

Katarzyna Kornacka-Sareło

אין סוף
השם
הי

Wszystko Ty, tylko Ty, jeden Ty!

***Dybuk Szymona An-skiego
jako dramat filozoficzny***

לא!

לא!

עולם הבא

WYDAWNICTWO NAUKOWE UAM

Wszystko Ty, tylko Ty, jeden Ty!

***Dybuk Szymona An-skiego
jako dramat filozoficzny***

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

SERIA FILOZOFIA I LOGIKA NR 122

KATARZYNA KORNACKA-SAREŁO

Wszystko Ty, tylko Ty, jeden Ty!

***Dybuk Szymona An-skiego
jako dramat filozoficzny***



POZNAŃ 2016

ABSTRACT. Kornacka-Sareło Katarzyna, *Wszystko Ty, tylko Ty, jeden Ty! „Dybuk” Szymona An-skiego jako dramat filozoficzny [All You, Only You, One You! The Dybbuk by Szymon An-sky as a Philosophical Drama]*. Poznań 2016. Adam Mickiewicz University Press. Seria Filozofia i Logika nr 122. Pp. 220. ISBN 978-83-232-3089-2. ISSN 0083-4246. Polish text with a summary in English.

The dissertation by Katarzyna Kornacka-Sareło is composed of four chapters. The book contains a philosophical re-interpretation of the famous drama *The Dybbuk* by S. An-sky (Semyon Akimovich Rappoport), who was a Jewish-Russian ethnographer, writer and social activist. The drama was analyzed and studied on the basis of the Russian text of *Between Two Worlds (The Dybbuk). A Jewish Dramatic Legend in Four Acts with a Prologue and an Epilogue*. The text, commonly believed to have been lost for decades, was unexpectedly found in St. Petersburg in 2001. It was edited by a Russian theatreologist, Vladislav Vasilevich Ivanov, who then published it in Moscow in 2003. This Russian *Dybbuk* differs significantly from the Hebrew and Yiddish versions of this supposedly known play.

The author studied this drama by looking at it from a wide perspective of Jewish mystical thought, as well as from the perspective of social philosophy. Great attention was paid to the motifs of “practical Kabbalah”, which are clearly seen in the plot of *The Dybbuk*. She also focuses on the ontological, epistemological and ethical assumptions of kabbalistic philosophy in its Hasidic variant. Furthermore, the author discusses some similarities between Hasidism, Sabbataism and Frankism as shown by An-sky in his work. The last chapter of the dissertation is dedicated to feminist and gender issues presented by Shloyme Rappoport in the drama, which should no longer be interpreted as a simple love story.

Katarzyna Kornacka-Sareło, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Instytut Kultury Europejskiej, ul. Kostrzewskiego 5-7, 62-200 Gniezno, Poland

Recenzent: prof. dr hab. Jadwiga Mizińska

Publikacja dofinansowana przez Rektora Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Instytut Kultury Europejskiej UAM

© Katarzyna Kornacka-Sareło 2016
© Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2016

Projekt okładki: Ewa Wąsowska
Redaktor: Bożena Kapusta
Redaktor techniczny: Elżbieta Rygielska
Łamanie komputerowe: Eugeniusz Strykowski

ISBN 978-83-232-3089-2

ISSN 0083-4246

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
61-701 POZNAŃ, UL. ALEKSANDRA FREDRY 10
www.press.amu.edu.pl
Sekretariat: tel. 61 829 46 46, faks 61 829 46 47, e-mail: wyd nauk@amu.edu.pl
Dział sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail: press@amu.edu.pl
Wydanie I. Ark. wyd. 15,00. Ark. druk. 13,375
DRUK I OPRAWA: EXPOL, WŁOCLAWEK, UL. BRZESKA 4

Spis treści

Wstęp	9
ROZDZIAŁ PIERWSZY	
Szymon An-ski i jego „bycie-pomiędzy”. Złożona tożsamość autora <i>Dybuka</i> oraz jej literackie implikacje	27
Wprowadzenie	27
1. Kulturowe i społeczne konteksty biografii Szymona An-skiego	31
2. Losy rosyjskiego oryginału <i>Dybuka</i>	36
3. <i>Dybuk</i> jako melodramat i pośmiertna sława An-skiego	43
4. <i>Dybuk</i> jako tekst do czytania i dramat o czytaniu	46
ROZDZIAŁ DRUGI	
„Świat, Który Ma Nadejść”. Żydowska myśl kabalistyczno-chasydzka w <i>Pomiędzy dwoma światami</i> Szymona An-skiego	55
Wprowadzenie	55
1. Wygnanie i cierpienie a „Świat, Który Ma Nadejść”. Kabalistyczna i mesjańska geneza mistycznej rzeczywistości w <i>Dybuku</i>	57
2. Konflikt dwóch bóstw w dramacie An-skiego	75
3. Motywy kabały praktycznej w świecie przedstawionym <i>Dybuka</i>	82
4. Świat zmarłych w <i>Dybuku</i> : pojęcia <i>gilgul</i> , <i>ibur</i> oraz <i>dybuk</i>	99
ROZDZIAŁ TRZECI	
„Jedno, wielkie Ja świata”. Doktrynalne założenia filozofii kabalistyczno-chasydzkiej w <i>Dybuku</i> Szymona An-skiego	109
Wprowadzenie	109
1. Chasydzka interpretacja ontologii kabalistycznej	114
2. Implikacje epistemologiczne ontologii chasydzkiej	123
3. Implikacje etyczne ontologii chasydzkiej	129
4. Cadykizm jako element szamański i demiurgiczny w doktrynie chasydzkiej	141
ROZDZIAŁ CZWARTY	
Weselna <i>chupa</i> i <i>danse macabre</i> . Problematyka feministyczna w <i>Dybuku</i> Szymona An-skiego	153
Wprowadzenie	153
1. Społeczne role i społeczne aberracje bohaterów <i>Dybuka</i>	157
2. „Święte mity” jako narzędzie utrwalania porządku patriarchalnego	169

3. Zaaranżowane małżeństwo i ślub z nieznanym jako wyraz reifikacji kobiety	176
4. Fenomen dybuka jako możliwość <i>quasi</i> -emancypacji kobiet chasydzkich	184
Zakończenie	191
Bibliografia	201
Indeks osób	211
Indeks rzeczowy	214
<i>All You, Only You, One You! The Dybbuk</i> by S. An-sky as a Philosophical Drama (Summary)	217

*Per i Maestri di Quabbalà la terra ha una bocca e parla da sempre (...). Un libro parla e se non parla non è un libro. Ci fa pensare che si può impedire ai libri di parlare o che si possono scrivere libri che non parlano. In ogni caso, un libro muto non va bene. Se non hai la sensazione che il libro ti parli, non è un libro.
Se non hai la sensazione che i cieli ti parlino, allora non sono cieli...*

H. Baharier, *Qabbalessico*, Firenze 2012, s. 16.

Droga do królestwa chasydów jest nie do przebycia. Podróżny, który przebija się przez gęste poszycie dziewiczych lasów, niedoświadczony i źle uzbrojony, nie ma więcej odwagi niż ten, kto postanawia przeniknąć w świat chasydów, nędzny na pozór, nawet odpychający swą dziwnością.

J. Langer, *9 bram do tajemnic chasydów*,
przeł. A. Golewska, Kraków 1987, s. 31.

Wstęp

Postulując semiotyczną koncepcję percepcji wytworu sztuki, postrzeganego jako „dzieło w ruchu”, które jest odbierane i dekodowane przez bardziej lub mniej kompetentnego „czytelnika”, Umberto Eco napisał:

W poetyce dzieła w ruchu autor tworzy, zakładając swobodną interpretację odbiorcy, nieokreśloność rozwiązań, nieprzewidywalność nieskrępowanych koniecznością wyborów interpretacyjnych (...). Słowem, dzieło w ruchu stwarza możliwość wielu indywidualnych interwencji, nie stanowi jednakże zachęty do interwencji bezkształtnych i chaotycznych. Jest swobodnym zaproszeniem do interwencji ukierunkowanej, do nieskrępowanego wejścia w świat, który pozostaje wszakże tym światem, jakiego chciał autor¹.

Właśnie z tego powodu również *Pomiędzy dwoma światami. Dybuk*, opowieść dramatyczna Szymona An-skiego, poświęcona, jak powszechnie wiadomo, „miłości silniejszej od śmierci” czy „miłości po grób”, wydaje się domagać ponownej, „ukierunkowanej” interpretacji, przeprowadzonej z perspektywy filozoficznej. Nie można bowiem upraszczać i sprowadzać znaczenia tekstu tej sztuki do stwierdzenia: „I wszystkie Lee mówią jedno: najważniejsza w życiu jest miłość. Bez niej człowiek nie ma po co żyć”². Co więcej, podobne opinie napotkać można nie tylko w prasie teatralnej, lecz występują one także w dyskursie naukowym. Magdalena Ruta, jedna z bardziej znanych polskich badaczek piśmiennictwa jidyszowego, wspominając o *Dybuku* w artykule zatytułowanym *Motywy chasydzkie w literaturze jidysz*, w następujący sposób scharakteryzowała tematykę sztuki An-skiego, powielając stereotypową interpretację dramatu:

Okazuje się, że w świecie przechodzącym kryzys to właśnie miropolski cadyk, człowiek ze wszech miar prawy, zdobywa się na romantyczny bunt przeciw wy-

¹ U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, przeł. J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, A. Kreisberg, M. Oleksiuk, Warszawa 1994, s. 51nn.

² B. Koś, *Premiera „Dybuka” w Teatrze Powszechnym w Radomiu. To piękny spektakl o miłości*, <http://www.echodnia.eu/apps/pbcs.dll/article?AID=/20140913/KULTURARAD04/140919404> [dostęp: 24.04.2015]. Cytat pochodzi z recenzji teatralnej, napisanej w dniu 13 września 2014 roku. Zamieszczono ją w serwisie internetowym „Kultura Radom”.

rokom niebios, aby dopilnować porządku, jaki z woli Boga obowiązuje wśród ludzi. I jeśli jego bunt nie przynosi spodziewanych rezultatów, dzieje się tak za sprawą miłości, która okazuje się być potężniejsza niż śmierć³.

Co więcej, autorka artykułu w ogóle nie wspomina o tym, że jidyszowa wersja dramatu Rappoporta stanowi jedynie przekład *Dybuka* z języka rosyjskiego i hebrajskiego, a miropolski cadyk, o którym wspomina Ruta, w oryginalnie dzieła An-skiego nazwany został przez dramatopisarza imieniem Szlomo, a właściwie Szlojmele z Tartakowa (ros. *Шлоимеле Тартаковер*)⁴.

Tymczasem rosyjski oryginał dramatu An-skiego, przez wiele lat uznawany za tekst bezpowrotnie zaginiony, zupełnie nieoczekiwanie został odnaleziony w roku 2001⁵. Okazał się on utworem obszerniejszym niż wersja jidyszowa i hebrajska *Dybuka* – dramatu napisanego przez Szymona An-skiego, intelektualistę zarazem żydowskiego i rosyjskiego⁶, w pierwszych latach dwudziestego stulecia, kiedy jeszcze w tak zwanej cywilizowanej i oświeconej Europie nie zdawano sobie sprawy z faktu, iż na wschodnich rubieżach dawnej Rzeczypospolitej rozkwita – już od XVIII wieku – spopularyzowana myśl kabalistyczna, mesjańska, mistyczna i magiczna, określana przez uczonych jako chasydyzm polski. Za twórcę tego ruchu w ramach judaizmu uważa się Izraela ben Eliezera – Ba’al Szem Towa, Pana (Mistrza) Dobrego Imienia, nazywanego najczęściej akronimem Beszt⁷, zapominając,

³ M. Ruta, *Motywy chasydzkie w literaturze jidysz*, [w:] M. Galas (red.), *Światło i słońce. Studia z dziejów chasydyzmu*, Kraków 2006, s. 168.

⁴ Chodzi więc o cadyka rezydującego w małym mieście Tartaków, w Galicji Wschodniej. Zob. Tartaków, [hasło w:] *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. XII, s. 216, Warszawa 1880–1914, http://dir.icm.edu.pl/pl/Sloownik_geograficzny/Tom_XII/216 [dostęp: 8.06.2015].

⁵ Рог. В.В. Иванов, *Вступительный текст*, [w:] С. Ан-ский, *Меж двух миров (Дибук). Еврейская драматическая легенда в четырех действиях с прологом и эпилогом*, [w:] В.В. Иванов (red.), *Мнемозина: Документы и факты из истории отечественного театра XX века*, Москва 2004, s. 10.

⁶ W kwestii złożonej tożsamości narodowościowej oraz językowej Szymona An-skiego zob. na przykład: K.D. Majus, S. Stępień, *Przedmowa*, [w:] Sz. An-ski, *Tragedia Żydów galicyjskich w czasie I wojny światowej*, przeł. K.D. Majus, Przemyśl 2010, s. 8: „Solomon Zejnwil Rappoport, bo takie było prawdziwe nazwisko Szymona An-skiego, urodził się 27 października 1863 r. w ubogiej rodzinie żydowskiej, w miejscowości Czaszniki nieopodal Witebska, na terenie ówczesnego imperium rosyjskiego. Jego rodzicami byli Aaron Hakohen Rappoport (pracował jako posłaniec) i Chana (prowadziła gospodę); miał dwie siostry. Wychowywał się w religijnym środowisku chasydzkim, poznając doskonale Talmud i literaturę hebrajską. W wieku 16 lat nauczył się nieznanego mu dotąd zupełnie rosyjskiego i uległ wpływom Haskali (tzw. żydowskiego Oświecenia) oraz teorii doktryny rosyjskich narodników (...). Przed wybuchem I wojny światowej był już znanym w Rosji pisarzem i publicystą, dużo piszącym tak w języku rosyjskim, jak i w jidysz”.

⁷ W kwestii postaci Beszta, inicjatora ruchu chasydzkiego, zob. na przykład: D. Assaf, *Chasydyzm: zarys historii*, [w:] M. Galas (red.), *Światło i słońce. Studia z dziejów chasydyzmu...*, s. 16n;

że prekursorami jego myśli byli Szabtaj Cwi i Natan z Gazy, a pewien wpływ na Żydów wschodnioeuropejskich wywarł także Jakub Lejbowicz Frank, który, podobnie jak Szabtaj, ogłosił się przeciw mesjaszem.

Jak się wydaje, Szymon An-ski – Szlojme Zajnwel ben Aron ha-Kohen Rappoport, a właściwie Siemion Akimowicz Rapoport (ros. Семён Акимович Панопм)⁸, bo tak brzmiało nazwisko An-skiego w oficjalnej, urzędowej formie – był, obok Martina Bubera⁹ oraz Jiříego Langera¹⁰, jednym z pierwszych intelektualistów żydowskich, którzy zwrócili uwagę na filozoficzny wymiar fenomenowi chasydyzmu oraz na jego złożoną genezę. Mówiąc najogólniej, była nią szeroko pojmowana żydowska myśl mistyczna w różnorodnych odmianach i wariantach, takich jak, na przykład, doktryny Abrahama Abulafii i Mojżesza Kordowero, kabalistyczny system stworzony w XVI stuleciu przez Izaaka Lurię z Safedu, gnoza, jak również elementy platonizmu, neoplatonizmu, a nawet niektóre motywy doktryny stoickiej. Wszystkie te nurty pochodziły, prawdopodobnie, z tego samego, prehebrajskiego źródła¹¹, a następnie kształto-

R. Elior, *Jewish Mysticism: The Infinite Expression of Freedom*, przeł. Y. Nave, A.B. Millman, Oxford–Portland–Oregon 2007, s. 69–71; M. Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, Albany 1995, s. 53–59.

⁸Nazwisko An-skiego bywa różnie zapisywane. Wiadomo, że w oficjalnych dokumentach widnieje jedno „p” w słowie „Rapoport”. An-ski preferował jednak inną formę zapisu – „Rappoport” i nią właśnie się posługiwał. Por. G. Safran, *Timeline: Semyon Akimovich An-sky/Shloyme-Zanol Rappoport*, [w:] G. Safran, S.J. Zipperstein, *The Worlds of S. An-sky. A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century*, Stanford 2006, s. XV. Więcej szczegółowych informacji na temat życia i twórczości Szymona An-skiego pojawi się w pierwszym rozdziale niniejszej książki.

⁹Por. M. Idel, *Hasidism...*, s. 2: “Twentieth century interest in Jewish mysticism started as early as 1906, with Martin Buber’s very successful exposition of Hasidic tales to the general public. A drastic departure from nineteenth-century scholarly descriptions, which were concerned with Kabbalah but very rarely with Hasidism, Buber’s project was from the very beginning different from his *Wissenschaft des Judentums*’ predecessors in Germany and elsewhere in central Europe.”

¹⁰Jiří (Georg) Langer urodził się w Pradze w roku 1894. Pochodził z żydowskiej rodziny zasymilowanej z kulturą czeską. W wieku dwudziestu lat, w roku 1913, postanowił wyjechać z rodzinnego miasta, aby poznać życie wschodnioeuropejskich chasydów. Udał się do Bełza, gdzie spotkał społeczność zgromadzoną wokół tamtejszego cadyka, Rokeacha, trzeciego ze swojej dynastii. Mimo wielu problemów z adaptacją w nowym, bardzo ubogim, środowisku Langer docenił wyjątkowość chasydzkiej duchowości. Zarazem jego pobyt w Bełzie można określić jako obserwację współuczestniczącą, której rezultatem stała się książka pt. *9 bram do tajemnic chasydów*. Inną, dość dobrze znaną, pracą Langera jest wydana po niemiecku *Erotyka Kabały*, napisana pod wpływem Freudowskiej psychoanalizy. W kwestii biografii Langera zob. F. Langer, *Przedmowa*, [w:] J. Langer, *9 bram do tajemnic...*, s. 7–29; P. Orban, *Vorbemerkung des Herausgebers*, [w:] G. Langer, *Die Erotik der Kabbala*, Neu Isenburg 2006, s. 7–11.

¹¹Kwestię tę omawia szeroko Oskar Goldberg w *Rzeczywistości Hebrajczyków*. Goldberg stwierdza, że „metafizyką Hebrajczyków jako rasy jest kabała” (O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, przeł. T. Sikora, Kraków 2012, s. 133).

wały się i stopniowo ewoluowały tak w żydowskim, jak i grecko-rzymskim oraz zachodnioeuropejskim świecie¹², aż w końcu – dosyć nieoczekiwanie – nauka głosząca istnienie promieniującej Jedni czy też emanującego Jednego pojawiła się na Wołyniu, Podolu, w Galicji wschodniej oraz Polsce centralnej. Zdominowała ona postrzeganie bóstwa, boskości, człowieka i świata przez wielu żydowskich mieszkańców tych ziem¹³. Nie ulega jednak wątpliwości, że u podstaw owej doktryny leżała semicka – bądź też prahebrajska – myśl Chaldejsko-asyryjska, której początki nie są dla nas, niestety, uchwytne, mimo że niektórzy badacze starają się je zdefiniować¹⁴. Jednym z takich uczonych jest fiński asyriolog, Simo Parpola, który jednoznacznie twierdzi, że istnieje ścisły związek pomiędzy asyryjskim a żydowskim mistycyzmem, dokładna zaś analiza kabalistycznego drzewa sefirotycznego potwierdza asyryjską genezę struktury „boskiego” schematu¹⁵.

¹² Szlaki prahebrajskiej – bądź też raczej prasemickiej – odysei mądrości i wiedzy w świecie starożytnej Grecji i Rzymu pozostają nadal filozoficznym „miejszem niedookreślenia”, wymagającym przeprowadzenia wnikliwych badań i analiz. Obecnie, jak sądzę, należy zgodzić się z Rolandem Goetschelem, który stwierdza: „Inne pole badań, którego rozszyfrowanie pozostaje jeszcze na etapie desideratum, to ewentualne istnienie mistyki żydowskiej specyficznej dla diaspory w greckim kręgu kulturowym. Co do Filona z Aleksandrii (20 r. p.n.e. – 50 r. n.e.), to wydaje się, że mamy do czynienia z myślą filozoficzną, która kulminuje się w mistycznej wizji bóstwa”. R. Goetschel, *Kabała*, przeł. R. Gromacka, Warszawa 1994, s. 21.

¹³ Motywem łączącym myśl kabalistyczną z okcydentalną filozofią stoicką jest na przykład doktryna *pneumy* – boskiego logosu, boskiego pierwiastka przenikającego wszystko, co istnieje.

¹⁴ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, przeł. I. Krońska, Warszawa 1988, s. 1-9: „Powiadają niektórzy, że filozofia narodziła się u ludów barbarzyńskich. Jako dowód przytaczają perskich magów, babilońskich czy asyryjskich Chaldejczyków, indyjskich gymnosofistów oraz celtyckich i galackich druidów i semnoteów, o których Arystoteles mówi w piśmie *O magii* i Sotion w XXIII księdze *Sukcesji filozofów*. (...) Kleitarchos w XII księdze [Historii Aleksandra] mówi, że gymnosofiści są obojętni nawet wobec śmierci. Ten sam historyk podaje, że Chaldejczycy zajmowali się astronomią i przepowiadaniem przyszłości, magowie zaś spędzali czas na oddawaniu czci bogom, ofiarach i modłach, uważali bowiem, że tylko ich próśb wysłuchują bogowie. Magowie uprawiają również spekulacje na temat istoty i pochodzenia bogów, których identyfikują z ogniem, ziemią i wodą. Potępiają wznoszenie bogom posągów i przypisywanie im płci męskiej lub żeńskiej. Nauczają też o sprawiedliwości”. Współczesny filozof, fizyk i kabalista Michael Laitman utrzymuje, że początków doktryny kabalistycznej należy szukać w Mezopotamii, gdzie narodziła się myśl mistyczna. Miało to mieć miejsce przed pięcioma tysiącami lat: „Kabała ‘zadebiutowała’ około pięć tysięcy lat temu w Mezopotamii, starożytnym kraju leżącym na terenie obecnego Iraku. Mezopotamia była miejscem, gdzie narodziła się nie tylko kabała, ale wszystkie starożytne nauki oraz mistycyzm. W tamtych czasach ludzie wyznawali wiele doktryn i często stosowali się równocześnie do kilku z nich. Astrologa, wróżbiarstwo, numerologia, magia, czary, zaklęcia, uroki – to wszystko i nie tylko to rozwinęło się i kwitło w Mezopotamii, kulturalnym centrum starożytnego świata”. M. Laitman, *Kabała ujawniona. Jak doprowadzić nas do świata pokoju, harmonii i ekorozwoju*, przeł. A. Wojtaszczyk, Warszawa 2009, s. 25.

¹⁵ Por. S. Parpola, *The Mesopotamian Soul of Western Culture*, „Bulletin of the Canadian Society of Mesopotamian Studies” 2000, 35, s. 32: “A closer analysis of the Kabbalistic tree surpris-

Niezależnie jednak od tego, czy autor *Dybuka* Szymon An-ski uświada-
niał sobie tak bardzo złożoną proveniencję myśli chasydzkiej, czy też
w ogóle go ona nie interesowała, stał się twórcą dzieła, przez pryzmat któ-
rego postrzegać można chasydyzm w sposób zdemitologizowany, pozbawio-
ny baśniowej aury wytworzonej przez Bubera. Dziełem tym jest oczywiście
opus vitae Rappoporta, czyli dramat zatytułowany *Pomiędzy dwoma światami*.
Dybuk. Tragedia An-skiego została przez niego napisana w latach 1911-1914
na podstawie materiałów zgromadzonych podczas Żydowskiej Ekspedycji
Etnograficznej im. Horacego Günzburga, sfinansowanej przez jednego z sy-
nów Horacego, barona Włodzimierza Günzburga¹⁶. Członkowie ekspedycji
prowadzili intensywne badania na terenie Wołynia, Podola oraz w okolicach
Kijowa. Nieformalnym liderem grupy był właśnie An-ski, który, jak się wy-
daje, zdawał sobie sprawę, że świat, który bada, znika, przekształca się i w
każdej chwili będzie mógł zespolic się ze współczesnością: stać się światem
Żydów zasymilowanych, zespolic się z kulturą rosyjską bądź polską i - osta-
tecznie - odejść w zapomnienie, przeminać. Z tego powodu An-ski i pozo-
stali badacze folkloru żydowskich osad czynili wszystko, aby utrwalić mate-
rialne i duchowe dziedzictwo chasydów. Gromadzono więc fotografie,
zbierano rozmaite artefakty, nagrywano pieśni i melodie popularne wśród
okolicznej ludności. Efektem tych wszystkich działań było stworzenie mu-
zeum, które zostało otwarte w Sankt Petersburgu mimo problemów spowo-
dowanych przez wybuch I wojny światowej. An-skiemu to jednak nie wy-
starczało. Pragnął on bowiem spopularyzować myśl i kulturę chasydów
wśród osób nieposiadających żadnej świadomości jej istnienia. Dlatego, jak
się wydaje, napisał „legendę dramatyczną” i dlatego zapragnął wystawić ją

ingly reveals that it is based on Assyrian Model. Each of its divine powers is associated with a mystical number reflecting the rank order of the relevant power in the hierarchical structure of the tree. A similar connection between divine powers and mystical numbers also existed in Assyrian religion. When the divine powers of the Kabbalistic tree (*Sefirot*) are replaced by corresponding Assyrian ones, one obtains a structure exactly corresponding to the three-graded generation hierarchy of the Mesopotamian divine world. The crown of the tree is the god of heaven, Anu; its foundation is the god of the Netherworld, Nerga; in between heaven and earth, connecting them, is the goddess of love, Ishtar.”

¹⁶ Zob. M. Beizer, *The Jews of St. Petersburg: Excursion Through a Noble Past*, przeł. [z ros. na ang.] M. Sherbourne, Leningrad 1989, s. 94: “Between 1911 and 1914, An-sky led an ethnographic expedition to Volhynia, Podolia, and the Kiev province founded by Baron Vladimir Guenzburg, one of the sons of Horace Guenzburg. The expedition, which was named in honor of Horace Guenzburg, included two specialists in Jewish musical folklore - Yuri Engel and Zusman Kisselgoff - as well as the artist Solomon Yudovin. The outbreak of war brought the expedition to a halt. In 1916, on the basis of materials collected as a result of An-sky’s efforts the museum was opened in the almshouse building. The museum was closed in 1917 and then reopened in the early 1920s. It had several departments: ethnography, history, music, art and ancient arts (...).”

na deskach moskiewskiego MChAT-u, – teatru, którego widownia składała się głównie z Rosjan oraz zasymilowanych Żydów. Wierzył zapewne, iż również takich odbiorców zafascynuje barwny, tajemniczy świat zdominowany przez konglomerat wierzeń, mitów, obrzędów, rytuałów i doktryn żydowskiej mistyki.

Autor tragedii nie zawsze wyrażał explicite założenia filozoficzne, pozostają więc one, w takim ujęciu, „miejscem niedookreślenia”, by posłużyć się tutaj terminem zaproponowanym przez Romana Ingardena¹⁷. Jak się zresztą wydaje, właśnie z powodu istnienia takich „miejsz niedookreślenia” tekst sztuki Rappoporta dość długo uchodził za utwór niesceniczny i niemożliwy do teatralnej adaptacji. Jedną z pierwszych osób, które uświadomiły sobie ten fakt, był Konstantin Stanisławski, rosyjski reżyser, teoretyk i etyk teatru. Mimo wielu starań autora tragedii i jego przyjaciół Stanisławski nie zdecydował się na wystawienie *Dybuka* na deskach założonego przez siebie Moskiewskiego Teatru Artystycznego (ros. *Московский художественный театр*)¹⁸. Uznał bowiem, że dramat Rappoporta nie spełnia warunków, które umożliwiałyby proponowaną przez jego szkołę, realistyczną realizację projektu¹⁹. Wbrew temu, co napisał autor sztuki, nie stanowiła ona przecież „realistycznego dramatu o mistykach”²⁰, lecz, na co wskazuje fragment tytułu samego dzieła, była „legendą w czterech aktach”, legenda zaś, *ex defintione*, nie jest i nie może być realistyczna. Dokładna analiza tekstu dramatu wskazuje, że *Dybuk* jest mistyczną i mityczną zarazem opowieścią o ludziach partycypujących w metafizycznym wymiarze niepojmowalnej, nieskończonej i świętej *Nicości*. Jest też dramatem na temat samej *Nicości* – *Niczego* będącego w istocie nieantropomorficznym bóstwem uwikłanym w sprawy ziemskie. Owo boskie czy też absolutne *Nic*, *Ajin*, zależy, na pozór paradoksalnie, od ludzkich decyzji i czynów, prawych lub niegodziwych aktów moralnych.

Tak więc decyzja Stanisławskiego nie była zaskakująca. Reżyser nie był przecież w stanie ukazać, właśnie w sposób realistyczny, czyli zgodnie ze swoimi postulatami artystycznymi, pojawiającego się w jednej ze scen ducha

¹⁷ Por. R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, Warszawa 1960, s. 316–326.

¹⁸ Moskiewski Teatr Artystyczny (MChAT) został założony w roku 1898 przez Władimira Niemirowicza-Danczenkę i Konstantina Stanisławskiego. Zob. K. Osińska, *Dramaturgia i teatr w latach 1895–1917*, [w:] A. Drawicz (red.), *Literatura rosyjska XX wieku*, Warszawa 1997, s. 151n.

¹⁹ Tak zwana metoda Stanisławskiego polegała na „stworzeniu na scenie całkowitej iluzji codziennego życia” oraz na „wprowadzeniu zasad realizmu psychologicznego do gry aktorów”. Por. *ibidem*, s. 154.

²⁰ Słowa te pochodzą z listu skierowanego przez An-skiego do Chaima Żyłłowskiego. Angielski przekład listu znajduje się w antologii tekstów An-skiego, opracowanej przez Joachima Neugroschela: S. Ansky, *From a Letter...*, s. 1.

ojca głównego bohatera tragedii. Stanisławski nie mógł również realistycznie przedstawić sposobu, w jaki zakochana w Chananie Lea przekracza niewidzialną granicę „pomiędzy światami”, aby połączyć się ze zmarłym narzeczonym²¹. Nawet ceremonia egzorcyzmowania dybuka, szczegółowo opisana przez Rappoporta, jest sceną co najmniej surrealistyczną oraz sprzeczną z założeniami artystycznymi moskiewskiego teatru, wypracowanymi przez jego założycieli. Nie dziwi zatem, iż Szlojme Rappoport przez długi naprawdę okres nie miał możliwości zaprezentowania swojej sztuki przed jakąkolwiek publicznością. Bogaty materiał folklorystyczny zebrany podczas wyprawy etnograficznej przekształcił on w traktat, któremu nadał formę dramatu poświęconego nie tylko miłości dwojga młodych ludzi, lecz również filozofii i duchowości chasydzkiej: skomplikowanej, niejednoznacznej, rodzącej interpretacyjne kontrowersje, choć również niezmiennie urzekającej swoją głębią i wciąż na nowo domagającej się zrozumienia.

Należy jednak przyznać, że Stanisławski dołożył wszelkich starań, aby sztuka Rappoporta mogła zaistnieć na scenie. Zasugerował więc autorowi wprowadzenie dodatkowej postaci – komentatora wydarzeń scenicznych. Taką funkcję pełni Stary Przechodzień (ros. *Прохожий старик*): gość, cudzoziemiec, obcy, wysłaniec niebios, anioł. Pojawia się on w przełomowych momentach akcji tragedii, wyjaśniając publiczności pewne elementy myśli mistycznej. Bohater ten znany jest powszechnie jako Posłaniec, Meszulach, pod takim bowiem imieniem występuje w późniejszym tłumaczeniu dramatu na język hebrajski, autorstwa wybitnego poety nowohebrajskiego Chaima Nachmana Bialika, które stało się, z kolei, podstawą przekładów *Dybuka* na inne języki, w tym również, co ważne, na jidysz²². An-ski zgodził się

²¹ „Лия. Опять идут, чтобы вести меня к венцу с чужим... с чужим... Приди ко мне... Приди. Хонон (рванувшись). Не могу переступить круг! Не могу! Лия (подымается, протягивает к нему руки). Если ты не можешь прийти ко мне, я иду к тебе. Мой вечный жених... мой муж! (Кидается к нему. Падает мертвой.)” [Lea. Znowu idą, żeby mnie prowadzić do ślubu z obcym... z obcym... Przyjdź do mnie... Przyjdź. Chanan (*szarpnąwszy się*). Nie mogę przekroczyć kręgu! Nie mogę! Lea (*podnosi się, wyciąga ku niemu ręce*). Jeśli ty nie możesz przyjść do mnie, ja idę do ciebie. Mój wieczny narzeczony... mój mąż! (*Rzuca się ku niemu. Pada martwa*).]: С. Ан-ский, *Меж двух миров (Дибук). Еврейская драматическая легенда в четырех действиях с прологом и эпилогом*, [w:] Б. Енгин (red.), *Полвека еврейского театра 1876-1926. Антология еврейской драматургии*, Москва 2003, s. 380. W oryginale sztuki, który stał się przedmiotem badań autorki tej pracy, główni bohaterowie dramatu noszą imiona jidyszowe: „Lija” (ros. *Лия*) oraz „Chonon” (ros. *Хонон*), jednakże, w tekście książki będą się posługiwać imionami, które weszły już do języka polskojęzycznych studiów żydowskich za sprawą tak tradycji teatralnej, jak również najnowszych przekładów *Dybuka* na język polski, których dokonali Ernest Bryll i Awiszaj Hadari, na podstawie hebrajskiej wersji dzieła An-skiego.

²² Por. J. Neugroschel, *Introduction: Ansky's The Dybbuk and the Yiddish Imagination*, [w:] J. Neugroschel, *The Dybbuk and the Yiddish Imagination: A Haunted Reader*, New York 2000,

wprowadzie na zaproponowane przez reżysera rozwiązanie, lecz nawet ono nie mogło ułatwić percepcji dramatu przez rosyjskojęzyczną publiczność czy też publiczność składającą się ze zasymilowanych Żydów. Monologi Przechodnia stanowią bowiem, w istocie, swoisty komentarz do akcji tragedii, a jednocześnie zawierają najistotniejsze i wielowątkowe informacje na temat filozofii kabalistyczno-chasydzkiej, co sprawia, że same domagają się wyjaśnień i komentarzy.

Mimo wspomnianej modyfikacji, czyli wprowadzenia do akcji sztuki postaci niebiańskiego Starca-Przechodnia, można postawić tezę, że *Dybuk* nie cieszyłby się popularnością wśród moskiewskiej widowni, ponieważ tekst sztuki nie byłby po prostu zrozumiały dla większości odbiorców. W najlepszym razie odczytaliby oni sztukę tylko w jej warstwie zewnętrznej: tak samo zresztą, jak ma to miejsce współcześnie. Odbiorcy ci oglądaliby sceniczny melodramat, widzieliby przed oczyma popularną *love story*, nie mając nawet świadomości, że obcuje z dziełem niezwykłym i otwartym, które można odczytywać w jego różnych warstwach, znaczeniach i wymiarach. Co więcej, moskiewscy widzowie, składający się, w większości, z Rosjan, nie dowiedzieliby się niczego na temat żydowskiej myśli mistycznej, ponieważ przekaz, jaki zawarł An-ski w swoim dramacie, nie jest łatwy do zdekodowania w sytuacji, gdy odbiorca nie ma chociażby podstawowej wiedzy tak z zakresu filozofii, jak i samego mistycyzmu żydowskiego, rozumianego jako postrzeganie ludzkiego bytowania w złożonej, niejednoznacznej, wielowymiarowej rzeczywistości, która jednak jest w jakiś sposób uporządkowana, ponieważ podstawowym zadaniem żydowskiego mistyka jest przeciwieństwo mozolna budowa „niebiańskiej świątyni” i restauracja uniwersalnego porządku wszechświata, wypełnianie przykazań, dążenie do naprawy ziemskiego dominium: nie tylko poprzez kontemplacyjną modlitwę, lecz również dzięki realizacji *micwot* – Bożych przykazań, szczególnie tych, które mają zapewnić poprawę losu drugiego człowieka.

W takich okolicznościach jedynie do pewnego stopnia można się zgodzić ze słowami Stanisława Wareckiego. Napisał on w swojej przedmowie do przekładu *Dybuka* na język polski, autorstwa Ernesta Brylla:

Dybuk nie powinien służyć jako źródło wiedzy o wspomnianym ładzie duchowym, o chasydyzmie czy kabale. Występujące u An-skiego postaci, zwyczajnie i teksty są autentyczne, lecz służą jedynie do stworzenia tła dramatu. Prawdziwymi jego bohaterami są Chanan i Lea, nie zaś gematria i cadykizm²³.

s. XIV: "As for the style of Ansky's drama, linguistic politics play a crucial role. The original Yiddish or Russian manuscript was lost, and the author had to turn it *back* into Yiddish from Khaim Bialek's neo-Hebrew version. Thus the extant Yiddish text is actually a second-degree translation."

²³ S. Warecki, *Przedmowa*, [w:] S. An-ski, *Dybuk*, przeł. E. Bryll, Warszawa 1988, s. III.

Opinia ta stanowi przykład odczytania dramatu w jego zewnętrznej czy też powierzchownej warstwie, co, rzecz jasna, jest uprawomocnione w sytuacji obcowania z „dziełem otwartym”, które, w tym przypadku, można – także – odczytywać jako melodramat. Autor wspomnianej przedmowy wydaje się jednak nie dostrzegać oczywistego faktu, że filozofia chasydzka, religijność i obrzędowość, mity oraz normy porządkujące życie społeczne chasydzkiej wspólnoty egzystującej w nieistniejącej realnie Brynicy są nie tylko tłem melodramatu, lecz stanowią one dominantę strukturalną tragedii, z czego zdawał sobie sprawę jej twórca. W cytowanym już tutaj liście skierowanym do Chaima Żytlowskiego An-ski napisał o swojej sztuce:

Przez cały czas rozgrywa się w niej walka pomiędzy tym, co indywidualne, a tym, co zbiorowe, a mówiąc precyzyjniej, jest to walka między indywidualnym dążeniem do szczęścia a dążeniem do ocalenia narodu. Chanan i Lea walczą o swoje osobiste szczęście, podczas gdy jedynym zmartwieniem cadyka jest troska o to, „aby młodej gałęzi nie odłamano od pnia Izraela”. Która strona ma rację?²⁴.

Innymi słowy, gdyby w społeczności chasydzkiej prezentowanej przez An-skiego nie powstał konflikt między „indywidualnym dążeniem do szczęścia a dążeniem do ocalenia narodu”²⁵, nie zaistniałby także konflikt tragiczny, wokół którego koncentruje się cała akcja dramatu Rappoport. Poza tym gematria, o której wspomina Warecki, nie ma jedynie magicznego znaczenia, lecz stanowi jeden z elementów kabalistycznej ontologii. W myśli żydowskiej bowiem „Ten – Jeden” stwarza nieustannie ziemskie byty za pomocą dwudziestu dwóch liter hebrajskiego alfabetu, przy czym każdej liczbie przypisana jest odpowiednia wartość numeryczna. Wszystko więc, co istnieje, ma swoją liczbową wartość, stanowi liczbowo usystematyzowaną strukturę – jest, w swej najgłębszej istocie, matematycznym kodem. Dlatego też An-ski nie mógł pominąć w swoim „dziele życia” wątku gematrii. Musiał być przecież świadom, że daje świadectwo całemu światu odchodzącemu powoli w niepamięć, wraz z jego filozofią.

Dominanta strukturalna – i jednocześnie doktrynalna – w *Pomiędzy dwoma światami* – została ujęta w sposób metaforyczny. Jest przysłonięta przez złożoną symbolikę. Jej odczytanie wymaga od odbiorcy umiejętności dekodowania ukrytych znaczeń zawartych w opisie zachowań bohaterów, rytuałów i ceremonii, w których biorą oni udział, a nawet w symbolicznie przedmiotów, jakimi się posługują. Zrozumienie tej symboliki jest warunkiem głębszego odbioru dzieła. Wymaga to jednak uprzedniej znajomości misty-

²⁴ S. Ansky, *From A Letter...*, s. 1.

²⁵ Ibidem.

cyzmu żydowskiego, historycznej i teologicznej wiedzy na temat przemian religijnych oraz społecznych, zachodzących w społeczności żydowskiej w XVIII wieku na Wołyniu, Podolu i w Galicji. Bez tej wiedzy nie sposób, na przykład, zrozumieć, dlaczego w dramacie An-skiego pojawiają imiona Jagna i Basia, do czego nawiązuje Półslepa Żebraczka, wypowiadając pozornie mało znaczące słowa: „Хоть разок покружись со мною. Мне не надо грошей. Сорок лет уже как я не плясала... Ой, как я плясала в молодости, как плясала!”²⁶. Wiedza ta jest niezbędna do zrozumienia, na przykład, jaki (wieloznaczny) sens ma umieszczenie – w charakterze elementu scenografii – grobu „świętych narzeczonych”, co kryje się za lokalnym kultem otaczającym „Chanę, starą akuszerkę”, jakie treści konotowane są przez dziwną postać hrabiego-czarodzieja, zdolnego do podjęcia magicznej walki z mitycznym już Besztem, czy też nawet przez prosty, zdawałoby się, rekwizyt, jakim jest laska Cadyka Szlojmele.

Polska literatura przedmiotu, poświęcona sławnej tragedii Rappoporta, jest stosunkowo uboga. Fakt ten wydaje się niezrozumiały, zważywszy, że *Dybuk* An-skiego zaistniał po raz pierwszy na scenie w Teatrze Elizeum w Warszawie, w grudniu 1920 roku, dzięki zaangażowaniu aktorów Trupy Wileńskiej²⁷, którzy pragnęli w ten sposób złożyć hołd zmarłemu autorowi. W Polsce nie pojawiło się dotąd żadne opracowanie poświęcone rosyjskiej wersji dramatu, będącej jego oryginałem oraz poprzedzonej obszernym prologiem, w którym An-ski zawarł klucz interpretacyjny do swojego dzieła, nie dokonano również żadnego przekładu sztuki An-skiego z języka rosyjskiego, choć przekład taki jest już dostępny w języku angielskim²⁸. Można zatem stwierdzić, że dramat żydowsko-rosyjskiego intelektualisty pozostaje w naszym kraju dziełem – co najmniej – niedocenionym, szczególnie z punktu widzenia nauki. Jak dotąd, dostępnych jest pięć opublikowanych przekładów *Dybuka* z języka jidysz oraz hebrajskiego, mających pierwotnie służyć kolejnym scenicznym adaptacjom sztuki. Dwa pierwsze przekłady powstały w roku 1922. Były to tłumaczenia autorstwa Maksymiliana Korena²⁹ (prze-

²⁶ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 353 [Choć raz ze mną zatańcz. Nie potrzebuję pieniędzy. Już czterdzieści lat, odkąd nie tańczyłam... Oj, jak ja tańczyłam w młodości, jak tańczyłam!].

²⁷ W kwestii okoliczności powstania Trupy Wileńskiej oraz jej aktorów zob. na przykład: J. Rotbaum, *Wspomnienie o Trupie Wileńskiej*, [w:] A. Kuligowska-Korzeniewska, M. Leyko, *Teatr żydowski w Polsce. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej Warszawa, 18–21 października 1993 roku*, Łódź 1998, s. 229–233.

²⁸ S. An-sky, *Between Two Worlds (The Dybbuk): A Jewish Dramatic Legend in Four Acts with Prologue and Epilogue*, przeł. C. Cravens, [w:] G. Safran, S.J. Zipperstein, op.cit., 2006, s. 374–435.

²⁹ S. An-ski, *Na pograniczu dwóch światów (Dybuk)*, przeł. M. Koren, Lwów 1922. Tekst przekładu Korena dostępny jest pod adresem: <http://literat.ug.edu.pl/xxx/dybuk/> [dostęp: 4.06.2015].

kład pierwszy) oraz Jakuba Joelona i Jakuba Rottersmana³⁰ (przekład drugi). Po II wojnie światowej pojawiły się trzy kolejne translacje, dokonane kolejno przez Ernesta Brylla³¹, Michała Friedmana³² i Awiszaja Hadariego³³. Istnieje także niewielka monografia poświęcona filmowi *Dybuk*, w reżyserii Michała Waszyńskiego³⁴, napisana przez Darię Mazur³⁵. Film ten wszedł na ekrany kin polskich w roku 1937 i odniósł spektakularny sukces. Temu samemu filmowi został również poświęcony jeden z rozdziałów książki pt. *Film żydowski w Polsce* autorstwa Natana Grossa³⁶. Wydaje się poza tym znamienne, że niekwestionowany autorytet w dziedzinie literatury jidyszowej Chone Shmeruk nie wspomina w ogóle o An-skim w swojej *Historii literatury jidysz*³⁷. Być może nie bez podstaw uważał on Rappoporta za pisarza rosyjskiego, nie zaś za twórcę oryginalnie żydowskiego (jidyszowego).

Na uwagę, z różnych zresztą powodów, zasługują poza tym dwa artykuły na temat *Dybuka*, choć zasadniczo ich tematem są różne adaptacje teatralne sztuki An-skiego. Artykułami tymi są tekst Eleonory Udalskiej, pt. *Dybuk na scenach polskich*³⁸ oraz *Legendarny Dybuk Wachtangowa*, autorstwa Mirosławy Bułat³⁹. Udalska zauważa w swoim tekście, iż problemy z percepcją dramatu An-skiego pojawiły się jeszcze w okresie międzywojennym. Pisze na przykład, że „aktorzy nie w pełni rozumieli sens sztuki”⁴⁰ ze względu na

³⁰ S. An-ski, *Na pograniczu dwóch światów. Dybbuk. Legenda dramatyczna w 4 aktach*, przeł. J. Joelon i J. Rottersman, komentarz J. Joelon, Kraków 1922. Tekst przekładu dostępny jest online, pod adresem: <http://rcin.org.pl/dlibra/docmetadata?id=10057&from=pubindex&dirids=9&lp=973> [dostęp: 4.06.2015].

³¹ S. An-ski, *Dybuk*, przeł. E. Bryll, przedm. i komentarz S. Warecki, Warszawa 1988.

³² S. An-ski. *Dybuk. Między dwoma światami. Legenda dramatyczna w 4 aktach*, przeł. M. Friedman, Warszawa 2003, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/anski-dybuk.html> [dostęp: 4.06.2015].

³³ S.Z. Rappoport (An-ski), *Na pograniczu dwóch światów. Dybuk. Przypowieść dramatyczna w czterech aktach według hebrajskiej wersji dramatu Chaima Nachmana Bialika*, przeł. A. Hadari, Kraków 2007.

³⁴ W kwestii biografii i twórczości Michała Waszyńskiego (Moszego Waksa), reżysera filmowej adaptacji *Dybuka* zob. S. Blumenfeld, *Człowiek, który chciał być księciem. Michał Waszyński – życie barwniejsze niż film*, Warszawa 2008.

³⁵ D. Mazur, *Dybuk*, Poznań 2007.

³⁶ N. Gross, *Film żydowski w Polsce*, Kraków 2002, s. 92–97.

³⁷ Ch. Shmeruk, *Historia literatury jidysz. Zarys*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2007.

³⁸ E. Udalska, *Dybuk na scenach polskich*, [w:] A. Kuligowska-Korzeniowska, M. Leyko (red.), *Teatr żydowski w Polsce. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej: Warszawa, 18–21 października 1993 r.*, Łódź 1998, s. 168–180.

³⁹ M. Bułat, *Legendarny Dybuk Wachtangowa*, [w:] K. Pleśniarowicz, M. Sugiera (red.), *Wielkie dzieła teatralne, t. 1, Mity teatru XX wieku. Od Stanisławskiego do Kantora*, Kraków 1995, s. 67–95.

⁴⁰ E. Udalska, op.cit., s. 169.

nieznajomość mitologii kabalistycznej. Z drugiej zaś strony, jak sędzę, również Eleonora Udalska w ogóle nie zrozumiała owego sensu, skoro, pisząc o spektaklu *Dybuka* w adaptacji Andrzeja Wajdy, podaje, iż reżyser „wraz z zespołem wykonawców Starego Teatru dystansował się wobec płycizn myślowych utworu An-skiego”⁴¹. Co więcej, pojawia się w omawianym artykule stwierdzenie, że dramat stanowi opowieść „o najistotniejszych problemach życia i śmierci pojętych w kategoriach talmudycznych”⁴². Krótko mówiąc, Udalska nie odróżnia żydowskiej myśli talmudycznej od myśli mistycznej, bądź też zupełnie nie rozumie różnic doktrynalnych pomiędzy judaizmem rabinicznym a kabalistycznym. Jeśli zaś chodzi o artykuł Mirosławy Bułat, to wydaje się on istotny i cenny, mimo iż problem, który autorka w nim prezentuje, wiąże się tylko z jedną adaptacją sceniczną *Dybuka*, tj. ze sławnym spektaklem w reżyserii Jewgienija Bogrationowicza Wachtangowa⁴³, zrealizowanym przez zespół Habimy, czyli przez hebrajskie studio MChAT-u. Bułat jako pierwsza spośród polskich teatrologów – zgodnie z moją wiedzą – podaje, że „reżyser na próbach korzystał (...) z tekstu w języku rosyjskim”⁴⁴, ponieważ nie znał hebrajskiego. Niestety, autorka artykułu nie wskazuje żadnego źródła, z którego zaczerpnęła tę istotną informację. Ważna jest natomiast konkluzja całego tekstu: w powszechnym odbiorze *Dybuk* nadal funkcjonuje jako dramatyczne dzieło Wachtangowa, nie zaś An-skiego, którego talent, moim już tylko zdaniem, przyćmiła także legenda Bialika, narodowego poety hebrajskiego. Wydaje się prawdopodobne, że sztuka w reżyserii Jewgienija Wachtangowa cieszyła się przez długie lata ogromną sławą⁴⁵ z prostego powodu: Wachtangow zrozumiał, iż adaptacja „żydowskiej legendy dramatycznej” nie będzie udana, jeśli nie zostanie uwydatniona warstwa mityczna materiału scenicznego. W tym więc celu, jak podaje Władysław Iwanow, gruziński reżyser „zainteresował się kabałą, czyli wiedzą magiczną, tajemną, uchylającą zasłonę oddzielającą nas od tego, co tajemnicze i nieuchwytnie”⁴⁶.

⁴¹ Ibidem, s. 177.

⁴² Ibidem, s. 176.

⁴³ W kwestii biografii oraz twórczości Jewgienija Bogrationowicza Wachtangowa zob. także: K. Osińska, *Wstęp*, [w:] K. Osińska (red.), *Jewgienij Wachtangow – co zostaje po artyście teatru?*, Wrocław 2008, s. 9–27; K. Osińska, *Kronika*, [w:] K. Osińska, (red.), *Jewgienij Wachtangow...*, s. 29–155.

⁴⁴ M. Bułat, op.cit., s. 74.

⁴⁵ Por. J. Tartakowska, *Wyjdź, Dybuku! – Nie wyjdę! – długie życie arcydzieła*, przeł. T. Drzymcimska, [w:] K. Osińska (red.), *Jewgienij Wachtangow...*, s. 295: „*Dybuk* jako jedyny spektakl Wachtangowa objechał prawie cały świat i grany był w swej pierwotnej postaci ponad tysiąc razy przez z górą czterdzieści lat: od dnia premiery w styczniu 1922 roku do połowy lat sześćdziesiątych”.

⁴⁶ W. Iwanow, *Ekstatyczny teatr Jewgienija Wachtangowa*, przeł. K. Osińska, [w:] K. Osińska (red.), *Jewgienij Wachtangow...*, s. 251.

Za istotny, pod pewnymi względami, artykuł poświęcony dziełu An-skiego pozwalam sobie również uważać *Wstęp* autorstwa Anny Madeyskiej-Pawlikowskiej, poprzedzający ostatni przekład dramatu na język polski, dokonany z hebrajskiego przez Awiszaję Hadariego. Autorka sugeruje bowiem w krótkim – jako że liczącym niespełna jedenaście stron – tekście, że kanwą „legandy dramatycznej” An-skiego stała się żydowska myśl mistyczna, nie zaś miłosne uniesienie „dwojga młodych ludzi”⁴⁷. Madeyska-Pawlikowska sygnalizuje zatem istnienie pewnych ważkich idei kabalistycznych w tekście sztuki, wokół których koncentruje się akcja dramatu. Autorka czyni to jednak w sposób bardzo lakoniczny i nieuporządkowany. Ze względu zaś na fakt, że generalnie nie podaje źródeł, jej praca nie ma charakteru naukowego, ale raczej beletrystyczny.

Zdecydowanie więcej opracowań poświęconych *Dybukowi* zaczęło powstawać za granicą, szczególnie po roku 2001, czyli od momentu gdy Szlojme Zajnwel Rappoport narodził się powtórnie za sprawą teatrologa Władysława Wasiljewicza Iwanowa, który zredagował i opublikował odnaleziony w jednej z petersburskich bibliotek rosyjskojęzyczny maszynopis sztuki An-skiego. Maszynopis ten opublikowany został w Moskwie, w tomie zatytułowanym *Pół wieku teatru żydowskiego* (ros. *Полвека еврейского театра 1876–1926*)⁴⁸ w 2003 roku, a następnie ukazał się na łamach almanachu teatralnego „Mnemozyna” (ros. *Мнемозина*) w roku 2004⁴⁹. Drugie z wymienionych tu wydań *Dybuka* poprzedzone zostało bardzo rzetelnym *Wstępem* napisanym przez Iwanowa, który starał się drobiazgowo odtworzyć tak historię powstania rosyjskiego tekstu sztuki, jak również jego późniejszych modyfikacji⁵⁰.

Pod koniec XX stulecia, a także w ciągu pierwszej dekady XXI wieku różne dzieła Szymona An-skiego zaczęły być tłumaczone na język angielski. Szczególnie cenne wydają się przekłady autorstwa tłumacza-poliłgoty, Joachima Neugroschela⁵¹. Jednocześnie życie i twórczość Siemiona Akimo-

⁴⁷ A. Madeyska-Pawlikowska, *Wstęp*, [w:] S.Z. Rapoport (An-ski), *Na pograniczu dwóch światów...*, s. 9–20.

⁴⁸ С. Ан-ский, *Меж двух миров (Дибук)*. Еврейская драматическая легенда в четырех действиях с прологом и эпилогом, [w:] Б. Ентин (red.), *Полвека еврейского театра 1876-1926. Антология еврейской драматургии*, Москва 2003, s. 319–381. Wszystkie rosyjskie cytaty z *Роміędzy dwoma światami* występujące w niniejszej książce pochodzą z tego wydania. Wszystkie przekłady z języka rosyjskiego są mojego autorstwa.

⁴⁹ С. Ан-ский, *Меж двух миров (Дибук)*. Еврейская драматическая легенда в четырех действиях с прологом и эпилогом, [w:] Мнемозина. Документы и факты из истории отечественного театра XX века, Москва 2004, s. 10–72.

⁵⁰ В.В. Иванов, *Вступительный текст...*, s. 10–21.

⁵¹ W tomie *The Dybbuk and the Yiddish Imagination: A Haunted Reader* można znaleźć następujące tłumaczenia jidyszowych dzieł An-skiego, dokonanych przez Neugroschela: *From*

wicza stanowią współcześnie przedmiot badań historyków, historyków literatury i literaturoznawców, prowadzących swoje badania głównie w Stanach Zjednoczonych. Uczonymi tymi są, na przykład, David Roskies, Gabriella Safran, Seth L. Wolitz i Steven J. Zipperstein. Niestety, większość spośród grona tych amerykańskich badaczy nie koncentruje się w sposób szczególny na analizie samego dramatu An-skiego bądź też analizuje ów tekst stosunkowo powierzchownie. Uczni starają się zazwyczaj odtworzyć skomplikowaną, ciekawą i barwną biografię autora *Dybuka* (ekspertami w tej dziedzinie są bezsprzecznie David G. Roskies, Gabriella Safran, Steven J. Zipperstein)⁵² bądź też opisują oni kontekst uwarunkowań społeczno-politycznych czasów, w których powstawały utwory Rappoport. Niekiedy prezentują losy samej sztuki, opisując jej kolejne adaptacje sceniczne (czyni tak, na przykład, Sharon Friedman⁵³). Nie jest to mimo wszystko dziwne ani zaskakujące. Jak bowiem trafnie zauważa Roskies, „Rappoport nakazał przyszłym pokoleniom badać raczej swoje życie niż czytać jego opublikowane i nieopublikowane dzieła”⁵⁴. Uczni zupełnie marginalnie traktują zatem warstwę filozoficzną w świecie przedstawionym utworu lub też powierzchownie ją interpretują. Właściwie tylko w jednym z artykułów, autorstwa Yohanana Petrovsky’ego-Shterna⁵⁵, udało mi się natrafić na uwagi, że idee szeroko pojmowanego mistycyzmu żydowskiego – w tym przypadku idee sabataistyczne – legły u podstaw kreacji głównego bohatera *Dybuka*. Generalnie jednak nie dostrzega się w literaturze przedmiotu, iż An-ski zawarł w swojej sztuce „o miłości i śmierci” spójny wykład na temat wyjątkowo silnego sprzężenia zwrotnego pomiędzy założeniami ontycznymi, epistemologicznymi oraz etycznymi tak w myśli kabalistycznej, jak również chasydz-

A Letter to Khaim Zhitlovsky, s. 1–2; *The Dybbuk or Between Two Worlds (A Dramatic Legend in Four Acts)*, s. 3–52; *From The Ethnographic Expedition*, s. 53–58; *The Ghost Writer, or Letters from the Beyond*, s. 284–305; *Ashmedai*, s. 306–361.

⁵² Najobszerniejszą jak dotąd biografię An-skiego opublikowała G. Safran: G. Safran, *Wandering Soul: The Dybbuk’s Creator, S. An-sky*, Cambridge, Mass.–London 2010. Na temat życia oraz społecznej i politycznej działalności An-skiego piszą także D.G. Roskies i S.J. Zipperstein. Por. na przykład: S.J. Zipperstein, *Introduction: An-sky and the Guises of Modern Jewish Culture*, [w:] G. Safran, S.J. Zipperstein (red.), op.cit., s. 1–30; D.G. Roskies, *An-sky, Sholem Aleichem, and the Master Narrative of Russian Jewry*, [w:] G. Safran, S.J. Zipperstein (red.), op.cit., s. 31–43.

⁵³ Por. S. Friedman, *Between Desire and Authority: The “Dybbuk” in Modernist in Postmodern Theatrical Adaptations from S. An-sky to Tony Kushner*, [w:] V.A. Foster (red.), *Dramatic Revisions of Myths, Fairy Tales and Legends: Essays on Recent Plays*, Jefferson–London 2012.

⁵⁴ D.G. Roskies, *Introduction*, [w:] D.G. Roskies (red.), *S. An-sky: The Dybbuk and Other Writings*, New Haven–London 2002, s. XI.

⁵⁵ Por. Y. Petrovsky-Shtern, *“We are too late”: An-sky and the Paradigm of No Return*, [w:] G. Safran, S.J. Zipperstein, op.cit., s. 99–101.

kiej. Z głębokim zaś przekonaniem można przecież stwierdzić, iż właśnie od warstwy filozoficznych założeń doktrynalnych uzależniona została cała akcja dramatu oraz konstrukcja poszczególnych postaci, którym przypadła w udziale powinność referowania kabalistycznych, chasydzkich, sabataistycznych, a nawet frankistowskich poglądów: częstokroć bardzo złożonych i umykających jednoznaczny interpretacjom.

Wyjątkowe natomiast w kontekście badań światowych nad dramatem An-skiego są ustalenia izraelskiej uczoney Rachel Elior, która sztuce Rappoporta poświęciła jeden z rozdziałów swej książki dotyczącej żydowskiej myśli feministycznej pt. *Dybuki i kobiety żydowskie w historii społecznej, myśli mistycznej i folklorze*⁵⁶. Elior postrzega sztukę An-skiego właśnie jako obraz życia społeczności chasydzkich, będący swoistą wypadkową antyfeministycznej narracji mitycznej oraz teologicznych, antropologicznych, etycznych i epistemologicznych założeń doktryny kabalistycznej. Badaczka nie analizuje jednak tekstu dramatu, lecz wykorzystuje fragmenty hebrajskojęzycznego tekstu *Dybuka* jako materiał źródłowy, służący uzasadnieniu tezy dotyczącej istnienia patriarchalnego porządku w społecznościach żydowskich oraz powszechnego marginalizowania roli kobiet w życiu publicznym tych społeczności.

W takich okolicznościach próba filozoficznej reinterpretacji oryginalnej, czyli rosyjskiej, wersji tragedii An-skiego wydaje się uzasadniona nie tylko ze względu na zazwyczaj powierzchowne odczytywanie dzieła, lecz również w kontekście intensywnego rozwoju badań nad mistycyzmem żydowskim⁵⁷. Moja analiza zostanie więc przeprowadzona z punktu widzenia dwóch dyscyplin, które – komplementarnie się uzupełniając – stanowią kanwę całej fabuły dramatu. A zatem, podstawowym problemem badawczym niniejszego opracowania stanie się, z jednej strony, wydobywanie ze sztuki Rappoporta motywów żydowskiej filozofii kabalistycznej, jak również wskazanie na obecność w tekście dramatu elementów specyficznych dla chasydyzmu polskiego, nie zawsze tożsamy z myślą kabalistyczną. Drugą natomiast dyscypliną, w ramach której przeprowadzona zostanie wspomniana analiza, stanie się filozofia społeczna. Z jej perspektywy podejme

⁵⁶ R. Elior, *Dybuki i kobiety żydowskie w historii społecznej, myśli mistycznej i folklorze*, przeł. K. Kornacka, Poznań-Gniezno 2014.

⁵⁷ Mistycyzm żydowski stał się przedmiotem dociekań akademickich stosunkowo niedawno, jako że dopiero w latach dwudziestych dwudziestego stulecia, głównie za sprawą Gershoma Gerharda Scholema, profesora Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, który stworzył tam własną szkołę badawczą. Por. A. Lipszyc, *Przedmowa*, [w:] G. Scholem, *Żydzi i Niemcy. Eseje, listy, rozmowa*, przeł. M. Zawanowska, A. Lipszyc, Sejny 2006, s. 5. Dzieła Scholema będą, rzecz jasna, przywoływane w kolejnych rozdziałach mojej książki.

próbę opisaną chasydzkiej społeczności ukazanej w sztuce An-skiego, dominujących w niej mitów, a także norm i konwencji społecznych regulujących codzienne życie mieszkańców „Strefy Osiedlenia”. Normy etyczne oraz konwencje społeczne obowiązujące w chasydzkich wspólnotach determinują bowiem tak postawy, jak i zachowania bohaterów *Dybuka*, wpływając zarówno na przebieg całej akcji dramatu, jak również generując konflikt tragiczny w dziele An-skiego. Badania te wydają się uzasadnione również ze względu na fakt, że *Pomiędzy dwoma światami* jest właśnie „dziełem otwartym” i jako takie podlegać może wciąż nowym interpretacjom prawomocnym z punktu widzenia estetyki semiotycznej.

Nie bez znaczenia dla uzasadnienia potrzeby realizacji niniejszej pracy wydaje się także fakt, iż Szymon An-ski związany był w sposób szczególnie z Polską, gdzie zdecydowano się na pierwszą teatralną inscenizację *Dybuka*, która natychmiast przyniosła autorowi dramatu pośmiertną, niestety, sławę. Sam zaś An-ski pochowany został w Alei Głównej Cmentarza Żydowskiego przy ulicy Okopowej w Warszawie. Jego ciało spoczywa w „Grobie Trzech Wieszców”, obok doczesnych szczątków Jakuba (Jaakowa) Dinezona i Icchoka Lejba Pereca. Autor i wykonawca pomnika Abraham Ostrzegea zginął w Treblince w 1942 roku, czyli w czasach, kiedy wydawało się, że przemija już postać i „tego”, i „tamtego” świata, ponieważ destrukcji uległ wówczas także metafizyczny wymiar rzeczywistości: wszechmocny i sprawiedliwy Bóg synajskiego przymierza nie sprawił przecież cudu i nie uratował tych, którzy w Niego głęboko wierzyli.

Książka składać się będzie z czterech rozdziałów podzielonych konsekwentnie na cztery paragrafy. Pierwszy rozdział dysertacji poświęcony zostanie biografii oraz społecznym poglądom Szymona An-skiego, które wywarły wpływ na jego *opus vitae*, jak również wyborom językowym rosyjsko-żydowskiego pisarza. Omówione tu również zostaną losy rosyjskojęzycznego tekstu *Dybuka*, a także możliwe przyczyny późniejszej popularności dramatu. Jednocześnie postaram się wyjaśnić powody, dla których przez długi czas An-ski nie zdołał doprowadzić do scenicznej realizacji swojego dzieła. W rozdziale drugim niniejszej dysertacji będę dążyła do wyłonienia tych motywów kabalistycznych, które An-ski pragnął zaprezentować, dokonując ich wizualizacji. Omówię tu więc szczegółowo założenia teologiczne i eschatologiczne mistycyzmu żydowskiego, a także motywy tak zwanej kabały praktycznej, pojawiające się w sztuce Rappoporta. Rozdział trzeci poświęcony zostanie filozoficznym poglądom żydowskich mistyków. Poglądy te, jak sądzę, konstytuują dominantę strukturalną w *Pomiędzy dwoma światami*. Kolejno będą więc tutaj omówione koncepcje ontologiczne, etyczne i epistemologiczne, którym, co interesujące, podporządkowane było życie wschod-

nioeuropejskich chasydów. Jak bowiem trafnie zauważył niegdyś Martin Buber, „Chasydyzm to przekształcenie Kabały w etos”⁵⁸. Przedstawione tu również zostanie specyficzne dla chasydyzmu zjawisko: fenomen cadykizmu, postrzeganego przez An-skiego jako *sui generis* szamanizm. W ostatnim, czwartym, rozdziale analizie zostanie poddana problematyka społeczna oraz feministyczna, silnie wyrażona w świecie przedstawionym *Dybuka*, wraz ze wszelkimi uwarunkowaniami wpływającymi na powstanie właściwego konfliktu tragicznego. Opiszę więc walkę i spór społeczny istniejące pomiędzy tym, co jednostkowe, a zbiorowością, pomiędzy osobistym pragnieniem szczęścia a troską o ocalenie narodu, pomiędzy własnym marzeniem a powinnością wobec wspólnoty, jak również postaram się wskazać konsekwencje wynikające z uprzedmiotowienia kobiet egzystujących w środowisku chasydzkim.

Na koniec wyjaśnienia wymaga, jak się wydaje, sam tytuł książki. Jest nim przetłumaczony na język polski fragment jidyszowej pieśni *Dudele*, którą An-ski zapisał po rosyjsku. Autorem jej słów miał być cadyk z Berdyczowa, sławny Lewi Icchak ben Meir (ros. Лейв Ицхок Бердичевер)⁵⁹. Słowa pieśni Berdyczewera brzmią w dramacie An-skiego następująco:

Stworzycielu wszechświata,
Śpiewając, zwrócę się do Ciebie Ty (...)
Gdzie nie spojrzysz - tylko Ty!
I nic nie istnieje bez Ciebie,
Wszystko - Ty, tylko Ty, jeden - Ty!
Ty, Ty, Ty, Ty!

Skoro więc „chasydzi An-skiego” śpiewają, że wszystko jest Stwórcą-Bogiem, a jeden Bóg jest we wszystkim, to mamy tu, w sposób wyraźny, do czynienia z doktryną panteistyczną, niemal tożsamą z koncepcją emanującą Jedni, czyli z myślą przypisywaną Plotynowi. Wynika stąd prosty wniosek: również dramat Siemiona Akimowicza Rappoporta należy odczytywać jako tekst filozoficzny, aby zrozumieć głębię myśli autora *Dybuka*, który podjął się rzeczy niezwyklej w historii filozofii i literatury, tworząc autentyczny dramat filozoficzny o ludziach egzystujących „pomiędzy światami” i o bó-stwie uwikłanym w te światy.

⁵⁸ M. Buber, *Gog i Magog, Kronika chasydzka*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1999, s. XXI. Por. także: G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 2007, s. 375.

⁵⁹ С. Ан-ский, *Меж двух миров (Дибук)...*, s. 344.

Szymon An-ski i jego „bycie-pomiędzy”. Złożona tożsamość autora *Dybuka* oraz jej literackie implikacje

Wprowadzenie

Najsławniejszym utworem Szymona An-skiego jest dramat *Dybuk*, cytowany, zgodnie z tradycją rosyjskiej teatrologii, jako *Ha-dibuk* (ros. Гадибук)⁶⁰. Do jego napisania doprowadziła autora stosunkowo długa i pełna zakrętów droga. Urodzony w białoruskich Czaśnikach i wychowany w Witebsku Siemion Akimowicz Rappoport wzrastał w kulturze pogranicza. Jako dziecko posługiwał się na co dzień „żargonem” – językiem jidysz⁶¹, w chederze zaś musiał opanować przynajmniej podstawy języka hebrajskiego. Już w młodym wieku, głównie dzięki przyjaźni z Chaimem Żyłtowskim⁶², zainteresował się tym, co znajduje się poza *shtetlem*, „żydowskim miasteczkiem”. Uległ asymilacji, akulturacji, integracji i emancypacji. Są to pojęcia dość nieostre znaczeniowo i częstokroć ze sobą mylone. Jak się wydaje, w sposób najbardziej precyzyjny zdefiniował je Todd M. Endelman, który stwierdził, że asymilacja jest terminem najszerszym i może służyć opisowi:

⁶⁰ Por. В.В. Иванов, *Вступительный текст...*, s. 10, przyp. 1: „С. Ан-ский для названия пьесы взял ивритское слово «Гадибук», состоящее из артикля «га» и существительного «дибук»; в русскоязычной версии он отбросил артикль. Тем не менее русская театральная традиция, которой мы и следуем, закрепила полное ивритское написание: «Гадибук», а при обозначении самого феномена вселения духа в чужое тело используется форма «дибук»”. [Sz. An-ski wykorzystał jako tytuł sztuki hebrajskie słowo ‘ha-dibuk’, składające się z rodzajnika „ha” oraz z rzeczownika „dibuk”; w wersji rosyjskojęzycznej usunął rodzajnik. Mimo to rosyjska tradycja teatralna, za którą również my podążamy, zachowała pełną pisownię hebrajską: «Gadibuk». Z kolei, w celu wyrażenia samego fenomenu – wniknięcia ducha w żywe ciało – stosujemy formę «dibuk»].

⁶¹ Por. G. Safran, *Wandering Soul...*, s. 3: „An-sky grew up as a Yiddish speaker in a largely Jewish shtetl (market town), but he moved to a big city as a teenager, mastered Russian, and soon began a career as a Russian journalist and then a Socialist Revolutionary activist.”

⁶² An-ski spotkał Żyłtowskiego w roku 1878. Por. G. Safran, *Timeline...*, s. 16.

akulturacji (akwizycji kulturowej oraz społecznej obyczajowości nieżydowskiej grupy dominującej), integracji (wejściu Żydów w nieżydowskie kręgi społeczne i sfery aktywności), emancypacji (nabywaniu praw i przywilejów należnych nieżydowskim obywatelom – podmiotom o podobnym statusie socjoekonomicznym) oraz sekularyzacji (odrzuconiu przekonań religijnych, powinności oraz praktyk, jakie wypływają z tych przekonań)⁶³.

W takim ujęciu można uznać Rappoporta⁶⁴ za Żyda w wysokim stopniu zasymilowanego. Poznawszy biegle język rosyjski oraz rosyjską literaturę i obracając się w kręgach wykształconych Rosjan, An-ski uległ, niewątpliwie, daleko idącej akulturacji, o czym świadczy chociażby jego słowiańsko brzmiący pseudonim artystyczny, który przyjął w wieku dwudziestu ośmiu lat⁶⁵. Autor *Dybuka* zintegrował się również, a nawet zaprzyjaźnił, z wieloma rosyjskimi intelektualistami, a ci wysoko go cenili, współpracowali z nim oraz go wspierali⁶⁶. Nabył także prawa i przywileje nieżydowskich pisarzy i dramaturgów, mimo że sława i zaszczyty spotkały go dopiero po śmierci; uzasadnione jest więc twierdzenie, że Rappoport był Żydem wyemancypowanym, choć również skonfliktowanym z władzami carskimi, co jednak nie odróżniało go w żaden sposób od radykałów i anarchistów rosyjskich. Oczywiście, najtrudniej jest rozstrzygnąć, czy An-skiego można uznać za osobę, która uległa sekularyzacji, ponieważ przekonania religijne związane są z najbardziej osobistą sferą doznań każdego człowieka, w tym również pisarza. Trudno jest zatem o nich orzekać na podstawie twórczości literackiej, epistolarnej czy też nawet faktów biograficznych. Jak się jednak wydaje, w dojrzałym okresie swojego życia An-ski z dużym dystansem spoglądał na zinstytucjonalizowany judaizm, w tym również na spetryfikowany już ruch chasydzki. Świadczy o tym, na przykład, nie tylko satyryczny *List z tamtego świata*⁶⁷,

⁶³ T.M. Endelman, *Assimilation*, [hasło w:] *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Assimilation> [dostęp: 11.07.2015].

⁶⁴ W kwestii nazwiska Szlojmeo Rappoport, ortografii tego nazwiska oraz pseudonimu literackiego por. G. Safran, *Wandering Soul...*, s. 6: „Born Shloyme-Zanvl Rapoport, he always preferred the spelling «Rappoport». After he adopted the pseudonym Semyon Akimovich An-sky at the age of 28 years and a few months, he lived largely under that name until he died (...). He signed many of his private as well as his professional letters «An-sky» or «Semyon», and he signed his will both «An-sky» and «Rappoport», thus claiming his multiple identities.” Powszechnie uważa się, że Rappoport utworzył swój pseudonim literacki, nawiązując do imienia swojej matki Chany – Anny.

⁶⁵ Por. G. Safran, *Wandering Soul...*, s. 6.

⁶⁶ An-ski był, między innymi, osobistym sekretarzem rosyjskiego filozofa, socjologa i publicyisty Piotra Ławrowa. Przyjaźnił się również i współpracował z Wiktorem Czernowem, o czym będzie mowa w pierwszym paragrafie niniejszego rozdziału.

⁶⁷ *List z tamtego świata* napisany został przez An-skiego w języku jidysz: *Briv fun yener Velt*, [w:] Sh. An-ski, *Gezamelte Schriften*, t. 1, Warszawa 1928, s. 83–119. Utwór ten dostępny jest

lecz także i pewne wątki pojawiające się w tekście *Dybuka*, w których autor raczej negatywnie ocenia konwencje społeczne, implikowane przez chasydzką religijność, arbitralnie odbierającą członkom tej społeczności prawo do podejmowania osobistych i autonomicznych wyborów i decyzji.

Dążenia akulturacyjne młodego Rappoporta wydają się zrozumiałe. Z jednej strony, do akulturacji przywieść go mogły wciąż silne na przełomie XIX i XX wieku tendencje oświeceniowe (*haskala*) panujące wśród żydowskiej młodzieży, z drugiej zaś powodować nim mogło także prawdziwe zaurzyczenie nieznanym dotąd światem wielkiej literatury rosyjskiej, jak również samym językiem rosyjskim, za pomocą którego można było, z reguły, wyrazić więcej niż w rodzimym – „matczynym” języku jidysz (*mame-loszn*), a przynajmniej – wyrazić inaczej, jako że nazwy pewnych desygnatów po prostu w tym języku nie istniały, ponieważ nie zostały nigdy utworzone przez jego użytkowników:

Jidysz był bogatym, żywym językiem, gwarą plotki miejskiego plebsu. Było bardzo niewiele słów w jidysz nazywających zwierzęta czy ptaki. Właściwie nie miał języka wojskowego (...). Isaac Bashevis Singer, największy praktyk tego języka, wskazał, że jest to jedyny język, którym nigdy nie mówili władcy⁶⁸.

Mimo wyraźnych cech asymilacyjnych, przejawiających się w biografii oraz twórczości Rappoporta, odnosi się wrażenie, że był on również pisarzem i społecznikiem żydowskim. Nie chciał – bądź nie potrafił – zapomnieć o swojej pierwotnej tożsamości narodowej. Jego pisarstwo, szczególnie okresu dojrzałego, obraca się niezmiennie wokół szeroko pojętej problematyki żydowskiej, którą znał i rozumiał, a nawet – dodatkowo – analizował naukowo, prowadząc badania etnograficzne podczas Żydowskiej Ekspedycji

również w języku angielskim, w translacji dokonanej przez Joachima Neugroschela: S. Ansky, *The Ghost Writer...*, s. 284–304.

⁶⁸ P. Johnson, *Historia Żydów*, Kraków 2010, s. 339. W sposób wyjątkowo obrazowy opisuje problem wyborów językowych dzieci oraz młodzieży żydowskiej także polsko-żydowski pisarz Julian Strykowski. W powieści *Echo*, pierwszej części tak zwanej tetralogii galicyjskiej, przedstawia portret żydowskiego chłopca, Aronka, który nie jest w stanie nadać w rodzimym języku jidysz nazw kwiatom czy instrumentom muzycznym i który – już jako małe dziecko – odczuwa potrzebę poznawania nieżydowskiego świata: „Nie musiał już słuchać ojca, więc się nie śpieszył. Podobało mu się tutaj. W białych domach ulicy Drohobyckiej, otoczonych ogródkami z czerwonymi, fioletowymi i żółtymi kwiatami, które siostra kazała mu nazywać *astry*, nie mieszkali Żydzi. Z otwartych okien małego domku unosiła się muzyka (...). Starszy pan siedział na krzeselku bez oparcia przed czarnym, dużym, połyskującym jak u nauczycielki Kassarabowej pudłem z wyszczerzonymi zębami, które poruszały się dotknięte palcem mężczyzny i grały. Zatrzymał się, żeby słuchać. Pudło huczało głośno, bardzo pięknie, piękniej niż śpiew w bóżnicy i zmires po świątecznym obiedzie” (J. Strykowski, *Echo*, Warszawa 1988, s. 7).

