótką notę, w której pisze, że hitlerizm nie tylko jest jakąś anomalią, ale także wiąże się z „[...] możliwością Zła elementarnego, do którego może doprowadzić dobra logika i przeciwko któremu zachodnia filozofia nie była dostatecznie zabezpieczona”, tamże, s. 13, zob. Emmanuel Lévinas, Seán Hand, *Reflections on the Philosophy of Hitlerism*, „Critical Inquiry” 1990, Vol. 17, No. 1, s. 62–71, tu s. 63.

Zrozumiał, a było to także pokłosie tradycji apologetyki żydowskiej, że antysemityzm widzi winnego w innym, że zło antysemityzmu polega na radykalnym wykluczeniu ze społeczności każdego Żyda, a więc każdego człowieka zdefiniowanego jako wroga społeczeństwa, państwa, a szerzej wroga rodzaju ludzkiego. Stąd jego definicja etyki, którą wywodzi także z judaizmu, jako szacunek dla każdego innego. Odpowiedzialność za innego, drugiego, „obcego” u Lévinasa, to podstawowa zasada czynienia dobra<sup>7</sup>. W *humanizmie drugiego człowieka* filozof przypomina, że kierunek ku innym to nie komunikacja z klientem naszej twórczości czy naszych opowieści, ale celebrowanie jego obecności, to relacja z człowiekiem, a nie jego opis<sup>8</sup>. Podkreśla, że zachodni humanizm w swoich teoretycznych rozważaniach o „pięknych duszach” zapomniał o doświadczeniu zła, o potędze działania przemocy<sup>9</sup>. Przywołuje psalmy, by przypomnieć, że człowiek potrzebuje nakazów etycznych, aby nie oddalić się od tego, co ludzkie: „W psalmie 119 czytamy: «Przechodzień jam na ziemi, nie ukrywaj przede mną przepisów Twoich». [...] Psalm jest echem tekstów datowanych na czas przed Sokratesem i Platonem: rozdział 25,

7 W dalszej części przywołam rozważania Martina Bubera o humanizmie żydowskim, warto już jednak w tym miejscu wskazać na podstawowe powiązania i różnice w koncepcjach Bubera i Lévinasa – zob. *Lévinas & Buber – Dialogue & Difference*, eds. Peter Atterton, Matthew Calarco, Maurice S. Friedman, Duquesne University Press, Pittsburgh 2004, szczególnie Ephraim Meir, *Buber's and Lévinas's Attitudes toward Judaism*, s. 133–156; Matthew Calarco, *The Retrieval of Humanism in Buber and Lévinas*, s. 250–161. Meir zauważa, że obu myślicieli łączy „[...] szacunek dla życia ludzkiego oraz filozofia relacji międzyludzkich. Wnieśli ogromny wkład w myśl etyczną i świadomość religijną XX wieku”. Dodaje także, że „Buber rozwinął humanizm hebrajski i uważał judaizm przede wszystkim za pionierski sposób życia w etycznej otwartości”, natomiast Lévinas wyszedł poza humanizm, podkreślając znaczenie „życia etycznego”. Wydaje mi się słuszna uwaga autora, że żydowskie myślenie Lévinasa ma większe znaczenie w jego twórczości, niż wydawałoby się przy pobieżnym czytaniu jego dzieł, tamże, s. 133, 136–137.

8 E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Livre de Poche, Fata Morgana, Paris 1987, s. 50.

9 Tamże, s. 96. Lévinas podkreśla, że propaguje humanizm drugiego człowieka, a odpowiedzialność za drugiego człowieka jest, według niego, istotą świadomości żydowskiej – zob. *Philosophie, justice et amour: Entretien avec Emmanuel Lévinas*, „Esprit” 1983, No. 80/81, s. 11, 15.

werset 23 Księgi Kapłańskiej, w szczególności: «Ziemia zaś nie będzie sprzedawana na wieczność; bo Moją ziemia, bo wyście przechodnie i przemieszkańcy u Mnie»<sup>10</sup>. Lévinas zwraca więc uwagę na permanentne słowa Biblii, jak to ujmuje, które bezwarunkowo nakazują szacunek do cudzoziemców i niewolników, troskę człowieka o bliźniego. Biblia jest jednoznaczna: „Nikt nie może pozostać sobą: człowieczeństwo człowieka, podmiotowość, jest odpowiedzialnością za innych, skrajną wrażliwością”<sup>11</sup>. Edith Wyschogrod zauważa, że filozof swoją koncepcją relacji z innym jej etyczne podstawy wyprowadza ze źródeł talmudycznych<sup>12</sup>. Powtórzmy, opowieść biblijna wraz z tradycyjnymi komentarzami żydowskimi odwołania zasady oceny etycznej, dla Lévinasa nie oznacza to naiwnego fundamentalizmu<sup>13</sup>.

W artykule *Lévinas: Humanism and Heteronomy* Yves Charles Zarka twierdzi, że filozof francuski rozumiał potrzebę przypomnienia o oryginalności tradycji żydowskich nie jako obrony judaizmu, ale jako wykazania, że humanizm bez tej tradycji nie ma szans odrodzenia: „humanizm, który idzie «pod prąd», zakorzeniony w wartościach żydowskich, nie jest już chwalebłą afirmacją Człowieka Uniwersalnego, lecz przeciwnie, troszczy się o tych, którzy zostali zepchnięci na margines, poniżeni, pokonani i prześladowani [...]. Humanizm pod prąd to humanizm

10 Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, dz. cyt., s. 108. Cytaty z Biblii podaje, jeśli inaczej nie zaznaczam, za tłumaczeniem Izaaka Cyłkowa w: *Komplet przekładów Starego Testamentu*, CyłkowBibliePolskie.pl, [https://bibliepolskie.pl/\\_pliki/cylkow.php](https://bibliepolskie.pl/_pliki/cylkow.php). O Cyłkowie w dalszej części pracy.

11 Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, dz. cyt., s. 109.

12 Edith Wyschogrod, *Emmanuel Lévinas: the Problem of Ethical Metaphysics*, Martinus Nijhoff, The Hague 1974, s. 159. Według Lévinasa, czytamy, autentyczny judaizm podkreśla swoje etyczne wnętrze, myśl żydowska ukazuje etyczne życie świata, wyznacza fundamentalne znaczenie sumienia, w tym, dodam, ideę teszuwy, powrotu do jedności z sobą, z innymi i z Bogiem, tamże, s. 159–160. Na temat teszuwy między innymi u Majmonidesa w dalszej części książki. Wspomniany już Meir twierdzi, że „[...] teszuwa dla Bubera różni się od koncepcji teszuwy Lévinasa, ponieważ dla pierwszego teszuwa jest «powrotem» do dialogicznego jądra, które jest życiem w obliczu Boga. Dla filozofa teszuwa jako «odpowiedź» to odpowiedź na wezwanie Innego, to wezwanie jest obowiązujące, etyczne *par excellence*, które jest pierwsze” – *Buber's and Lévinas's*, dz. cyt., s. 140.

13 Zob. Edith Wyschogrod, *Emmanuel Lévinas*, dz. cyt., s. 163.

drugiego człowieka<sup>14</sup>. W swoim eseju o humanizmie stwierdza, że hebrajski humanizm nie jest obojętny na świat współczesny, „świat, w którym usiłuje się odnaleźć cała ludzkość”<sup>15</sup>. Choć samo pojęcie humanizmu hebrajskiego może budzić wątpliwości, to jednak, jak pisze, nie chodzi o dołączenie przymiotnika do wyświechtanego słowa humanizm, ale o określenie pewnego systemu „zasad i reguł postępowania, które wyzwalają życie ludzkie z czaru mitów, z zamętu, jaki wprowadzają one w idee, oraz z okrucieństwa, jakie utrwalają w obyczajach”<sup>16</sup>. Przypomina rozpoznanie Mojżesza Mendelssohna, sięgającego do dzieł Majmonidesa, który twierdził, że judaizm zawiera Prawo objawione, a jego prawda ma charakter uniwersalny podobnie jak rozum. Geniusz judaizmu w swoim praktycznym nastawieniu do relacji międzyludzkich, według tych rozpoznań, chroni intelekt ludzki przed rozkładem, strzeże reguł moralnych, tym samym strzeże człowieczeństwa człowieka<sup>17</sup>. Monoteizm, który odsłonił przed światem Żydzi, pisze Lévinas, polega na widzeniu Boga jako aktu moralnego, to znaczy człowiek wiąże się z obecnością Boga poprzez sprawiedliwość – to jest ludzki wysiłek, widzenie Boga jest etyką. Biblia, według niego, nie jest zbiorem tekstów prowadzących ku tajemnicy Boga, „ale ku ludzkim zadaniom ludzi. Monoteizm jest humanizmem. [...] Księgi, w które ów humanizm jest wpisany, oczekują na swych humanistów”<sup>18</sup>. Mądrość, którą wnoszą do świata Biblia, Miszna, Gemara, jest tak samo niezbędna jak tradycja grecka czy rzymska<sup>19</sup>. Dla Lévinasa kruchość zachodniego humanizmu szczególnie odczuli Żydzi, ponieważ „kryzys ideału

14 Yves Charles Zarka, *Lévinas: Humanism and Heteronomy*, „British Journal for the History of Philosophy” 2011, Vol. 19, s. 113–114. Autor wskazuje też na kontekst biblijnego humanizmu drugiego człowieka, jest on bowiem integralnie związany z wartością, której imieniem jest Bóg, tamże, s. 119–120.

15 Emmanuel Lévinas, *O hebrajski humanizm*, w: tegoż, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. Agnieszka Kuryś, współpr. Jacek Migasiński, Atext, Gdynia 1991, s. 293.

16 Tamże, s. 294.

17 Tamże. Lévinas wymienia tu Biblię i wielkie teksty judaizmu rabinicznego.

18 Tamże, s. 295.

19 Tamże, s. 298.

człowieczeństwa”, którego pochodzenia można szukać w tradycji grecko-rzymskiej, w pełni odsłania się w antysemityzmie, a ten aktywizuje nienawiść do innego człowieka<sup>20</sup>.

#### HUMANIZM ŻYDOWSKI. MARTIN BUBER

Badacze zajmujący się metodologią pracy Martina Bubera (1878–1965) zauważają, że ten nie bardzo zajmował się filologiczną dokładnością, nie przykładał się do wnikliwego studiowania dorobku naukowego poprzedników, co skutkowało między innymi tym, że propozycja Gershoma Scholema, by autor *Ja i ty* objął katedrę „nauk religijnych” na Uniwersytecie Hebrajskim, została odrzucona<sup>21</sup>. Buber przystał w 1938 roku na pracę w katedrze socjologii, ale od samego początku prezentował swoją propozycję „humanizmu hebrajskiego”, który zamiennie nazywał „żydowskim renesansem”<sup>22</sup>. Guy G. Stroumsa pisze, że „Buberowska koncepcja «hebrajskiego humanizmu» jest zakotwiczona w jego rozumieniu rewolucji syjonistycznej jako duchowego, a także politycznego renesansu, «Wiedergeburt des jüdischen Volkes und des jüdischen Menschen» [Odrodzenie narodu żydowskiego i człowieka żydowskiego]. Innymi słowy, tę rewolucję należy przyrównać do włoskiego renesansu i postrzegać jako paralelę do *umanesimo* XV wieku, a hebrajski humanizm powinien stanowić intelektualny i duchowy rdzeń żydowskiego odrodzenia”<sup>23</sup>. Ten

20 Emmanuel Lévinas, *Antyhumanizm a edukacja*, w: tegoż, *Trudna wolność*, dz. cyt., s. 302.

21 Guy G. Stroumsa, *Hebrew Humanism Revisited: Jewish Studies and Humanistic Education in Israel*, „Jewish Studies Quarterly” 1996, Vol. 3, No. 2, s. 123–135, tu s. 129. Scholem pisał: „[Buber] Stał u szczytu swojego wpływu na młodzież żydowską w kręgach niemieckojęzycznych, w latach I wojny światowej i krótko po niej, kiedy jego słowa docierały i poruszały szerokie audytorium” – zob. Martin Buber, *On Judaism*, ed. Nahum N. Glatzer, forew. Rodger Kamentz, Schocken Books, New York 1967, s. VIII–IX.