Etnograficznej na terytorium „Strefy Osiedlenia” w latach 1911–1914. Jednocześnie Rappoport był bardzo zaangażowany w praktyczne działania na rzecz ubogich członków społeczności żydowskiej, zwłaszcza w czasie I wojny światowej. We wspomnieniach zatytułowanych *Tragedia Żydów galicyjskich w czasie I wojny światowej* autor *Dybuka* przedstawił mroczne obrazy pogromów, przerażenia i nędzy, które stały się wówczas udziałem Żydów wschodnioeuropejskich:

Gdy sytuacja we Lwowie stała się niepewna, rozszły się pogłoski, że wszyscy z trzynastu tysięcy przemyskich Żydów mają zostać wysłani do Rosji. Potem zaczęto mówić, że ze Lwowa zostaną wygnani wszyscy Żydzi. Oczywiście plotka ta napełniła strachem ludność żydowską. Nie doszło jednak do tego, chociażby dlatego że nie było już na to czasu⁶⁹.

Wydaje się zatem, że Szymon Rappoport sam siebie skazał na egzystencję „pomiędzy światami”. To, co żydowskie, już mu nie wystarczało i domagało się korekt, lecz zarazem nie był on w stanie zanegować własnego „bycia-Żydem”, wraz ze wszelkimi konsekwencjami, jakie owo „bycie-Żydem” za sobą wówczas pociągało. Z całą pewnością można także postawić tezę, iż życie pisarza stanowiło realizację paradygmatu „Żyda – wiecznego tułacza”⁷⁰. Co więcej, tekst najwybitniejszego dzieła Rappoporta błakał się po świecie wspólnie z nim, a rezultaty owej tułaczki odczuwalne są aż po dziś. Rosyjski teatrolog Władysław Wasiljewicz Iwanow we *Wstępie* do „legandy dramatycznej” podsumowuje losy *Dybuka* następująco:

(...) oryginał sztuki napisanej przez An-skiego w języku rosyjskim uznawano przez długi czas za utracony. Sztuka żyła w licznych przekładach. Został po niej krótki scenariusz zredagowany przez Wachtangowa⁷¹. Prawdą jest, iż pełny

⁶⁹ S. An-ski, *Tragedia Żydów galicyjskich...*, s. 212. Wspomnienia An-skiego zostały oryginalnie napisane w języku jidysz, pt. *Der Judischer hurbn fun Pojlen, Galicje un Bukowina*. W roku 1929 przełożono książkę na hebrajski, nadając jej tytuł *Churban ha-jehudim be-Polin, Galicja we-Bukowina*. Por. K.D. Majus, S. Stępień, *Przedmowa...*, s. 13.

⁷⁰ Znamienne jest, że Gabriella Safran nadała opublikowanej w roku 2010 biografii Szlojme An-skiego tytuł: *Wandering Soul – Zbłąkana dusza*. Safran dostrzega pewne podobieństwa pomiędzy życiem autora *Dybuka* a losami głównego bohatera dramatu, Chanana. Zarówno Rappoport, jak i Chanana byli przecież „wędrowcami – tułaczami”, uparcie dążącymi do realizacji swych celów i poszukującymi wciąż nowych dróg osiągnięcia spokoju bądź szczęścia: byli ludźmi znajdującymi się „pomiędzy”. Ani twórcy „legandy dramatycznej”, ani wykreowanej przez niego postaci nigdy nie został dany spokój, rozumiany jako stabilizacja życiowa. Por. także G. Safran, *Wandering Soul...*, s. 4: „Like Khonen and the dybbuk he became, An-sky did not fit neatly into his society’s categories, and he wrote about the discomfort of being in between”.

⁷¹ Fakt ten potwierdza również Mirosława Bułat, chociaż ani Iwanow, ani polska teatrolog nie powołują się na żadne źródło. Por. M. Bułat, op.cit., s. 74: „Sam reżyser na próbach korzystał zresztą z tekstu w języku rosyjskim”.

tekst opublikowano po hebrajsku już w roku 1918, w pierwszym numerze czasopisma „Ha-tkufa” („Epoka”)⁷², lecz był to przekład autorstwa Ch.N. Bialika. Kiedy w 1920 roku Trupa Wileńska postanowiła wystawić *Dybuka* w języku jidysz, to przyszło tłumaczyć [dramat] z hebrajskiego (...)⁷³.

Habent sua fata libelli.

1. Kulturowe i społeczne konteksty biografii Szymona An-skiego

Gabriella Safran, która w 2010 roku opublikowała obszerną biografię An-skiego, w otwierających tę książkę „Uwagach na temat nazwisk, dat i transliteracji” napisała:

Określam przedmiot swoich badań jako *Szlojmeego Zajnwela Rappoporta*, gdy przedstawiam jego dzieciństwo i młodość. Kiedy piszę o jego dojrzałym okresie, nazywam go, w większości przypadków, *An-skim* (albo *Siemionem*). Mam nadzieję, że nie wprowadzi w błąd czytelnika to, co wydaje mi się prawdziwe w odniesieniu do tego właśnie człowieka⁷⁴.

W sposób niezwykle lapidarny udało się amerykańskiej uczonej zaprezentować złożony problem narodowościowej tożsamości autora *Dybuka* oraz jego językową ewolucję. Z drugiej jednak strony taki dychotomiczny podział biografii jednej osoby na rozdział „żydowski” oraz „rosyjski” czy też „słowiański” wydaje się mi się zbyt daleko idącym uproszczeniem, zwłaszcza że należy uwzględnić naprawdę skomplikowaną osobowość Szymona An-skiego i jego społeczne poglądy. Szlojme Rappoport urodził się 15 października 1863 roku, według kalendarza juliańskiego, lub 27 października, jeśli obliczilibyśmy tę datę według kalendarza gregoriańskiego. Jego matka Anna (Chana) prowadziła w Witebsku austerię przynoszącą niewielki dochód. Jak twierdzi Safran, ojca, który najpierw wiele podróżował, a potem porzucił rodzinę, chłopiec właściwie nie znał⁷⁵. Szlojme miał dwie siostry o polsko brzmiących imionach – Basię (Beilę – Bailę) i Rysię (Sorę – Sarę). W jego rozwoju intelektualnym dużą rolę odegrała przyjaźń ze wspomnianym już tutaj Chaimem Żytlowskim⁷⁶. Obaj bardzo uzdolnieni chłopcy zaczęli wspólnie

⁷² Por. M. Fuks, *Ha-Tkufa*, [hasło w:] *Polski słownik judaistyczny*, <http://www.jhi.pl/psj/Ha-Tkufa> [dostęp: 12.07.2015].

⁷³ В.В. Иванов, *Вступительный текст...*, s. 10.

⁷⁴ G. Safran, *The Wandering Soul...*, s. IX.

⁷⁵ Eadem, *Timeline...*, s. XV.

⁷⁶ Spotkanie Rappoporta z Żytlowskim nastąpiło w roku 1878. Żytlowski, w przeciwieństwie do przyszłego twórcy *Dybuka*, pochodził z zamożnej rodziny. Języka rosyjskiego i he-

odkrywać świat roztaczający się wokół żydowskiej enklawy Witebska. Droga zaś prowadząca ku owej nowej, nieznannej rzeczywistości okazały się język hebrajski i aramejski, potem zaś rosyjski i wielka literatura rosyjska, a zwłaszcza dzieła omawiające problematykę społeczną. Rappoport bardzo wcześnie więc zanegował – do pewnego stopnia – rodzimą tradycję i – zupełnie świadomie – opuścił, przynajmniej mentalnie, witebski *shtetl*, aby później, krok po kroku, stać się rosyjskim intelektualistą i społecznikiem, rewolucjonistą, a nawet anarchistą, walczącym z równie wielkim zaangażowaniem o poprawę losu narażonych na pogromy Żydów, jak i przytłoczonych biedą rosyjskich chłopów. Szlojme Rappoport, mimo braku formalnego wykształcenia⁷⁷, został cenionym dziennikarzem, poetą, satyrykiem, uzdolnionym etnografem pragnącym ocalić od zapomnienia kulturę, z której pochodził i która go w znaczącym stopniu ukształtowała⁷⁸. Miał również świadomość, że folklor stanowi, w istocie, „dynamiczny wytwór interakcji zachodzących pomiędzy ludźmi i narodami”⁷⁹. Tak bowiem poszczególne osoby, jak i narody oraz ich kultury wzajemnie na siebie oddziałują: nie „są” sobą, lecz nieustannie sobą „się stają” w procesie istnienia, rozwoju i koegzystencji.

Fakt, że Rappoport opanował język rosyjski⁸⁰, nie spowodował ani amnezji, ani schizofrenicznego rozdwojenia jego osobowości. Szlojme Zajnwel, na mocy autonomicznego wyboru, został po prostu rosyjskim Żydem, który przez całe życie walczył o lepszy świat, postrzegając go w kategoriach uniwersalnych, nie zaś nacjonalistycznych. Wiele trudu poświęcił badaniom ludowej twórczości rosyjskiej, analizując, na przykład, pieśni górników, z którymi przebywał w kopalniach soli i węgla⁸¹. Pracował także w wiejskich szkołach, ucząc języka rosyjskiego żydowskie dzieci⁸². Był również

brajskiego uczył się prywatnie. Uczęszczał również do rosyjskiego gimnazjum. Por. G. Safran, *Timeline...*, s. XVI.

⁷⁷ Por. G. Safran, *Wandering Soul...*, s. 14: “Shloyme-Zanvl’s mother could not afford to send him to school beyond *heder*, the one-room elementary school for reading the Talmud that most *shtetl* boys went through.”

⁷⁸ W roku 1919 An-ski założył w Wilnie Żydowskie Towarzystwo Historyczno-Etnograficzne, które „zgrupowało bogatą kolekcję materiałów dotyczących historii, folkloru, literatury, teatru, muzyki i sztuki”. A. Polonsky, *Dzieje Żydów w Polsce i Rosji*, przeł. M. Wilk, Warszawa 2014, s. 347.

⁷⁹ G. Safran, *Wandering Soul...*, s. 6.

⁸⁰ Zdaniem Seta L. Wolitza język rosyjski był dla An-skiego podstawowym narzędziem pisarskim nawet wówczas, gdy zdecydował się on współtworzyć „Jidyszland”, pisząc wyłącznie w języku „żydowskim”. Por. S.L. Wolitz, *Inscribing An-sky’s Dybbuk in Russian and Jewish Letters*, [w:] G. Safran, S.J. Zipperstein (red.), op.cit., s. 171.

⁸¹ Por. G. Safran, *Wandering Soul...*, s. 31–54.

⁸² Por. ibidem, s. 24: “What is remarkable is that Shloyme Zanvl did find work. In the early 1880s, even in as traditional a bastion of Hasidism as Liozno, Jewish parents wanted their chil-

aktywnym politykiem: dostrzegając konieczność poprawy sytuacji ekonomicznej ubogich warstw społecznych, niezależnie od ich narodowościowej tożsamości⁸³. Już we wczesnej młodości popierał działania narodników (ros. *Народничество*)⁸⁴, w późniejszym natomiast okresie związał się z tak zwanymi eserowcami: został członkiem PSR – Partii Socjalistów-Rewolucjonistów (ros. *Партия социалистов-революционеров*), której ideologiem był Wiktor Michajłowicz Czernow⁸⁵. Jak inni członkowie ruchu, An-ski – pozostając pod wpływem dzieł rosyjskich klasyków, takich, na przykład, jak zaangażowany społecznie Iwan Siergiejewicz Turgieniew i Lew Nikołajewicz Tołstoj – postulował niezmiennie konieczność daleko posuniętych reform agrarnych, po to, aby sytuacja pozbawionych praw i jakiegokolwiek pomocy materialnej rosyjskich chłopów stała się lepsza. Milczeniem nie można również pominąć tak zwanego okresu paryskiego w życiu Rappoporta. Współpracował tam z rosyjskim filozofem i socjologiem Piotrem Ławrowiczem Ławrowem⁸⁶, pragnąc doprowadzić do wcielenia w życie zasad solidary-

dren to read and write Russian. Even though they knew that Russian could be a gateway for dangerous ideas, and even though they must have been suspicious of the tutor from Vitebsk, they saw what he had to offer as so crucial that they were willing to invite him into their homes and leave him alone with their children.”

⁸³ Spotkanie An-skiego z Wiktorem Czernowem nastąpiło w roku 1899. Por. G. Safran, *Timeline...*, s. XX: “With Chernov, founds a radical organization based on populist principles and dedicated to promoting revolution in Russia, the Agrarian-Socialist League, a precursor to the Socialist Revolutionaries Party (PSR).”

⁸⁴ Por. L. Bazyłow, *Historia Rosji*, t. II, Warszawa 1985, s. 331: „Rewolucyjni narodnicy wyobrażali sobie Rosję przyszłości jako socjalistyczną (...). Narodnicy uważali chłopstwo za jedyną siłę rewolucyjną i tylko z chłopstwem chcieli dojść do zwycięskiej rewolucji, po której miał przyjść wymarzony przez nich, lecz zupełnie utopijny socjalizm, zrodzony z form wspólnoty gminnej (...). Prowadzona przez nich walka nie zawisła całkiem w próżni. Walcząc bowiem o wyzwolenie społeczne i ekonomiczne, nie mieli żadnej wątpliwości, że jest to nieosiągalne bez obalenia samowładztwa. W szeregach działaczy narodnickich znajdowali się także przedstawiciele warstwy szlacheckiej, ale wszystkich bez wyjątku narodników łączyło przekonanie, że wielka własność ziemska musi ulec likwidacji”.

⁸⁵ Wiktor Czernow (1873–1952) był głównym teoretykiem ideologii PSR. Por. L. Bazyłow, *op.cit.*, s. 412. Czernow utrzymywał, iż to górnicy, z którymi Rappoport pracował w Doniecku, nadali mu nowe, rosyjskobrzmiące nazwisko, czyli „Siemion Akimowicz”. Sam zaś An-ski przez całe swoje dalsze życie potwierdzał wyjaśnienie Czernowa: “For the rest of his life, Rappoport would repeat this explanation of the origin of «Semyon Akimovich», and his listeners would accept the story as Chernov had”. G. Safran, *Wandering Soul...*, s. 46).

⁸⁶ Piotr Ł. Ławrow (1823–1900) był jednym z teoretyków ruchu narodnickiego, obok Michała Bakunina, Mikołaja Michajłowskiego oraz Piotra Tkaczowa. Zdaniem Ławrowa społecznym i moralnym obowiązkiem inteligencji było dążenie do zmiany świadomości ludu rosyjskiego, a także skłonienie narodu do działania, w celu założenia partii rewolucyjnej. W taki sposób, argumentował, inteligencja będzie mogła spłacić swój dług wobec ludu. Swoje idee Ławrow zawarł w *Listach historycznych* publikowanych w latach 1868–1869, na łamach czaso-

zmu społecznego. Innymi słowy, przyszłego autora *Dybuka* charakteryzowała dobroć, rozumiana w sensie, jaki nadaje temu pojęciu polska filozof Jadwiga Mizińska, która pisze, iż „dobroć stanowi przejaw, świadectwo i dowód braterstwa ludzi, pojętego jako solidarność w biedzie, nieszczęściu i krzywdzie. Jest próbą jednoosobowego wysiłku przywrócenia zakłóconej sprawiedliwości w relacji bliźni – bliźni”⁸⁷.

Zarazem, zwłaszcza w dojrzałym życiu, An-ski starał się publikować w języku jidysz i opowiadał się za kulturą żydowską w nim wyrażalną, podobnie jak Żytlowski, pionier tak zwanego jidyszyzmu, postrzeganego jako cywilizacja Żydów Europy Środkowo-Wschodniej⁸⁸. Również w odniesieniu do problemów społeczności żydowskiej An-ski pozostawał konsekwentnym socjalistą dążącym do realizacji postulatu sprawiedliwości społecznej. Napisany przez niego poemat *Przysięga* (jid. *Di Szwue*) stał się hymnem lewicowej partii Bund⁸⁹, śpiewanym do dziś przez żydowskich socjalistów⁹⁰. Innymi słowy, pisarz powrócił wówczas do swoich żydowskich korzeni, starając się dokonać kulturowej restauracji przemijającej postaci świata, nawet wówczas, gdy stawało się to coraz trudniejsze, z powodu nasilających się nastrojów antysemitycznych w krajach Europy Wschodniej, jak również na zachodzie Europy. Być może zresztą nie powinno się interpretować tej właśnie dojrzałej postawy An-skiego jako „powrotu do korzeni”, ponieważ, w gruncie rze-

pisma „Tydzień” (ros. *Неделя*), jak również w piśmie „Naprzód” (ros. *Вперед*), wydawanym w Londynie oraz w Zurychu. W kwestii postaci Ławrowa, jak również ideologii narodnictwa – zob. na przykład: L. Bazyłow, op.cit., s. 333–335.

⁸⁷ J. Mizińska, *Unde malum? Unde bonum? Eseje o metafizyce duchowości*, Lublin 2015, s. 87.

⁸⁸ Por. O. Zienkiewicz, *Co się czytało w jidysz? Uwagi na temat zbiorów Biblioteki Żydowskiego Instytutu Historycznego*, [w:] E. Geller, M. Polit, *Jidyszland. Polskie przestrzenie*, Warszawa 2008, s. 151; R. Żebrowski, *Żytlowski Chaim*, [hasło w:] *Polski słownik judaistyczny*, http://www.jhi.pl/psj/Zytlowski_Chaim [dostęp: 12.07.2015]. W kwestii „jidyszyzmu”, „Jidyszlandu” oraz „Jdyszkajtu” – zob. S. Krajewski, *Glosa końcowa. „Jidyszkajt” – refleksje nieobojętnego niespecjalisty*, [w:] E. Geller, M. Polit, *Jidyszland. Polskie przestrzenie*, Warszawa 2008, s. 323–327.

⁸⁹ Żydowska partia socjalistyczna, Bund, utworzona została w roku 1897. Pełna jej nazwa brzmiała: Powszechny Żydowski Związek Robotniczy (jid. *Algemajner Jidyszer Arbeterbund, Bund*). Por. P. Johnson, op.cit., s. 445: „Bund prowadził aktywną kampanię na rzecz pełni praw obywatelskich dla Żydów. Bundowcy nie byli jednak zgodni w kwestii, czy – kiedy powstanie «republika robotnicza» – Żydzi powinni otrzymać w niej autonomiczne państwo. Nie mieli też jasności co do syjonizmu, a ich szeregi wciąż przerzedzała emigracja. Dlatego też mieli tendencję do koncentrowania się na obronie żydowskiej kultury narodowej”. Obecnie istnieje angielskojęzyczna witryna internetowa, poświęcona historii Bundu: www.bundism.net. W kwestii Bundu zob. także: A. Polonsky, op.cit., s. 312–314. Por. również: K. Zieliński, *Polski i żydowski ruch robotniczy w Królestwie Polskim w latach I wojny światowej*, „Studia Judaica” 2004 nr 1, s. 49–78.

⁹⁰ Por. I. Zemtsovsky, *The Musical Strands of An-sky's Texts and Contexts*, [w:] G. Safran, J. Zipperstein, op.cit., s. 215.

czy, nigdy nie wyrzekł się on swojego pochodzenia, chociaż w pewnym momencie bliski był nawet przejścia na chrześcijaństwo⁹¹.

Analiza biografii Rapoporta pozwala, do pewnego przynajmniej stopnia, wyjaśnić strukturę jego najsłynniejszego dzieła. Jest ono nie tylko „realistycznym dramatem o mistykach”, lecz także dramatem społecznym, którego autor opisuje żydowską wspólnotę skazaną na egzystencję pośród różnych narodów słowiańskich, na terytorium kulturowego pogranicza. Jak trafnie ujmuje to Safran, od dziecka otaczały pisarza różne kultury i dźwięki: odmiana witebska i zarazem „litwacka” języka jidysz, język rosyjski, białoruski i polski⁹². Pewnym śladem owego kulturowego melanzu są imiona dwóch postaci występujących w *Dybuku*. Jedną z nich jest kuzynka głównej bohaterki. Specjalnie przyjechała ona do Brynicy na ślub Lei, aby zostać drużką panny młodej. W rosyjskim oryginale dramatu kuzynka ta nosi imię Basia (ros. *Бася – племянница Лии, приезжая*). Drugą zaś osobą noszącą imię polskie jest jedna z żebraczek, Jagna. Wprowadzenie tych imion stanowiło, jak sądzę, bardzo przemyślany zabieg. An-ski wskazał bowiem w ten sposób na specyficzne uwarunkowania sytuacji życiowej chasydzkiej społeczności podlegającej silnym wpływom odmiennych i obcych konwencji kulturowych i, tym samym, zmuszonej do podejmowania radykalnych niekiedy działań służących ochronie własnej tożsamości narodowej. W sztuce An-skiego pojawia się także, w postaci Chanana, motyw Żyda-tułacza, którym był, niewątpliwie, również sam autor sztuki: podróżujący po całej Europie, wykonujący rozmaite profesje, odczuwający własną odmienność oraz, w konsekwencji, samotność:

On gdzieś tam z Litwy. Uczył się tutaj przez kilka lat, uważany był za ozdobę naszej jesziwy, otrzymał tytuł rabina. I nagle gdzieś tam przepadł. Mówili, że udał się „odprawiać wygnanie”. Niedawno wrócił. Stał się jakiś taki dziwny⁹³.

Jest także niemal paradoksalne, że pierwszą książką napisaną przez An-skiego była powieść pt. *Historia jednej rodziny*⁹⁴. Jej pierwowzór powstał w języku jidysz, lecz przyniosła ona autorowi dość duży rozgłos dzięki

⁹¹ Por. G. Safran, *Wandering Soul...*, s. 46.

⁹² Por. ibidem, s. 14.

⁹³ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 332.

⁹⁴ Powieść została opublikowana w czterech częściach jesienią roku 1884, pod tytułem *История одного семейства*. Ukazała się ona w rosyjsko-żydowskim periodyku „Wschód” (ros. *Восход*). Por. G. Safran, *Timeline, ...* s. XVI. Por. także: G. Safran, *Wandering Soul...*, s. 31: “In the fall of 1884, at almost twenty-one Shloyme-Zanvl Rappoport became a published Russian writer when *History of a Family* came out in the last four monthly issues of *Voskhod*, under ‘Pseudonymous’ (...). With the publication of his novel, he had become a writer, albeit a nameless one, and entered the class of people who, he believed, were changing the Word.”

przekładowi na język rosyjski. Ostatnim natomiast dziełem Szlojmeego Rappoporta był *Dybuk* – napisany po rosyjsku i skierowany, zgodnie z intencją pisarza, do rosyjskojęzycznej publiczności. Jednakże sztuka ta jest znana w powszechnym odbiorze jako dramat jidyszowy lub hebrajski. Tak więc, zarówno sama postać Szymona An-skiego, jak i jego twórczość wydają się spolaryzowane i niejako rozdarte. Oscylują pomiędzy tym, co żydowskie, a tym, co rosyjskie i europejskie, pomiędzy hermetycznym światem „żydowskiego miasteczka” a wielkim światem Sankt Petersburga, Moskwy, Wilna, Warszawy, Zurychu i Paryża. Być może to właśnie napięcie, wewnętrznie przenikające osobiste losy autora *Pomiędzy światami* oraz jego myśl i dzieło, zadecydowały o wielorakich możliwościach interpretacyjnych *Dybuka*: dramatu zarazem żydowskiego i europejskiego, metafizycznego i społecznego, miłosnego i religijnego, sztuki o żywych i o zmarłych, o nieskończoności i skończoności trwających w dialektycznym napięciu.

2. Losy rosyjskiego oryginału *Dybuka*

Tylko do pewnego stopnia można zgodzić się z opinią Mirosławy Bułat, która, analizując adaptację sceniczną *Dybuka* w reżyserii Jewgienija Bagrationowicza Wachtangowa⁹⁵, stwierdza krótko i – na pozór – trafnie: „Bo wszystko jednak zaczęło się w Moskwie”⁹⁶. W istocie hebrajskojęzyczna adaptacja *Dybuka*, która rozślawiła sztukę An-skiego na świecie, została przygotowana w Moskwie przez ormiańskiego reżysera nieznającego języka hebrajskiego. Jednakże, w rzeczywistości, owo „wszystko” zaczęło się jeszcze w Witebsku, gdzie Szlojme Rappoport postanowił odkrywać nowy świat, nowy język i nowe idee. „Wszystko” zaczęło się także wówczas, kiedy w dwudziesto-jednoletnim, pochodzącym z prowincji Żydzie dostrzeżono utalentowanego pisarza rosyjskiego, autora *Historii jednej rodziny*. I, wreszcie, owo „wszystko” zaczęło się wtedy, gdy baron Włodzimierz Horacewicz Günzburg podjął decyzję sfinansowania Żydowskiej Ekspedycji Etnograficznej, która miała prowadzić badania w „Strefie Osiedlenia”. Jak sądzę, to właśnie te trzy faktory spowodowały, iż dzieło życia An-skiego zostało napisane w języku rosyjskim. *Dybuk* był jednak, moim zdaniem, utworem zbyt ambitnym, założywszy nawet, że autor dramatu zamierzał zaprezentować go przed oczyma wykształconej publiczności składającej się z przedstawicieli inteligencji ro-

⁹⁵ W kwestii postaci Jewgienija (Eugeniusza) B. Wachtangowa, aktora i reżysera, ucznia Konstantina S. Stanisławskiego zob. B. Mucha, *Historia teatru rosyjskiego*, Piotrków Trybunalski 2001, s. 221–223. Por. także: M. Bułat, op.cit., s. 67–95.

⁹⁶ Ibidem, s. 67.

syjskiego imperium. Ani bowiem Rosjanie, ani zasymilowani Żydzi nie byłoby w stanie zrozumieć ukrytych warstw znaczeń implikujących mistyczną doktrynę filozoficzną, będącą *de facto* kanwą całego dramatu⁹⁷.

Niezależnie jednak od możliwości lub też niemożności właściwego odczytania przekazu sztuki przez jej „idealnych” odbiorców Szlojme Rappoport dążył usilnie do wystawienia swojego dramatu na deskach najslawniejszego wówczas teatru moskiewskiego: pragnął nawiązać kontakt z Konstantinem Siergiejewiczem Stanisławskim, szukał protektorów, którzy mogliby go polecić twórcy nowej „metody” teatralnej czy też raczej „systemu” wdrażanego przez Stanisławskiego⁹⁸, założyciela MChAT-u. Odniesić można nawet wrażenie, iż w tamtym okresie An-skim powodowały niezrealizowane dotąd ambicje. Rappoport musiał zdawać bowiem sprawę z faktu wielkości rosyjskiego teatru tamtego okresu – teatru „wieku srebrnego”. Musiał być także świadom, że jeśli napisze swoje dzieło po rosyjsku, nie zaś w jidysz czy po hebrajsku, jego tematycznie i fabularnie „żydowski” dramat będzie mógł zyskać szerszą recepcję i przynieść mu większą sławę. Właśnie dlatego, zdaniem, na przykład, Setha L. Wolitza, należy zaliczyć *Dybuka* do literatury „rosyjsko-żydowskiej”, mimo że dotąd nie powstała żadna adaptacja sztuki w jej rosyjskojęzycznej wersji, a dramat stał się powszechnie znany dzięki kolejnym adaptacjom w języku hebrajskim oraz jidysz⁹⁹.

Interesujące i zaskakujące zarazem wydają się więc toczone przez wiele lat spory dotyczące języka oryginału *Dybuka*. Niektórzy uczeni doprowadzili tę kwestię niemal do absurdu, skłaniając się ku tezie, iż tym, który sprawił, że sztuka An-skiego jest arcydziełem kultury żydowskiej, był poeta – narodowy wieszcz hebrajski – Chaim Nachman Bialik¹⁰⁰, nadając, jakoby, osta-

⁹⁷ Problemy z recepcją dramatu miewali niekiedy nawet występujący w nim żydowscy aktorzy. Eleonora Udalska, opisując pierwszą polskojęzyczną inscenizację *Dybuka*, która miała miejsce w łódzkim Teatrze Miejskim w roku 1925, stwierdza: „Natomiast akt trzeci, który wprowadza widza w pogranicze dwóch światów, w prawa kabały, wiary i mitologii, nie pozostawił prawie żadnego wrażenia. Był słabo przygotowany, aktorzy nie w pełni rozumieli sens sztuki” (E. Udalska, op.cit., s. 169).

⁹⁸ Na temat teorii teatralnej Stanisławskiego pisze z podziwem jeden z pierwszych aktorów moskiewskiego teatru Habima, Raikin Ben-Ari – uczeń Stanisławskiego, Wachtangowa, Reinhardta i Meyerholda: “Stanislavsky turned all of his attention to the inner life of the actor. He concerned himself with the actor’s spirit, with his education and culture, with his emotions and feelings, and with his experiences on the stage. Reliving the part became the all-important thing. Bringing the experiences, in reliving the part, before his audience, and releasing before his spectators the feelings which come with these experiences, that, insisted Stanislavsky, was the greatest reward the actor could expect.” R. Ben-Ari, *Habima*, przeł. A.H. Gross, I. Soref, Th. Yoseloff, New York-London 1957, s. 222.

⁹⁹ Por. S.L. Wolitz, op.cit., s. 172.

¹⁰⁰ Na temat postaci Bialika pisze wybitny tłumacz jego *Szirim (Pieśni)* na język polski, Salomon Dykman. Por. S. Dykman, *Wstęp*, [w:] Ch.N. Bialik, *Pieśni*, Kraków-Budapeszt 2012, s. 23-37.

teczny i najpełniejszy kształt tekstowi Rappoporta. Tym samym autorstwo dramatu stało się poniekąd niejednoznaczne, mimo że istniało świadectwo samego Bialika: poeta wyraźnie stwierdził, iż An-ski dostarczył mu dwa warianty *Dybuka*. Jeden z nich napisany został po rosyjsku, drugi natomiast w języku jidysz¹⁰¹. Korzystając z obu tych wersji, Bialik przetłumaczył tekst dramatu na hebrajski. Ten właśnie przekład stał się podstawą najświetniejszej adaptacji scenicznej sztuki¹⁰². Dokonał jej wspomniany już tutaj Jewgienij Wachtangow, który wyreżyserował dramat w żydowskim teatrze Habima, określanym wówczas jako „studio biblijne”¹⁰³, podlegającym Moskiewskiemu Teatrowi Artystycznemu¹⁰⁴. Spektakl Habimy odniósł tak wielki sukces,

¹⁰¹ Por. Ch.N. Bialik, *Habima*, [w:] R. Ben-Ari, op.cit., s. 242: „At the head of Habima was Stanislavsky, the directing power, influential figure and guiding spirit; with him three Armenian, Vachtangov, and two or three other *Goyim* were in the midst of Habima, the greatest of them being Vachtangov. They were preparing *The Dybbuk* and for that purpose they brought me the Russian and Yiddish of Ansky's that I give the Hebrew version. An-sky himself, who happened to be in Odessa, pleaded with me that I do the translation for him.” Por. także: S. L. Wolitz, *Inscribing An-ky's Dybbuk...*, s. 175: „The Revolution in 1917 intervened, and Stanislavsky lost interest, as did the Russian actors. An-sky despaired. Only at this point did An-sky seek elsewhere for a production not in Russian (...). Nevertheless, *The Dybbuk* should be classified under Russian-Jewish literature despite its performative history in Yiddish and Hebrew. Its structure and internal composition were directly affected by Stanislavsky and the Russian theater tradition, and its first target audience was Russian-speakers. Now that the Russian manuscript has been rediscovered, we should recall Mikhail Bulgakov's admonition: Manuscripts do not burn! Littera scripta valet!”

¹⁰² Kwestię przedstawia następująco Mirosława Bułat: „Moje pierwsze zetknięcie z legendą moskiewskiej inscenizacji studia biblijnego było dość nietypowe. Wpadły mi w ręce recenzje z przedstawienia *Dybuka* przygotowanego przez «Habimę» pod kierunkiem A. Wajdy na otwarcie Festiwalu Izraela w Jerozolimie w 1988 roku. W sprawozdaniach z premiery najbardziej uderzyło mnie to, iż właściwie dla izraelskich krytyków *Na pograniczu dwóch światów* istnieje jako dzieło J.B. Wachtangowa (i hebrajskiego studia MChAT-u), a nie S. An-skiego”. M. Bułat, op.cit., s. 67.

¹⁰³ Por. В.В. Иванов, *Вступительный текст...*, s. 18: „Нужно сказать, что историческая встреча Наума Цемаха со Станиславским, после которой «Габима» стала неформально называться «библейской студией» Художественного театра, состоялась 26 сентября 1917 г.”. W kwestii postaci Nachuma Dawida Cemacha zob. R. Żebrowski, *Cemach Nachum Dawid*, [hasło w:] *Polski słownik judaistyczny*, http://www.jhi.pl/psj/Cemach_Nachum_Dawid [dostęp: 26.08.2015]. Por. także: R. Ben-Ari, op.cit., s. 230–237.

¹⁰⁴ Por. M. Magier, *Habima w Polsce*, „Pamiętnik Teatralny” 1992, XLI, z. 1–4, s. 453: „Hebrajski teatr Habima został założony w 1914 roku przez urodzonego w Białymstoku Nachuma Cemacha. Składał się z amatorów, których egzaminami aktorskimi były kolejne premiery. Przez pierwsze trzy lata I wojny światowej członkowie zespołu tułali się po Europie. W 1917 osiedli w Moskwie, gdzie udało im się zdobyć i zagospodarować budynek na Niżnym Pie-reułku. To był pierwszy cud: w czasie wojny, rewolucji, w czasie głodu i zawieruchy zbudowali teatr. Na prośbę Cemacha Konstanty Stanisławski otoczył opieką grupę nikomu nieznanym amatorów z prowincji, którzy postanowili grać w nieznanym nikomu języku. Wskazał

iż odtąd powszechnie stosowana kolokacja „*Dybuk* Wachtangowa”¹⁰⁵ zaczęła przysłańać postać An-skiego – prawdziwego twórcy dramatu. Tymczasem, co oczywiste, ani Bialik, ani Wachtangow nie napisali przecież *Pomiędzy dwoma światami*, lecz przyczynili się jedynie do popularyzacji dzieła Rappoporta. Z drugiej natomiast strony dosyć rozpowszechnione, tak w świecie sztuki, jak również nauki, jest przekonanie, iż *Dybuk* został oryginalnie napisany w języku jidysz. Profesor Freddie Rokem z Wydziału Teatrolologii (“Theatre Studies”) Uniwersytetu w Tel Awiwie podczas wykładu, który został wygłoszony 4 października 2010 roku w Instytucie im. Grotowskiego, stwierdził na przykład:

Sztuka Szymona An-skiego *Dybuk. Na pograniczu dwóch światów* znana jest prawdopodobnie głównie dzięki inscenizacji, którą w teatrze Habima przygotował Jewgienij Wachtangow. Prapremiera tej sztuki odbyła się jednak w Warszawie w 1920 roku. Aktorzy Trupy Wileńskiej grali w jidysz, czyli w języku, w którym tekst został oryginalnie napisany¹⁰⁶.

Choć zatem można, ponownie, zgodzić się z twierdzeniem dotyczącym popularyzacji sztuki An-skiego przez Wachtangowa, to już za niewystarczająco uzasadnioną należy uznać tezę, że *Dybuk* został pierwotnie napisany w języku jidysz. Oczywiście również argument, że w roku 2001 odnaleziono rosyjską wersję dzieła, jest z kolei niewystarczający dla uzasadnienia poglądu, że oryginalny tekst sztuki napisany został właśnie po rosyjsku, teoretycznie bowiem An-ski był w stanie napisać *Dybuka* jednocześnie w dwóch wersjach, jak twierdzi, między innymi, polski historyk Rafał Żebrowski¹⁰⁷.

im Jewgienija Wachtangowa, który zgodził się prowadzić zajęcia w Habimie i przygotować pierwszą w historii zespołu premierę. To był drugi cud (...). 31 stycznia 1922 roku odbyła się premiera *Dybuka* An-skiego w reżyserii Wachtangowa – przedstawienia, które zdobyło największy rozgłos i było, jak można sądzić, najbłyszczającym sukcesem artystycznym Habimy w całej jej historii”. Zdaniem jednego z aktorów moskiewskiej Habimy, Raikina Ben-Ariego, nie należy utożsamiać białostockiej trupy teatralnej ze „studium biblijnym” MChAT-u, ponieważ moskiewska działalność artystyczna Cemacha i jego trupy nie stanowiła, w istocie, kontynuacji „białostockiego eksperymentu”. Stąd też nie można jasno określić, kiedy teatr został założony. Por. R. Ben-Ari, op.cit., s. 13.

¹⁰⁵ Por. В.В. Иванов, *Вступительный текст...*, s. 10: „Пьеса С. Ан-ского «Гадибук» приобрела репутацию одной из самых известных еврейских пьес XX века. Спектакль Вахтангова, поставленный в «Габиме» (1922), сделал ее знаменитой”. [Sztuka Szymona An-skiego „Hadibuk” zyskała opinię jednej z najbardziej znanych sztuk żydowskich XX wieku. Spektakl Wachtangowa, wystawiony w „Habimie” (1922), przyniósł jej rozgłos.]

¹⁰⁶ F. Rokem, *Potrzeba wystawiania historii*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, <http://www.grotowski.net/performer/performer-2/potrzeba-wystawiania-historii> [dostęp: 26.08.2015].

¹⁰⁷ R. Żebrowski, *An-Ski (An-ski) Sz. (Szymon) (pseud.)*, [hasło w:] *Polski słownik judaistyczny*, http://www.jhi.pl/psj/An-Ski_%28An-ski%29_Sz_%28Szymon%29_%28pseud%29 [dostęp: 27.08.2015].

Sądzę, iż z tego właśnie powodu redagujący tekst An-skiego Iwanow starał się ze wszystkich sił we *Wstępie* do ocenzurowanej wersji dramatu dowieść, że An-ski był oryginalnym twórcą rosyjskojęzycznym. Teatrológ pisze na przykład, powołując się na treść jednego z listów Rappoporta, iż deprecjonował on teatr jidyszowy ze względu na niski poziom gry występujących w nim aktorów¹⁰⁸. Iwanow dowodzi – ponownie powołując się na korespondencję An-skiego – że autor *Dybuka* bardzo wysoko cenił rosyjski teatr i że, ostatecznie, udało mu się przekonać Stanisławskiego do realizacji scenicznej *Pomiędzy dwoma światami*.

Tymczasem zarówno Iwanow, jak i Wolitz, który bezsprzecznie zgadza się z ustaleniami Iwanowa¹⁰⁹, wydają się wyważać drzwi, które zostały już dużo wcześniej otwarte. W roku 1957 opublikowane bowiem zostały wspomnienia jednego z pierwszych aktorów i, jednocześnie, współzałożyciela moskiewskiej Habimy, Raikina Ben-Ariego, który w późniejszym okresie wyjechał do Stanów Zjednoczonych, gdzie odniósł znaczący sukces między innymi jako reżyser i wykładowca w szkołach teatralnych. Przywołując pamięcią swoją pracę w moskiewskim teatrze pod kierunkiem Stanisławskiego i Wachtangowa, aktor dokładnie opisuje pracę zespołu nad adaptacją *Dybuka*. Podkreśla też fakt, że oryginał sztuki został napisany przez An-skiego po rosyjsku:

W tym czasie opublikowano *Dybuka* An-skiego w znakomitym przekładzie na język hebrajski, [autorstwa] Bialika; Wachtangow posiadał już oryginalną kopię rosyjską (...). An-ski oryginalnie napisał *Dybuka* po rosyjsku. Kiedy był w Moskwie, dostarczył go do Moskiewskiego Teatru Artystycznego. Stanisławski przy-

¹⁰⁸ Por. В.В. Иванов, *Вступительный текст...*, s. 13: „По имеющимся сведениям, автор не предпринимал попыток предложить ее еврейским труппам, которые в силу сложившихся обстоятельств и существовавших ограничений представляли собой жалкое зрелище. Об отношении к ним С. Ан-ского можно судить по дневниковой записи, сделанной им в Ровно 1 января 1915 г.: «Новый год родился в глубоком трауре. Ни пожеланий, ни надежд, точно стоишь возле покойника. Тоскливо провел день. Ночью пошел в „еврейский театр“. Давали бессмысленнейшую оперетку „Хонце ин Америке“. Играли бездарнее бездарного. Но театр был набит битком и публика была в восторге» [Zgodnie z dostępnymi świadectwami, autor nie podejmował prób zaproponowania jej [sztuki – K.K.-S.] zespołom żydowskim, które z powodu powstałych okoliczności oraz istniejących ograniczeń, prezentowały sobą żaloszny widok. O stosunku do nich Sz. An-skiego można wnioskować na podstawie wpisu do pamiętnika, poczynionego w Równem dnia 1 stycznia 1915 r.: „Nowy Rok rodził się w głębokiej żałobie. Ani życzeń, ani nadziei, dokładnie jakbyś stał obok nieboszczyka. W tęsknocie spędziłem dzień. Wieczorem poszedłem do ‘teatru żydowskiego’. Wystawiali bezsensowną operetkę ‘Chonce w Ameryce’. Grali nieudolniej niż nieudolnie. Teatr był jednak wypełniony po brzegi, a publiczność była rozentuzjasmowana”].

¹⁰⁹ Por. S.L. Wolitz, op.cit., s. 201: “Because An-sky wrote the play first in Russian and for Russian-speaking audience he underscored its Jewish folklore, mysticism, and love, and he invited parallels to Russian culture.”

jął sztukę przychylnie, lecz powiedział An-skiemu, że byłoby dużo lepiej, gdyby wystawiła ją jakaś trupa żydowska, ponieważ żydowscy aktorzy zrozumieliby oraz sportretowali typy i postaci o wiele bardziej skutecznie. An-ski się zgodził¹¹⁰.

Nie widzę powodu, aby podważać słowa naoczego świadka wydarzeń. Jestem przekonana, podobnie jak Iwanow i Safran, że An-ski pragnął, aby *Dybuk* został wystawiony przez moskiewski teatr. Z pewnością zdawał sobie sprawę z geniuszu Stanisławskiego oraz wysokiego poziomu artystycznego teatru stworzonego przez twórcę „systemu”. Wydaje się również pewne, że Bialik przetłumaczył tekst dramatu na język hebrajski¹¹¹. Wiadomo także, że 9 grudnia 1920 roku Trupa Wileńska zaprezentowała *Pomiędzy dwoma światami* w wersji jidyszowej¹¹², opartej na wersji hebrajskojęzycznej oraz rosyjskiej. W tej sytuacji bezsporne wydaje się twierdzenie, iż oryginał *Dybuka* został napisany po rosyjsku, a odzyskanie go powinno zostać uznane nie tylko za przełom w badaniach nad tekstem Szymona An-skiego, lecz także spowodować realizację nowych adaptacji scenicznych dramatu właśnie w jego pierwotnej wersji.

Nie wiadomo, niestety, kto odszukał dwa zeszyty przesłane przez Rappoporta carskim cenzorom. Wiadomo natomiast, gdzie znajdowały się one przez około osiemdziesiąt lat: spędziły ten długi czas w Sankt Petersburgu, w Oddziale Ksiąg Rzadkich Biblioteki Teatralnej im. Anatolija Wasiljewicza Łunczarskiego. W pierwszym z ocenianych zeszytów, oznaczonym datą 10 października 1915 roku, znajdowały się trzy akty *Dybuka*. Zeszyt drugi zawierał prolog, epilog oraz scenę ślubu. Cenzorzy wpisali na nim datę 30 listopada 1915 roku, co oznacza, iż An-ski przesłał kolejną część tekstu w późniejszym terminie¹¹³.

Dyrektor Biblioteki im. Łunczarskiego przekazał owe zeszyty rosyjskiemu teatrologowi Władysławowi Iwanowowi¹¹⁴, który podjął się żmudnej

¹¹⁰ R. Ben-Ari, op.cit., s. 38n: “At about this time An-sky’s *the Dybbuk* in Bialik’s brilliant Hebrew translation was published; Vachtangov already had a copy of it in the original Russian (...). An-sky originally wrote *The Dybbuk* in Russian. When he was in Moscow he submitted it to the Moscow Art Theater. Stanislavsky received the play sympathetically, but told An-sky he thought that it would be much better if a Jewish group produced it, since Jewish actors would understand and portray the types and characters much more effectively. An-sky agreed.”

¹¹¹ Por. J. Neugroschel, op.cit., s. XIV: “As for the style of Ansky’s drama, linguistic politics play a crucial role. The original Yiddish or Russian manuscript was lost, and the author had to turn it back into Yiddish from Khaim Bialek’s neo-Hebrew version.”

¹¹² Por. G. Safran, *The Wandering Soul...*, s. 292: “*The Dybbuk*, never performed in his lifetime, was staged in Yiddish in Warsaw by the Vilna Troupe as a commemoration to its author on December 9, 1920, his *shloshim*, under Dovid Herman, the director An-sky had preferred.”

¹¹³ Por. В.В. Иванов, *Вступительный текст...*, s. 10–11.

¹¹⁴ W przypisach do *Appendixu* zawierającego anglojęzyczny przekład rosyjskiego oryginału sztuki, którego dokonał Craig Cravens, natrafiłam na następujące podziękowania skie-

redakcji tekstu. Była ona niełatwym zadaniem, ponieważ autor *Dybuka* posługiwał się uszkodzoną maszyną do pisania: w drugim zeszycie, zawierającym prolog, epilog oraz drugi akt sztuki, nie widnieją ani znaki zapytania, ani wykrzykniki. Tak więc, interpunkcję tekstu Rappoporta odtwarzał po latach Iwanow. Uczony skromnie przyznaje, że – choć starał się ze wszystkich sił – nie jest pewien, czy dość dobrze sprostął swojemu zadaniu, ponieważ An-ski miał zwyczaj wstawiać wykrzykniki w zupełnie nieoczekiwanych miejscach¹¹⁵. Tym niemniej, właśnie dzięki Iwanowowi i jego żmudnej pracy, udostępniony został nie tylko oryginał *Pomiędzy dwoma światami*, lecz – przede wszystkim – poznano prolog dzieła. Jego autor wyraźnie sugeruje w nim odbiorcom, jakie kwestie są w dramacie najistotniejsze. Z jednej strony, jest to szeroko rozumiana problematyka społeczna, z drugiej zaś filozofia kabały żydowskiej, szczególnie w jej luriańskiej, najbardziej systematycznej postaci, skoncentrowanej – teozoficznie i teurgicznie – wokół wizji bezsilnego bóstwa zależnego od moralnych wyborów człowieka¹¹⁶.

rowane przez Iwanowa do dyrektora Biblioteki im. Łuczarskiego, jak również do Iriny A. Siergiejewej zawiadującej Kolekcją Judaików Instytutu Manuskryptów w Ukrainskiej Bibliotece Narodowej: „I would like to express my heartfelt gratitude to the director Gennadii Rafailovich Trostianetskii, who brought my attention to the censored text of An-sky's *Between Two Worlds* in the censored text of An-sky's *Between Two Worlds* in the St. Petersburg Theatrical Library, and also to Irina Anatol'evina Sergeeva, the head of the Judaica Collection of the Institute of Manuscripts at the Ukrainian National Library, who kindly acquainted me with the unpublished letters of Baron Guenzburg, the publisher Grzhebin, and the entrepreneur Vysotskii” (Notes, [w:] G. Safran, S.J. Zipperstein, op.cit., s. 505).

¹¹⁵ Por. В.В. Иванов, *Вступительный текст...*, s. 11: „К особенностям обнаруженного текста относится прежде всего то, что в машинке, которой пользовался С. Ан-ский, отсутствовали вопросительный и восклицательный знаки. Но если в первой тетради автор добросовестно восполнил выпавшие знаки препинания, то во второй тетради он этого делать не стал. Мы по возможности расставили эти знаки там, где того требуют правила, что, однако, не в полной мере передает синтаксис С. Ан-ского, склонного удваивать, утраивать подчас в самых неожиданных конструкциях восклицательные знаки”.

¹¹⁶ Jedną z najbardziej precyzyjnych i syntetycznych definicji szesnastowiecznej Kabały safedzkiej podaje Salomon Majmon, urodzony na Litwie filozof-kantysta. Twierdzi on, że „Istnieją dwa główne systemy Kabały, mianowicie system rabiego Mojżesza Kordowera i system rabiego Izaaka Lurii. Pierwszy jest bardziej realny, tj. zbliża się bardziej ku rozumowi niż drugi, który jest bardziej formalny, tj. doskonalszy w budowie swego układu niż tamten. Nowsi kabaliści przedkładają właśnie tego ostatniego, gdyż za prawdziwą Kabałę uważają to, w czym nie ma żadnego rozumnego sensu. Głównym dziełem rabiego Mojżesza Kordowera jest *Pardes Rimonim* (Sad granatowy). Po rabim Izaaku Lurii zostało kilka niewiązących się skryptów własnoręcznych. Wszelako uczeń jego, rabi Chaim Vital, napisał niewielkie dzieło pod tytułem *Ec Chaim* (Drzewo życia), gdzie mieści się cały system jego nauczyciela. Żydzi uważają to dzieło za tak święte, iż nie pozwalają go drukować” (S. Majmon, *Autobiografia*, t. 1, przeł. L. Belmont, B. Szwarcman-Czarnota, Warszawa 2007, s. 112n.).

3. *Dybuk* jako melodramat i pośmiertna sława An-skiego

Jak wynika nawet tylko z powyższych rozważań, zarówno dzieje tekstów *Dybuka*, jak i losy jego twórcy są do tego stopnia złożone, że wciąż budzą kontrowersje oraz stanowią przedmiot dociekań i badań wielu uczonych właściwie na całym świecie. I ja sama, usiłując zrekonstruować tekstualną historię dramatu, napotykałam na aporie i nieścisłości. Odnosiłam niekiedy wrażenie, że wielu badaczy spuścizny An-skiego dość często powtarza niesprawdzone informacje, nie zawsze umiejętnie oddzielając fakty od mitów, które otoczyły postać autora „dramatycznej legendy”. Przynajmniej dwie kwestie wydają się jednak nie generować żadnych sporów. Pierwszą z nich jest teza, iż *Dybuk* odczytywany bywa powszechnie jako opowieść o nieszczęśliwej miłości, za drugą natomiast uznać należy twierdzenie, iż to właśnie romantyczny motyw przesądził o sukcesie sztuki Rappoporta, sprawiając, że jego dramat mógł zaistnieć na scenach nie tylko Rosji, Polski czy Izraela, ale że wystawiano go również w La Scali i na Broadwayu.

W zasadzie nie można się dziwić, że wątek miłosny *Dybuka* zyskał aplauz światowej publiczności. Obrazy miłosnych uniesień prowadzących w efekcie do śmierci bohaterów od zawsze znajdowały uznanie teatralnego audytorium. Nieszczęśliwie kochały, na przykład, bohaterki tragedii greckich, Medea i Antygona, nieszczęśliwie zakochani w sobie byli też Romeo i Julia w dramacie Shakespeare’a, a także tytułowe postacie oper Pucciniego i Verdiego, czyli Tosca i Aida. Parą zakochanych byli też Tristan i Izolda w dramacie muzycznym Wagnera. Spoglądając więc z takiej perspektywy, *Dybuk* mieści się w ramach europejskiej, nie zaś *stricte* żydowskiej tradycji teatralnej, o ile, rzecz jasna, „teatr żydowski” jako zjawisko samo w sobie naprawdę istnieje¹¹⁷, skoro opinie na ten temat są dosyć podzielone. Mimo to konstrukcja fabuły dramatu An-skiego nie była – i nie jest – dla większości widzów obca. Przeciwnie, jest ona dobrze znana i, by tak rzec, dosyć przewidywalna: nie każda przecież miłość kończy się szczęśliwie, a Eros i Tanatos odwiecznie sobie towarzyszą. A zatem, nie odczytywano, z reguły, *Dybuka* w sposób pogłębiony czy „awangardowy”. Mocno zaś osadzone w sztuce elementy żydowskiego – tajemniczego i szerzej nieznanego – folk-

¹¹⁷ Oczywiście, podejmowane są próby definiowania „teatru żydowskiego”. Niekiedy utożsamia się go wyłącznie z teatrem prezentującym spektakle w języku jidysz, niekiedy zaś traktuje ów teatr jako zjawisko międzynarodowe i międzyjęzykowe. W świetle definicji skonstruowanej przez Michaela C. Steinlaufa *Dybuk* Szymona An-skiego nie jest dramatem żydowskim, ponieważ sztuka Rappoporta nie była przeznaczona przede wszystkim dla publiczności żydowskiej. Zgodnie zaś z definicją Steinlaufa, „teatrem żydowskim” określić można „teatr tworzony przede wszystkim przez Żydów i przeznaczony zasadniczo dla żydowskiej publiczności” (M.C. Steinlauf, *Teatr żydowski w Polsce. Stan badań*, „Pamiętnik Teatralny” 1992, XLI, z. 1-4, s. 7).

loru wschodnioeuropejskich chasydów mogły jedynie sprawić, że sztuka wydawała się jeszcze ciekawsza, mimo powierzchownego tylko jej rozumienia. Biorąc zaś pod uwagę wysoką kompetencję kulturową Siemiona Akimowicza, można zaryzykować twierdzenie, iż nieszczęśliwie w sobie zakochanych Chanana i Leę celowo i z pewną premedytacją uczynił głównymi bohaterami swojej sztuki. Być może pragnął w ten sposób trafić do jak największej liczby odbiorców, niezależnie od ich wykształcenia czy też stopnia znajomości literatury i filozofii. Innymi słowy, An-ski – świadomie bądź podświadomie – dokonał zabiegu twórczego, tożsamego z późniejszym dokonaniem Umberta Eco, który, pisząc *Imię róży*, z całą pewnością zdawał sobie sprawę, że większość czytelników jego powieści nie dostrzeże w postaci franciszkanina Wilhelma z Baskerville filozofa-franciszkanina Wilhelma Ockhama. Co więcej, podobnie wieloznacznie brzmią tytuły obu dzieł. Tak samo jak stosunkowo niewielu odbiorców *Imienia róży* jest w stanie skojarzyć ten tytuł ze średniowiecznym sporem o uniwersalia, podobnie niewielu czytelników lub widzów dramatu *Pomiędzy dwoma światami* zwróci uwagę na fakt, iż przyimek „pomiędzy” łączy nie tylko świat żywych ze światem zmarłych, lecz konotuje również polaryzację rozmaitych relacji społecznych oraz religijnych: zachodzących pomiędzy Bogiem antropomorficznym a nieosobowym bóstwem, pomiędzy bóstwem a człowiekiem, pomiędzy Bogiem a Szatanem, pomiędzy Talmudem a Kabałą, pomiędzy Żydami a gojami, pomiędzy mężczyznami a kobietami, pomiędzy ludźmi młodymi a starymi, pomiędzy tym, co słowiańskie, a tym, co żydowskie, pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem, pomiędzy tym, co indywidualne, a tym, co zbiorowe, pomiędzy osobistą wolnością człowieka a jego powinnościami wobec wspólnoty.

Poza tym, jeśli wierzyć badaczom biografii An-skiego, inspiracją do napisania *Dybuka* stała się dla pisarza autentyczna historia związana z miłością, która nie mogła przetrwać z powodu szeroko rozumianych uwarunkowań rodzinnych i społecznych. Jak bowiem podaje Iwanow, „tematem dramatu stała się banalna sytuacja życiowa, podpatrzona przez An-skiego w miasteczku Jarmolińce na Podolu podczas ekspedycji etnograficznej”¹¹⁸. „Banalność” owej sytuacji polegała na tym, że ojciec siedemnastoletniej żydowskiej dziewczyny nie pozwolił jej poślubić biednego ucznia „szkoły religijnej”, w którym była zakochana, lecz, wbrew jej woli, postanowił ją wydać za mąż za bogatego sąsiada. Rozpacz młodej kobiety miała zrobić na An-skim tak wielkie wrażenie, iż zapamiętał tę historię, potem zaś opisał ją w konwencji europejskiego melodramatu, co mogło zapewnić pisarzowi sławę, uznanie i sukces.

¹¹⁸ В.В. Иванов, *Вступительный текст...*, s. 11.

Nieco odmienną wersję wydarzeń, które jakoby skłoniły An-skiego do napisania dramatu, podaje Daria Mazur, twierdząc, że właściwym pomysłodawcą *Dybuka* był towarzyszący An-skiemu w ekspedycji etnograficznej muzyk Joel Engel, który „zainspirował Anskiego do rozwinięcia wątku opowieści zasłyszanej od żony karczmarza i frazy ludowej pieśni *Mipnei Mah*”¹¹⁹. Skłaniam się raczej do wyjaśnienia podanego przez Iwanowa, ponieważ w rosyjskim prologu sztuki An-skiego pojawiają się tylko dwie postaci: „Stary Człowiek”, „Starzec” (ros. *Старик*) i jego „Córka” (ros. *Дочь*). Wiodą oni dość smutną rozmowę na temat prawa każdego człowieka do wyrażania własnych uczuć. Jak się okazuje, młoda kobieta przed pięcioma laty związała się z człowiekiem, którego ojciec nie akceptował i „nie wpuszczał za próg”. W takiej sytuacji córka zdecydowała się na ucieczkę, wyjeżdżając wraz ze swoim wybrankiem w nieznaną. Powróciwszy niepodziwianie do domu, stara się ponownie nawiązać z ojcem kontakt, chociaż wciąż odnosi wrażenie, iż ten nie przebaczył dawnej „zdrady”. Reprezentując młodszą generację, „Córka” pragnie wytłumaczyć, że ważne jest również osobiste szczęście oraz że osobiste decyzje należy zrozumieć i uszanować:

Córka. Ty możesz, ty musisz mnie zrozumieć! Ty musisz zrozumieć, że pokochałam tego człowieka bezwarunkowo, szaleńczo...

Stary Człowiek. Bezwarunkowo... Szaleńczo... Znałeś go tylko przez kilka tygodni, a może przez kilka dni... A był jeszcze człowiek, którego kochałaś przez całych osiemnaście lat, i, jak się wydawało, też bezwarunkowo, człowiek, dla którego, oprócz ciebie, nikogo na świecie nie było. Dlaczego druga miłość pokonała pierwszą?

Córka. Nie pokonała... Ja dalej ciebie kochałam, jak wcześniej. Ale ta miłość była zupełnie inna...

Stary Człowiek (*cicho*). Inna... inna... Nie rozumiem...

Córka. Ojczy! Przecież ty sam byłeś kiedyś młody. Czy naprawdę ty nigdy nikogo nie kochałeś?

Ojciec (*z żalem*). Jak to nie kochałem? Kochałem! Twoją zmarłą matkę, to nawet bardzo kochałem. Kochałem każdego, kto był godny miłości¹²⁰.

¹¹⁹ D. Mazur, op.cit., s. 20. Autorka nie podaje, niestety, źródła, z jakiego zaczerpnęła tę informację. Przyznam, że ogromnie się zdziwiłam, czytając po pewnym czasie niesygnalowaną partię hasła „Dibbuk” w *Jewish Virtual Library*, gdzie napisano, co następuje: “Joel Engel’s music for An-Ski’s play, like the play itself, dates from 1912, when the two men heard the old folk-tale from an innkeeper’s wife. An-ski constructed the play on the leitmotif of the hasidic song *Mipnei mah* („Why did the soul descend from the supreme height to the deep pit?”)”. Tak więc, *nolim velim*, owo nieznaną źródło – moim zdaniem, niezbyt jednak wiarygodne – udało mi się samodzielnie ustalić. Por. *Dibbuk (Dybbuk)*, [w:] *Jewish Virtual Library: A Division of American-Israeli Cooperative Enterprise*, https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0005_0_05197.html [dostęp: 16.12.2015].

¹²⁰ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 327.

W taki właśnie sposób zasugerował An-ski widzom, że będzie opowiadał w swoim dramacie o sprawach uniwersalnych: miłości zakazanej i nieakceptowanej, o konflikcie międzypokoleniowym, jak również o zmianach, jakie zawsze zachodzą w mentalności młodszego pokolenia dorastającego nie tylko we wspólnotach chasydzkich. Jak sądzę, większość odbiorców dekodowała – i nadal dekoduje – sztukę Rappoporta właśnie przez pryzmat takiej problematyki, utożsamiając się najczęściej z cierpieniem Lei i Chanana reprezentujących dążenie do szczęścia, tęsknotę za miłością i wolnością oraz bunt młodości, przejawiający się w negacji obowiązujących wartości, norm i konwencji społecznych. W prologu dramatopisarz informuje nas także, iż wątkiem równoległym do miłosnego stanie się koncepcja Boga judaizmu, którego rozumienie nie pozostaje proste czy jednoznaczne, ponieważ sam judaizm, nawet w swojej „oficjalnej”, biblijno-talmudycznej postaci, nie jest ścisłym lub też konsekwentnym monoteizmem, zważywszy, chociażby, na obecność w nim bóstw pośredniczących, takich na przykład jak archaniołowie i aniołowie, z jednej strony, z drugiej zaś diabły, demony czy wreszcie dybuki: byty należące jednocześnie do świata żywych i zmarłych¹²¹.

4. Dybuk jako tekst do czytania i dramat o czytaniu

Jednym z pierwszych odbiorców *Dybuka*, którego An-ski poprosił o wyrażenie opinii na temat sztuki, był baron Włodzimierz Horacewicz Günzburg, filantrop i mecenas, przedstawiciel zamożnej rodziny rosyjskich Żydów¹²². Trzeba przyznać, że baron okazał się wnikliwym interpretatorem. Dziękując

¹²¹ Por. G. Nigal, *Magic, Mysticism, and Hasidism: The Supernatural in Jewish Thought*, Northvale, New Jersey, 1994, s. 135: "Before monotheism, belief in a multiplicity of gods was prevalent throughout all the nations of the world. The gods were generally depicted as mighty, supreme humans, each ruling over a specific force in nature, or over a specific city. There were bad and good gods (...). In addition to the belief in gods, people also believed in many intermediary powers, both good and evil. As a consequence of this belief, folktales are replete with demons and spirits, on one hand, and dwarfs and fairies, on the other."

¹²² Por. G. Safran, *Wandering Soul...*, s. 189: "The baron was the son of the well-known financier and philanthropist, Baron Goratsy Gintsburg, who had made a fortune in banking and gold-mining and maintained residences in Kiev, Petersburg, and Paris, where his bank had a branch (...). Vladimir Gintsburg attended St. Petersburg University, and the Russian writers Ivan Turgenev, Mikhail Saltykov-Shchedrin, Ivan Goncharov, and Vladimir Solovev frequented in his father's Petersburg home. Baron Gintsburg continued the family tradition of philanthropy for both Jewish and general causes: he supported a hospital, a synagogue, a library, and a girls' high school. An-sky met the baron in Kiev in early 1912 and found him 'sweet, charming, with a big heart'."

swoimi wrażeniami po lekturze dramatu, napisał do jego autora w liście opatrzonym datą 30 stycznia 1914 roku:

Serdecznie Panu dziękuję z list z dnia 24.I/ 6.2 i za rękopis, który właśnie otrzymałem. Znalazłem w niej [w sztuce] to, czego szukałem: jasny, natchniony obraz duchowych dziejów narodu, których studiowaniu poświęcił Pan tyle lat swojego życia. Sztuka mnie głęboko zachwyciła i nie oderwałem się od niej, aż nie przeczytałem ostatniej stroniczki (...). Pragnąc jednak spełnić Pańskie życzenie i starając się usilnie wyszukać wady *Dybuka*, pozwolę sobie powiedzieć, iż jest to rzecz przeznaczona raczej dla czytelnika niż dla widza. Gdyby miał to być utwór sceniczny, to brakuje w nim bardzo ważnego elementu, szczególnie w pierwszym akcie: brakuje ruchu. Właściwość tego dramatu polega na tym, że działające osoby mówią, a niedostatecznie zaakcentowano ich działanie¹²³.

Wrażenie odniesione przez Günzburga wydaje się trafne i uzasadnione. Rzeczywiście, trudno jest oderwać się od lektury *Pomiędzy dwoma światami*, i rzeczywiście, dramat An-skiego, również w moim odczuciu, nie wydaje się tekstem scenicznym z powodu nagromadzenia w nim ukrytych, zakamuflowanych znaczeń, których żadne „działanie” lub „ruch” bohaterów nie byłyby w stanie wyeksplikować, ponieważ mamy w tym przypadku do czynienia ze złożonymi doktrynami filozoficznymi, wyrażalnymi jedynie poprzez narrację. Dominantą strukturalną *Dybuka* nie jest bowiem sławny wątek miłosny, lecz jest ona konstytuowana przez koncepcje oraz idee prehebrajskich, hebrajskich i żydowskich mistyków, które An-ski dostrzegł i prawidłowo zinterpretował, badając życie, obyczajowość i religijność chasydzkich społeczności. W taki sposób ujawnił się kolejny konflikt osobowościowy Rappporta, oscylującego pomiędzy dążeniem do jak najwierniejszego ukazania problematyki etnograficznej i filozoficznej a pragnieniem jak najdoskonalszej realizacji tradycyjnych założeń poetyki normatywnej dramatu: tych chociażby, które zaproponował przed wiekami Arystoteles, definiując tragedię:

Tragedia jest to naśladowcze przedstawienie akcji poważnej, skończonej i posiadającej [odpowiednią] wielkość, wyrażone w języku ozdobnym, odmiennym w różnych częściach dzieła, przedstawienie w formie dramatycznej, a nie narracyjnej, które przez wzbudzenie litości i trwogi doprowadza do ‘oczyszczenia’ (κάθαρσις) tych uczuć. (...) Tragedia jest bowiem naśladowaniem nie ludzi, lecz działania (akcji) i życia (od działania zależy przecież i powodzenie, i niepowodzenie)¹²⁴.

¹²³ В.В. Иванов, *Вступительный текст...*, s. 12.

¹²⁴ Por. Arystoteles, *Poetyka*, przeł. H. Podbielski, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 582nn.

Tymczasem dramat An-skiego można określić jako narracyjny, czyli, w efekcie, synkretyczny bądź hybrydowy. Postaci przede wszystkim mówią, opowiadają, relacjonują doktryny religijne, referują normy obyczajowe i zwyczaje chasydów. Odnosi się niekiedy wrażenie, iż autor chciał w taki sposób przekazać swoją szeroką wiedzę na temat mistycyzmu żydowskiego i kabalistycznych założeń ontologicznych, epistemologicznych oraz etycznych. Pragnął także przekazać informacje na temat heterodoksji w judaizmie, a także zjawisk charakterystycznych dla samego chasydyzmu, takich jak egalitaryzm wspólnotowy czy cadykizm.

Właśnie dlatego również samo czytanie – rozumiane przede wszystkim jako czynność czytania – stało się jednym z motywów przewodnich całej sztuki, a „księgi” odgrywają w dramacie istotną rolę, stając się niemyimi bohaterami i, zarazem, świadkami istotnych wydarzeń zachodzących w świecie przedstawionym utworu. Już w prologu sztuki „Córka”, wspominając swoje dzieciństwo, dokonuje personifikacji ksiąg. Zwracając się do „Starca-Ojca”, kobieta mówi:

Ty czytaj sobie, jak dawniej. Ja będę siedziała, milcząc; nie będę ci przeszkadzała. W dzieciństwie bardzo lubiłam przyglądać się, jak uczysz się [ze] swoich foliałów. Niekiedy, całymi godzinami siedziałam nieruchomo w tym miejscu i obserwowałam, jak ty, leciutko się huśtając, wypowiadasz dziwną, smutną tonacją niezrozumiałe słowa. Wydawało mi się wówczas, że foliał jest też żywy i mądry, że szepczecie sobie o czymś bardzo ważnym i powierzacie sobie nawzajem tajemnice, których nikt nie powinien usłyszeć...¹²⁵.

Zważywszy na przywołaną treść „foliałów”, o której w pewnej chwili wspomina „Starzec”, nietrudno domyślić się, że przez długi okres życia oddawał się on lekturze traktatów kabalistycznych. Nadal je zresztą studiuje: podczas rozmowy z jedynaczką zaczyna odczytywać na głos tekst leżący przed nim na stole, zawierający opis bóstwa pozbawionego atrybutu wszechmocy, oplakującego zburzoną Świątynię i współcierpiącego ze swoim narodem, dziećmi Izraela¹²⁶. Tragedia Boga staje się więc, w takim ujęciu, tragedią człowieka, Bóg zaś, z kolei, zostaje potraktowany przez An-skiego jako *dramatis persona*, która poczuwa się do winy za niedoskonałość świata¹²⁷. Jest On, w każdym razie, postacią, która do pewnego tylko stopnia in-

¹²⁵ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 325.

¹²⁶ Por. *ibidem*, s. 326.

¹²⁷ Por. *ibidem*: „Бог кается! Бог плачет! Как это неожиданно! Я всегда представляла себе еврейского Бога грозным инепреклонным. И вдруг оказывается, Ему присущи человеческие чувства, раскаяние, слезы...” [Bóg żałuje! Bóg płacze! Jakie to nieoczekiwane! Zawsze wyobrażałam sobie żydowskiego Boga jako groźnego i niezłomnego. I nagle okazuje się, że cechują go ludzkie uczucia, skrucha, łzy...].

geruje w losy bohaterów autentycznie „działających”, poruszających się i na scenie teatru, i na scenie życia, bądź też w ogóle należy uznać, że nie wywiera – przynajmniej pozytywnego – wpływu na ludzkie przeznaczenie, skoro nie jest bytem wszechmocnym, lecz słabym, bezsilnym i poczuwającym się do winy.

Motyw ksiąg kabalistycznych powraca w pierwszym akcie *Dybuka*. Tym razem kabała staje się przedmiotem rozmowy Chanana i Enocha, który niepokoi się, że przyjaciel porzucił studia talmudyczne¹²⁸. Kabała i Talmud zostają sobie przeciwstawione, choć ich wspólną cechą ma być, oczywiście, pomoc w podążaniu ku temu, co boskie, i temu, co nieskończone. „Księgi” ulegają, ponownie, pewnej animacji: wszystkie one są postrzegane jako przewodniczki człowieka ku źródłu istnienia, choć, zdaniem Chanana, o wiele skuteczniejsze i bardziej porywające niż talmudyczna Gemara są traktaty kabalistyczne. Przejawiają one, w tym ujęciu, cechy bytów nadnaturalnych, charakteryzujących się wyjątkową mocą i skutecznością oraz będących pomostem łączącym ludzki byt z metafizycznym wymiarem rzeczywistości.

Talmud chłodny i suchy. Gemara chłodna i sucha... (...). Pod ziemią znajduje się dokładnie taki sam świat jak nad ziemią. Są tam głębokie morza i bezdenne przepaści, ogromne i niebezpieczne pustynie, nieprzebyte lasy. A na morzach unoszą się tam ogromne statki i wznoszą się straszne fale. Na pustyniach szaleją silne wiatry i huragany. A w puszczech włada groźna siła. Tylko jednego tam nie ma. Nie ma wysokiego nieba, nie widać jasnego słońca ani oślepiających błyskawic, nie słychać piorunów. Taki jest Talmud. Jest wielki, jest groźny, jest niepodzielny. On przyciska do ziemi, nie pozwala wznieść się do góry! A kabała! Ona otwiera przed oczyma wszystkie bramy niebios! Ona jasnymi błyskami oświetla tysiące światów! Ona wielkimi podmuchami kieruje duszę ku Nieskończonemu! Ona prowadzi do gmachów wyższych tajemnic, prowadzi do *Pardes*, unosi Wielką Zasłonę!...¹²⁹.

Mimo że księgi kabalistyczne są obecne i wspominane w całym tekście sztuki, to tylko raz pojawia się w tytuł traktatu, którym jest, w tym przy-

¹²⁸ Por. *ibidem*, s. 335: „Энех (качает головой). Ты слишком увлекся каббалой. С тех пор, как ты вернулся, ты книги не раскрыл. Хонон (силится понять). Книги не раскрыл? Какой книги? Энех. Как – какой? Талмуда, Постановлений. Что ты спрашиваешь? Хонон. Талмуда?... Постановлений?... Кажется, не раскрыл... Кажется... [Енох (крęći głową). Ты за bardzo zafascynowałeś się kabałą. Od czasu, kiedy wróciłeś, nie otworzyłeś księgi. Chanan (stara się zrozumieć). Nie otworzyłem księgi? Jakiej księgi? Enoch. Jak to – jakiej? Talmudu, Gemary. Dlaczego pytasz? Chanan: Talmudu?... Gemary?... Chyba nie otworzyłem... Chyba...]

¹²⁹ Por. *ibidem*, s. 335nn.

padku, *Księga Anioła Raziela, Sefer raziel ha-malach*¹³⁰. Chanan, czytając ją, nie spodziewanie traci świadomość, a następnie umiera¹³¹. Podejrzewać można, iż udało mu się wkroczyć do *Pardes*, raju mistyków, skąd już nie zdołał wyjść: podobnie jak jeden z mędrców, Ben Azzai, młody adept kabały, nie był zapewne wystarczająco silny, aby powrócić do tego, co fizyczne i ziemskie. Niezależnie jednak od właściwej przyczyny śmierci głównego bohatera *Dybuka, Księga Anioła Raziela* przedstawiona zostaje w dramacie jako zabójczyni. An-ski nie rozwija jednak tego wątku. *Księga Anioła Raziela* jest bohaterką niemą i pasywną, choć, zarazem, obdarzona jest także niezwykłą potęgą implikującą możliwość unicestwienia swojego czytelnika.

Podobnie milczącą bohaterką jest w tekście sztuki Rappoportu Tora, przechowywana w „Arce”, *aron ha-kodesz*, brynickiej synagogi, gdzie rozgrywa się wiele scen *Dybuka*. „Święte Zwoje” (ros. *священные Свитки*) są obecne niemal przez cały czas trwania akcji dramatu. Jakkolwiek nie powodują żadnych przełomów w warstwie fabularnej dzieła, to zwraca uwagę fakt, że stanowią one pewnego rodzaju substytut boskiego wizerunku wśród wyznawców aikonicznego judaizmu, reprezentując przedmiot bezpośredniego i, by tak rzec, niejako namacalnego kultu. Po raz pierwszy motyw Tory pojawia się w pierwszym akcie *Dybuka*. Do bóżnicy wbiega wówczas „Starsza Żydówka” wraz z dwojgiem wnucząt, aby modlić się o życie umierającej córki, matki dzieci. Choć scena ta jest pozornie dynamiczna, to, ponownie, bezgłosem interlokutorem płaczącej kobiety stają się milczące księgi – zwoje Tory:

(*Wbiega Starsza Żydówka, wlokąc za ręce dwoje dzieci.*)

Żydówka (*krzyczy z płaczem*). Aj! Stwórco! Pomóż i mnie!!!

(*Rzuca się ku aron ha-kodesz*¹³²) Ach, dzieciątka, dzieciątka! My otworzymy szafę, my przyłgniemy do świętych Zwojów. Nie wyjdziemy stąd, dopóki nie wymodlimy ocalenia dla waszej matki. (*Odchyliwszy zasłonę*¹³³, *otwiera szafę i przyciska*

¹³⁰ Ros. *Книга Ангела Розиеля*.

¹³¹ Рог. С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 345: „Несколько человек подходят к Хонону. Меер (испуганно). Он не просыпается! Все подходят, суетятся вокруг него. 1-й старик (вскакивает). Он умер! Прохожий старик (подымая с полу книжку, в ужасе). У него в руке была Книга Ангела Розиеля! Он – сражен... сражен!...” [Kilku mężczyzn podchodzi do Chanana. Meir (z przestraszeniem). On się nie budzi! Podchodzą wszyscy, kręcąc się wokół niego. Pierwszy starzec (wskakuje). On umarł! Starzec-Przechodzień (podnosząc z podłogi książeczkę, w przerażeniu). W jego ręce była *Księga Anioła Raziela*! On – porażony... porażony!...].

¹³² W tekście rosyjskim występuje w tym miejscu słowo *кубом* oznaczające niewielką szafkę cerkiewną, w której znajduje się ikona. *Кубом* może także oznaczać tabernakulum. Prawdopodobnie An-ski zdawał sobie sprawę, że określenie *arka* czy też *aron ha-kodesz* może być niezrozumiałe dla rosyjskich reżyserów, aktorów i widzów.

¹³³ Chodzi tu, rzecz jasna, o *parochet*, czyli ozdobną zasłonę okrywającą *aron ha-kodesz*.

*głowę do Zwojów. Łkającym, modlitewnym recitativo) Boże Abrahama, Józefa i Jakuba! Spójrz na moje wielkie nieszczęście! Użał się nad moją jedyną córką! Ujrzyj nieszczęście jej biednych dzieciątek! Święte Zwoje Tory! Idźcie, poręczcie za moją córeczkę przed Panem Bogiem! Święci patriarchowie, święte pramatki, biegnijcie, spieszcie do Pańskiego Tronu, proście, módlcie się, aby młode drzewo nie zostało wyrwane z korzeniem, aby cicha owieczka nie została wygnana ze stada, aby delikatna gołąbka nie została wyrzucona z gniazda!...*¹³⁴.

A zatem, personifikacji ulegają tym razem zwoje Tory, stając się rodzajem bóstwa pośredniczącego pomiędzy człowiekiem a Bogiem: Tora ma pójść, prosić i ręczyć. Innymi pośrednikami między człowiekiem a Bogiem są tutaj „święci patriarchowie i święte pramatki”. Modlitwa Żydówki przypomina więc do złudzenia błagalne prośby wyrażane przed obrazem Matki Bożej, świętego patrona lub świętej patronki w katolickiej czy też prawosławnej tradycji chrześcijańskiej. Powstaje w tym momencie istotne pytanie: czy An-ski, w istocie, był świadkiem tego typu suplikacji wśród żydowskich mieszkańców terenów kulturowego pogranicza, czy też skonstruował monolog „Starszej Żydówki” w taki sposób, aby jej zachowanie stało się jasne i zrozumiałe dla rosyjskich odbiorców dramatu? W tym momencie nie wydaje się jednak możliwe jednoznaczne rozstrzygnięcie tej kwestii, choć, ośmielim się, skłaniałabym się ku pierwszej tezie, biorąc pod uwagę zdroworozsądkowy pogląd An-skiego – etnografa, dotyczący wzajemnego przenikania się kultur na obszarach zamieszkałych przez różne narodowości, jak również potwierdzony przez empiryczne badania i obserwacje prowadzone podczas ekspedycji.

Obraz Tory żywej, czy też raczej „ożywionej” i potężnej, powraca w dalszej części pierwszego aktu *Dybuka*. Lea, przyszła panna młoda, przychodzi nocą do synagogi, aby, zgodnie z brynickim zwyczajem, ucałować Torę, nim nastąpi dzień ślubu. Zwoje stają się teraz dla niej sakralnym substytutem ukochanego, chociaż i on sam znajduje się wówczas w synagodze. Pocałunek dziewczyny jest „długi” i namiętny”, ma więc charakter erotyczny:

Frada. Leo, chodź tutaj, pocałuj Zwoje!