22 Guy G. Stroumsa, *Hebrew Humanism Revisited*, tamże. Warto zwrócić uwagę na dość płynne przechodzenie u Bubera z przymiotnika „hebrajski” na „żydowski”: renesans hebrajski, żydowski; humanizm żydowski, hebrajski. Buber pisze też o humanizmie biblijnym.

23 Tamże, s. 130. Friedrich Niewöhner podejmuje się analizy pojęcia „humanizmu żydowskiego” i wskazuje, że jest wprowadzone dość późno, wymienia między

powrót do żydowskich źródeł to przede wszystkim odczytywanie na nowo biblijnego obrazu człowieka, który dla filozofa dialogu jest w pełni aktualnym wzorem, Biblia bowiem nie jest zbiorem pojęć, ale wezwaniem do sprawiedliwości.

Buber od samego początku swojej twórczości zauważa, że renesans żydowski miał związek z klasycznym okresem judaizmu, jest on charakterystyczny zarówno dla chasydyzmu, jak i haskali (żydowskiego oświecenia). Renesans żydowski to odrodzenie całego człowieka<sup>24</sup>. W perspektywie jego rozumienia autorytetu, znaczenia mężów sprawiedliwości od Abrahama do Hioba, humanizm hebrajski oznacza humanizm dotykający człowieczeństwa z krwi i kości. W ten sposób można też rozumieć jego opracowania dotyczące chasydyzmu, ukazujące żydowskiemu czytelnikowi prawdziwego człowieka. „Takie [biblijne] postacie reprezentowały *continuado judaica* [ciągłość żydowska] biblijnego, hebrajskiego humanizmu”<sup>25</sup>. Bubera interesuje raczej fenomen człowieczeństwa przywódców chasydzkich niż dokładne badanie historii chasydyzmu. To właśnie w Biblii i w przykładach z życia cadyków znajdował inspiracje do tworzenia swojej filozofii dialogu, rozumiał, że kontakt z drugim człowiekiem to praktycznie jedyna droga do spotkania z Bogiem<sup>26</sup>. Według niego, żeby

innymi koncepcję Martina Bubera. Konkluduje: „[H]umanizm żydowski jest apologetycznym sposobem myślenia Żydów niemieckich XIX i XX w. Rozpoczął się pod wpływem Mendelssohna czasopismem Friedländera «Sulamith», a zakończył w 1948 roku”. Teza tego autora jest mało dokładna, bo zupełnie pomija kontekst wschodnich Żydów, w tym na przykład Edmunda Steina i jego interpretację tradycji, nie wspominając o późniejszym namyśle Lévinasa. Interesujące jest jednak spojrzenie na humanizm żydowski jako na pryzmat widzenia żydowskich źródeł kultury i tym samym tworzenie żydowskiej paidei – zob. Friedrich Niewöhner, *Anmerkungen zum Begriff eines „Jüdischen Humanismus“*, „Archiv für Begriffsgeschichte” 1991, Vol. 34, s. 214–224.

<sup>24</sup> Martin Buber, *Die Jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900–1915*, Jüdischer Verlag, Berlin 1916, s. 100. Filozof podkreśla, że żydowski renesans to nie tyle odtwarzanie wątków z tradycji, ile ich pogłębienie przez interpretację. Taki renesans polega na powolnym wyłanianiu się „nowego Żyda”, tamże.

<sup>25</sup> Guy G. Stroumsa, *Hebrew Humanism Revisited*, art. cyt., s. 130.

<sup>26</sup> Zob. Ben Mollov, Ephraim Meir, Chaim Lavie, *An Integrated Strategy for Peacebuilding: Judaic Approaches*, „Die Friedens-Warte” 2007, Vol. 82, No. 2/3, Religion, Krieg und Frieden, s. 137–158, tu s. 141.

dobrze „zrozumieć fenomen żydowskiego renesansu, trzeba go ująć całościowo, prześledzić do jego początków, do tego czasu w drugiej połowie XVIII wieku, kiedy sztywne istnienie judaizmu od wewnątrz i z zewnątrz na jednocześnie w dwóch potężnych nurtach – chasydyzmie i *haskali* – najechało nowe, niespotykane i niewyobrażalne życie”<sup>27</sup>.

Wpływ na podejście do świata i drugiego człowieka w myśli Bubera miał Gustav Landauer (1870–1919)<sup>28</sup>, jego przyjaciel i anarchista, dla którego prawdziwa rewolucja opierała się na odnowie jednostki, co sprawia, że na etyce opierają się zasady komunikacji, stosunki międzyludzkie<sup>29</sup>. Za poglądami Landauera filozof przyjmował, że socjalizm religijny, jak go rozumiał, pozostawał w zgodzie z autentycznym judaizmem, a można go nazwać humanizmem hebrajskim Biblii (widzi go też w działalności wspólnot chasydzkich)<sup>30</sup>. Na kolejnych etapach rozumienia pojęcia humanizmu uważał, że lepiej mówić o ludzkości, a hebrajski humanizm zastępować terminem „hebrajski *humanitas*”<sup>31</sup>. Buber, zainteresowany Jakubem Böhmem i Mistrzem Eckhartem, odnajduje w chasydyzmie fundament do zainspirowania zachodniego żydostwa pięknem judaizmu, pięknem, które poprzez przeżywanie głębi codzienności jest twórczym humanizmem<sup>32</sup>. Grete Schaeder dowodzi, że „Humanizm Bubera jest humanizmem hebrajskim, mającym sprecyzowany ideał pedagogiczny i określoną koncepcję

27 Martin Buber, *Die Jüdische Bewegung*, dz. cyt., s. 94.

28 Gustav Landauer, pacyfista i anarchista pochodzenia żydowskiego, widział rewolucję także jako odnowienie stosunków międzyludzkich. Między innymi z Martinem Buberem złożył *Sozialistischer Bund*.