(Lea podchodzi i, cała drżąc, przytula się do Zwojów, [całując je] długim, namiętym pocałunkiem.)

Frada (z lękiem). No, dość, córeńko, dosyć. Nie wolno za mocno całować Tory. Jest ognista. Zapisana czarnym ogniem na białym ogniu... *(Zaczyna nagle, zalek-niona, się spieszyć.)* Idźcie, dzieci, do domu, idźcie do domu! Aj, jak późno! Aj, jak późno!¹³⁵.

¹³⁴ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 28.

¹³⁵ Ibidem, s. 340n.

Jak się okazuje w ostatnim, czwartym akcie dramatu, Tora była również substytutem osoby ukochanej dla Chanana, który, już po swojej śmierci, jako tytułowy dybuk, opowiada Lei o swoich ekstatyczno-erotycznych doznaniach, podczas których *sacrum* mieszało się z *profanum*, świętość z grzechem. Bohater dramatu mówi, iż w przeszłości, szukając własnej „drogi do Boga”, przytulał się w miłosnym uniesieniu do zwojów Pięcioksięgu:

I uciekałem do lasu, padałem na ziemię, przyciskałem się do niej i zraszałem łzami modlitwy i zachwytu. I o cichej północy wyskakiwałem ze swojego łóża, rzucałem się na Arkę, przyciskałem płonąca głowę do Świętych Zwojów, biłem się w piersi, płakałem i żałowałem za grzechy, których nie popełniłem. Szukałem drogi do Boga – i przypadłem chciwymi ustami do źródła Tory. Ale nie odnalazłem spokoju – i wyjechałem, aby ‘przejsć przez wygnanie’. I tułałem się z miejsca w miejsce, dopóki nie dotarłem do twojego miasta, dopóki nie wszedłem do domu twojego ojca. I ujrzałem ciebie¹³⁶.

Tak więc, w żydowskiej tradycji mistycznej i w napisanej przez An-skiego sztuce o mistykach, Tora jest księgą i bohaterką wyjątkową. Kontakt z nią wyzwala w ludziach pożądanie. Dzieje się tak dlatego, że dwadzieścia dwie litery języka hebrajskiego oraz wszystkie wieloznaczne – jako że pozbawione samogłosek – słowa Pięcioksięgu warunkują proces *creations perpetuae*, czyli implikują stwarzanie, powstawanie, płodzenie i rodzenie ziemskiego świata i „wyższych światów”: wszystkiego, co w jakikolwiek sposób istniało, istnieje i zaistnieje¹³⁷. Tora jest bowiem ogniem, promienianiem, energią zawartą w tekście-kodzie, zgodnie z którym powoływane są kolejno do życia byty jednostkowe¹³⁸. Na poziomie natomiast mikrokosmicznym analogią do boskiego aktu kreacji jest, w kabalistycznym ujęciu,

¹³⁶ Ibidem, s. 378n.

¹³⁷ Por. R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, przeł. M. Tomal, Kraków 2009, s. 79: „Tradycja kabalistyczna mówi, że Bóg skurczył się w literach Tory, czyniąc z niej substancję, poprzez którą stworzył świat. Teza o skurczeniu się (*cimcum*) boskiego światła w literach, które potem trwają jako pisana święta Tora i jako mówiony święty język, determinuje sposób studiowania i rozumienia Tory zwany *dewekut ba-otijot*, „przyłgnięciem do liter”. (...) Litery są nie tylko nośnikami boskiej kreacji, ale także istotnym składnikiem kreacji jako takiej. Z boskim światłem w literach hebrajskich związana jest droga wycofywania się z materialności, wstąpienia do wyższych światów i przyłgnięcia do boskości”.

¹³⁸ Por. G. Scholem, *Mistyctyzm żydowski...*, s. 23: „Mistyka żydowska w różnorodnych swoich formach stanowi próbę zrozumienia w sposób mistyczny religijnych wartości judaizmu. Skupia się na idei żywego Boga przejawiającego się w aktach stworzenia, objawienia i odkupienia. Posuwa się w tym tak daleko, że w pewnym momencie otwiera się przed nią cały tętniący życiem boskim świat, domena żywego Boga, świat tajemnie obecny i działający we wszystkim, co istnieje. Taki jest sens «świata *sefirot*» kabalistów”.

ludzka seksualność i zdolność do prokreacji: płodzenia i rodzenia przedstawicieli kolejnych pokoleń narodu świętego: wybranego „narodu Księgi”¹³⁹.

Złożona symbolika, którą An-ski zawarł w tekście swojego dramatu, liczne aluzje i nawiązania do mistycznych oraz ezoterycznych nurtów judaizmu wzbudzają niewątpliwie podziw. Z drugiej jednak strony, analiza rosyjskiej wersji dramatu pozwala, po pierwsze, uzasadnić obiekcje Konstantina Stanisławskiego, który uznał, że sztuka wymaga korekt, po drugie zaś, docenić wysiłki Chaima Nachmana Bialika, który w znaczącym stopniu zmienił treść dramatu i, zarazem jego wirtualnego adresata. Prawdopodobnie Bialik zrozumiał, że *Dybuka* będą w stanie odpowiednio „zdekodować” – przede wszystkim – odbiorcy pochodzenia żydowskiego, mający pewną wiedzę na temat żydowskiej mistyki. Być może z tego właśnie powodu poeta usunął z tekstu dramatu wszelkie imiona słowiańskie, jak również elementy słowiańskiego folkloru, a także te elementy kultury chasydzkiej, które są ewidentnie nieortodoksyjne. W zamian za to znacząco rozbudował komentarze *Meszulacha* – Posłańca. W efekcie powstała sztuka odmienna od pierwowzoru, choć bez wątpienia również bardziej „żydowska” od rosyjskiego oryginału *Dybuka* – dramatu niespokojnego, niejednoznacznego, a przez to wyjątkowo trudnego w odbiorze i domagającego się dość dobrej znajomości zróżnicowanych kodów kulturowych, nakładających się na siebie i pozostających w ścisłej interakcji.

Problem krytycznej oceny rosyjskiej wersji *Pomiędzy dwoma światami* pozostaje nadal otwarty i nierozstrzygnięty. Nie potrafię bowiem zgodzić się z opinią Władysława Iwanowa, który autorytarnie stwierdza, że „An-ski nie był ukształtowanym dramaturgiem. Nie znał też, jak można wnioskować, teatru”¹⁴⁰. An-ski, w mojej opinii, był erudytą. Znał teatr i posiadał ogromną wiedzę literacką, filozoficzną oraz etnograficzną. Wiedzę tę za wszelką cenę

¹³⁹ Por. M.-A. Ouaknin, *Tajemnice kabaty*, przeł. K. K. Pruscy, Warszawa 2006, s. 402: „Kabaliści dokonują radykalnego odwrócenia perspektyw obrazów i metafor. Bóg jest wyobrażony na podobieństwo człowieka, a relacja pomiędzy Bogiem i światem ludzi jest wzorowana na stosunkach wszelkich możliwych wariantów ludzkiej pary: kobiety i mężczyzny, rodziców i dzieci, mistrza i ucznia itp. Jednak to stosunki małżeńskie, a mówiąc wprost miłosne, stają się ulubioną metaforą, jak o tym świadczy Pieśń nad Pieśniami”.

¹⁴⁰ В.В. Иванов, *Вступительный текст...*, s. 19: „С. Ан-ский не был сложившимся драматургом, да и театр, судя по всему, знал плохо, к тому не располагали его прежние занятия сначала политикой и этнографией. Неискушенность и наивность С. Ан-ского как драматурга паразитическим образом совпали с наивностью фольклорного материала” [An-ski nie był ukształtowanym dramaturgiem, a i teatr, wnosząc na podstawie tego wszystkiego, znał źle. Dodatkowo przeszkadzały mu w tym kontekście poprzednie rodzaje aktywności: najpierw polityka, potem etnografia. Brak doświadczenia i naiwność S. An-skiego jako dramaturga w zdumiewający jednak sposób korespondowały z naiwnością materiału folklorystycznego].

pragnął przekazać swoim widzom, nie biorąc jednak pod uwagę, iż tylko znikoma część audytorium będzie zdolna do jej percepcji, o czym – również współcześnie – świadczą wciąż naiwne interpretacje „udoskonalonych” oraz znacząco już przecież uproszczonych przez Bialika wersji *Dybuka*, realizowanych na wielu scenach teatralnych w języku hebrajskim lub jidysz, bądź też żyjących w przekładach z tych właśnie języków.

Twórca *Dybuka* miał wiele twarzy. Odgrywał w swoim życiu różnorodne role. Jego złożona tożsamość żydowsko-rosyjskiego intelektualisty, etnografa i pisarza, polityka i robotnika, rewolucjonisty i *street-workera* znalazła wyraz w dramacie o uczuciu wymarzonej i zakazanym, o tożsamości chcianej i odrzucanej, pociągającej i odpychającej, o bohaterach zawieszonych „pomiędzy”, nieustannie „pomiędzy” się błakających i tułających, wznoszących się na wyżyny świętości i spadających w otchłań grzechu: w oczekiwaniu na lepszy świat, który, być może, prędzej czy później nadejdzie, przynosząc szczęście, dobrobyt, spokój, wolność i sprawiedliwość.

„Świat, który Ma Nadejść”¹⁴¹. Żydowska myśl kabalistyczno-chasydzka w *Pomiędzy dwoma światami* Szymona An-skiego

Wprowadzenie

W *Dybuku* An-ski zaprezentował szczegółowy opis egzystencji ludzi, których życie upływa w rzeczywistości wykreowanej przez zestaw mitów i wierzeń wpływających na postawy i zachowania poszczególnych osób oraz kształtujących postrzeganie przez nie świata w jego fizycznym i metafizycznym wymiarze. Chasydzka społeczność zaprezentowana w dramacie funkcjonuje w przestrzenno-czasowym odosobnieniu, w nieistniejącej realnie Brynicy. Stanowi enklawę mistyków-filozofów, którzy wierzą w podstawowe koncepcje kabalistyczne, mimo że z biegiem czasu zostały one w pewnej mierze zmodyfikowane przez kolejne pokolenia żydowskich myślicieli – uznanych cadyków. Brynicy chasydzi wierzą zatem w trafność założeń ontologicznych, epistemologicznych oraz etycznych, stworzonych na przestrzeni dziejów przez teozofów żydowskich, którzy pragnęli wyjaśnić pochodzenie bytu, ująć jego odwieczną podstawę, rozwiązać kwestie teodycealne i problem genezy zła oraz niedoskonałości świata, określić normy i zasady postępowania, które pozwoliłyby przetrwać Żydom w diasporze mimo tragicznych uwarunkowań ich historii. Nie zawsze jednak usystematyzowana filozofia była w stanie wyjaśnić sens niezawinionego cierpienia będącego udziałem narodu tułaczy.

Początki tej udutki i sięgają okresu wypraw krzyżowych. Prześladowania Żydów rozpoczęły się w 1096 roku, wraz z pierwszą wyprawą, która zakończyła się ostatecznie zdobyciem Jerozolimy przez wojska Zachodu,

¹⁴¹ M.Ch. Luzzatto, *Ścieżka sprawiedliwych. Mesilat Jeszarim*, przeł. A. Borowski, S. Pecaric, Kraków 2005, s. 25.

i dobiegły końca dopiero w roku 1296, kiedy to zrujnowane zostały gminy żydowskie nad Renem i w północnej Francji. Rok 1492 przyniósł kolejny wielki dramat: tym razem Żydów wypędzono z Hiszpanii. W 1493 roku w Portugalii odbierano dzieci żydowskim rodzicom, by wychowywać je następnie w katolicyzmie¹⁴². Takim tragicznym dziedzictwem historycznym była obciążona rodząca się w szesnastym stuleciu kabała sefedzka i jej luriańska odmiana. Zasadnicze przesłanie tej myśli – postulat etycznego radykalizmu¹⁴³, przejawiający się w obowiązku realizacji nakazu *tikkun ha-olam* – mogło przynieść nadzieję na poprawę, po pierwsze, bieżącej sytuacji życiowej, po drugie zaś uzasadniało sensowność ludzkiej egzystencji oraz wyjaśniało na płaszczyźnie religijno-filozoficznej cierpienia narodu.

Równoległe z teozofią i teurgią kabalistyczną¹⁴⁴ zaczęły rozwijać się w ramach judaizmu rozmaite ruchy mesjańskie. Pojawiały się one zazwyczaj w wyjątkowo trudnych okresach: po zburzeniu drugiej Świątyni lub podczas krwawych pogromów i rzezi dokonywanych na ludności polskiej i żydowskiej przez kozaków Chmielnickiego w latach 1648–1649 na wschodnich rubieżach siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej. Zapowiadane nadejście mesjasza w nieodległej (najlepiej) przyszłości pozwalało więc wierzyć, że „lepszy świat” już nadszedł bądź też wkrótce nadejdzie, przynosząc tak długo oczekiwany spokój, stabilizację i szczęście. Wśród najważniejszych ruchów mesjańskich – i zarazem noszących znamiona większej bądź mniejszej herezji, zwłaszcza z punktu widzenia judaizmu biblijno-talmudycznego, wyróżnić można chrześcijaństwo, sabataizm, frankizm oraz, do pewnego stopnia, chasydyzm. Ten ostatni ruch mistyczny także akcentował moment mesjanistyczny, odwołując się przy tym również do licznych praktyk magicznych, które miały przynosić doraźne korzyści i zapewnić przetrwanie

¹⁴² Wszystkie daty oraz fakty historyczne podaję tutaj za tekstem prof. Rachel Elijor, która w Jej wielkiej życzliwości przesłała mi polski przekład *Wstępu* do swojej książki wydanej ostatnio w języku hebrajskim pt. *Izrael Ba'al Szem Tow i jego współczesni. Kabaliści, sabatianie, chasydzi i mitnagdim* (po hebrajsku), przeł. D. ben Refael, Jerozolima 2014.

¹⁴³ Por. M. Kordowero, *Palma Dewory*, przeł. J. Białek, S. Pecaric, Kraków 2007, s. 85: „Podobnie każdy człowiek winien starać się prowadzić naród Boga, udzielając im potrzebnej pomocy. Jego myśli niech będą zaprzątnięte przywołaniem tych, którzy zblądzili oraz rozważaniem wszelkiego dobra, jakie może im wyświadczyć. Jak Boski Umysł rozmyśla nad sposobem, w jaki może pomóc wszystkiemu, co istnieje, tak samo człowiek powinien obmyślać, jak nieść pomoc swoim bliźnim”.

¹⁴⁴ Znaczenie „teozofii kabalistycznej” przyjmuję tu za Rolandem Goetschelem, który pisze, że „Kabała jest ezoteryzmem także dlatego, że porusza najgłębiej ukryte i najistotniejsze tematy dotyczące człowieka, świata i Boga. W pewnym momencie stanie się nawet teozofią, to znaczy opisem tajemnic ukrytego życia Boga w jego relacji do życia człowieka oraz do całego stworzenia, i będzie wykorzystywać wszelkie możliwe zasoby metafor i symboli” (R. Goetschel, *Kabała...*, s. 7).

społeczności¹⁴⁵. Z drugiej jednak strony nie można, jak się wydaje, lekceważyć istotnego związku między chasydyzmem a sabataizmem powszechnie uznawanym za herezję, ponieważ oba te nurty czerpały z tych samych, kabalistycznych źródeł. Rolę mesjasza przejęli w chasydyzmie cadykowie, łączący ziemię i niebo, bóstwo i człowieka – będący jednocześnie cudotwórcami, magami, uzdrowicielami i zaklinaczami. W chasydyzmie bardzo często przypisywano im przymioty boskie, nadnaturalne. Jednocześnie cadykowie poczuli się do odpowiedzialności za grupę swoich „wyznawców” jako jej reprezentanci¹⁴⁶.

Tę skomplikowaną problematykę historyczną, religijną i filozoficzną przedstawił Szymon An-ski w *Dybuku*. Wydobycie owych złożonych idei wymaga szczegółowej, wnikliwej analizy tekstu dramatu i postrzegania go z wielu różnych perspektyw. Tak więc, w drugim rozdziale niniejszego opracowania, zaprezentowane zostaną koncepcje religijne kształtujące chasydzką społeczność opisaną przez Rappoporta. Będą nimi: mesjanistyczne doktryny sabataistyczna oraz frankistowska, które odcisnęły piętno również na chasydyzmie, niejednoznaczne pojmowanie bóstwa i boskości, kształtujące teonomiczne normy moralne, obowiązujące w społecznościach chasydzkich, motywy i założenia kabały praktycznej, a także chasydzkie postrzeganie świata zmarłych oraz przekonanie żydowskich mistyków dotyczące możliwości ingerencji osób zmarłych w dziedzinę żyjących, czyli w przestrzeń ludzi egzystujących właściwie „pomiędzy światami” wielowymiarowej rzeczywistości, istniejących ponad historią i poza czasem, lecz także uwikłanych w historię i czas.

1. Wygnanie i cierpienie a „Świat, Który Ma Nadejść”. Kabalistyczna i mesjańska geneza mistycznej rzeczywistości w *Dybuku*

Na przestrzeni wieków napisano wiele ksiąg i traktatów kabalistycznych, które w późniejszym okresie komentowano i rozwijano¹⁴⁷. Jak zgodnie po-

¹⁴⁵ Wspominając inicjatora ruchu chasydzkiego, Izraela ben Eliezera, M. Idel porównuje go z postacią Rabięgo Akiwy, należącego do trzeciego pokolenia tannaitów: „Like R. Akiva in the *Heikhalot* literature, The Besht brought down the means to ascend on high in order to study the secrets that would pave the way for the advent of the Messiah. As the Besht indicated, this technique of ascent includes divine names, but also certain remedies whose nature is obscure” (M. Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic...*, s. 79).

¹⁴⁶ Por. *ibidem*, s. 81: “One important characteristic of the Hasidic *Zaddiq* is (...) his knowledge of how to draw down into this world the supernal spiritual forces for the benefit of the community.”

¹⁴⁷ Jak podaje współczesny, lecz już nieżyjący, francuski teoretyk kabały, Charles Mopsik, „Można doliczyć się mniej więcej sześciu tysięcy dzieł związanych z kabalistyką, ale niektóre

dają znawcy przedmiotu, do pierwszych dzieł mistycznych można zaliczyć tak zwaną *Literaturę Pałaców* oraz *Literaturę Merkawy*¹⁴⁸. Autorami tych pism były najprawdopodobniej osoby piszące po zburzeniu drugiej Świątyni, tj. na początku naszej ery, chociaż nie można precyzyjnie określić czasu powstania tych utworów¹⁴⁹. Następne księgi zaczęły pojawiać się w średnio-wiecznej Prowansji, Kastylii i Hiszpanii. Do najbardziej znanych dzieł żydowskiej myśli mistycznej należą: *Sefer Jecira*¹⁵⁰ – *Księga Stworzenia*, *Sefer ha-Bahir*¹⁵¹ – *Księga Światłości*, *Zohar*¹⁵² – *Księga Blasku*, a także liczne traktaty

z nich odegrały rolę tekstów podstawowych. Z nich właśnie czerpali ezoterycy w całych dziejach kabalistyki” (Ch. Mopsik, *Kabała*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 2001, s. 45).

¹⁴⁸ Por. G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa*, przeł. A.K. Haas, Warszawa 2010, s. 10n: „Rozwój mistyki w judaizmie wiąże się ze spekulacjami na temat pierwszego rozdziału Księgi Ezechiela. Prorok opisał w nim swoją wizję niebiańskiego rydwanu – Merkawy, na którym opiera się tron Boga, jaką miał w czasach wygnania babilońskiego nad wodami rzeki Kebar. Ów rydwan unosiły istoty z wyższego świata mające zwierzęce i ludzkie postaci”. Z *Mistyką Merkawy* wiąże się tak zwana *Literatura Pałaców*, powstała w pierwszych wiekach naszej ery, po zburzeniu drugiej Świątyni. Anonimowi autorzy opisują w niej „niebiańskie sanktuaria”. Wśród najbardziej znanych pism tego okresu można, na przykład, wymienić: *Heichalot rabati* (*Większe Heichalot*, *Większa Księga Pałaców*), *Heichalot zutarti* (*Mniejsze Heichalot*, *Mniejsza Księga Pałaców*), *Szi’ur koma* (*Wymiary bóstwa*). Por. R. Elijor, *Jewish Mysticism...*, s. 135nn. W kwestii *Mistyki Merkawy* oraz *Literatury Pałaców* zob. także: R. Elijor, *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism*, Oxford-Portland 2004, s. 232–265. Ogólnie rzecz ujmując, *Literatura Merkawy* poświęcona została ekstatycznej wizji nieba i Bożego rydwanu. Autorzy opisują „niebiańską” podróż mistyka, jego pobyt w siedmiu niebach i siedmiu „Pałacach” („Świątyniach”), w których przebywa, nim dotrze do Bożego Tronu. Podczas owej podróży zdobywa wiedzę dotyczącą tajemnic Stworzenia, hierarchii aniołów, a nawet praktyk magicznych o znaczeniu teurgicznym. Po wzniesieniu się na najwyższy poziom mistyk staje przed Tronem i jest w stanie oglądać bóstwo, bądź też raczej odczuwać obecność bóstwa, którego nie można ująć empirycznie – zmysłowo. Por. G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Princeton 1990, s. 20.

¹⁴⁹ Por. R. Elijor, *The Three Temples...*, s. 232.

¹⁵⁰ *Sefer Jecira* – *Księga Stworzenia* jest tekstem hebrajskim zawierającym systematyczny, spekulatywny opis aktu boskiej kreacji. Istnieją dwie wersje traktatu, przy czym nawet dłuższa zawiera nie więcej niż dwa tysiące słów. Obie wersje były dostępne w wieku X, choć, zapewne, powstały one dużo wcześniej. Por. G. Scholem, *Kabbalah*, New York 1978, s. 23–30. Por. także: M. Prokopowicz, *Wprowadzenie*, [w:] *Księga Jecirah*, przeł. M. Prokopowicz, Warszawa 1994, s. V–XXIX. Na uwagę zasługuje także angielski, komentowany przekład *Księgi Stworzenia*, autorstwa A. Kaplana. Por. A. Kaplan (red.), *Sefer Yetzirah. The Book of Creation. In Theory and Practice*, przeł. A. Kaplan, San Francisco-Newburyport 1997.

¹⁵¹ *Sefer ha-Bahir* – *Księga Światła Ukrytego* bądź *Księga Światłości* została napisana w Prowansji nie wcześniej niż w roku 1150. W księdze tej pojawia się, po raz pierwszy, kwestia transmigracji dusz, a *Szechina* – „Boża Chwała” i „Boża Obecność” – utożsamiona zostaje z *Kneset Israel*, „Zgromadzeniem Izraela”. Por. G. Scholem, *Kabbalah...*, s. 42–48; 312–319.

¹⁵² *Zohar* (*Sefer ha-Zohar*) jest podstawowym i najobszerniejszym traktatem kabalistycznym. Autorstwo księgi przypisywano przez długi okres Szymonowi bar Jochajowi (Raszbiemu), tannaicie z II w. n.e. Wiadomo jednak, że dzieło opublikowane zostało pod koniec XIII

powstałe w kręgu safedzkim¹⁵³, na przykład, *Pardes Rimonim – Sad granatów*, *Tomer Dewora – Palma Dewory*, napisane przez Mojżesza (Moszego) Kordowero¹⁵⁴, *Ec Chaim – Drzewo życia*, autorstwa Chaima Vitala¹⁵⁵, ucznia Izaaka Lurii, twórcy systemu teozoficznego i filozoficznego określanego jako kabała luriańska¹⁵⁶. We wszystkich traktatach kabalistycznych natrafiamy na szczególne koncepcje mityczne i mistyczne, które ewokują odmienne od tradycyjnego, tj. ugruntowanego w myśli okcydentalnej, postrzeganie ról bóstwa i człowieka egzystujących wspólnie na scenie świata, natury, kosmosu, a nawet kosmosów – wszechświatów paralelnych. W kabalistycznej perspektywie oglądu rzeczywistości człowiek uzyskuje przymioty boskie i obdarzony zostaje nadludzką potęgą, Bóg natomiast, wyzbywszy się własnej mocy na rzecz człowieka i świata, jest bytem, którego istnienie nie jest już absolutne, ale, do pewnego przynajmniej stopnia i w pewnych okolicznościach¹⁵⁷, zależne od moralnych wyborów istot obdarzonych wolną wolą

wieku n.e. przez Mojżesza ben Szem Towa z Leonu. Por. G. Scholem, *Kabbalah...*, s. 213–243. Por. także: I. Kania, *Kabała, czyli ku resakralizacji sakralnego*, [w:] *Opowieści Zoharu. O Kabale i Zoharze*, przeł. I. Kania, Kraków 2012, s. XV–XXXVIII. Por. także: D.C. Matt, *Introduction to the Zohar*, [w:] *Zohar. Annotated & Explained*, Woodstock 2009, s. XXIII: “(...) Kabbalah emerged in the fertile region of Provence toward the end of the twelfth century. Over the next hundred years, Kabbalah spread over the Pyrenees into Spain. It was here, around the year 1280, that a Spanish kabbalist named Moses de Leon began circulating booklets. Written in Aramaic, they were peppered with invented words, dense symbolism, and erotic imagery. The tales and teachings were esoteric, yet enchanting. Moses claimed that he was merely the scribe, copying from an ancient book of wisdom. The original had supposedly been composed in the circle of Rabbi Shimon son of Yohai, a famous disciple of Rabbi Akiva who lived and taught in the second century in the Land of Israel (...). Only in relatively recent times has Moses de Leon’s actual role been clarified. More than a scribe, De Leon was the composer of the Zohar.”

¹⁵³ Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski...*, s. 280: „Kabaliści z Safedu są autorami bardzo wielu pism; niektóre z nich to kompletne i zamknięte systemy wiedzy mistycznej. Najśłynniejsze wyszły spod pióra Mojżesza ben Jakoba Kordowera (1522–1570) oraz Izaaka Lurii (1534–1572)”.

¹⁵⁴ Por. M. Idel, *Hasidism...*, s. 11: “Besides the Lurianic Kabbalah, whose importance has been recognized by Hasidic masters and modern scholars, the Cordoverian Kabbalah was highly influential. In print, it was no less available than the Lurianic corpus, and it was circulated in wider circles than the doctrines of Luria. It penetrated Eastern Europe through two channels: the theoretical works of Cordovero and the popular expositions of his views that appeared in the Musar literature.” W kwestii biografii Mojżesza Kordowera zob. na przykład: R. Elior, *Jewish Mysticism...*, s. 151.

¹⁵⁵ W kwestii biografii Chaima Vitala zob. na przykład: G. Scholem, *Kabbalah...*, s. 443–448.

¹⁵⁶ W kwestii kabały luriańskiej zob. na przykład: G. Scholem, *Mistycyzm żydowski...*, s. 271–316.

¹⁵⁷ Problem niejednoznacznego postrzegania Boga i bóstwa w nurtach ortodoksyjnych oraz heterodoksyjnych w ramach judaizmu omówię w kolejnym paragrafie niniejszego rozdziału.

i zdanych na własne decyzje. Innymi słowy, z punktu widzenia kabalistów stworzenie jest procesem stałym i trwałym: tak bóstwo, jak również człowiek i świat nie są, lecz nieustannie się stają. Ich zaś bytowanie i dobrostan – bądź też jego przeciwieństwo – zależą od postępowania ludzi, którzy ponoszą odpowiedzialność za „ziemski” świat oraz za harmonię w światach „wyższych”. Mojżesz Chaim Luzzatto, urodzony w Padwie w roku 1707 autor *Mesilat Jeszarim – Ścieżki sprawiedliwych*¹⁵⁸, ujmuje oraz uzasadnia ten etyczny postulat następująco:

Doprawdy, człowiek jest punktem równowagi świata. Jeśli bowiem ulegnie pociągającej sile świata i oddali się od swego Stwórcy, szkodzi sobie, a zarazem wyrządza szkodę światu. Jeśli zaś panuje nad sobą i utrzymuje jedność ze swoim Stwórcą, świata zaś używa tylko po to, aby włączyć go w służbę Stwórcy, wówczas człowiek wywyższa sam siebie, a wraz z nim wznosi się wyżej cały świat¹⁵⁹.

Idee mistyczne i mesjańskie towarzyszyły Żydom w różnych okresach ich dziejów. Jak zauważa Rachel Elijor w artykule zatytułowanym *Wygnanie i odkupienie w żydowskiej myśli mistycznej*, kabalistyczna iluzja ożywała ze zdwojoną mocą w chwilach szczególnie trudnych dla narodu, w sytuacjach zagrożenia, niebezpieczeństwa i cierpienia, które, niestety, nader często stawały się udziałem ludu w diasporze, tułającego się wśród obcych i od obcych zależnego¹⁶⁰. Kabalistyczne postrzeganie własnego losu i świata prowadziło, paradoksalnie, do swoistej racjonalizacji zła, a także dawało utopijną nadzieję na możliwość osiągnięcia spokoju i pomyślności w świecie i czasie, który kiedyś przyniesie poprawę losu. Co więcej, ta właśnie nadzieja zapewniała zwykłym, prostym ludziom poczucie siły i wyjątkowości. Pozwalała im wierzyć, że są w stanie wpływać na rzeczywistość:

Podsumowując, człowiek został stworzony nie na przebywanie w tym świecie, ale na przebywanie w Świecie, Który Ma Nadziejść. Jego pobyt na tym świecie jest

¹⁵⁸ W kwestii życia oraz twórczości Mojżesza Luzzatto zob. R. Elijor, *Jewish Mysticism...*, s. 151nn.

¹⁵⁹ M.Ch. Luzzatto, op.cit., s. 29.

¹⁶⁰ Por. R. Elijor, *Exile and Redemption in Jewish Mystical Thought*, „Studies in Spirituality” 2004, 14, s. 2: „The theological perspective that transformed enforced historical destiny into a cosmic *historia sacra* was consolidated as a response to historical experience that perceived the world order as exile and dispersion while constructing an alternative spiritual order of redemption and regathering of the people. It should be emphasized that such a spiritual response to historical changes and iniquity was the only avenue left opened before the Jewish communities which possessed neither political power nor military force throughout the course of its long exile.”

zaledwie etapem na drodze zaistnienia w Świecie, Który Ma Nadejść, tamten jest bowiem celem ostatecznym¹⁶¹.

Mitologia kabalistyczna jest złożona i niespójna, a niekiedy nawet wewnętrznie sprzeczna. Opiera się na kilku podstawowych „dogmatach”, wypracowanych w większości przez przedstawicieli szkoły safedzkiej, które dość precyzyjnie wyznaczają szeroką przestrzeń dociekań filozoficznych. Pierwszą i podstawową spośród tych koncepcji jest *cimcum*, głosząca samoograniczanie się nieosobowego i nieskończonego bóstwa (*En-Sof*), wycofującego się nieustannie się w głąb siebie po to, aby stworzyć pustkę, *tehiru*, czyli miejsce dla tego, co jest stwarzane¹⁶². Równoległe do *cimcum* zachodzić ma w nieantropomorficznym bóstwie proces *acilut*, czyli emanacji implikującej stwarzanie i zarazem powodującej niejednoznaczność statusu ontycznego bytów skończonych: odmiennych od Stworzyciela, lecz także przenikniętych boską energią na skutek promieniowania pochodzącego „z wnętrza” boskości, która, paradoksalnie, znajduje się na zewnątrz wszystkiego, co jest stwarzane. Tak więc, zgodnie ze słowami najstarszego midraszu, komentarza do Księgi Rodzaju, „Święty, niech będzie błogosławiony, jest miejscem świata, ale świat nie jest Jego miejscem”¹⁶³. W takim ujęciu zachowana zostaje ortodoksyjna idea transcendencji nieskończonego bóstwa wobec bytów skończonych i fizycznych, mimo że również w ziemskim świecie boskość jest do pewnego stopnia i w nikłym zakresie odczuwalna.

Ustaliwszy zatem, co było i co jest prąźródłem istnienia, kabaliści natrafili na poważny dylemat: dlaczego stwarzany przez bóstwo świat nie jest idealny, mimo że istota nieskończonego Stwórcy opisywana jest jako tak bezgranicznie doskonała, iż pozostaje ona niewyraźalna oraz umykająca wszelkim predykatom¹⁶⁴? Pojawia się zatem pytanie zawierające teodycealną aporię: skoro najdoskonalsza istota stworzyła niedoskonały świat, to czy

¹⁶¹ M.Ch. Luzzatto, op.cit., s. 29.

¹⁶² Por. M.-A. Ouaknin, *Chasydzi*, przeł. K. K. Pruscy, Warszawa 2002, s. 24.

¹⁶³ Genesis Rabba: 68. Cyt. za: G. Scholem, *Kabbalah...*, s. 147nn.

¹⁶⁴ *En-Sof*, „to, co nieskończone”, jest bezkresne, pod względem przestrzennym oraz czasowym. Nie może być zatem ujmowane ani w kategoriach przestrzennych, ani czasowych. Por. H. Vital, *The Tree of Life. Chayyim Vital's Introduction to the Kabbalah of Isaac Luria*, vol. 1, *The Palace of Adam Kadmon*, przeł. W. Menzi, Z. Padeh, New York 2008, s. 6: „Widomo jest, że najwyższe światło, ponad nami i poniżej nas, bezkresne, jest nazywane «Nieskończonym» (*En-Sof*). Nazwa ta wskazuje, iż nie istnieje absolutnie żaden sposób, aby je pojąć, czy to poprzez myślenie, czy też za pomocą kontemplacji, ponieważ jest ono zupełnie niezrozumiałe i oddalone znacząco od jakiegokolwiek rodzaju myśli. Istniało, nim pojawiły się jakiegokolwiek [inne] byty, które zostały wyemanowane, stworzone, ukształtowane lub wykonane. Nie ma w nim [czasu] trwania, początku, inicjacji, ponieważ istniało zawsze i jest wiecznotrwale, i nie ma w nim żadnego początku ani końca”.

jest ona również autorem zła i cierpienia? Czy zatem nieskończoność jest istotą najdoskonalszą, nieskończenie dobrą i miłosierną, czy też nią nie jest? Mistycy usiłowali rozwiązać tę problematyczną kwestię na wiele sposobów. Jednym z nich było podejście gnostyckie, oznaczające przyjęcie istnienia *sitra achra*, „odwrotnej strony bóstwa”, wpływającej negatywnie na proces emanacji oraz odpowiedzialnej za zło i chaos świata¹⁶⁵. Drugi sposób wiązał się z koniecznością rozbudowania mitologii. Pojawił się zatem mit *szewirat ha-kelim*, dodatkowo wyjaśniający brak harmonii i ładu we wszechświecie. Otóż, emanujące bóstwo stworzyło na początku aktu kreacji naczynia, tworzące ciało człowieka prymordialnego, Adama Kadmona¹⁶⁶. Naczynia te miały przejąć, w sposób uporządkowany i harmonijny, boską energię: łączyć to, co ma być połączone, dzielić to, co ma pozostać oddzielone. Wówczas, nieoczekiwanie, nastąpiła prakosmiczna katastrofa. Naczynia popękały, roztrzaskały się na kawałki, a w każdym z nich, siłą rzeczy, pozostała jedna z *nicocot*, iskier boskości. Iskry te tułają się w nieładzie i skażone są przez pierwiastek telluryczny, sama zaś boskość pozostaje tym samym na wygnaniu. Komplementarny w stosunku do doktryny „świętych iskier” jest mit o jeszcze głębszym znaczeniu, jako że odnoszący się do koncepcji mistycznie ujmowanej boskości. Głosi on, że podczas erupcji boskiej energii również i samo bóstwo doznało bezpośredniego uszczerbku, utraciłszy swoją pierwotną, męsko-żeńską jedność. Żeński aspekt bóstwa pozostaje odtąd na wygnaniu pod kobiecą postacią „Królowej” – *Szechiny*, która cierpi i tęskni za Oblubieńcem, Kudsza Berich Hu, za „Świętym, niech będzie błogosławio-

¹⁶⁵ Por. G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa...*, s. 72: „W boskim ogniu wytapia się moc surowości lub święte złoto, jednak resztki żaru wydostają się na zewnątrz i stają się ‘powłokami’, łupinami, które świętość albo już opuściła, albo tłą się w nich jeszcze jej iskry. Język *Zohar* określa to jako ‘drugą stronę’, *sitra achra*, przeciwieństwo świętości usiłujące przeciągnąć ją na swoją stronę. Takie jednolite ujęcie pozwala wyjaśnić naturę zła oraz jego pochodzenie. ‘Druga strona’ to wydostający się na zewnątrz, usamodzielniony ogień Bożej surowości, według *Zoharu* oraz innych kabalistycznych pism znajdujący wyraz w całej hierarchii, w przeciwnym świecie szatana”.

¹⁶⁶ Por. G. Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*, Princeton 1975, s. 37nn: “When Adam, the first man, was created, the process of *tiqqun* of the supernal lights and configurations had almost achieved its end. Almost everything had been ‘restored’ to its proper place, and Adam, the last link in a holy and spiritual chain of being, merely had to administer the last and final touches of *tiqqun*. (...) Alas, Adam failed. Instead of joining that which needed joining and separation, he tore asunder that which was joined. Expressed in a kabbalistic metaphor inspired by the account of the fall in Genesis 2, Adam ‘separated the fruit from the tree and thereby ‘destroyed the plantations.’ His intentions were good, but the result was disastrous. Adam’s communion with the higher spheres was interrupted, and instead he became attached to the lower worlds and to the evil forces of the ‘other side’. The sin of the historical Adam repeats and re-enacts on the anthropological and psychological levels the havoc wrought by breaking the vessels on the ontological plane of the Primordial Adam.”

ny¹⁶⁷. Cierpienie bóstwa na wygnaniu staje się więc, w takim ujęciu, oczywistym paradygmatem bólu wygnanego ludu, którego zadaniem jest restauracja pierwotnego porządku i odbudowanie pierwotnego ładu.

Wydaje się, że mistyczna perspektywa postrzegania tego, co boskie, oraz tego, co ludzkie, była wyjątkowo atrakcyjna dla Żydów egzystujących w *galucie*, prześladowanych w wielu krajach europejskich i tułających się w dosłownym tego słowa znaczeniu. Wielokrotnie pojawiały się wśród diaspyry silne ruchy mistyczne i mesjańskie, zapowiadające bliskie nadejście zbawiciela, dopełnienie się czasu, odkupienie, nastanie nowego „Królestwa”. Ruchem, który, jak się wkrótce okazało, odniósł największy sukces, było, niewątpliwie, chrześcijaństwo. Przesłanie Jezusa z Nazaretu, „chasyda z Galilei”¹⁶⁸, skierowane do ludzi wykluczonych, marginalizowanych, udręczonych i ubogich, padło na bardzo podatny w grunt w I w. n.e., w kraju okupowanym przez Rzymian, szczególnie po zburzeniu drugiej Świątyni przez wojska cesarza Tytusa. Powstała więc nowa religia o charakterze mesjańskim i misyjnym, głosząca judaistyczny monoteizm i etykę biblijną. Wraz z upływem czasu chrześcijaństwo coraz bardziej jednak oddalało się od judaizmu, zapewne na skutek wpływów hellenistycznych i postępującej racjonalizacji doktryny, którą, z punktu widzenia judaizmu, uznać należy za herezję, niezależnie od intencji, postawy czy prawdziwych, zdemitologizowanych poglądów jej założyciela, uznanego przez swoich bezpośrednich uczniów oraz ich następców za żydowskiego Mesjasza pochodzącego „z domu Dawida”.

Prawdziwie „mistyczny” przełom w dziejach żydowskiego narodu dokonał się w szesnastym stuleciu. Właśnie wówczas powstała słynna szkoła w Safedzie i narodziła się kabała luriańska, którą uznać można za system filozoficzny, postulujący komplementarne w stosunku do siebie założenia kosmogoniczne, ontologiczne, epistemologiczne oraz etyczne. Ten rozkwit myśli kabalistycznej związany był zapewne z tragedią, którą stało się wypędzenie Żydów z Hiszpanii w roku 1492. Innymi słowy, po raz kolejny w dziejach Izraela zaistniała konieczność budowy „niebiańskiej świątyni”,

¹⁶⁷ Por. R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu...*, s. 45–53.

¹⁶⁸ Określeniem tym posługuje się Daniel C. Matt, badacz mistycyzmu żydowskiego, wybitny tłumacz realizujący obecnie projekt przekładu Księgi *Zohar* na język angielski. Matt, wyrażając się z ogromnym szacunkiem o Jezusie jako o postaci historycznej, określa go *implicite* jako ba'al szema (cudotwórcę) i cadyka: „Jesus was a charismatic teacher and healer. He did not seek death in Jerusalem, but he pursued with inflexible devotion a path that led to his death, from which he did not try to escape. (...) Like later *hasidim*, Jesus felt that it was not enough to follow the Torah: One must *become* Torah, living so intensely that one's everyday actions convey an awareness of God and evoke this awareness in others” (D.C. Matt, *God and The Big Bang. Discovering Harmony Between Science and Spirituality*, Woodstock 2013, s. 163).

ponieważ nie istniało już ziemskie sanktuarium. Po raz kolejny również należało wziąć odpowiedzialność za niedoskonały świat i za samego Boga, podczas gdy „na ziemi” panowało poniżenie, cierpienie i udręka. Prawdopodobnie dlatego kabała luriańska odniosła spektakularny sukces, stając się paradygmatem i punktem odniesienia dla kolejnych ruchów mesjańskich oraz mistycznych w ramach judaizmu. Nie oznacza to jednak, że kontynuatorzy myśli boskiego Ariego nigdy nie byli posądzeni o głoszenie poglądów heretyckich. Najbardziej znanym kabalistą, który poniósł dość poważne konsekwencje *libertatis philosophandi*, był Mojżesz Chaim Luzzatto, znany bardziej jako Ramchal, którego środowiska ortodoksyjne („talmudyczne”) zmusiły do porzucenia studiów¹⁶⁹:

Grupa Ramchala stała się obiektem fałszywych oskarżeń i skłoniona została do rozwiązania się. Sam Ramchal w 1730 roku przeniósł się do Amsterdamu, gdzie żył nie niepokojony, zaprzestał jednak głoszenia swych mistycznych idei i nauczania kabały¹⁷⁰.

Zdecydowanie heretycki charakter miał także kolejny, bardzo prężny ruch mistyczny i mesjanistyczny, sabataizm, którego zakres, był, rzecz jasna, mniej spektakularny i bardziej ograniczony od chrześcijaństwa, lecz, co ciekawe, rozwijał się przez stosunkowo długi czas na bardzo rozległym obszarze¹⁷¹. Ruch ten zyskał wyznawców i zwolenników, którzy marzyli o lepszym i sprawiedliwym świecie, szczególnie w sytuacji, kiedy w roku 1648 kozacy Chmielnickiego dokonali bestialskich pogromów ludności żydowskiej, wzmiankowanych zresztą *expressis verbis* w *Dybuku* Szymona An-skiego: istotną rolę w dramacie odgrywa przecież „święta mogiła”, czyli grób nowożeńców zamordowanych w dniu ślubu przez „krwiożerczych ludzi”, jak określa kozaków Lea:

¹⁶⁹ Por. M. Idel, *Hasidism...*, s. 37: „Luzzatto, for instance, was compelled to sign in Frankfurt a declaration in which he agreed not to study the works of Luria except under the guidance of, or in the company of, a worthy scholar, and only when both were over the age of forty. At Brody, an assembly of rabbis declared in its excommunication of the Frankists that no one was permitted to study even reliable Lurianic texts before the age of forty, and that only *Zohar* and some ‘simple’ Kabbalistic works could be studied after the age of thirty.”

¹⁷⁰ S. Pecaric, *Wstęp*, [w:] M.Ch. Luzzatto, *op.cit.*, s. 5.

¹⁷¹ Por. P. Maciejko, *Wieloplemienny tłum. Jakub Frank i ruch frankistowski, 1755–1816*, przeł. J. Chmielewski, Gdańsk 2014, s. 25: „Początek sabataizmu wyznaczają mesjańskie samoobjawienie Szabtaję Cwiego i proroctwa Natana z Gazy. Wieści o nadejściu mesjasza rozeszły się lotem błyskawicy wśród żydowskiej społeczności Imperium Osmańskiego i Europy i przez krótki czas wydawało się, że większość Żydów skłania się do uznania jego roszczeń. Sabataizm stał się najważniejszym ruchem mesjańskim w judaizmie od czasów zburzenia drugiej świątyni”.

Oto święta mogiła! (*Wstaje i powoli idzie ku mogile. Frada, Gitel i Basia śledzą ją [wzrokiem].*) Znam ten grób od wczesnego dzieciństwa, znam pochowanych w niej narzeczonego i narzeczoną, widziałam ich wiele razy we śnie i na jawie – są mi bliscy, jak rodzina. Oni szli – młodzi i radosni – do ślubu, a przed nimi było długie życie. I nagle – krzyki, popłoch, nadbiegli okrutni i krwiożerczy ludzie. Błysnęła siekiera – a naręczony wraz z naręczoną padli martwi. I pochowano ich w jednej mogile. I stali się nierozłączni na wieki, a ich dusze spłotyły się, widzą i słyszą się nawzajem. I z okazji każdego wesela, kiedy tańczy się wokół ich grobu, oni wychodzą i biorą od nowożeńców część ich radości i szczęścia, i urządzają własne wesele. (*Zwracając się do grobu.*) Wieczni naręczeni! Proszę, abyście zjawili się u mnie, na moim weselu. Przychodźcie i stańcie obok mnie, pod chupą¹⁷².

Bezpośrednimi inicjatorami sabataizmu byli urodzony w Smyrnie Szabtaj, Sabataj bądź Sabbataj Cwi (1626–1676) oraz jego orędownik, kabalista Natan z Gazy¹⁷³, który ogłosił Szabtaję mesjaszem, stając się także jego prorokiem i apologetą¹⁷⁴. Szabtaj ustalił nawet termin powszechnego zbawienia: początkowo na rok 1648. Jak podaje Jan Doktor:

W tym właśnie roku Sabbataj Cwi ze Smyrny miał objawienie, w którym otrzymał od niebios mesjańskie posłannictwo. Początkowo skupiła się wokół niego tylko garstka stronników, a on sam został obłożony klątwą i wygnany z miasta. Jego wystąpienie nie zostało jednak zapomniane. W 1665 roku, gdy posłannic-

¹⁷² Por. С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 354n. Motyw „świętej mogiły”, w której pochowani zostali nowożeńcy zamordowani przez oddziały Chmielnickiego, pojawia się także w innym miejscu dramat. Wydaje się, że An-ski pragnął podkreślić, w jak znaczącym stopniu doświadczenie pogromu zmieniło żydowską społeczność w Brynicy. Por. ibidem, s. 347: „Гость (заметив могилу). А это что? (Подходит, читает надпись.) «Здесь похоронены святые невинно убиенные, жених и невеста, смертью своей прославившие Господа». 1-й старик. Это давняя могила. Когда Хамелюк, храни нас Господь, напал на местечко и вырезал многих евреев, он убил жениха и невесту, которых как раз в это время вели к венцу. Обоих и похоронили, как святых, на этом же месте, где венчали, в одной могиле. Мы называем ее «святой могилой»». [*Gość (dostrzegłszy mogiłę).* А co to? (*Podchodzi, czyta napis*) «Tutaj są pochowani święci naręczony i naręczona, niewinnie zamordowani, którzy swoją śmiercią rozslawili Pana». Pierwszy Starzec. To stary grób. Kiedy Chameluk, Panie uchwaj, napadł na miasteczko i dokonał rzezi na wielu Żydach, zamordował [też] narzeczonego i narzeczoną, których właśnie w tym czasie prowadzono do ślubu. I pochowano ich oboje, jak świętych, w tym miejscu, gdzie sobie ślubowali, w jednym grobie. Nazywamy go «świętą mogiłą»].

¹⁷³ W kwestii biografii Natana z Gazy zob. na przykład: G. Scholem, *Kabbalah...*, s. 435–440. Najobszerniejsze dzieło poświęcone Szabtajowi oraz sabataizmowi zawarł Scholem w swoim dziele zatytułowanym *Szabtaj Cwi. Mistyczny Mesjasz* (por. G. Scholem, *Sabbataj Sevi...*).

¹⁷⁴ Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski...*, s. 323–329.

two Sabbataja uwiarygodnił ceniony kabalista ze szkoły Izaaka Lurii, Natan z Gazy, euforia mesjańska ogarnęła praktycznie całe żydostwo¹⁷⁵.

Na wyraźne podobieństwo pomiędzy popularnością sabataizmu a popularnością chrześcijaństwa zwraca uwagę Scholem. Zarówno we wczesnym chrześcijaństwie, jak i sabataizmie dostrzec można motyw oczekiwania nadejścia mesjasza, a także pojawienie się silnego antynomizmu, jak również ukonstytuowanie się nowej idei: ucieleśnionego Boga¹⁷⁶. Chociaż utopijna wizja sabatian nie została, rzecz jasna, zrealizowana, a sam Szabtaj, ostatecznie, dokonał aktu apostazji, przechodząc na islam, to rozbudzone nadzieje mesjańskie trwały przez długi jeszcze czas. Bezpośrednimi następcami „mistycznego mesjasza” stali się szwagier Szabtaja, Jakub Kerido z Salonik (1661–1697)¹⁷⁷ oraz Baruchija Russo¹⁷⁸, pochodzący z tego samego miasta, żyjący w latach 1676–1712¹⁷⁹. Ich działalność, oczywiście, również nie spowodowała oczekiwanego zbawienia i nie wpłynęła na warunki realnego życia w diasporze.

Reperkusją sabataizmu, a nawet bezpośrednią jego kontynuacją był, między innymi, zapoczątkowany w osiemnastym stuleciu ruch frankistowski, pod przywództwem urodzonego w Berczaniu na Podolu Jakuba Lejbowicza Franka¹⁸⁰. Działając pod wpływem wciąż silnych doktryn sabatai-

¹⁷⁵ J. Doktor, *Mesjanizm Żydów polskich*, „Teologia Polityczna” 2006/2007, 4, s. 115.

¹⁷⁶ Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski...*, s. 337nn.

¹⁷⁷ Por. P. Maciejko, op.cit., s. 34: „Po śmierci Szabtaja Cwiego (1676) jego ostatnia żona, Jochewed, ogłosiła, że dusza mesjasza nie odeszła z ziemskiego świata, lecz wcieliła się w jej brata Jakuba Kerido. Wkrótce potem Kerido doświadczył serii objawień polecających mu kontynuowanie drogi Szabtaja i odstępianie od swojej wiary. Podążając za owymi objawieniami, w roku 1683 w Salonikach grupa około trzystu rodzin żydowskich przeszła na islam; dała w ten sposób początek sabataistyczno-muzułmańskiej sekcji donmeńczyków”.

¹⁷⁸ Por. ibidem s. 35: „Jakub Kerido zmarł podczas pielgrzymki do Mekki w roku 1690. Ponieważ idea przywództwa wśród donmeńczyków opierała się na idei wcielenia duszy Szabtaja Cwiego w nowego przywódcę, pojawiło się kilku pretendentów, z których każdy rościł sobie prawo do bycia nowym miejscem zamieszkania duszy mesjasza. Grupa z Salonik rozdzieliła się na trzy podstawowe gałęzie: kawalierów, jakobitów i konizos; najważniejszym dla niniejszych rozważań jest ostatnia, na której czele stał Baruchija Russo (w islamie: Osman Baba, 1677–1720). (...) W roku 1716 zwolennicy Baruchiji uznali go nie tylko za inkarnację ludzkiego mesjasza Szabtaja, lecz również za Boga Izraela (...)”.

¹⁷⁹ Por. J. Doktor, *Mesjanizm Żydów polskich...*, s. 115.

¹⁸⁰ Por. P. Maciejko, op.cit., s. 32: „Zgodnie z kroniką frankistów ‘Pan’, Ja’akow ben Lejb, znany później jako Jakub Frank, urodził się w 1726 roku w Berczaniu, małej wsi na Podolu. Różne źródła podają także inne podolskie miejscowości jako miejsce jego urodzenia. Są to Korolówka lub Buczacz. Jego rodzina miała silne związki z ruchem sabataistycznym (...)”. Doktryna Franka została zawarta przede wszystkim w napisanej po polsku *Księdze Słów Pańskich*, która – być może – powstała oryginalnie w języku hebrajskim, choć zdania na ten temat pozostają rozbieżne. Por. J. Doktor, *Mesjanizm Żydów polskich...*, s. 119: „Jakub Lejbowicz, zwany

stycznych, Frank usiłował dokonać swoistej syntezy judaizmu i chrześcijaństwa. Podobnie jak niegdyś Szabtaj Cwi, Jakub Frank ogłosił się mesjaszem – zbawicielem i odkupicielem, a nawet Jezusem Parakletem¹⁸¹. Jego działalność doprowadziła do konwersji na katolicyzm tysięcy Żydów, oczekujących na rychłe nadejście „Królestwa”¹⁸². Psychologiczne aspekty popularności Jakuba Franka wyjaśnia przekonująco Rachel Elijor, zwracając uwagę na kwestię wygnania, poczucia wykluczenia, zniewolenia oraz odrzucenia dominujące wśród ludności żydowskiej diaspory:

W ujęciu Franka życie społeczności żydowskiej, przywiązanej do tradycji i norm moralnych, Tory i prawa, równa się życiu podtrzymującemu stan wygnania, grzechu, kary, bezwzględного posłuszeństwa i śmierci. Natomiast nowy świat, którego przedstawicielem jest Frank, stanowi sferę wolności, zbawienia, odrzucenia brzemienia przykazań, zniesienia ograniczeń, dania upustu popędowi, wolności i anomii, które według prawa właściwe są stanowi pobytu w raju i życia wiecznego¹⁸³.

W głoszonym przez Franka nauczaniu zwraca uwagę umiejętność wykorzystania i misternego połączenia doktryny religijnej mocno zakorzenionej tak w heterodoksyjnym (kabalistycznym) judaizmie, jak i w chrześcijań-

później Frankiem, wyjechał z rodzicami na Wołoszczyznę, gdy miał zaledwie rok. Wychowywał się w środowisku sefardyjskim i sam uważał się za sefardyzjczyka. Nawiązał też bliski kontakt z salonickimi *konizos*. Konwertyci nie namawiali go jednak do konwersji na islam, wołąc wykorzystać jego charyzmę do propagowania ich doktryny wśród Żydów. I takiego zadania podjął się Frank w Rzeczypospolitej”. W kwestii biografii Jakuba Franka oraz szczegółów związanych z ruchem frankistów, zob. P. Maciejko, op.cit. Por. także: G. Scholem, *Kabbalah...*, s. 287–309; G. Scholem, *Mistycyzm żydowski...*, s. 348–352; J. Doktor, *Mesjańskie dzieło Jakuba Franka*, [w:] *Księga Słów Pańskich. Ezoteryczne wykłady Jakuba Franka*, t. 1, Warszawa 1997, s. 9.

¹⁸¹ Por. P. Maciejko, op.cit., s. 214: „Frank powiedział ponoć do swoich wyznawców: ‘Wy rozumiecie, iż Chrystus Pan w momencie przyjdzie z nieba na sąd ostateczny, i to prawda, ale w tłumaczeniu tych słów Ewangelii nie rozumiecie. Kto wie? Może i teraz już jest ukryty w ciele ludzkim, ale przyjdzie ten czas, kiedy się raptem jawnie pokaże, po skończonych przesładowaniach Antychrysta’. Wyznawcy wywiedli stąd, że Jezus ukrywał się w ciele Franka, o którym mówiono też, że otrzymał stygmaty. (...) Mówiono o Franku, iż żądał prawdziwego kultu swojej osoby i że wybrał dwunastu ‘apostołów’ spośród swoich wyznawców. Władze kościelne przeprowadziły śledztwo, które ujawniło, że imię Jezusa w egzemplarzach Nowego Testamentu należących do uczniów Franka zostało wykreślone i zastąpione imieniem Jakub”.

¹⁸² Zdaniem Pawła Maciejki, trudno jest określić dokładną liczbę frankistowskich konwertytów ze względu na tendencyjność zarówno żydowskich, jak również chrześcijańskich źródeł. Oczywiście, autorzy żydowscy świadomie pomniejszali tę liczbę, podczas gdy chrześcijanie celowo ją zawyżali. Por. P. Maciejko, op.cit., s. 167–173.

¹⁸³ R. Elijor, „Słowa Pańskie” Jakuba Franka. *Mistyczna automitografia – Nihilizm religijny i wizja wolności mesjańskiej jako urzeczywistnienie mitu i metafory*, [w:] M. Galas (red.), *Duchowość żydowska w Polsce*, przeł. T. Sikora, Kraków 26–28 IV 1999, s. 245.

stwie. Doktryną tą była wiara w istnienie bogini – współcierpiącej matki. W żydowskiej myśli mistycznej boginią tą jest, oczywiście, *Szechina*, prawowierna żona Króla, skazana na cierpienie i ziemską tułaczkę wraz z dziećmi Izraela¹⁸⁴. W przypadku natomiast chrześcijaństwa rolę bóstwa żeńskiego przejęła „Dziewica – Matka” i Orędowniczka, pośrednicząca pomiędzy Bogiem – (cierpiącym) Synem Bożym a (cierpiącym) człowiekiem¹⁸⁵. Być może właśnie na skutek tego ewidentnego podobieństwa Frank i frankiści zaczęli darzyć szczególną czcią obraz Matki Bożej Częstochowskiej, dostrzegając w nim ukrytą *Szechinę*, a Jasna Góra stała się dla nich polską górą Synaj¹⁸⁶. Frankiści, siłą rzeczy, zaczęli – do pewnego stopnia – asymilować się z ludnością polską, otrzymywali dość często szlacheckie nobilitacje, przyjmowali polskie imiona oraz nazwiska, pochodzące zazwyczaj od nazwisk rodziców chrzestnych, choć, jednocześnie usiłowali zachować żydowską tożsamość, na przykład nie zawierając małżeństw z osobami spoza własnego kręgu. Jest oczywiste, że traktowani byli przez wyznawców ortodoksyjnego judaizmu jako apostaci i heretycy¹⁸⁷, na których rzucano klątwy i na których podejrzliwie spoglądali również chrześcijanie, nie wierząc w ich prawdziwe nawrócenie¹⁸⁸. Nie jest to zresztą dziwne, skoro pewne zachowania wyznawców „nowej wiary” czy też „nowej religii” mogły budzić, co najmniej, zdziwienie lub nawet były one gorszące. Zdaniem Scholema „w niektórych radykalnych kółkach rozmyślnie praktykowano czynności i obrzędy sprzyjające moralnej degradacji ludzkiej osoby, jako że ten, kto

¹⁸⁴ W kwestii *Szechiny* jako żeńskiego aspektu bóstwa zob. na przykład: R. Patai, *The Hebrew Goddess*, Detroit 1990, s. 96–111. Por. także: G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa...*, s. 157–225.

¹⁸⁵ Por. P. Maciejko, op.cit., s. 228nn.

¹⁸⁶ Por. J. Doktor, *Mesjańskie dzieło Jakuba Franka...*, s. 18. Jak się wydaje, katolicki kult maryjny stał się wyjątkowo łatwy do zaakceptowania przez członków żydowskiej społeczności, właśnie na skutek podobieństwa dogmatu Dziewicy-Bożej Rodzicielki do żeńskiego bóstwa judaizmu kabalistycznego.

¹⁸⁷ Por. R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu...*, s. 219: „Kryzys sabataistyczny osiągnął punkt kulminacyjny w 1759 roku, kiedy Jakub Frank wraz z setkami zwolenników przyjął chrzest w katedrze lwowskiej. Wydarzenie to uzasadniało argumenty tych rabinów, którzy twierdzili, że Frank i jego sabataistyczni zwolennicy nie powinni być uważani za Żydów”.

¹⁸⁸ Por. I. Schiper, *Przyczynki do dziejów chasydyzmu w Polsce*, Warszawa 1992, s. 71: „Tak czy inaczej, w Warszawie było głośnym, że Frank i jego adherenci są tylko pro forma chrześcijanami. Mówiono o tym i pisano w sferach chrześcijańskich bez żadnych obstronek (...). Niewątpliwie dotarły te wiadomości również do Żydów warszawskich i łatwo się domyśleć, jakie na nich zrobiły wrażenie. Chrzest frankistów był dla Żydów warszawskich w pewnej mierze ulgą: pocieszano się, że liczba apostatów była na ogół niewielka i że chrzest odcina możliwość dalszego szerzenia się ‘zarazy sabatiańskiej’, której frankizm był odmianą. Lecz oto okazało się, że frankiści ochrztili się li [tylko] pro forma, że wody strumyka frankistycznego nie wpływały do oceanu chrześcijaństwa i w nim nie ginęły”.

wpadł w przepaść najgłębszą, był jakoby powołany do ujżenia światła. W rozwijaniu tej tezy szczególną gorliwość wykazywali apostołowie radykałów przybyli z Salonik, przede wszystkim jednak – Jakub Frank”¹⁸⁹. Ślady wspomnianych przez Scholema praktyk odnaleźć można bez trudu właściwie w całym tekście sztuki An-skiego, w której nieustannie przewijają się motywy tak zwanej kabały praktycznej, nierzadko zmierzającej do nawiązania kontaktu z siłami zła, w celu osiągnięcia doraźnej korzyści, co z kolei może świadczyć o pewnych, wcale nie nikłych, związkach doktrynalnych, istniejących pomiędzy sabataizmem a chasydyzmem:

On mówił, że przy pomocy kabały praktycznej można wskrzeszać zmarłych, wzywać siłę nieczystą, a nawet [nawiązać kontakt] z Sitra Achra. (*Odpluwa*.) Oczywiście, to bardzo niebezpieczne, ale posiadając [pewne] umiejętności, można wszystko zrobić. Słyszałem o tym od samego zaklinacza¹⁹⁰.

W tak skomplikowanej sytuacji, noszącej pewne znamiona skandalu obyczajowego, herezji, a nawet wojny religijnej, na scenę historii Żydów i ich religii wkroczyła jeszcze jedna postać, która, jak później się okazało, miała odegrać wyjątkowo znaczącą rolę w żydowskiej historii religijnej oraz społecznej. Postacią tą był Izrael ben-Eliezer, czyli Beszt, Mistrz Dobrego Imienia, uważany powszechnie za inicjatora chasydyzmu polskiego¹⁹¹. Postać ta owiana jest legendą i nimbem tajemnicy, przede wszystkim dlatego, że Beszt nie pozostawił po sobie praktycznie żadnych istotnych pism poza jedynym listem prywatnym, skierowanym do szwagra, Abrahama Gerszona z Kutów¹⁹². Myśl Ba’al Szema znana jest głównie dzięki hagiograficznym przekazom jego uczniów oraz kontynuatorom jego doktryny¹⁹³.

¹⁸⁹ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski...*, s. 350. Por. także: R. Elijor, *Mistyczne źródła chasydyzmu...*, s. 234: „Frank był rzecznikiem antynomii, urzeczywistnienia anarchii, z premedytacją burzącym fundamenty świata Drzewa Wiadomości wraz z podziałami na dobro i zło, dozwolone i zakazane, przykazanie i wykroczenie. Nie czyniąc różnicy pomiędzy duchową wizją a materialnym światem, wzywał do zniesienia jarzma przykazań (...)”.

¹⁹⁰ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 331.

¹⁹¹ Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski...*, s. 357: „Ten nowy ruch został powołany do istnienia na krótko przed początkiem drugiej połowy XVIII wieku przez słynnego świętego i mistyka Izraela Baal-Szema (zm. 1760), ‘Mistrza Świętego Imienia’. Jego osoba zaważyła na żywej treści chasydyzmu równie mocno, jak osoba Sabbataja Cwi zaważyła na sabbaizmie. Chasydyzm opanował – głównie przed rokiem 1850 – ogromne rzesze żydostwa rosyjsko-polskiego, natomiast nie zdołał się zakorzenić poza krajami słowiańskimi i Rumunią”.

¹⁹² List ten znany jest pod nazwą „Świętego listu”, *igeret ha-kodesz*, lub „Listu o wstępowaniu duszy”, *igeret alijat ha-neszama*. Beszt opisuje w nim swoje doznania mistyczne. Por. R. Elijor, *Mistyczne źródła chasydyzmu...*, s. 31.

¹⁹³ Jak podaje J. Doktor, „za pierwszą publikację chasydzką uznaje się zbiór szabatowych homilii Jaakowa Józefa z Połonnego *Toldot Jaakow Josef*, wydany w 1780 roku w Korcu (...)

W literaturze przedmiotu podaje się, iż Ba'al Szem Tow urodził się w Okopach Świętej Trójcy na Podolu w roku 1698 bądź 1700. Z całą pewnością wiadomo, że potępił ruch frankistowski¹⁹⁴, co jednak nie oznacza, iż nie był związany, przynajmniej w młodości, z sabatianami i że nie podzielał ich niektórych poglądów¹⁹⁵. Ba'al Szem Tow jest postacią pośrednio pojawiającą się w dramacie Szymona An-skiego, przywoływaną w opowieściach bohaterów, jakkolwiek można także dostrzec, że autor *Dybuka* nawiązuje w swojej sztuce również do mniej ortodoksyjnych doktryn „mesjańskiej herezji”, wypracowanych właśnie przez sabatian i frankistów. Najbardziej znamieny jest w tym kontekście portret jednej z głównych postaci dramatu, zakochanego w Lei Chanana. W pewnej chwili stwierdza on, że nie istnieje różnica pomiędzy świętością a grzechem, Bogiem a Szatanem jako przedmiotem kultu:

Chanan (*cicho, ale bardzo wyraźnie*). Nie należy walczyć z grzechem, lecz go naprawiać. Jak jubiler oczyszcza ogniem złoto, jak rolnik oddziela pełne ziarno od pustego, tak trzeba oczyścić grzech z jego brzydoty i zostawić w nim tylko iskrę świętości.

Enoch (*ze zdziwieniem*). Iskrę świętości w grzechach?

Składa się ona z homilii wygłaszanych przez Jaakowa Josefa w ciągu kilkudziesięciu lat, a zanotowanych przez różnych słuchaczy. Wielokrotnie powraca w nich fraza: 'Słyszałem od mego nauczyciela [Ba'al Szem Towa], niech żyje wiecznie', co sugeruje, że w momencie głoszenia i zapisywania homilii Ba'al Szem Tow, zmarły 20 lat przed wydaniem tej książki, żył jeszcze" (J. Doktor, *Sefer sziwchej haBeszt w kontekście wczesnej literatury chasydzkiej*, [w:] *Księga ku chwale Baal Szem Towa*, przeł. J. Doktor, Kraków-Budapeszt 2011, s. 8n.)

¹⁹⁴ Por. I. Schiper, op.cit., s. 50: „Stosunek chasydyzmu do apostazji najlepiej ilustrują nam słowa, które tradycja chasydzka wkłada w usta twórcy chasydyzmu, Baalszema, w związku z ruchem sabatajańskim względnie frankistycznym. 'Jak długo od organizmu nie jest oddzielona dana jego część składowa – miał powiedzieć Beszt – jest nadzieja na uleczenie jej. Jeśli się ją jednak odetnie, nie ma więcej widoków, aby nadal mogła istnieć. A owóz każdy Żyd jest częścią składową Szechiny!'" . Z kolei w *Księdze ku chwale Baal Szem Towa* znaleźć można wyraźną aluzję do apostazji Szabtajaja: „(...) Pewnego razu Beszt zasnął. Przyszedł do niego Sabataj Cwi, niech jego imię będzie wymazane, i zaczął go kusić, Boże uchwaj. Beszt z całej siły go odepchnął i Sabataj spadł do najniższego piekła. Beszt spojrział w dół i zobaczył, że jest na jednej desce z Jezusem. Reb Joel opowiadał, że Beszt mówił, że w Sabataju była święta iskra, ale pochwycił go w swe sidła Samael, Boże uchwaj" (*Księga ku chwale Baal Szem Towa*, przeł. J. Doktor, Kraków-Budapeszt 2011, s. 124). Oczywiście, nie jest pewne, że powyższa opowieść jest prezentacją autentycznych poglądów Ba'al Szem Towa.

¹⁹⁵ Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski...*, s. 363: „Wcale nie jest wykluczone, że przynajmniej z początku istniała pewna fluktuacja między zwolennikami jednego i drugiego nurtu. Grupy Żydów polskich, mieniących się 'chasydami' przed i już po wystąpieniu Baal-Szema, były silnie infiltrowane przez sabataistów, o ile wręcz nie miały charakteru kryptosabataistycznego”.

Chanan. Tak. Nie istnieje taki grzech, w którym nie byłoby iskry świętości. To, co stworzone przez Boga, nie może nie mieć świętego początku.

Enoch. Co ty mówisz? Stwórcą grzechu nie jest Bóg, ale Szatan.

Chanan (*spokojnie*). A Szatana kto stworzył? Też Bóg! Czyli i w Szatanie jest świętość.

Enoch (*z przestrawieniem*). W Szatanie?... W *sitra achra*? Świętość?!

Chanan. *Sitra achra* jest odwrotną stroną bóstwa. I skoro ona [jest] stroną bóstwa, to w niej musi być świętość¹⁹⁶.

Chanan uświadamia więc sobie, iż można skierować się ku złu po to, aby zrealizować cel, którego nie da się osiągnąć w inny sposób: zgodny z prawem Tory czy też zaleceniami świętych ksiąg kabały, niepropagującymi tak zwanej czarnej magii. Bohater An-skiego prezentuje zatem w tym momencie heretyckie poglądy ewidentnie gnostyckie, sabataistyczno-frankistowskie, nie zaś chasydzkie, charakterystyczne dla fenomenu, który pozwoli sobie określić jako chasydyzm wyidealizowany, nienoszący, jakoby, żadnych znamion herezji¹⁹⁷. Chanan nie tylko przecież odrzuca judaizm biblijno-talmudyczny¹⁹⁸, lecz staje się również orędownikiem herezji nawet z punktu widzenia doktryny judaizmu kabalistycznego i safedzkiego kanonu mitologumenów:

Sender (...) W ostatniej chwili swat się poddał i zgodziliśmy się na zaręczyny, w dobrą godzinę.

Chanan (*dusząc się, szeptem*). Zaręczyny? Zaręczyny?... Znaczy, że wszystko było niepotrzebne. Nie pomogły ani posty, ani przyłgnięcia¹⁹⁹, ani [oczyszczające] kąpiele, ani zjednoczenia²⁰⁰. Tak? (*Entuzjastycznie*.) Teraz wszystko jest dla mnie

¹⁹⁶ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 337.

¹⁹⁷ Apologetą chasydyzmu stał się bez wątpienia Martin Buber. Był nim także spadkobierca chasydzkiej dynastii Apt, Abraham Joszua Hesznel.

¹⁹⁸ Por. С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 340: Лия. Только теперь у нас в доме тихо... Никто не читает Талмуда, никто так не поет молитв, как вы... Стало тихо... Хонон. Я больше не читаю Талмуд... и не пою... [Lea. Tylko że teraz u nas w domu cicho... Nikt nie czyta Talmudu, nikt tak nie śpiewa modlitw jak Pan... Zrobiło się cicho. Chanan. Ja już nie czytam Talmudu... i nie śpiewam...].

¹⁹⁹ „Przyłgnięcie” – *dewekut* – jest rytuałem posiadającym podtekst seksualny, a właściwie jest to rytuał będący odwzorowaniem stosunku seksualnego między kobietą a mężczyzną. Kabalista – w ekstatycznym transie – łączy się z bóstwem tak ściśle, iż stają się „jednym ciałem”. Termin *dewekut* pochodzi od hebrajskiego rdzenia trójspółgłoskowego d-w/b-k, podobnie zresztą jak rzeczownik *dybuk*. Por. R. Elior, *Dybuki i kobiety żydowskie...*, s. 63nn.

²⁰⁰ Chodzi tutaj zapewne o rytuały *jichudim*. Por. R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu...*, s. 261n.: „*jichudim* (dosł. „zjednoczenia”) – praktyki medytacyjne mające na celu przywrócenie ostatecznej jedności boskiego zamiaru. Polegają one na permutowaniu liter bez względu na znaczenie – otrzymuje się w ten sposób imiona lub nazwy mnemotechniczne, pozbawione

jasne! Wszystko! Teraz wiem, co oznacza liczba 36! Co oznacza imię Lea – Lo-ha. Nie-Bóg, Nie Przez Boga. (*Dusząc się ze szczęścia.*) Zwycięstwo!... Ja... (*Cichy krzyk, pada na podłogę*)²⁰¹.

Szymon An-ski, o czym jestem przekonana, był świadom istnienia pewnych zbieżności doktrynalnych sabataizmu i chasydyzmu. Zresztą, kwestia ta nie stanowiła w tamtym okresie tajemnicy. Środowiska rabinackie, zwłaszcza w Polsce centralnej, uznały po prostu, że lepiej jest tolerować mniej jednak wywrotowy (oraz nacjonalistyczny) chasydyzm niż narazić większą liczbę wyznawców judaizmu na apostazję i religijną anarchię w wydaniu frankistowskim, bądź też czekać na nowego „Boga Izraela”, wcielonego w kolejnego proroka, co miało już przecież miejsce w przypadku Baruchiji Russo, jednego z następców Szabtaja Cwiego, Jakuba Kerido, a następnie Jakuba Franka. Jak zatem trafnie, moim zdaniem, konkluduje Ignacy Schiper:

W obliczu wciąż jeszcze aktualnego niebezpieczeństwa sabatiańsko-frankistowskiego mógł się chasydyzm okazać bardzo pożądaną przeciwwagą. Zrozumieli to przewodnicy żydostwa warszawskiego, nawet ci, co mieli lub mogli mieć pewne zastrzeżenia wobec nowego ruchu. Tym się najprawdopodobniej tłumaczy, dlaczego mimo uszu puścili orężdzia antychasydzkie, którymi gaon wileński²⁰² i jego zwolennicy zasypywali gminy żydowskie w całej Polsce. Zamiast wzorem „wileńczyków” od razy uderzyć w surmy bojowe, zamiast wystąpić ceremonialnie z cheremami i mając już w najbliższym sąsiedztwie płomień sabatajsko-frankistyczny, wzniecić nową pożogę w postaci walki z chasydyzmem, woleli obrać drogę wiodącą do zrozumienia nowego ruchu i porozumienia się z jego wodzami [po to], by wspólny stworzyć front przeciw niebezpieczeństwu frankistycznemu²⁰³.

leksykalnego znaczenia, używane w języku rytuału albo na amuletach i formułach leczniczych. Wygłaszanie tych „słów” demontuje język i świadomość; jest to proces powrotu języka ze stanu zróżnicowanej konstrukcji do stanu nie zróżnicowanej dekonstrukcji”.

²⁰¹ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 343.

²⁰² W kwestii postaci Gaona Wileńskiego (Gaona Chasyda), a właściwie Eliasza ben Salomona Zalmana zob. na przykład: I. Etkes, *The Gaon of Vilna: The Man and His Image*, Berkeley-Los Angeles-London 2002.

²⁰³ I. Schiper, op.cit., s. 71n. Cytując tekst Schipera, zachowałam pisownię oryginału manuskryptu *Przyczynków*, podążając za tokiem rozumowania Zbigniewa Targielskiego, który zdawał sobie sprawę, że praca Schipera nad jego ostatnim dziełem była niezwykle trudna w warunkach, jakie panowały w warszawskim getcie, stąd zaś wynikać musiały pewne powtórzenia, usterki językowe czy też niekonsekwencje. Schiper nie zwrócił zatem uwagi, że w tym samym paragrafie używa dwóch różnych określeń doktryn Szabtaja Cwiego i Jakuba Franka, pisząc za pierwszym razem „sabatiańsko-frankistowski”, za drugim natomiast „sabatajsko-frankistyczny”. Por. Z. Targielski, *Wstęp*, [w:] I. Schiper, op.cit., s. 10n.

Analizując tekst sztuki Siemiona Akimowicza Rappoporta, przez dość długi czas zastanawiałam się nad kwestią dwóch polskich imion, które pojawiają się w rosyjskiej wersji dramatu. Jednym z tych imion jest „Basia”, drugim natomiast – „Jagna”. Bohaterka nosząca pierwsze w wymienionych imion jest kuzynką Lei²⁰⁴. Imię zaś Jagny nosi stara, kulawa żebraczka tańcząca z przyszłą panną młodą przed jej zaślubinami²⁰⁵. Zachowanie obu postaci nie świadczy w najmniejszym nawet stopniu o jakichkolwiek tendencjach asymilacyjnych kobiet bądź też ich rodzin. Bohaterki biorą przecież udział w doskonale im znanych obrzędach żydowskich związanych z granicznym rytuałem zawarcia małżeństwa, towarzysząc pannie młodej i ją wspierając, zgodnie z żydowską tradycją. Jeśli chodzi o kuzynkę panny młodej, „Basię”, to przyjechała ona do Brynicy, aby uczestniczyć w weselu jako družka. Pochodzi więc z zewnątrz, spoza chasydzkiej enklawy. Jest zatem możliwe, że najbliższa rodzina owej „Basi” uległa pewnej akulturacji i z tego powodu nie nadała dziecku bardziej tradycyjnego imienia. Odmiennie przedstawia się kwestia „Jagny”, miejscowej, lokalnej żebraczki. „Jagnie” towarzyszy inna jeszcze kobieta, „Półślepa Żebraczka”, której jedynym pragnieniem staje się w pewnej chwili taniec „do upadłego”. Ociemniała, uboga kobieta nie chce nawet pieniędzy, które rozdawane są wszystkim żebrakom. Pragnie natomiast „płasać”, tak jak czyniła to w młodości, przed czterdziestoma laty:

Marszałek (*Wychodzi, staje na ławce. Głośno, przeciągle*). Wszyscy udajcie się szybko pod daszek: tam każdy dostanie po dziesięć groszy... (*Oddala się*).

(*Żebracy w grupie, trącając się, rzucają się do dworu, wykrzykując z oburzeniem*) Po dziesięć groszy... po dziesięć groszy... (*Na opustoszałej scenie pozostają Lea, Gitel, Basia i Półślepa Staruszka*).

Staruszka (*chwytając Leę*). Choć raz ze mną zatańcz. Nie potrzebuję pieniędzy. Już czterdzieści lat, odkąd nie tańczyłam. Oj, jak ja tańczyłam w młodości, jak tańczyłam!

(*Lea obejmuje ją, tańczy. Staruszka, wczepiając się nią, powtarza*). Jeszcze... jeszcze... (*Tańczą. Staruszka, tracąc dech, krzyczy*.) Jeszcze... Jeszcze...²⁰⁶.

Opis tańca „Półślepej Żebraczki” i jej obsesyjne pragnienie tanecznego transu mogą przywołać na myśl pewne historyczne świadectwo związane z zachowaniem członków ruchu frankistowskiego, którzy, nawiasem mówiąc, ponieśli wymierne konsekwencje za swój antynomizm. Innymi słowy,

²⁰⁴ Por. С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 323: „Бася – племянница Лии, приезжая” [Basia-kuzynka Lei, przyjezdna].

²⁰⁵ Por. ibidem, s. 352: „С хромой Ягной она долго кружилась, а со мною не хочет?” [Z kulawą Jagną długo tańczyła, a ze mną nie chce?].

²⁰⁶ Por. С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 352n.

trafili do aresztu z powodu zachowań uznawanych powszechnie za rozpustne i niemoralne. Jak podaje Paweł Maciejko, przywołując relację rabina Jakuba Emdena, zagorzałego adwersarza frankistów, Jakub Frank wraz ze swoimi poplecznikami przybyli do Lanckorunia nad Zbruczem pod koniec stycznia 1756 roku. Następnie zaś:

Wzięli żonę miejscowego rabina (który także należał do sekty), piękną, lecz bezwstydną kobietę, rozebrali ją do naga i włożyli na jej głowę koronę z księgi Tory, posadzili pod baldachimem i odtńczyli wokół niej taniec. Świętowali chlebem i winem potępionych, i radowali swoje serca muzyką jak król Dawid (...) i w tańcu rzucali się na nią, ażeby ją całować, i nazywali ją *mezuzą*, tak jakby całowali mezuzę²⁰⁷.

Według jeszcze innego, również żydowskiego źródła, jak pisze Maciejko, ci sami frankiści

W drodze do Salonik dotarli do miasteczka Lanckoruń, gdzie wynajęli pokoje w domu niejakiego Lejba. Przyłączyło się do nich kilku mieszkańców Lanckorunia i pobliskich gmin; wspólnie zorganizowali uroczystości ze śpiewem i tańcami, trwające kilka dni²⁰⁸.

Biorąc pod uwagę te dosyć szczegółowe informacje dotyczące frankistowskich „ekscesów”, odnoszę wrażenie, że An-ski, sumienny etnograf, wykorzystując polskie imię „Jagny” oraz ekscentryczne zachowanie „Półślepej żebraczki”, pragnął wskazać na dalsze istnienie ukrytych związków mistycznego chasydyzmu z mistycznym i mesjańskim frankizmem, bądź też przynajmniej dostrzegał żywą pamięć o tamtych wypadkach.

Frankiści, a było to powszechną ich praktyką, zmieniali swoje żydowskie imiona oraz nazwiska na polskie, podobnie jak uczynił to sam Frank, czyli Jakub Józef von Frank-Dobrucki. Nawróceni na katolicyzm Żydzi odwracali się niekiedy po pewnym czasie od herezjarchy, „Zbawiciela” i „Pana”, powracając na łono własnego narodu i własnej tradycji po to, aby oczekiwać, jak wcześniej, na nadejście nowego, prawdziwego już mesjasza²⁰⁹. Zważywszy na fakt, że „Kulawa Jagna” jest żebraczką i że jest ułomna, podobnie jak

²⁰⁷ J. Emden, *sefer szimusz*, [editio princeps], Altona [na stronie tytułowej fałszywie: Amsterdam] 1758–1762, k. 89. Cyt. za: P. Maciejko, op.cit., s. 45.

²⁰⁸ Ibidem, s. 46.

²⁰⁹ Por. P. Maciejko, op.cit., s. 217: „Jednak to, co zaczęło się z hukiem, szybko skończyło się skomleniem: kiedy Franka uwięziono, opuściła go większość tych, których zdołał przekonać do apostazji, pozostała przy nim jedynie garstka najwierniejszych. Już nigdy nie udało mu się zgromadzić tak wielu wyznawców jak w owych trzech miesiącach pomiędzy konwersją i aresztowaniem; nigdy też nie przestał lamentować nad utratą szansy i rugać swoich uczniów za to, że opuścili go w godzinie próby”.

„Półślepa Staruszka”, można wnioskować, iż proces rekonwersji frankistów oraz ich powrotu do wcześniej przez nich porzuconej, wzgardzonej i, mówiąc szczerze, zdradzonej wspólnoty żydowskiej nie zawsze przebiegał w sposób bezbolesny, a dawni apostości byli zazwyczaj postrzegani negatywnie, zajmując niskie miejsca w hierarchii społecznej; właśnie tak, jak miało to miejsce w przypadku owych żebraczków²¹⁰. Poza tym, zapewne także przodkowie bohaterów nie należeli do żydowskiej elity. Jak bowiem zgodnie twierdzą Gershom Scholem i Paweł Maciejko,

Frankiści wywodzili się głównie z najniższych warstw żydowskiego społeczeństwa; byli to ludzie ze wsi i małych miasteczek, najbiedniejsi z biednych, ‘żydowski lumpenproletariat’, marzący jedynie o wyzwoleniu się spod opresyjnej władzy rabinatu²¹¹.

2. Konflikt dwóch bóstw w dramacie An-skiego

Wszelkie zawirowania wśród wschodnioeuropejskich Żydów, opisane w powyższym paragrafie, mają z pewnością związek z burzliwą i trudną historią narodu pozbawionego własnego terytorium i własnej państwowości. Myśl kabalistyczna, a – w konsekwencji – sabataizm, frankizm i chasydyzm nie zyskałyby popularności, gdyby nie następowały sekwencje wydarzeń historycznych, które spowodowały pragnienie odkupienia rozumianego jako nadejście czasu sprawiedliwości, spokoju i szczęścia. Z drugiej jednak strony należy stwierdzić, że wspomniane tu ruchy mistyczne oraz mesjańskie nie mogłyby zaistnieć, gdyby w religijnej i filozoficznej myśli żydowskiej nie istniały dwie równoległe mitologie. Stały się one również podstawą dwóch równoległych doktryn kształtujących postrzeganie świata przez wyznawców judaizmu. Nurtami tymi był judaizm biblijny, określany także jako talmudyczny lub rabiniczny, oraz judaizm kabalistyczny, choć ta ostatnia nazwa, którą wprowadził do badań na filozofię żydowską Emil Fackenheim²¹², nie wydaje się precyzyjna. Należałoby raczej mówić o judaizmie mistycznym, jako że naprawdę trudno jest obecnie jednoznacznie orzec, kiedy narodziła się sama kabała w uchwytnej dla nas postaci: zdania na ten temat są przecież podzielone. Według Gershoma Scholema pierwsze teksty kabali-

²¹⁰ W spisie osób dramatu imię Jagny nie występuje. An-ski napisał tu o niej: „Хромая старуха” [Kulawa Staruszka], wymieniając ją wśród postaci innych jeszcze żebraków. Por. С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 324.

²¹¹ P. Maciejko, op.cit., s. 209.

²¹² Por. E.L. Fackenheim, *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, Bloomington and Indianapolis 1994, s. 253nn.

styczne miały zostać napisane w pierwszych wiekach naszej ery, mimo że nadal istnieje problem z datowaniem, na przykład, traktatu *Sefer Jecira* (*Księga Stworzenia*). Zgoła odmienny pogląd na temat okresu powstania żydowskiej myśli mistycznej głosi Oskar Goldberg, twierdząc, iż pojawiła się ona, zanim ukształtował się naród żydowski, i że jest ona wytworem Hebrajczyków, jednego z nomadycznych plemion, które stworzyło swoją metafizykę znacznie wcześniej niż ukonstytuowała się państwowość żydowska i poczucie żydowskiej tożsamości narodowej²¹³. Stanowisko Goldberga podziela współczesny filozof, fizyk i kabalista Michael Laitman. Jego zdaniem kabała „zadebiutowała” przed pięcioma tysiącami lat w Mezopotamii, a następnie przez długi okres pozostawała wiedzą ezoteryczną, dostępną dla nielicznej grupy uzdolnionych, utalentowanych matematycznie osób, będących w stanie myśleć w sposób abstrakcyjny²¹⁴. Podobny pogląd wyraża także rabin, filozof i teoretyk kabały, Marc-Alain Ouaknin²¹⁵.

W późniejszym okresie żydowscy mistycy doskonale zdawali sobie sprawę z faktu, że ich poglądy odbiegają od doktryny talmudycznej, która stała się powszechnie obowiązująca i uznana za doktrynę ortodoksyjną. Być może właśnie z tego powodu kabaliści studiowali, z reguły, w ukryciu, mieli niewielu uczniów, a czasami po prostu nie życzyli sobie żadnego rozgłosu.

Tak więc, zasadniczym, jak sądzę, powodem ezoteryzmu mistyki żydowskiej była świadomość kabalistów, że ich poglądy na istotę bóstwa i boskości niezupełnie przystają do wizji Boga Biblii, czyli do wizji Boga posiadającego osobowość, jak Go określił Scholem²¹⁶. Bóg Biblii jest niewątpliwie bóstwem antropomorficznym i Bogiem objawiającym siebie człowiekowi stworzonemu na Boży „obraz i podobieństwo”. Jest Bogiem, który ukazuje się

²¹³ Por. O. Goldberg, op.cit., s. 61: „(...) absolutna sprawiedliwość dana jest tylko wtedy, gdy bóg jest obecny, zwłaszcza dla danego obszaru manifestacji, na który rozciąga się jego obecność. Skoro jednak nie ma go tutaj, oznacza to, że ten świat – taki, jaki jest – nie jest ‘najlepszym ze światów’. Wynika to z faktu, że bóg nie może być w pełni obecny, co oznacza, że rzeczą ludu – mowa o akcji transcendentально-politycznej – jest umożliwienie mu jego władzy, to znaczy [teurgiczne] wymuszenie jego wyzwolenia i przez to spowodowanie jego obecności (identycznej z ‘boskim władaniem’). Ten świat zatem dopiero może być ‘najlepszym ze światów’. Por. także: ibidem, s. 78: „Należy zatem ściśle odróżniać Hebrajczyków sprzed Abrahama od tych po nim, a zatem Izraelitów. Lud Izraela jest wynikiem nowego aktu fundacyjnego i biologicznie jest zobowiązany do czegoś innego niż prastary lud Hebrajczyków”.

²¹⁴ Por. M. Laitman, *Kabała ujawniona...*, s. 25.

²¹⁵ Por. M.-A. Ouaknin, *Tajemnice Kabały...*, s. 9: „Najgłębsze korzenie Kabały gubią się w zamierzchłej starożytności. Jest bowiem jasne, że w judaizmie – od samych jego narodzin około czterech tysięcy lat temu – zawsze istniał aspekt ezoteryczny. Takie podejście do boskości bywało niekiedy głęboko ukryte, działając jako ledwie postrzegalna, utajona siła, za to w innych okresach dziejów judaizmu rozkwitało bujnie i zjednywało sobie całe pokolenia”.

²¹⁶ Por. G. Scholem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1991, s. 22.

ludziom, nawiązuje z nimi dialog słowny. Rozkazuje, nakazuje i zakazuje, a nawet wystawia człowieka na próbę: jak w przypadku wiernego Abrahama, który, na Boży rozkaz, zgodził się złożyć w ofierze swojego syna Izaaka²¹⁷. Bóg biblijny może też karać niewinnego, bogobojnego i sprawiedliwego Hioba tylko dlatego, że wcześniej zawarł układ z Szatanem²¹⁸. Jednocześnie Bóg przekazu biblijnego nie znosi sprzeciwu. Jest surowym i nieprzekupnym sędzią: na mocy Jego wyroku giną mieszkańcy Sodomy i Gomory, ponieważ nie żyli w zgodzie z prawem moralnym, pochodzącym od Boga²¹⁹. Z drugiej natomiast strony, w zależności od sytuacji – lub nawet kaprysu – może On wspierać Izraelitów, zawieszając stworzone przez siebie prawa natury, tak jak miało to miejsce podczas walk toczonych z Amorytami, pod przywództwem Jozuego:

W dniu, w którym Pan podał Amorytów w moc Izraelitów, rzekł Jozue w obecności Izraelitów:

«Stań słońce, nad Gibeonem!

I ty, księżycu, nad doliną Ajjalonu!»

I zatrzymało się słońce,

i stanął księżyc,

aż pomścił się lud nad wrogami swymi.

Czyż nie jest to napisane w Księdze Sprawiedliwego: «Zatrzymało się słońce na środku nieba i prawie cały dzień nie spieszyło do zachodu?»

Nie było podobnego dnia ani przedtem, ani potem, gdy Pan usłuchał głosu człowieka. Rzeczywiście Pan sam walczył za Izraela²²⁰.

Kapryśny i zarazem nieprzewidywalny Bóg Biblii jest, oczywiście, obecny w wierzeniach brynickich chasydów. Wszyscy zdają sobie sprawę, że należy się Go lękać, ponieważ od Jego decyzji zależą losy tak całego narodu, jak również poszczególnych osób. Właściwie nikt nie może czuć się bezpieczny, nie wiadomo bowiem, kiedy i z jakiego powodu ów niebiański Sędzia ześle na człowieka cierpienie, kiedy zaś okaże swoje miłosierdzie lub litość, na co zresztą nie można – za bardzo – liczyć, skoro Pan niezwykle rzadko słucha głosu człowieka. W tekście sztuki An-skiego takie specyficzne postrzeżenie bóstwa wyraża najlepiej weselna pieśń kobiet towarzyszących głównej bohaterce.

O, narzeczono, narzeczono, narzeczono piękna.

Dzisiaj dzień twojego wielkiego sądu.

²¹⁷ Por. Rdz 22,1-12. (Wszystkie cytaty biblijne występujące w tekście niniejszej książki pochodzą za: *Biblia Tysiąclecia – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1980).

²¹⁸ Por. Hi 1,1-5.

²¹⁹ Por. Rdz 19,1-29.

²²⁰ Joz 10,12-14.

Przed Bogiem w niebie ukaza się wszystkie twoje czyny:
I tajne, i jawne, i myśli, i słowa
Od chwili urodzenia, aż do dzisiejszego dnia...
I na całe twoje życie, na długie lata
Rozstrzygnie się dzisiaj twój los!
I w tej chwili, narzeczono, nie powinnaś zapominać,
Że Bóg postanowił ukarać cię sieroctwem,
Że w wilgotnej ziemi leży twoja matka
I że nie może ona wstać z chłodnej mogiłki,
Aby wraz z ojcem wziąć ciebie pod rękę
I błogosławiąc, poprowadzić do ślubu.
Dlatego powinnaś, narzeczono, płakać i szlochać,
i surowym postem, i modlitwą się oczyszczać,
ażeby przed sądem wszechmocnego Boga ukazać się
tak niewinna i czysta, jak [byłaś wówczas, gdy] rodziła cię matka.
I za to Najwyższy nie odmówi ci okazania
swojej bezgranicznej miłości i swojej łaski²²¹.

Nie znamy, oczywiście, przyczyny, dla której Bóg ukarał Leę sieroc-
twem. Wiemy natomiast, iż w dniu ślubu pojawi się jako Sędzia decydujący
o przyszłym życiu dziewczyny. Jej szansą staje się post i błagalne modlitwy,
choć – w kontekście szerszego przekazu biblijnego – nie muszą one pozy-
tywnie wpłynąć na wyrok odległego i transcendentnego bóstwa, absolutnie
niezależnego od ludzkich czynów i raczej obojętnego na ludzkie cierpienie.
Jedynym zaś, w miarę racjonalnym uzasadnieniem cierpienia Lei mogą być
słowa Boga Biblii, który powiedział o sobie: „Jestem Bóg karzący nieprawość
ojców na synach w trzecim i czwartym pokoleniu”²²². Oczywiście, można
podważyć zasadność takiego prawa, choć prowadzenie dyskusji z Prawo-
dawcą wydaje się pozbawione jakiegokolwiek znaczenia, nie powodując
zmiany postawy bezwzględniego Sędziego wobec dzieci „grzeszników”.
Oczywiście, z drugiej strony, pozostaje jednak pewna nadzieja, skoro – w tej
samej Biblii – przeczytać możemy: „Pan jest moją mocą i źródłem męstwa!
Jemu zawdzięczam swoje ocalenie”²²³. Niemniej, jak się wydaje, Lea w isto-
cie ponosi konsekwencje niegodziwego postępowania swojego ojca, który
złamał przysięgę złożoną niegdyś przyjacielowi, ojcu Chanana. Kiedy bo-
wiem dziewczyną zawładnął dybuk, cadyk Szlojmele natychmiast wyjaśnia
Senderowi genezę opętania jego córki: „Dzieci bywają niekiedy karane za
grzechy ojców”²²⁴. Innymi słowy, z Bogiem Biblii nie prowadzi się negocja-

²²¹ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 359.

²²² Pwt 5,9. Ta sama myśl powtarza się również w innych księgach Starego Testamentu.
Por. na przykład: Wj 20,5; Wj 34,7; Lb 14,18.

²²³ Wj 15,2.

²²⁴ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 366.

cji, jest On bowiem w swoim postępowaniu zazwyczaj konsekwentny: „za dobre wynagradza, a za zło karze”, mimo że niekiedy czyni wyjątki od tej reguły, jak miało to, na przykład, miejsce w przypadku sprawiedliwego i pobożnego Hioba.

Zupełnie inaczej postrzegają boskość mistycy, określając absolut jako pozbawioną własnej przyczyny promieniującą *Nicość*, która zanegowała samą siebie po to, aby powstał świat i wszelkie byty skończone: przyczynowane przez emanacje boskości oraz istniejące w określonym czasie i przestrzeni. W zasadzie niczego więcej nie można o owym bóstwie powiedzieć: można tylko odczuć jego istnienie bądź też doświadczyć jego istnienia podczas mistycznej ekstazy albo modlitewnego skupienia. Co więcej, o ile bóstwo biblijne odbierane jest powszechnie jako Ojciec – mężczyzna, o tyle bóstwo żydowskich mistyków wciąż na nowo musi się konstytuować w męsko-żeńskiej jedności, kiedy *Szechina*, Królowa, powraca, dzięki ludzkim modlitwom i czynom, do „niebiańskiego” Króla. Innymi słowy, zdaniem mistyków żydowskich miłosny akt *Szechiny* oraz jej Oblubieńca implikuje stwarzanie świata oraz podtrzymywanie jego egzystencji. Z kolei, powrót Królowej do Oblubieńca „w niebie” możliwy jest tylko wówczas, gdy człowiek „na ziemi” postępuje w sposób moralnie godziwy, podnosząc w ten sposób rozproszony na ziemi iskry boskości – roztrzaskanej, wygnanej, skalanej przez pierwiastek materialny *Szechiny*.

W takiej sytuacji, przyznać, jak się wydaje, należy, iż uzasadnione są słowa Scholema, który doskonale zdawał sobie sprawę z dychotomii doktrynalnej w ramach judaizmu, choć nie wspomina o tym problemie zbyt często, lecz czyni to raczej zdawkowo, niejako na marginesie swoich analiz. W niezbyt obszernej, choć bardzo ważnej pracy, jaką jest *Judaizm. Parę głównych pojęć*, dostrzegamy jednak następujące słowa:

Naukę o Bogu w racjonalnej teologii żydowskiej średniowiecza można by scharakteryzować z dużą dozą trafności jako walkę o spuściznę biblijną między Platonem a Arystotelesem. (Dosyć podobnie ma się zresztą rzecz z teologią scholastyki). W odniesieniu do kabały można jednak to sformułowanie jeszcze bardziej wyostrzyć i powiedzieć, że to Bóg Biblii i Bóg Plotyna są tymi – jeśli w ogóle można przy tym mówić o jednym Bogu – których konflikt jest równie imponujący, jak fascynujące są dla nas starania mistyków żydowskich w walce o ich utożsamienie²²⁵.

Z mojego punktu widzenia owe „starania mistyków żydowskich” nie zakończyły się sukcesem, a Bóg Biblii oraz emanujące bóstwo kabalistyczno-chasydzkie stanowią dwa odrębne byty metafizyczne. Jestem również

²²⁵ G. Scholem, *Judaizm...*, s. 18.

przekonana, że do podobnego wniosku doszedł Szymon An-ski, mimo iż nie miał do dyspozycji tak ogromnego jak Scholem księgozbioru, a swoje tezy mógł opierać wyłącznie na własnych badaniach etnograficznych. Już w prologu do *Dybuka* autor dramatu sygnalizuje odbiorcom, że w judaizmie istnieją dwie różne wizje bytu absolutnego.

Bohaterami wiodącymi w prologu dialog są stary, pobożny, uczony Żyd oraz jego córka. Przed kilkoma laty uciekła ona z domu, aby związać się z człowiekiem, którego nie akceptował ojciec, co w tradycji żydowskiej stanowi poważne wykroczenie kobiety. Po powrocie dziewczyna usiłuje wytłumaczyć motyw ucieczki, którym była miłość i namiętność. Po pewnym jednak czasie ojciec uświadamia sobie, że powinien wybaczyć jedynaczce i zrozumieć jej cierpienie, ponieważ także Bóg potrafi współcierpieć i odczuwać współczucie. Opis cierpiącego bóstwa znajduje się w księdze leżącej na stole. Stary Żyd odczytuje z niej głośno następujące słowa:

I powiedział rabin Jose ben Kisma²²⁶: „Niegdyś, będąc w podróży, wszedłem do jednego ze zniszczonych domów jerozolimskich, aby się tam pomodlić. Kiedy wyszedłem, spotkałem przy drzwiach proroka Eliasza, a on mnie zapytał: – ‘Synu mój, jaki głos słyszałeś w tym opustoszałym domu?’ – A ja mu odpowiedziałem: – ‘Słyszałem głos niebiański, łkający i mówiący: «Biada mi! Ja zburzyłem swój dom, spaliłem swoją Świątynię i skazałem swoje dzieci na tułaczkę między obcymi narodami». – I powiedział mi Eliasz: ‘Przysięgam na [swoje] i twoje życie, że nie tylko teraz, ale trzy razy w ciągu dnia rozlegnie się ten łkający głos Pana’”²²⁷.

A zatem, mamy tu do czynienia z opisem Boga słabego, pozbawionego atrybutu wszechmocy. Bóg ten pozostaje na wygnaniu. Nie był w stanie ocalić własnego domu – Świątyni oraz skazał swój lud, naród wybrany, na tułaczkę. Czuje się winny i bezradny. W najmniejszym stopniu nie przypomina Boga Biblii – Pana historii: bóstwa wszechwładnego i potężnego, zdolnego do ingerencji w życie poszczególnych osób i całych narodów. Postać wykreowana przez An-skiego, córka mędrca otoczonego „starymi foliałami”²²⁸, czuje się bardzo zaskoczona. Ona także dostrzega teologiczną niekonsekwencję w postrzeganiu Boga judaizmu:

Czy naprawdę to wszystko zostało tak powiedziane?... Bóg żałuje! Bóg płacze!
To niesamowite! Zawsze wyobrażałam sobie żydowskiego Boga jako groźne-

²²⁶ Jose ben Kisma był tannaitą żyjącym na przełomie I i II w. n. e. W kwestii postaci ben Kisma zob. *Jose ben Kisma*, [hasło w:] R.L. Eisenberg, *Essential Figures in the Talmud*, Plymouth 2013, s. 128. Postać Josego ben Kisma pojawia się w traktacie *Pirke Awot* 6:9. Por. *Sentencje Ojców. Pirke Awot*, przeł. E. Gordon, S. Pecaric, Kraków 2005, s. 95nn.

²²⁷ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 326.

²²⁸ Por. *ibidem*, s. 325nn.

go i niezłomnego. I nagle okazuje się, że właściwe są mu ludzkie uczucia, skrucha, łzy...²²⁹.

Podobny obraz cierpiącego Boga pojawia się w pierwszym akcie *Pomiędzy dwoma światami*, chociaż tym razem szloch bóstwa nie dobiega z odległej i świętej Jerozolimy, ale z małej i biednej Brynicy, miejsca akcji dramatu An-skiego. Frada, babcia głównej bohaterki, opowiada żydowskim dziewczętom lokalną legendę dotyczącą starej, brynickiej bóżnicy:

A kiedy o świecie Pan płacze nad zburzoną Świątynią, Jego łzy padają na synagogi. Dlatego ściany starych synagog [są] zapłakane. I nie wolno ich bielić. Jeżeli się je bieli, zloszczą się i zrzucają kamienie...²³⁰.

Oczywiście, bezsilność i cierpienie bóstwa wynika z faktu, iż, zgodnie z przekazem kabalistycznym, bóstwo utraciło pierwotną, męsko-żeńską jedność. Katastrofa, która miała miejsce u zarania dziejów, *szewirat ha-kelim*, spowodowała nie tylko niedoskonałość stwarzanego świata, lecz także wpłynęła negatywnie na kondycję samego Stworzyciela, który utracił potęgę i pozostaje zależny od wyborów i decyzji ludzi obdarzonych wolną wolą. Bóstwo utraciło też własną wolność, przekazując odpowiedzialność za losy świata w ludzkie ręce, które są przecież niedoskonałe, co dodatkowo komplikuje całą kwestię, wyjaśniając jednocześnie cierpienie i nieszczęścia, jakie towarzyszą egzystencji człowieka.

Nie ulega więc wątpliwości, że w chasydzkich wierzeniach przetrwał mit hebrajskiej bogini oderwanej od boskiego małżonka, tułającej się na wygnaniu i pozbawionej Świątyni – pałacu. Wystarczy bowiem porównać przytoczone powyżej passusy *Dybuka* z midraszowymi *Lamentacjami*, aby zrozumieć, że czczona przez kabalistów i chasydów *Szechina* jest niczym innymi, jak tylko żeńską manifestacją boskości:

Kiedy Szechina wyszła ze świątyni, zawróciła, aby pogłaskać i ucałować ściany i kolumny, i zapłakała, i rzekła: „Pozostań w pokoju, moja Świątynio, pozostań w pokoju, mój królewski pałacu, pozostań w pokoju, mój drogi domu, pozostań w pokoju na wieki, pozostań w pokoju”²³¹.

Zdaniem Raphaela Pataia, wybitnego antropologa i etnologa, żeński aspekt żydowskiego Boga pozostawał w ukryciu przez około tysiąc pięćset lat, od 400 r. p.n.e. do roku 1100 n.e. Mit bogini powrócił we wczesnym średniowieczu wraz z rozwojem literatury kabalistycznej, jak również prze-

²²⁹ Ibidem, s. 326.

²³⁰ Ibidem, s. 338.

²³¹ Lam. Rab. *Wstęp*, 25. Cyt. za: R. Patai, op.cit., s. 108.

trwał w ludowej religijności żydowskiej²³². *Dybuk* An-skiego wydaje się potwierdzać tę właśnie tezę.

Tak więc, An-ski uświadamia potencjalnym widzom *Pomiędzy dwoma światami*, że judaizm nie jest religią monolityczną, lecz, przeciwnie, niezwykle złożoną. Istnieją jego różne nurty oraz odmiany, a wyznawcy owej religii nie zawsze sobie uświadamiają, jakie bóstwo stanowi przedmiot ich kultu. Grupę takich ludzi Siemion Akimowicz Rappoport przedstawił w swojej sztuce. Brynicy chasydzi czczą bowiem zarówno Boga przekazu biblijnego, jak również panteistycznie pojmowane bóstwo żydowskiej mistyki, „starsze” od „groźnego i niezłomnego” Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Czczą także swojego cadyka, utożsamiając go z prorokiem lub wysłannikiem niebios, mimo iż takie postrzeżenie człowieka nosi znamiona idolatrii.

3. Motywy kabały praktycznej²³³ w świecie przedstawionym *Dybuka*

Pierwszy akt dramatu An-skiego wprowadza odbiorcę w atmosferę chasydzkiego *sztetla*. Starzy Żydzi siedzą we wspólnym pokoju i opowiadają zasłyszane historie dotyczące niezwykłych wydarzeń, które zaistniały za sprawą cadyków²³⁴. W pewnej chwili słyszymy, że jeden z nich, za pomocą magicznych zaklęć, spowodował fizyczne pojawienie się pierwotnego węża-kusiciela (ros. *Первозданный Змию*). Informacja ta budzi wśród chasydów

²³² Por. *ibidem*, s. 111.

²³³ Definicję kabały praktycznej przyjmuję za Charlesem Mopsikiem, który podaje, iż „Jest ona formą magicznego działania na odległość. Składa się na nią taumaturgiczne użycie imienia boskiego, wykonywanie amuletów, talizmanów i anielskich alfabetów, inwokacje z użyciem specjalnych formuł, kierowane przeciwko demonom, a nawet wrogim ludziom, zdejmowanie klątw i złych uroków, modlitwy i zaklęcia mające zapewnić zdrowie i pomyślność w życiu, wpływające na aniołów, żeby podbić serce kobiety itd.” (Ch. Mopsik, *op.cit.*, s. 131). O historii i rozwoju kabały praktycznej oraz literatury z nią związanej zob. G. Scholem, *Kabbalah...*, s. 182-189.

²³⁴ Jak podaje z charakterystycznym dla siebie dowcipem Ignacy Schiper, fantastyczne opowieści tego rodzaju były bardzo popularne. Ich zasadniczy cel stanowiło kreowanie wizerunku duchowych przywódców chasydyzmu: „Jest rzeczą wiadomą, że jednym z walnych środków propagandy chasydzkiej były opowiadania o niezwykłych, prawdziwie ‘boskich’ momentach z życia cadyków. Opowiadania takie (*masijot*) miały na celu z jednej strony zbudowanie wyznawców-chasydów, z drugiej zaś strony zwerbowanie nowych adeptów. Składały się na nie *Dichtung und Wahrheit*, przy czym prawdy bywało tylko ździebełko, a zmyśleń, fantazji całe fury... Opowieści o cadykach były podawane z ust do ust, w języku ludowym. Często zbierał je jakiś szczególnie gorliwy chasyd i wydawał drukiem” (I. Schiper, *op.cit.*, s. 60).

zdumienie, konsternację i niedowierzanie. Okazuje się bowiem, że pobożni i święci mężowie mogą mieć kontakt ze złem, czyli z „odwrotną stroną bóstwa”, *sitra achra*, lub nawet z Szatanem. Rozmówcy zaczynają się zatem spierać:

Drugi Starzec. Jestem pewien, że nawet nie ma takich świętych imion i zaklęć kabalistycznych, aby [za ich pomocą] zwrócić się ku *sitra achra*. (*Spluwa*.)

Pierwszy Starzec. Co ty mówisz! Przecież opowiadam historię, która się wydarzyła. Dziesiątki ludzi widziały to na własne oczy, a ty mówisz: tak nie mogło być!²³⁵

Do rozmowy włącza się wówczas „Starzec-Przechodzień”: postać tajemnicza, nikomu nieznana, lecz z jakichś powodów wzbudzająca niezwyklej respekt:

Starzec-Przechodzień (z *przekonaniem*). Mogło tak być! Przy pomocy kabały praktycznej można wszystko zrobić. Ja o tym dobrze wiem. U nas w miasteczku był zaklinacz, wielki cudotwórca. On, na przykład, świętym Imieniem wywoływał pożar, i zaraz go gasił drugim Imieniem; on widział, co dzieje się tysiące wiorst od niego, umiał cedzić wino ze ściany, stać się niewidzialny. I on mi wyjaśnił te wszystkie sprawy. Mówił, że dzięki kabale praktycznej można wskrzeszać zmarłych, wzywać nieczystą siłę, a nawet samą Odwrotną Stronę. (*Spluwa*.) Oczywiście, jest to bardzo niebezpieczne, ale posiadając [odpowiednie] umiejętności, można osiągnąć wszystko. Usłyszałem o tym z ust samego cudotwórcy²³⁶.

An-ski sygnalizuje więc w tym momencie *expressis verbis*, że jednym z motywów jego sztuki będzie właśnie „kabała praktyczna”, czyli kabalistyczna magia²³⁷. Stała się ona bardzo popularna w kręgach chasydzkich, co, zresztą, było jedną z przyczyn antychasydzkich wystąpień ze strony zarówno *mitnagdim*, jak i *maskilim* – propagatorów oświeceniowej *Haskali*²³⁸. *Baal sze-*

²³⁵ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 331.

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski...*, s. 164: „W pewnych punktach świadomość mistyczna łatwo przedzierzga się w magiczną (...)”.

²³⁸ Jest paradoksalne, iż *mitnagdim* oraz *maskilim* stali się pierwszymi dziejopisami chasydyzmu. Jak zauważa Rachel Elijor, „Początek spisanej historii chasydyzmu odnaleźć można w pismach autorów znanych jako *mitnagdim*. Atakowali oni założyciela chasydyzmu i jego uczniów, grożąc ekskomuniką oraz publikując polemiczne rozprawy począwszy od początku lat siedemdziesiątych wieku osiemnastego, aż do lat dwudziestych dziewiętnastego stulecia. Kontynuację wrogiego chasydyzmowi piśmiennictwa stanowi literatura *maskilów* (...). Autorzy antychasydzkiej literatury *Haskali* (oświecenia żydowskiego) wieku dziewiętnastego postrzegali siebie jako „niosących światło” racjonalizmu, wykształcenia oraz postępu, występując przeciwko „gaszącym światło”, niewykształconym chasydom, zaciemniającym jasność żydowskiego racjonalizmu etycznego ciemnością nieracjonalnej myśli kabalistycznej” (R. Elijor,

mowie jednak cieszyli się wielką popularnością wśród chasydzkich społeczności, a cuda, jakich mieli dokonywać, sprawiały, że chasydyzm stawał się coraz silniejszym i liczniejszym ruchem. Autor *Dybuka* dość wiernie zatem przedstawia atmosferę panującą pośród brynickich Żydów, którzy z jednej strony byli kontynuatorami „magicznego” nurtu kabalistycznego, zapoczątkowanego w średniowieczu przez Abrahama Abulafię²³⁹, z drugiej natomiast strony nie chcieli przyjąć do wiadomości ostrzeżeń inicjatora „Drogi Imienia”²⁴⁰, co, w świecie przedstawionym *Dybuka*, przywiodło do katastrofy tragicznej, implikującej z kolei unicestwienie dwojga głównych bohaterów.

Punktem kulminacyjnym akcji dramatu jest bowiem nagła śmierć głównego bohatera tragedii, Chanana. Jego przedwczesne odejście spowodowało, że stał się on dybukiem – duchem, wiecznym tułaczem błakającym się pomiędzy światem żywych a dziedziną zmarłych, nigdzie nieznajdującym wytchnienia. Uczeń jesziwy, który przez długi okres poświęcał się pilnym studiom talmudycznym, wyjechał po pewnym czasie z domu Sendera. Nikt nie wie, czym zajmował się podczas swojej nieobecności. Po powrocie wszystkim wydaje się „odmieniony”. Jak sam przyznaje, zafascynowała go myśl kabalistyczna: musiał ją zatem poznać poza Brynicą, podczas swojej podróży. Chanan jest wyjątkowo zdolnym studentem. Jego problem stanowi miłość do Lei. Nie może jej poślubić, ponieważ nie posiada wystarczająco dużego majątku, aby zostać zięciem Sendera. Z tego więc powodu podejmuje niezwykłą decyzję. Postanawia uciec się do praktyk okultystycznych, zaklęć i magii, czyli do tak zwanej kabały praktycznej: musi przecież zdobyć pieniądze dla przyszłego teścia. Przedstawia swoje plany, rozmawiając z przyjaciелеm, Enochem:

Enoch (*podnosi głowę, słucha*). Co ty śpiewasz?

(*Chanan milknie, otwiera oczy, spogląda nieruchomo, niczego nie widząc.*)

Masz mokre włosy! Znowu się wieczorem zanurzyłeś [w mykwieli]?

Chanan (*machinalnie*). Tak.

Enoch. Podczas zanurzania wciąż dążysz do przedostania się, połączenia, wypowiedzisz [boskie] Imiona? Według Księgi Anioła Raziela?

Między diasporą a wyzwoleniem oraz między rzeczywistością a Kabałą (po hebrajsku), przeł. D. Ben Refael, Jeruzolima 2015, (maszynopis). Maszynopis artykułu znajduje się w moim posiadaniu, dzięki życzliwości i uprzejmości Pani Profesor Elijor.

²³⁹ Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski...*, s. 164: „Kombinatoryka Abulafii (*chochma ha-ceruf*) służyła późniejszym pokoleniom nie tylko jako klucz do boskich tajemnic, ale również jako klucz do magicznych mocy”.

²⁴⁰ Por. *ibidem*, s. 162: „Abulafia swoją metodę poznania mistycznego nazywa ‘Drogą Imienia’, w odróżnieniu od współczesnych sobie kabalistów, którzy mistyczne atrybuty Boga kontemplują i urzeczywistniają na ‘drodże sefirot’. Dopiero obie te drogi razem składają się na kabałę – droga *sefirot* jest kabałą ‘rabiniczną’, a droga Imienia – ‘profetyczną’”.

Chanan. Tak.

Enoch. I nie lękasz się?

Chanan. Nie.

Enoch. I pościsz od soboty do soboty? Nie jest ci trudno?

Chanan. Trudniej mi jest w sobotę jeść, niż pościć w dzień powszedni. Straciłem ochotę na jedzenie.

(*Pauza*).

Enoch. Po co to wszystko robisz, co chcesz osiągnąć?

Chanan (*Nie od razu. Odpowiadając tylko sobie*). Chcę... Chcę zdobyć lśniący diament, stopić go, zamienić na jasne lzy i wchłonąć w swoją duszę. Chcę przyciągnąć do siebie promienie z „Trzeciego Pałacu”, z Pałacu Piękna. (*Nie może dłużej mówić ze zdenerwowania. Nagle, bardzo niespokojnie.*) Tak! Jeszcze jedno! Chcę mieć dwa dzbany złotych czerwońców... (*Szeptem.*) Dla człowieka, którego duszę można przyciągnąć tylko czerwońcami, złotymi czerwońcami...

Enoch. No nie! (*Kręci głową.*) Strzeż się, Chananie, takich rzeczy nie osiągniesz prostą drogą...

Chanan (*z zachwytem*). Ja już wiele osiągnąłem. Trzy razy! (*Szeptem.*) Słuchaj, zdradzę ci [coś]: wczoraj we śnie zadałem Pytanie – i we śnie otrzymałem odpowiedź. Teraz wiem, co robić. Muszę tylko odgadnąć tajemnicę jednego słowa: posiadającego wartość liczbową 36.

Enoch. Strzeż się, Chananie. Wróg silny! (*Wstaje.*) Zaraz północ²⁴¹.

Okazuje się więc, że Chanan jest rzeczywiście zdesperowany. Jego celem jest „wstąpienie” do niebiańskiej świątyni i uzyskanie boskiej pomocy. Aby mistyczna podróż urzeczywistniła się, Chanan musi oczyszczać ciało i pościć, negując w ten sposób swoją cielesność oraz dążąc do autoanihilacji. Tylko w taki sposób wprowadzić się może w stan ekstatyczny i „przyłgnąć” do bóstwa²⁴². Z wypowiedzi Chanana dowiadujemy się również, że jego „przewodnikiem duchowym” stała się *Księga Raziela*, czyli *Sefer rezial* cytowana także jako *Sefer raziel ha-malach* – *Księga Anioła Raziela*. Według legendy jest ona pierwszą księgą, jaką kiedykolwiek napisano. Miał ją otrzymać z rąk Boga Adam przebywający jeszcze w Edenie, choć istnieją również inne podania związane z tym tekstem²⁴³. *Księga Raziela* stanowi kompendium sta-

²⁴¹ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 341n.

²⁴² Por. M. Idel, *Hasidism...*, s. 107: “The quintessence of the mystico-magical model can be defined as the sequence of an inner, mystical experience of a cleaving to God, often preceded by a self-induced feeling of ‘nothingness’ – that is, an expansion of consciousness, and the subsequent return to this world and drawing down into it the divine energy by performing the ritual, and then distributing that energy to others.”

²⁴³ Maureen Bloom, na przykład, utożsamia *Księgę Anioła Raziela* z *Sefer ha-Razim* (*Księgą Tajemnic*), pochodzącą z przełomu III i IV w. n.e.: „Księga pochodzi ponoć od anioła Raziela (*raz* – tajemnica, *el* – Bóg), który miał przekazać tajemnice wszechświata Noemu, ów zaś z kolei wypisał tę tajemną wiedzę na szafirowym kamieniu” (M. Bloom, *Żydowski mistycyzm i ma-*

rohebrajskiej wiedzy magicznej²⁴⁴. Znajdują się w niej zaklęcia, wzory amuletów, sekwencje boskich imion. Odpowiednie wymawianie tych imion – albo wypisywanie ich na amuletach²⁴⁵ – pozwala na dokonywanie „cudów”, jednoczenie się z bóstwem, a także kreowanie rzeczywistości, zgodne z wolą mistyka i możliwe po jego powrocie z wyprawy, dzięki pozyskanej „w niebiosach” boskiej energii. Na stronie tytułowej wydania pochodzącego z roku 1701 widnieją następujące słowa:

Jest to księga historii człowieka (...), która została mu przekazana przez anioła Raziela. Jest ona bramą do Pana. Sprawiedliwi przechodzą. Wejść na ścieżkę. Wznos się do Domu El (...)²⁴⁶.

Z wypowiedzi Chanana dowiadujemy się, że jego celem jest wstąpienie do Raju-ogrodu Edenu, podobnie jak uczynili to przed wieloma stuleciami „czterej mędrcy, którzy weszli do *Pardes*”. Ich wyprawa okazała się jednak niebezpieczna, jedynie Rabbi Akiwa zdołał bowiem powrócić z niej do świata żywych. Pozostali natomiast uczestnicy zginęli, postradali zmysły, a nawet utracili – jak Acher – wiarę, porażeni bliskością „boskiej *Nicości*”. Oznacza to więc, że nie każdy człowiek jest zdolny do kontaktu z boskością i nie każdy ma do tego prawo czy też wystarczające predyspozycje. Co więcej, rytuał przejścia z wymiaru ziemskiej rzeczywistości do sfery boskości może zakończyć się śmiercią mistyka niezdolnego do spotkania z potęgą niewyrażalnego i wciąż emanującego bytu:

Nasi Rabbini nauczali [baraita]: Czterej weszli do ogrodu, mianowicie Ben Azzai, Ben Zoma, *Acher*, i Rabbi Akiwa. Rabbi Akiwa powiedział im, kiedy zbliżycie się do głazów z czystego marmuru, nie mówcie: Woda, woda! Bo powiedziane jest: Ten, który mówi kłamstwo, nie ostoi się w oczach moich (Ps 101,7). Ben Azzai spojrział i umarł. O nim Pismo mówi: Drogocenna w oczach Pana jest śmierć jego świętych (Ps 116,15). Ben Zoma popatrzył i stracił zmysły. O nim Pismo mówi: Znalazłeś miód? Jedz tyle, ile ci trzeba, żebyś się nie przejadł i nie zwymiotował (Prz 25,26). *Acher* podeptał kielki. Akiwa wyszedł bezpiecznie²⁴⁷.

gia, przeł. P. Sajdek, Kraków 2011, s. 256). Charles Mopsik z kolei podaje, iż „pochodząca z okresu Talmudu (II-V wiek) *Sefer ha-Razim, Księga Tajemnic*, w której napotykamy liczne wtręty podobne do tekstów magicznych z greckich papirusów, stała się natchnieniem dla obszernej literatury magicznej” (Ch. Mopsik, op.cit, s. 131).

²⁴⁴ Por. S. Savedov, *Translator's Introduction*, [w:] *Sepher Rezial Hemalach: The Book of Angel Rezial*, transl. S. Savedov, York Beach 2000, s. 9.

²⁴⁵ Por. G. Nigal, op.cit, s. 9: “The use of the holy Names was conducted both by speaking and by writing them on amulets.”

²⁴⁶ Cyt. za: S. Savedov, op.cit., s. 20.

²⁴⁷ Bawli Chagiga: 14b (*Talmud babiloński. Traktat Chagiga*, przeł. G. Zlatkes, Kraków 2010, s. 136n.).

Mistyczna legenda, „o czterech, którzy weszli do *Pardes*”, zostaje bezpośrednio przywołana także w tekście *Dybuka*. Enoch, dyskutując z Chananem, ostrzega go przed „upadkiem” i wspomina wyprawę mędrców. Prosi także przyjaciela o większą pokorę: Chanan nie powinien porównywać się z największymi i najwybitniejszymi kabalistami, takimi jak Luria czy Beszt, którzy zdołali powrócić „z nieba”:

Chanan. (...) A Kabała! A Kabała! Ona odsłania naszym oczom wszystkie wrota niebios! Ona jasnymi błyskawicami oświetla tysiące światów! Ona silnymi porywami kieruje duszę ku Nieskończonemu! Ona wznosi do pałaców wyższych Tajemnic, prowadzi do *Pardes*, podnosi Wielką Zasłonę!... (*Pochyliła się, osłabioną*). Ciężko mówić. Serce zamiera.

Enoch (*w wielkim skupieniu*). Wszystko to prawda, ale zapominasz, że do góry należy się unosić powoli i ostrożnie. A im wyżej wzleczysz [unoszony] jakimiś porywami, tym trudniej tam się utrzymać, tym straszniejszy może być upadek w przepaść. Talmud unosi duszę ku Nieskończonemu powoli, bez porywów, lecz chroni człowieka. On go szczelnie otacza jak stalowym pancerzem, i nie pozwala zbroczyć z prostej drogi ani na prawo, ani na lewo. On czuwa nad człowiekiem jak wierny strażnik, który nie śpi i nie drzemie... A kabała? Ty pamiętasz, co zostało powiedziane w Talmudzie o tych, którzy ośmielili się unieść Wielką Kurtynę? (*Z talmudycznym zaśpiewem*). Czterech weszło do *Pardes*: Ben Azaj, Ben Zoma, Acher i rabi Akiwa... Ben Azaj zajął i został powalony; Ben Zoma zajął i utracił zmysły; Acher wyrwał Sadzonki, wyrzekając się Boga, i tylko rabi Akiwa wszedł w pokój i wyszedł w pokój.

Chanan. Nie strasz mnie nimi. Nie wiemy, jaką drogą, ani też po co oni szli do *Pardes*. Być może, zostali pokonani tylko dlatego, że szli oglądać, a nie naprawiać. Przecież i później [inni] wielcy [tam] weszli – i święty Ari, i święty Beszt. I nic im się nie stało.

Enoch. Ty się porównujesz do nich?

Chanan. Nie porównuję się, ja idę swoją drogą.

Enoch. Jaką?

Chanan. Ty mnie nie zrozumiesz...²⁴⁸.

Niezależnie od tego, jaką drogą Chanan zamierza wyruszyć do *Pardes* – chociaż, prawdopodobnie, jest to zakazana „oficjalnie” droga sabatian – wiadomo, iż celem jego anabazy ma być „Trzeci Pałac”. Miejsce to konotuje w literaturze mistycznej Raj: przestrzeń wypełnioną światłością²⁴⁹, pełną złota

²⁴⁸ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 336.

²⁴⁹ Zdaniem współczesnego kabalisty Ze'eva Halewiego „trzecie niebo” wypełnione jest ognistą światłością. Będąc w tym miejscu, mistycy mogą odczuwać związek pomiędzy sefirą *Keter* a niższymi sefirami. Wchodzą tu również w bezpośredni kontakt z „sercem świata” – czystym Duchem. Por. Z. Ben Shimon Halevi, *The Way of Kabbalah*, Boston 1976, s. 212.

i szlachetnych kamieni²⁵⁰. Zdaniem kabalistów pałac ten, określane także jako „Trzecie Niebo”, znajduje się w trójkącie drzewa sefirotycznego, wyznaczonym przez sefiry *Necach*, *Hod* oraz *Jesod*. Sefira *Necach* stanowi przejaw czystej, świetlistej energii, *Hod* uznawana jest za formę nadającą energii kształt, *Jesod* natomiast to synteza działania dwóch powyższych sefir²⁵¹. Jest interesujące, że pisarzem, który wyraźnie oraz jednoznacznie utożsamił Raj – Eden z „Trzecim Niebem” był w I w. n.e. chrześcijański apostoł Paweł, znany wcześniej jako *Szaul ha-Tarsi*. W drugim Liście do Koryntian opisuje on bowiem swoją mistyczną podróż właśnie do „trzeciego nieba”, co zresztą potwierdza tezę, że także chrześcijaństwo było ruchem mesjańskim i mistycznym:

Znam człowieka w Chrystusie, który przed czternastu laty – czy w ciele – nie wiem czy poza ciałem – też nie wiem, Bóg to wie – został porwany aż do trzeciego nieba. I wiem, że ten człowiek – czy w ciele, nie wiem, czy poza ciałem, [też nie wiem, Bóg to wie], został porwany do raju i słyszał tajemne słowa, których nie godzi się człowiekowi powtarzać. Z tego więc będę się chlubił, a z siebie samego nie będę się chlubił, chyba że z moich słabości. Zresztą choćbym i chciał się chlubić, nie byłbym szaleńcem; powiedziałbym tylko prawdę²⁵².

A zatem motyw ekstazy i niebiańskiej anabazy regularnie powraca w żydowskim mistycyzmie na przestrzeni dziejów już od czasu, w którym powstawała *Pierwsza Księga Henocha*: najstarsze jej fragmenty zostały napisane wcześniej niż Księga Daniela, czyli około VI w. p.n.e. Podróż do siódmego lub trzeciego nieba, jak zauważa Ioan Petru Culianu, stała się zresztą toposem w żydowskiej literaturze apokaliptycznej. Jest on dostrzegalny w pierwszym rozdziale Księgi Ezechiela, w *Literaturze Merkawy* – będącej mistyczną spekulacją na temat pierwszego rozdziału Księgi Ezechiela – jak również w *Literaturze Pałaców*²⁵³.

²⁵⁰ Por. Rdz 2,10-12: „Z Edenu zaś wypływała rzeka, aby nawadniać ów ogród, i stamtąd się rozdzielała, dając początek czterem rzekom. Nazwa pierwszej – Pizon; jest to ta, która okrąży cały kraj Chawila, gdzie się znajduje złoto. A złoto owej krainy jest znakomite; tam jest także wonna żywica i kamień czerwony”. W kwestii złota i jego symboliki w Biblii oraz rękopisach z Qumran zob. R. Elio, *The Three Temples...*, s. 247-249.

²⁵¹ Por. Ch. Fielding, *Kabala praktyczna*, przeł. J. Morka, Łódź 1996, s. 38.

²⁵² 2 Kor 12,2-5. Na temat wyprawy Pawła do „trzeciego nieba” zob. na przykład: D. Ward, *What is the „third heaven”*, [w:] *The Voice: Biblical and Theological Resources for Growing Christians*, Christian Resource Institute, <http://www.crivoice.org/thirdheaven.html> [dostęp: 30.01.2016]. Wcześniejszy od relacji Szaula opis podróży do „trzeciego nieba” został zawarty w pseudoepigraficznej II *Księdze Henocha*, pochodzącej z I w. p.n.e. Henoch miał ujrzeć w tym miejscu Raj („Ogród Edenu”) oraz rosnące w nim „Drzewo Życia” Por. *The Book of the Secrets of Enoch*: 8,1-6, <http://www.pseudepigrapha.com/pseudepigrapha/enochs2.htm#Ch8> [dostęp: 30.01.2016].

²⁵³ Por. I.P. Culianu, *Psychanodia I: A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Leiden 1983, s. 55.

Tak więc, postać głównego bohatera *Dybuka* staje się paradygmatem mistyka wytrwale dążącego do zespolenia się z absolutem, do uzyskania wiedzy o świecie transcendującym ludzką rzeczywistość, a także do zdobycia nadnaturalnej mocy, dzięki której będzie w stanie oddziaływać na „ziemską” rzeczywistość w celu realizacji własnych potrzeb, planów czy zamierzeń. An-ski, kreując postać Chanana, wyposażył go w cechy charakteryzujące żydowskich mędrców, którym, jakoby, udało się zbliżyć do boskości znajdującej się poza przestrzenią i poza czasem. Jednakże, w przeciwieństwie do Rabbiego Akiwy lub też Szaula z Tarsu, Chanan pragnie wejść do Edenu nie tylko po to, aby zdobyć wiedzę lub świętość, a następnie, przy pomocy przyływu boskiej energii poprawić kondycję ziemskiego świata. Chananiem kierują bowiem dodatkowo utylitarne przesłanki: zakochany chłopak chce zdobyć „dwa dzbany złotych czerwońców”, ponieważ, jak się wydaje, miłość do Lei była, w jego przypadku, silniejsza niż dążenie do zgłębienia tajemnicy Bytu oraz pragnienie działania teurgicznego, implikującego dobrostan ontyczny bóstwa oraz stwarzanego przez bóstwo świata²⁵⁴. Być może, z tego (także) powodu, niebiańska podróż Chanana musiała zakończyć się nieszczęściem – śmiercią młodego mistyka:

Meir (*ujrzawszy z daleka Chanana*). On śpi na podłodze.

Sender. Obudźcie go, rozbójnika! Obudźcie!

Kilku ludzi podchodzi do Chanana.

Meir (*z przestrachem*). On się nie rusza!

(Podchodzą wszyscy, krzątają się wokół niego.)

Pierwszy Starzec (*podskakuje*). On umarł!

Starzec-Przechodzień (*podnosząc książkę z podłogi, z przerażeniem*). Miał w ręku Księgę Anioła Raziela! On – porażony... porażony!!!²⁵⁵.

Porażka i śmierć bohatera *Dybuka* jest jednak dodatkowo umotywowana. Chanan – podobnie jak inni kabaliści – zajmuje się gematrią, czyli formą numerologii. Każdej literze alfabetu hebrajskiego odpowiada bowiem liczba. Tym samym, każde słowo „świętego języka” ma właściwą sobie wartość liczbową, będącą sumą wartości poszczególnych liter składających się na dany wyraz. Następnie porównuje się go oraz zestawia z innymi słowami mającymi taką samą wartość, dokonując w ten sposób swoistej egzegezy słowa pierwotnego, ponieważ „słowa posiadające tę samą wartość łączą szczególne podobieństwo”²⁵⁶. Chanan jest, oczywiście, świadom owej zasa-

²⁵⁴ Problem ten zostanie obszerniej omówiony w kolejnym rozdziale książki, poświęconym założeniom filozoficznym chasydyzmu.

²⁵⁵ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 345.

²⁵⁶ Ch. Fielding, op.cit., s. 31. W kwestii gematrii kabalistycznej – zob. także: M.-A. Ouaknin, *Tajemnice kabały...*, s. 350-367.

dy. Mówi przecież w powyżej zacytowanym fragmencie tekstu sztuki: „Muszę tylko odgadnąć tajemnicę jednego słowa: posiadającego wartość liczbową 36”. Słowem tym jest imię Lea. Składa się ono z liter *lamed* (ל), *alef* (א) oraz *he* (ה), odpowiadających kolejno liczbom 30, 1 i 5. Chanan ma zatem nadzieję, że numeryczny ekwiwalent imienia ukochanej podpowie mu, w jaki sposób będzie mógł pojąć za żonę córkę Sendera. Niestety, wypadki toczą się zbyt szybko, a bohater zaczyna działać pod wpływem impulsu:

Sender. (...) Pozdrówcie mnie. W dobrą godzinę zaręczyłem córeczkę.

(*Chanan prostuje się. Spogląda, porażony, na Sendera.*)

Wszyscy (z radością). Pozdrawiamy, pozdrawiamy.

Meir. A nam dopiero co powiedzieli, że wszystko się popsulo i że z niczym wracacie. Byliśmy bardzo zmartwieni.

Sender. Najpierw tak było: odeszliśmy „od stołu dla młodych”. Ale w ostatniej chwili swat się poddał i uzgodniliśmy zaręczyny, w dobrą godzinę.

Chanan (*dusząc się, szepcąc*). Zaręczyny? Zaręczyny? To znaczy, że wszystko było niepotrzebne... Nie pomogły ani posty, ani przedostawania się, ani zanurzenia, ani połączenia. Jak?... (*Z zachwytem*). Teraz wszystko jasne! Wszystko! Teraz wiem, co oznacza liczba 36! Co oznacza imię Lea – Lo-ha²⁵⁷. Nie-Bóg, Nie-Przez Boga. (*Dusząc się z wrażenia.*) Zwycięstwo!... Ja... (*Staby krzyk, pada na podłogę.*)²⁵⁸.

Aby zdobyć Leę, Chanan decyduje się zatem nawiązać kontakt z siłami zła, obecnymi również „w północnej części trzeciego niebie”, przynajmniej według opowieści zawartej w *II Księdze Henocha*²⁵⁹. Niespodziewanie traci

²⁵⁷ Lo-ha jest skrótem od *loha-szem*, co oznacza „nie-Imię”. Oczywiście, chodzi tu o niewymawialne Imię Boga czy też raczej o „Boże Imię, którego nie należy wymawiać”. Por. G. Safran, *Wandering Soul...*, s. 219.

²⁵⁸ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 342n.

²⁵⁹ “And those two men led me up on to the Northern side, and showed me there a very terrible place, and (there were) all manner of tortures in that place: cruel darkness and unilluminated gloom, and there is no light there, but murky fire constantly flaming aloft, and (there is) a fiery river coming forth, and that whole place is everywhere fire, and everywhere (there is) frost and ice, thirst and shivering, while the bonds are very cruel, and the angels (spirits) fearful and merciless, bearing angry weapons, merciless torture, and I said: Woe, woe, how very terrible is this place. And those men said to me: This place, O Enoch, is prepared for those who dishonour God, who on earth practice sin against nature, which is child-corruption after the sodomitic fashion, magic-making, enchantments and devilish witchcrafts, and who boast of their wicked deeds, stealing, lies, calumnies, envy, rancour, fornication, murder, and who, accursed, steal the souls of men, who, seeing the poor take away their goods and themselves wax rich, injuring them for other men’s goods; who being able to satisfy the empty, made the hungering to die; being able to clothe, stripped the naked; and who knew not their creator, and bowed to the soulless (and lifeless) gods, who cannot see nor hear, vain gods, (who also) built hewn images and bow down to unclean handiwork, for all these is prepared this place among these, for eternal inheritance.” (*The Book of the Secrets of Enoch: 8,1-6...*).

jednak nad złem kontrolę, ponosząc totalną klęskę i tracąc doczesne życie. Nie jest wystarczająco silny lub też nie ma odpowiednio szerokiej wiedzy. Kabałą praktyczną zajmować się przecież mogą jedynie najbardziej doświadczeni i wykształceni mistycy²⁶⁰. Kontakt ze złem, Szatanem lub też z *sitra achra* spowodował nie tylko śmierć bohatera dramatu, ale również przyczynił się do jego pośmiertnej tułaczki: dusza Chanana stała się dybukiem niezdolnym do samodzielnej egzystencji i niebędącym w stanie znaleźć spokoju i wytchnienia z powodu grzechu, jakiego za życia się dopuścił:

Biada mi! Biada mi! Przegrałem oba światy. I nie mam dokąd pójść! Wypędzają mnie ze świata żywych, a i ziemia mnie nie przyjmuje²⁶¹.

Pojawienie się dybuka wśród żywych czy też, mówiąc precyzyjniej, opętanie Lei przez ducha zmarłego Chanana wywołuje prawdziwe przerażenie w całej wspólnocie zamieszkującej okolicę. Kiedy cadyk Szlojmele nie jest w stanie samodzielnie uzdrowić opętanej Lei, czyli przekonać dybuka, aby dobrowolnie opuścił ciało dziewczyny, przyzywa na pomoc rabina Szamszona (*ros. Шамшон*) oraz dwóch dodatkowych, „duchowych” sędziów²⁶². Postanawiają oni jak najszybciej przeprowadzić magiczny obrzęd egzorcyzmowania, do którego potrzebują pewnych wyjątkowych „rekwizytów”: siedmiu czarnych świec, siedmiu szofarów oraz siedmiu otwartych zwojów Tory. Liczba siedem nie jest przypadkowa, ponieważ siódemka odgrywała znaczącą rolę w tradycji judaizmu. W symbolice kabały liczba ta odpowiada sefirze *Necach* konotującej zwycięstwo i władzę. W numerologii hebrajskiej siódemka zapisywana jest, z kolei, jako litera *zain* (ז) oznaczająca miecz, broń²⁶³. A zatem, rytuał egzorcyzmowania będzie stanowił pole bitwy rozgrywającej się pomiędzy dybukiem a rabinami i sędziami, pomiędzy świętością a grzechem, pomiędzy życiem a śmiercią. Siedem świec, siedem szofarów i siedem zwojów Pisma ma więc wspomóc egzorcyzistów podczas walki o życie i zdrowie opętanej dziewczyny, „prawowiernej córki Izraela”. Jednocześnie cadyk jest świadom, że tego typu egzorcyzmy mogą okazać się niebezpieczne dla osób, które je realizują: „Uciekniemy się do ostatecznego, najgroźniejszego środka”²⁶⁴.

²⁶⁰ Por. Ch. Mopsik, *op.cit.*, s. 133.

²⁶¹ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 367.

²⁶² Por. С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 368: „Раби Шлоймеле. Михоэль! Позови от моего имени раввина и двух духовных судей. Вели приготовить семь черных свечей, семь трубных рогов, отбери семь Свитков Торы” [Cadyk Szlojmele. Michael! Zawezwij w moim imieniu rabina i dwóch duchowych sędziów. Każ przygotować siedem czarnych świec, siedem szofarów, otwórz siedem zwojów Tory].

²⁶³ Por. Ch. Fielding, *op.cit.*, s. 33–39.

²⁶⁴ Por. С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 368: „Мы прибегнем к последнему, самому грозному средству”.

Zwraca uwagę fakt, iż An-ski opisał rytuał niezwykle szczegółowo, co jest naprawdę zaskakujące: obcemu, przybywającemu z zewnątrz etnografowi umożliwiono poznanie obrzędów magicznych, które, z pewnością, stanowiły dobrze strzeżoną tajemnicę. Wydaje się więc, że poniższy fragment sztuki stanowi wyjątkowy dokument nie tylko etnograficzny, lecz także posiadający dużą wartość historyczną.

Cadyk Szlojmele. (...) Cieniu człowieka! W imieniu duchowego władcy wspólnoty i sprawiedliwego sądu tutaj zasiadającego, ja, Szlomo syn Hodes, po raz ostatni polecam i nakazuję ci opuścić ciało dziewczyny, Lei córki Chany. Jeśli i tym razem nie okażesz nam należytego posłuszeństwa, wystąpimy przeciwko tobie z najbardziej groźnymi zaklęciami. Poruszę przeciwko tobie wyższe i niższe [moce]. A wówczas czeka cię wieczna zagłada...

Lea (Dybuk). Ja nie wyjdę!

Cadyk Szlojmele. Niech wejdzie dziesięciu ludzi w białych szatach.

(*Wchodzą.*)

Wyjmijcie Zwoje.

(*Wyjmują.*)

Zapalcie czarne świece.

(*Zapalają.*)

Weźcie szofary.

(*Biorą szofary.*)

(*Głośno, uroczyście.*) Cieniu człowieka, który odszedł ze świata żywych, zaklinam cię, abyś w tej chwili opuścił ciało dziewczyny, Lei córki Chany!

(*Czeka, [potem] stanowczo.*) Trąbcie tekia!

(*Trąbią.*)

Lea (Dybuk) (wije się w przerażeniu). Zostawcie mnie, nie ciągnijcie mnie! Nie chcę wyjść! Nie mogę.

Cadyk Szlojmele. Trąbcie szewarim!

(*Trąbią.*)

Lea (Dybuk) (*stąbnąc*). Nie mogę, nie mogę...

Cadyk Szlojmele. Trąbcie terua!²⁶⁵

(*Trąbią.*)

Lea (Dybuk) (*stąbo*). Opadłem z sił. Biada mi. Muszę wyjść. (*Błagalnie.*)

Rebe, zlituj się, daj mi czas chociaż do jutra, abyście [swoimi] modlitwami zdołali oczyścić dla mnie drogę z diabłów.

Cadyk Szlojmele (*po namyśle*). Dajemy ci jeszcze dwanaście godzin. Lecz jeśli jutro, po upływie tego czasu, nie spełnisz obietnicy, my wywlecemy cię na siłę Świętymi Imionami²⁶⁶ i dźwiękami rogów.

²⁶⁵ *Tekia*, *szewarim*, *terua* są różniącymi się od siebie dźwiękami szofarów – baranich rogów. Ich brzmienie ma otwierać bramy niebios. Por. *Shofar Sounds: Sounding the Shofar*, [hasło w:] *Biblical Gallery*, <http://www.biblicalgallery.com/ShofarSounds.HTM> [dostęp: 4.02.2016].

²⁶⁶ Chodzi tu, oczywiście, o imiona boskie oraz anielskie. Por. M. Idel, *Kabała. Nowe perspektywy*, przeł. M. Krawczyk, Kraków 2006, s. 188n: „Kilkanaście wzmianek odnoszących się

Lea (Dybuk). Biada mi! Biada mi!
Cadyk Szlojmele. Schowajcie Zwoje. Zgaście świece²⁶⁷.

Z wyraźnymi motywami kabały praktycznej spotykamy się również w kolejnym, czwartym, akcie sztuki. Okazuje się, iż rebemu Szamszonowi, wezwanemu na pomoc przez cadyka Szlojmele, ukazał się we śnie nieżyjący ojciec Chanana, Nissan, który obwiniał Sendera o śmierć swojego syna. Prosił także, aby osądzono ojca Lei, który nie dotrzymał przysięgi złożonej niegdyś Nissanowi: Sender i Nissan obiecali sobie bowiem, że gdy urodzą się im dzieci przeciwnej płci, zostaną one w przyszłości małżeństwem. Jak wiadomo, Sender nie chciał wydać córki za Chanana – syna Nissana, ponieważ młody kabalista był zbyt ubogi. Podczas rozprawy stanąć ma przed rabinackim sądem również sam Nissan, przybywając w tym celu do świata żywych ze świata umarłych. Nie jest to jednak łatwe. Zmarłego należy przeprowadzić w taki sposób, by nie narazić żyjących członków wspólnoty. Służą zaś do tego odpowiednie zaklęcia oraz magiczne rytuały, powtarzające się sekwencje słów, a nade wszystko symboliczny, zaklęty krąg, który będzie oddzielał zmarłego, należącego do zbrukanej przez śmierć sfery *profanum* od sfery *sacrum*, reprezentowanej przez żyjących cadyków i sędziów²⁶⁸. Jak bowiem zauważa Maureen Bloom, w judaizmie, niezależnie od jego nurtu czy postaci, występuje wyraźna dychotomia życia i śmierci. Z tego również powodu, „kontakt ze zwłokami sprowadza nieczystość”²⁶⁹.

Rabin Szamszon. Przyśnił mi się dobry sen, przyśnił mi się dobry sen, przyśnił mi się dobry sen!

Cadyk Szlojmele i obaj Sędziowie (razem). Przyśnił ci się dobry sen, przyśnił ci się dobry sen, przyśnił ci się dobry sen!

Cadyk Szlojmele. Rebe! Uznaliśmy twój sen za dobry. Teraz usiądźcie z nami jako sędzia.

(Siadają wszyscy czterej w rzędzie, obaj sędziowie po bokach.)

Michael! Weź mój kij i idź na cmentarz, i przejdź przez cmentarz, [kierując się] na wschód. A kiedy dojdiesz do środka, zamknij oczy i z zamkniętymi oczyma

do recytacji imion anielskich lub boskich zawierają pisma *hejchalot*. (...) Istnieją niezbita dowody, że w Niemczech, przynajmniej w czasach r. Eleazara z Wormacji, znano i uprawiano inkantację imion mistycznych. Anonimowy autor *sefer ha-Chajjm* pisze: ‘Wymawia on święte imiona lub imiona aniołów, by ukazane mu zostało [cokolwiek] zechce albo też, by mógł poznać ukryte sprawy; następnie Duch Święty objawia mu się, jego ciało zaś (...) drży (...) z powodu mocy Ducha Świętego’.

²⁶⁷ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 369n.

²⁶⁸ Por. Ch. Mopsik, op.cit., s. 135: „Kabale praktycznej przypisywano moc wskrzeszania zmarłych i rozmawiania z nimi, egzorcyzmowania demonów, przepowiadania przyszłości, leczenia chorób cielesnych i umysłowych”.

²⁶⁹ M. Bloom, op.cit., s. 150.

idź dalej i kijem dotykaj [ziemi] przed sobą. I w tym miejscu, gdzie laska się zatrzyma – stań. I podejdz do grobu, który będzie najbliżej ciebie. Uderz w niego trzy razy laską i odezwij się takimi słowy: „O zmarły błogosławionej pamięci! Szlomo, syn wielkiego cadyka z Tartakowa, rebego Icele, przysłał mnie, abym cię poprosił, żebyś ty, znanymi ci drogami i sposobami, zawiadomił Nissana ben Rywke, że sąd bogobojny wzywa go na rozprawę z Senderem ben Henia. Powtórzysz to trzy razy. Następnie odwrócisz się twarzą ku zachodowi i idź z powrotem. I nie odwracaj się, niezależnie od tego, jakich krzyków, wezwań i głosów byś za sobą nie słyszał. Inaczej znajdziesz się w wielkim niebezpieczeństwie. I nawet na chwilę nie wypuszczaj z rąk mojej laski. Strzeż się i strzeż się! Idź, a Pan cię uratuje, bo wysłani w świętej sprawie są chronieni od nieszczęść.

(Michael chce wziąć laskę.)

Poczekaj, muszę najpierw narysować krąg, który będzie oddzielał zmarłego [od żywych]. *(Powstaje, podchodzi do lewego kąta i laską wyznacza od lewej strony duży krąg, a przy tym coś tam szeptem. Daje Michaelowi laskę. Michael wychodzi.)*

Teraz niech zrobią ogrodzenie dla zmarłego.

Tylko należy uważać, żeby nie przejść przez krąg, który narysowałem.

(Przynoszą prześcieradło i przymocowują je za dwa końce do sufitu w taki sposób, że zwisając do podłogi, zakrywa ono cały lewy kąt.)²⁷⁰

Trzykrotne, a właściwie sześciokrotne powtórzenie słów o „dobrym śnie” stanowi doskonały przykład chasydzkiej modlitwy – inkantacji przypominającej magiczne zaklęcie. Zdaniem Moszego Idela tego rodzaju zwokalizowana, skonkretyzowana brzmieniowo forma modlitewnego przekazu jest jedną z cech charakterystycznych chasydyzmu, którego przedstawiciele odeszli w tym przypadku od modelu modlitwy „mentalnej”, postulowanego przez kabalistów pochodzących z kręgu safedzkiego²⁷¹. Dla chasydów bowiem modlitwa stała się „wytwarzaniem dźwięków” prowadzących w efekcie do powstania ekstatycznego transu²⁷². Z drugiej zaś strony repetycje tożsamy wyrażenia miały powodować koncentrację osoby modlącej się na taumatycznym celu samej modlitwy oraz pomagać w oczyszczaniu umysłu z innych myśli, które, przynajmniej potencjalnie, mogłyby się pojawić, zakłócając przepływ energii mistyka, wpływającej na rzeczywistość, przekształcającej rzeczywistość oraz kreującej pożądaną jej elementy, jej modalności i stany.

²⁷⁰ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 371n.

²⁷¹ Por. M. Idel, *Hasidism...*, s. 147: “The main movement in the Hasidic theory of prayer is turning from mental, interiorized performance to a much simpler and vocally oriented version of prayer. Although preserving the more spiritual requirements for the ideal prayer, as a divestment of corporeality, the Hasidic masters also emphasized the oral aspect of prayer as a major creative component, one that minimalizes the mental quality of prayer and restores the glory as production of sounds. In a sense, Hasidism is a return from prayer to spells.”

²⁷² Por. *ibidem*.

W opisie drogi Michaela na kirkut zwraca uwagę kierunek, w którym Michael ma się poruszać, przebiegający wzdłuż osi wschód-zachód. Z punktu widzenia kabały praktycznej oś ta ma szczególne znaczenie. Według Fieldinga „(...) pewne rytuały, w których pojawiają się moce eteryczne i siły żywiołów, wymagają dokładnego wyznaczenia osi wschód-zachód, a to dlatego, żeby mogły wzdłuż niej się przemieszczać”²⁷³. Bohater dramatu An-skiego, reprezentując życie, winien zatem przemieszczać się ku wschodowi (konotującemu wejście do świata podziemnego), aby przywrócić do życia Nissana przebywającego w sferze śmierci – być może w krainie Szeolu, przeznaczonej dla osób grzesznych lub cierpiących²⁷⁴. Wracając natomiast z cmentarza, Michael musi spoglądać na zachód – ku „wyjściu”, aby wyprowadzić Nissana. Pod żadnym jednak pozorem nie wolno mu odwracać się i oglądać za siebie. Mógłby bowiem trafić do świata zmarłych, na skutek braku precyzji podczas wykonywania mrocznego rytuału – zбочenia z osi łączącej wschód z zachodem.

Z niebezpieczeństwa zdają sobie także sprawę sędziowie świętego trybunału, oczekujący na pojawienie się Nissana syna Rywki. Wiedzą oni dobrze, iż nekromancja, przyzywanie zmarłego oraz rozmowa żyjących ze zmarłymi stanowią pogwałcenie odwiecznego porządku i są złamaniem praw boskich, prawa natury oraz wspólnotowego tabu²⁷⁵. Sytuacja jest jednak wyjątkowa, a szczególne okoliczności są usprawiedliwieniem dla tego typu praktyk magicznych²⁷⁶. Należy przecież poznać powody, dla których duch Chanana przypuścił atak na niewinną i posłuszną Leę, odbierając jej własną tożsamość. Jedyną zaś ochroną dla zebranych jest narysowany na podłodze okrąg oddzielający zmarłego od członków „duchowego trybunału”. Ta figura geometryczna ma szczególne znaczenie w myśli kabalistycznej. Jak wiadomo, Nieskończoność, tworząc światy, musiała się sama ograniczyć, wytwarzając we własnym miejscu pustkę, *makom panuj*, która

²⁷³ Ch. Fielding, op.cit., s. 163.

²⁷⁴ W kwestii pojęcia Szeolu zob. na przykład: P.S. Johnston, *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, przeł. P. Sajdek, Kraków 2010, s. 100.

²⁷⁵ Por. Pwt 18,10-12: „Nie znajdzie się pośród ciebie nikt, kto by przeprowadzał przez ogień swego syna lub córkę, uprawiał wróżby, guśla, przepowiednie i czary; nikt, kto by uprawiał zaklęcia, pytał duchów i widma, zwracał się do umarłych. Obrzydliwy jest bowiem dla Pana każdy, kto to czyni. Z powodu tych obrzydliwości wypędza ich Pan, Bóg twój, sprzed twego oblicza”. Por. także: P.S. Johnston, op.cit., s. 184n.

²⁷⁶ Por. G. Scholem, *Kabbalah...*, s. 183n: “Such black magic embraced a wide realm of demonology and various forms of sorcery that were designed to disrupt the natural order of things and to create illicit connections between things that were meant to be kept separate. Activity of this sort was considered a rebellion of man against God and a hubristic attempt to set himself up in God’s place.”

przybrała kształt pustego koła lub raczej pustego okręgu²⁷⁷. W geometrii kabalistycznej znakiem aktu *cimcum* jest zatem koło bądź okrąg. Stosunek długości obwodu każdego koła do długości jego średnicy równy jest liczbie niewymiernej *pi* (π). Jej przybliżona wartość wynosi 3,14. Odpowiada ona z kolei wartości numerycznej imienia *szadaj*²⁷⁸, odnoszącego się właśnie do samoograniczającego się bóstwa – siły utrzymującej „światło nieskończoności na jej obrzeżach”²⁷⁹. Co więcej, swoim kształtem grecka litera π do złudzenia przypomina ósmą literę alfabetu hebrajskiego, czyli znak *chet* (\aleph). Litera ta symbolizuje pierwotne ograniczenie się boskości: wyznacza zarazem granicę, jak również początek²⁸⁰. Paradoksalnie więc, okrąg, z jednej strony, ogranicza i oddziela, z drugiej zaś strony łączy nieskończoność z tym, co skończone, pośredniczy pomiędzy światem ziemskim a metafizycznym wymiarem rzeczywistości. W przypadku sceny z dramatu An-skiego narysowane na podłodze koło oddziela żyjących i pobożnych sędziów, sytuujących się w niebiańskiej i boskiej sferze nieskończoności, od ducha Nisana – skażonego przez śmierć i zbrukanego przez element chtoniczny. Jednocześnie, okrąg ten stanowi odwzorowanie pierwotnego etapu kosmogonii kabalistycznej. Tym razem jednak inicjatorem kreacyjnego aktu powoływania do życia nie jest bóstwo, lecz żydowski mistyk obdarzony wyjątkowymi umiejętnościami, zdolny do panowania nad przepływami boskiej energii. Mimo to cadyk Szlojmele zdaje sobie sprawę z powagi rytuału nekromancji oraz niebezpieczeństw, które się z nim łączą:

Cadyk Szlojmele (*zwracając się do Sędziów*). Zaraz pojawi się pośród nas bezcielesny [niespokojny] duch ze świata prawdy, a my będziemy musieli wydać wyrok w jego sporze z człowiekiem ze świata ułudy. Taki proces świadczy o tym, że, choć Tora jest na ziemi, to jej prawa obowiązują również niebo, a także bezcielesne [niespokojne] duchy. (*Przerywa.*) Taki sąd [jest] groźny i straszny, ponieważ obserwują go we wszystkich wyższych Pałacach, a z powodu [choćby] najmniejszego uchybienia prawu, sami sędziowie mogą zostać wezwani do Sądu Najwyższego. My musimy być silni i niezłomni, bo... bo... (*Przerywa, odwraca*

²⁷⁷ Por. Ch. Fielding, *op.cit.*, s. 84: „Stan nieprzejawiania się nie posiada właściwości, zatem nie cechuje go także bezwładność. Raz poruszony, punkt nie ustaje w wędrówce. Jednakże każda akcja wywołuje reakcję, tak więc ruch wywołał siłę przeciwstawną, działającą prostopadle do toru poruszającego się punktu. W rezultacie prosta zmieniła się w biegnącą przez nicność krzywą. W końcu obwód się zamknął, tworząc kolosalny, umykający ludzkiej wyobraźni okrąg. W ten sposób powstała pierwsza granica, pierwsze odgraniczenie, pierwszy ślad początku pierwszej dwuwymiarowej formy. Stan ten nazywamy kolistym kosmosem”.