29 Buber miał przetłumaczyć nauki Landauera na swój „religijny socjalizm” i to, co nazywał humanizmem hebrajskim – zob. Paul Mendes-Flohr, *Nationalism as a Spiritual Sensibility: The Philosophical Suppositions of Buber's Hebrew Humanism*, „The Journal of Religion” 1989, Vol. 69, No. 2, s. 155–168, tu 162 i nn.

30 Tamże, s. 164. Zob. Martin Buber, *Biblical Humanism*, transl. Michael A. Meyer, w: *On the Bible: Eighteen Studies*, ed. by Nahum N. Glatzer, Schocken Books, New York 1968, s. 211–216, 227.

31 Friedrich Niewöhner, *Anmerkungen zum Begriff eines „Jüdischen Humanismus”*, dz. cyt., s. 220.

32 Zob. Grete Schaeder, *The Hebrew Humanism of Martin Buber*, transl. by Noah J. Jacobs, Wayne State University Press, Detroit 1973, s. 91–92.

człowieka, do którego osiągnięcia współczesny judaizm musi zostać sprowadzony z powrotem do człowieczeństwa Biblii. Buber zdawał sobie również sprawę, że powrót do początków judaizmu niesie nieobliczalne konsekwencje dla przyszłej ludzkości. Jego humanizm, jak każdy prawdziwy humanizm, jest przepojony silną wiarą w nienaruszoną integralność człowieka i jego zdolność do dzielenia się mądrością Bożą, co jest odważnym twierdzeniem, które jest sprzeczne z chrześcijańską koncepcją upadłego człowieka. Wzięcie na siebie jarzma królestwa Bożego nie wyklucza tej wiary w człowieka<sup>33</sup>.

Kiedy filozof wyjaśnia pojęcie żydowskiego renesansu (co też w logicznej konsekwencji dotyczy żydowskiego humanizmu), pisze, że naród żydowski czeka na swoje pełne zmartwychwstanie i także dlatego jego udział we współczesnym narodowo-międzynarodowym ruchu kulturalnym można nazwać renesansem<sup>34</sup>. Wprowadzając w orbitę swoich myśli pojęcie humanizmu hebrajskiego, przeciwstawia go egoizmowi narodowemu, nacjonalizmowi<sup>35</sup>. Szukając fundamentów, które mogą opisać żydowską wspólnotę jako naród, kieruje swój wzrok ku Pieśni Debory, jednemu z najstarszych fragmentów Biblii (Księga Sędziów, rozdział 5): „[T]en wielki dokument naszej heroicznej epoki wyraża fundamentalną rzeczywistość, powtarzając naprzemiennie imię tego Boga z imieniem Izraela, jak refren<sup>36</sup>. Bóg – stwierdza – życzy człowiekowi, żeby stał się człowiekiem w swoim najprawdziwszym znaczeniu,

33 Tamże, s. 366. Autorka monografii na różnych stronach przekonuje, że od zakończenia I wojny światowej Buber świadomość religijną „konwertuje” na idee ogólnoludzkie, uniwersalne, w tym sensie judaizm buduje humanizm. Zob. na ten temat też Gerhard Wehr, *Martin Buber: Leben, Werk, Wirkung*, Diogenes, Zürich 1991, s. 328, 359, 387, 389 i nn.

34 Martin Buber, *Die Jüdische Bewegung*, dz. cyt., s. 9. W różnych miejscach filozof podkreśla odnowę człowieczeństwa, odrodzenie, prawdziwy żydowski humanizm: „[...] uznano, że renesans nie oznacza powrotu, ale odrodzenie: odrodzenie, odnowienie całego człowieka, wyjście z dialektycznej ciasnoty scholastyki do szerokiego, uduchowionego spojrzenia na przyrodę”, s. 10.

35 Martin Buber, *Hebrew Humanism*, w: *The Writing of Martin Buber*, selected, ed. and intr. by Will Herberg, Meridian Books, The World Publishing Company, Cleveland – New York 1963, s. 293–299.

36 Tamże, s. 297.

człowiek biblijny zaś akceptuje zaofiarowane przymierze i Prawo, etykę, która ma być wskazówką na drogę realizacji zobowiązania bycia człowiekiem według zamysłów Stwórcy. „A klasyczny człowiek biblijny przyjmuje to żądanie sprawiedliwości tak całkowicie swoim ciałem i krwią, że od Abrahama do Hioba ośmiela się przypominać o nim Bogu. A Bóg, który wie, że ludzki umysł i duch nie mogą pojąć dróg Jego sprawiedliwości, raduje się człowiekiem, który wzywa go do rozliczenia, ponieważ ten człowiek przyjął żądanie sprawiedliwości swoim ciałem i krwią. Nazywa Hioba swoim sługą, a Abrahama swoim umiłowanym. Kusił obu; obaj wzywali Go do rozliczenia i obaj opierali się pokusie. To jest hebrajski humanizm”<sup>37</sup>.

Martin Buber w tekstach zawartych w *Drei Reden über das Judentum* pyta o znaczenie judaizmu, o to, dlaczego człowiek nazywa siebie Żydem, dlaczego wspólnota, w której żyje, nie tylko nazywa siebie ludźmi, nie tylko mówi o ludzkim duchu, ale także o Żydach. Teoretycznie odpowiedź jest prosta, nazywamy siebie Żydami, ponieważ jesteśmy narodem<sup>38</sup>. Część druga książki nosi znamieny tytuł *Judaizm i ludzkość (Das Judentum und die Menschheit)*. Autor pisze, że jednostka odnajduje siebie wśród ludzi przez obyczaje i język. Jednocześnie formułuje zadanie, by przemyśleć, czy to jest możliwe, by przez życie ludzkie formowane w judaizmie odkrywać jakiś pierwotny pierwiastek człowieczeństwa, tak by ta podstawowa forma człowieczeństwa oznaczała, że dla ludzkości, by zrozumiała siebie, konieczny jest judaizm<sup>39</sup>. Humanizm żydowski, chociaż dokładnie tak nienazwany, wiązałby się z wizją człowieczeństwa opartą co najmniej na trzech podstawach, które odnajdujemy w tradycji żydowskiej: wspólnota ludzka oparta na uniwersalnej sprawiedliwości, miłości i dążeniu do relacji pokoju, to znaczy na jedności opartej na idei mesjańskiej<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Tamże, s. 298.