²⁷⁸ Imię to składa się z liter *szin*, *dalet*, *jod*, których wartość numeryczna wynosi kolejno: 300, 4, 10. Ich suma równa jest zatem liczbie 314. Por. M.-A. Ouaknin, *Tajemnice kabaty...*, s. 366.

²⁷⁹ M.-A. Ouaknin, *Tajemnice kabaty...*, s. 364.

²⁸⁰ Por. Ch. Fielding, *op.cit.*, s. 33.

się. Wszyscy się rozglądają. Następuje przerażająca cisza. Cadyk Szlojmele kieruje wzrok na zasłonę. Wszyscy [spoglądają] za nim.)

Pierwszy Sędzia (cichym szeptem, ze strachem). Wydaje się, że jest tutaj...

Drugi Sędzia (tak samo). Tak, jest chyba tutaj...

Rabin Szamszon. Jest tutaj...²⁸¹.

Motyw magicznego okręgu pojawia się powtórnie w końcowej partii sztuki. Tym razem postacią, która znajduje się wewnątrz „koła”, jest duch syna Nissana, Chanan. Prowadzi z Leą rozmowę, wyznając jej miłość i wyjaśniając motywy swojego postępowania. Zmarły kabalista marzy o powrocie do ukochanej, nie jest jednak w stanie przekroczyć granicy oddzielającej dwa światy, jasność od ciemności, świętość od grzechu:

Chanan. Odszedłem, aby zabić ciało i aby oczyścić i wywyższyć duszę – tak, by była godna ciebie²⁸². Wiedziałem, że przy pomocy ziemskich sił, ja nie mogę ciebie odzyskać. I poszedłem szukać sił niebiańskich, sił piekielnych.

Lea. I odszedłeś ze świata żywych. I moje słońce zgasło... i moja dusza zwiędła. I poprowadzili mnie, narzeczoną-wdowę, pod chupę z obcym, radośnie śpiewając. A potem wróciłeś. I poszłam z odkrytą głową pod chupę z tobą. A w moim sercu rozkwitło martwe życie i smutna radość.

Chanan. A teraz zabrali nam i tę smutną radość... Ostatnią. (Płacze.)

Lea (z czułością). Nie płacz, nie płacz... Wróć do mnie, mój narzeczoney, mój mężu. Ja będę ciebie, martwego, tuliła do swojej piersi. Nocą, w snach będziemy lulać nasze nienarodzone dzieci. (Płacze.) Ja będę im szyła koszulki, będę im śpiewała piosenki:

Luli, dziecińki moje,
Nie urodziwszy się, umarliście.
Matka – mogiłą dla ojca,
Owdowiała bez ślubu... (...)
Przyjdź do mnie... Przyjdź.

Chanan (szarpiąc się). Nie mogę przekroczyć kręgu! Nie mogę!

Lea (podnosi się, wyciąga do niego rękę). Jeśli ty nie możesz przyjść do mnie, to ja pójdę do ciebie. Mój wieczny narzeczoney... mój mąż! (Rzuca się ku niemu. Pada martwa. Chanan znika.)²⁸³.

Lea jest zatem osobą, która, powodowana miłością, decyduje się, w zasadzie świadomie, wkroczyć do krainy zmarłych. Bohaterka An-skiego wie już bowiem, że nie zazna ziemskiego szczęścia. Popelnia więc *sui generis* samobójstwo, wierząc, iż śmierć pozwoli jej połączyć się z Chananem: „wiecznym narzeczoneym i mężem”. Przyrzeczona mu przecież została jeszcze

²⁸¹ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 372n.

²⁸² Po raz kolejny natrafiamy w tekście *Dybuka* na motyw fizycznej autoanihilacji mistyka, stanowiącej *conditio sine qua non* doświadczenia mistycznego.

²⁸³ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 379n.

przed swoimi narodzinami. Ślub z kimś innym oznaczałby zarówno zdradę Chanana, jak i pogwałcenie boskiego prawa. Jak bowiem twierdzi współczesny kabalista, Z'ew Ben Shimon Halevi,

Obrzęd małżeństwa jest skomplikowanym i znaczącym wydarzeniem: jest skrzyżowaniem wątku i osnowy w tkaninie losu. Parę i jej rodzinę łączy wiele włókien, które splatają ich życie w jednolitą tkaninę. Splot losów ludzkich jest częścią kosmicznej zasłony przeznaczeń, wiszącej przed tronem niebios. Wszystkie spotkania i małżeństwa organizuje się po to, by osiągnąć pewne cele i otworzyć drogę innym²⁸⁴.

Przekonanie, że dwie dusze, męska oraz żeńska, zostają sobie przeznaczone z woli Boga, było mocno osadzone w tradycji żydowskiej, nie tylko kabalistycznej. W dwudziestym drugim rozdziale traktatu *Sanhedryn* Talmudu Babilońskiego czytamy na przykład: „Na czterdzieści dni przed wykształceniem się embrionu rozlega się niebiański głos, który mówi: Córka tego i tego jest dla tego i tego”²⁸⁵.

Przekroczenie kręgu przez Leę ma jeszcze inne, nacechowane symbolicznie znaczenie. O ile „telluryczny” Chanan nie ma możliwości ingerencji w uświęcony świat ludzi żywych, mających kontakt z bóstwem²⁸⁶, to Lea, przedstawicielka owej „sakralnej” przestrzeni, może wejść do dziedziny zmarłych. Innymi słowy, bohaterowie An-skiego wizualizują podstawowy mit kosmogoniczny kabały. Skoro bowiem *El-szadaj* jest bóstwem podtrzymującym świat w istnieniu jako energia powodująca ciągle samoograniczenie się Nieskończoności i umożliwiająca istnienie światów, to, jak się wydaje, jest on również bogiem, którego, być może, charakteryzuje *potentia absoluta*. Tak więc, *El-szadaj*, podobnie jak Lea, jest w stanie w pewnym momencie zmienić Prawo, przekraczając pierwotny krąg, i wkroczyć w ziemską dziedzinę, powodując tym samym zagładę dzieła stworzenia. Z drugiej natomiast strony to, co stworzone, nie jest zdolne do ingerowania w boską substancję, do której, co najwyżej, może się zbliżyć, zatrzymując się jednak „na granicy” wyznaczonej przez niewidoczny dla ludzkich oczu okrąg powstały wewnątrz Nieskończonego i stanowiący kurtynę przysłaniającą boskość.

²⁸⁴ Z. Ben Shimon Halevi, *Kabala...*, s. 86.

²⁸⁵ TB, *Sanhedryn* 22a. Tłumaczenie własne za: *Babylonian Talmud: Tractate Sanhedrin*, Folio 22a, http://www.come-and-hear.com/sanhedrin/sanhedrin_22.html [dostęp: 4.06.2016].

²⁸⁶ Por. P.S. Johnston, op.cit., s. 54: „Spektrum świętości’ (świętość – czystość – nieczystość) jest celowym odbiciem ‘spektrum życia’ (Jahwe – życie – śmierć). Jahwe był najwyższym Bogiem życia. To żywi mogli Go wielbić, umarli byli od Niego odcięci (...). Jest to zapewne najbardziej wyczerpujące, choć oparte na rozumieniu samego Jahwe, wyjaśnienie związanej ze śmiercią nieczystości”.

4. Świat zmarłych w *Dybuku*: pojęcia *gilgul*, *ibur* oraz *dybuk*

W judaizmie ortodoksyjnym śmierć oznacza po prostu brak życia, konotując zarazem brak możliwości kontaktu z Bogiem – dawcą życia. Co więcej, jak słusznie zauważa Johnston, „świat podziemny i jego mieszkańcy nie stanowią głównego przedmiotu zainteresowania Starego Testamentu”²⁸⁷. Postrzeganie śmierci wydaje się zatem w tym nurcie judaizmu jednoznaczne: śmierć jest złem, zmarli natomiast są traktowani jako nieczyści, choć tak naprawdę nie istnieje jakiegokolwiek przekonujące (religijne bądź filozoficzne) uzasadnienie takiego stanowiska. Ludzie martwi nie mają zatem żadnego wpływu na losy żyjących, a ich głosów czy próśb dobiegających *de profundis* nie słyszy *Adonaj* transcendujący nie tylko ziemski świat, ale – tym bardziej – również i świat „podziemny”. Po śmierci zmarli – jako duchy lub cienie – oczekują w świecie podziemnym na zmartwychwstanie, które nastąpić ma w przyszłości: stanie się to dopiero wówczas, gdy nadejdzie Mesjasz z rodu Dawida.

Zupełnie inaczej postrzegają kwestię śmierci żydowski mistycy. Koniec ziemskiej egzystencji danej osoby nie oznacza dla nich definitywnego rozstania człowieka ze światem ziemskim: przede wszystkim dlatego, iż wierzą oni w nieśmiertelność duszy zdolnej do kolejnych inkarnacji. Ową wędrówkę dusz określają jako *gilgul*. Według Gershoma Scholema doktryna ta pojawia się po raz pierwszy w *Sefer ha-bahir*, czyli pod koniec dwunastego wieku n.e.²⁸⁸, co, moim zdaniem, nie oznacza, iż nie mogła istnieć dużo wcześniej, skoro, jak powszechnie wiadomo, na temat metempsychozy pisał chociażby Platon, by nie wspominać już, w tym kontekście, o ezoterycznym nauczaniu pitagorejskim²⁸⁹. Niezależnie jednak od niejasnej genezy *gilgul*, jest pewne, że stała się ona popularna w szesnastowiecznym Safedzie: uczeń Izaaka Lurii, Chaim Vital, napisał nawet poświęcone wyłącznie temu zagadnieniu *Sza'ar ha-gilgulim*, „Bramę transmigracji”, a także *Sefer ha-gilgulim*, *Księgę transmigracji*. U podstaw koncepcji Lurii oraz Vitala legło przeświadczenie, iż pierwotnie istniała jedna dusza wszechogarniająca byt, zamieszkująca światy wyższe niż świat, w którym aktualnie przebywamy. Po „upadku” – grzechu pierworodnym czy też roztrzaskaniu się naczyń tworzących

²⁸⁷ P.S. Johnston, op.cit., s. 156.

²⁸⁸ Por. G. Scholem, *Kabbalah...*, s. 345.

²⁸⁹ Scholem, jak się wydaje, stara się uzasadnić tezę, że kabała jest zjawiskiem oryginalnie żydowskim. Wyklucza tym samym istnienie jakichkolwiek wpływów „zewnętrznych”, które mogły wpłynąć na powstanie oraz rozwój owej ezoterycznej myśli mistycznej. Poglądy jednak w tej kwestii są podzielone. Oskar Goldberg, na przykład, stawia tezę, że kabała jest metafizyką Hebrajczyków, jednego z nomadycznych plemion semickich. Powstać zaś miała, zanim jeszcze ukształtowała się żydowska tożsamość narodowa. Por. O. Goldberg, op.cit., s. 133.

ciało Adama Kadmona (*szewirat ha-kelim*) – „niebiańska” dusza zaczęła się stopniowo różnicować. Najpierw podzieliła się na dusze Abla i Kaina, następnie ukonstytuowały się z niej dusze Patriarchów, potem zaś pojawiły się, w wyniku dalszych podziałów, dusze siedemdziesięciu członków rodziny Jakuba, którzy przybyli do Egiptu²⁹⁰ itd. Ostatecznie kabaliści ze szkoły Lurii stwierdzają, iż w jednym pokoleniu istnieje sześćset tysięcy dusz²⁹¹. Zadaniem każdej z nich jest powrót do sfery niebiańskiej, połączenie się z prazasadą wszelkiego bytu. Aby jednak ów powrót był możliwy, dusze muszą zostać oczyszczone z różnego rodzaju grzechów, które stały się ich udziałem podczas ziemskiej egzystencji. Innymi słowy, chodzi tu o realizację centralnego przesłania kabały, czyli o *tikkun* – naprawę rozumianą tak w odniesieniu do całego świata, jak i konkretnych indywidualów: ludzkich bytów jednostkowych. W myśli kabalistycznej szczególną rolę odgrywa przeciw mesjanistyczna idea „zbawienia” makrokosmosu (wszechświata), mikrokosmosu (człowieka), a także samego bóstwa²⁹². Dusze zatem powracają „na ziemię” w celu zdobywania najwyższego stopnia doskonałości, a niekiedy po to, aby wspierać innych ludzi w dążeniu do odbudowy porządku uniwersum i w budowaniu „Świata, Który Ma Nadziejść”, przyczyniając się do odbudowy uniwersalistycznie pojmowanego „Planu”²⁹³. Właściwie zatem nie istnieje nikt, kto nie musiałby po śmierci powtórnie się narodzić. Niekiedy jednak doczesne wykroczenia człowieka są tak znaczące, iż po powtórным przyjsciu na swiat odradza się on jako element przyrody nieożywionej, fauny bądź flory²⁹⁴. W pismach kabalistycznych powstających od

²⁹⁰ Por. Rdz 46,26-27: „Wszystkich, którzy przybyli z Jakubem do Egiptu, a którzy wyszli z jego bioder, było ogółem, oprócz żon synów Jakuba, sześćdziesięciu sześciu. Synów zaś Józefa, którzy mu się urodzili w Egipcie, dwóch. Wszystkich zatem członków rodziny Jakuba, którzy przybyli do Egiptu, było siedemdziesięciu”.

²⁹¹ Por. M. Kallus, *Pneumatic mystical possession and the eschatology of the soul in Lurianic Kabbalah*, [w:] M. Goldish (red.), *Spirit Possession in Judaism: Cases and Contexts from the Middle Ages to the Present*, Detroit 2003, s. 170.

²⁹² Por. G. Nigal, op.cit., s. 74.

²⁹³ Por. M. Idel, *Kabała...*, s. 456n: „Według kabały zoharycznej i luriańskiej, zważywszy na ich tendencje teurgiczne, ludzie w swoich działaniach byli w stanie odbudować pierwotną harmonię boskiego świata. Jednak, mimo że działania takie mogły mieć wydzźwięk eschatologiczny, z pewnością nie stanowiły mesjanistycznego zrywu. Podobnie jak *Zohar*, Luria postrzegał osiągnięcie stanu doskonałości w boskim świecie jako narastający proces wymagający zbiorowej działalności teurgicznej. Jak to celnie określił Scholem, w kabale luriańskiej nadzieje Mesjasza byłoby raczej efektem przygotowań ludzi niż nagłym eschatonem mającym miejsce w świecie. Jednostkowy Mesjasz symbolizował osiągnięcie wieku mesjańskiego, a nie jego początek”.

²⁹⁴ Por. G. Nigal, op.cit., s. 55: “According to the kabbalist theory, souls transmigrate into the inanimate, flora, and fauna. Obviously, there will not be many stories about transmigration

czasów średniowiecza istnieją rozbieżności co do ilości możliwych transmigracji ludzkiej duszy²⁹⁵. Na podstawie fragmentu pochodzącego z biblijnej Księgi Hioba niektórzy pisarze uznawali, iż dusza transmigruje trzykrotnie²⁹⁶. Zdaniem innych kabalistów dzieje się to siedmiokrotnie²⁹⁷. Spotkać można również opinię, że proces *gilgul* zachodzi aż tysiąc razy, o czym świadczą słowa zawarte w Księdze Psalmów²⁹⁸ oraz Księdze Wyjścia²⁹⁹. Panuje natomiast zgodność przekonań dotyczących ludzi najbardziej grzesznych: jeśli dana osoba nie doznaje oczyszczenia w wielokrotnym procesie *gilgul*, trafia do Gehenny, gdzie poddawana jest dosyć brutalnym zabiegom mającym na celu restaurację grzesznej, występnej duszy³⁰⁰.

Chasydzi przejęli w całości kabalistyczną doktrynę *gilgul*, wykorzystując ją niekiedy do celów czysto propagandowych. Wielokrotnie pojawiały się opinie, że ten lub inny cadyk jest kolejną inkarnacją, na przykład, Rabięgo Akiwy³⁰¹. Gedaliah Nigal, badając chasydzkie piśmiennictwo, ustalił, że Ba'al Szem Tow uważał się za wcielenie Henocha, cadyk Nachman z Kosowa był natomiast inkarnacją proroka Samuela, podczas gdy cadyk Ze'ew ze Zbaraża uchodził za kolejne wcielenie proroka Jeremiasza³⁰². Oczywiście, duchowe pokrewieństwo tego rodzaju zwiększało prestiż i renomę przywódców chasydyzmu, których nadrzędnym celem była duchowa naprawa tak wszechświata, jak i poszczególnych dusz ludzkich, skażonych przez zło. Motyw misji cadyków pojawia się, rzecz jasna, w tekście *Dybuka*. Jak jednak twierdzi Chanan, cadykowie są obecnie „słabsi” niż ich poprzednicy, podczas gdy ludzkie grzechy stają się coraz poważniejsze.

into the inanimate, and there are few stories about transmigrations into flora. In contrast, there are many transmigrations into various animals.”

²⁹⁵ Por. M. Hallamish, *An Introduction to the Kabbalah*, Albany 1997, s. 297.

²⁹⁶ Hi 33,27-30: „Przywrócono mu dawną prawość i ludziom swym tak wyśpiewuje: ‘Grzeszyłem, przewrotnie działałem, nie oddał mi On według mej winy, uwolnił od zejścia do grobu, me życie raduje się światłem.’ Wszystko to dwa i trzy razy Bóg czyni względem człowieka, chcąc go uwolnić od grobu i oświecić blaskiem żyjących”.

²⁹⁷ Por. M. Hallamish, op.cit., s. 296n.: “How many times does the soul transmigrate? On this question the Kabbalists differed. The early Kabbalists claim it may be no more than three times (...). Others speak of seven times. The *Sefer Bahir* (par. 195) had said ‘until one thousand’ (...).”

²⁹⁸ Ps 105,7-8: „On, Jahwe, jest naszym Bogiem: Jego wyroki obejmują świat cały. Na wieki pamięta o swoim przymierzu, obietnicę dał dla tysiąca pokoleń”.

²⁹⁹ Wj 20,6: „Okazuję zaś łaskę aż do tysiącznego pokolenia tym, którzy Mnie miłują i przestrzegają moich przykazań”.

³⁰⁰ Por. M. Hallamish, op.cit., s. 303: “According to most of the Kabbalists, though, if a person does not succeed in utilizing *gilgul* for his own benefit, he descends to Gehinnom.”

³⁰¹ Najbardziej sprawiedliwi-najpobożniejsi (*cadikim*) mogą bowiem transmigrować nieograniczoną liczbę razy, aby wspierać ludzi żyjących w kolejnych pokoleniach. Por. ibidem, s. 297.

³⁰² Por. G. Nigal, op.cit., s. 52.

Jednakże nie tylko żyjący cadykowie są w stanie wspierać człowieka w jego *teszuwie*³⁰³, drodze powrotnej do praźródła istnienia. Sprawiedliwi (najpobożniejsi) zmarli mogą bowiem celowo powrócić do ziemskiego życia, aby „przyłgnąć” do innego człowieka, wspierając go w dziele oczyszczenia jego duszy. Idea możliwości połączenia się zmarłego się z osobą żyjącą określana jest w piśmiennictwie kabalistycznym jako *ibur* – „dobra, pozytywna ciąża, dobra impregnacja”, bądź też „dobre zapłodnienie”. Ten, kto żyje, nie jest zazwyczaj świadom, że towarzyszy mu obca istota pochodząca z innego zupełnie wymiaru i wspierająca go w wypełnianiu *micwot*: określonych powinności religijnych oraz działań prawych w porządku etycznym³⁰⁴. Tak rozumiana transmigracja stanowi dowód łaski ze strony Boga ofiarowującego człowiekowi kolejną szansę powrotu do „świata prawdy”. Wydaje się interesujący pogląd Vitala, że niekiedy w jednym ciele mogą przebywać dwie, trzy lub nawet cztery dusze wspierające żyjącą osobę w jej dążeniu do stanu doskonałości³⁰⁵.

Odróżnienie *gilgul* od *ibur* – mimo pewnego podobieństwa pomiędzy tymi koncepcjami – jest stosunkowo proste. Z *gilgul* mamy do czynienia wówczas, kiedy dusza zmarłego wstępuje w nowo narodzone dziecko, gdy tylko noworodek opuści łono swojej matki. *Ibur* natomiast zachodzi w sytuacji, gdy duch zmarłego wstępuje w ciało osoby żyjącej, najczęściej, dorosłej. Żyjący zostaje więc „zapłodniony” przez dobrego ducha i zaczyna przypominać ciężarną kobietę³⁰⁶. Zmarły współpracuje z pierwotną duszą żyjącego, wspierając ją w podejmowaniu wyborów moralnych, co w rezultacie ma pomóc żyjącemu we „wznoszeniu się” do bóstwa³⁰⁷. Tego typu *ibur* może mieć charakter czasowy: duch odchodzi, kiedy żyjący wypełnił niezrealizowaną dotąd misję owego ducha lub kiedy dusza żyjącego, osiągając własną doskonałość dzięki pomocy duszy sprawiedliwego, wydała już z siebie boskie iskry służące powszechnemu odkupieniu³⁰⁸.

³⁰³ W kwestii *teszuwy* – zob. na przykład: M.-A. Ouaknin, *Tajemnice Kabaty...*, s. 56-59.

³⁰⁴ Por. G. Nigal, op.cit., s. 73n.

³⁰⁵ Por. M. Hallamish, op.cit., s. 294.

³⁰⁶ Por. ibidem, s. 292.

³⁰⁷ O problemie dystynkcji pomiędzy *gilgul* a *ibur* wspomina także Scholem, dość jasno przedstawiając tę kwestię. Por. G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa...*, s. 262: „Podczas gdy *gilgul* oznacza od tej pory ponowne wejście duszy do ciała w chwili jego powstania, to około 1300 roku kabaliści używają terminu *ibur* na określenie innego procesu zachodzącego w życiu człowieka. Hiszpańscy kabaliści twierdzili, że *ibur* odnosi się tylko do duszy sprawiedliwego. Żli ludzie podlegają prawu *gilgul*. Kiedy sprawiedliwy musi odpokutować za jakiś niewielki grzech, to może się przed nim otworzyć szansa na *ibur*, o ile ktoś inny będzie miał okazję wypełnić nakaz, którego wypełnienia zaniedbał zmarły”.

³⁰⁸ Por. D. ibn Zimra, *Mecudat Dawid*, Żółkiew 1862, karta 27d. Cyt. za: G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa...*, s. 263: „Podobnie jak kobieta staje się brzemienna i rodzi, nie tracąc

Zdaniem kabalistycznych myślicieli może się także zdarzyć, iż osobę żyjącą przeniknie zły duch. Mamy wówczas do czynienia z *ibur ra* („złą impregnacją”, „złym zapłodnieniem”, „złą ciążą”)³⁰⁹. Dusza zmarłego, który postępował niegodziwie, łączy się wówczas z duszą człowieka żyjącego w sposób niegodziwy, aby dodatkowo wzmocnić moc czynienia zła. Co więcej, zła dusza nie chce odejść do zaświatów, a osoba żyjąca jest narażona na cierpienie, ponieważ w jej ciele znajdują się dwie dusze, skłaniając do kolejnych i ciężkich występków. Ten fenomen został później, już w epoce chasydyzmu, nazwany *dybukiem*³¹⁰. Określenie to, jak podaje Scholem, pojawiło się po raz pierwszy w kulturze polskich i niemieckich Żydów w siedemnastym stuleciu³¹¹. *Dybuk*, podobnie jak *ibur ra*, jest „złym duchem albo skazaną duszą, która wnika w żyjącą osobę, łączy się z jej duchem, powoduje chorobę psychiczną, reprezentując odrębną i obcą tożsamość”³¹². Interesujące jest, że takie rozumienie fenomenu „duszy nieczystej”, choć tożsame z jej pojmowaniem przez ezoterykę kabalistyczną, przeniknęło do żydowskiego folkloru, zyskując dużą popularność. Być może zresztą zjawisko duszy zmarłego wnikającej podstępnie w ciało osoby żyjącej występowało równoległe w różnych nurtach judaizmu: zarówno ezoterycznej mistyce, jak i w wierzeniach ludowych³¹³. O tym zaś, że było ono bardzo rozpowszechnione, świadczyć mogą liczne opisy ewangeliczne, prezentujące Jezusa, a także jego uczniów jako uzdrowicieli zdolnych do „wypędzania złych

przy tym nic ze swej istoty, tak dusze sprawiedliwych i pobożnych stają się brzemiennie i rodzą, a iskry wychodzą z nich na ten świat, aby być wsparciem dla epoki lub z jakiegoś innego powodu. Tak samo dzieje się, kiedy ktoś zapala jedno światło od drugiego”.

³⁰⁹ Por. G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa...*, s. 262: „Dusza złego wchodziła w ciało żyjącego, który swymi ciężkimi przewinieniami otworzył jej ku temu drogę. Tak właśnie kabałiści wyjaśniali zjawisko opętania. O ile bowiem *ibur* sprawiedliwego znajdował wyraz w uszlachetnianiu osobowości i wzmocnieniu jej podstawowych dążeń, o tyle jego przeciwieństwo dążyło do jej zniszczenia. Wędrująca dusza, która nie znalazła jeszcze ciała, przejmuje panowanie nad osobą i niszczy ją lub rozsadza”.

³¹⁰ Por. M. Hallamish, *op.cit.*, s. 294.

³¹¹ Por. G. Scholem, *Kabbalah...*, s. 349.

³¹² *Ibidem*.

³¹³ Por. G. Scholem, *Dibbuk (Dybbuk)*, [hasło w:] *Jewish Virtual Library*, https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0005_0_05197.html [dostęp: 12.02.2016]: „Stories about *dibbukim* are common in the time of the Second Temple and the talmudic periods, particularly in the Gospels; they are not as prominent in medieval literature. At first, the *dibbuk* was considered to be a devil or a demon which entered the body of a sick person. Later, an explanation common among other peoples was added, namely that some of the *dibbukim* are the spirits of dead persons who were not laid to rest and thus became demons. This idea (also common in medieval Christianity) combined with the doctrine of *gilgul* ("transmigration of the soul") in the 16th century and became widespread and accepted by large segments of the Jewish population, together with the belief in *dibbukim*.”

duchów”³¹⁴. Racjonalny Scholem stwierdza jednak, że faktycznym powodem „opętań” były choroby psychosomatyczne i psychiczne, takie jak histeria i schizofrenia³¹⁵. Jak sądzę, do etiologii opętań można by również zaliczyć stany epileptyczne, a także różne rodzaje nerwic.

Niezależnie jednak od zdrowotno-kulturowych uwarunkowań, które były podstawą pojawiania się dybuków czy też demonów, można z całym przekonaniem stwierdzić, że jedną z zasadniczych powinności chasydzkich *ba'al szemów*, magów i uzdrowicieli stało się egzorcyzmowanie osób opętanych, przeprowadzane w celu uwolnienia ich od destrukcyjnej interrelacji ze złem wyrażającym się w postaci ducha. W „dramatycznej legendzie” rolę *ba'al szema* pełni cadyk Szlojmele. Jego profesja jest schedą po przodkach, co oznacza, iż przeprowadzanie egzorcyzmów było powszechnym oraz utrwalonym przez tradycję zjawiskiem w społeczności opisywanej przez dramaturgów:

Cadyk Szlojmele (*Dochodząc do siebie. W skupieniu*). Przodkowie... Ojciec, rebe Icele, błogosławionej pamięci, trzykrotnie w ciągu dnia wstępował do nieba; dziadek, wielki rebe Meir-Ber, wskrzeszał zmarłych... Dziadziuś, święty rebe Welwele, uczeń i przyjaciel Ba'al Szema... (*Podnosi głowę*.) Wiesz, Michaelu, dziadziuś, rabin Welwele, wyrzucał dybuka bez Świętych Imion, jednym własnym okrzykiem, jednym okrzykiem. (*Twardo*.) Kiedy jest mi ciężko, zwracam się do niego, a on mi pomaga. On i teraz podtrzyma moją prawicę...³¹⁶.

Przedstawiony w poprzednim paragrafie proces egzorcyzmów stanowi dokładny i precyzyjny schemat rytuału. Dużo mniej schematycznie zostały jednak przez An-skiego zaprezentowane postaci dramatu: duch zmarłego Chanana oraz opętana Lea. O ile bowiem w przypadku zjawiska dybuka winniśmy mieć do czynienia z jednoznacznie złym duchem i jego bezwolną

³¹⁴ Przytoczę tutaj jeden z bardziej drastycznych opisów walki Jezusa, prowadzonej z duchami zmarłych: „Gdy przybył na drugi brzeg do kraju Gadareńczyków, wybiegli Mu naprzeciw dwaj opętani, którzy wyszli z grobów, bardzo dzicy, tak że nikt nie mógł przejść tą drogą. Zaczęli krzyczeć: Czego chcesz od nas, «Jezusie», Synu Boży? Przyszedłeś tu przed czasem dręczyć nas?». A opodal nich pasła się duża trzoda świń. Złe duchy prosiły Go: «Jeżeli nas wyrzucasz, to poślij nas w tę trzodę świń!» Rzekł do nich: «Idźcie!» Wyszyli więc i weszły w świnię. I naraz cała trzoda ruszyła pędem po urwistym zboczach do jeziora i zginęła w falach. Pasterze zaś uciekli i przyszedłszy do miasta rozpowiadali wszystko, a także zdarzenie z opętanymi. Wtedy całe miasto wyszło na spotkanie Jezusa; a gdy Go ujrzeli, prosili, aby odszedł z ich granic.” (Mt 8,28-34). W kwestii innych egzorcyzmów prowadzonych przez Jezusa zob. na przykład: Mt 4,23-24; Łk 6,17-19; Mk 16,9; Łk 13,10-13; Mt 9,32-38; Mt 12,22-30. W kwestii „wypędzania duchów” przez apostołów zob. na przykład: Łk 10,17-20; Mk 9,14-29; Dz 5,16.

³¹⁵ Por. G. Scholem, *Dibbuk* ...

³¹⁶ С. Ан-ский, *Меж двух миров*..., s. 365.

ofiara, o tyle zachowanie Lei, jak również Chanana nie pozwalają na jednoznaczną interpretację przyczyny stanu posesywnego, który dotknął Leę. Chanan, choć w istocie zgrzeszył, uciekając się do praktyk magicznych służących realizacji osobistego, partykularnego celu, to, zarazem, jawi się jako osoba oszukana, a także wierna. Lea została mu bowiem przyrzeczona „przed Tronem Pana”, zanim się narodził. Musiał więc dążyć ze wszelkich sił do połączenia się z kobietą, którą „metafizycznie” – „w zaświatach” – poślubił. Innymi słowy, Chanan realizował teonomiczną *micwę*. Z drugiej zaś strony, także Lea nie jest ukazana w *Dybuku* jako osoba niechętna relacji ze zmarłym. Przeciwnie: Lea nie chce, aby duch opuścił jej ciało, ponieważ czuje się bez niego samotna. Bohaterka An-skiego jest również świadoma, że Chanan nie jest ani obcy, ani zły. Co więcej, podobnie jak cadyk Szlojmele, młoda, niewykształcona Żydówka ma świadomość stałej interakcji zachodzącej pomiędzy światem żywych a światem zmarłych. Nie lęka się martwych i duchów, lecz cieszy, iż zmarli nie odchodzą na zawsze i że wspierają żyjących w trudnych chwilach:

Lea (...). Kiedy narzeczoną zostawiają samą w dzień ślubu, duchy ją chwytają i unoszą, a ona sama przemienia się w ducha... Dlaczego mnie zawróciliście?

Frada (z *przerażeniem*). Jakie straszne słowa wypowiadasz, Leo. O duchach nie wolno nawet wspominać. One [są] przebiegłe. One siedzą, ukrywając się we wszystkich kąciach, we wszystkich szczelinach, wszystkiego wypatrują, wszystkiemu się przysłuchują. I tylko czekają, kiedy się o nich wspomni, aby rzucić się na człowieka. Tfu! Tfu! Tfu!

Lea (*otwiera oczy*). Ja je znam, nie boję się ich. One nie są straszne...

Frada. I nie wolno ich chwalić! Kiedy chwali się złego ducha, staje się zuchwały.

Lea (*wyjatkowo przekonująco*). Babciu, przecież nas okrążają nie złe duchy, ale dusze ludzi, którzy żyli na ziemi wcześniej od nas i razem z nami – i umarli. Tak więc, one przyglądają się wszystkiemu, co robimy, przysłuchują się wszystkiemu, co mówimy. One żyją z nami.

Frada. Co ty, co ty, Leo! Dusze zmarłych ulatują do nieba, aby żyć w pokoju w świetlistym raju. A grzeszne dusze...

Lea (*przerywa jej*). Nie, babciu, nie! One żyją z nami... (*Innym tonem.*) Babciu! Przecież człowiek rodzi się, by przeżyć całe, długie życie! A jeśli umiera przed czasem – gdzieś się podziewa jego nieprzeżyte życie, jego radości i smutki, myśli, które powinien był przemyśleć, czyny, których powinien był dokonać, dzieci, które powinien był zrodzić! Gdzie? Gdzie? (*Innym tonem.*) Żył chłopak o wzniosłej duszy, głębokich myślach. I było przed nim całe życie. I nagle, w jednej chwili, zostało ono przerwane. I przyszli obcy ludzie, i zanieśli go na cmentarz, i pochowali w obcej ziemi. A gdzieś się podziało jego nieprzeżyte życie? Jego niewypowiedziane słowa? Jego niedośpiewane modlitwy? (...)

Frada (*kręci głową*). Nie wolno, Leo, myśleć o takich rzeczach. Pan wie, co czyni. A my – ślepi – niczego nie wiemy.

Lea (*cicho*). Ja wiem, babciu. Życie ludzkie nie ginie. Dusze martwych wracają na ziemię i jako bezcielesne duchy dalej żyją, kończą swoje sprawy, przeżywają swoje niedoznane radości, dośpiewują swoje modlitwy. Ty sama opowiadałaś, jak to nocami zmarli zbierają się w synagodze na modlitwach. Moja matka zgasiła młodo, nie doświadczywszy żadnych radości macierzyństwa. Dzisiaj pójdę do niej na cmentarz i zaproszę ją do siebie na wesele. I ona przyjdzie. I razem z ojcem poprowadzi mnie pod chupę, a potem będzie ze mną tańczyła... I wszystkie inne dusze także żyją z nami, radują się i smucą. Ale my ich nie widzimy, nie rozumiemy. (*Szeptem.*) Babciu! Jeśli się mocno zapragnie, można je ujrzeć i usłyszeć ich głosy, i żyć z nimi – jak z żywymi. Ja wiem...³¹⁷.

Analiza powyższego fragmentu dramatu wskazuje, że postawa Lei, ofiary dybuka, mogła sprowokować działanie zmarłego Chanana. Dziewczyna tęskni za mężczyzną, którego kochała, przeżywa jego śmierć, uznając ją za niesprawiedliwą. Sama siebie przekonuje, że możliwy jest kontakt ze zmarłym. Wydaje się przygotowana na spotkanie z duszą zmarłego kabalisty. Co więcej, młoda dziewczyna dostrzega poważną niespójność w wierzeniach swojej wspólnoty. Cadyk Szlojmele mówi o pomocy, jakiej udzielają mu jego wielcy przodkowie, babcia Frada twierdzi, że dusze zmarłych modlą się nocami w synagodze. Dlaczego więc uważa się, że dusze zmarłych są złe czy przebiegłe? Lea nie akceptuje także przedwczesnej śmierci Chanana i śmierci własnej matki, a tym samym nie dostrzega sensu w dogmatycznie brzmiącej frazie „Pan wie, co czyni”. Można więc zaryzykować twierdzenie, iż postawa Lei wobec przekonań religijnych społeczności wyraża pewien rodzaj buntu i anarchii. W kontekście zaś wypowiedzi innych bohaterów *Pomiędzy dwoma światami* można również suponować, że tego typu postawy młodzieży pojawiały się coraz częściej w opisywanej przez An-skiego epoce: Chanan mówił przecież, iż „grzechy ludzkie stają się coraz cięższe, a cadykowie coraz słabsi”. Pogląd ten podzielał cadyk Szlojmele, którego umiejętności, jak sam przyznawał, nie dorównują talentom przodków. Prawdopodobnie coraz mniej osób – u progu dwudziestego stulecia – było w stanie uwierzyć w niebiańskie anabazy lub wskrzeszanie z martwych. Coraz mniej ludzi było także w stanie uwierzyć w nieograniczoną potęgę cadyków i ulec sile sugestii. Pojawiać się również zaczynało pragnienie wolności oraz osobistego prawa do miłości, co z kolei ewokowało właśnie postawy *quasi*-anarchistyczne wśród młodzieży.

Zarówno Chanan, jak i Lea są więc ukazani jako dzieci społeczności chasydzkiej. Podzielają jej szeroko pojęty światopogląd, ale, jednocześnie, pozwalają sobie na bardziej dowolną jego interpretację. Mają już odwagę myśleć o własnym szczęściu i walczyć – tak jak umieją – z konwencją przyjętą

³¹⁷ Ibidem, s. 353n.

w swoim środowisku. Z tego powodu Lea zaprasza zmarłego Chanana na swój – zaaranżowany przez ojca – ślub, mimo że jest to sprzeczne z tradycją:

Lea (*ciszey*). Chcę zaprosić jednego... nie krewnego.

Frada. Nie wolno, córko moja! Jeżeli zaprosisz obcego, wszyscy inni zmarli obrażą się, że ich nie zaproszono, i będą czynić zło...

Lea. Ale on nie jest obcy... On mieszkał u nas w domu, jak krewny.

Frada (*szeptem*). Kto?

Lea (*cichuteńko*). Chanan...

Frada (*z przerażeniem*). Oj, boję się, córko moja! Mówią, że on umarł niedobrą śmiercią.

(*Lea spuszcza głowę i cichutko płacze.*)

No, nie płacz! Nie płacz! Zaprosz i jego! Na siebie wezmę ten grzech! (*Spostrzegłszy się.*) No, ale przecież ja nie wiem, gdzie [jest] jego mogiła. A nie wypada pytać!

Lea. Ja wiem...

Frada. Skąd wiesz?

Lea. Ja ją widziałam we śnie! (*Zastłoniwszy oczy, jakby do siebie.*) I jego samego widziałam... I on rozmawiał ze mną, i opowiadał, co dzieje się z nim na tamtym świecie, i prosił, żebyśmy go zaprosiła do siebie na wesele³¹⁸.

Konwencja zostaje zatem złamana. Zaproszenie Chanana na wesele oznacza, że Lea jest gotowa na spotkanie z duszą zmarłego i że nie zgadza się na poślubienie człowieka, którego wybrał dla niej – oraz za nią – jej ojciec. Bohaterka czyni to dobrowolnie, rozpoczynając realizację paradygmatu *ibur ra*: dwie zbuntowane dusze pragną się ze sobą połączyć, wbrew zasadom obowiązującym we wspólnocie:

Lea (*wyrywa rękę, odpycha narzeczonego. Krzyczy histerycznie*). Nie ty [jesteś] moim narzeczoną!!! (*Pada na ziemię.*)

(*Silny popłoch. Wszyscy rzucają się ku Lei, podnoszą ją, krzątają się wokół niej.*)

Sender (*wstrząśnięty*). Córko moja, córko moja! Co z tobą?

Lea (*ponownie wyrywa się. Podbiega do grobu, wyciąga rękę*). Wieczni narzeczeni, obrońcie mnie! (*Wskakuje. Krzyczy całkowicie innym, męskim głosem.*) Pochowaliście mnie! A ja wróciłem do tej, która jest mi sądzona – i nie odejdę od niej. Zostawcie mnie!

(*Podchodzi do niej Rabin. Ona krzyczy do niego.*) Chameluk...

Goście (*odsuwają się od niej w przerażeniu*). W niej zmaterializowała się obca dusza.

Rabin. W nią wszedł dybuk!

(*Ogólny popłoch.*)³¹⁹.

³¹⁸ Ibidem, s. 355n.

³¹⁹ Ibidem, s. 360.

Tak więc bardzo stara, kabalistyczno-chasydzka teoria *gilgul* oraz *ibur* zostaje ukazana przez An-skiego w zupełnie nowym świetle, służąc ukazaniu złożonej problematyki społecznej, nakładającej się na poglądy metafizyczne chasydzkiej wspólnoty. Kwestia ta została zresztą zasygnalizowana przez autora dramatu w prologu sztuki, w którym An-ski zaakcentował pojawienie się silnego konfliktu międzypokoleniowego w społeczności żydowskiej, dotyczącego prawa do samodzielnego i autonomicznego wyboru przyszłego małżonka, w opozycji do zawierania małżeństw zaaranżowanych³²⁰.

³²⁰ Por. *ibidem*, s. 326–328.

„Jedno, wielkie Ja świata”. Doktrynalne założenia filozofii kabalistyczno-chasydzkiej w *Dybuku* Szymona An-skiego

Wprowadzenie

Gershom Scholem, inicjator badań nad mistycyzmem żydowskim, stwierdza, że kabała³²¹ pojawiła się w dwunastym wieku w Prowansji i Langwedocji, a następnie, w początkowych latach trzynastego stulecia, zaczęła się bujnie rozwijać również w Hiszpanii: w Aragonii i Kastylii. Uważa on kabałę za zjawisko oryginalnie żydowskie³²², wskazując na jej związek z powstałymi znacznie wcześniej *ma'ase merkawa*, „dziełem rydwanu” oraz *ma'ase bereszit*, „dziełem stworzenia”, traktowanymi przez uczonego jako najwcześniejsze przejawy żydowskiego gnostycyzmu i żydowskiej ezoteryki³²³. Scholem nie wyklucza, co wydaje się istotne, iż myśl kabalistyczna

³²¹ Podobnie jak Scholem (i nie tylko on), przyjmuję, iż pojęcie „kabała” jest odpowiednikiem terminu „tradycja”. A zatem, według Scholema, owa „tradycja” miała „narodzić się” w dwunastym wieku w Prowansji. W tym momencie nasuwają się jednak dwa istotne pytania. Po pierwsze, czy jakkolwiek tradycja mogła się „narodzić”, czy też raczej mogła się ona „odrodzić”? Czy, po drugie, owo „odrodzenie” miałoby dotyczyć tylko myśli zawartej w *Księdze Stworzenia* oraz tzw. *Literaturze Pałaców*? Por. G. Scholem, *Origins of the Kabbalah...*, s. 7.

³²² Por. ibidem, s. 12: “As a historical phenomenon in medieval Judaism, the Kabbalah was born in Provence, or more precisely in its western part, known as the Languedoc. From there it was transplanted in the first quarter of the thirteen century to Aragon and Castile in Spain, where most of its classical life development took place. It thus constitutes a phenomenon of Jewish life in the Christian Occident; we possess no historical information or direct testimony to its existence or propagation in the lands of Islam.”

³²³ Ibidem, s. 21: “The historian of religion is entitled to consider the mysticism of the Merkabah to be one of the Jewish branches of Gnosticism.” Por. także: G. Scholem, *Mistycyzm żydowski...*, s. 57: „(...) najstarsza mistyka żydowska jest mistyką Tronu. Nie chodzi w niej o zagłębianie się w istotę Boga, lecz o oglądanie Go siedzącego na Tronie, o którym mówi Ezechiel, i o poznanie tajemnic owego niebiańskiego świata Tronu. Świat Tronu dla żydow-

mogła mieć „prahistoryczną” i orientalną genezę, choć jednocześnie przyznaje, że kwestia ta pozostaje otwarta i wymaga dokładniejszych badań³²⁴.

Mosze Idel, jeden z następców Scholema, podziela pogląd swojego prekursora, twierdząc – podobnie jak on – że tak zwaną literaturę hejchalotyczną można w istocie uznać za wczesny przejaw nurtu „ekstazy” mistycyzmu żydowskiego³²⁵. Jak podaje, opisywano w niej „zastosowanie technik anomicznych mających na celu wywołać paranormalne doświadczenia wstępowania do świata *merkawy* oraz kontemplacji bóstwa”³²⁶. Z drugiej strony natomiast, Idel, odmiennie niż Scholem, stara się postrzegać myśl kabalistyczną w perspektywie fenomenologicznej³²⁷, nie zaś historyczno-literackiej, co jest ze wszech miar uzasadnione pod warunkiem, że metodę fenomenologiczną stosuje się konsekwentnie. Takie bowiem podejście pozwala na odsłonięcie tych idei oraz koncepcji, które nie są charakterystyczne jedynie dla mistycyzmu żydowskiego, ale odgrywały także znaczącą (niekiedy pierwszoplanową) rolę w różnych doktrynach i systemach filozoficznych, powstających na przestrzeni dziejów nie tylko w środowisku żydowskim. Jak się jednak wydaje, Idel zatrzymuje się niejako w połowie drogi: po pierwsze, neguje tezę Scholema, dotyczącą związku myśli kabalistycznej z orientalnym gnostycyzmem, uznając, iż to żydowska myśl mistyczna stała się inspiracją dla gnostycyzmu³²⁸, po drugie zaś dowodzi, że kabała jest wy-

szych mistyków tej epoki (znanych w historii religii jako gnostycy i hermetycy) jest ‘pleromą’ (‘pełnią’), świetlistym światem boskości ze wszystkimi jej potęgami, eonami i zwierchnościami”.

³²⁴ Por. G. Scholem, *Origins of the Kabbalah...*, s. 13: “On the other hand, the problem of the origin of the Kabbalah and its ‘prehistoric’ beginnings, which takes us back to the Orient, remains in all its complexity. It requires (...) closer examination.” Stanowisko otwarcie głoszące przedabrahamiczne pochodzenie myśli kabalistycznej przyjmuje natomiast Oskar Goldberg: „Tak zwana kabała jest (w przeciwieństwie do znanego, naiwnego poglądu jakoby ‘powstała nagle i przypadkowo przed kilkoma stuleciami’) w swoich określonych komponentach o wiele starsza niż Pentateuch, który już sam w sobie prezentuje się jako akcja protestacyjna. Jej pierwsi przedstawiciele, Sem i Eber, są zarazem obaj ‘mocnymi jednostkami’ semickiej i hebrajskiej rasy i – jak mówi tradycja – już w czasach przed Abrahamem zakładali metafizyczne instytuty (...)” (O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków...*, s. 133). Por. także: R. Goetschel, *Stosunek Oskara Goldberga do kabały*, [w:] O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków...*, s. 305–328.

³²⁵ Idel wyróżnia w myśli kabalistycznej nurt teozoficzno-teurgiczny oraz mistyczno-ekstazy. Por. M. Idel, *Kabała...*, s. 18.

³²⁶ *Ibidem*, s. 19.

³²⁷ Por. *ibidem*, s. 15: „Zamiast koncentrować się na kabalistycznych szkołach – czy też, używając określenia Gershoma Scholema, kierunkach – i historycznym porządku ich narodzin, postanowiłem zaadaptować podejście fenomenologiczne, tak by zbadać najistotniejsze religijne zagadnienia kabały – ich istotę, znaczenie, powstanie i rozwój”.

³²⁸ Por. *ibidem*, s. 69: „Założenie, że to żydowski kompleks idei miał wpływ na starożytną literaturę gnostycką – a nie na odwrót – pozwala na wysnucie zupełnie innej hipotezy co do źródeł kabały”.

tworem oryginalnie żydowskim, wyrosłym na gruncie talmudycznym³²⁹, chociaż dostrzega także jej późniejsze związki z myślą platońską i neoplatonizmem³³⁰. Tym samym Idel rezygnuje *de facto* z „podejścia fenomenologicznego” na rzecz „metody rekonstrukcjonistycznej”³³¹, dokonując równocześnie całkowitej unifikacji myśli żydowskiej i nie wyróżniając w niej „rasowego” momentu prahebrajskiego, jak uczynił to niegdyś Oskar Goldberg³³², a także nie spoglądając na kabałę z szerszej i autentycznie fenomenologicznej perspektywy, mimo że wcześniej deklarował taki zamiar³³³. Tymczasem podejście konsekwentnie fenomenologiczne umożliwia traktowanie jej jako autonomicznego systemu filozoficznego, nie zaś jako jednej z form żydowskiej teozofii, okultyzmu czy magii, mimo że i te faktory miały, oczywiście, duże znaczenie w kształtowaniu się mistycznego obrazu rzeczywistości totalnej.

Co więcej, choć zgodzić się można z tezami Scholema i Elior, głoszącymi, że nurty mistyczne w ramach judaizmu pojawiały się i odgrywały istotną rolę jako mentalna i emocjonalna reakcja narodu żydowskiego na wygnanie i kolejne prześladowania, które miały miejsce w różnych epokach historycz-

³²⁹ Por. *ibidem*, s. 72.

³³⁰ Por. *ibidem*, s. 27–33.

³³¹ Por. *ibidem*, s. 71: „(...) chciałbym zaproponować perspektywę, którą nazywam podejściem rekonstrukcjonistycznym. Jest to próba zastosowania bardziej złożonych struktur konceptualnych kabały do badania różnorodnych motywów obecnych w myśli starożytnej i ułożenie ich w spójne systemy. Istotą tego podejścia opieram na założeniu, że na lono średniowiecznej kabały dotarły nie tylko luźne koncepcje starożytnego judaizmu, lecz również bardziej rozwinięte kompleksy idei, których nie sposób znaleźć w innych zbiorach pism”. Niestety, Idel nie wyjaśnia, co ma na myśli, gdy posługuje się terminem „starożytny judaizm”. Nie wyjaśnia również stosunku „podejścia rekonstrukcjonistycznego” do „podejścia fenomenologicznego”, które, niejako *ex definitione*, wyklucza przecież ogląd danego bytu lub zjawiska poprzez odnoszenie go do bytów czy też fenomenów zewnętrznych.

³³² O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków...*, s. 133: „Ujmując ten stan rzeczy w kategoriach dynamicznych, oznacza to, że tak samo jak należy rozróżnić pomiędzy ‘rasą’ Hebrajczyków, nie będącą niczym innym jak (jednak istotną) podgrupą rasy semickiej, i ‘ludem’ Hebrajczyków, tak też – pomimo początkowo wspólnego metafizycznego punktu wyjścia (‘pochodzenie od Sema’) – zachodzi zasadnicze przeciwieństwo pomiędzy metafizyką ‘rasy’ i metafizyką ‘ludu’ Hebrajczyków. Pentateuch zawiera metafizykę ludu hebrajskiego, natomiast metafizykę Hebrajczyków jako rasy jest kabała”.

³³³ Idel, uzasadniając zawężenie perspektywy badawczej, pisze, na przykład: „Badanie żydowskiego mistycyzmu według zaproponowanej przeze mnie linii teoretycznej posiada również oczywistą zaletę metodologiczną: w ramach tej koncepcji zakłada się bowiem stosunkowo naturalną ewolucję mistyki w łonie judaizmu, którą można przedstawić w oparciu o materiały spisane po hebrajsku, przynależące do różnych warstw żydowskiej literatury.” (M. Idel, *Kabała...*, s. 69n). Izraelski uczony nie precyzuje jednak fazy początkowej judaizmu, który kształtował się przez bardzo długi okres, również w Mezopotamii i Egipcie, gdzie, siłą rzeczy, mógł podlegać różnym wpływom orientalnym.

nych³³⁴, to przecież *wyłącznie* takie postrzeżenie żydowskiej myśli mistycznej pomniejsza jej wartość spekulatywną, decydującą o popularności tej doktryny również w kręgach nieżydowskich na przestrzeni wielu epok. Pogłębiona analiza kabalistycznych założeń, przeprowadzona w oderwaniu od historycznego kontekstu ich powstawania, pozwala na sformułowanie hipotezy, że prawdziwych początków myśli mistycznej należy szukać w dużo bardziej odległej przeszłości niż postuluje Idel na podstawie dostępnych „źródeł żydowskich”. Zwraca bowiem uwagę fakt, iż pewne elementy doktrynalne, uważane powszechnie za charakterystyczne dla mistyki żydowskiej, są także obecne w filozofii jońskich filozofów przyrody, szczególnie Anaksymandra z Miletu³³⁵ i Heraklita z Efezu³³⁶, myśli pitagorejskiej, idealizmie platońskim, neoplatonizmie³³⁷, by nie wspominać już tutaj o dorobku Filona z Aleksandrii czy stoicyzmie. Motywów o proveniencji *stricte* kabalistycznej doszukać się można w teoriach stworzonych w dobie nowożytnej, myśli Spinozy, Schellinga i Hegla, a także współcześnie, chociażby w doktrynach tak uznanych filozofów jak Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Eliezer Ber-

³³⁴ Por. G. Scholem, *Sabbatai Sevi...*, s. 31: “The kabbalists did not explicitly say that the act of *simsum* was a divine type and prefiguration of the exile, though the analogy seems obvious. God, instead of revealing Himself, ‘banishes’ and withdraws Himself into the hidden seclusion of His essence.”; R. Elijor, *Exile and Redemption...*, s 2: “Jewish mystical thought, that which had developed in France, Spain and Germany in the second millennium of Jewish exile, in the wake of the crusades, the religious persecutions and the expulsions, could be characterized as a theological response which attempted to challenge the exilic existence. Kabbalistic mystical literature negated the validity of empirical reality, a reality which came to be perceived as exile and enslavement, and opposed the conventional social norms of a world that came to be defined as *sitra ahra* and *kelipah* (the other side, the ultimate powers of evil).”

³³⁵ W kwestii analogii pojęcia *apeiron* do *En-Sof* zob. na przykład: S. Rosenberg, *From Anaximander to Levinas: towards a history of the concept infinite*, [w:] R. Jospe (red.), *Paradigms in Jewish Philosophy*, Danvers 1997, s. 70–84.

³³⁶ Heraklitemski „ogień” stanowi, moim zdaniem, odpowiednik *En-Sof Or*. Heraklit przedstawia również proces *cimcum*. Głosi także, iż świata nie stworzył antropomorficzny bóg, lecz odwiecznie istniejąca energia. Por. na przykład: Heraklit z Efezu, Fr. 217. Cyt. za: Klemens, *Strom.* V, 104, 1: „Tego porządku świata [tego samego wszystkich] nie stworzył żaden z bogów ni ludzi, lecz był zawsze, jest i będzie – ogień wieczny, rozpalający się miarowo i miarowo gasnący”. Zob. także: Heraklit z Efezu, Fr. 228. Cyt. za: Klemens, *Strom.* V, 115, 1: „Jedno, jedyne mądre, chce i nie chce być zwane imieniem Zeus”. Polskie przekłady fragmentów pism Heraklita, zachowanych w *Stromata* Klemensa Aleksandryjskiego, podaje tutaj za: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, przeł. J. Lang, Warszawa-Poznań 1999, s. 201, 205.

³³⁷ Jak podaje Idel, pierwszymi filozofami, którzy zwrócili uwagę na analogię doktryny kabalistycznej w stosunku do idealizmu platońskiego, byli pochodzący z Włoch myśliciele żydowscy, Elias del Medigo i Juda Messer Leon, a także Włoch Simone Luzzatto. Por. M. Idel, *Kabala...*, s. 26–32.

kovits, Franz Rosenzweig, Hans Jonas, Emil L. Fackenheim czy też Richard L. Rubenstein³³⁸.

Z punktu widzenia filozofii istotna jest poza tym systematyczna spójność doktryny stworzonej przez żydowskich mistyków, choć i niepozbawionej niekiedy wewnętrznych sprzeczności, które jednak, w większości przypadków, okazują się aporiami pozornymi, możliwymi do przewyciężenia. Założenia kosmologiczne, teologiczne i ontologiczne wyjaśniają i zarazem logicznie przyczynują poglądy epistemologiczne oraz etyczne żydowskich myślicieli. Oczywiście, nie można zaprzeczyć, iż u podstaw filozofii kabałistycznej legł zestaw starohebrajskich (prawdopodobnie) mitów wyjaśniających w głównej mierze kwestie uniwersalne: genezę zła i cierpienia, niedoskonałość dzieła kreacji, problem Bożej (nie)sprawiedliwości oraz (bez)mocy. Mity te stały się dla pokoleń żydowskich mistyków twierdzeniami aksjomatycznymi. Najbardziej spójną postać kabała osiągnęła w szesnastym wieku, za sprawą myślicieli z kręgu safedzkiego. Wypracowana przez Mojżesza Kordowero, Izaaka Lurię i Chaima Vitala doktryna została w dużej mierze wchłonięta przez sabataizm, frankizm i chasydyzm, który jest ostatnim etapem rozwoju żydowskiej myśli mistycznej.

Szymon An-ski dołożył starań, aby dzięki jego dramatowi stał się możliwy ogląd filozofii chasydzkiej, nie zaś tylko fenomenu chasydzkiej religijności czy też szeroko pojętej obyczajowości chasydów „polskich”. Pewne fragmenty *Dybuka* zostały skonstruowane w taki sposób, iż odbiorca dzieła jest w stanie dostrzec w sztuce założenia ontologiczne, epistemologiczne i etyczne, taktowane jako konstytutywy chasydzkiego postrzegania rzeczywistości i stanowiące pewnego rodzaju kanwę, na której naszkicowane zostały wszelkie pozostałe elementy świata przedstawionego „żydowskiej legendy dramatycznej w czterech aktach”. Oczywiście, uwarunkowania genologiczne dramatycznej formy podawczej nie pozwoliły autorowi sztuki

³³⁸ Na temat związków myśli współczesnych filozofów żydowskich z doktryną kabałistyczną pisałam w następujących artykułach: K. Kornacka, *Richarda L. Rubensteinina koncepcja „czasu-śmierci-Boga”*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2011, 39, z. 1, s. 157-170; K. Kornacka, *Krytyczny optymizm – filozofia zła Eliezera Berkovitsa*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 2012, 11, s. 41-55; K. Kornacka, *„A Bóg pozwolił, by coś takiego się wydarzyło”*. Hansa Jonasa teodycea po Holocauście, „Kwartalnik Filozoficzny” 2013, 41, z. 1, s. 157-172; K. Kornacka, *Explaining inexplicable. Theosophy and theodicy ‘after Auschwitz’ in the thought of Eliezer Berkovits*, [w:] Z. Sareło, H. Mikołajczyk (red.), *Understanding Human Being. Essays on Jewish Anthropology*, Słupsk 2013, s. 75-89; K. Kornacka, *Ja, Inny i (Nie)obecny w myśli Emmanuela Lévinasa*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2015, (43) nr 3, s. 81-102; K. Kornacka-Sareło, *Ontologia kabały żydowskiej oraz jej etyczne implikacje w myśli dialogicznej Martina Bubera*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2015, 24, nr 4, s. 171-186; K. Kornacka-Sareło, *Jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi. (A)teizm oraz jego etyczne konsekwencje w myśli Martina Bubera, Emmanuela Lévinasa i Jeana Paula Sartre’a*, „Władza Sądzenia” 2015, 6, s. 117-126.

na jasną, bezpośrednią i systematyczną prezentację spekulatywnych założeń chasydyzmu. Pozostają one w *Dybuku* ukryte, a niekiedy „przysłonięte” przez inne motywy dramatu, co, niestety, utrudnia interpretację tych założeń, ale zarazem sprawia, że ich poszukiwanie staje się wyzwaniem dla badacza.

A zatem, w niniejszym rozdziale książki omówię kolejno, w trzech pierwszych paragrafach, założenia ontologiczne, epistemologiczne oraz etyczne myśli chasydzkiej przedstawionej w utworze Szlojmeo Rappoport. W czwartym natomiast paragrafie zaprezentuję cadykizm jako zjawisko dystynktywne chasydyzmu. Cadykizm można bowiem uznać za element demiurgiczny i jednocześnie szamański w myśli chasydzkiej. Fenomen ten został wyraźnie zarysowany również w fikcyjnej społeczności przedstawionej przez Szymona An-skiego: cadyk Szlojmele jest ważną postacią dramatu, kreującą duchową rzeczywistość otaczającą brynickich chasydów, dzięki wyjątkowym predyspozycjom i niezwykłym umiejętnościom pozwalających mu na nawiązanie kontaktu ze światem wyższym i niższym, aniołami i ludzkimi „cieniami”, jak określa duchy zmarłych autor *Dybuka*.

1. Chasydzka interpretacja ontologii kabalistycznej

W niewielkiej, choć ważnej, rozprawie zatytułowanej *Droga człowieka według nauczania chasydów* Martin Buber, apologeta chasydyzmu, napisał:

Chasydyzm nie jest panteizmem. Głosi absolutną transcendencję Boga, połączoną z jego warunkową immanencją. Świat jest emanacją Boga, ale ponieważ obdarzony został niezależnością istnienia i dążeń, przejawia skłonność do wytwarzania – zawsze i wszędzie – skorupy wokół siebie. Tak więc w każdym przedmiocie i w każdym żywym stworzeniu tkwi iskra Boża, lecz każda taka iskra zamknięta jest w osobnej *muszli*. Jedynie człowiek potrafi ją wyzwolić i na powrót złączyć z Początkiem³³⁹.

Wypowiedź Bubera nie wydaje się jasna, jako że zawiera stwierdzenie, w istocie, paradoksalne. Postawić bowiem można pytanie: w jaki sposób *absolutnie* transcendentna boskość może w pewnych okolicznościach – *w warunkowo* – stawać się immanentna w świecie, czyli w bytach stworzonych? Co więcej, powyższy opis sposobu bytowania fizycznej rzeczywistości nie prezentuje *de facto* chasydzkich założeń ontologicznych. Zresztą, nie jest on także opisem kosmogonicznej i ontologicznej doktryny wypracowanej przez

³³⁹ M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, przeł. G. Zlatkes, Warszawa 2004, s. 7nn.

szkolę luriańską (safedzką). Zdaniem jej przedstawicieli, Lurii oraz Vitala, poznawalny empirycznie świat stworzony został i jest wciąż tworzony w „pustce” – niemal – pozbawionej Bożej obecności, ponieważ promieniująca energia Nieskończonego i Jednego, *En-Sof*, lub też boskie światło, *En-Sof Or*, dociera jednak – choć z trudem – do najodleglejszej z *sefir* – *Malchut*, czyli „Królestwa”. W takim ujęciu bóstwo jest rzeczywiście transcendentne wobec świata. Nie jestem jednak w stanie zgodzić się z Buberem, że jest ono *absolutnie* transcendentne, skoro równoległe do *cimcum*, równomiernego wycofywania się bóstwa w głąb siebie, zachodzi proces *acilut*, czyli emanacja bóstwa w kierunku tego, co jest stworzone: każdemu więc refluksowi towarzyszy niezmiennie influks. Nieskończoność wysyła promień światła w kierunku *chalal*, pustego miejsca powstałego na skutek wycofania się z niego *En-Sof*. Jednocześnie, emanująca energia (w procesie *acilut*) oddziałuje na *reszimu*, tj. na ślad pierwotnej energii, której już nie ma w pustce, lecz która pozostawiła w niej ślad, ożywiając ją oraz podtrzymując istnienie tego, co zostało stworzone³⁴⁰. W takim ujęciu nie można więc mówić ani o „absolutnej transcendencji” Nieskończonego, ani też o „warunkowej immanencji”, ponieważ procesy *cimcum* oraz *acilut* są w stosunku do siebie komplementarne, pozostając w stanie dialektycznego napięcia³⁴¹. Kabalistyczne bóstwo jest więc *zarazem* transcendentne i immanentne w świecie oraz w człowieku, będącym jednym z elementów uniwersum. Jeśli natomiast założymy, jak chcą tego myśliciele safedzcy, że w każdym przedmiocie i w każdym żywym stworzeniu tkwi iskra Boża, to status ontyczny „każdego przedmiotu” oraz „każdego stworzenia” nie tylko nie jest jednoznaczny, lecz można go uznać za heterogeniczny, a *absolutna* transcendencja bóstwa w takich okolicznościach po prostu nie istnieje. Bóstwo bowiem, zgodnie z doktryną Izaaka Lurii, jest *zarazem* obecne i nieobecne w świecie fizycznym. Pozostaje ono równocześnie immanentne oraz transcendentne w stosunku do świata, który, w takiej sytuacji, jest – do pewnego stopnia – „boski”, jako że przenika i ożywia go boska energia, tj. światło Nieskończoności. Świat jest jednak bytem odrębnym od Stworzyciela i posiada odmienny od boskiego status ontyczny.

Buber wydaje się poza tym nie dostrzegać dosyć istotnej różnicy pomiędzy ontologią safedzką a chasydzką. Myśliciele chasydzcy uprościli bowiem do pewnego stopnia wyrafinowaną doktrynę luriańską, nie dopuszczając

³⁴⁰ Por. G. Scholem, *Sabbatai Sevi...*, s. 31.

³⁴¹ Por. idem, *Mistycyzm żydowski...*, s. 290: „Każdy etap procesu stworzenia kryje w sobie napięcie między światłem na powrót wnikającym w Boga i tym, które z Niego wystrzela. Bez tego ciąglego napięcia, bez tych ustawicznych impulsów Boga wobec swej Istoty żadna z rzeczy tego świata nie mogłaby trwać. Jest to doktryna o fascynującej wręcz głębi”.

nawet myśli, że Bóg może być *realnie* nieobecny w świecie lub też że jego manifestowanie się w świecie nie jest w pełni oczywiste³⁴². Co więcej, chasydzi byli bardziej skłonni negować istnienie poznawalnego empirycznie świata niż egzystencji boskości *w* świecie. Z tego właśnie powodu można ich doktrynę ontologiczną określić terminem monizmu spirytualistycznego.

Odmienność perspektywy ontologicznej kabalistów z Safedu i chasydów związana była przede wszystkim z różnym pojmowaniem przez nich doktryny *cimcum*. Podczas gdy dla przedstawicieli szkoły luriańskiej proces autonegacji bóstwa stanowił geometryczny oraz przestrzenny proces autentycznego wycofania się Nieskończoności, *En-Sof*, z punktu, koła i, ostatecznie, z kuli znajdującej się w centrum opuszczonym przez otaczającego „nasz” świat Kreatora, to myśliciele chasydscy przez *cimcum* rozumeli raczej ukrywanie się Boga w świecie i manifestowanie się bóstwa *poprzez* świat, pod osłoną iluzorycznej zewnętrzności poszczególnych bytów. Inaczej tę rzecz ujmując: dla chasydów Bóg jest wszędzie i we wszystkim, ponieważ wszystko, co istnieje, przeniknięte jest przez boski, duchowy pierwiastek. Pierwiastek ten stanowi jedyny konstytuent oraz substrat rzeczywistości w jej fizycznym i metafizycznym wymiarze, tworząc „Jedno, wielkie Ja świata”, o którym wspomina cadyk Szlojmele w trzecim akcie dramatu An-skiego:

Cadyk Szlojmele. Ślepy świat... Ślepe owce podążają za ślepym pasterzem. Jeśli nie byłyby ślepe – skierowałyby się nie do mnie, a ku Temu, kto może powiedzieć o sobie – Ja; ku jednemu, wielkiemu Ja świata³⁴³.

Cadyk wyraża zatem przekonanie dotyczące istnienia jedynego Bytu prawdziwego, przejawiającego się w świecie i poprzez świat oraz, co istotne, będącego światem. Poza tym jedynym i boskim bytem nie istnieje w sposób realny nic innego. „Ja świata” jest substancją wszechogarniającą rzeczywistość i faktorem ją konstytuującym. Stanowi pełnię-*pleromę*, z której wynurzają się byty jednostkowe, pozornie ujmowalne w aktach ludzkiej percepcji, mimo że sama substancja pozostaje niepoznawalna i niedefiniowalna leksykalnie. Ponieważ kontekst wypowiedzi bohatera dramatu wskazuje, iż Szlojmele, mówiąc o „Ja świata”, ma na uwadze Boga, można wnioskować,

³⁴² Rachel Elior przez długi okres badała chasydyzm reprezentowany przez odłam *Chabad*. Zdaniem izraelskiej uczoney, myśliciele chasydscy negują w sposób zdecydowany możliwość istnienia rzeczywistości bytującej niezależnie od Boga. Wszystko, co istnieje, egzystuje jedynie za sprawą swojej partycypacji w boskiej substancji. Tym samym, wszystko, co istnieje, stanowi manifestację, projekcję bądź pewien uzewnętrzniony wyraz boskości. Zgodnie z tą panteistyczną wizją świata, owo wszystko jest niepodzielną substancjalnie jednością. Por. R. Elior, *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, Albany 1993, s. 60.

³⁴³ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 264.

że owa pełnia bytu, wyrażająca się w świecie i poprzez świat, jest właśnie boskością. W tej sytuacji nie można nawet stwierdzić, czy mamy tu jeszcze do czynienia z odmianą koncepcji emanacyjnej, która postuluje istnienie hipostaz boskości, jak ma to miejsce w przypadku doktryny wypracowanej przez szkołę safedzkich kabalistów³⁴⁴. Wydaje się bowiem, że ontologia chasydzka przypomina w takim ujęciu raczej myśl stoicką³⁴⁵. Według chasydów bowiem Boża *pneuma*-tchnienie, *rua ha-kodesz*, przenika to, co stworzone, ożywiając materię, która stałaby się nieistniejącą w żadnej formie nicością, o ile nie byłaby podtrzymywana w swojej egzystencji przez niematerialnego i nieosobowego boga, wcielającego się w poszczególne byty należące do rzeczywistości totalnej, ciągłej i wewnętrznie niezróżnicowanej, jako że nie implikującej żadnej zmiany i żadnego ruchu w bóstwie, co z kolei odsyła nas do kolejnej teorii starogreckiej, przypisywanej Parmenidesowi z Elei:

Ani nie jest podzielone, bo całe istnieje podobnie, ani nie jest tu bardziej, a tam mniej – to bowiem przeszkodziłoby mu się trzymać razem – ale całe jest pełne będącego. Całe jest więc ciągle. Będące bowiem zbliża się do będącego³⁴⁶.

Potwierdzeniem chasydzkiego monizmu spiritualistycznego, wyrażonego przez cadyka Szlojmele, są słowa popularnej pieśni jidyszowej *Dudele* (ros. *Ты*), którą śpiewają brynicy chasydzi już w pierwszym akcie *Dybuka*. Tekst „świętej pieśni” implikuje – wbrew pogładowi wyrażonemu przez Bubera – klasyczny, rzecz można, panteizm, jako że w myśli chasydzkiej sta-

³⁴⁴ *Deus absconditus*, bóg ukryty, określaný w terminologii kabalistycznej jako *En-Sof* (Nieskończoność, to, co nieskończone) pozostaje odległy od tego, co stworzone i stwarzane. Jest nieobjawiony, nieznaný, nie manifestuje się w świecie stworzenia. Jednakże, emanacja boskiej energii, oddziałując na to, co stworzone, przekształca *En-Sof* w Boga-Stworzyciela. Różne etapy tej emanacji nazwane zostały *sefirami* (*sefirot*). Por. G. Scholem, *Sabbatai Sevi...*, s. 15n.

³⁴⁵ Stoicy głosili, zdaniem Giovanniego Reale, że: „Ciało jest zawsze materią zjednoczoną z jakością i jednego od drugiego nie da się oddzielić. Każde ciało jest również zawsze nieoddzielnym momentem całości, której jest częścią. Istnieje jednak materia mieszcząca w sobie zasadę życia i rozumności, która wyprowadza z niej wszystkie rzeczy. Tak więc zasada bierna i zasada czynna, materia i Bóg *nie są dwiema bytowościami od siebie oddzielonými*; można je odróżnić logicznie i pojęciowo, ale ontologicznie nie można ich od siebie oddzielić: dlatego stanowią jedną, jedyną rzeczywistość” (G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2004, s. 323). Reale dostrzegł też, że: „Zenon nie ograniczył się do słuchania filozofów mu współczesnych, lecz przeczytał i przemyślał także księgi dawnych filozofów (...). Bez wątplenia podstawową rolę odegrała zwłaszcza lektura Heraklita. Zobaczymy bowiem, że Herakliteska idea *ognia*, który jest *physis*, *logosem*, *bogiem* zarazem, przemyślana na nowo i odpowiednio opracowana, stała się centralną ideą ontologii Zenona i szkoły stoickiej” (G. Reale, *op.cit.*, s. 323).

³⁴⁶ Simplicios, *In Phys.* 144, 29, Fr. 8, 22–25. Cyt za: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *op.cit.*, s. 251.

tus ontyczny wszystkich bytów jednostkowych (bytowości) należy określić jako boski:

Stworzycielu wszechświata (*bis*)
Wygram Ciebie 'Ty', (*bis*)
Gdzie Ciebie znajduję?
I gdzie Cię nie znajduję?
Gdzie nie spojrzysz - tylko Ty!
I jesteś we wszystkim.
Wszędzie - Ty, tylko Ty, jeden - Ty!
Ty, Ty, Ty, Ty!³⁴⁷.

Jak się wydaje, An-ski odczytał założenia ontologiczne chasydów w sposób poprawny, co potwierdza współczesna literatura przedmiotu. Rachel Elior pisze w *Mistycznym źródłach chasydyzmu*:

Istnienie fizyczne jest zaledwie przykryciem dla niekończonego światła, naczyniem zawierającym boską obecność. Słowo *olam* („świat”) interpretacja homiletyczna wiąże z *he'elem* („ukrycie”). W tym kontekście świat jest zaledwie miejscem ukrycia boskiego światła, które czyni możliwym jego objawienie. To właśnie ukryty boski element ożywia rzeczywistość jawną. Element fizyczny to jedynie materialna manifestacja, która umożliwia pojęcie ukrytej boskiej rzeczywistości³⁴⁸.

Tak więc, to, co jawi się naszym zmysłom, jest zasłoną bytu autentycznego i boskiego. Byt ten jest równocześnie zasadą generatywną wszystkiego, co istnieje w sposób - na pozór - fizyczny, stanowiąc w rzeczywistości przejaw absolutnego ducha. Chasydzi pominieli zatem moment Bożej transcendencji, nie odnosząc się zupełnie do najwyższej idei boskości *Ajin*, czyli świętej Nicości, znajdującej się *wszędzie* i *nigdzie*, pozostawili natomiast teologumen *En-Sof*, reprezentujące Boga immanentnego oraz wszechobecnego w stworzeniu³⁴⁹. Z tego powodu tę ontologiczną doktrynę można określić jako akosmizm³⁵⁰, skoro realnie nie istnieje odrębny od bóstwa świat czy też

³⁴⁷ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 344

³⁴⁸ R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu...*, s. 99.

³⁴⁹ Por. Z. Ben Shimon Halevi, *Kabala...*, s. 5: „W kabale transcendentny Bóg nazywa się AJIN. AJIN znaczy po hebrajsku *nie coś*. Bóg jest więc poza egzystencją. AJIN nie jest w górze, ani w dole, ani w spoczynku, ani w ruchu. AJIN jest nigdzie. Bóg jest absolutną nicością. AJIN SOF znaczy 'bez końca'. Bóg, Który Jest. On jest wszędzie”.

³⁵⁰ Terminem „akosmizm” posługuje się Rachel Elior, przedstawiając poglądy ontologiczne - realnie i nadal istniejących - chasydów *Chabad*. Por. R. Elior, *The Paradoxical Ascent to God...*, s. 49-57. Wydaje się zatem, że An-ski nie opisał w swoim dramacie doktryny nieautentycznej. Co więcej, zdołał ją zaprezentować w sposób bardziej trafny, niż uczynił to Martin Buber, filozof „profesjonalny”.

wszechświat, a owo „wszystko” jest wyrazem boskiej substancji. To zaś, co postrzegamy zmysłowo, stanowi iluzję czegoś, co jest w rzeczywistości pozbawione substancji³⁵¹. W takim ujęciu żaden element widzialnego świata nie jest odrębny od bytu boskiego, będącego jedyną i prawdziwą substancją rozumianą tu jako substrat wszechrzeczy. W takich okolicznościach teoria chasydzka jest zgodna z twierdzeniem Barucha Spinozy, że „Bóg jest przyczyną immanentną wszystkich rzeczy, nie zaś transcendentną”³⁵².

Z drugiej strony natomiast nie może umknąć uwagi fakt, że w trzecim akcie sztuki cadyk Szlojmele wspomina o płaczących *sefirach* i „światach”, co z kolei oznacza, że ziemski świat fizyczny nie jest jedynym wymiarem składającym się na rzeczywistość totalną i że w poglądach chasydów, przedstawionych przez An-skiego, istnieją równoległe odmienne podejścia ontologiczne, z których jedno nazwać można oryginalnie chasydzkim, drugie zaś pierwotnie kabalistycznym:

(...) Żydowskie dusze. Przez ciężkie męki cierpienia, przez liczne wcielenia dążą one, jak dziecko do piersi matki, do Tronu Najwyższego. A kiedy podchodzą doń bardzo blisko, zdarza się czasem, że ciemna siła bierze nad nimi górę i dusze spadają. A im wyższy był ich wzlot, tym niższy upadek. I kiedy taka dusza spada w przepaść – płaczą wszystkie światy, wszystkie dziesięć Sefir...³⁵³.

O istnieniu niższego i wyższego świata dowiadujemy się także od Chana. Bohater An-skiego, pragnąc w mistycznej ekstazie dotrzeć do „trzeciego nieba”, opisuje również szczegółowo świat „pod ziemią”, dokąd nie docierają promienie „jasnego słońca”³⁵⁴. Jeśli chodzi o „światy” czy *sefiry* wspomniane przez cadyka, to nic nie wskazuje, aby miały one odrębny od bóstwa status ontyczny: są to jakości czysto duchowe i boskie, jakkolwiek, zdaniem Tomasza Sikory, „kwestia ontologicznego statusu *sefir* i ich relacji do bóstwa nie doczekała się jednoznacznego, powszechnie zaakceptowanego ujęcia”³⁵⁵. Oczywiście, biorąc pod uwagę myśl kabały reprezentowaną

³⁵¹ Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski...*, s. 291: „Jeśli mianowicie *cimcum* nie jest żadnym realnym procesem, to kwestia realnego istnienia czegoś, co nie jest Bogiem, pozostaje w istocie nierozwiązana”.

³⁵² B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. M. Myślicki, Warszawa 2008, s. 33.

³⁵³ C. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 364.

³⁵⁴ Por. *ibidem*, s. 335n.: „Под землю находится точно такой же мир, как и над землей. Там имеются глубокие моря и бездонные пропасти, большие игровые пустыни, густые, непроходимые леса. И по морям там носятся огромные корабли и подымаются страшные волны. По пустыням проносятся сильные ветры и ураганы. А в дремучих лесах царит грозное величие. Только одного там нет. Нет высокого неба, не видно ни яркого солнца, ни ослепительных молний, не слышно громов”.