<sup>38</sup> Zob. Martin Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Literarische Anstalt, Rütten & Loening, Frankfurt a/M 1920, s. 15.

<sup>39</sup> Tamże, s. 36–37.

<sup>40</sup> Tamże, s. 47.

Stanowisko Bubera trzeba widzieć w kontekście kultury początków XX wieku. Dla wielu Żydów, poczynając od jego pierwszych prac, był ważnym rzecznikiem i projektantem żydowskiego odrodzenia i humanizmu<sup>41</sup>. Myśliciele z kręgu chrześcijaństwa interesowali się koncepcjami dialogicznego myślenia i jego inspiratorem, zanim pokazano, że żydowski humanizm odkrywa uniwersalny aspekt koncepcji autora *Drogi człowieka według nauczania chasydów*<sup>42</sup>. W „Miesięczniku Żydowskim” Buber zostaje opisany jako „szermierz prawdy”, jako najwybitniejsza postać współczesnego żydostwa „o którym już dwa pokolenia powiedzieć mogą: *«more derech»* – oto nauczyciel, wskazujący nam drogę”<sup>43</sup>. W opracowaniu podkreśla się, że osią twórczości Bubera jest Biblia, przypomina się też o niezwykle ważnym tłumaczeniu tej księgi, jakiego dokonał wraz z Franzem Rosenzweigiem. W krótkim opisie działalności inspiratora filozofii dialogu czytamy: „O Buberze, jednym z najwrażliwszych i najszlachetniejszych pod względem etycznym Żydów współczesnych, można orzec słowami jego o Achad-Haamie: Oto prawdziwy nauczyciel narodu, który łączy w sobie zarazem poznanie wiecznej prawdy i teraźniejszej rzeczywistości [podkreślenie w oryginale]”<sup>44</sup>. W 1938 roku

41 Friedrich Niewöhner przypomina, że Moses Hess (1812–1875), autor *Rome und Jerusalem. Die letzte Nationalitätsfrage* (Leipzig 1862), dla wielu prekursor syjonizmu, pisał, że cały współczesny humanizm wyłonił się z judaizmu, *Anmerkungen zum Begriffe eines „Jüdischen Humanismus“*, dz. cyt., s. 218. Gershom Scholem mówił, że kiedy poznał Bubera, jak już przypomniałem, ten porывał młodzież kręgów niemieckojęzycznych. „Przemówienia o judaizmie” miały swoje zupełnie wyjątkowe znaczenie społeczne. Grete Schaefer twierdzi, że „[...] od 1933 do 1938 roku Buber był niekwestionowanym duchowym przywódcą niemieckiego żydostwa”, *The Hebrew Humanism*, dz. cyt., s. 411.

42 *Editor's Postscript*, w: Martin Buber, *On Judaism*, dz. cyt., s. 249.

43 Zygmunt Ellenberg, *Szermierz Prawdy*, „Miesięcznik Żydowski” 1932, z. 11/12, s. 536–539, tu s. 536. Autor przypomina, że Buber, jako żywe „sumienie narodu”, odkrył dla społeczności żydowskiej mądrości chasydów, potrafił ich ukazać w nowym świetle, w końcu pokazywał, co czynić należy.

44 Tamże, s. 538. Buber miał, według autora, wprowadzać etos, religię do życia społecznego i politycznego. Jest, według Ellenberga, drogowskazem w trudnej rzeczywistości dla polskich Żydów; tamże, s. 538–539. W 1904 roku w ważnym piśmie „Moriah” drukowany jest tekst Martina Bubera *Co czynić należy?* – M. Buber,

Majer Bałaban, wybitny historyk, badacz dziejów Żydów w Polsce, współtwórca Instytutu Nauk Judaistycznych w Warszawie, pisze o Buberze jako o tym, który rozpoznaje ideały humanistyczne przez poznanie żydostwa i jego etyki: „Najpierw masz być Żydem a potem człowiekiem etycznym» – oto jego parola i tu impuls do nowego przekładu Biblii, który przedsięwziął razem z Franzem Rosenzweigem<sup>45</sup>.

W swojej koncepcji Buber zauważa, że można widzieć w pojęciu „humanizm hebrajski” odniesienie do Hebrajczyka, osoby hebrajskojęzycznej. Kiedy snuje opowieść o humanizmie hebrajskim w prawdziwym sensie, zauważa, że chodzi mu, jak w klasycznym humanizmie, o powrót do człowieka, powrót, który obligatoryjnie związany jest z lekturą, z nauczaniem, z tworzeniem żydowskiej *paidei*. Humanizm żydowski musi być kształtowany przez studia biblijne<sup>46</sup>. „Człowiek hebrajski – rozważa filozof – to jednostka, która pozwala, by przemawiał do niej głos mówiący w języku hebrajskim. Takie jest znaczenie biblijnego humanizmu. Humanizm przechodzi od tajemnicy języka do tajemnicy osoby ludzkiej<sup>47</sup>. Biblijny humanizm, podobnie jak zasady edukacji humanistycznej, związany jest z konkretną przemianą osoby, słowo biblijne<sup>48</sup> ma wyrwać człowieka z jego fałszywej kondycji, musi odkryć prawdziwe normatywne siły, które mu pomogą w poznaniu siebie. Słowo biblijne ma dialogiczny charakter, jest wezwaniem. W Grecji, według Bubera, słowo jest formacyjne, poprzez osobę służy uformowaniu *polis*. W judaizmie mówienie jest wydarzeniem, jest zawsze związane z komunikacją, to wydarzenie z wzajemnością. Najważniejsza nie jest formacja, ale relacja. Intencją głoszenia jest działanie: „prawdziwa bezpośredniość” „sprawiedliwość”

*Co czynić należy? Kilka uwag do „Odpowiedzi młodzieży”, „Moriah” 1904, nr 2, s. 49–57 – w tekście zaprasza młodych Żydów, by pracowali nad swoją wolnością – do pracy nad sobą.*

45 Majer Bałaban, *Posłannictwo Żyda polskiego wśród Żydów niemieckich. (Na marginesie sześćdziesięciolecia Marcina Bubera)*, „Chwila” 1938, nr 6793, s. 7.

46 Martin Buber, *On the Bible Eighteen Studies*, ed. by Nahum N. Glatzer, intr. by Harold Bloom, Schocken Books, New York 1982, s. 211–216.

47 Tamże, s. 213.

48 Buber pisze, że słowo powinno być odczytywane w oryginale, tamże, s. 214.

i „miłość”, „szacunek” i „wierność” między ludźmi<sup>49</sup>. Buberowi nie chodzi o zdefiniowanie pojęć, ale czynienie dobra, o miłość do bliźniego – to jest biblijny humanizm, po to potrzebna jest edukacja, stworzenie żydowskiej paidei: „W ten sposób biblijny humanizm ogłosiłby odrodzenie normatywnych pierwotnych sił Izraela”<sup>50</sup>. Paul Mendes-Flohr, zastanawiając się nad źródłami wizji kultury i narodu u Martina Bubera, przypomina, że ten jako student dostał w prezencie książkę Jacoba Burkhardta *Griechische Kulturgeschichte (Historia kultury greckiej)*, gdzie przeczytał o duchowych i kulturowych siłach, które mogą kształtować wspólnotę narodową. Jak wiadomo, dość szybko stał się uczniem Achad-Haama, który wzywał do odnowy kulturowej żydostwa<sup>51</sup>. Wspomniany już Landauer miał wpłynąć na filozofa tak, że ten uczulił się na życie wspólnoty, na transformację świadomości, co sprawiło, że Buberowska koncepcja humanizmu hebrajskiego skupiała się między innymi na edukacji, kulturze, na odnowie, na – by przywołać pojęcie teszuwy – powrocie do życiodajnych źródeł kultury żydowskiej<sup>52</sup>. Jego wizja humanizmu hebrajskiego kładła nacisk na, jak to ujął, *Kulturpolitik*, w odróżnieniu od *Realpolitik* Teodora Herzla. Kultura dla niego nie oznaczała tylko sztuki żydowskiej, ale to, co można nazwać poszukiwaniem pierwotnej wrażliwości narodu, wrażliwości zakorzenionej w Biblii i innych tekstach kształtujących judaizm<sup>53</sup>.

49 Zob. tamże, s. 216.

50 Tamże.

51 Paul Mendes-Flohr, *Nationalism as a Spiritual Sensibility: The Philosophical Suppositions of Buber's Hebrew Humanism*, „The Journal of Religion” 1989, Vol. 69, No. 2, s. 155–168.

52 Tamże, s. 159. Paul Mendes-Flohr pisze: „[W]edług Landauera, jest zatem duchowe odrodzenie jednostki, a jednocześnie moralna jakość stosunków między człowiekiem a człowiekiem”, s. 160. Poza tym autor wnioskuje: „Buber uczył, że socjalizm religijny jest zgodny z duchem autentycznego lub pierwotnego judaizmu (*Urjudentum*) – którego echa można znaleźć w pansakramentalizmie chasydyzmu, ale jego pierwotnym wyraz znajdujemy w tym, co Buber nazwał hebrajskim humanizmem Biblii”, tamże, s. 164. Przypomnę, że Landauer zginął podczas rewolucji w Monachium w 1919 roku. Zob. *Gustav Landauer: Anarchist and Jew*, eds. Paul Mendes-Flohr, Anya Mali, De Gruyter Oldenbourg, Berlin 2015.

53 Zob. Paul Mendes-Flohr, *Nationalism as a Spiritual Sensibility*, art. cyt., s. 167.

## HUMANIZM. WOKÓŁ POJĘCIA

Emmanuel Lévinas i Martin Buber mieli swoje koncepcje humanizmu żydowskiego, w których – co istotne – łączyli humanizm, ludzkość z żydowskością, wychodząc poza zarzucany Żydom partykularyzm. Arie Lova Eliav przypomina, sięgając do Talmudu, że „[k]ażdy, kto ratuje jedno życie – jakiegokolwiek istoty ludzkiej, Żyda czy poganina – ratuje cały świat; w związku z tym to przykazanie musi być najważniejsze. Formuła tego orzeczenia w Talmudzie Jeruzolimskim zawiera esencję żydowskiego humanizmu w całym jego pięknie. Egalitarne przestrzeganie innych praktycznych nakazów zarówno wobec Żydów, jak i nie-Żydów, zwłaszcza tych dotyczących ochrony słabych i chorych, można znaleźć w wielu miejscach w całym Talmudzie”<sup>54</sup>. Pisanie o humanizmie żydowskim wymaga paru drobnych wyjaśnień teoretycznych, sięgnięcia do tradycji rozumienia samego słowa „humanizm”.

Andrzej Borowski w artykule *Humanizm po humanizmie* pisze, że sensowne myślenie o człowieczeństwie zaczyna się wtedy, kiedy można nadać temu, co ludzkie, jakieś znaczenie: „To wszystko bowiem, co wiąże się z człowieczeństwem, określamy jako «ludzkie» (*anthropikós, humanum*) właśnie dlatego i o tyle, o ile ma to wszystko znaczenie. Dlatego też i wyraz «humanizm» od czasów, gdy w języku kultury się pojawił, aż po dzień dzisiejszy zwraca uwagę każdego, kto się nim posługuje, na – najogólniej mówiąc – człowieczeństwo «znaczące» i «naznaczone», bo człowieczeństwo kulturowe”<sup>55</sup>. Autor przypomina, że od tradycji greckiej można mówić o rozróżnieniu między człowiekiem zanurzonym w kulturze (*humanus*) i tym spoza, osobnego, niewykształconego „barbarzyńcy (*barbaros*). Co to znaczy człowiek zanurzony w kulturze, kulturalny? W klasycznym rozumieniu to człowiek obcujący z lekturą, literaturą piękną (*bonae litterae*), studiujący

<sup>54</sup> Arie Lova Eliav, *New Heart, New Spirit: Biblical Humanism for Modern Israel*, transl. Sharon Neeman, forew. Herman Wouk, intr. Amos Oz, Varda Books, Skokie 2001, s. 95.