³⁵⁵ T. Sikora, *EUOI. Studia z symbolizmu i metaforyzacji katoptrycznej*, Kraków 2004, s. 126.

przez „drzewo sefirotyczne”³⁵⁶, widzimy wyraźnie, że struktura rzeczywistości, którą ono przedstawia, jest zhierarchizowana: najbliżej „źródła boskości” znajduje się *Keter*, a najbardziej oddaloną od źródła emanacji *sefirę* stanowi *Malchut*. Jednocześnie, dziesięć *sefir*, rozumianych jako etapy emanacji boskiej energii, wyznacza miejsce światów, o których mówią bohaterowie *Dybuka*. Światami tymi są, w myśli kabalistycznej, *olam ha-acilut* (świat emanacji, znajdujący się w przestrzeni wyznaczonej przez *Keter*), *olam ha-berija* (świat tworzenia – struktur i schematów bytowych), *olam ha-jecira* (świat formowania) oraz *olam ha-asija* (świat bytów fizycznych i ludzkiej aktywności)³⁵⁷. Ostatni z nich, związany z *Malchut*, znajduje się „niebezpiecznie blisko” świata ziemskiej materii i jest przez nią „skażony” na skutek „rozbicia naczyń”. Podkreślić jednak należy, iż wszystkie światy pierwotnie – zanim nastąpiła prakosmiczna katastrofa – posiadały jedynie duchową istotę³⁵⁸. Kabalistyczną doktrynę „czterech światów” znajdujących się w różnej odległości od boskiego źródła emanacji można więc uznać za wariant myśli neopłatońskiej lub za doktrynę wyrosłą z tego samego (bardzo wczesnego) źródła, z którego wyłoniła się myśl Platona³⁵⁹, Plotyna oraz ich następców. Niezależnie jednak od genezy koncepcji „czterech światów” należy stwierdzić, że w takim ujęciu „ziemski” świat, czyli „świat działania”, *olam ha-asija*, jest najbardziej oddalony od Stwórcy, a podstawowe zadanie człowieka polega na restauracji pierwotnego planu. Innymi słowy, to „boscy” ludzie mają sprawić, że ich świat uzyska wyższy – i sobie właściwy – duchowy status ontyczny. Jak się wydaje, idea ta została przejęta przez chasydyzm w sposób dość konsekwentny, czego dowodzi także tekst sztuki An-skiego. Powoduje to równocześnie, iż chasydzka ontologia zaprezentowana w *Dybuku* ma charakter zdecydowanie synkretyczny i nie jest pozbawiona aporii.

„Niższy świat” z kolei, o którym opowiada Chanan, utożsamić po prostu należy ze światem zmarłych i poziomem nieożywionej i nieuporządkowanej

³⁵⁶ Por. D.C. Matt, *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, New York 1994, s. 77.

³⁵⁷ Por. B. Kos, *Cztery światy*, [hasło w:] *Kilka podstawowych pojęć kabały i mistycyzmu żydowskiego*, „Gnosis” 1998, 10, http://www.gnosis.art.pl/numery/gn10_kos_kabala.htm [dostęp: 22.02.2016]; Z. Ben Shimon Halevi, *Kabała...*, s. 8–12.

³⁵⁸ Por. G. Scholem, *Sabbatai Sevi...*, s. 37: “In the beginning the mode of being of all the four worlds was of a high spiritual order. In fact, all the worlds that issued from the highest ‘world of emanation’ (*asiulth*), including even the lowest ‘world of making’ (*asiyyah*), were essentially spiritual. Also the configuration of man as manifest in each of these worlds in gradually descending – that is, in increasingly material – ‘configuration’ of light was a spiritual form reflecting the specific nature of each world.”

³⁵⁹ W kwestii ezoterycznej nauki Platona, niekiedy do złudzenia przypominającej myśl kabalistyczną, oraz postulowanej przez założyciela Akademii hierarchii rzeczywistości zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2..., s. 113–188.

materii posiadającej, w takim ujęciu, zupełnie już niezdefiniowany status ontyczny. „Świat pod ziemią” jest zatem przestrzenią pozbawioną kontaktu z *sacrum*, energią bytu absolutnego, czyli „promieniami jasnego słońca”. Właśnie z tego powodu postrzega się ją jako obszar nieczysty i niebezpieczny dla żyjących, powinni więc oni zachowywać jak największy dystans w stosunku do sfery *profanum*. Tym bardziej więc opętanie przez dybuka, które stało się udziałem Lei, jest odbierane przez chasydów jako ogromne i niezasłużone nieszczęście dekonstruujące i zaburzające odwieczny, ustalony porządek. Z drugiej zaś strony, taka koncepcja „niższego świata” – „świata zmarłych”, gorszego i niebezpiecznego – pozostaje w pewnej sprzeczności z określeniem go jako „świata prawdy”, w odróżnieniu od „świata ułudy”, tj. przestrzeni zajmowanej przez żyjących, dokąd docierają niktą „przebłyśki” Absolutu:

Cadyk Szlojmele (*do Sędziów*). Wkrótce pojawi się wśród nas bezcielesny [niepokojny] duch ze świata prawdziwego, a my będziemy musieli rozstrzygnąć jego proces z człowiekiem ze świata ułudy³⁶⁰.

Co więcej, okazuje się, iż ludzie znajdujący się w „świecie prawdy” doskonale wiedzą o tym, co dzieje się w „świecie ułudy”, a to z kolei oznacza, że „pomiędzy światami” istnieje jakaś – bliżej nieokreślona – więź lub że oba światy wzajemnie się przenikają:

Rabin Szamszon. Senderze ben Henia. Zmarły Nissan ben Rywka mówi, że zaraz potem jego żona urodziła syna, a po roku on sam zmarł. (*Krótką przerwę*.) W świecie prawdy dowiedział się, że jego syn obdarzony został wysoką duszą i szybko wznosi się po stopniach doskonałości. I radowała, i cieszyła się jego dusza, i widział, że, kiedy nadszedł czas, by się żenić, jego syn, sam o tym nie wiedząc, zaczął szukać tej, która była mu sądzona³⁶¹.

W tym momencie staje się widoczna pewna aporia. Teoretycznie, oba światy – żywych i zmarłych – nie powinny mieć ze sobą styczności, skoro dziedzina nieżyjących stanowi obszar zagrażający tym, którzy jeszcze żyją. Aporię tę można jednak do pewnego stopnia zniwelować, biorąc pod uwagę właśnie ontologiczne przesłanki doktryny chasydzkiej. O ile bowiem założymy, że tylko to, co jest duchowe, stanowi prawdziwy byt, to „bezcielesne” – zupełnie niematerialne – duchy bytują w sensie pełniejszym niż osoby żyjące. W przypadku natomiast żyjących ich prawdziwa istota pozostaje przecież ukryta pod zasłoną iluzorycznej materii: bytującej pozornie. Ludzie żywi egzystują zatem wyłącznie „w świecie ułudy”, czyli w świecie zjawisk

³⁶⁰ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 372.

³⁶¹ Ibidem, s. 373.

przysłaniających i jednocześnie wyrażających wszechobecną *pleromę*. Zmarli natomiast widzą wyraźniej i wiedzą więcej, ponieważ nie biorą już pozorów za prawdę.

Oczywiście, taki dychotomiczny podział na „świat prawdy” i „świat ułudy” do złudzenia przypomina Platońską koncepcję różnicującą fizyczny świat fenomenów oraz metafizyczny wymiar rzeczywistości, w którym dostępne poznaniu są idealne byty prawdziwe. Ta koncepcja, w połączeniu z doktryną metempsychozy, pozwala założyć, że dusza zmarłego Nissana powraca ze „świata prawdy”, czyli przestrzeni należącej do istot bytujących w sensie pełnym. Wydaje się, że powyższa interpretacja ma uzasadnienie. Są nim słowa Jiří’ego Langerera, o którym można powiedzieć, iż wziął udział w obserwacji współuczestniczącej. Ten żydowsko-czeski intelektualista, urodzony w rodzinie zasymilowanych Żydów, w wieku dziewiętnastu lat wyjechał z rodzinnej Pragi do Bełza, aby przyłączyć się do chasydzkiego dworu bełskiego cadyka³⁶². Następstwem owej duchowej przygody stała się napisana przez niego książka *9 bram do tajemnic chasydów*. Mimo głębokiej i nieskrywanej fascynacji chasydyzmem Langer starał się opisać fenomen tego ruchu także z punktu widzenia filozofii oraz historii idei. Jak sądzę, uczynił to dużo bardziej obiektywnie niż Martin Buber, dążący do swoistego wyidealizowania myśli chasydzkiej po to, aby uczynić ją spójniejszą z ortodoksyjnym nauczaniem o Bożej transcendencji. Langer nie wahał się zatem napisać *expressis verbis* tego, co z pewnością dostrzegał również Szymon An-ski, prowadząc swoje badania etnograficzne, i co wyraził w *Pomiędzy dwoma światami*. Warto chyba teraz przytoczyć wyjątkowo trafne słowa Langerera, który, jak się wydaje, bez większego trudu zdeszyfrował chasydzką ontologię, mając świadomość, że początków tej myśli nie jesteśmy jeszcze w stanie odszukać:

Chasydyzm to spopularyzowana Kabała. Jest to ludowy, po części dogmatyczny panteizm przepojony mistyczną magią idei rabinackiego neoplatonizmu i subtelnie przeplatany wątkami pseudopitagorejskimi, a wszystko to genialnie zaszczerpione na starym pniu judaizmu starotestamentowego i talmudycznego. Wzrastał dawno, dawno temu w Palestynie, Egipcie i Mezopotamii, jak ledwo dostrzegalna roślina, w półmroku nieznanymi okolicznościami. Potem przesadzono ją w romantyczne środowisko katolickiej i arabskiej Hiszpanii, a jeszcze później powróciła do Palestyny. Ale dopiero dwa wieki temu na żyznych glebach Europy północno-wschodniej, w cieniu karpackich borów i na ukraińskich równinach, rozwinęła się w obecne bajeczne, szeroko rozgałęzione drzewo, zdumiewające bogactwem i różnorodnością kwiatów³⁶³.

³⁶² W kwestii biografii J. Langerera oraz okoliczności powstania *9 bram do tajemnic chasydów* zob. F. Langer, op.cit., s. 7-29.

³⁶³ J. Langer, op.cit., s. 54n.

A zatem, na współczesnym etapie badań nie można, niestety, określić, w jaki sposób ontologie heraklitejska, platońska, neoplatońska czy pitagorejska przeniknęły do myśli kabalistyczno-chasydzkiej. Zresztą, wydaje mi się bardziej prawdopodobne, że wszystkie wymienione doktryny pochodzą z tego samego, starohebrajskiego i jednocześnie orientalnego źródła. Jedno wydaje się mimo wszystko pewne: chasydzka ontologia zaprezentowana przez An-skiego w *Dybuku* zdaje się potwierdzać pogląd wyrażony przez Langerę. Chasydzi przedstawieni w „legendzie dramatycznej” wierzą bowiem w Boga przenikającego wszystko, co istnieje: przedmiotem ich czci jest duchowa Jedność manifestująca się w wielości i konstytuująca „Jedno, wielkie Ja świata”. Są przekonani o paralelnej egzystencji wielu wymiarów rzeczywistości, wzajemnie na siebie oddziałujących, negują możliwość empirycznego, jak również spekulatywnego poznania Bytu będącego w istocie Nicością i Bogiem ponad bogami.

2. Implikacje epistemologiczne ontologii chasydzkiej

Założenia ontologiczne filozofii chasydów polskich wpłynęły na ich poglądy epistemologiczne i są z nimi ściśle związane. Chasydzka teoria poznania stanowi oczywistą konsekwencję chasydzkiej teorii ontologicznej oraz specyficznego pojmowania bytu. Byt ten pozostaje w nieustannym napięciu wewnętrznym: skrywa się za zasłoną zjawisk ziemskich i ujawnia się w postaci *quasi*-fizycznego i materializującego się fenomenu zdolnego do przeobrażania się w nieujmowalną nicość; odradza się pod złudną postacią, która pozornie wpisuje się w ramy czasu i przestrzeni, w rzeczywistości pozostając nigdzie i wszędzie. An-ski miał jednak jeszcze ambitniejszy cel: pragnął przedstawić społeczność złożoną z osób świadomych, że indywidualna egzystencja człowieka nie jest oczywista i że człowiek – niewielki fragment duchowej i boskiej całości – nie jest, ale się staje, partycypując w bycie zgodnie z refluksami oraz influksami energii wypływającej z „Ja świata”, czyli Bytu, *Jesz*, tożsamego w zasadzie z niedefiniowalną Nicością, *Ajin*³⁶⁴. W takich okolicznościach ludzkie możliwości poznawcze uznać można za – co najmniej – ograniczone. Jednocześnie proces autonegacji oraz autoanihilacji człowieka stanowi odzwierciedlenie analogicznego procesu zachodzącego w bóstwie. Innymi słowy, im mniej człowieka „jest”, tym bardziej może on zbliżyć się do „świętej Nicości”, chociaż nie potrafi ani jej poznać, ani też

³⁶⁴ Por. R. Elior, *The Paradigms of Yesh and Ayin in Hasidic Thought*, [w:] A. Rapoport-Albert, *Hasidism Reappraised – The Social Functions of Mystical Ideals in Judaism*, Oxford 1996, s. 168–179.

zrozumieć: *ex definitione* nie można przecież uchwycić ani empirycznie, ani spekulatywnie czegoś, co nie istnieje fizycznie i realnie, lecz jedynie przejawia się jako niewidzialna i nieodczuwalna siła czy też energia, *dynamis*, będąca zasadą separującą byty jednostkowe, powołującą je do istnienia oraz podtrzymującą w istnieniu „światy”.

Motyw uznawania za prawdę pozorów – przejawiających się w „świecie ułudy” – występuje w rosyjskiej wersji *Dybuka* już w pierwszym akcie. Prości, starzy chasydzi przebywający w domu Sendera, swojego protektora i opiekuna wspólnoty, zabijają czas, opowiadając sobie historie z życia sławnych cadyków. Mówią o ich bogactwie i mocy:

Pierwszy Starzec (*powoli, z rozmarzeniem, jakby zaczynał opowiadać baśń*). Cadyk z Talnego, rebe Dawidek³⁶⁵, błogosławionej pamięci, miał złoty tron, a na tym tronie były wyryte słowa: ‘Dawid, car żydowski, żywy i wieczny...’ (*Przerwa*.)

Drugi Starzec (*takim samym tonem*). Święty rabin Izrael z Różyna³⁶⁶ zachowywał się jak prawdziwy monarcha. U jego stołu grała zawsze orkiestra [składająca się z] dwudziestu czterech muzyków. Do jego powozu zaprzęgniętych było sześć koni, inaczej nie wyjeżdżał.

Trzeci Starzec (*z rozczuleniem*). A o rabinie Szmuelu z Kamionki³⁶⁷ opowiadają, że chodził w złotych trzewiczkach... w złotych trzewiczkach!...

Starzec-Przechodzień. A święty cadyk Zusja z Annopola³⁶⁸ przez całe życie był żebrakiem, zbierał jałmużnę, chodził w prostej sukmanie przepasanej sznurkiem, a mimo to dokonywał nie mniej cudów niż cadyk z Talnego czy z Różyna; nawet, być może, więcej!...

Pierwszy Starzec (*z niezadowolaniem*). Przepraszam, ale nie rozumiesz, o czym mowa i się wtrącasz. Kiedy mówi się o wielkości [cadyków] z Różyna albo Talnego, to czy ma się na myśli ich bogactwa? Czyż mało bogaczy na świecie!... Trzeba więc pamiętać, że w złotym tronie, i w orkiestrze, i w sześciokonnym zaprzęgu, i w trzewikach skrywa się głęboki i tajemniczy sens.

Trzeci Starzec. Oczywiście, oczywiście!

³⁶⁵ Dawid z Talnego na Ukrainie, „Talner Rebe”, żył w latach 1808–1882. Por. D. Assaf, *Chasydyzm...*, s. 26.

³⁶⁶ W kwestii postaci cadyka Izraela Friedmana z Różyna (1797–1850) zob. J. Doktor, *Friedman(n) Izrael z Różyna*, [hasło w:] *Polski słownik judaistyczny*, http://www.jhi.pl/psj/Friedman%28n%29_Izrael_z_Rozyna [dostęp: 28.02.2016]. O cadyku Izraelu z Różyna wspomina również Scholem, nazywając Friedmana „protoplastą chasydzkich ‘królów’ ze wschodniej Galicji” (G. Scholem, *Mistycyzm żydowski...*, s. 384).

³⁶⁷ Cadyk Szmuel z Kamionki jest tutaj najbardziej tajemniczą postacią. Wiadomo o nim tylko, że był jednym z uczniów oraz następców Beszta. Zmarł w roku 1831. Por. B.B. Иванов, *Глосарий*, [w:] С. Ан-ский, *Меж двух миров (Дибук)*. *Цензурный вариант*, [w:] *Мнемозина...*, s. 72.

³⁶⁸ W kwestii postaci cadyka Zusji z Annopola (1718–1800) zob. J. Doktor, *Zusja (Zysza; Zisza; Zysze) z Annopola*, [hasło w:] *Polski słownik judaistyczny*, http://www.jhi.pl/psj/Zusja_%28Zysza_Zisza_Zysze%29_z_Annopola [dostęp: 28.02.2016].

Drugi Starzec. Kto miał oczy – ten widział. Opowiadają: kiedy wielki cadyk z Apt³⁶⁹ spotkał się z Różyńskim, rzucił się do całowania kół jego karety. A gdy go zapytano, co to oznacza, wykrzyknął: ‘Ślepcy, nie widzicie, że to Niebiański Rydwan?’

Trzeci Starzec (z entuzjazmem). Aj, aj, aj!

Pierwszy Starzec. Sedno w tym, że złoty tron nie był złotym tronem, konie nie były końmi, orkiestra nie była orkiestrą. Wszystko to było jednym widmem, odbiciem wielkości. I z pewnością było jakby materialną zasłoną dla ich wielkiej potęgi.

Trzeci Starzec. Ich potęga! Ich potęga! Ona nie miała granic!³⁷⁰.

Skoro zatem potęga cadyków „nie miała granic”, była ona nieskończona. Jedynym zaś sposobem wyrażenia się nieskończoności jest przybranie przez nią kształtu tego, co skończone. Widać więc wyraźnie, że boski paradygmat odpływu i przypływu, autonegacji oraz emanacji, stanowi wzór każdorazowo powielany w egzystencji „pobożnych”, dążących do mistycznego i ekstazyjnego zjednoczenia się z nieskończoną boskością.

Abstrahując od opisanych przez An-skiego cadyków chasydzkich, postaci historycznych, a także ich wysokiego statusu materialnego, który mógł, obiektywnie, drażnić dużo bardziej ascetycznych *mitnagdim*, w tym zaś Gaona z Wilna³⁷¹, przytoczony *passus* dramatu jest przede wszystkim prezentacją chasydzkich poglądów epistemologicznych. Tron „cara”, cadyka Dawida, orkiestra i sześciokonny zaprzęg, będące własnością Izraela Friedmana z Różyna, złote trzewiki cadyka z Kamionki okazują się w oczach chasydów czymś z jednej strony materialnym, z drugiej zaś nierealnym, bo przecież „złoty tron nie był złotym tronem, konie nie były końmi, orkiestra nie była orkiestrą. Wszystko to było jednym widmem”. To, co postrzegano i co było dostępne zmysłom, okazywało się iluzją i złudzeniem. W takich

³⁶⁹ Chodzi tutaj zapewne o cadyka Abrahama Joszuę Heszela z Opatowa, zwanego również „Apter Raw”. Żył on w latach 1748/1755?–1825. Por. J. Doktor, Heszeli Abraham Joszua (Jehoszua; Szyja) z Opatowa, [hasło w:] *Polski słownik judaistyczny*, http://www.jhi.pl/psj/Heszeli_Abraham_Joszua_%28Jehoszua_Szyja%29_z_Opatowa [dostęp: 28.02.2016].

³⁷⁰ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 329n.

³⁷¹ Por. R. Elior, *The Paradoxical Ascent to God...*, s. 9: “In the last third of the eighteenth century the Hasidic movement was persecuted, at the instigation of the Gaon of Vilna; it was banned and expelled from Judaism. In 1772 a concerted campaign of persecution began in Vilna that spread throughout the areas of Hasidic influence. The persecutions were prosecuted in fanatical spirit and demanded the absolute rejection of Hasidism and of the Hasidim, removing them entirely from the community both in life and after death. The controversy found expression in excommunication, ostracism, trials before rabbinical courts, economic and social persecution, in polemical literature, in civil suits brought before gentile courts, an even went so far as informing to the authorities, which led to arrests and the involvement of the Russian government in an internal Jewish dispute”.

okolicznościach można jednoznacznie stwierdzić, że chasydyzm neguje sensualizm i możliwość poznania empirycznego. Rzeczywistość otaczająca człowieka wydaje się niepoznawalna, podobnie jak percepcji umyka samo bóstwo-substrat rzeczywistości i zasada generatywna bytu. Okazuje się jednak, że wybrane, wyjątkowe osoby posiadają umiejętność „widzenia”, rozwiniętą w dużo większym stopniu. Do takich ludzi zaliczał się, według brynickich chasydów, Apter Raw, czyli cadyk z Opatowa. Ujrzawszy karetę cadyka z Różyna, całuje koła powozu, uznając, że jest on „Niebiańskim Rydwanem”. Interpretacja jego słów nie wymaga większego wysiłku. Raw, całując koła, dał wyraz przekonaniu, że cadyk z Różyna utrzymuje kontakt z wyższym, duchowym światem i że jest on w stanie „ogłądać” merkawę, Boży rydwan, podczas swoich ekstatycznych podróży do najwyższego nieba – pałacu – świątyni. W przeciwieństwie do cadyka z Opatowa, większość ludzi można więc uznać za „ślepców” niezdolnych do poznania prawdy o bycie metafizycznym i duchowym.

Chasydzi ukazani w *Dybuku* są świadomi, iż niezdolność poznania sensualistycznego może powodować zagrożenie, istnieje bowiem możliwość niedostrzeżenia czegoś, co jest istotne i ważne dla człowieka-podmiotu poznania, a nawet dla całej społeczności, którą ów człowiek reprezentuje. Niezdolność ta implikuje równocześnie szczególną czujność poznawczą, przejawiającą się w pragnieniu odczytywania śladów Nieskończoności pośród wszelkich fenomenów „świata uludy”. Szczególną więc powinnością chasydów są zachowania pozytywne w porządku etycznym, chroniące przed popełnieniem błędu wynikającego z niewiedzy. Nie wolno bowiem przeoczyć obecności, na przykład, proroka, który może przybyć jako żebrak przebrany w szmaty-łachmany, aby ostrzec przed niebezpieczeństwem:

Drugi Starzec. Chodzi o to, że w przypadku żebraka nie wiesz, z kim masz do czynienia. W przypadku zwykłego Żyda zaraz wiesz, kim on jest: rabinem, dzierżawcą, kupcem. A żebrak – zgaduj sobie, kto ukrywa się pod łachmanami. Może to zwykły żebrak, a może ktoś z wielkich, jakiś cadyk, którego świat jeszcze nie zna, [albo] pobożny, który ‘odbywa wygnanie’³⁷², albo jeden z trzydziestu sześciu ‘ukrytych sprawiedliwych’, bez których runąłby świat.

Pierwszy Starzec. Albo i sam prorok Eliasz!

Drugi Starzec. Ukryci sprawiedliwi! [Przecież on] zawsze pojawiają się [pojawia się] pod postacią żebraków [żebraka] albo wieśniaków [dziada-lirnika]³⁷³. Beszt, błogosławionej pamięci, spotykał się z nimi [prorokiem Eliaszem]³⁷⁴ prawie zawsze

³⁷² „Odbywa wygnanie”, czyli przebywa w odosobnieniu, medytując.

³⁷³ W wersji nieocenzurowanej występuje „lirnik” (ros. *лирник*), nie zaś „wieśniacy” (ros. *мужики*).

³⁷⁴ Słowa: „Proroka Eliasza” (ros. *Илья-пророк*) rosyjski urzędnik-cenzor nakazał An-skiemu wykreślić.

na weselach i znajdował ich [go] w towarzystwie żebraków. Opowiadają, że raz Beszt przyszedł na wesele, ale był bardzo zdenerwowany i kogoś tam szukał wśród gości. Potem zapalił fajkę i zaczął śpiewać. I oto z kompanii żebraków, którzy przybyli na ucztę, wyszedł jeden z nich, w siermiężnej sukmanie, z grubym kijem w ręce, podszedł do Beszta, klepnął go po ramieniu, roześmiał się i mówi po chachłacku: 'Ładnie śpiewasz i dlatego pośpiewasz'. I znikł. Nikt niczego nie zrozumiał. I dopiero po wielu latach Beszt wyjawiał swoim uczniom, że to był sam święty Ari, błogosławionej pamięci [prorok Eliasz]³⁷⁵. Przybył zawiadomić Beszta, że swoim śpiewem zdołał odsunąć groźne nieszczęście, które miało spaść na Żydów³⁷⁶.

Powyższy fragment sztuki Szlojmeo Rappoporta stanowi naturalistyczną wizualizację chasydzkiej doktryny epistemologicznej. Świętość i boskość istniejące w metafizycznym (i, co interesujące, jedynym realnym) wymiarze rzeczywistości, reprezentowane w tym przypadku przez ducha Izaaka Lurii – „świętego Ariego” albo proroka Eliasza, ukrywać się mogą pod „łachmanami” żebraków: osób powszechnie pogardzanych. „Świętość” może też przybrać postać wieśniaka-cudzoziemca, a nawet innowiercy mówiącego „po chachłacku”, a więc wyznawcy – zapewne – prawosławia albo grekokatolicyzmu. Wszystko zatem, co jest przedmiotem oglądu poznawczego, pozostaje *de facto* ukryte, niejasne i zwodnicze. Gdyby Beszt, celowo, nie odszukał wśród gości wieśniaka-żebraka, o bliżej nieokreślonej narodowości i nie zaintonowałby dla niego swojej pieśni, na Żydów spadłoby nieszczęście. Wówczas – nawet Beszt – nie mógłby sobie „pośpiewać”, bo zapewne nie byłoby go już wśród żyjących. W kontekście tej utrzymanej w baśniowym tonie opowieści ważne wydają się także słowa: „Nikt niczego nie zrozumiał”. Okazuje się więc, że nie tylko postrzegane zjawiska wizualne, ale również przekazy werbalne są dla większości ludzi niejasnymi komunikatami, o ile osoby te nie znają kodu umożliwiającego poprawną deszyfrację leksykalnie wyrażanych symboli odnoszących się do rzeczywistości ponadzmysłowej. W tym jednak przypadku, odmiennie niż w procesie postrzegania wizualnego, istnieje pewna szansa poznania znaczeń odnoszących się do desygnatów, które wciąż ukrywają się za niejednoznacznymi z natury symbolami boskości, bóstwa, wszechobecnego Ducha. Symbole te stają się inteligibilne wyłącznie dzięki wyjaśnieniom udzielanym przez osoby, które przeżyły ekstatyczny kontakt ze sferą *sacrum*, co zresztą nie oznacza, że *poznały* bóstwo na zasadzie rozumowej spekulacji. Tak więc, jak się wydaje, pieśń Beszta staje się ludową wersją *szir ha-szirim*, Pieśni nad Pieśniami, która,

³⁷⁵ W wersji ocenzonej pojawia się „święty Ari, błogosławionej pamięci” (ros. *святой Ари, блаженной памяти*), nie zaś Eliasz, którego imię widniało w tekście sztuki przed jej ocenzeniem.

³⁷⁶ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 348.

zdaniem kabalistów, stanowić może przedmiot medytacji, umożliwiającą komunikowanie się z bóstwem³⁷⁷. *Szirim ha-szirim* stanowi bowiem alegoryczną interpretację zabarwionego erotycznie dialogu pomiędzy (żeńską) duszą świata – *Szechiną* i, zarazem, narodem Izraela, boską Oblubienicą, a (męskim) Bogiem, Królem i Oblubieńcem³⁷⁸. Miłość Oblubienicy i Króla, wyrażająca się w Pieśni, jest warunkiem wciąż powtarzających się aktów kreacyjnych. Miłość Beszta do Boga i jego szacunek wobec odzianego w łachmany „proroka” pozwoliła na zachowanie ładu w wymiarze fizycznym oraz na trwanie tego, co stworzone i stwarzane. Beszt zatem, śpiewając, „zdołał odsunąć groźne nieszczęście, które spadłoby na Żydów”.

Tak więc wiedza, którą można – w jakimś stopniu – pozyskać, jest dla ogółu ludzi poznaniem zapośredniczonym. Przekazują ją osoby zdolne do przeżywania mistycznych doświadczeń religijnych, polegających na kontemplacji bóstwa będącego substancjalną jednością, manifestującą się w wielości bytów jednostkowych, i jednocześnie nicością-substratem pełni, początkiem i końcem wszelkiego istnienia, a także celem powrotu bytów (pozornie) odrębnych. Oczywiście, pewną, bardzo ograniczoną, wiedzę o bóstwie – tożsamą z wiedzą o świecie i człowieku – są również w stanie osiągnąć „mędracy” i „święci”, czyli ludzie zdolni do myślenia racjonalnego i abstrakcyjnego. Rozumieją oni strukturalne uwarunkowania rzeczywistości totalnej oraz złożony proces kosmogoniczny, który legł u podstaw systemu kabalistyczno-chasydzkiego. W dramacie An-skiego postaciami takimi są cadyk Szlojmele i *Apter Raw*. Pierwszy z nich neguje własne jestestwo jako byt odrębny od duchowego „Ja świata”, drugi natomiast rozpoznaje w zaprzęgu cadyka z Różyna „Niebiański Rydwan”. Obaj „sprawiedliwi” są „widzącymi”, nie zaś „ślepcami”, których zdolności poznawcze sprawiają, że to, co postrzegają, nie jest już przesłonięte welonem materii – zwodniczej ułudy, za którą kryje się byt sam w sobie i prawda o bycie. „Święty” jest też Beszt, pojawiający się w *Dybuku* jako bohater opowieści chasydów. Zdołał on odnaleźć wśród żebraków Izaaka Lurię bądź też proroka Eliasza, mimo że ich wielkość i tożsamość były zakamuflowane i niedostępne percepcji ogółu.

³⁷⁷ Już pod koniec XIII wieku kabaliści zaczęli interpretować postać Oblubienicy z Pieśni nad Pieśniami jako duszę tęskniącą za połączeniem się z boskością, bądź też jako *Szechinę*, Królową *Malchut*, która pragnie zjednoczyć się z wyższymi *sefirami*. Por. M. Kozodoy, *Messianic interpretation of the Song of Songs in Late-Medieval Iberia*, [w:] J. Decker, A. Prats (red.), *The Hebrew Bible in Fifteenth-Century Spain: Exegesis, Literature, Philosophy, and the Arts*, Leiden-Boston 2012, s. 120.

³⁷⁸ Por. S. Pecaric, *Wstęp*, [w:] *Pieśń nad Pieśniami. Tłumaczenie Pieśni nad Pieśniami i Targumu*, przeł. S. Pecaric, Kraków 2008, s. 15: „Podczas Pesach, będącego wspomnieniem wydarzeń związanych w Wyjściu z Micrajim i wkroczeniem wybranego przez Boga narodu w historię, szczególnie silnie wybrzmiewają paraboliczne znaczenia Pieśni, pojmowanej jako alegoria dziejów Jisraela, w których realizuje się jego ścisły (miłosny) związek z Bogiem”.

Beszta potrafił także odnaleźć sens przekazu zawierającego istotne przesłanie wypowiedziane w obcym, słowiańskim języku, nie zaś w *leszon ha-kodesz*.

Okazuje się, że w świetle tekstu sztuki Szymona An-skiego, jak również dostępnej literatury przedmiotu, nie można jednoznacznie rozstrzygnąć, czym jest w myśli chasydzkiej materia i jaki ma ona status ontyczny, chociaż, z reguły, nie neguje się istnienia samej materii. W tym momencie napotykamy na poważną aporię. Skoro bowiem prawdziwy, realnie istniejący byt ma charakter duchowy, to pojawić się muszą liczne wątpliwości natury *stricte* filozoficznej. Czy materia – jako element nieduchowy, telluryczny, chtoniczny, pozbawiony kontaktu z ożywiającą energią – w ogóle istnieje? Jaka jest modalność jej istnienia? Założywszy zaś, że materia istnieje, to czy jest ona w istocie czymś odmiennym od ducha, czy też stanowi może wyraz „odwrotnej strony” wszechobecnej boskości? Z jakiego powodu rzeczywistość duchowa – a zatem jedyna rzeczywistość – umyka ludzkiemu poznaniu, przeobrażając się za sprawą owej niezdefiniowanej pod względem ontycznym materii³⁷⁹ w bodźce, których ani ludzkie zmysły, ani, zazwyczaj, intelekt nie są w stanie prawidłowo odbierać, a cały proces poznawczy jest zaburzony, o ile poznający podmiot nie doznaje „oślnienia intelektualnego” bądź nie pozostaje w „odmiennym stanie świadomości” – transie – wywołanym religijną ekstazą lub praktykami rytualnymi, prowadzącymi do subiektywnej autoanihilacji i odczucia pewnej łączności z bóstwem pod postacią *unionis mysticae*?

3. Implikacje etyczne ontologii chasydzkiej

Jak stwierdza Jay Frederick McCrensky, dla współczesnego intelektualisty kabała stanowi teologiczny, ontologiczny i kosmogoniczny system pozostający w niesprzeczności z teorią „Wielkiego Wybuchu” oraz ustaleniami fizyków kwantowych i ewolucjonistów. Z doktryny kabalistycznej mogą również korzystać takie nauki szczegółowe, jak chemia, biologia i psychologia³⁸⁰. Kiedy natomiast spoglądamy na fenomen kabały z punktu widzenia

³⁷⁹ Rozważając tę złożoną kwestię, zgodzić się mogę z jej logiczną interpretacją przedstawioną przez Annę Madeyską-Pilchową, która w swojej recenzji *Opowieści Zoharu* w przekładzie Ireneusza Kani napisała, powołując się na tezę Claude’a Tresmontanta: „dla Kabały materia jest ożywiona, (...) najmniejsza jej cząsteczka zawiera olbrzymią energię. Dzieje się tak dlatego, że cały świat w rzeczywistości jest duchowy, materia albo nie istnieje, albo duch i materia są jednym i tym samym” (A. Madeyska-Pilchowa, *O Opowieściach Zoharu*, http://www.homini.com.pl/index.php?s=karta_recenzje&id=239 [dostęp: 1.03.2016]).

³⁸⁰ J.F. McCrensky, *Understanding Evil and Ethics through Kabbalah*, b.m.w., 2014, s. 8. Poglądy McCresky’ego podziela Daniel C. Matt, pisząc: “In its own way, the big bang is

filozofii, dostrzegamy ogromny wpływ tej myśli na współczesną etykę, przede wszystkim zaś na doktrynę Emmanuela Lévinasa, który bywa niekiedy oskarżany o nadmierny radykalizm etyczny³⁸¹. Tymczasem, jak pozwalałam sobie sądzić, filozofia praktyczna Lévinasa stanowi współczesną kontynuację etycznej doktryny safedzkiej, szczególnie w takiej postaci, jaką nadał jej Mojżesz Kordowero (*Ramak*)³⁸², nauczyciel Izaaka Lurii. Kordowero był jednym z pierwszych myślicieli eksponujących w swojej doktrynie implikacje etyczne kabalistycznej kosmogonii oraz ontologii. Podkreślał, że podstawowe zadanie i obowiązek człowieka stanowi naprawa „światów”, czyli *tikkun olamot*. Restauracja pierwotnego porządku staje się możliwa dzięki pozytywnym działaniom i aktom realizowanym w „ziemskim świecie”, zwłaszcza zaś dzięki tym działaniom, które bezpośrednio wpływają na dobrostan bliźniego-drugiego człowieka:

(...) człowiek w ogóle nie powinien kierować swego wzroku na żadne podłe rzeczy. Przeciwnie, powinien mieć oczy zawsze otwarte, by czuć nad tymi, którzy są nieszczęśliwi, oraz okazywać im tyle miłosierdzia, ile tylko jest w stanie. Nie powinien zamykać oczu, kiedy widzi cierpienie ubogich. Przeciwnie, powinien poświęcić ich troskom tak wiele myśli, jak to tylko możliwe, rozciągając ponad nimi zarówno miłosierdzie Nieba, jak i człowieka³⁸³.

Myśl Mojżesza Kordowero stała się popularna dzięki literaturze *musar*, publikowanej i rozpowszechnianej w osiemnastym wieku na szeroką skalę w języku jidysz. Literatura ta zawierała praktyczne wskazówki i zalecenia, a jej celem była pomoc w kształtowaniu „życia pobożnego” czytelników. Autorzy, konstruując swoje traktaty, bardzo często posiłkowali się pismami średniowiecznych kabalistów³⁸⁴, w tym również dziełami Kordowero, któ-

a contemporary Creation story. Energy turns into matter, which turns back into energy (...). By an intricate and unrepeatable combination of chance and necessity, humanity has evolved over billion of years from and alongside countless other forms of life. Ultimately, our evolutionary history is uplifting: It enables us to see that we are part of a wholeness, a oneness.” (D.C. Matt, *God & The big Bang...*, s. 35.

³⁸¹ Por. A. Lipszyc, *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa 2009, s. 145n.

³⁸² W kwestii biografii Mojżesza Kordowero oraz pism jego autorstwa zob. na przykład: J. Ben-Shlomo, *Moses Cordovero*, [w:] G. Scholem, *Kabbalah...*, s. 401-404. Por. także: R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu...*, s. 51-53.

³⁸³ M. Kordowero, op.cit., s. 67.

³⁸⁴ Por. N. Sinkoff, *Out of the Shtetl: Making Jews Modern in the Polish Borderlands*, Providence 2004, s. 132nn. W kwestii wpływu myśli Mojżesza Kordowero oraz literatury *musar* na chasydyzm – por. M. Idel, *Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth Century Thought*, Philadelphia 2010, s. 210: “Besides the Lurianic Kabbalah, whose importance was recognized by Hasidic masters and modern scholars, the Cordoveran one was highly influential. Printed material was as abundant as Lurianic material, and it circulated in wider circles

rego, podobnie jak współcześnie Lévinasa, z powodzeniem można by było oskarżyć o etyczny radykalizm. Jakkolwiek więc chasydzcy myśliciele zmodyfikowali w pewnym zakresie kabalistyczną kosmogonię i ontologię, odmiennie interpretując kluczową doktrynę *cimcum* i tym samym głosząc immanencję Boga wobec świata³⁸⁵, to nie zakwestionowali oni zasad ani norm etycznych, postulowanych przez wcześniejsze pokolenia żydowskich mistyków.

Fakt ten nie umknął uwadze An-skiego. Motyw ubogich-żebraków wielokrotnie pojawia się w tekście *Dybuka*. Szacunek wobec osób biednych jest tutaj traktowany jako norma moralna obowiązująca wszystkich członków wspólnoty: tak ludzi wybranych, sprawiedliwych, pobożnych i wyjątkowych – cadyków, jak również pozostałych przedstawicieli społeczności. Zacytowany przez mnie w poprzednim paragrafie fragment sztuki jest tego doskonałym przykładem. Chasydzi opowiadają w nim o Beszcie, który podczas jakiegoś wesela intonuje pieśń dla żebraków, ponieważ jest świadom, że mogą się znaleźć wśród nich prorocy albo „ukryci sprawiedliwi”, od których zależą losy świata. Podobnie postępuje Lea. Mimo że przeżywa naprawdę trudne chwile – zmarł człowiek, którego darzyła miłością, a sama ma zostać żoną „obcego” – tańczy do upadłego z żebraczkami, aby okazać im szacunek i sprawić radość. Taniec z żebrakami staje się *micwą*, przykazaniem. Lea musi je w poświęceniu zrealizować, niezależnie od tego, że jest przerażona tym, co dzieje się wokół niej:

Żebraczka bezręka: Tańczyłam z narzeczoną!

Kulawa Staruszka. Ja też! Objęłam ją i krążyłam, że hej!!!

Garbus. Dlaczego ta narzeczona tańczy tylko z kobietami? Ja też bym chciał objąć [ją] i płaszać, cha, cha.

Żebraczki. Cha, cha, cha!

(*Na ganek wychodzą Frada, Gitel i Basia.*)

Frada. Biada mi! Lea wciąż jeszcze tańczy z żebrakami. W główce jej się zakręci. Dziewczynki, wyprowadźcie ją szybciej! (*Siada na przyzbie ganku.*)

(*Gitel i Basia podchodzą do Lei, zatrzymują ją [w tańcu].*)

than did the doctrines of Luria: it penetrated Eastern Europe in both the theoretical works of Moses Cordovero and the popularizing Musar literature.”

³⁸⁵ Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski...*, s. 382: „Właśnie ten panteistyczny aspekt doktryny tak głęboko, do żywego oburzał Gaona Wileńskiego, który sam przecież był gorliwym kabalistą. Z kolei chasydzi zarzucali mu, że nie zrozumiał nauki o *cimcum*, pojmował ją bowiem dosłownie, skutkiem czego przyjął w końcu absolutną transcendencję Boga, czyli rzeczywistość i prawdziwą przepaść między Bogiem a stworzeniem. Według chasyda, dla którego *cimcum* to jedynie symbol naszej stworzoneości, nie zaś jakkolwiek realny proces w samym Bogu (czyli, innymi słowy, żadnego *cimcum* koniec końców nie było), promień boskiej istoty może zaistnieć w każdym czasie i w każdym miejscu”.

Gitel. Wystarczy [już] tego tańca, Leo! Chodźmy!

Lea (*spogląda na nie nieprzytomnie. Zamyka oczy*). Jeszcze... jeszcze...

Basia. Zakręci ci się w głowie.

(*Basia i Gitel chwytają Leę za ręce, chcą [ją] odprowadzić.*)

Żebracy (*otaczają Leę, zatrzymują ją, krzyczą żatobnie, płacziwie*).

- Ona jeszcze ze mną nie tańczyła!

- W czym jestem gorsza od innych?

- Ja czekam cały czas!

- Puśćcie mnie! Teraz moja kolej!!!

- Z kulawą Jagną tańczyła, a ze mną nie chce? We wszystkim mam mniej szczęścia od innych! Niech ona zatańczy ze mną chociaż raz! Choć jeden raz!

Marszałek³⁸⁶ (*wychodzi, staje na ławce. Głośno, śpiewnie*). Niech wszyscy idą szybko pod daszek. Tam każdy dostanie po dziesięć groszy... (*Odchodzi.*)

(*Żebraczkę i garbus, trącąc się nawzajem, rzucają się na dwór, wykrzykując z oburzeniem.*) Po dziesięć groszy!... Po dziesięć groszy! (*Na opustoszałej scenie zostają Lea, Gitel, Basia i Półślepa Staruszka.*)

Staruszka (*chwytając Leę*). Chociaż raz ze mną zatańcz. Nie potrzebuję pieniędzy. Już od czterdziestu lat nie tańczyłam... Oj, jak ja tańczyłam w młodości, jak tańczyłam! (*Lea obejmuje ją, tańczy wkoło. Staruszka, trzymając mocno Leę, powtarza.*)

Jeszcze... jeszcze... (*Krząq. Staruszka, tracąc dech, krzyczy.*) Jeszcze... jeszcze...

(*Basia i Gitel na siłę zatrzymują Staruszkę. Basia wyprowadza ją na dwór, wraca. Gitel doprowadza Leę do ławki, sadza ją. Służący nakrywają stoły, zamykają drzwi.*)

Frada. Leo, nie masz twarzy! Zmęczyłaś się?

Lea (*przymknąwszy oczy, podnosząc głowę, półprzytomnie*). Oni mnie mocno objęli, przyciskali się do mnie, wpijali się we mnie zimnymi palcami... W głowie mi się kręciło, serce zamierało, ziemia odpływała spod nóg. I jakaś nieziemską siłą pochwyciła mnie i uniosła ze sobą daleko, daleko...

Basia. Oni pognietli i pobrudzili twoją suknię! Co ty teraz zrobisz?³⁸⁷

Realizując swoją *micwę*, Lea popada w trans, a dziwny taniec z wieloma żebrakami powoduje dosłowną autoanihilację młodej kobiety. Frada, opisując wygląd dziewczyny, nie mówi: „wyglądasz strasznie”, „jesteś blada”, „jesteś zmęczona”, lecz celowo posługuje się frazeologizmem: „На тебе лица нет, Лееле!”, „nie ma na tobie twarzy”, „twoja twarz zniknęła”³⁸⁸. Zapominając o własnych potrzebach, Lea czyni więc ofiarę z siebie samej na rzecz ubogich, wyrzeka się samej siebie, podobnie jak czynili to wszyscy żydowscy mistycy – uczeni kabaliści. Celem ich ekstazy było jednak, z reguły,

³⁸⁶ „Marszałek”: (ros. *Маршалок, маршал*) – starszy družba, družbant bądź swat; podczas wesela – mężczyzna przewodzący ceremonii zaślubin. Por. *Маршал*, [hasło w:] *Толковый словарь Даля*, <http://enc-dic.com/dal/Marshal-15257.html> [dostęp: 7.03.2016].

³⁸⁷ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 352n.

³⁸⁸ Por. *Лица нет*, [hasło w:] *Учебный фразеологический словарь*, <http://enc-dic.com/phrase/Lica-net-714.html> [dostęp: 7.03.2016].

zjednoczenie się z bóstwem. Chanan, na przykład, pragnął dotrzeć do „Trzeciego Nieba” – „Pałacu Piękna”, pełnego złota i szlachetnych kamieni. Bohaterka An-skiego natomiast „przyłgnęła” do fizycznie odrażających żebraków, którzy „pobrudzili suknię” panny młodej, co powszechnie uchodzi za zły *omen*. W przypadku Lei *dewekut* można zatem określić jako doznanie przerażające. Niewątpliwie Lea zrealizowała jednak nakaz moralny obowiązujący we wspólnocie chasydzkiej: okazała tyle miłosierdzia, ile była w stanie, by posłużyć się w tym momencie językiem Mojżesza Kordowero. Taniec z panną młodą przyniósł bowiem radość ludziom ubogim, ułomnym i wykluczonym. Dla „Półślepej Staruszki” okazał się on ważniejszy i cenniejszy niż pieniądze, jakie mogła otrzymać.

An-ski wskazuje w swoim dramacie, że postulat traktowania ubogich z najwyższym szacunkiem jest normą ogólnie obowiązującą i przestrzeganą przez wszystkich. Nie można go jednak uznać za imperatyw kategoryczny w kantowskim rozumieniu tegoż terminu, lecz raczej za imperatyw hipotetyczny. Zaniechanie bowiem realizacji aktu pozytywnego wobec żebraków, sprowadza, w powszechnym mniemaniu, nieszczęście. Aby uniknąć problemów, należy wspierać biednych i okazywać im dobro. Tak właśnie dzieje się podczas wesela Lei. Sender nie szczędzi, w swojej – co istotne – ocenie, pieniędzy i urzęda wystawną, jakoby, ucztę dla gości, którzy nie zostali oficjalnie zaproszeni:

(Z dworu Sendera wychodzi Meir i podchodzi do biesiadujących.)

Meir (*podniecony*). Ale ucztą! Ale ucztą! Przez całe swoje życie nie widziałem takiej ucztę dla biedaków (...). Po całym kawałku ryby na człowieka, po talerzu pieczeni. Potem jeszcze deser. A przed obiadem dawali każdemu mężczyźnie po kieliszku wódki i wszystkim po kawałku piernika.

Pierwszy Starzec. Sender wie, co robi. Jeśli nie dogodzi się zaproszonemu gościowi – problem niewielki. Co najwyżej obrazi się i będzie się dąsał. Ale jeśli żebrak będzie niezadowolony – można popaść w dużą biedę³⁸⁹.

Okazuje się jednak, że sami zainteresowani, czyli ubodzy, niezaproszeni na wesele goście w sposób odmienny oceniają hojność ojca panny młodej. Są rozczarowani, zdegustowani, a nawet oburzeni. Czują, iż nie potraktowano ich z należyтым szacunkiem. Niechęć żebraków staje się sygnałem katastrofy tragicznej. Odbiorcy dramatu mogą już przypuszczać, że Sender „popadnie w biedę”, ponieważ nie spełnił odpowiednio *micwy*, traktując żebraków gorzej, niż powinien:

Kulawa Staruszka. Mówili, że dadzą po talerzu zupy – i nie dali.

Garbus. Chałki dawali po małym kawałku.

³⁸⁹ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 347.

Żebrak o kulach. Taki bogacz. Nie zaszkodziłoby dać po całej chałce na człowieka.

Wysoka, błada Żebraczka. Mogliby dać i po kawałku kury. (*Wskazuje na siedzącą na ziemi Kucharkę.*) No nic tam, dla bogatych przygotowują i kury, i indyki, i gęsi. **Gość** (*podchodzi do stołu, z ciekawością się mu przygląda*). Dlaczego tak wcześniej rozstawiasz poczęstunek?

Alter. To nie dla gości. Tę tacę Sender zanieś do dworu, z pozdrowieniami dla naszego pana.

Gość. Aha, aha, do dworu, dla pana...

Alter. Najdelikatniejsze wina, najdroższe potrawy³⁹⁰.

Biorąc pod uwagę powyższe passusy, można stwierdzić, że teoria etyczna, będąca podstawą norm moralnych obowiązujących w społeczności prezentowanej przez An-skiego, nie w pełni odpowiada praktyce dnia codziennego. „Najdroższe potrawy” przeznaczone są nie dla ubogich, ale dla osób najbardziej wpływowych: w tym przypadku „pana”, czyli, zapewne, dziedzica ziemi brynickiej. Jeżeli zaś założymy, iż żebracy mówią prawdę, skarżąc się na zbyt skromny poczęstunek, to nieprawdziwe muszą być w tej sytuacji słowa zaprzyjaźnionego z Senderem Meira, który prawdopodobnie chce wprowadzić w błąd zebranych gości weselnych, sprawiając, aby mieli oni jak najlepsze zdanie na temat zachowań i postępowania ojca Lei, nieformalnego przywódcy chasydzkiej wspólnoty przedstawionej w *Dybuku*.

O bezwzględnej konieczności wspierania osób ubogich jest natomiast przekonany cadyk Szlojmele. Co więcej, zdaje on sobie sprawę, iż posiadanie majątku może sprawić, że jego właściciel zapomina o prawie Tory³⁹¹, nakazującym pomoc tym, którzy jej potrzebują. Innymi słowy, zdaniem cadyka z Tartakowa bogactwo przysłania wzrok, wywołując postawy skrajnie egoistyczne:

Sender. Zanim nie przyniosą poczęstunku, opowiedzcie coś tam o naszym cadyku, o rebe Szlojmele. Kto wie o jakimś nowym jego dokonaniu? To może być sentencja, przypowieść. Każde jego słowo – perła!

(*Siadają przy stole.*)

Starzec-Przechodzień. Jeśli chcecie, przedstawię jedną jego przypowieść. Przyszedł kiedyś do niego bogacz. Rebe Szlojmele wejrzał na niego swoimi świętymi

³⁹⁰ Ibidem, s. 348n.

³⁹¹ Por. Pwt 24,19-21: „Jeśli będziesz żał we żniwa na swoim polu i zapomnisz snopka na polu, nie wrócisz się, aby go zabrać, lecz zostanie dla obcego, sieroty i wdowy, aby ci błogosławił Pan, Bóg twój, we wszystkim, co czynić będą twe ręce. Jeśli będziesz zbierał oliwki, nie będziesz drugi raz trzął gałęzi; niech zostanie coś dla obcego, sieroty i wdowy. Gdy będziesz zbierał winogrona, nie szukaj powtórnie pozostałych winogron; niech zostaną dla obcego, sieroty i wdowy. Pamiętaj, żeś i ty był niewolnikiem w ziemi egipskiej; dlatego ja ci nakazuję zachować to prawo”.

oczyma, i od razu odgadł, że bogacz jest skąpy. Ot tak, wziął go za rękę, doprowadził do okna i pyta: 'Co widzisz?'. Bogacz popatrzył przez okno na ulicę i mówi: 'Widzę ludzi'. Następnie rebe Szlojmele doprowadził go do lustra i pyta: 'A co teraz widzisz?' Bogacz odpowiedział: 'Teraz widzę siebie'. Wtedy Szlojmele mówi do niego: 'Czy rozumiesz: i to szkło, i tamto szkło. No, ale to zostało trochę posrebrzone, a wówczas przestajesz już widzieć ludzi; i zaczynasz widzieć tylko siebie³⁹².

„Bogacz” z przypowieści „Przechodnia” jest prawdopodobnie wierzącym człowiekiem, skoro pokłada ufność w mądrości cadyka i udaje się do niego po radę. Zapewne stara się także realizować zalecenia talmudyczne, bierze udział w nakazanych przez *halachę* obrzędach i rytuałach. Nie jest on jednak osobą religijną: w centrum zainteresowania „Bogacza” znajduje się on sam, nie zaś inni ludzie, wobec których przejawia skąpstwo. Cadyk Szlojmele z kolei reprezentuje sumienie wspólnoty, żydowską i chasydzką religijność, przejawiającą się w postawach altruistycznych, sprawiedliwości, a także poprzez szacunek okazywany drugiemu człowiekowi, niezależnie od jego pozycji społecznej.

Z punktu widzenia etyki interesująca wydaje się także pewna wypowiedź Chanana. Bohater An-skiego głosi bowiem bardzo odważną tezę dotyczącą „świętości grzechu”, a nawet świętości Szatana, powszechnie uznanego za autora zła i nieszczęść dotyczących ludzi:

Chanana. (...) Nie ma takiego grzechu, w którym nie byłoby iskry świętości. To, co stworzone przez Boga, nie może nie mieć w sobie świętego początku.

Enoch. Co ty mówisz? Grzech stworzył Szatan, nie Bóg.

Chanana (*spokojnie*). A Szatana kto stworzył? Także Bóg! To znaczy, że i w Szatanie jest świętość³⁹³.

Chanana stoi zatem na stanowisku etycznego relatywizmu, głosząc, że grzech nie implikuje zła, bądź też – że ocena grzechu nie zawsze jest jednoznaczna. Koncepcja ta pozostaje niesprzeczna ze słowami Beszta, który miał powiedzieć, że we wszystkim, co istnieje, znajdują się „święte iskry”. Iskry te odnajdujemy także w ludzkich uczynkach: zarówno dobrych, jak i złych, ponieważ „w chwili, gdy z powodu grzechu nawracasz się, podnosisz do górnego świata Iskry, które w nim były”³⁹⁴. Rzecz jasna, takie stanowisko nie znajdowało aprobaty w oczach przedstawicieli judaizmu ortodoksyjnego,

³⁹² С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 343.

³⁹³ Ibidem, s. 337.

³⁹⁴ M. Buber, *Rabbiego Izraela ben Eliezera zwanego Baal Szem Towem, to jest Mistrzem Dobrego Imienia, pouczenie o Bogu zestawione z okrucichów przez Martina Bubera*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 15.

ponieważ mogło powodować niespójność systemu aksjologiczno-normatywnego, obowiązującego w społeczności żydowskiej. Problem odróżniania dobra od zła, zatarcie pomiędzy nimi granic prowadzić też mogło do jawnej herezji, a nawet apostazji, co miało, na przykład, miejsce w przypadku sabaitizmu czy też ruchu frankistowskiego, których członkowie przeszli na islam i chrześcijaństwo. Krótka rozmowa Chanana i Enocha, przedstawiona przez An-skiego w *Dybuku*, świadczy także o dużym zróżnicowaniu poglądów etycznych wśród chasydów oraz o polaryzacji ich postaw wobec podstawowych zasad prawa moralnego. Enoch, w tym kontekście, wydaje się reprezentować stanowisko zachowawcze: jest przerażony słowami przyjaciela, rozumiejąc, jak poważne są implikacje utożsamienia świętości i grzechu, Boga i Szatana. Chanan natomiast głosi poglądy anarchistyczne, szukając zapewne usprawiedliwienia dla swoich działań mających na celu osiągnięcie partykularnego, a nie wspólnotowego dobra. Jest to zresztą w przypadku tej postaci dramatu dosyć zrozumiałe: wspólnota wprowadzenie deprecjonuje Chanana, lecz Sender nie docenia ani intelektualnych przymiotów młodego mężczyzny, ani nie dostrzega jego odwzajemnionej miłości do Lei. Poczucie niepewności i bezcelowości własnego istnienia sprawia, że bohater An-skiego musi poszukiwać nowej drogi i nowego rozwiązania, choćby miałyby ono pozostawać w sprzeczności z tradycją.

Dialektyczne napięcie między dobrem a złem, świętością i grzechem, Bogiem i Szatanem, *sitra achra* oraz *sitra de kedusza* stanowi – na poziomie etyki – odzwierciedlenie zasadniczego elementu struktury dramatu. Elementem tym jest zasada „pomiędzy”. W *Dybuku* bowiem nic nie zostaje ostatecznie wyjaśnione i nic nie podlega jednoznacznej interpretacji. Skoro tak trudno odróżnić jest dobro od zła, to jeszcze trudniej poddać ocenie moralnej zachowania poszczególnych bohaterów: Lei, Chanana, Sendera. Wszystkie te postaci poruszają się wzdłuż niewidocznej i nieostrej granicy, a ich działania można oceniać pozytywnie lub negatywnie w zależności od przyjętego punktu widzenia. Lea jest skromna i jednocześnie uwodzicielska, Chanan-dybuk może być postrzegany jako „dusza potępiona” lub duch, który wywołuje współczucie, Sender ukazany jest równocześnie jako kochający ojciec i jako człowiek przedkładający dobra materialne nad szczęście jedynaczki. Każdy czyn bohaterów – ich akt moralny – pociąga za sobą poważne konsekwencje. Zachodzą one na poziomie ontycznym. Właśnie dlatego „upadek żydowskiej duszy” powoduje „płacz” wszystkich światów i dziesięciu *sefir* – emanacji bóstwa. Tę ścisłą zależność porządku ontycznego od etycznego przedstawia opisowo Szlojmele:

Istnieje jeden, wielki świat. Na tym świecie najświętsze miejsce – Kraj Izraela, W Kraju Izraela najświętsza Jerozolima. W Jerozolimie świętym miejscem była

Świątynia, w Świątyni najświętsze było Święte Świętych³⁹⁵. (*Krótką przerwą.*) Jest w roku 355 dni. Wśród nich najświętsze [są] święta, wśród świąt, najświętsze Soboty, wśród Sobót najświętsza [jest] Sobota Sobót – Jom Kipur. (*Krótką przerwą.*) Istnieje 70 plemion. Wśród nich najświętsze plemię – żydowskie. Wśród plemion żydowskich, najświętsze jest plemię Lewitów. Pośród Lewitów najświętsi są potomkowie Aarona, kapłani. Pośród kapłanów najświętszy jest Arcykapłan. (*Krótką przerwą.*) Istnieje 70 języków, wśród nich najświętszy jest język hebrajski. W języku hebrajskim najświętsza [jest] Biblia. W Biblii najświętsze miejsce – dziesięć przykazań. Wśród dziesięciu przykazań najświętsze słowo – Imię Pańskie. (*Krótką przerwą.*) I raz do roku, o określonej godzinie, spotykały się ze sobą wszystkie cztery spośród najświętszych świętości. Działo się to w Jom Kipur, kiedy Arcykapłan wchodził do Świętego Świętych i wymawiał Imię Pańskie. A ta najświętsza godzina była najbardziej przerażająca i najbardziej niebezpieczna zarówno dla Arcykapłana, jak i dla żydowskiego ludu. Dlatego, zanim Arcykapłan wstępował do Świętego Świętych, naród zaklinał go Imieniem Zamieszkującego Świątynię, aby pomyślał, czy nie ma grzesznych myśli. A on wyciągał ręce i płakał, że go [o to] posądzono. I naród płakał, że go posądził [o grzeszne myśli]. Lecz jeśli w chwili, kiedy [Arcykapłan] wchodził do Świętego Świętych, pojawiła się jego grzeszna myśl – świat by runął. (*Przerwą.*) Każde miejsce, z którego człowiek wznosił tylko wzrok ku niebu – Jom Kipur, dzień sądu. Każdy Żyd – Arcykapłan. Każde słowo pobożnie wypowiedziane – Imię Pańskie. Dlatego [też i] upadek żydowskiej duszy pociąga za sobą zniszczenie świata³⁹⁶.

Wydaje się, że An-ski bezbłędnie tu wskazał na istotę chasydzkiej etyki, którą – jak całą zresztą żydowską etykę – należałoby nazwać etyką odpowiedzialności³⁹⁷. W myśli tej bowiem wszystko, co człowiek czyni, ma niezwykłą moc sprawczą. Każde słowo, które człowiek wypowiada, każda ludzka myśl może prowadzić zarówno do odkupienia świata, jak i do jego zagłady. Według chasydzkich przywódców ludzie mają zatem bezpośredni wpływ na dzieje i stan uniwersalnego porządku tego, co stworzone. Czyny negatywne w porządku etycznym wywołują chaos oraz dezintegrację także

³⁹⁵ W kwestii *kodesz ha-kodaszim*, zob. na przykład: E. Bergman, Z. Borzymińska, *Święte Świętych*, [hasło w:] *Polski słownik judaistyczny*, http://www.jhi.pl/psj/Swiete_Swietych [dostęp: 15.03.2016].

³⁹⁶ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 363n.

³⁹⁷ W sposób głęboki ujmuje kwestię żydowskiej myśli etycznej polska filozof Romana Kolarzowa, pisząc: „Etyka, a ściślej postawa moralna, jest pierwotna nie tylko wobec każdego rodzaju wiedzy o rzeczywistości, ale najpierw wobec samego nastawienia poznawczego. Intuicja tradycji żydowskiej idzie tak daleko, że jest gotowa postawę etyczną sytuować nawet nad ‘bytem’, tzn. przed dziełem stworzenia. Zanim dzieło to dokonało się, był zamysł Najwyższego, owo *uczynimy*; a zamysł ten był z natury swojej wyrazem postawy etycznej: *uczynimy coś, co będzie dobre* (R. Kolarzowa, *Wprowadzenie do tradycji i myśli żydowskiej*, Rzeszów 2006, s. 315).

na poziomie metafizycznym, ponieważ uniemożliwiają połączenie się wygnanej *Szechiny* z Królem – Oblubieńcem. W takiej sytuacji nie mogą dojść do skutku *iepoðs γάμος*, „święte zaślubiny”, których celem jest specyficzne płodzenie: stwarzanie „światów” i wszelkich bytów jednostkowych³⁹⁸. Ludzkie grzechy, poczynszy od grzechu Adama, zakłócają harmonię istnienia, sprawiając równocześnie, że pierwotny, prakosmiczny plan kreacji nie jest realizowany, nadal pozostając w sferze utopii jako „Świat, Który Ma Nadejść”. Niezależnie od swoich wad i ułomności, wrodzonej skłonności do grzechu czy występku, człowiek jest w żydowskiej myśli mistycznej Arcykapłanem. Może on zawsze wstępować do „Świętego Świętych”: dzięki czynom prawym, pobożności i sprawiedliwości jest w stanie zbliżyć się do Najwyższego immanentnie obecnego w świecie.

Rosyjska wersja *Dybuka* jest jednak relacją poglądów nie zawsze ortodoksyjnych, bądź też powszechnie uważanych za ortodoksyjne. Główny bohater dramatu, Chanan, otwarcie głosi przewagę doktryny zawartej w pismach kabbalistycznych nad doktrynami talmudycznymi, podobnie jak czynili to zwolennicy Szabtaję Cwiego³⁹⁹. Pragnie on pozyskać pieniądze „nie poprzez Boga”, twierdzi, iż w świętości jest grzech, czyli że zasadniczo nie istnieje różnica pomiędzy tym, co dobre, a tym, co złe, podkreśla jedność i łączność *sitra achra* oraz *sitra de-kedusza*. W rezultacie głosi więc antynomizm. Co więcej, można nawet stwierdzić, że Chanan staje się w pewnym momencie propagatorem zła, otwarcie wyznając, że, jego zdaniem, występki natury moralnej prowadzi do uzyskania indywidualnego, przynajmniej, zbawienia oraz szczęścia:

Chanan (z drżeniem). Jaki grzech jest najstraszniejszy dla człowieka i najbardziej go pociąga? Jaki grzech najtrudniej jest pokonać? Grzech pożądania kobiety? Tak?

Enoch (nie podnosząc głowy). Tak!

³⁹⁸ Por. M. Eliade, *History of Religious Ideas: From Muhammad to the Age of Reforms*, vol. 3, Chicago and London 1988, s. 171: “One of the most significant innovations of the Kabbalists is the idea of the union of God with the *Shekhinah*; this *hieros gamos* completes the true unity of God. According to the *Zohar*, in the beginning this union was permanent and uninterrupted. But the sin of Adam provoked the interruption of the *hieros gamos* and, by the way of consequence ‘the exile of the *Shekhinah*.’ Only after the restoration of the original harmony in the Act of Redemption will ‘God be one and His name one.’”

³⁹⁹ Por. P. Maciejko, op.cit., s. 107: „Sabataizm od samego początku charakteryzował się mocnym akcentowaniem kabały i studiów nad nią: już Natan z Gazy apelował do wyznawców: ‘nie bawcie się więcej w halachę, lecz raczej studiujcie *Zohar*, *tikunim* i midrasze. Podkreślał też pierwszoplanową rolę kabały w ustalaniu halachy, utrzymując, że w kwestiach niewspomnianych otwarcie w *Talmudzie Zohar* powinien stanowić fundament przy wydawaniu wiążących orzeczeń prawnych”.

Chanan (*drżąc z radości*). Lecz jeśli to grzeszne pożądanie oczyszczać w ogniu aż do chwili, gdy nie zostanie w nim tylko jedna iskra Boskości, to wówczas największa zmaza⁴⁰⁰ przekształci się w wyższą świętość, w pieśń pieśni, w Pieśń nad Pieśniami. (*Prostuje się, zamyka oczy i, odchyliwszy nieco głowę na bok, cicho, z zachwytem śpiewa.*) *O jak piękna jesteś, przyjaciółko moja, jakże piękna! Oczy twe jak gołębicę za twoją zasłoną. Włosy twe jak stado kóz falujące na górach Gileadu. Zęby twe jak stado owiec strzyżonych, gdy wychodzą z kąpeli: każda z nich ma bliźniaczą, nie brak żadnej...*⁴⁰¹.

W kontekście powyższej wypowiedzi bohatera *Dybuka* można bez cienia wątpliwości stwierdzić, że poglądy Chanana mają charakter zdecydowanie antynomiczny, co z kolei świadczy o silnych związkach chasydyzmu i sabataizmu czy też jego frankistowskiej kontynuacji. Szabtaj Cwi był przecież tym „mesjaszem”, który nie tylko udzielił przyzwolenia na spożywanie potraw zabronionych przez *halachę*, lecz także wygłosić miał specyficzne błogosławieństwo: „Błogosławiony bądź, o Panie, który pozwoliłeś na to, co zakazane”⁴⁰². Zdaniem Scholema zarówno udzielenie zgody na jedzenie zakazanych produktów, jak i owo bluźniercze błogosławieństwo Szabtaja stanowią „symboliczny wyraz zniesienia wszelkich seksualnych tabu oraz zakazów”⁴⁰³. Również według Chanana tradycyjne wartości etyczne utraciły znaczenie, a jedynym środkiem pozwalającym człowiekowi na osiągnięcie doskonałości, świętości i szczęścia jest zatrącenie się w tym, co grzeszne. Jak zatem trafnie zauważa Yohanan Petrovsky-Shtern, „Chanan dokonuje sabataistycznej interpretacji empirycznej rzeczywistości. Na taką interpretację wpłynęły starsze i nowsze żydowskie doktryny heterodoksyjne, u których podstaw legła gnostycka herezja”⁴⁰⁴. Przyznać należy, że specyficzne przewartościowanie norm prawa, jakiego dokonał Szabtaj Cwi, wpłynęło znacząco na chasydyzm, czego świadectwem jest wyjątkowo obiektywna relacja autora *Dybuka*: An-ski niejako „odczarował” w swoim dramacie chasydzkie baśni Bubera. Jest też znamienne, że myśl gnostycka i sabataistyczna wpłynęła (lub raczej mogła wpłynąć) na poglądy etyczne fikcyjnej, rzecz jasna, społeczności opisywanej przez Adama Mickiewicza w *Dziadach*. W części drugiej dramatu polskiego wieszczka narodowego padają przecież słowa

⁴⁰⁰ Ros. *скверна*. Słowo to oznacza w języku rosyjskim „zmazę”, „zmazę nocną”, „polucję”. Jak się wydaje, An-ski świadomie wykorzystał tutaj rzeczownik posiadający (również) seksualną konotację. Por. S. Muller, *Słownik polsko-rosyjski*, t. 3, Drukarnia Józefa Zawadzkiego, Wilno 1830, s. 465.

⁴⁰¹ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 337n.

⁴⁰² Por. G. Scholem, *Sabbatai Sevi...*, s. 242.

⁴⁰³ Ibidem, s. 672.

⁴⁰⁴ Y. Petrovsky-Shtern, op.cit., s. 99.

zmarłej Zosi – „Dziewczyny”, do złudzenia przypominające erotycznie nacechowaną kwestię wygłoszoną przez Chanana:

Nic mnie, nic mnie nie potrzeba!
Niechaj podbiegą młodzieńce,
Niech mię pochwyć za ręce,
Niechaj przyciągną do ziemi,
Niech poigram chwilę z niemi.
Bo słuchajcie i zważcie u siebie,
Że według Bożego rozkazu:
Kto nie dotknął ziemi ni razu,
Ten nigdy nie może być w niebie⁴⁰⁵.

Wyraźnie dostrzegalna analogia pomiędzy *passusami* dwóch dramatów nie jest w gruncie rzeczy niczym zaskakującym. Mickiewicz mógł znać etyczne poglądy sabatian i frankistów, ponieważ, z racji własnego pochodzenia, problematyka ta musiała być dla niego interesująca, o ile nie poznał jej bezpośrednio dzięki matce pochodzącej z rodziny frankistowskiej⁴⁰⁶. Nie wydaje mi się jednak prawdopodobne, aby Barbara z Majewskich Mickiewiczowa uczyła swojego syna zasad relatywizmu etycznego, lub, tym bardziej, wspominała o korzyściach moralnych, wynikających z uprawiania grupowego seksu, o którym marzy „Zosia” – „Dziewczyna” z „Dziadów”, upatrująca w antynomizmie, perwersji oraz szeroko pojętej rozwiązłości seksualnej drogę „do nieba”⁴⁰⁷. Zakładając jednak, iż zarówno Mickiewicz, jak też An-ski odnotowują w swoich dramatach istnienie takich poglądów, można

⁴⁰⁵ A. Mickiewicz, *Dziady*, cz. 2, w: tegoż, *Dziady*, Kraków 2014, s. 23.

⁴⁰⁶ Por. G. Scholem, *Kabbalah...*, s. 308: “An unresolved controversy still exists concerning the Frankist affiliation of Adam Mickiewicz, the greatest Polish poet. There is a clear evidence of this from the poet himself (on his mother’s side), but in Poland this evidence is resolutely misinterpreted. Mickiewicz Frankist origins were well-known to the Warsaw Jewish community as early as 1838 (according to evidence in the AZDJ of that year, p. 362). The parents of the poet’s wife also came from Frankist families.” Podejrzewam, iż pisząc o osobistej deklaracji poety, dotyczącej kwestii pochodzenia etnicznego, Scholem miał na myśli słowa, które padają w trzeciej części *Dziadów*: „A życie jego – trud trudów, A tytuł jego – lud ludów; Z matki obcej, krew jego dawne bohaterzy, a imię jego czterdzieści i cztery.” (A. Mickiewicz, op. cit., s. 140). W kwestii związków Adama Mickiewicza z kulturą żydowską zob. na przykład: J. Maurer, „Z matki obcej...”. *Szkice o powiązaniach Mickiewicza ze światem Żydów*, Kraków 1996.

⁴⁰⁷ W kwestii seksualnych ekscesów oraz innych czynów antynomijnych, inicjowanych przez Szabtaja por. na przykład: G. Scholem, *Sabbatai Sevi...*, s. 671: “More recently, important and weighty testimony has come to light, to the effect that Sabbatai prided himself on his ability to have intercourse with virgin women without actually deflowering them. The same source mentions, in addition to this erotic perversity, instances of antinomianism such as treading *tefillin* under foot or tearing up a Torah scroll and trampling upon it.”

na tej podstawie wnioskować, że sabataizm odcisnął naprawdę silne piętno na założeniach etycznych i moralności „wczesnych” frankistów⁴⁰⁸ oraz (przynajmniej niektórych) wspólnot chasydzkich.

4. Cadykizm jako element szamański i demiurgiczny w doktrynie chasydzkiej

Andrzej Wierciński, wybitny antropolog i religioznawca, stwierdza, że

każde społeczeństwo autentycznie regulowane przez magię i religię niezbędnie wymaga osobników popadających w stany transowe spontaniczne, lub lepiej, w pewien kontrolowany sposób, co najmniej po to, aby odświeżać i podtrzymywać magiczno-rytualny model świata. I właśnie tę misję i nie tylko tę pełnią szamani⁴⁰⁹.

Zakładając, że wspólnoty chasydzkie środkowo-wschodniej Europy w istocie były społecznościami regulowanymi przez magię i religię, to wymagały obecności szamanów, którzy, po pierwsze, konsolidowali społeczność, po drugie zaś – starali się ją wspierać w sytuacjach trudnych i stanowiących zagrożenie dla trwałości wyznawanego przez nią światopoglądu. Funkcję szamanów i magów pełnili tu cadykowie – mężczyźni zdolni do wpływu na rzeczywistość „tego świata” przez odprawianie pewnych rytuałów, jak również do przekształcania niewidzialnej rzeczywistości „innego świata”, zgodnie z potrzebami reprezentowanej przez nich wspólnoty. Według Wiercińskiego szaman winien charakteryzować się przede wszystkim umiejętnością kontrolowania własnych stanów transowych, dobrym zdrowiem fizycznym oraz wysokim intelektem⁴¹⁰. Szamana, a tym samym cadyka, nie należy utożsamiać z kapłanem, ponieważ ani szaman, ani cadyk nie są reprezentantami religii zinstytucjonalizowanej, lecz stoją na straży kultu, zastępując instytucję i przejmując jej obowiązki.

Cadykizm można bezsprzecznie uznać za cechę dystynktywną chasydyzmu, wyraźnie odróżniającą ten ruch od innych nurtów mistycznych w ra-

⁴⁰⁸ Zdaniem Scholema, wraz z upływem czasu orgiastyczne praktyki zanikły wśród frankistów, a oni sami stawali się z reguły polskimi patriotami o nienaganej reputacji: brali udział w insurekcji kościuszkowskiej oraz powstaniach listopadowym i styczniowym. Por. G. Scholem, *Kabbalah...*, s. 307.

⁴⁰⁹ A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 1997, s. 125.

⁴¹⁰ Ibidem.

mach judaizmu⁴¹¹. Chasydzki cadyk lub rebe łączy to, co ziemskie, z tym, co metafizyczne, człowieka z bóstwem; bywa także postrzegany jako istota obdarzona szczególnymi predyspozycjami i mocą, dzięki czemu jest w stanie wpływać na rzeczywistość w jej różnych wymiarach, podobnie jak czynili i czynią to szamani w religiach pierwotnych. Niektórzy chasydzi widzą w cadyku proroka, Bożego wysłannika, anioła. Jest on istotą „nie z tego świata”, choć jednocześnie szczególnie odpowiedzialną za świat oraz za innych ludzi, których rebe wspiera w dążeniu do doskonałości, przejawiającej się przede wszystkim w realizacji powinności moralnych. Cadyk stanowi również sumienie swojej wspólnoty, wskazując błędy i skłaniając do powrotu na „ścieżkę sprawiedliwych”⁴¹². Najwięksi spośród cadyków czuli się także odpowiedzialni za dobrostan bóstwa, implikujący trwanie oraz porządek uniwersum.

Święty rebe z Dynowa, niechaj zasługi jego nas ochraniają, pisze w swej księdze *Igeret de-pirka* karta 105: „Widzieliśmy na własne oczy, że kiedy święty rebe z Lublina odczytywał imiona w *kwitlech*, wiedział mocą własnego ducha świętego, kim jest ów człowiek oraz ile dobra i zła uczynił za żywota swego. Wielokrotnie po przeczytaniu *kwittla* odmawiał *le-szem ejched*”⁴¹³.

Powyższy opis działań, jakie podejmować miał Jaakow Icchak Horowic, znany jako „Widzący z Lublina”⁴¹⁴, stanowi, jak sądzę, doskonałą egzemplifikację powszechnego postrzegania cadyków. Byli oni traktowani jak święci obdarzeni nadnaturalnymi siłami. „Widzący” troszczył się nie tylko o ludzi przybywających do niego z prośbami, stając się ich orędownikiem, ale modlił się także o „połączenie Boga z Jego *Szechiną*”, był bowiem świadom, że od losów bóstwa zależy los ludzki, a ludzkie z kolei działania, w tym przy-

⁴¹¹ Por. D.F. Fishman, *Hasidism and Its Opponents*, [w:] J. Wertheimer (red.), *The Modern Jewish Experience: A Reader's Guide*, New York and London 1993, s. 154.

⁴¹² Por. D. Assaf, *Chasydyzm...*, s. 14: „Cadyk nie był formalnie wyznaczany bądź wybierany na swoje stanowisko. Nie oczekiwano też od niego, by wykazywał się dogłębnymi studiami nad Torą. Jego zwolennicy (również ci pochodzący z innych gmin) uznawali go za przywódcę dzięki jego charyzmatycznej osobowości lub wybitnej duchowości, oraz, od dziewiętnastego wieku, dzięki pochodzeniu z dynastii cadyków”.

⁴¹³ *Księga cudów Widzącego*, (red.) J. Doktor, A. Żółkiewska, przeł. A. Żółkiewska, Lublin 2015, s. 8.