<sup>55</sup> Andrzej Borowski, *Humanizm po humanizmie*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2010, z. 2, s. 123–132, tu s. 123.

dzieła uznawane za kształtujące człowieczeństwo, traktowane jako wzorcowe dla człowieka kulturalnego (humanisty). Borowski dowodzi, że nawet gdy „rozszerzymy” pojęcie humanizmu, to będzie ono powiązane z zestawem lektur, które mają formować humanistę. To jest, jak dodaje, „sens greckiej *paidei* czy łacińskiej *humanitas*, zaś w XVIII i XIX w. pojęcia *h u m a n i z m u*”<sup>56</sup>. Borowski zauważa, że różne syntezy międzykulturowe sięgające do wzorców opisów człowieczeństwa przyniosły wiele ciekawych rezultatów<sup>57</sup>.

Gdy mówimy o humanizmie u Bubera czy Lévinasa, także Abrahama J. Heschela, to ten horyzont wychowawczy jest bardzo istotny, człowieczeństwo człowieka żydowskiego (ale także człowieka w ogóle) formowane jest na bazie źródeł etycznych judaizmu, na przykład Biblii i jej tradycji interpretacyjnej u Żydów.

W tekście *Homo – humanista – humanizm*<sup>58</sup> Aneta Kliszcz zwraca uwagę, że bez względu na różne interpretacje, zastrzeżenia i ograniczenia w analizowaniu pojęcia „humanizm”, „nie sposób uwolnić się od mówienia o pojęciu «człowiek»”<sup>59</sup>. Nie można też, myśląc w sposób ścisły, zapominać o jego związkach z intelektualnym ruchem okresu renesansu. Z kilku słownikowych

56 Tamże, s. 124. Dalej wyjaśnia: „*Humanismus* zatem, czyli projekt wychowawczy formułowany na przełomie XVIII i XIX w., miał też wiele wspólnego z oświeconym humanitaryzmem, czyli postawą życzliwości wobec człowieczeństwa (inaczej «ludzkości»), obecnej w myśli między innymi J. G. Herdera (1744–1803). Nazwa tej postawy, czyli *die Humanität*, to niemiecka kalka łacińska rzeczownika *humanitas*, który jest rzeczywistym punktem wyjścia dla wszelkich rozważań nad humanizmem”, tamże, s. 127. To także ważna konstatacja, bo *humanus* – ludzki (to, co dotyczy człowieka) będzie wpisany w projekty oświeceniowe, także żydowskiej *haskali*.

57 Tamże, s. 129. Werner Jaeger w swoim studium na temat *paidei* zauważa, że „[...] tylko taki artysta, który kształtuje żywego człowieka, ma prawo do tytułu przedstawiciela *paidei*”, dowodzi także, że „[...] humanizm, czyli «ludzkość», łączyła się u Greków zawsze i jak najbardziej istotnie z politycznym charakterem człowieka”. Według autora „Przekazywanie kultury nie jest możliwe bez wyobrażenia sobie ideału człowieka” – Werner Jaeger, *Paideia*, tłum. Marian Plezia, Pax, Warszawa 1962, t. 1, s. 29–30, 35.

58 Aneta Kliszcz, *Homo – humanista – humanizm. Humanizm w źródłach słownikowych*, w: *Humanizm. Historie pojęcia*, red. Andrzej Borowski, Neriton, Warszawa 2009, s. 7–53.

59 Tamże, s. 9.

definicji haseł: *homo*, *humanus*, *humane* – ujawnia się „obraz człowieka jako istoty, która nie jest bogiem, ani zwierzęciem, mającej swoje ograniczenie, ale jednocześnie istoty społecznej, cywilizowanej, zdolnej do zorganizowanych działań”<sup>60</sup>. Autorka, szukając doprecyzowania pojęć, sięga do Lukrecjusza i jego *O naturze rzeczy*, Cycerona czy ważnego dla badaczy humanizmu Aulusa Geliusza i jego *Noctes Atticae*, w którym pojawia się leksem *humanitas* (od którego wywodzi się dziewiętnastowieczne pojęcie „humanizmu” – w znaczeniu ogólnego wykształcenia humanistycznego) i w którym autor próbuje oddzielać znaczenie słowa od greckiego „filantropia” (życzliwość), a zbliża do *paideia*, czyli – według autora odczytaniem i wykształceniem – w zacnych sztukach. Ci, którzy tych sztuk pożądamy, w najwyższym „stopniu są ludzcy (*humanissimi*)”<sup>61</sup>. Geliusz, jak dowodzi autorka, łączy wymiar edukacyjny z wymiarem ludzkim, poszukiwanie wiedzy odróżnia to, co ludzkie, od tego, co zwierzęce. *Humanitas* to najistotniejsza dla formacji umysłowej renesansu idea. *Humanista*, w takim rozumieniu, to ten, który troszczy się o ową wiedzę i owo wychowanie<sup>62</sup>.

Można więc, idąc za wyjaśnieniami Anety Kliszcz, wyróżnić dwa pola semantyczne leksemu *humanitas*: jedno – opiera się na wizji natury ludzkiej, jako otwartość, życzliwość w stosunku do drugiego człowieka (czy szerzej do ludzi), ale także związana z tym ogłada, umiejętność w kontaktach; drugie – oznacza wykształcenie w zacnych sztukach<sup>63</sup>. Ważne jest połączenie *ars* –

60 Tamże, s. 10. Istota społeczna cywilizowanie nakłada na wyjaśniających wymóg dalszego definiowania, bo co to znaczy cywilizowana, gdzie są źródła pozytywnie wartościowanej cywilizacji? Czy te źródła można odnaleźć w tradycji żydowskiej? Tu pojawia się konieczność sięgania do tekstów ilustrujących definicje dotyczące triady *homo*, *humanista*, *humanizm*.

61 Tamże, s. 11.

62 Znacząca epoki renesansu Paul Oskar Kristeller dowodzi, że w znaczeniu ścisłym *humanista* to nie tyle reprezentant nowego światopoglądu, ile nauczyciel i przedstawiciel „[...] pewnej ograniczonej tematycznie, modnej ówczesnie dziedziny wiedzy (poza studiami humanistycznymi uprawiano równolegle inne dyscypliny nauki: prawoznawstwo, medycynę, teologię, matematykę, filozofię przyrody” – zob. Maciej Włodarski, *Humanizm średniowieczny*, w: *Humanizm*, dz. cyt., s. 64.

63 Tamże, s. 14.

umiejętności, ze stawianiem się pięknym człowiekiem<sup>64</sup>, a więc akcentowanie znaczenia kulturowego celu określonej edukacji literackiej. Andrzej Borowski konkluduje: „Przyjęcie takiej właśnie formuły *humanitas*, odnoszącej to pojęcie przede wszystkim do paradygmatu wychowawczo-edukacyjnego opartego głównie na klasycznym wykształceniu literackim, pozwala na aplikacje tego określenia (opatrzonego przymiotnikiem) do rozmaitych formacji kulturowych”<sup>65</sup>, nawet znacznie różniących się od siebie: humanizm protestancki (według projektu Erazma z Rotterdamu) czy humanizm jezuicki. Przedłużeniem projektu *humanitas* byłaby, według tego autora, dziewiętnastowieczna koncepcja edukacyjno-wychowawcza *Humanismus* Fridricha Immanuela Niethammera<sup>66</sup>. „Humanizm” dla niego to w koncepcji edukacyjnej zamiłowanie do języków klasycznych oraz wiara w siłę starożytnej kultury, która powinna być punktem odniesienia w pracach nad wychowaniem, wykorzystania potencjału młodych ludzkich umysłów. Wprowadzenie „w obieg” kulturowy tego terminu, z całym jego bogactwem, który uważał, że z sobą wnosi, powrót do starożytnych korzeni to także przypomnienie dwóch słów: „*humanitas*” (ludzkość) i „*humanus*” (człowiek)<sup>67</sup>.

Kiedy przyglądamy się historii kształtowania się leksemu *homo*, nie można uniknąć odniesień do tradycji chrześcijańskiej, która interpretowała koncepcje człowieka w odniesieniu do natu-

64 Andrzej Borowski, *Humanizm jako przedmiot współczesnej humanistyki*, w: *Humanizm*, dz. cyt., s. 124.

65 Tamże, s. 124–125.

66 Tamże, s. 125. Zob. Friedrich Immanuel Niethammer, *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit*, Frommann, Jena 1808, [https://www.deutschestextarchiv.de/book/view/niethammer\\_philantropinismus\\_1808?p=7](https://www.deutschestextarchiv.de/book/view/niethammer_philantropinismus_1808?p=7) (dostęp: 15 marca 2023). Pojęcie „humanizm” pojawia się w tym czasie jako temat debat prasowych, a więc ma też swoją historię medialną – zob. Heidi Hakkarainen, Zuhair Iftikhar, *The Many Themes of Humanism: Topic Modelling Humanism Discourse in Early 19<sup>th</sup>-Century German-Language Press*, w: *Digital Histories: Emergent Approaches within the New Digital History*, ed. Mats Fridlund, Mila Oiva, Petri Paju, Helsinki University Press, Helsinki 2020, s. 259–278.

67 Christopher S. Celenza, *Humanism and the Classical Tradition*, „*Annali d’Italianistica*” 2008, Vol. 26, s. 25–49, tu s. 26.

ry ludzkiej Chrystusa – *humanatio*<sup>68</sup>. Jacques Maritain, który uważał, że bez odniesień do źródeł chrześcijańskich nie można zrozumieć głębi humanizmu, pisał, że mimo to „od tradycji humanistycznej nie można odciąć wielkiej mądrości pogaństwa, musimy się wystrzegać w każdym razie definiowania humanizmu przez wykluczenie wszelkiego podporządkowania temu, co nadludzkie, i przez odżegnanie się od wszelkiej transcendencji. Zostawiając pole otwarte do dyskusji, powiedzmy, że humanizm (a definicja ta może być rozwinięta w kierunkach bardzo różnych) dąży z istoty swej do uczynienia człowieka bardziej ludzkim i do okazania jego pierwotnej wielkości przez wprowadzenie go w uczestnictwo w tym wszystkim, co może go obogacić w naturze i w historii. Żąda on jednocześnie, by człowiek rozwinął w nim zawarte siły twórcze i życie rozumne i by dążył do uczynienia sił świata fizycznego narzędziami swojej wolności. Rozumiany w ten sposób humanizm nie da się oddzielić od cywilizacji lub kultury, gdyż oba te wyrazy bierzemy jako synonimy<sup>69</sup>. W jego projekcie humanizmu integralnego zawarte są więc odniesienia do źródeł chrześcijańskich i klasycznych, pogańskich, przy czym ten humanizm nie jest humanizmem konfesyjnym. Wyróżnienie źródeł chrześcijańskich, chociaż sam Maritain tego tak nie ujmuje, w oczywisty sposób zakorzenia humanizm w Biblii.

Andrzej Borowski zwraca uwagę, że „[p]ytania [...] o humanizm, kiedyś i obecnie, to zarazem – i chyba przede wszystkim – całkiem aktualne oraz całkiem na serio zadawane pytanie o tożsamość indywidualną i zbiorową, o człowieczeństwo konkretnej osoby, ale też człowieczeństwo grupy społecznej, w której imieniu udziela się odpowiedzi, albo też udziela się odpowiedzi na wszystkie te kwestie<sup>70</sup>. Do aktu identyfikacyjnego jako zasada uznania należy utożsamianie własnej formacji kulturowej z tradycją określaną

68 A. Kliszcz, *Homo*, dz. cyt., s. 15. Mowa tu o „uczłowieczeniu” Chrystusa. Doskonałość Chrystusa i opisywanie go jako *filius hominis* to kalka aram. *Bar-Adam*, „jeden z ludzi”, „syn człowieczy”, tamże, s. 17.

69 Jacques Maritain, *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, tłum. J. Budzisz, Krąg, Warszawa 1981, s. 10.

70 Andrzej Borowski, *Humanizm jako przedmiot*, dz. cyt., s. 119–120.