⁴¹⁴ W kwestii biografii, twórczości oraz działalności jednego z najsynniejszych cadyków chasydzkich, Jaakowa Icchaka Horowica, zob. D. Assaf, *Upadek Widzącego z Lublina*, [w:] M. Galas (red.), *Duchowość żydowska w Polsce. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Dedykowanej Pamięci Profesora Chone Shmeruka*. Kraków 26-28 kwietnia 1999, Kraków 2000, s. 123-140; J. Doktor, *Jaakow Icchak Horowic: Widzący Mesjasza*, [w:] *Księga cudów Widzącego...*, s. 145-229. Por. także: R. Elior, *Between Yesh and Ayin: The Doctrine of the Zaddik in the Works of Jacob Isak, the Seer of Lublin*, [w:] A. Rapoport-Albert, S. Zipperstein, *Jewish History: Essays in Honor of Chimen Abramsky*, London 1988, s. 393-455.

padku modlitwa, wywierają wpływ na dzieje Boga przejawiającego się w świecie i poprzez świat.

Biografie oraz dokonania poszczególnych cadyków znamy dzięki bogatej literaturze hagiograficznej, utrzymanej najczęściej w baśniowej konwencji. Autorzy takich homiletycznych przekazów prezentują chasydzkich przywódców w bardzo pozytywnym świetle. Izraelski historyk David Assaf, uznaje za najważniejsze dwa zbiory „opowieści o świętych rabinach”: *Sziwchej ha-Beszt*⁴¹⁵, antologię, która ukazała się w roku 1815 pod redakcją Dow Bera ben Samuela, a także *Sipurej maasijot*, czyli „zbiór 13 przepelnionych symbolizmem opowiadań przekazanych przez Nachmana z Braclawia jego zwolennikom”⁴¹⁶. W narracjach hagiograficznych cadykowie ukazani zostają jako magowie, uzdrowiciele i cudotwórcy⁴¹⁷. Zdolni są oni, jak Platonowski demiurg, kreować i zmieniać poznawalną zmysłowo rzeczywistość w zależności od potrzeb wspólnoty, którą reprezentują. Ich modlitwy i zaklęcia sprawiają, że los wspólnoty zmienia się na lepsze⁴¹⁸.

Analiza rosyjskojęzycznej wersji *Dybuka* pozwala na postawienie tezy, że autor dramatu, kreując świat przedstawiony, korzystał nie tylko z wyników własnych badań etnograficznych, lecz również ze wspomnianej literatury hagiograficznej. Świadczą o tym przede wszystkim pojawiające się w tekście sztuki dość rozbudowane opowieści o Beszcie: jedną z nich omówiłam już w kontekście chasydzkiej epistemologii. An-ski musiał mieć także świadomość, że funkcja cadyka z biegiem czasu stała się dziedziczna: rebe Szlojmele opowiada bowiem o swoich przodkach, którzy charakteryzowali się większą niż jego własna potęgą. Wymieniając kolejne imiona, wskazuje na umiejętności i talenty charakteryzujące poszczególnych cadyków minionych pokoleń i podkreśla, że zmarli poprzednicy wspierają go w jego posłudze wobec społeczności:

Cadyk Szlojmele (*Dochodząc do siebie. W skupieniu*). Przodkowie... Ojciec, rebe Icele, błogosławionej pamięci, trzykrotnie w ciągu dnia wstępował do nieba;

⁴¹⁵ Antologia ta dostępna jest obecnie w języku polskim. Ukazała się w roku 2011, w przekładzie i pod redakcją Jana Doktora: *Księga ku chwale Baal Szem Towa*, przeł. J. Doktor, Kraków-Budapeszt 2011.

⁴¹⁶ Por. D. Assaf, *Chasydyzm...*, s. 25. *Sipurej maasijot* wydano w Berdyczowie, w roku 1815.

⁴¹⁷ Por. K.E. Grözinger, *Cadyk i Baal Szem*, [w:] M. Galas (red.), *Duchowość żydowska w Polsce...*, s. 115.

⁴¹⁸ Por. ibidem, s. 120: „Beszt nie ograniczał się – jak starożytni mistycy *Hejchalot* – do wznoszenia się do nieba w celu zobaczenia Boga i otrzymania niebiańskiej wiedzy o rzeczach, które się dzieją i które zdarzą się w przyszłości. Beszt do tej niebiańskiej podróży włączył coś jeszcze, czego mógł nauczyć się z tradycji kabalistycznej – wykorzystanie niebiańskich podróży przede wszystkim po to, by przebłagać niebiański sąd i wstawiać się tam za swymi współbraćmi Żydami”.

dziadek, wielki rebe Meir-Ber, wskrzeszał zmarłych... Dziadziuś, święty rebe Welwele, uczeń i przyjaciel Baal Szema... (*Podnosi głowę.*) Wiesz, Michaelu, dziadziuś, rabin Welwele, wyrzucał dybuka bez Świętych Imion, jednym własnym okrzykiem, jednym okrzykiem. (*Twardo.*) Kiedy jest mi ciężko, zwracam się do niego, a on mi pomaga. On i teraz podtrzyma moją prawicę...⁴¹⁹.

W powyższym tekście An-ski wskazuje na magiczne umiejętności przypisywane cadykom. Odbywają oni niebiańskie anabazy⁴²⁰, wskrzeszają zmarłych, egzorcyzmują dybuki – złe duchy. O ile „podróże ku wyższym pałacom” oraz wypędzanie demonów zaklasyfikować można jako praktyki *stricte* szamańskie, o tyle wskrzeszenie z martwych stanowi przejaw mocy boskiej bądź demiurgicznej, jedynym bowiem dawcą życia jest w myśli żydowskiej Bóg, *Adonaj*, powołujący do istnienia, i zarazem wszechmocny Sędzia, który wyznacza koniec ludzkiej egzystencji. Opis cadyka – demiurga przedstawiłam również w drugim paragrafie drugiego rozdziału rozdziału tej książki. „Stary Przechodzień” wspomina o „zaklinaczu” – *baal-szemie*, który, za pomocą zaklęć i „Imion”, wywołuje i gasi pożary, wskrzesza zmarłych, toczy wino ze ściany⁴²¹. Krótko mówiąc, „zaklinacz” stwarza oraz powołuje do istnienia byty i zjawiska. Jest więc zdolny jak demiurg – bądź szaman – do aktów kreacyjnych, przynajmniej w oczach tych, którzy ufają w jego nadludzką potęgę. Osobą obdarzoną najwyższym zaufaniem w zaprezentowanej przez An-skiego wspólnocie jest Szlojmele, który, jak wiemy, odziedziczył swoją profesję cadyka-szamana po przodkach. Społeczność traktuje cadyka jak „świętego męża”, on sam jednak uświadamia sobie, że nie jest już wystarczająco silny, aby pełnić swoją funkcję: odczuwa olbrzymie zmęczenie fizyczne, psychiczne i emocjonalne:

Rebe Szlojmele. Tak... To było dawno... Teraz bywa gorzej... (*Ze smutkiem.*) Czego chcą ode mnie? Jestem stary i słaby... Ciało prosi o spokój, dusza pragnie samotności. A do mnie ciągną ze wszystkich stron potrzeby i męki całego świata. Przede mną ukazują się straszne wrzody; ode mnie domagają się uzdrowienia, pomocy, wstawiennictwa... Każda karteczka, którą mi podają, wbija się w ciało jak ostra igła.

(*Łka.*) Nie mogę więcej...

⁴¹⁹ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 365.

⁴²⁰ Zdaniem Andrzeja Wiercińskiego wędrówki ku wyższym światom są cechą wszystkim szamanów, niezależnie od ich przynależności etnicznej. Jednym z elementów seansu szamańskiego jest bowiem „popadanie szamana w trans, poprzez który wchodzi on w kontakty z istotami nadnaturalnymi w czasie swej celowo ukierunkowanej ‘wędrówki’; uzyskuje on wtedy potrzebne informacje od tych istot i komunikuje uczestnikom o swych przygodach w zaświatach; dokonuje też pokazu swych nadzwyczajnych umiejętności, co wzmaga wrazenie (...)” (A. Wierciński, *op.cit.*, s. 146.).

⁴²¹ Por. С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 331.

Michael (z *przestrachem*). Rebe! Rebe!

Cadyk Szlojmele. Nie mogę więcej, nie mogę!

Michael. Rebe! Nie powinieneś zapominać, że za tobą stoi cały rząd wielkich przodków...⁴²².

Widać zatem wyraźnie, że Szlojmele zostaje ukazany przez An-skiego jako bezsilny, zbyt stary szaman. Jego moc się wyczerpuje, mimo iż nadal zna odpowiednie zaklęcia, które ułatwiają mu nawiązywanie kontaktu ze zmarłymi oraz transformowanie rzeczywistości, odpowiednie do potrzeb członków wspólnoty. Szlojmele ma także umiejętność wykorzystywania szamańskich atrybutów przedmiotowych⁴²³. Podczas rytuału egzorcyzmowania dybuka nakazuje przygotować siedem szofarów. Ich brzmienie i specyficzny dźwięk mają otwierać niebios⁴²⁴. Co więcej, brynicki cadyk posiada także szamańską laskę: wręcza ją Michaelowi, kiedy idzie on na cmentarz, aby przyprowadzić do grona żyjących ducha zmarłego Nissana. Według Wiercińskiego „laska szamańska przedstawia pewien rodzaj ruchomej *Axis Mundi*, którą manipuluje szaman celem uzyskania pożądaných skutków magicznych: jego moc przepływa bowiem przez nią”⁴²⁵. Z tego więc powodu Szlojmele zakazuje Michaelowi wypuszczania owej laski z rąk. Michael nie jest bowiem szamanem-cadykiem, a laska stanowić ma jedyne oręż podczas konfrontacji z niebezpiecznymi mocami świata podziemnego⁴²⁶. Rytuał nekromancji zakończył się sukcesem, ponieważ duch Nissana przybył z zaświatów, a następnie tam powrócił, ale egzorcyzmowanie dybuka nie dało oczekiwanych rezultatów. Wprawdzie duch Chanana opuścił ciało Lei, lecz zakochana dziewczyna przerwała magiczny krąg utworzony przez cadyka i przedostała się do dziedziiny zmarłych. Szlojmele więc – jako szaman – poniósł klęskę, a jego nadnaturalna moc nie okazała się wystarczająco silna, by ocalić jedną z córek Izraela. Jak się zatem wydaje, podczas swojej rozmowy z Michaeliem *Tartakower rebe* mówił prawdę: jego czas jako cadyka, lokalnego maga i uzdrowiciela, dobiegł już końca.

W takich okolicznościach badawcza dociekliwość An-skiego wydaje się wręcz zaskakująca. Wśród konglomeratu różnych przejawów duchowości

⁴²² Ibidem, s. 365.

⁴²³ Por. A. Wierciński, op.cit., s. 144–146.

⁴²⁴ Ibidem, s. 145: „Instrument muzyczny należy do najtypowszego wyposażenia szamańskiego; poza tym, że przekazuje on swą formę i zdobnictwem treści symboliczne, to służy przede wszystkim celom muzycznym lub/i jako akompaniament do narracji; (...) charakterystyczną cechą jest wydobywanie zeń wibrujących, lub w określony ściśle sposób zrytmizowanych dźwięków”.

⁴²⁵ Ibidem.

⁴²⁶ Por. С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 371n.: „И ни на один миг не выпускай из рук моего посоха.” [I nawet na chwilę nie wypuszczaj z rąk mojej laski].

chasydów zdołał on dostrzec religijność elementarną, pierwotną i „nieskażoną” przez wysublimowane doktryny biblijnego czy też kabalistycznego monoteizmu. Zauważył, iż egzystencja Żydów, nieustannie narażonych na jakieś zewnętrzne zagrożenie, tworzących enklawy, domagała się obecności pośrednika, który wspierałby swoją społeczność, łącząc ziemię i niebo. Niedostępny Pan spoglądający na wiernych z wyżyn swojej transcendencji okazał się bytem zbyt odległym dla ludzi, których wspólnotowe życie koncentrowało się przecież wokół grobu nowożeńców bestialsko zamordowanych podczas kozackiego pogromu.

Naiwna i czysta wiara w potęgę reprezentanta wspólnoty stanowiła formę ucieczki przed realiami codzienności: dawała ufność, że w ekstremalnej sytuacji cadyk (szaman) jest w stanie wyzwolić z największej nawet opresji, uratować od zguby, uleczyć, odmienić zły los. Oczywiście, zasadniczą „misję” cadyków – obok ich istotnej działalności szamańsko-magicznej – stanowiła troska o morale społeczności i o społeczny porządek. Udzielali więc rad, określali właściwy sposób postępowania, zgodny z przyjętymi konwencjami, korygowali nieodpowiednie zachowania⁴²⁷. Innymi słowy, byli tymi, którzy kreowali duchowość wspólnoty. Jak jednak twierdzi w dramacie An-skiego Chanan, cadykowie stali się z biegiem lat „słabsi” niż ich poprzednicy, podczas gdy ludzkie grzechy są coraz poważniejsze:

Chanan (*po pewnym wahaniu*). Działania największych cadyków w poszczególnych pokoleniach polegają na tym, że oczyszczają oni dusze, rozrywają łańcuchy grzechu i podnoszą je do świetlistego praźródła. To bardzo ciężka bitwa. Bo grzech „leży na progu”. Kiedy [cadyk] odniósł zwycięstwo nad jednym grzesznikiem, pojawia się następny człowiek z nowymi grzechami. Kiedy [cadyk] odniósł zwycięstwo nad jednym pokoleniem – nadchodzi kolejne, znowu grzeszne. I trzeba zaczynać wszystko od początku. A pokolenia stają się coraz gorsze, a grzechy stają się coraz cięższe, a cadykowie coraz słabsi⁴²⁸.

O swoim zmęczeniu oraz zwątpieniu we własne siły wspomina też cadyk Szlojmele podczas rozmowy z Michaelem:

Już od czterdziestu lat jestem cadykiem – do tej pory nie wiem z pewnością, czy jestem posłańcem Boga. Bywają chwile, kiedy czuję w sobie wielką moc, czuję bliskość Boga i uświadamiam sobie swoją władzę w wyższych światach. Wtedy

⁴²⁷ Por. K.E. Grözinger, op.cit., s. 119n.: „W opowieściach powszechnie wykorzystywanych przez literaturę chasydzką donoszono, że święty cadyk poprzez Ducha Świętego ujawniał ukryty grzech i rytualną nieczystość, aby poruszyć ludzi w ich burżuazyjnym, pełnym zadufania życiu codziennym (...). Rezultatem takiej działalności baal szema nowego typu jest zbawcza aktywność, pomagająca ludziom oczyścić ich dusze i w ten sposób przygotowująca ich drogę do rajów”.

⁴²⁸ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 337.

nie mam wątpliwości, nie pytam... Ale bywają chwile, kiedy czuję się słaby i pozbawiony mocy, jak porzucone dziecko. I wówczas sam chcę biec do kogoś, błagać o pomoc...⁴²⁹.

An-ski sugeruje zatem odbiorcom dramatu, że w tradycyjnych społecznościach chasydzkich następuje pewna zmiana. Można przypuszczać, iż zmieniają się postawy, szczególnie młodzieży, wobec przekazu mityczno-religijnego. Coraz więcej osób zaczyna otwierać się na świat, oddalając się od kultury swojego *sztetla*. Żydzi ulegają przecież wpływom asymilacyjnym, integrując się z kulturą dominującą. Mniejsza jest też zapewne siła sugestii i charyzma cadyków w porównaniu z siłą generowaną przez *baal szemów* żyjących we wcześniejszych latach. Być może również z tego powodu nadal funkcjonują ustnie przekazywane legendy dotyczące niezwyklej postaci Beszta, ukazywanego jako cudotwórca i stwórca, istota miłosierna i równocześnie niebezpieczna, przypominająca niekiedy nie tylko szamana, ale i Boga przekazu biblijnego. Opowieści tego rodzaju krążą także wśród „chasydów brynickich”, którzy wciąż podkreślają swoją przynależność do duchowości chasydzkiej. Jedną z tych opowieści jest bardzo niewinna. Cadyk Szlojmele, na przykład, relacjonuje pewne – stosunkowo nieistotne – wydarzenie z życia Ba'al Szem Towa. Do Międzyboża, gdzie mieszkał Beszt, przyjeżdża trupa cyrkowców. Jeden z nich zamierza chodzić po linie rozciągniętej nad rzeką. Mieszkańcy idą nad Buh lub Bużok⁴³⁰, aby oglądać widowisko. Podąża tam również Beszt. Chasydzi są zaskoczeni zachowaniem przywódcy, ten zaś następująco tłumaczy swoje zainteresowanie wędrownym akrobatą:

Przyszedłem patrzeć, jak człowiek stara się chodzić nad przepaścią. Patrzyłem i rozmyślałem: jeźeliby ten człowiek tyle pracował nad swoją duszą, ile pracował nad swoim ciałem, to nad jakimi strasznymi przepaściami mogłaby ta dusza przechodzić po cienkiej nici życia⁴³¹.

Rzecz jasna, w kontekście powyższej legendy Beszt jawi się jako moralizator i duchowy przywódca chasydów, zachęcający, aby dążyli oni do osiągnięcia doskonałości równoznacznej z cnotą etyczną. Inne natomiast legendy,

⁴²⁹ Ibidem, s. 364n.

⁴³⁰ Międzybóż (Międzybuż) położony jest nad tymi dwiema rzekami. Mówiąc zaś precyzyjniej, miasteczko leży przy ujściu Bużka do Bohu.

⁴³¹ C. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 363. Przypowieść, którą An-ski zaprezentował w *Dybuku*, do złudzenia przypomina jeden z aforyzmów Nachmana z Bractawia: „Wiedź, że człowiek idzie przez życie po bardzo wąskiej kładce. Najważniejsze, to się nie bać”; M. Mykoff (red.), *Puste krzesło. Odnaleźć radość i nadzieję. Ponadczasowa mądrość Rabiego Nachmana z Bractawia*, przeł. J. Moderski, Poznań 1996, s. 17.

których bohaterem jest Beszt i które pojawiają się w rosyjskim tekście sztuki An-skiego, przedstawiają rebebo Izraela ben Eliezera w nieco innym świetle: widzimy w nich Beszta jako cudotwórcę, uzdrowiciela, szamana i maga zdolnego do używania czarów skierowanych przeciwko innym osobom. Jedna z tego rodzaju opowieści dotyczy szczególnego uzdrowienia niemowlęcia, dziecka pewnego karczmarza, którego kolejnych siedmiu synów umierało w nocy, przed dniem obrzezania. Beszt spotyka udręczonego człowieka w jakiejś przypadkowej austerii, odświętnie przyozdobionej. Mężczyzna przewiduje nieszczęście: jego żona powiła ósmego syna, który kolejnego dnia ma zostać obrzezany. Karczmarz jest przekonany, że synek nie przeżyje najbliższej nocy. Rebe Izrael postanawia pomóc nieznanemu. Obiecuje mu: „Twój synek będzie żył, połóż się spać spokojnie”⁴³². Następnie prosi dwóch uczniów, aby czuwali przy kolebce niemowlęcia, mając ze sobą pusty worek i czekając na pojawienie się „pewnej istoty”, którą mieli schwytać. Uczniowie posłuchali. O północy zaczęły przygasać świece, a do pokoju wbiegła wielka kotka, rzucając się w stronę kołyski. Adepci Beszta uczynili więc tak, jak polecił ich nauczyciel, którego natychmiast powiadomili o zajściu. Beszt nakazał im bić znajdujące się w worku zwierzę, a potem wyrzucić je na ulicę. Niemowlę przeżyło, mogło zostać obrzezane, a karczmarz, pragnąc wyrazić radość, udał się z poczęstunkiem do dziedzica, „starego grafa”, aby zawiadomić go o szczęściu swojej rodziny. Przybywszy do dworu, dowiedział się, że dziedzic choruje. Zastał go w łóżku, jego ciało było pokryte ranami. Magnat zażyczył sobie spotkania z Besztem. Okazało się, że zarówno Izrael ben Eliezer, jak i nieznaną z nazwiska właściciel ziemski znali arkana magii, stary graf zaś był tą istotą, która w przeszłości mordowała dzieci żydowskiego karczmarza, przeistaczając się w zdziczałego, groźnego kota. Co więcej, dziwna opowieść na tym się nie kończy. Dziedzic – „zły czarownik” – postanawia wyzwać Beszta na pojedynek. Ma się on rozegrać na pustym polu. Beszt podejmuje wyzwanie, zgadzając się na warunki ustalone przez „pana”⁴³³:

Równy po miesiącu spotkali się obaj na polu, zgodnie z umową. Beszt otoczył się dwoma kręgami, a jednym okręgiem otoczył uczniów. Nakazał uczniom uważnie wpatrywać się w swoją twarz: jeżeli dostrzegą, że zmienia się na twarzy, mają wzmocnić [jego] „przenikanie” pobożnymi myślami. Pan również otoczył siebie i swoich uczniów kręgami i zaczął posyłać ze swojego kręgu straszne zwierzęta, które z dzikim rykiem rzucały się na Beszta. I kiedy tylko dobiegały

⁴³² С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 350.

⁴³³ Ibidem, s. 350: „Этот пан и был старый граф, дед нашего пана” [Ten pan to był stary graf, dziad naszego pana].

do pierwszego kręgu, znikają. Tak trwało przez cały dzień. W końcu pan skierował przeciwko Besztowi dziki. Z ich nozdrzy buchał ogień. Dziki rzuciły się ze straszną wściekłością i przerwały pierwszy krąg. Twarz Beszta zmieniła się. Ujrawszy to, uczniowie wzmocnili boskie „przenikanie” – i dziki znikły, nim przedarły się do drugiego kręgu. Trzy razy pan wysyłał dziki, lecz za każdym razem znikają. Wtedy pan wyszedł ze swojego kręgu i mówi do Beszta: ‘Nie mam już więcej sił, aby z tobą walczyć. Zwyciężyłeś i możesz mnie zabić’. Beszt mu odpowiedział: ‘Gdybym chciał ciebie zabić, mógłbym to zrobić dawno temu. Chciałem ci tylko pokazać wielkość naszego Boga. Popatrz na niebo’. Pan wznosił oczy do nieba. Nadleciały dwa kruki i wydziobały mu oczy. Pan oślepl i nie mógł więcej czynić zła, bo cała siła czarodziejska tkwiła w jego oczach. Tak niech zginą wszyscy wrogowie Twoi, o Panie⁴³⁴.

Jak widać, mamy tutaj do czynienia z opisem niezwykłym, nawet w stosunku do innych podań literatury hagiograficznej. Bitwa, w której bierze udział Beszt, jest raczej ponurym widowiskiem. Zarówno Ba’al Szem Tow, jak i „pan” posługują się magią, powołując do istnienia dzikie zwierzęta i ptaki. Obaj zachowują się więc jak bogowie (bądź demiurgowie) obdarzeni mocą stwarzania. Beszt zostaje zwycięzcą pojedynku, lecz mu to nie wystarcza: pragnie unieszkodliwić wroga na zawsze. Wie o nim wszystko (posiada więc boski atrybut omniscjencji) i zdaje sobie sprawę, że siła przeciwnika znajduje się w jego złych oczach. Postanawia zatem oślepić dziedzica, aby zapobiec kolejnym nieszczęściom: takim, na przykład, jakie stały się udziałem karczmarza, który wcześniej stracił siedmiu synów. Jednocześnie, walka magiczna, której egzemplifikację odnajdujemy w sztuce An-skiego, stanowi jeden z wyznaczników „modelu życiorysu szamana”⁴³⁵, by posłużyć się terminologią Wiercińskiego. Zdaniem polskiego badacza, „życie szamana obfituje w walki magiczne z innymi szamanami lub czarodziejami albo z nadnaturalnymi istotami. Podtrzymują one jego prestiż społeczny i umiejętności oraz poszerzają wiedzę magiczną”⁴³⁶.

Biorąc pod uwagę szeroki kontekst opowieści, nie dziwi mnie więc zupełnie przypisywanie Besztowi boskiej mocy, którą zresztą posłużył się w obiektywnie dobrym celu. Nie dziwi mnie również krytyczna postawa Gaona z Wilna i jego zwolenników wobec chasydów, którzy dokonali swojej apoteozy Izraela ben Eliezera, potem zaś także kolejnych cadyków, włącznie z Widzącym z Lublina. Otaczano ich przecież kultem, dopuszczając się idolatrii, tak z punktu widzenia ortodoksyjnego judaizmu, jak również judaizmu kabalistycznego, skoncentrowanego wokół idei nieantro-

⁴³⁴ Ibidem, s. 350n.

⁴³⁵ A. Wierciński, op.cit., s. 126.

⁴³⁶ Ibidem, s. 127.

pomorficznego, transcendentnego, choć również samoudzielającego się światu bóstwa⁴³⁷.

Scenę bitwy „czarowników”, zaprezentowaną tu przez An-skiego, można odczytywać jako konflikt pomiędzy czystością a nieczystością, świętością a sferą *profanum*, tym, co żydowskie, a nieżydowskim otoczeniem. Według Gedalii Nigala opowieści tego typu wywodzą się jeszcze z okresu przedchasydzkiego, chociaż w kolejnych latach przeniknęły one do kanonu literatury chasydzkiej⁴³⁸. Rolę protagonisty odgrywał w niej zazwyczaj Ba'al Szem Tow lub inny sławny cadyk, nie zaś „zwyczajny” *ba'al szem*. I tak, w jednym z opowiadań znajdujących się w księdze *Kahal Hasidim* (*Zgromadzenie Pobożnych*)⁴³⁹ czarownik wywodzący się z kręgu chrześcijan, mówiąc zaś precyzyjniej, chrześcijański ksiądz, zmienia się niespodziewanie w szczura, który stara się skrzywdzić nowo narodzone żydowskie dziecko. Podobnie jak ma to miejsce w opowieści zawartej w *Dybuku*, szczur (ekwiwalent kota) zostaje schwytyany, uwięziony w worku i pobity. Następnego dnia Żydzi widzą leżącego w swoim łożu poranionego księdza-czarownika⁴⁴⁰.

Opowieść ta – w wersji podanej przez Rappoportę – została jednak zmodyfikowana. Nie występuje w niej ksiądz, ale dziedzic – graf, czyli magnat. Wydaje się więc, że autor *Pomiędzy dwoma światami* zaadaptował bardzo stare, przedchasydzkie podanie, osadzając je w realiach burzliwego wieku XVIII, tj. w czasach, kiedy z różnych względów oraz powodów zaczęły się przenikać inne jeszcze „dwa światy”: świat Żydów oraz świat ludzi określanych jako *gójim*. Powstała dość dziwna sytuacja. Część ludności żydowskiej przejawiała tendencje asymilacyjne, a pewna grupa chrześcijan, pozostających pod wpływem kulturowych prądów epoki romantyzmu, zainteresowała się folklorem żydowskim i magią kabalistyczną. Z pewnością nie mogło to umknąć uwagi An-skiego, którego cel stanowiło przecież dawanie świadectwa „przemijającej postaci świata”.

⁴³⁷ Gaon z Wilna, jak pisze Rafał Żebrowski, „zwalczał chasydyzm, głównie jako ruch nie głoszący prymatu studiowania *Prawa*, a przez ‘kult’ cadyków rodzący podejrzenia o sekciarstwo, podobne do sabataizmu.” (R. Żebrowski, *Elijahu (Eliasz) ben Szlomo (Salomon) Zalman*, [hasło w:] *Polski słownik judaistyczny*, http://www.jhi.pl/psj/Elijahu_%28Eliasz%29_ben_Szlo_mo_%28Salomon%29_Zalman [dostęp: 21.03.2016].

⁴³⁸ Por. G. Nigal, op.cit., s. 170.

⁴³⁹ Wiadomo, iż zbiór *Kahal hasidim* opublikowano w Warszawie. Nie znamy nazwiska redaktora książki ani też daty jej wydania. Wiadomo jednak, że źródłem tej publikacji był zbiór *Adat cadikim* („Świadectwo Sprawiedliwych”) – książka wydana we Lwowie w roku 1865. Gedaliah Nigal przypisuje jej pierwotną redakcję Michaelowi Lewiemu Rodkinsonowi. Por. G. Nigal, op.cit., s. 171. Por. także: M.J. Heller, *Further Studies in the Making of the Early Hebrew Book*, Leiden-Boston 2013, s. 198–200.

⁴⁴⁰ Por. G. Nigal, op.cit., s. 171.

Dwie kwestie są jednak zaskakujące, jeśli chodzi o problematykę „baśni” zawartej w dramacie An-skiego. Pierwsze pytanie nasuwa się w sposób oczywisty i brzmi następująco: w jaki sposób „pan” – „stary graf” zdobył wiedzę i umiejętności z zakresu kabały praktycznej? Nie wiem, czy odpowiedź, którą mogłabym zasugerować, będzie przekonująca. Jedynym jednak sensownym wyjaśnieniem wydają mi się związki polskiej szlachty i magnaterii z frankistami, nieakceptowane przez nie-frankistów. Jak bowiem zauważa Michał Galas, „Po przyjęciu chrztu Frank nawiązał kontakty z arystokracją. Chętnie przekazywał jej także tajniki żydowskiej tradycji mistycznej. Przykładami mogą tutaj być książę Marcin Mikołaj Radziwiłł i książę Jerzy Marcin Lubomirski”⁴⁴¹. Galas podkreśla również, co zresztą brzmi bardzo racjonalnie, iż frankiści nie zerwali gwałtownie kontaktów ani z chasydami, ani z ortodoksyjnymi Żydami⁴⁴². Zarówno więc frankiści, jak i chasydzi czerpali z tożsamego rezerwuaru żydowskiej tradycji mistycznej, do której zalicza się także magia kabalistyczna. A zatem dziedzic, czyli „graf” z *Dybuka*, mógł poznać, dzięki kontaktom z frankistami, pewne praktyki okultystyczne, An-ski natomiast był zapewne świadom, jak bardzo złożone są realia opisywanej przez niego w *Dybuku* społeczności kulturowego i religijnego pogranicza.

Kolejną kwestią, na którą należy zwrócić uwagę, jest obecność w homiletycznej opowieści dość zaskakującego mitu funkcjonującego w społeczności żydowskiej. Rzecz jasna, chodzi mi w tym momencie o motyw mordowania żydowskich noworodków przez *gojim*. Okazuje się, że ludność żydowska podejrzewa o nieszczęścia, które na nią spadają, innowierców, choć nie istnieją racjonalne przesłanki uzasadniające takie stanowisko. Oczywiście, przekonanie o mordowaniu dzieci przez chrześcijan stanowi lustrzane odbicie przekazów na temat mordów rytualnych, popełnianych przez Żydów wśród ludności chrześcijańskiej⁴⁴³. Rozwikłanie tej kwestii oraz zbadanie, czy rzeczywiście

⁴⁴¹ M. Galas, „Od kabalistycznego judaizmu do rzymskiego katolicyzmu i od żydowskości do polskości” – *Kilka uwag do historii frankizmu i jego oddziaływania na kulturę polską*, [w:] M. Galas (red.), *Duchowość żydowska w Polsce...*, s. 259–267.

⁴⁴² Por. *ibidem*, s. 264.

⁴⁴³ Problem oskarżeń Żydów o popełnianie przez nich mordy rytualne omówiła szczegółowo Joanna Tokarska-Bakir w swojej monumentalnej książce pt. *Legends o krwi*. Por. J. Tokarska-Bakir, *Legends o krwi. Antropologia przesądu*, Warszawa 2008. Ciekawe ujęcie problemu przedstawia również Paweł Maciejko, utrzymując, że „nagły wzrost liczby oskarżeń o mord rytualny w osiemnastowiecznej Polsce miał bezpośredni związek z kryzysem przywództwa wewnątrz żydowskiej społeczności. Zaangażowanie Żydów wpłynęło bezpośrednio na rozwój oskarżycielskiej literatury związanej z mordem rytualnym. Wyrafinowanie i drobiazgowość niektórych polskich tekstów antysemitycznych byłyby niemożliwe do osiągnięcia, gdyby nie Żydzi dostarczający informacji i cytatów z hebrajskich źródeł. To z kolei wyniosło oskarżenia na

wspomniana przez An-skiego narracja mityczna istniała wśród wspólnot chasydzkich na terenach Wołynia, Podola i Galicji wschodniej, wykracza poza tematykę mojego opracowania. Analiza tej problematyki wymagałaby znacznie szerszych badań, zwłaszcza historyczno-socjologicznych.

zupełnie nowy poziom: krwawy rytuał zaczęto przedstawiać nie jako ludowy zwyczaj, praktykowany przez heretyckie sekty lub zdegenerowane jednostki, lecz jako istotną teologiczną zasadę judaizmu” (P. Maciejko, op.cit., s. 135).

Weselna *chupa* i *danse macabre*. Problematyka feministyczna w *Dybuku* Szymona An-skiego

Wprowadzenie

Szymon An-ski był doskonałym obserwatorem. Zdaniem Gabrielli Safran „przez całe swoje życie, z uwagą rejestrował jednostkowe doświadczenia, będąc w pełni skoncentrowany na słowach osób, z którymi rozmawiał (...); ludzie obcy zaczęli na ogół darzyć go natychmiastowym zaufaniem i opowiadali mu swoje historie”⁴⁴⁴. Jednocześnie An-ski – socjalista, anarchista, obrońca represjonowanych – czuł się człowiekiem wolnym i zabiegającym o wolność innych. Z tego powodu jego opis chasydów egzystujących w rzeczywistości rozciągającej się „pomiędzy wieloma światami” wydaje mi się dużo bardziej wiarygodny niż chasydzkie legendy Martina Bubera. Innymi słowy, dramat napisany przez Rappoportą stanowi, moim zdaniem, obiektywnie przedstawioną opowieść o życiu, które nie zawsze i nie tylko jest święte, barwne czy cudowne. Wręcz przeciwnie, autor *Dybuka* wskazuje niejednokrotnie w swojej sztuce na opresyjny charakter norm i konwencji społecznych oraz religijnych, którym podlegają członkowie wspólnoty chasydzkiej. Zasady te nie prowadzą do afirmacji życia jej członków⁴⁴⁵, lecz generują poczucie bezradności i zagrożenia, a także odbierają możliwość podejmowania osobistych decyzji i dokonywania autonomicznych wyborów.

W opisywanej przez An-skiego społeczności wszystko wydaje się skodyfikowane według wzoru „wolno – nie wolno”, „należy – nie należy”, „trzeba

⁴⁴⁴ G. Safran, *Wandering Soul...*, s. 3.

⁴⁴⁵ W kwestii postrzegania chasydyzmu jako nurtu głoszącego radość oraz afirmację życia por. na przykład: R. Kolarzowa, op.cit., s. 219: „Kluczem do chasydyzmu jest gorliwość, ale swoiście rozumiana. Zasługą jest ta, która przejawia się w radości (...). Radość tę trzeba wyrażać – tak jak król Dawid, tańczący przed Arką. I podobnie jak król nie zważać na głosy tych, którym takie zachowanie wydaje się niestosowne. Wesele w obliczu świętości jest świadectwem, że świętość znajduje drogę do ludzkich uczuć”.

– jest zakazane”. Mimo braku oficjalnego aparatu władzy i mimo nieistnienia autorytetu instytucji religijnej bryniccy chasydzi poruszają się wzdłuż ścieżek precyzyjnie wyznaczonych przez tradycję i wierzenia. Starają się postępować w sposób, który nie byłby pogwałceniem *sacrum* opartego na zestawie mitów stanowiących podstawę ich myślenia oraz światopoglądu. W życiu tej społeczności wszystko jest z góry ustalone i zarazem wyjaśnione. Jakiegokolwiek odstępstwo od teonomicznych reguł może, w powszechnym mniemaniu, spowodować wielkie i nieuniknione nieszczęście.

An-ski odnosi się, oczywiście, z dużym szacunkiem do opisywanego przezeń świata, starając się wyeksponować te elementy kultury chasydzkiej, które wydają się pozytywne w sposób niejako uniwersalny. Są nimi, na przykład, powinność pomagania ubogim, przywiązanie cadyka do wspólnoty i jego odpowiedzialność za nią, pamięć o zmarłych oraz szacunek wobec tych, którzy odeszli, respektowanie woli rodziców, gościnność. Z drugiej zaś strony, dramatopisarz nie waha się ukazać w *Dybuku* destrukcyjnego wpływu skodyfikowanej moralności na życie osób młodych oraz, szczególnie, na życie kobiet traktowanych z reguły przedmiotowo, mimo że to kobiety właśnie realizują istotne role społeczne. Jako żony, matki, kucharki, położne płodzą, rodzą, pomagają w przyjściu na świat, karmią i wychowują, nie zabierając jednak głosu w dyskursie publicznym. W opozycji do kobiet usytuowani zostają mężczyźni: mogą sprawować funkcje cadyków i rabinów, intonować „święte pieśni”, studiować Misznę i Gemarę, poznawać tajniki wiedzy kabalistycznej, podróżować, pić alkohol, przebywać bez ograniczeń w bóżnicy, dysponować majątkiem oraz wyznaczać wymierną cenę za ciało swoich córek, niezależnie od woli tych ostatnich.

A zatem, społeczność zaprezentowana przez An-skiego jest spolaryzowana⁴⁴⁶. Na jednym z jej biegunów znajduje się to-co-męskie-dominujące, na drugim natomiast to-co-żeńskie-zdominowane. Wyjątkiem od tej reguły jest główna bohaterka dramatu, Lea. Po pierwsze, ma ona odwagę samodzielnie interpretować pewne nakazy i zakazy obowiązujące w społeczności, po drugie, decyduje się na negację lokalnego prawa, przejawiającą się w pogwałceniu wspólnotowego tabu. Lea postanawia bowiem, w imię swojej miłości i wbrew życzeniom ojca oraz zwyczajom społeczności, nawiązać kontakt z uznawaną za nieczystą sferą świata zmarłych. Dziewczyna przekracza zatem granicę, której, zgodnie ze społeczną konwencją, nie wolno jest przekraczać. Czyni tak, aby zrealizować swoje własne marzenia oraz uniknąć narzucanego jej małżeństwa. Za swój bunt płaci jednak najwyższą cenę. Lea

⁴⁴⁶ W kwestii opozycji binarnych w kulturze i myśli żydowskiej zob. na przykład: K. Kornacka, *Wstęp*, [w:] R. Elior, *Dybuki i kobiety żydowskie w historii społecznej, myśli mistycznej i folklorze*, Poznań-Gniezno 2014, s. 7–18.

umiera, a jej śmierć wydaje się zgonem psychogennym lub/i socjogenym, który następuje w wyniku pogwałcenia wspólnotowego tabu⁴⁴⁷.

Dramat Szymona An-skiego można również odczytywać z perspektywy socjologicznej oraz feministycznej. Nie jest to niczym niezwykłym, zważywszy na historię życia samego autora *Dybuka*. Urodził się on przecież w rodzinie, w której dominowała matka: kobieta *nolim velim* wyemancypowana, porzucona przez męża, zmęczona i udręczona, zarabiająca na życie pracą własnych rąk. An-skiego łączyły też silne więzy emocjonalne z dwiema siostrami⁴⁴⁸. Mimo że osobiście nie zaznał szczęścia w miłości⁴⁴⁹, to kobiety były obecne w życiu Rappoporta, stanowiąc przedmiot jego pożądania i tęsknoty, nawet wbrew zdrowemu rozsądkowi, na co zwróciła kiedyś uwagę żona najbliższego przyjaciela An-skiego, Chaima Żyłłowskiego⁴⁵⁰. Patriarchalna struktura wspólnot chasydzkich musiała więc wywrzeć na zasymilowanym już z kulturą rosyjską i zachodnioeuropejską pisarzu dość duże wrażenie, zdumienie, a nawet przerażenie. W prologu dramatu pada przecież rozpaczliwe pytanie córki, skierowane do sędziwego ojca – uczonego kabalisty: „Отец! Ведь ты сам был когда-то молод. Неужели ты никогда не любил?”. Jak sądzę, to samo pytanie, „Ojcie, czy ty naprawdę nigdy nie

⁴⁴⁷ Na temat śmierci psychogennej oraz socjogennej pisze Tomasz Sikora we wstępie do przetłumaczonej przezeń *Rzeczywistości Hebrajczyków* autorstwa Oskara Goldberga. Polski filozof i religioznawca przywołuje, między innymi, opis śmierci wojownika Uzzy, zawarty w *Księdze Samuela*. Sikora stwierdza, że wspomniany tekst stanowi egzemplifikację sytuacji, „w której bezpośredni kontakt z obiektem numinotycznym, będący przekroczeniem zakazu rytualnego, prowadzi do nagłego, natychmiastowego zgonu transgressora, Uzzy, i nie można go wytłumaczyć naturalnie”. Por. T. Sikora, *Aliud valde – wokół idei hebraizmu Oskara Goldberga*, [w:] O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków...*, s. XXVIII.

⁴⁴⁸ Zdaniem Gabrielli Safran wczesne teksty An-skiego świadczą o jego skrywanej niechęci w stosunku do ojca oraz o współczuciu dla matki, która samodzielnie musiała wychowywać trójkę dzieci, prowadzić i utrzymywać dom. Por. G. Safran, *Wandering Soul...*, s. 18.

⁴⁴⁹ Pierwszą żoną An-skiego była niejaka Janais, Francuzka wychowana w Rosji, poślubiona przez niego po śmierci Piotra Ławrowa, na początku roku 1900. Już po upływie miesiąca w małżeństwie Rappoportów zaczęły się pojawiać poważne problemy, ostatecznie zaś rozpadło się ono pod koniec roku 1900 (por. G. Safran, *Wandering Soul...*, s. 91–93). Szczególnie trudnym i bolesnym doświadczeniem okazało się dla An-skiego kolejne małżeństwo z dużo młodszą od niego Esterą Glezerman pochodzącą z Witebska. Ceremonia zaślubin miała miejsce w Wilnie w 1908 r. Estera, zwana Edią, nie dochowywała mężowi wierności, zdradzając go notorycznie z kochankiem o inicjałach „A. I. P.” Co więcej, zaszła z nim w ciążę, a następnie dokonała aborcji. Ostatecznie, drugie małżeństwo An-skiego rozpadło się w 1911 r. Por. Y. Petrovsky-Shtern, op.cit., s. 88–90.

⁴⁵⁰ Por. G. Safran, *Wandering Soul...*, s. 149n: “Most of An-sky’s friends (...) had trouble imagining him happily married to any woman, let alone a girl expecting a comfortable, settled life. Vera Zhitlovskaiia used a strong language: ‘If it would help, I would hold on to you until the grave to keep you from marrying that *baryshnia* [aristocratic young woman]... but you can’t help a madman’.”

kochałeś?”, chętnie zadałby sam An-ski rodzicom aranżującym śluby swoich córek z nieznanymi im w ogóle mężczyznami i zabiegającym o jak największe profity materialne, które ewentualne małżeństwo dziecka mogłoby przynieść całej rodzinie. Pytanie „Córki” można również odczytywać jako *signum temporis*. Wydaje się bowiem, iż twórca *Dybuka* miał świadomość zmieniających się realiów życia społecznego, a zwłaszcza zmian postaw młodzieży, która zaczynała negować istniejący porządek, domagając się możliwości decydowania o własnym życiu i przedkładając dobro osobiste nad dobro wspólnoty. O ile obserwacje poczynione przez An-skiego były trafne, a jego relacja jest rzetelna, to można na jej podstawie stwierdzić, iż u progu dwudziestego stulecia również niektóre Żydówki wychowywane w patriarchalnych gettach miały już odwagę głosić potrzebę zmiany życiowej sytuacji oraz domagać się większych praw i większej wolności: tej zwłaszcza, która pozwalałaby im na wyrażanie uczuć oraz na podejmowanie istotnych decyzji. Przywołana tutaj postać „Córki”, występująca w prologu dramatu, stanowi przykład kobiety wyzwolonej, zbuntowanej i odważnej, inna zaś bohaterka, Lea, zachowuje się jak prekursorka żydowskich feministek: ma odwagę sprzeciwić się społeczności, walcząc o miłość Chanana, choć jest świadoma, że jej walka jest z góry skazana na niepowodzenie i że nie zazna prawdziwego szczęścia z powodu potęgi aksjologiczno-normatywnego systemu swojej wspólnoty. Lea jest także swoistą skandalistką, czyli kreatorką zamierzonego lub mimowolnego skandalu, który naruszył istniejący od lat ład społeczny na jego fizycznej i metafizycznej płaszczyźnie⁴⁵¹.

Problematyka feministyczna zaprezentowana w *Dybuku* przez An-skiego wydała mi się na tyle istotna, iż zdecydowałam się na jej szczegółową analizę, której wyniki przedstawię w ostatnim rozdziale mojej książki. W czterech następujących po sobie paragrafach omówię zatem role społeczne realizowane przez bohaterki pierwszoplanowe i drugoplanowe w sztuce Rappoporty, jak również aberracje społeczne, rozumiane jako świadome lub podświadome odstępstwo od konwencji, będące udziałem tych postaci, opiszę także znaczenie pewnych mitów w procesie kształtowania się porządku patriarchalnego wspólnot chasydzkich, przedstawię społeczne i psychologiczne implikacje wynikające z konieczności zawierania przez kobiety zaaranżowanego małżeństwa, jak również postaram się wyjaśnić,

⁴⁵¹ Zdaniem Jadwigi Mizińskiej „bytem skanadalicznym” jest każdy człowiek: „Po pierwsze dlatego, że sam często skandale wywołuje – i to zarówno w sposób zamierzony, jak i mimowolny. Po wtóre – bo na tle całości Bytu, uporządkowanego wedle praw kosmosu, jawi się jako jego część niepokorna, kapryśna, wyskakująca niejako z uładzonego tła, rozbijająca przyrodzony porządek i ład, skandalizująca w owym bycie” (J. Mizińska, *Podnoszenie iskiei*, Lublin 2010, s. 67).

w jaki sposób zjawisko dybuka, mocno osadzone i „popularne” w kulturze aszkenazyjskich Żydów, mogło przynieść kobiecie chwilowe chociażby wyzwolenie.

1. Społeczne role i społeczne aberracje bohaterek *Dybuka*

Kiedy spoglądamy na listę „osób” dramatu An-skiego, widzimy, że większość ról została przeznaczona dla mężczyzn. Głównymi postaciami męskimi są zatem kolejno: rebe Szlojmele Tartakower – cadyk, starzec; Michael – jego główny pomocnik, *gabaj*; rabin Szamszon – rabin w Tartakowie; pierwszy sędzia duchowny (*dajan*); drugi sędzia duchowny (*dajan*); rabin w Brynicy; Sender Hewircman – kupiec; chasyd z Brynicy⁴⁵²; Chanan – uczeń jesziwy w Brynicy; Enoch – uczeń jesziwy w Brynicy; Chaim – uczeń jesziwy w Brynicy; Meir – opiekun synagogi w Brynicy, trzech „starych bywalców” synagogi⁴⁵³; Przechodzący Starzec; Stary chasyd; Drużba – weselny poeta⁴⁵⁴; Alter – kelner; Gość weselny; Garbus; Żebrek o kulach. Postaci kobiecych jest na tej liście zdecydowanie mniej. Do głównych bohaterek sztuki Rappoporta zaliczają się: Lea, córka Sendera Hewircmana, Frada – stara niania Lei, Gitel – kuzynka Lei, przyjezdna, Basia – kuzynka Lei, przyjezdna, Stara Żydówka, Babka Chana – akuszerka, Kucharka, Kulawa Żebraczka, Bezręka Żebraczka, Półślepa Żebraczka, Wysoka, Błada Kobieta – Żebraczka⁴⁵⁵. To zestawienie ról męskich i żeńskich wydaje się bardzo wymowne z punktu widzenia socjologii. Dzięki niemu dostrzegalny staje się podział ról społecznych w tradycyjnej społeczności chasydzkiej. Mężczyźni usytuowani zostają wokół synagog – centrów kultu: An-ski wymienia dwóch rabinów, dwóch *dajanów*, cadyka wraz z *gabajem*, opiekuna synagogi oraz jej stałych bywalców. Mężczyźni są także reprezentantami miejscowej jesziwy, gdzie trzech młodych chłopców może zdobywać wykształcenie talmudyczne. Mężczyzn jest natomiast mniej niż kobiet wśród grona żebraków: w tej grupie na cztery kobiety przypada dwóch niepełnosprawnych mężczyzn. Żadna natomiast z kobiet – bohaterek dramatu nie jest związana ani z synagogą, ani z jesziwą.

Główną postacią sztuki jest, oczywiście, Lea: młoda dziewczyna wychowywana przez ojca i niańkę, Fradę, którą nazywa „babcią”. Jak się wydaje, Lea nie sprawiała dotychczas żadnych kłopotów, zachowując się zgodnie

⁴⁵² Ros. *Сендер Гевирцман – купец, хасид в Бренице.*

⁴⁵³ Ros. *Синагогальные завсегдатаи, старики.*

⁴⁵⁴ Ros. *Маршалок – свадебный поэт.*

⁴⁵⁵ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 323п.

z oczekiwaniami wspólnoty, czyli tak, jak przystoi uczciwej żydowskiej dziewczynie. Gdy wstąpił w nią dybuk, Sender zapewnia cadyka Szlojmele, że Lea przestrzegą zasad moralności i skromności:

Sender. Rebe! Moja córka – prawowierna córka Izraela. Zawsze chodziła ze spuszczoneymi oczyma i zawsze była posłuszna rodzicom⁴⁵⁶.

Córka Sendera nie artykułowała więc swoich pragnień ani potrzeb. Nie deklarowała też otwarcie miłości do Chanana, ponieważ byłoby to źle odbierane przez wspólnotę. Powinnością żydowskiej dziewczyny było życie ciche i pokorne. Nikt zresztą nie pytał jej o zdanie w kwestii wyboru przyszłego męża. Rzecz można, iż takie pytanie uchodziłoby za wręcz absurdalne w środowisku chasydów opisywanych przez An-skiego: wybór męża dla córki stanowił niezbywalny obowiązek ojca, który miał się zatroszczyć przede wszystkim o to, aby jego dziecko nie żyło w biedzie.

Lea nie zajmowała się, oczywiście, nauką – odmiennie niż Chanan, Enoch czy Chaim – ponieważ wszelkiego rodzaju studia – czy to talmudyczne, czy też kabalistyczne – były domeną mężczyzn. W *Dybuku* towarzyszą jej tylko kobiety: niańka Frada oraz dwie kuzynki, Basia i Gitel, które zachowują się radośnie i beztrzesko, towarzysząc Lei w jej oczekiwaniu na ślub z narzeczonym wybranym przez ojca, Sendera. Dziewczęta respektują także zasadę, która głosi, że przed ślubem panna młoda nie powinna choćby przez chwilę spoglądać na przyszłego męża. Właśnie dlatego, zgodnie z obowiązującym obyczajem, narzeczona prosi swoje drużki, aby opowiedziały jej, jak wygląda przyszły mąż:

Gitel. Dlaczego się wystraszyłaś? To narzeczony przyjechał – witają go w pobliżu z muzyką.

Basia (*podniecona*). Pobiegnę na niego popatrzeć!

Gitel. Ja też. Potem przybiegniemy i powiemy ci, jaki jest. Dobrze?

Lea (*cicho*). Nie trzeba...

Basia. Ona się wstydzi. Nie wstydz się, głupiotka! My nikomu nie powiemy! (...)

Frada. Narzeczona zawsze prosi drużki, aby przyjrzały się i powiedziały jej, jak wygląda narzeczony, czy jest blondynem czy brunetem. (...)

(*Przybiegają Gitel i Basia.*)

Gitel i Basia (*razem*). Widziałyśmy go! Widziałyśmy go!

Lea (*krzycząc*). Kogo? Kogo widziałyście?

Gitel. Narzeczonego! To brunet – brunet!

Basia. Nie, blondyn! Nie, blondyn!⁴⁵⁷.

⁴⁵⁶ Ibidem, s. 366.

⁴⁵⁷ Ibidem, s. 355n.

Na pozór więc Lea spełnia wszelkie powinności wynikające z swojego statusu społecznego. Jako „panna na wydaniu” wydaje się podporządkowana decyzjom ojca, zgadzając się na poślubienie nieznanego mężczyzny. Nie łamie otwarcie żadnych konwencji i nie buntuje się przeciwko obyczajowości wspólnoty. Frada, która opiekuje się dziewczyną, zostaje natomiast ukazana jako jej mentorka: jest osobą, która przekazuje tradycję oraz zasady zachowania.

Jednakże główna bohaterka dramatu An-skiego wydaje się postacią bardziej złożoną. W gruncie rzeczy nie akceptuje ona praw „rzeczywistości zastanej”, a także dostrzega niespójność narracji mitycznej, będącej podstawą systemu norm obowiązujących we wspólnocie. Nie rozumie – lub raczej nie chce zrozumieć – pośmiertnej dyskryminacji Chanana, który, zdaniem Frady, „umarł niedobrą śmiercią”. Nie chce też pogodzić się z jego odejściem. Neguje także zasadność ludzkiego cierpienia: nie wie, z jakiego powodu zmarła jej matka, nie zaznawszy „radości macierzyństwa”. Dostrzega też niespójność w traktowaniu zmarłych: z jednej strony powinna, zgodnie z tradycją, zaprosić zamordowanych przez kozaków nowożeńców na własne wesele, z drugiej zaś słyszy, że duchy są złe i przebiegłe. Krótko mówiąc, Lea podważa zasadność światopoglądu brynickich chasydów, wyrażanego, między innymi, poprzez formułę „Господь знает, что делает. А мы – слепые и ничего не знаем”⁴⁵⁸, „Pan wie, co czyni, a my – ślepcy, niczego nie wiemy”.

Co więcej, skromność i posłuszeństwo głównej bohaterki *Dybuka* wydają się pozorne. Do najbardziej erotycznie nacechowanych scen dramatu należy bezsprzecznie wizyta kobiet w synagodze. Kobiety przychodzą tam nocą, jeszcze za życia Chanana. Frada, dostrzegając smutek Lei i słysząc, że dziewczyna nocami płacze, postanawia zastosować ergoterapię: Lea ma wyhaftować nowy *parochet* w darze dla synagogi. Praca ta ma ukoić smutek Lei, przywracając jej radość życia⁴⁵⁹. W bóżnicy Gitel, która towarzyszy Lei i Fradzie, dostrzega młodego kabalistę. Chłopak wpatrzony jest jednak tylko w Leę:

Gitel. Jakimi błyszczącymi oczyma on na ciebie patrzy.

Lea. Zawsze patrzy na mnie błyszczącymi oczyma. Takie ma oczy... A kiedy ze mną rozmawiał, tracił oddech... I ja też... Widocznie to grzech, kiedy obcy sobie chłopcy i dziewczęta rozmawiają ze sobą...

⁴⁵⁸ Ibidem, s. 354.

⁴⁵⁹ Por. ibidem, s. 339: „Фрада (Мееру, указывая головой на Лию, негромко). Золотое дитя! Чистая голубка! А Бог наказал ее, послал на нее хворь. Похудела вся, ослабела, по ночам плачет. Я и посоветовала ей вышить завесу для кивота. Это помогает... [Frada (zwracając się do Meira, wskazując głową na Leę, niezbyt głośno). Złote dziecko! Prawdziwa gołąbica! A Bóg ją ukarał, zesłał na nią chorobę. Cała schudła, osłabła, nocami płacze. Poradziłam jej wyszyć *parochet*. To pomaga...].

Gitel. Po prostu przywołuje cię oczami... Na pewno chciałby podejść do ciebie, ale tak nie wypada (...).

Frada. Meir, daj nam pocałować święte Zwoje. Bo jakże to tak: być u Boga w gościnie i nie pocałować Jego Tory (...).

Meir. Podejdźcie. (*Idzie do przodu, Gitel prowadzi Fradę, za nimi [podąża] Lea. Meir otwiera Arkę, wyjmując Zwoje, podsuwa Fradzie i Gitel do pocałowania.*)

Lea (*podchodząc do Chanana, zatrzymuje się i, podniósłszy nieco głowę, patrzy na niego – i spuszcza oczy*). Dobry wieczór, Chananie... Znowu przyjechałeś?

Chanana (*szeptem*). Tak...

Lea. Teraz do nas nie przychodzisz...

Chanana (*ledwie wymawiając słowa*). Ja nie mogę przychodzić (...).

Frada. Leo, chodź tutaj, pocałuj Zwoje! (*Lea podchodzi i, cała drżąc, przylega do zwojów długim, namiętym pocałunkiem. Frada z przestraszeniem.*) No, wystarczy, córeńko, wystarczy. Tory nie wolno za bardzo całować. Jest ognista. Pisana czarnym ogniem na białym ogniu... (*Zaczyna nagle z spieszyć się w przerażeniu*). Idźcie, dzieci do domu, idźcie do domu! Aj, jak późno! Aj, jak późno! (*Wychodzą w pośpiechu.*)

Meir, zakrywając Arkę, przystania ją parochetem i wychodzi. Chanana siedzi nieruchomo, z przymkniętymi oczyma. Długa przerwa. Chanana śpiewa dalej 'Pieśń nad Pieśniami', [zaczynając] od tego miejsca, w którym się zatrzymał: 'Jak wstążeczka purpury wargi twe i usta twe pełne wdzięku. Jak okrawek granatu skroń twoja za twoją zastoną...'⁴⁶⁰⁴⁶¹.

Frada, Gitel i Basia bez zastrzeżeń więc realizują role wyznaczone im przez wspólnotę. Frada – niania i opiekunka Lei – czyni wszystko, co może, aby zniwelować niepokój dziewczyny, chociaż nie wydaje się, aby haftowanie *parochetu* przez Leę mogło być najlepszym lekarstwem na nieszczęśliwą, jako że niemożliwą do zrealizowania, miłość. Mimo to Frada dostrzega smutek córki Sendera, usiłuje pomóc jej w taki sposób, który pozostaje w zgodzie z prawami społeczności. Sam ojciec jest zupełnie nieobecny w życiu bohaterki dramatu: z pewnością nie interesują go rozterki córki. Nie tylko jej nie pomaga, lecz, przeciwnie, wszelkie działania Sendera intensyfikują depresję – bądź nerwicę – jedynaczki, której obowiązkiem jest realizacja powinności wynikających z pełnienia roli „młodej Żydówki”, „żydowskiej narzeczonej”, „żydowskiej panny młodej”, „żydowskiej żony”, a następnie „matki-Żydówki”.

Drużki Lei, Gitel i Basia, nie zadają żadnych pytań i nie wyrażają żadnych wątpliwości. Określić je można jako pokorne, radosne, naiwne. Bezrefleksyjnie postrzegają otaczającą je rzeczywistość. Gitel, na przykład, widzi, że Chanana bardzo chciałby porozmawiać z Leą, ale wie również, iż taka

⁴⁶⁰ Pnp 4,3. Przekład Pieśni nad Pieśniami podaje tu za: *Biblia Tysiąclecia*, Warszawa-Poznań 1988.

⁴⁶¹ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 340n.

rozmowa byłaby sprzeczna z zasadami, które uznaje za właściwe: „Na pewno chciałby podejść do ciebie, ale tak nie wypada”. Innymi słowy, Basia i Gitel stanowią przykład kobiet doskonale zaadaptowanych do życiowej sytuacji. Przejęły bezwiednie zasady swojego systemu społecznego i bezwolnie je akceptują, odgrywając role, które zostały im wyznaczone w patriarchalnej strukturze. Nie uczą się, nie marzą o zdobyciu wykształcenia, nie modlą się wspólnie z mężczyznami, nie słuchają barwnych opowieści o wielkich cadykach chasydzkich ani takich podań nie przekazują⁴⁶², spokojnie czekając na własne zamążpójście, które, podobnie jak ma to miejsce w przypadku Lei, zostanie zaaranżowane przez rodziców, a ich własne przyjaciółki – drużki obwieszczą im kiedyś, w nieodległej zapewne przyszłości, czy przyszedł mąż jest brunetem, czy też blondynem. Tak bowiem nakazuje tradycja, której należy się podporządkować. Kwestia, w jaki sposób pozbawiono młode osoby instynktownego odczuwania potrzeb seksualnych, wydaje mi się otwarta. Mogę jedynie podejrzewać, że presja społeczna wywierana od wczesnodziecięcych lat na dziewczynki sprawiła, iż nie mają odwagi złamać żadnej konwencji i żadnego tabu. Jeżeli natomiast odczuwają jakikolwiek popęd seksualny, to zostaje on wyparty w najodleglejsze rejony podświadomości. Z czasem zaś znajdzie prawdopodobnie swój bardziej wysublimowany wyraz we wspomnianej już tutaj „radości macierzyństwa”, czyli w wartości powszechnie akceptowanej przez wspólnotę. „Radość macierzyństwa” jest przecież godna kobiety, której postulowaną i niezwykle cenioną rolą społeczną jest bycie-matką. W odniesieniu do Basi i Gitel, a także Frady, można, jak sądzę, sformułować opinię, że wszystkie te bohaterki reprezentują „zachowania idące w kierunku altruizmu powinnościowego”⁴⁶³, by posłużyć się tutaj terminologią Andrzeja Wiercińskiego. Dla dobra swojej wspólnoty – noszącej pewne znamiona wspólnoty prymitywnej – zarówno Frada, jak i dziewczęta respektują zasady pozostające w oczywistej sprzeczności z indywidualnym dobrostanem psychofizycznym. Mimo że Frada odczuwa współczucie wobec Lei, nie podejmuje żadnych zdecydowanych działań, które mogłyby uwolnić młodą kobietę od obowiązku respektowania trudnych dla niej norm. Jest interesujące, że por-

⁴⁶² Por. M. Wodziński, *Women in Hasidism: "A non-Sectarian Perspective"*, "Jewish History" 2013, 27, s. 419: "Women were excluded from other activities that took place during the hasidic pilgrimages to the courts, such as communal study in the beit midrash, story telling, daily prayers, and, most importantly, the celebratory communal meals on festival days, as well as the more intimate Sabbath gatherings, during which the tsadik would deliver his torah and eat with those gathered around his table."

⁴⁶³ A. Wierciński, op.cit., s. 153. Pojęciem „altruizmu powinnościowego” Wierciński posługuje się, opisując postawy członków wspólnoty myśliwskiej, występującej „w warunkach wędrującej grupy o charakterze 'Wielkiej Rodziny'” (A. Wierciński, op.cit., s. 152.).

tret większości kobiet występujących w *Dybuku* przypomina wizerunek (męskich) członków archetypicznej wspólnoty myśliwskiej, o silnie rozwiniętej motywacji wolicjonalnej. Jak bowiem stwierdza Wierciński, „wyprawa myśliwska wymaga skoordynowanego i ofiarnego współdziałania jej członków o jednej płci, różnicowanym wieku i rozmaicie spokrewnionych”⁴⁶⁴.

W takim kontekście zachowanie i osobiste odczucia Lei, do których bohaterka An-skiego się przyznaje i które ujawnia, mogą uchodzić za wyraz społecznej aberracji. Nie będąc w stanie publicznie pocałować Chanana, Lea całuje namiętnie zwoje „ognistej”⁴⁶⁵ Tory, co również, samo w sobie, jest niedozwolone, ponieważ stanowi zachowanie nacechowane erotycznie. Nawiasem mówiąc, akt całowania Tory zostaje prawidłowo odczytany przez Chanana: po opuszczeniu synagogi przez kobiety bohater odczuwa podniecenie: chłopak śpiewa cichym głosem wersy Pieśni nad Pieśniami, doskonale zdając sobie sprawę z literalnego znaczenia słów *Cantici Cantorum*. Tak więc, postawa bohatera może być interpretowana także jako swoista aberracja, a nawet wyraz antynomizmu o proveniencji, prawdopodobnie, sabataistycznej⁴⁶⁶. To bowiem, co czyni Chanana, pozostaje w opozycji do zasady zachowania przedmałżeńskiej czystości i zarazem implikuje dopuszczenie się grzechu. Młodym mężczyznom i kobietom nie wolno jest nawet ze sobą rozmawiać: „Widocznie to grzech, kiedy obcy sobie chłopcy i dziewczęta rozmawiają ze sobą...”, mówi przecież Lea, którą dręczy wewnętrzny konflikt zachodzący pomiędzy „byciem-młoda-dziewczyną” a statusem młodej

⁴⁶⁴ A. Wierciński, op.cit., s. 153.

⁴⁶⁵ Jak pisze Mark Verman w artykule zamieszczonym w „The Jewish Bible Quarterly”, istnieje wiele symboli oraz metafor odnoszących się do Tory. Najczęściej utożsamiana była ona z Drzewem Życia, wodą, jak również boskim ogniem. Jednym z najbardziej znanych wyjaśnień „ognia Tory” – „Tory ognistej” – jest komentarz Rasziego. Raszi nawiązuje w nim do pierwszych wersów trzydziestego trzeciego rozdziału Księgi Powtórzonego Prawa: “Initially, Rashi suggests that the fire from which the Torah emanated was primordial. In so doing, he quotes a talmudic expression concerning black fire on white fire (...).” (M. Verman, *The Torah as Divine Fire* http://jbjq.jewishbible.org/assets/Uploads/352/352_fire.pdf [dostęp: 1.04.2016]). Por. także: Pwt 33,1-2: „Oto błogosławieństwo, które wypowiedział Mojżesz, mąż Boży, nad Izraelitami, przed swoją śmiercią: Rzekł: Pan przyszedł z Synaju i z Seiru dla nich wzeszedł, zablysł na góry Paran, przybywa z Meriba po Kadesz, w prawicy ogień płonący”.

⁴⁶⁶ O związkach chasydyzmu, sabataizmu oraz frankizmu wspomina *expressis verbis* Rachel Elior w *Mistycznych źródłach chasydyzmu*, wskazując, że bezpośrednią genezę tak chasydyzmu, jak i frankizmu był właśnie sabataizm: „Baal Szem Tow i Jakub Frank dorastali w XVIII wieku na terenach, gdzie oddziaływała mistyczna tradycja ze swą wieloznaczną symboliką. W tym okresie żywił sabataistyczny stworzył nowe związki pomiędzy kabałą, mesjanizmem, mistyką, anarchią i nihilizmem. Obu przyciągała siła kabalistycznych dzieł oraz mesjańska wizja, która zawierała elementy starożytnej mistyki *hechalot* i *merkawy* (...). Beszt i Frank pozostawali pod wpływem tych samych źródeł i ideologii, ale wyciągali z nich całkiem odmienne wnioski” (R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu...*, s. 215n.).

przedstawicielki chasydzkiej wspólnoty. Świadomość problemu Lei miała, jak się wydaje, tylko jedna osoba: był nią cadyk Szlojmele. Na wieść o opętaniu dziewczyny przez ducha zmarłego Chanana wyraża pogląd dotyczący „zepsucia” córki Sendera:

Robak może wniknąć w owoc tylko wówczas, gdy owoc zaczyna się psuć⁴⁶⁷.

A zatem wyłącznie cadyk podejrzewa, iż opętanie Lei nie jest przypadkowe i że ona sama przyczyniła się do przekroczenia tabu, nawiązując kontakt z przedstawicielem nieczystego świata zmarłych. Lea nie zrealizowała więc powinności łączących się z przypisanymi jej rolami społecznymi: nie była, w rzeczywistości, posłuszną ojcu córką, nie została ani żoną, ani matką. Osobiste szczęście przedłożyła nad dobro wspólnoty, działając wbrew prawu i tradycji, których uzasadnieniem była ochrona wspólnoty i bezwzględna walka o jej przetrwanie.

Z motywem dążenia do przetrwania wspólnoty łączy się również postać brynickiej akuszerki – „Babki Chany”. Jest ona osobą zajmującą wyjątkową pozycję społeczną i otaczaną szacunkiem, niezwykłym w przypadku kobiety. Do domu Chany podążają panny młode, niosąc jej dary i dziękując za to, że Chana pomogła im niegdyś się narodzić:

Lea (*wstaje*). Babciu, chodź [ze mną] na cmentarz.

Frada. Poczekaj, Leo. Jeszcze wcześniej powinnaś zanieść swojej akuszerce, Babce Chanie, koszulę, którą dla niej uszyłaś.

Basia. I ona będzie w niej tańczyła na targu i śpiewała, i częstowała kramarzy.

Frada. Tak! To starodawny zwyczaj i należy go przestrzegać. (*[Zwracając się do Gitel i Basi]* Idźcie, dziewczynki, do domu i przynieście koszulę i poczęstunek na tacach.

(Gitel i Basia wchodzi do domu i wynoszą na dwóch tacach koszulę i poczęstunek, miód i pierniki. Przekazują tacę z koszulą Lei. Ona idzie pierwsza, za nią Gitel z drugą tacą. Kierują się ku ostatniemu domkowi z lewej strony sceny. Zbiegają się dzieci, młodzież.)

Dzieci (*wesoło, podskakując*). Niosą koszulę babce Chanie! Niosą koszulę Babce Chanie! (*Biegną za procesją. Lea i inni podchodzą do domu Chany.*)

Lea (*puka do drzwi*). Babko Chano, otwórzcie! Wnuczka przysła, przyniosła prezent!

(Wychodzi stara babka Chana.)

Babka Chana. Wnuczka przysła! Nie zapomniała o starej babce!

Lea (*podaje jej tacę z koszulą*). Babciu! Tę koszulę sama dla was szyłam i wyszywałam! (*Podaje jej drugą tacę*). To ciasto sama dla was piekałam i wypiekałam! Jak przyjmowaliście mnie, kiedy się rodziłam, tak przyjmijcie ode mnie podarek w dzień mojego ślubu. Żyjcie sto dwadzieścia lat!

⁴⁶⁷ С. АН-СКИЙ, *Меж двух миров...*, s. 365.

Babka Chana. Niewiele już mi zostało do stu dwudziestu lat, cha, cha! (*Przyjmuje drugą tacę.*) Wnuczko moja złota! Jak ty mnie obdarowałaś koszulą, tak niech Pan obdarzy ciebie dwunastoma synami, którzy za dnia i w nocy będą siedzieli nad Torą i rozślawiali twoje imię na całym świecie! (*Całuje ją. Kładzie jej ręce na głowę.*) Niech cię błogosławi Pan Abrahama, Izaaka i Jakuba! (*Bierze koszulę, przygląda się jej.*) Aj, aj, aj, jaka dobra koszula! Zostawię ją sobie jako całun! No, pójdę się stroić! (*Wchodzi do domu.*)

Lea, narzuciwszy na ramiona czarną chustkę, odchodzi wraz z Fradą w boczną uliczkę.)

Gitel (*[zwracając się] do Basi.*) Lea i Frada poszły na cmentarz⁴⁶⁸.

Analiza powyższego tekstu pozwala na wysunięcie tezy, że żeńskim odpowiednikiem cadyka-szamana jest we wspólnocie chasydzkiej właśnie akuszerka. Chana wydaje się osobą powszechnie szanowaną. Jak się dowiadujemy, każda wychodząca za mąż dziewczyna pamięta o kobiecie, która wspierała jej matkę w bólach porodowych i pomogła przyjść noworodkowi na świat. Jak zatem życie chasydów – mężczyzn koncentruje się wokół postaci cadyka, tak kobiety mogą zwrócić się do położnej w sytuacji ekstremalnej, którą jest każdy poród, niezależnie od stanu fizycznego kobiety. Rodząca potrzebuje bowiem zarówno fizycznego, jak i psychicznego wsparcia, ponieważ zdaje sobie sprawę, że właśnie poród – choć jest on zjawiskiem naturalnym – zawsze niesie poważne zagrożenie dla życia kobiety i jej dziecka. Zakładając natomiast, iż w Brynicy nie przeprowadzano raczej zabiegów cesarskiego cięcia, jedynym ratunkiem dla kobiet była w takiej sytuacji wiedza i umiejętności zaufanej akuszerki. Mimo że An-ski o tym nie wspomina, możemy założyć, że wiedza Chany obejmowała także znajomość ziołolecznictwa, ponieważ w tamtym okresie akuszerka dysponowała jedynie roślinami czy też ekstraktami roślinnymi, służącymi do zahamowania poporodowego krwotoku spowodowanego, na przykład, nieobkurczeniem się macicy.

Interesująca jest także emocjonalna postawa Chany wobec członków społeczności: każde dziecko, któremu pomogła przyjść na świat, akuszerka traktuje jak dziecko własnej rodziny. Inaczej natomiast tę rzecz ujmując, „Babka Chana” ma świadomość, iż partycypowała w wielokrotnych aktach kreacji ludzkiego życia, a przez to stała się (współ)kreatorką całej żyjącej wspólnoty:

(Wychodzi Chana w koszuli, opasana białym sznurem.)

Babka Chana (*bierze do rąk tacę i, tanecznym krokiem, kieruje się przez plac targowy do kramów. Śpiewa.*)

Napłodziła babka Chana

Mnóstwo wnucząt.

⁴⁶⁸ Ibidem, s. 356n.

Wszystkie one w dzień ślubu
Ofiarowują jej białą koszulę.
Wystroiła się babka Chana
W biały swój strój
I wychodzi, jak hrabina,
Na szeroki dwór.

Wpływa tak babka Chana
Na stary targ,
Wybiegają jej na spotkanie
Wszyscy – i młody, i stary.

Wnuczkę Leę babka Chana
Wydaje za męża,
I przynosi wszystkim sąsiadom
Pierniki i miód.

(Częstuje kramarzy.)
Poczęstunek babki Chany
słodki i pijany.

Kto do ust podniesie kieliszek,
ten krzyczy: Jeszcze!

Głosy. Jeszcze! Jeszcze!

(Kramarze i kramarki otaczają ją, piją miód, jedzą pierniki i kładą na tacy monety.)

Babka Chana (podsuwa tacę). A teraz pójde rozweselić świętych zmarłych, narzeczonych i pannę młodą. Przyzwijcie muzykantów.

(Wszyscy milkną. Wśród ogólnej ciszy babka Chana, tanecznym krokiem, kieruje się ku mogile. Tłum otacza ją szerokim półokręgiem. Wychodzi muzykant i cichuteńko wygrywa smętną melodię. W takt tej melodii babka Chana wolno tańczy wokół grobu, obchodząc go trzykrotnie. Tłum rozchodzi się w milczeniu.

Babka Chana wraca do siebie. Ciemnieje.)⁴⁶⁹.

Jak więc widzimy, swoiste powinowactwo społecznych funkcji cadyka i Chany-akuszerki nie jest przypadkowe. Chana bowiem – podobnie jak cadyk – wykonuje określone rytuały, które mają na celu zapewnienie płodności i żywotności wspólnoty. Jej pieśń stanowi prawdziwą afirmację istnienia: Chana wie, iż miała pozytywny wpływ na egzystencję i trwałość całej społeczności, która odczuwa wobec niej głęboką wdzięczność. Taniec starej akuszerki wokół grobu narzeczonych posiada z kolei wymiar symboliczny. Wydaje się, że Chana nie tyle pragnie „rozweselić” zmarłych, co ochronić żyjących przed destruktywnym działaniem pochodzącym ze świata podziemnego. Innymi słowy, Chana pragnie nadal wspierać wspólnotę – „Wielką Rodzinę”, tak samo jak czyni to cadyk Szłojmele, mimo że akuszerka nie zna ani wyrafinowanych zaklęć, ani nie jest wyposażona w jakiegokolwiek

⁴⁶⁹ Ibidem, s. 357n.

magiczne przedmioty. Orężem Chany jest po prostu miłość do „swoich dzieci i wnucząt”. Ponieważ jednak trzykrotny taniec Chany wokół „świętej mogiły” odbywa się w asyście zgromadzonego tłumu, to zachowanie starszki uznać należy właśnie za pełnoprawny rytuał, zgodnie z definicją proponowaną przez Roya A. Rappaporta, który stwierdza: „przez pojęcie rytuału rozumiem wykonanie mniej lub bardziej niezmiennych sekwencji formalnych czynów i wypowiedzi, zakodowanych bynajmniej nie przez wykonujących”⁴⁷⁰. Otóż, milczący tłum zdaje sobie zapewne sprawę z istoty tańca akuszerki – szamanki, ponieważ Chana powieliła właśnie czynność „zakodowaną” w świadomości wspólnoty jako działanie o charakterze ochronnym i obronnym⁴⁷¹.

Kobiecymi postaciami zdecydowanie drugoplanowymi są „Stara Żydówka” pojawiająca się akcydentalnie w tekście sztuki, kilka niepełnosprawnych Żebaczek oraz „Kucharka”. Wśród wymienionych tu kobiet największe współczucie odbiorców wywołuje pierwsza z wymienionych bohaterek. Poznajemy ją już w pierwszym akcie dramatu. „Żydówka” wbiega niespodziewanie do bóżnicy wraz z dwojgiem swoich wnucząt, błagając zebranych mężczyzn, aby pomodlili się o zdrowie dla umierającej córki – matki płaczących i przerażonych dzieci:

Nie wyjdę stąd! Położę się przed *Arką*. Obudzę wszystkie święte dusze! Naruszę pokój wszystkich światów, dopóki mi nie zwrócą mojej piękności i dumy!!!
(*Dzieci płaczą.*)

Meir (*Podchodzi. Delikatnie dotyka ręki Żydówki.*) Żydówko, a może kazać dziesięciu mężczyznom czytać Psalmu?

Żydówka. Oj, czytajcie, czytajcie! Tylko szybciej, szybciej. Każda godzina droga. Ona topnieje jak świeca! Już dwa dni, od kiedy leży nieprzytomna i walczy ze śmiercią!

Meir (*cierpliwie.*) W tej minucie! Zbiorę dziesięciu ludzi i zaczniemy czytać...
(*Przypochlebnie.*) Ale przecież trzeba im coś tam dać... biedacy...

Żydówka. Jakże to? (*Daje mu monetę.*) Oto złotówka⁴⁷². Więcej nie mam.

Meir. Trochę mało... Po trzy grosze na człowieka...

Żydówka (*nie słuchając go.*) Chodźmy, dzieci, do innych bóżnic!
(*Wychodzą.*)

⁴⁷⁰ R.A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, przeł. A. Musiał, Kraków 2007, s. 52.

⁴⁷¹ Por. M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 2011, s. 379: „Na ogół można powiedzieć, że szaman broni życia, zdrowia, płodności, świata ‘świata’ przed śmiercią, chorobami, bezpłodnością, nieszczęściem i światem ‘ciemności’”.

⁴⁷² W tekście rosyjskim pojawiają się tutaj nazwy jednostek monetarnych, złotówki oraz grosza, z epoki Królestwa Polskiego (ros. *злотый* i *грош*). Można podejrzewać, że monety te były jeszcze w obiegu wśród ludności żydowskiej na obszarze, gdzie Szymon An-ski prowadził swoje badania etnograficzne. Jedna złotówka warta była wówczas trzydzieści groszy. Stąd też każdy z dziesięciu członków *minjanu* ma otrzymać po trzy grosze.

Meir (*powraca do stołu.*) Oto zesłał nam Pan złotówkę. Poczytamy Psalmy, wypijemy po kropelce, będziemy życzyć chorej ocalenia – a ona, Pan da, wyzdrowieje.

Pierwszy starzec. Chodźmy czytać do sali modlitw. (*Głośno, do uczniów jeshiwy.*) Młodzieńcy, kto będzie czytać Psalmy? Dostaniecie po ciastku!⁴⁷³.

Oczywiście, powyższa scena uległa zmianie w przekładzie dokonany przez Bialika, który nieco złagodził jej negatywny wydźwięk⁴⁷⁴. W hebrajskiej wersji *Dybuka* zebrani w synagodze chasydzi nie dręczą zrozpaczonej kobiety, żądając od niej zapłacenia wyższej kwoty, Meir zaś zwraca się do niej serdeczniej, po imieniu, mówiąc „Chano-Ester” i nie stosując wołacza „Żydówko!”. Nie to jednak wydaje się najistotniejsze. „Stara Żydówka” przedstawiona została bowiem przez An-skiego jako typowa przedstawicielka wspólnoty. Pełni funkcję matki i babki. Nie wiadomo, czym zajmuje się jej mąż, o ile jeszcze żyje, nie wiadomo również niczego na temat jej zięcia, którego żona umiera. Jasne jest tylko jedno: stara kobieta czuje się w pełni odpowiedzialna za własne, dorosłe już dziecko i za wnuki. Nie chce, aby zostały one sierotami. „Żydówka” pozostaje zupełnie osamotniona i zdana wyłącznie na samą siebie w walce o życie córki. Poza tym nie jest osobą majątną: może zapłacić nie więcej niż złotówkę za odczytanie psalmów przez „świętych mężów”, choć ich „świętość” jest, w kontekście tej sceny, bardzo wątpliwa. W zasadzie nie przejmują się oni problemem kobiety. Przeciwnie, chcą po prostu zarobić na nieszczęściu osoby, której jedynym orężem okazuje się bezbronność: psalmy w intencji umierającej córki zostaną jednak odczytane⁴⁷⁵.

Dostrzegalny jest tutaj pewien dysonans: z jednej strony funkcje matki i babki uznaje się w społeczności chasydzkiej za społecznie ważne, a kobieta winna je w swoim życiu z oddaniem realizować, z drugiej natomiast strony

⁴⁷³ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 334.

⁴⁷⁴ Por. S.Z. Rappoport (An-ski), *Na pograniczu dwóch światów. Dybuk. Przypowieść dramatyczna w czterech aktach według hebrajskiej wersji dramatu Chaima Nachmana Bialika*, przeł. A. Hadari, Kraków 2007, s. 41–43: „Meir (*Dotyka jej ramienia*). Chano-Ester, może zwołać minijan, by odmówić tehilim? Kobieta (*Odsuwa się od Arki*). O, biada! Ojej, jej, jej! Niech mówią tehilim! Litości! Spieszcie! Każda chwila droga. Już drugi dzień bliska śmierci. Meir. Już zwołuję minjan... Chano-Ester... Dobrze jednak im coś dać... biedakom. Kobieta (*Daje mu monetę*). Masz. Więcej nie mam. Chodźcie moje dzieci! Chodźmy pukać po bóżnicach... *Wychodzą*. (...) Patrzcie! HAKADOSZ BARUCH HU zesłał nam jeden złoty na 'tikkun'. Zmówmy tehilim, wypijmy LECHAIM, a Święty Błogosławiony da chorej pełne zdrowie”.

⁴⁷⁵ Por. J. Mizińska, *Podnoszenie iskier...*, s. 96: „(...) Bezbronność, wbrew pozorom, stanowi potężną siłę. Jest mocą, którą można przeciwstawić przemocy. Bezbronności nikt nie jest mi w stanie odebrać!”. Swoją drogą, jestem przekonana, iż tej, między innymi, myśli Jadwigi Mizińskiej nie mogliby się powstydzili najwybitniejsi filozofowie dialogu: „wielcy” i „uznani” w tzw. świecie.

okazuje się, że ta sama kobieta zostaje pozbawiona wsparcia wspólnoty w sytuacji granicznej. Nie może liczyć na pomoc mężczyzn: nawet tych, którzy koncentrują się wokół lokalnego „Świętego Świętych”. Słowa Meira – „Oto zesłał nam Pan złotówkę. Poczytamy Psalmy, wypijemy po kropelce, będziemy życzyć chorej ocalenia – a ona, Pan da, wyzdrowieje” – świadczą o bezwzględności miejscowych „kapłanów” zatroskanych o własny dobrostan i niepoczuwających się do odpowiedzialności za słabszych członków społeczności: płacz starej kobiety i dzieci nie wywiera na nich specjalnego wrażenia, a „modlitwa” będzie miała charakter sformalizowany. „Modlić się” będą uczniowie jesziwy, w zamian za odczytanie psalmów dostaną „po ciastku”. Jak sądzę, An-ski w sposób dość obiektywny wskazuje w tym momencie, że również rewolucyjny, egalitarny i fraternalistyczny niegdyś chasydyzm przybrał z biegiem czasu formę religijności spetryfikowanej i sformalizowanej. Niebiańskie podróże Beszta czy też innych wielkich cadyków-mystyków niewiele już mają wspólnego z realiami codziennego życia chasydów, którzy bezrefleksyjnie zatapiają się w pozbawionych głębszego sensu rytuałach i obrzędowości, zatracając poczucie społecznej solidarności i braterstwa⁴⁷⁶, a także bezwzględnie marginalizując znaczenie kobiet oraz ich potrzeb.

Właściwie jedynymi pracującymi „zawodowo” kobietami są w *Dybuku* wspomniana już „Babka Chana”, pełniąca funkcję akuszerki i – do pewnego stopnia – szamanki, jak również „Kucharka”, która przygotowuje ucztę weselną, a także poczęstunek dla „Pana-starego grafa” oraz dla żebraków. O samej „Kucharce” niczego się w zasadzie nie dowiadujemy: jej rola jest nie tyle drugoplanowa, co niemal pozaplanowa. „Kucharka” pojawia się na scenie jednorazowo. Podczas krótkiej rozmowy z Alterem wyraża zabobonne strachy wobec dziedzica – czarodzieja⁴⁷⁷. Zwraca natomiast uwagę fakt, że

⁴⁷⁶ Por. R. Elijor, *Mistyczne źródła chasydyzmu...*, s. 230: „Kolektywne przeżywanie religijnego braterstwa – odczuwania przynależności i wspólnotowości, wzajemnej odpowiedzialności za wspólnotę jako całość i za jednostki, za sposób życia, które jest jednocześnie fizyczne i wzniosłe, ulegało fluktuacjom w różnych okresach, wpływając na rozwój i żywotność chasydyzmu. Jak w przypadku każdego zjawiska historycznego, tak i w tym rzeczywistość nie zawsze odpowiadała wizji”.

⁴⁷⁷ Por. С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 351: „Кухарка. Старики еще помнят, как этот старый граф ходил слепой по местечку и два гайдука водили его. Гость. Ну, а вот теперешний пан. Разве он тоже замечен в этих делах? Кухарка. В прошлом году умирали дети как мухи... Перед Пасхой в одну неделю умерли три роженицы... Летом утонула среди бела дня девушка-невеста. Неспроста же это... Алтер. И подозревают... и дрожат.” [Kucharka. Starzy ludzie jeszcze pamiętają, jak ten stary hrabia-ślepiec chodził po miasteczku, a dwóch hajduczków go prowadziło... Gość. No, a ten obecny pan? Czy zauważono, że on też zajmuje się takimi rzeczami? Kucharka. W ubiegłym roku dzieci umierały jak muchy... Przed świętem Pesach, w czasie jednego tygodnia zmarły trzy rodzące... Latem utonęła w białą

wszystkie „Żebraczki” występujące w dramacie Rappoporta to osoby ułomne i chore. Autor wymienia „Kulawą Żebraczkę”, „Bezręką Żebraczkę”, „Półślepą Żebraczkę” oraz „Wysoką, Błądą Kobietę”. Jak się wydaje, kobiety te zajmują najniższą z możliwych pozycję społeczną, właśnie z racji swojego fizycznego upośledzenia. Zapewne nie posiadają też własnych rodzin, które mogłyby się o nie zatroszczyć. Jednocześnie nie są one w stanie w jakikolwiek sposób zarabiać na życie z powodu schorzeń, na które cierpią. Prawdopodobne jest, że nigdy nie wyszły za mąż, bądź też że ich mężowie rozwiedli się z nimi w chwili, gdy żony stały się kalek⁴⁷⁸. Egzystencja żebraczek jest w całości uzależniona od hojności i życzliwości pozostałych członków wspólnoty, którzy – chciałoby się rzec: na szczęście – odczuwają jeszcze metafizyczny lęk przed złym traktowaniem najuboższych, wierząc, że ukrywa się wśród nich jeden z „trzydziestu sześciu sprawiedliwych”⁴⁷⁹. Z tego powodu również Lea decyduje się na smutny taniec z żebraczkami, mimo iż „trzydziestoma sześcioma sprawiedliwymi” są, zgodnie z przekazem talmudycznym, wyłącznie mężczyźni, a ontyczny status kobiety jako człowieka nie zostaje, w takim ujęciu, jednoznacznie dookreślony.

2. „Święte mity” jako narzędzie utrwalania porządku patriarchalnego

Wspomniany powyżej mit o „trzydziestu sześciu sprawiedliwych”, chroniących w każdym pokoleniu świat od zagłady, stanowi doskonały przykład

dzień dziewczyna-naręczona. A tak nie dzieje się bez przyczyny... Alter. I ludzie podejrzewają... i drżą ze strachu...].

⁴⁷⁸ Rozwód z żoną nie stanowił dla mężczyzny zbyt wielkiego problemu. Jak bowiem napisano w *Misznie*, „Szkoła Szammaja mówi: ‘Mężczyzna oddali swą żonę tylko [wtedy], gdy znajdzie w niej jakąś wadę’, jak powiedziano: ‘Ponieważ znalazł w niej wadę’. Szkoła Hillela zaś mówi: ‘Wystarczy, że przypaliła jego potrawę’, jak powiedziano: ‘Ponieważ znalazł w niej wadę’. Rabi Akiwa mówi: ‘Nawet jeśli znalazł inną, ładniejszą od niej’, jak powiedziano: ‘Jeśli ona nie znajdzie upodobania w jego oczach’; *Miszna Naszim. (Kobiety)*, przeł. R. Marcinkowski, Warszawa-Bellerive-sur-Allier 2016, s. 408.

⁴⁷⁹ W kwestii „trzydziestu sześciu sprawiedliwych” zob. na przykład: H. Schwartz, *Tree of Souls: The Mythology of Judaism*, New York 2004, s. 397: “In each generation there are thirty-six just men, known as the *Lamed-vav Tzaddikim*, the thirty-six righteous ones. They are hidden saints who are blessed to be able to see the *Shekhinah*. The world exists because of their merit. When one of them dies, another is born to take his place. Because of these thirty-six just men, God permits the world to exist. Thus they are the pillars of existence.” Schwartz dodaje, że mit o „trzydziestu sześciu sprawiedliwych” pojawił się już w Talmudzie, następnie zaś stał się jednym z motywów opowieści ludowych, jak również narracji kabalistycznych oraz przypowieści chasydzkich.

narracji religijnej kształtującej postawy moralne wspólnoty. Skoro bowiem „sprawiedliwi” nie są rozpoznawalni, należy darzyć szacunkiem każdego człowieka, aby, chociażby przez przypadek, nie skrzywdzić „ukrytego sprawiedliwego”. Rzecz jasna, nawet jeśli przekonanie to wynika bezpośrednio „z religii lęku”⁴⁸⁰, to bezsprzecznie jest nakazem w sposób obiektywny prawidłowym i, teoretycznie, dającym się uniwersalizować jako maksyma prawa moralnego. W praktyce jednak nakaz ten został obwarowany istotnym ograniczeniem związanym z przynależnością płciową. Okazuje się bowiem, że za „sprawiedliwych uchodzą w owej mitycznej narracji – przekazie mitologicznym⁴⁸¹ wyłącznie mężczyźni. Innymi słowy, tylko mężczyzna może być traktowany jako „один из тех тридцати шести «сокрытых праведников», без которых рухнулбы мир”⁴⁸². W takiej sytuacji bezwzględny nakaz szacunku dotyczy jedynie mężczyzn, nie zaś kobiet: zostają one w ten sposób wykluczone z ludzkiej – człowieczej – wspólnoty w dwojaki sposób. Po pierwsze, apriorycznie uznaje się, że kobiety nie są godne, aby uznać je za gwarantki istnienia uniwersum, po drugie zaś zniesione zostaje tym samym prawo nakazujące respektowanie potrzeb kobiet. Tak więc, mityczna narracja religijna wpływa znacząco na kształtowanie się struktury społecznej o charakterze patriarchalnym⁴⁸³.

⁴⁸⁰ Pojęcie „religii lęku” przyjmuję tu za Albertem Einsteinem, którego zdaniem, „In primitive peoples it is, first of all, fear that awakens religious ideas – fear of hunger, of wild animals, of illness, and of death. Since the understanding of casual connections is usually limited on this level of existence, the human soul forges a being, more or less like itself, on whose will and activities depend the experiences which it fears. One hopes to win the favor of this being by deeds and sacrifices, which, according to the tradition of the race, are supposed to appease the being or to make him well disposed to man. I call this the religion of fear” (A. Einstein, *On Cosmic Religion and Other Opinions and Aphorisms*, Mineola – New York 2009, s. 44). Por. także: K. Kornicka-Sareło, „Religia kosmicznego uniesienia”. *Kabalistyczne źródła żydowskiej teodycei „po Auschwitz”*, „Studia Religiologica” 2015, 48, nr 1, s. 21–33.

⁴⁸¹ Rozumienie religijnej narracji mitologicznej – religijnego przekazu mitologicznego przyjmuję tu za Andrzejem Wiercińskim, który pisze: „mit religijny jest to opowiadanie o czynach bóstw, ludzi i innych tworów animizowanych, przedstawiających w sposób symboliczny określoną część religijnego modelu świata. Jak każda tego rodzaju narracja, obejmuje on więc osoby i akcje w sytuacyjnych kontekstach środowiskowych. Przekaz ten może być nacechowany fabułą o charakterze kosmologicznym, quasi-historycznym albo profetycznym” (A. Wierciński, op.cit., s. 111).

⁴⁸² С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 248: „Jeden z tych trzydziestu sześciu sprawiedliwych, bez których runąłby świat”.

⁴⁸³ Por. R. Elijor, *Dybuki i kobiety żydowskie...*, s. 25: „Aż do dwudziestego stulecia wszystkie żydowskie wspólnoty były podporządkowane systemowi patriarchalnemu (...). Jedynie mężczyźni posiadali zwierzchnictwo nad nauką, administracją, dyskursem publicznym i prawodawstwem, jak również mieli oni wyłączny przywilej kształtowania publicznej przestrzeni. Uważani bowiem byli za byty ze swej natury czyste, zdolne do zbliżania się ku świętości oraz do pozyskiwania wiedzy, co, z kolei, umożliwiałoby uzyskanie przez nich miana uczonych”.

Uczoną, która niezwykle jasno wyraziła ten pogląd, jest izraelska filozof, feministka i badaczka żydowskiej myśli mistycznej, Rachel Elijor. Swoją monografię zatytułowaną *Dybuki i kobiety żydowskie w historii społecznej, myśli mistycznej i folklorze* Elijor rozpoczyna od istotnego i interesującego w omawianym kontekście stwierdzenia autorstwa Józefa Flawiusza, historyka pochodzenia żydowskiego z pierwszego wieku n.e., posługującego się językiem greckim. W dziele *Przeciw Apionowi* Flawiusz napisał:

Kobieta jest – jak głosi prawo – pod każdym względem niższa od mężczyzny. Dlatego też powinna być mu posłuszna nie gwoli poniżenia, lecz aby nią kierowano, ponieważ Bóg dał władzę mężczyźnie⁴⁸⁴.

Podobny mit religijny, przekształcony w normę teonomiczną, odnaleźć można w pierwszym Liście do Tymoteusza autorstwa Pawła z Tarsu, pierwotnie faryzeusza Szaula, a następnie chrześcijańskiego apostoła. Szaul ha-Tarsi pisze zatem:

Kobieta niechaj się uczy w cichości z całym poddaniem się. Nauczać zaś kobiecie nie pozwalam ani też przewodzić nad mężem, lecz [chcę, by] trwała w cichości. Albowiem Adam został pierwszy ukształtowany, potem – Ewa. I nie Adam został zwiedziony, lecz zwiedziona kobieta popadła w przestępstwo. Zbawiona zaś zostanie przez rodzenie dzieci; [będą zbawione wszystkie], jeśli wytrwają w wierze i miłości, i uświęceniu – z umiarem⁴⁸⁵.

Szaul-Paweł uzasadnia więc niższość kobiety za pomocą biblijnego mitu o Ewie-kusicielce Adama. Zgodnie z tą narracją archetypiczna kobieta dopuściła się wielkiego wykroczenia, za które ona sama oraz wszystkie jej następczyni muszą ponosić karę określoną eufemistycznie jako zbawienie. Ową zbawczą karą ma być, oczywiście, rodzenie dzieci. Z krótkich wypowiedzi Józefa Flawiusza oraz Pawła dowiadujemy się poza tym, że „kobieta jest pod każdym względem niższa od mężczyzny”, że powinna być posłuszna mężczyźnie, że ma „trwać w cichości”, a także, iż nie wolno jej nauczać.

Analiza dramatu An-skiego świadczy przede wszystkim o sile i żywotności religijnej mitologii stworzonej przez mężczyzn w świecie judeochrześcijańskim. Żadna z bohaterki dramatu nie tylko nie naucza, lecz nawet nie pobiera nauki. Lea nie bierze udziału w studiach talmudycznych i nikt nie zachęca jej do zdobywania wiedzy. Dowiadujemy się tylko, że potrafi szyć – skoro wytworem jej rąk jest zdobna koszula, prezent dla akuszerki Chany – jak również że umie haftować: depresję bohaterki ma bowiem uleczyć praca

⁴⁸⁴ Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi. Autobiografia* (2, 24), przeł. J. Radożycki, Warszawa 2010, s. 89. Por. R. Elijor, *Dybuki i kobiety żydowskie...*, s. 23.

⁴⁸⁵ 1 Tm 2,11-15. Por. R. Elijor, *Dybuki i kobiety żydowskie...*, s. 25.

nad nowym *parochetem*, darem dla synagogi w Brynicy. Lea potrafi także wypiekać ciasto (pierniki) i, zapewne, gotować. Ma więc wystarczającą wiedzę i umiejętności, aby służyć przyszłemu mężowi. Znamienny wydaje się fakt, że wszystkie bohaterki dramatu w zasadzie godzą się z taką sytuacją. Żadna z nich nie pragnie zdobywać wiedzy innej niż praktyczna – możliwa do wykorzystania w gospodarstwie domowym. Co więcej, kobiety, jak czytamy w tekście sztuki An-skiego, odseparowane są nie tylko od szeroko pojętej szkoły – ośrodka zdobywania wiedzy, lecz także od lokalnego centrum kultu, czyli synagogi:

Gitel (*chwytając rękę*). Leo! Nie boisz się przebywać nocą w synagodze?

Lea. Nigdy nie byłam tu nocą. A i za dnia byłam tylko jeden raz. Przecież dziewczęta nie chodzą do synagogi... Jak tutaj smutno, jak smutno...

Frada. Dzieciaczki moje, w synagodze nie może być inaczej. O północy przychodzi zmarli modlić się i zostawiają tutaj swój smutek⁴⁸⁶.

Zdanie głównej bohaterki – „Przecież dziewczęta nie chodzą do synagogi” – konotuje istnienie normy wspólnotowej opartej na micie głoszącym, iż kobiety są niegodne obcowania ze sferą sakralną jako gorsze, nieczyste i bardziej grzeszne niż mężczyźni⁴⁸⁷. Zwraca także uwagę fakt, że kobiety nie stają się autorkami jakiegokolwiek narracji antymitycznej, lecz, przeciwnie, ich opowieści są komplementarne do narracji męskiej – „jego-opowieści”. Frada, na przykład, aby uzasadnić sensowność nieobecności kobiet w synagodze, głosi, że o północy gromadzą się w tym miejscu duchy zmarłych. Tego typu podanie jest z kolei wystarczającym powodem, dla którego dziewczęta mogą się obawiać przebywania w bóżnicy. W konsekwencji opowieści samych kobiet służą, podobnie jak męskie narracje mityczne, utrwalaniu patriarchalnego systemu społecznego oraz kształtowaniu konwencji – umów społecznych, służących dobru mężczyzn oraz deprecjonujących rolę kobiet, przekazywanych kolejnym generacjom.

Z drugiej zaś strony, przynajmniej niektóre bohaterki sztuki An-skiego mają świadomość niezawinionej „ułomności” kobiety. Zalicza się do nich,

⁴⁸⁶ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 338.

⁴⁸⁷ Por. R. Elior, *Dybuki i kobiety żydowskie...*, s. 25n.: „Kobiety natomiast zajmowały w społecznej hierarchii podrzędną i niższą pozycję. Odmawiano im prawa do publicznych występów, wykluczono z kręgu uczonych, skazano na ignorancję i dyskryminowano w sposób zgodny z prawem, ponieważ uważano, że są one okresowo nieczyste z powodu cyklu menstruacyjnego. Uniemożliwiano im zarówno kontakt z tym, co święte, jak i zdobywanie wiedzy. Przyswojono sobie zestaw przekonań i opinii, według których prezentowano kobiety jako byty gorsze od mężczyzn, nieczyste, grzeszne, winne i godne kary, głupie i podporządkowane swym ojcom i mężom”.

moim zdaniem, „Babka Chana”. Ta bardzo stara i doświadczona kobieta życzy przecież Lei, aby po ślubie urodziła aż dwunastu synów:

Jak ty obdarowałaś mnie koszulą, tak niech Pan obdarzy ciebie dwunastoma synami, którzy za dnia i w nocy będą siedzieli nad Torą i rozslawiali twoje imię na całym świecie!⁴⁸⁸.

Jednakże słowa Chany można również uznać za antyfeministyczny manifest wygłoszony, paradoksalnie, przez kobietę. Z życzeń akuszerki wynikają bowiem jasne implikacje: lepiej jest rodzić synów niż córki, córki są mniej wartościowe od synów, tylko mężczyźni mogą się uczyć, tylko mężczyźni nie muszą pracować fizycznie, tylko chłopcy są w stanie rozslawić imię swojej matki. Córka, dziewczyna, kobieta jest natomiast istotą gorszą i próżną, mniej inteligentną, skazaną apriorycznie na ignorancję wynikającą z braku wykształcenia. Analogicznie, rodzenie i posiadanie córek stanowi, co najmniej, kłopot, jak również nakłada na rodziców szczególnie trudny obowiązek: rodzice zobligowani są, aby wydać córkę za mąż za mężczyznę pochodzącego z dobrej i zamożnej rodziny, co ma zapewnić dziewczynie dostatnie życie w przyszłości. Sender, wydając córkę za mąż za mężczyznę, którego sam dla niej wybrał, ma właśnie poczucie dobrze spełnionego obowiązku rodzicielskiego. Kiedy Lea wybiera się na kirkut, chcąc zaprosić zmarłą matkę na swoje wesele, ojciec dziewczyny mówi:

Idź, idź, moja córko, w gości do matki. Zaproś ją na ślub, zapłacz nad jej grobem... i powiedz jej, że ja także proszę, aby przyszła, że ja koniecznie wraz z nią chcę prowadzić pod chupę naszą jedynaczkę. (*Ze zdenerwowaniem.*) Powiedz jej, że uczyniłem wszystko, o co mnie prosiła na łożu śmierci. Troszczyłem się tylko o ciebie, wychowałem cię w bojaźni Bożej, a teraz wydaję cię za mąż za dostojnego, uczonego młodzieńca z dobrej rodziny⁴⁸⁹.

Przymiotami dziewczyny wychowywanej w społeczności patriarchalnej są więc pokora, skromność i bezwzględne posłuszeństwo początkowo wobec rodziców, a następnie wobec męża, który jest „dostojny i uczonej”. Prawdopodobnie zadbano o jego edukację i już od trzeciego roku życia uczęszczał on do chederu, co zresztą było obowiązkiem i przywilejem każdego żydowskiego chłopca, który może „siedzieć nad Torą za dnia i w nocy”, bierze udział we wspólnych modlitwach i uctwach, śpiewa psalmy, dyskutuje, zadaje pytania i otrzymuje na nie odpowiedzi, bez zastrzeżeń jednak wierząc w „święty” mit głoszący, że kobiety, w tym zaś jego własna matka, siostra czy żona, są – z woli Boga – istotami ułomnymi i że można (a nawet

⁴⁸⁸ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 357.

⁴⁸⁹ Ibidem, s. 355.

należy) deprecjonować ich ludzką wartość po to, aby trwał niezmienny od wieków ład zapewniający całej wspólnotie jak największe szanse na przetrwanie, mężczyźni natomiast umożliwiając wielokrotne powielenie jego własnego kodu DNA. Warunkiem spełnienia ostatniego z wymienionych postulatów, zapewniającego dobrostan i spokój mężczyzny, jest przedślubna „czystość” oraz niewinność panny młodej. Mężczyzna musi mieć przecież pewność, że dziecko, które zamierza w przyszłości wychowywać, nie będzie stanowiło obcej progenitury. Jest zatem pożądane ponownie wywarcie odpowiedniego wpływu oraz nacisku na młode kobiety: mają one zachowywać przedślubną wstrzeźliwość seksualną, bo, w przeciwnym razie, czeka je gniew i surowy osąd Boga:

Naręczono, naręczono, naręczono piękna.
Dzisiaj dzień twojego wielkiego sądu
Przed Bogiem na niebie ukażą się wszystkie twoje czyny,
I tajne, i jawne, i myśli i słowa
Od czasu narodzin, aż do dzisiejszego dnia... (...)

Dlatego powinnaś, naręczono, płakać i szlochać
I surowym postem, i modlitwą siebie oczyszczać.
Ażeby stanąć przed sądem Wszechmocnego Boga,
[będąc] tak niewinna i czysta, jak [byłaś wówczas], gdy rodziła cię matka⁴⁹⁰.

Przyznać zatem należy, że w takich okolicznościach sytuacja „prawowiernych cór Izraela” nie wydaje się godna pozazdroszczenia. Religijny i „święty” mit zakłada bowiem Bożą wszechwiedzę: Bóg zna „czyny, myśli i słowa” przyszłej żony. Młodej dziewczynie nie wolno jest więc nawet marzyć o związku z kimś, kogo rzeczywiście kocha. Zgodnie z mitem przekształconym w prawo, w dniu swojego ślubu Żydówka ma być bezwzględnie „niewinna i czysta”. W przeciwnym razie Bóg – nieuchronnie – ześle na nią karę. Oczywiście, młode kobiety wychowane w takiej ideologii i głęboko wierzące w mitologię swojego narodu nie mają odwagi, z reguły, się zbuntować. Pokornie będą więc znosić wszelkie upokorzenia, wymagania i obowiązki, jakie nakłada na nie wspólnota: wyjdą za mąż za nieznanego mężczyznę, urodzą i wychowają, powiedzmy, dwanaścioro dzieci, pogodzą się z rozwodem, o którym zdecyduje mąż, o ile, na przykład, dzieci nie urodzą, pozostaną analfaberkami, będą gotować, szyć, haftować, zapatrzona w swoich „dostojnych i uczonych mężów z dobrych rodzin”⁴⁹¹. Ostatecznie,

⁴⁹⁰ Ibidem, s. 359.

⁴⁹¹ Por. R. Elijor, *Dybuki i kobiety żydowskie...*, s. 28: „Kobiety – chcąc, nie chcąc – zgodziły się na życie w ramach ograniczeń narzuconych przez patriarchalny porządek: skazano je na niewiedzę, podporządkowanie, zależność wobec mężczyzn i uległość wobec ich tyranii,

in extrema necessitate, świadomie lub podświadomie, „padną w objęcia” dybuka, który chociaż na krótki czas umożliwi im osiągnięcie wyższego statusu społecznego, mimo że również bezpośredni kontakt z duchem może okazać się wyjątkowo niebezpieczny, jak miało to miejsce właśnie w przypadku Lei.

Wyraźnie dostrzegalną uległość kobiet wobec opartej na micie patriarchalnej struktury społecznej można jednak zrozumieć. Kobiety – bohaterki *Dybuka* nie znają ani innego świata, ani żadnego odmiennego prawa, które mogłoby regulować ich życie. Wmówiono im i przekonano je, że każde odstępstwo od normy niesie ze sobą zagrożenie. Młode dziewczęta powielają po prostu los swoich przodkiń, nie pragnąc niczego zmieniać. Sytuacja, w jakiej się znalazły, jest im dobrze znana, bliska, oswojona, a przez to bezpieczna. Nie umieją poza tym myśleć samodzielnie, ponieważ nikt nie wymagał od nich podejmowania jakichkolwiek decyzji. W swoim zniewoleniu czują się wolne od odpowiedzialności za własny los. „Święte mity” natomiast stanowią doskonałe uzasadnienie wielu niedogodności wynikających z sytuacji opresyjnej, będącej udziałem Lei, Gitel czy Basi, a nawet niepełnosprawnych żebraczek. Zawsze przecież można powiedzieć, iż za doznawane przez kobiety cierpienie odpowiada, na przykład, biblijny Bóg, „Судия праведный”, a nie ludzie – mężczyźni, którzy zdominowali kobiety, sprwadzając je do roli bezmyślnych niewolnic.

Uważna lektura *Dybuka* pozwala, jak sądzę, na postawienie tezy, że autor dramatu zdawał sobie sprawę z trudnej sytuacji kobiet żyjących w tradycyjnych środowiskach, gdzie przestrzegano prawa opartego na zestawie „świętych” mitów. Uświadamiał sobie zapewne, iż kobiety te – prędeż czy później – spotkają się z ideami nowoczesnego świata, a wówczas, przynajmniej część z nich, będzie zabiegała o poszerzenie zakresu osobistej wolności. Przykładem takiej postaci jest „Córka” występująca w prologu dramatu. Bohaterka uciekła z domu, aby związać się z mężczyzną nieakceptowanym przez ojca. Po upływie aż pięciu lat dziewczyna powraca: porzucona, słaba, zaniedbana i chora⁴⁹². Bunt skierowany przeciwko szeroko rozumianej kon-

co było sankcjonowane zarówno przez *halachę*, jak i mityczny grzech Ewy, która została przeklęta”.

⁴⁹² Рог. С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 326: „Дочь. Вот уже месяц, как я вернулась к тебе, больная и надломленная. И ты мне еще ни одного слова не сказал. Старик. Что же я должен был тебе сказать? Что я мог сказать? Дочь. Как? Дочь, единственная дочь, опозорила твои седины, бежала из-под венца с человеком, которого ты к себе на порог не пускал, пропадала без вести целых пять лет. И вдруг неожиданно вернулась домой...” [Córka. To już miesiąc, jak wróciłam do ciebie, chora i załamana. A ty mi jeszcze nie powiedziałeś ani jednego słowa. Starzec. Cóż ci powinienem był powiedzieć? Co mogłem powiedzieć? Córka. Jak to? Córka, jedyna córka, zhańbiła twoją siwiznę, uciekła spod chupy z czło-

wencji nie przyniósł dziewczynie szczęścia, ojcu zaś przysporzył zupełnie niepotrzebnego wstydu i wielu zmartwień. Możliwość realizacji uczucia nie wpłynęła więc pozytywnie na życie „Córki”, która, prawdopodobnie, nie była w stanie ani prawidłowo wybrać obiektu swoich uczuć, ani też korzystać z wolności, którą sobie *per fas et nefas* wywalczyła. Pozbawiona była także wsparcia kobiet pochodzących z jej własnego środowiska: podobnie jak Lea, nie miała już matki. Nie jest również wykluczone, iż wybranek, za którego bohaterka ostatecznie nie wyszła za mąż, traktował ją z lekceważeniem i pogardą, ponieważ mitologia religijna i oparta na mitach kultura musiały wywierać silny wpływ na sposób, w jaki postrzegał on rzeczywistość oraz kobietę, zwłaszcza tę, która już utraciła „czystość”.

3. Zaaranżowane małżeństwo i ślub z nieznanym jako wyraz reifikacji kobiety

Zaaranżowanie małżeństwa córki nie było w społeczności żydowskiej łatwym zadaniem: wymagało czasu i starań. Nadrzędny cel opiekunów stanowiło zapewnienie życia w dobrobycie materialnym wydawanej za mąż dziewczynie bądź chłopcu. Nie brano, oczywiście, pod uwagę zbyt młodego wieku przyszłych małżonków⁴⁹³, osobistych preferencji czy też uczuć, których zresztą, zwłaszcza kobieta, nie mogła publicznie wyrażać, by, „uchowaj Boże”, nie zostać posądzona o rozwiązłość. Istotną rolę podczas wyboru współmałżonka dla dziecka odgrywał, zdaniem Eliora, aspekt socjoekonomiczny, związany z takimi działaniami, jak, na przykład:

zaaranżowanie małżeństwa oraz omówienie jego warunków, sporządzenie kontraktu ślubnego, wyznaczenie ekonomicznych zobowiązań męża (albo zarządcy jego majątku) na wypadek rozwodu lub śmierci, określenie wysokości posagu i warunków ‘wykupienia’ panny młodej, zbadanie genealogii i pochodzenia rodzin, jak również ustalenie rodzaju wsparcia dla młodej pary ze strony rodziców⁴⁹⁴.

Jak się wydaje, obserwacje dokonane przez Szymona An-skiego potwierdzają ustalenia izraelskiej badaczki. W *Pomiędzy dwoma światami*, mimo

wiekem, którego za próg do siebie nie wpuszczales, przepadła bez wieści na całych pięć lat. I nagle, niespodziewanie, wróciła do domu...].

⁴⁹³ Por. R. Elior, *Dybuki i kobiety żydowskie...*, s. 54: „Wszyscy jednak mieli nadzieję na to, że dziewczęta wyjdą za mąż, nim osiągną wiek lat szesnastu, chłopcy zaś w chwili zawarcia małżeństwa nie będą mieli więcej niż osiemnaście lat. Podziwiano rodziny, którym udało się zaaranżować małżeństwo dziecka będącego w jeszcze młodszym wieku: gdy córka miała trzynacie bądź czternaście lat, a syn, na przykład, szesnaście”.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, s. 56.

dramatycznej formy podawczej dzieła, odnajdujemy bez większych problemów opis wszelkich zabiegów, które poprzedzały zawarcie żydowskiego małżeństwa we wspólnotach przestrzegających norm religijnych. Bohaterem, który aranżuje małżeństwo córki, jest w *Dybuku* zamożny kupiec, Sender Hewircman. Cała odpowiedzialność za wybór kandydata na męża dziewczyny spada wyłącznie na niego, ponieważ żona Sendera – a matka Lei – już nie żyje. Trzeba przyznać, że bohater An-skiego dokłada wyjątkowych starań, aby zapewnić córce jak najlepszy byt. Bierze pod uwagę różne możliwości i poświęca mnóstwo czasu na znalezienie godnego swojej rodziny zięcia. Pełna zaangażowania postawa Hewircmana budzi nawet zdziwienie zaprzyjaźnionych z nim chasydów. Scena ich rozmowy pojawia się w pierwszym akcie sztuki, stanowiąc zapowiedź katastrofy tragicznej, która ma nastąpić w dalszej części dramatu:

Pierwszy Starzec. A! Ja już nie wierzę, żeby udało mu się kiedykolwiek zaręczyć córeczkę. Trzy razy jeździł oglądać narzeczonych i zawsze wracał z niczym. To narzeczony mu się nie podobał, to [jego] rodzina nie była wystarczająco godna, to nie zgadzał się na wysokość posagu. Nie wolno tak przebierać!

Meir. Sender może sobie pozwolić na to, by być wybredny. Dzięki Bogu, na psa urok, bogaty, dostojny, a córeczka – piękność.

Trzeci Starzec. Lubię Sendera. Prawdziwy chasyd! Z tartakowskich chasydów: z ogniem, z porywem!

Drugi Starzec. Chasyd to on dobry, na pewno. Ale swoją jedyną córkę mógłby wydać za mąż inaczej...

Trzeci Starzec. A jak? A jak?

Drugi Starzec. Dawniej, kiedy bogaty i ważny Żyd potrzebował narzeczonego dla jedynaczki, to nie szukał ani bogactwa, ani sławy, lecz jechał do jakiegokolwiek znanej jesziwy, dawał głównemu nauczycielowi przywoity podarunek i wybierał sobie za zięcia najlepszego, najzdolniejszego ucznia... Także Sender mógłby wybrać dla córki narzeczonego z jesziwy.

Pierwszy Starzec. Nie musiał po to jechać daleko. A co, Chanan nie byłby odpowiednim narzeczonym dla jego córki?

Drugi Starzec. Wszyscy przecież liczyli, że weźmie go sobie za zięcia. Trzymał go przez rok u siebie w domu, karmił, poił... Domownicy odnosili się do niego jak do członka rodziny⁴⁹⁵.

A zatem, nawet starzy chasydzi nie są w stanie zrozumieć Sendera, którego ambicje ogniskują się wokół powiększenia i tak już znacznego majątku. Taka zaś postawa pozostaje w sprzeczności z tradycją, skoro we wcześniejszym okresie, jak się dowiadujemy, zamożni Żydzi przedkładali uzdolnienia przyszłego zięcia nad jego dobra materialne. Ojcowie nie tak więc liczyli się

⁴⁹⁵ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 333.

z uczuciami czy też emocjami córek, co, prawdopodobnie, chcieli zapewnić własnej rodzinie rozwój oraz prestiż wynikające z wysokiego intelektu swoich wnuków i dalszych jeszcze pokoleń.

W dalszej części dialogu bohaterowie An-skiego wspominają także, iż Lea nie sprzeciwiała się małżeństwu z Chananem. Wręcz przeciwnie, córka Sendera była zakochana w najzdolniejszym uczniu brynickiej jesziwy:

Pierwszy Starzec (*uśmiechnąwszy się*). Kiedyś zaszedłem do Sendera. Chanan, jak zwykle, siedział w osobnym pomieszczeniu i czytał z zaśpiewem Talmud, a w sąsiednim pokoju córka Sendera, Lea, siedzi nieruchomo, cichutko, jak oczarowana, i słucha. Nie wytrzymałem i mówię do niej: *Co, Leo, chciałabyś mieć narzeczonego, który by tak słodko, z takim zapalem uczył się Tory?* Ona cała poczerwieniała, spuściła głowę i ze wstydem wyszeptala: *Tak. Cha, cha, cha!*

Drugi Starzec. A Sender, gdy mu pokazali narzeczonego z dziesięcioma tysiącami czerwońców, pojechał dogadywać się ze swatami. Tartakowski chasyd nie powinien tak postępować⁴⁹⁶.

W kontekście wypowiedzi chasydów ojciec Lei jawi się więc jako osoba zupełnie bezduszna. Stary chasyd, obcy człowiek, był przecież w stanie dostrzec rodzące się uczucie dziewczyny do Chanana i zapytać, czy nie zechciałaby zostać żoną ucznia jesziwy. Kupiec Hewircman natomiast nie zdobył się na takie zachowanie, traktując córkę zupełnie przedmiotowo, w dosłownym tego słowa znaczeniu. Przedmiot ten miał bowiem swoją wymierną cenę – kosztował „dziesięć tysięcy czerwońców”.

Inne względy – poza finansowymi – nie są w ogóle istotne, jeśli chodzi o stosowny mariaż. Córka nie ma prawa wyrazić swojego zdania, nie ma także odwagi sprzeciwić się ani ojcu, ani pozostałym członkom społeczności, którzy ostatecznie uznają decyzję Sendera za ostateczną i wiążącą. Przygotowywane jest zatem wesele, przyjeżdżają zaproszeni goście. Powszechnej radości z zaręczyn i przyszłego ślubu Lei nie przerywa nawet nagła śmierć Chanana. Wszystko toczy się zgodnie z nakazem tradycji. Jedynym problemem, który dostrzega niańka Lei, Frada, jest bladeść, choroba, smutek i płacz panny młodej. Lea nie potrafi bowiem pogodzić się ani ze śmiercią ukochanego, ani nie wyobraża sobie związku z obcym mężczyzną. Pozostaje bezsilna tak wobec ojca, jak i wobec konwencji społecznej – wspólnotowego prawa. Automatycznie wykonuje pewne czynności: niesie dary dla Chany, akuszerki, przygotowuje się do wesela. Po tańcu z kalekimi żebraczkami niemal traci świadomość. Kobiety są fizycznie odrażające i zarazem zaborcze: dobrze wiedzą, iż Lea powinna zaskarbić sobie ich życzliwość, ponieważ w przeciwnym razie jej małżeństwo okaże się nieszczęśliwie i spadnie

⁴⁹⁶ Ibidem, s. 333.

na nią klątwa. Również żebraczki traktują dziewczynę jak przedmiot. Niezależnie od własnej woli Lea *musi* z nimi tańczyć, chociaż jest zmęczona i przeżona:

Lea (zamknąwszy oczy, podniósłszy głowę, półprzytomnie). One mnie mocno obejmowały, przyciskały się do mnie, wpijały się we mnie zimnymi palcami... W głowie mi się kręciło, serce zamierało, ziemia osuwała się spod nóg⁴⁹⁷.

Danse macabre jest w opisywanej przez An-skiego wspólnocie integralną częścią obrzędu weselnego. Z jednej strony stanowi on wizualizację zasady moralnej, związanej z realizacją etycznego nakazu okazywania szacunku osobom ubogim, z drugiej zaś, jak sądzę, można go także uznać za preludium kolejnych etapów rytuału, którego kulminacją ma być intymne spotkanie z obcym mężczyzną – nieznanym dotychczas mężem. Z dużą dozą prawdopodobieństwa – niemal – każdy narzeczony będzie wyglądał i zachowywał się dużo lepiej niż przedstawiciele żydowskiego lumpenproletariatu, by posłużyć się tutaj adekwatnym chyba terminem zastosowanym przez Pawła Maciejkę⁴⁹⁸. A zatem, panna młoda poczuje wówczas iluzoryczną ulgę i przynajmniej bez większej odrazy czy wstrętu zniesie dotyk mężczyzny podczas nieuchronnie się zbliżającej „nocy poślubnej”. Nie ucieknie z krzykiem i nie wywoła zupełnie niepotrzebnego skandalu. Innymi słowy, wszystko ma sens, cel i przyczynę, jeśli chodzi o osvajanie kobiety-zwierzątka.

Przypadek Lei jest jednak dużo bardziej skomplikowany, ponieważ, po pierwsze, Lea zakochała się wcześniej w innym mężczyźnie, po drugie zaś ciężko przeżyła jego śmierć. W takiej sytuacji wysiłki wspólnoty nie na wiele się mogą zdać. Dziewczyna pogrążona jest w głębokim smutku i żałobie, co sprawia, iż żadne zabiegi lub obrzędy nie poprawiają jej stanu psychicznego. Bohaterka zdecydowanie nie chce ślubu, do którego nakłania ją ojciec. Nadal darzy miłością Chanana, wciąż za nim tęskni i nie jest w stanie zainteresować się nieznanym narzeczonym. Odnieść można wrażenie, że wszelkie przygotowania do zbliżającego się wesela przysparzają jej dodatkowych cierpień. Znamienne też wydaje się życzenie Lei, która pragnie zaprosić na swój ślub nie tylko ducha matki, lecz również ducha Chanana. Jak już wiadomo, Frada ostatecznie ulega prośbie córki Sendera, chociaż, zgodnie z tradycją, na ślub „nie zaprasza się obcych”. An-ski nie zamieścił wprawdzie w swojej sztuce sceny rozgrywającej się bezpośrednio na cmentarzu, lecz przedstawił istotne jej reperkusje. Jak się bowiem wydaje, to właśnie na kirkucie duch zmarłego wstąpił w ciało dziewczyny:

⁴⁹⁷ Ibidem, s. 353.

⁴⁹⁸ Maciejko zastosował to określenie za Gershomem Scholemem, pisząc o dużej grupie członków ruchu frankistowskiego. Por. P. Maciejko, op.cit., s. 209.

(Z uliczki pospiesznie wychodzą okryte czarnymi chustami Frada i Lea.)

Frada. Szybciej, córeńko, szybciej. Jesteśmy bardzo spóźnione. Och, dlaczego ja cię posłuchałam! Cała drzę. Oby nic niedobrego się tylko nie stało, Boże uchwaj!

Sender. Oto i ona! *(Podchodzi.)* Dlaczego się tak spóźniłyście?

[Na scenę] wchodzi kilka kobiet.

Kobiety. No, oto i narzeczona. Prowadźcie ją, [aby] poświęcić świece. *(Odprowadzają Leę.)*

Frada *(zwracając się w stronę Gitel i Basi)*. Ona zemdlła. Ledwie ją docucili. Ja cała drzę.

Basia. Przez cały dzień niczego nie jadła.

Gitel. Pewnie bardzo płakała nad grobem matki?

Frada. Oj, lepiej mnie nie pytaj. *(Wchodzi do domu.)*⁴⁹⁹.

Lea straciła zatem przytomność na cmentarzu. Nie jest jednak jasne, nad którym grobem bardziej rozpaczala: matki czy też Chanana. Basia stara się wytłumaczyć omdlenie Lei racjonalnie: panna młoda, zgodnie z tradycją, musiała pościć, aby w ten sposób wyprosić Boże miłosierdzie „na długie lata” życia⁵⁰⁰. Moim zaś zdaniem, panna młoda musiała przez cały dzień pościć po to, aby zupełnie już zobojętnieć na wszystko, co się dalej wokół niej – oraz z nią – będzie działo. Sama bowiem ceremonia zaślubin, przedstawiona w *Dybuk*, nie należała do zbyt przyjemnych, zważywszy szczególnie na fakt, że państwo młodzi nigdy wcześniej się nie spotkali, a dziewczyna traktowana była jak martwy rekwizyt służący realizacji rytuału:

*(Wprowadzają Leę i ją sadzają. Gra muzyka. Z domu obok synagogi wychodzi grupa świątecznie odzianych Żydów i Żydówek, pośród nich chudziutki, młody chłopiec w długim surducie i futrzanej czapie. Idzie nieśmiało, z opuszczonym wzrokiem, niesie przed sobą zasłonę⁵⁰¹. Podchodzi, nakłada Lei zasłonę na twarz i głowę⁵⁰². Odchodzi do swojej grupy, która wraz z nim wkracza do domu Sendera.)*⁵⁰³.

⁴⁹⁹ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 358п.

⁵⁰⁰ Por. ibidem, s. 359: „И на всю твою жизнь, на долгие года. Решится сегодня твоя судьба-а-а!” [I na całe twoje życie, na długie lata rozstrzygnie się dzisiaj twój los].

⁵⁰¹ W tradycji żydowskiej zasłoną służącą okryciu głowy oraz twarzy panny młodej jest dość gruba, nieprześwitująca tkanina. Jak pozwalam sobie sądzić, takie osłanianie głowy kobiety miało, zgodnie z niezwykle starym, pierwotnym wierzeniem, zapobiegać zapłodnieniu przyszłej żony przez blask słońca. Por. J.G. Frazer, *Złota Gałąź. Studia z magii i religii*, przeł. H. Krzeczkowski, Kraków 2012, s. 428: „Przekonanie, że kobieta może być zapłodniona przez słońce, powtarza się dość często w legendach i ślady tego wierzenia można nawet odnaleźć w weselnych obrządkach”.

⁵⁰² Zaslaniając twarz panny młodej, przyszły mąż wypowiada, zgodnie z tradycją, błogosławieństwo z Księgi Rodzaju skierowane przez matkę i brata do Rebeki, która miała poślubić Izaaka. Por. Rdz 24,60: „Pobłogosławili Rebeke i tak rzekli: «Siostró nasza, wzrastaj w tysiące nieprzeliczone: i niech potomstwo twoje zdobędzie bramy swych nieprzyjaciół!»”.

⁵⁰³ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 359.

W tym momencie Lea niczego już nie widzi – jej twarz jest szczelnie osłonięta nieprzezroczystą tkaniną, a „młody, chudziutki narzeczonny” może popatrzeć na przyszłą żonę jedynie przez chwilę. Sadząc z opisu An-skiego, także chłopiec jest bardzo onieśmielony, czemu zresztą trudno się dziwić. Dalszy ciąg ceremonii odbywa się już pod chupą. Dziewczyna przez pewien czas zachowuje się jak marionetka – bezwolna lalka, potem zaś, niespodziewanie, odzyskuje głos:

(Pod chupę wchodzi rabin wraz z kantorem i pomocnikiem. Podprowadzają narzeczonego i stawiają go pośrodku. Wprowadzają Leę i siedem razy oprowadzają ją wokół narzeczonego. Meir podaje narzeczonemu obrączkę. Sender bierze rękę Lei, podnosi ją. Narzeczonny podnosi rękę z obrączką, aby nałożyć ją Lei na palec wskazujący)

Lea *(wyrywa rękę, odpycha narzeczonego. Krzyczy histerycznie)*. Nie ty jesteś moim narzeczonym!!! *(Pada na ziemię)*⁵⁰⁴.

Oczywiście, wszyscy zdają sobie wówczas sprawę, że w ciało dziewczyny wstąpił dybuk. Zaczyna się skomplikowana procedura egzorcyzmowania, przeprowadzana w celu rekonstrukcji fizycznego oraz metafizycznego porządku wspólnoty. W trakcie wielu magicznych czynności i rytuałów okazuje się, że winę za śmierć Chanana oraz opętanie Lei ponosi Sender, który sprzeniewierzył się prawu boskiemu, ponieważ jego córka została przyrzeczona Chananowi „przed Tronem Boga”⁵⁰⁵. Właśnie dlatego Chanan trafić miał do domu Sendera, który uznał jednak, że chłopiec nie jest wystarczająco zamożny, aby zostać mężem Lei:

I chodził [Chanana] od miasta do miasta, dopóki nie dotarł do tego miasta, w którym mieszkał Sender. I wszedł do domu Sendera, i siadł u jego stołu. I rzuciła się dusza młodzieńca ku jemu przyrzeczonej. Ale Sender był bogaty, a syn Nissana był żebrakiem. A Sender go przejrzał. I zaczął szukać dla córki bogatych narzeczonych. I w duszy syna Nissana zrodziła się rozpacz, i zaczął on szukać nowych dróg⁵⁰⁶.

„Nowe drogi” Chanana okazały się, rzecz jasna, bezpośrednią przyczyną śmierci obojga narzeczonych. Uzdolniony mężczyzna zainteresował się kabałą i jej nową, prawdopodobnie sabataistyczną, odsłoną implikującą religijny antynomizm⁵⁰⁷. W konsekwencji zgrzeszył, bluźniąc Bogu⁵⁰⁸. Jednakże

⁵⁰⁴ Ibidem, s. 360.

⁵⁰⁵ Por. ibidem, s. 379: „И я понял, что знал тебя с первого часа моего рождения — ибо ты моя суженая от Бога.” [I zrozumiałem, że znałem ciebie od pierwszej godziny po swoich narodzinach – gdyż jesteś mi sądzona przez Boga.]

⁵⁰⁶ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 373.

⁵⁰⁷ Por. ibidem, s. 373: „И князь тьмы, увидав душевное смятение юноши, распростер перед ним силки и сети и изловил его. И сын Нисона ушел из мира живых раньше

prawdziwie winny tragedii jest, w ujęciu An-skiego, Sender, a także szeroko pojęte uwarunkowania chasydzkiej struktury społecznej. Ojciec Lei – jak w tragedii antycznej – również pogwałcił prawo boskie, mając na względzie własne, partykularne dobro. Tradycyjna społeczność natomiast wprowadziła normy postępowania podobne do zasad istniejących w państwie totalitarnym. Człowiek – jednostka musi tu w pełni podporządkować się dobru wspólnoty, a jego własne pragnienia nikogo poza nim samym nie interesują. Każda sfera życia, choćby najbardziej intymna, podlega osądowi, a każde wykroczenie poza przyjętą konwencję kończy się klęską bohatera. Nawet światły, zdawałoby się, cadyk Szlojmele nazywa Leę „owocem, który zaczął się psuć”⁵⁰⁹. A zatem, żadna forma indywidualnego buntu nie jest w Brynicy akceptowana, jako że jednostkowy wyraz anarchii mógłby zachwiać posadami „starego, wspaniałego świata”. Wszystko ma zatem odbywać się zgodnie z tradycją i wszystko ma być podporządkowane celowi nadrzędnemu, jakim jest trwanie wspólnoty w niezminionej od wieków postaci. Autor *Dybuka* wskazuje również, że dążenie do zdobycia majątku, lekceważenie uczuć innych ludzi, uprzedmiotowienie kobiet, aranżowanie małżeństw powodować mogą tragedie, cierpienia, ofiary. Jednocześnie An-ski wydaje się świadom, że opisywany przezeń świat powoli zaczyna przemijać, skoro w małym miasteczku, chasydzkiej enklawie, pojawiły się dwie młode osoby, które rzuciły wyzwanie społecznym autorytetom, nie

времени. И умер он страшной смертью, с хулою против Бога на устах. И душа его блуждала без пристанища, как отверженная, пока не превратилась в Дибукa” [I książkę ciemności, ujrzawszy duchowe rozterki młodzieńca, rozpostarł przed nim wnyki i sieci – i go pochwylił. I syn Nissana przedwcześnie odszedł ze świata żywych. I umarł straszną śmiercią, z bluźnierstwem przeciwko Bogu na ustach. A jego dusza błąkała się bez przerwy, jak przeklęta, dopóki nie przeobraziła się w dybuka.]

⁵⁰⁸ „Bluźniercze” zachowanie ubogiego Chanana oraz jego fascynacja sabataizmem, niekoniecznie w jego frankistowskiej wersji, nie mogą zostać uznane za postawę niezwykłą czy dziwną, ponieważ, w wieku XVIII, jak pisze Rachel Elijor, “The ‘exodus’ from the lowest ranks of society, from a life marked by oppression, humiliation and coercion, was an ‘exodus’ from the boundaries of religion, of law, and of norms.” (R. Elijor, *Jacob Frank’s Book of the Words of the Lord: Mystical Automythography, Religious Nihilism and the Messianic Vision of Freedom as a Realization of Myth and Metaphor*, maszynopis, s. 22). Artykuł został pierwotnie opublikowany po hebrajsku w „Jerusalem Studies in Jewish Thought” 2001, vol. 17, s. 471–548. Wersja ta dostępna jest pod adresem internetowym: <http://pluto.huji.ac.il/~mselio/elior.pdf>. Tekst został przetłumaczony na język angielski przez Richarda Flanza w roku 2007. W roku 2016 Autorka zaktualizowała bibliografię. W swojej wielkiej życzliwości Rachel Elijor przesłała mi tę liczącą 130 stron monografię w kwietniu 2016 r., za co jestem Jej niezmiernie wdzięczna. Znacznie skrócona wersja tekstu dostępna jest także w języku polskim, w tłumaczeniu autorstwa Tomasa Sikory: R. Elijor, *Słowa Pańskie Jakuba Franka...*, s. 237–246.

⁵⁰⁹ Por. С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 365.

pozwalając na własne upokorzenie. Jest to zwłaszcza widoczne w przypadku Lei. Dziewczyna nie zdecydowała się przecież na ślub z nieznanym mężczyzną i w dramatyczny sposób ochroniła swoje prawo do dysponowania tak emocjami, jak również własnym ciałem i własną seksualnością. Ostatecznie więc Lea nie uległa procesowi reifikacji, a jej zaaranżowane małżeństwo nie doszło do skutku, chociaż walczone o nie, rzecz można, do ostatniej chwili:

Lea (*czule*). Nie płacz, nie płacz... Wróć do mnie, o mój narzeczoney, mój mężu. (...) (*Ocknąwszy się*). Znowu idą po mnie, żeby prowadzić mnie do ślubu z obcym... z obcym...

Przyjdź do mnie... Przyjdź.

Chanan (*szarpiąc się*). Nie mogę przekroczyć kręgu! Nie mogę!

Lea (*podnosi się, wyciąga do niego ręce*). Jeśli ty nie możesz przyjść do mnie, ja pójdę do ciebie (...).

(*Rzuca się ku niemu. Pada martwa. Chanan znika.*)

Głosy (*za ścianą*). Drużki. Idźcie poprowadzić pannę młodą pod chupę.

(*Wchodzi cadyk Szlojmele z laską. Za nim [podążają] mężczyźni, kobiety.*)

Cadyk Szlojmele (*ujrzawszy martwą Leę, zatrzymuje się, opuszcza głowę*). Spóźniliśmy się⁵¹⁰.

Właściwie powyższy opis jest najbardziej wstrząsającym fragmentem dramatu An-skiego. Zakładając bowiem, iż Lea uległa stanowi posesywnemu, jej terapia, niezależnie od właściwego powodu schorzenia psychicznego, powinna, jak się wydaje, trwać o wiele dłużej, aby bohaterka mogła odzyskać siły fizyczne, własną tożsamość i samoświadomość. Tymczasem, członkowie wspólnoty nie zwracają najmniejszej uwagi ani na samopoczucie dziewczyny, ani na jej stan fizyczny. Lea ma wziąć ślub „z obcym”, dlatego że taka jest wola jej ojca i społeczności, w której się wychowała. Nic więcej się nie liczy i nic więcej nie jest dla nikogo istotne. W kontekście opisywanych przez An-skiego wydarzeń trudno jest wierzyć w powszechnie przyjmowaną opinię, iż chasydyzm stanowi wyraz afirmacji życia, a „wraz z pojawieniem się Ba'al Szem Towa zniknął smutek”⁵¹¹. Chyba że chodziłoby tutaj o „afirmację życia” okazywaną przez dojrzałego mężczyznę, pobożnego i bogobojnego, *ex definitione*, chasyda, traktującego kobiety jako istoty niższego rzędu i dużo późniejszego gatunku, pozbawione prawa do spokojnej i szczęśliwej egzystencji, zdane na łaskę lub niełaskę swoich rodzin oraz przywódców tej bądź innej chasydzkiej wspólnoty.

⁵¹⁰ Ibidem, s. 379n.

⁵¹¹ M.-A. Ouaknin, *Chasydzi...*, s. 125.

4. Fenomen dybuka jako możliwość *quasi*-emancypacji kobiet chasydzkich

W artykule zatytułowanym *Duch homoseksualisty kocha przeszłość. „Dybuk” An-skiego*⁵¹² Naomi Seidman stawia dość śmiałą tezę, twierdząc, że w *Pomiędzy dwoma światami* dostrzegalna jest miłość dwóch par pojawiających się w sztuce paralelnie. Pierwszą z nich jest, oczywiście, para heteroseksualna, czyli Chanan oraz Lea, drugą natomiast parę tworzą dwaj homoseksualiści, ojcowie Chanana i Lei, tj. Sender i Nissan. Być może niektórzy podzielają opinię uczoney, ze względu na suponowany, także przez przez Gabriellę Safran, skrywany i wypierany homoseksualizm autora *Dybuka*, którego bliskie i intymne relacje z kobietami nie należały do udanych⁵¹³, a korespondencja prowadzona przez An-skiego z Chaimem Żytlowskim miałyby świadczyć o wyjątkowych uczuciach autora *Dybuka*, które An-ski odczuwał wobec swojego wieloletniego i oddanego przyjaciela.

Osobiście jednak sądzę, iż przynajmniej rosyjska wersja dramatu Siemiona Akimowicza Rappoporta nie pozwala na uzasadnienie głoszonego przez Seidman poglądu. Sender z szacunkiem i miłością wyraża się bowiem o swojej, błogosławionej pamięci, żonie, a duch Nissana kieruje przeciwko ojcu Lei surowe oskarżenia, ostatecznie nie wybacząc mu zdrady⁵¹⁴, która polegała na niedotrzymaniu umowy odnoszącej się do przyszłego ślubu jeszcze nienarodzonych dzieci. Innymi słowy, An-ski nie wskazuje w tekście swojego dramatu na istnienie szczególnie pozytywnego uczucia pomiędzy

⁵¹² N. Seidman, *The Ghost of Queer Loves Past: An-sky's "Dybbuk"*, [w:] D. Boyarin, D. Itzkovitz, A. Pellegrini (red.), *Queer Theory and the Jewish Question*, New York 2003, s. 228–245.

⁵¹³ Por. G. Safran, *Wandering Soul...*, s. 92n.: "Chernov's own first wife, Anastasia Sletova, who was close to An-sky, felt he was constitutionally unsuited for marriage. He loved women, she said, and was loved but many of them, by saved his strongest feelings for other men (...). Sletova's interpretation (...) suggests she suspected that suppressed homosexual desire was at the root of An-sky's frustrations with women."

⁵¹⁴ Por. С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 376: „Раби Шамшон (шепотом судьям). Вы заметили, что покойник не простил Сендера? Судьи. Заметили. Раби Шамшон. Вы заметили, что он не сказал, что подчиняется постановлению суда? Судьи. Заметили. Раби Шамшон. Вы заметили, что на слова цадика он не ответил «Аминь»? Судьи. Заметили. Раби Шамшон. Это очень дурное предзнаменование... Смотрите, как раби Шлоймеле расстроен. У него руки дрожат. Судьи. Да. Раби Шамшон (шепотом). Мы свое дело сделали. Мы можем уйти...” [Rabin Szamszon (*szeptem*, do *Sędziów*). Zauważyliście, że zmarły nie przebaczył Senderowi? Sędziowie. Zauważyliśmy. Rabin Szamszon. Zauważyliście, że nie powiedział, że zgadza się z postanowieniem sądu? Sędziowie. Zauważyliśmy. Rabin Szamszon. Zauważyliście, że na słowa cadyka nie odpowiedział „Amen”? Sędziowie. Zauważyliśmy. Rabin Szamszon. To bardzo niedobra zapowiedź... Spójrzcie, jak jest zdenerwowany rebe Szlojmele. Drżą mu ręce. Sędziowie. Tak. Rabin Szamszon (*szeptem*). My wykończyliśmy swoją pracę. Możemy odejść...].

dawnymi przyjaciółmi⁵¹⁵. Mimo to kwestia, którą Seidman omawia, wydaje się bardzo interesująca i ważna, z punktu widzenia socjologicznych i religijnych uwarunkowań dominujących w szeroko rozumianych wspólnotach żydowskich Europy Środkowo-Wschodniej w osiemnastym i dziewiętnastym stuleciu, stanowiących *de facto* swoisty konglomerat składający się z wielu nurtów mesjanistyczno-mistycznych o proveniencji kabalistycznej⁵¹⁶. Skoro bowiem nadrzędną wartością w takich społecznościach było dążenie do przetrwania (danej) wspólnoty, czyli, mówiąc wprost, płodzenie jak największej liczby jej członków, to położenie osób o skłonnościach homoerotycznych i jednocześnie skłanianych do zawierania małżeństw z przedstawicielami płci przeciwnej uznać można za wręcz tragiczne⁵¹⁷. Z tego powodu, jak trafnie zauważa Rachel Elijor, jedynym rozwiązaniem dla osób mających homoerotyczne preferencje seksualne stawało się, paradoksalnie, poddanie się opętaniu przez dybuka:

Tak więc, osoba owładnięta przez dybuka, staje się zwolniona z realizacji rozszczeń społeczeństwa (...). Poprzez przełamanie kręgu zwyczajnych oczekiwań społecznych i uwolnienie od zwyczajnych zachowań dybuk mógł zaoferować tym, którzy nie chcieli lub nie byli w stanie zaakceptować nakazów związanych ze swataniem, małżeństwem, wymuszonymi stosunkami seksualnymi, koniecznością posiadania rodziny, usprawiedliwienie dla postępowania niezgodnego z religijnymi, seksualnymi czy społecznymi normami⁵¹⁸.

⁵¹⁵ Por. N. Seidman, *op.cit.*, s. 243: "In the *Dybbuk* homosexual and heterosexual love are mutually dependent, as a combined system act as the very engine of the social order rather than operating as its margins." Z tezą postawioną przez Seidman nie zgadza się, na przykład, Sharon Friedman. Jej zdaniem, Chanan i Lea są orędownikami odnowy autentycznej wiary: dążą do stworzenia własnej przyszłości umocowanej w świętej przysiędze złożonej przez swoich ojców, a zarazem buntują się przeciwko decydom wspólnoty, popierającym zawieranie zaaranżowanych małżeństw w oparciu o materialistyczne i ekonomiczne przesłanki. Por. S. Friedman, *op.cit.*, s. 139.

⁵¹⁶ Por. R. Elijor, *Jacob Frank's Book...*, s. 18.: "In the eighteenth century, the Sabbatian movement, Frankism, Hassidism and the Kabbalah were interlinked, sharing common roots and complex geographical, chronological and ideational aspects. In this period, the Jewish world engendered Frankist Sabbatianism, the ascetic Kabbalistic Hassidism, the Hassidism of the Baal Shem Tov, and the movement of the resisters to these, the Mitnagdim. These social movements had a common Kabbalistic background, and among their participants were men who expanded the boundaries of autonomous decision and the spiritual internalization of religious life with revolutionary and traditional ideas and elements connected with the Kabbalistic tradition, and with social processes that were influenced by Messianic-mystical ideas."

⁵¹⁷ Por. Józef Flawiusz, *op.cit.*, s. 89: „A jakie są nasze przepisy dotyczące małżeństwa? Prawo uznaje jeden naturalny związek, mianowicie z kobietą i to jedynie wtedy, gdy celem jest płodzenie dzieci. Obcowanie mężczyzn z mężczyznami uważa za czyn wstrętny i śmiercią każe tego, kto by się na to poważyl”.

⁵¹⁸ R. Elijor, *Dybuki i kobiety żydowskie...*, s. 62.

Oczywiście, oddanie się we władanie zbląkanemu demonowi – nagiej duszy – stanowiło również możliwość ucieczki przed zawarciem zaaranżowanego małżeństwa dla „zwykłej”, „normalnej”, zazwyczaj bardzo młodej, dziewczyny, która lękała się jakichkolwiek kontaktów seksualnych. Innymi słowy, rozpowszechnione w kulturze Żydów aszkenazyjskich mityczne zjawisko dybuka pozwalało kobiecie na uznanie ją za „skalaną”, *nida*, a więc za niezdolną do udziału w ceremonii zaślubin oraz w akcie prokreacji⁵¹⁹.

Nie można jednak zapominać, że również mistyczne zaślubiny z duchem przysparzały opętanej ogromnych cierpień i napawały ją przerażeniem. Bezpośredni kontakt z duszą zmarłego stanowił pogwałcenie kulturowego tabu, ponieważ osoba owładnięta przez ducha zmuszona była do partycypacji w nieczystej sferze śmierci – dziedzinie „świata podziemnego”, z czego ofiara dybuka z pewnością zdawała sobie sprawę, odzyskując niekiedy świadomość własnej tożsamości i czując się wówczas odpowiedzialna również za stan obcej – lecz i akceptowanej – duszy, która jej towarzyszyła:

Lea (*jakby przebudziwszy się*). Ojczy! Boję się... Ogarnia mnie przerażenie... Co oni chcą z nim zrobić?

Sender. Nic, nic, córko moja! Nie bój się! Rabin wie, co czyni. Idziemy! (*Odprawdza ją*)⁵²⁰.

Z reguły jednak – podświadomie albo świadomie – osoba opętana identyfikowała się w pełni z obcą tożsamością ducha, co również sprawiało dodatkowe cierpienie. Opętanie było przecież wyrazem poważnych zaburzeń psychicznych lub psychosomatycznych. Z powagi sytuacji zdawali sobie również sprawę przedstawiciele wspólnoty, którzy współczuli rodzinie ofiary stanu posesywnego, a sami zabobonnie lękali się jakiegokolwiek kontaktu ze zmarłym przejawiającym się w żyjącym ciele:

Stary Chasyd (*wzrusza ramionami*). Takie nieszczęście! Takie nieszczęście! I komu musiało się to przydarzyć – Senderowi!

Michael. Nie można go poznać! Zupełnie nie ten sam człowiek. Strach patrzeć na niego!

Stary Chasyd. Chyba sobie żartujesz! Jedynaczka! No, ale jak to się stało, w jaki sposób?

Michael. Kto tam wie! Przed samym ślubem...

Stary Chasyd. A może zostawili ją samą?

Michael. Co ty mówisz! Czy to maleńkie dzieci, by nie wiedzieć, że niebezpiecznie jest zostawiać pannę młodą samą przed zaślubinami? Wszyscy przy tym byli: i rodzice, i narzeczeni. Już ją prowadzili pod chupę, gdy ona nagle

⁵¹⁹ Por. *ibidem*, s. 94.

⁵²⁰ С. Ан-ский, *Меж двух миров...*, s. 368.

pada, zaczyna tarzać się po ziemi i krzyzczyć obcym głosem: przeklina swatów, narzeczonego, rabina...

Stary Chasyd. A! Włosy dęba stają!⁵²¹.

Jak zatem widać, niezależnie od tego, czy „ofiara” dybuka naprawdę uległa stanowi posesywnemu o potencjalnie zróżnicowanej etiologii, czy też symulowała swój transowy obłąd, to opętanie nie mogło dla niej stanowić łatwego doświadczenia: omdlenia, tarzanie się po ziemi, krzyki, zmiana barwy głosu, artykułowanie bluźnierstw, przerażenie całego otoczenia musiały wiele kosztować młodą, zazwyczaj, osobę. Jeżeli zaś w istocie decydowała się ona symulować stan posesywny, to była z kolei świadoma łamania norm i kulturowych konwencji, co, mówiąc eufemistycznie, nie wpływało pozytywnie na jej samopoczucie. Być może więc, właśnie na skutek poczucia winy, jak relacjonuje Gedaliah Nigal, ofiary dybuka podejmowały – niejako dodatkowo – próby samobójcze⁵²². Jeśli natomiast stan, w którym znalazła się „ofiara dybuka”, stanowił rezultat prawdziwych zaburzeń dysocjacyjno-konwersyjnych, to można założyć, iż doznawane odczucia były dla osoby „opętanej” bardzo dotkliwe.

Mimo to Lea – podobnie jak wiele innych żydowskich dziewcząt i kobiet, niekiedy zaś młodych mężczyzn⁵²³ – wolała ulec „duchowi” niż bezwolnie stać się jednym z wielu elementów patriarchalnej i teokratycznej struktury społecznej. Dybuk, rozumiany tutaj przeze mnie jako zaburzenie o charakterze dysocjacyjnym, sprawił, że nie tylko dostrzeżono problem dziewczyny, lecz i ją samą potraktowano jako człowieka oraz „prawowierną córę Izraela”, nie zaś jako przedmiot, który – zgodnie z narracją rabiniczną, stanowiącą dominantę doktrynalną judaizmu normatywnego – wyrazi zgodę na wszystko, byleby tylko wyjść za mąż, ponieważ bycie-czyjąkolew-żoną jest dla niej dobrem najwyższym. Zdaniem bowiem autorów talmudycznych, jak podsumowuje ich rozważania Roman Marcinkowski, tłumacz polskiego przekładu z języka hebrajskiego trzeciego działu „Miszny”:

Kobiece pragnienie zamążpójścia jest większe od chęci ożenku przejawianej przez mężczyzn. Nie ma więc obawy, że kobieta nie będzie chciała wyjść za mąż

⁵²¹ Ibidem, s. 361.

⁵²² G. Nigal, op.cit., s. 75.

⁵²³ Zdaniem Rachel Elijor, która bardzo starannie poddała tę kwestię badaniom, ofiarami opętań były w zdecydowanej większości dziewczęta i kobiety: najczęściej narzeczone oraz młode mężatki. Oczywiście, zdarzało się również, iż „dybuk” wstępował w ciało mężczyzny (Por. R. Elijor, *Dybuki i kobiety żydowskie...*, s. 69n.). Moim zdaniem, działo się tak w przypadku poważnych zaburzeń psychicznych lub też zaburzeń o charakterze seksualnym. W tradycyjnej społeczności żydowskiej stanom posesywnym mogli ulegać, na przykład, homoseksualiści, którzy odczuwali wstręt do intymnych relacji z kobietą.

(Git 49b), gdyż wolą one mieć jakiegokolwiek męża, niż być niezamężne. Dlatego też nie jest zabronione, aby kobieta zaakceptowała przyszłego męża przez pośrednika, bez oglądania narzeczonego, gdyż nie ma obawy, iż mógłby być dla niej odrażający (Kid 41a). Z tej samej przyczyny żona woli towarzystwo swego męża, pomimo że się kłóca, niż pozostać samotną (Jew 118b)⁵²⁴.

Historia Lei, jak również innych osób opętanych przez dybuka, bądź też, mówiąc inaczej, cierpiących na psychogenne zaburzenia związane z oczekiwaniami społecznymi, których nie były w stanie spełnić, wskazuje, że talmudyczni mędracy nie tylko dążyli do uprzedmiotowienia kobiet, lecz że sami uwierzyli w skonstruowany przez siebie mit. Tymczasem, jak się okazało, kobiety, co zabrzmi trywialnie, urodziły się jako istoty wolne. Część z nich nigdy nie zamierzała wprawdzie zmieniać porządku społecznego, lecz dla innych kobiet okazywał się on jednak nie do zniesienia. Lea, na przykład, nie wyobrażała sobie związku „z obcym”, ponieważ kochała Chanana: dobrze jej znanego, mądrego i czulego. Nie pozwoliła także, by traktowano ją jak marionetkę. Podczas uroczystości zaślubin, stanowiącej apogeum poniżającego rytuału zawierania zaaranżowanego małżeństwa, bohaterka nie zdołała sprostać wymaganiom wspólnoty: odczuła ponowną więź ze zmarłym i otwarcie zbuntowała się przeciwko obowiązującemu prawu. W jej krzyk zaczęli się z uwagą wsłuchiwać wszyscy mężczyźni, ponieważ głos, który z siebie wydawała, brzmiał jak głos mężczyzny. „Starszyzna plemienna” poświęciła więc cenny czas na rozmowę z opętaną dziewczyną, negocjowała z ukrytym w niej „duchem”, a nawet pozwoliła mu na pozostanie w ciele Lei przez czas dłuższy niż wynikało to z przyjętych reguł. Z jednej strony, „pobożni” pragnęli pomóc Chananowi w osiągnięciu pośmiertnego spokoju i wytchnienia, z drugiej zaś strony mieli oni na względzie dobro członków wspólnoty oraz całą jej przyszłość, którą Lea mogła zapewnić, rodząc dzieci żyjącemu, młodemu, majątnemu i godnemu Żydowi.

Tak więc, stan posesywny, w którym znalazła się córka Sendera, przynosi jej tylko chwilową ulgę i ratunek, a także czasowo ograniczoną emancypację, pojmowaną jako nabycie praw tożsamyh z prawami mężczyzn. W istocie, podczas transu wszyscy z powagą wsłuchują się w słowa dziewczyny, ale jednocześnie niecierpliwie czekają, aby wreszcie stanęła – jak prawdziwa, czyli cicha i milcząca – kobieta pod weselną *chupą* obok człowieka, którego nie kocha. W końcowej scenie dramatu bohaterka uświadamia sobie, że mimo jej wszelkich wysiłków, błagań, próśb, bólu, przerażenia, doznawane-

⁵²⁴ R. Marcinkowski, *Kluczowe zagadnienia porządku Naszim*, [w:] *Miszna. Naszim (Kobiety)*, przeł. R. Marcinkowski, Warszawa-Bellerive-sur-Allier 2016, s. 45n. Skrót „Git”, „Kid”, „Jew” w cytacie odnoszą się kolejno do traktatów talmudycznych: „Gitin”, „Kiduszin”, „Jewamot”.

go niepokoju i lęku przegrała batalię o własną przyszłość. Już umierając, słyszy przecież jednoznacznie brzmiące słowa: „Идите вести невесту к венцу”⁵²⁵. Nikt jej nie współczuje i nikt nie przejmuje się jej stanem. Dopóki przemawiał przez jej usta mężczyzna, kobieta mogła krzyczeć, tarzać się, buntować, zachowywać jak obłąkana. Kiedy mężczyzna opuszcza jej ciało, następuje ponownie uprzedmiotowienie kobiety. Traci ona wtedy prawo do zabierania głosu i podejmowania decyzji. W przypadku Lei chwilowy trans implikujący jej czasową emancypację okazał się zgubny, w dosłownym znaczeniu tego słowa. Niekontrolowane, negatywne i destrukcyjne emocje doprowadziły do psychogennej śmierci młodej kobiety, która nie chciała zostać „czyjąkolwiek” żoną. Z całą jednak pewnością „chudziutki narzeczony”, niedoszły mąż Lei, już wkrótce stanie pod ślubnym baldachimem u boku młodej dziewczyny nieposiadającej emancypacyjnych oczekiwań. Jego żona urodzi dzieci. Pomoże im przyjść na świat akuszerka Chana bądź też jej następczyni. Jeśli urodzą się córki, to istnieje ryzyko, że będą szukać „nowych dróg”, dążąc, na przykład, do zdobycia wiedzy i osiągnięcia społecznego statusu, który pozwoli im czytać, pisać, zabierać głos w przestrzeni publicznej, a także dążyć do zmiany „odwiecznego” porządku patriarchalnego. „Cadykowie są przecież coraz słabsi, a ludzkie grzechy stają się coraz cięższe”. Oczywiście, walka tych kobiet o ludzkie prawa nie zawsze będzie łatwa. Dążąc do uzyskania osobistej autonomii, „wyzwolone” kobiety będą popełniać błędy oraz ufać mężczyznom nie zawsze godnym zaufania. Miało to miejsce w przypadku „Córki” występującej w prologu dramatu An-skiego. Jedno wydaje się jednak pewne: przynajmniej niektóre z żydowskich dziewcząt nie będą się lękały ani okazywania uczuć, ani też walki o prawo do życia zgodnego z własnymi decyzjami podejmowanymi nawet wbrew woli swoich ojców. Osoby te zdobędą również na tyle szeroką wiedzę, aby można ją było przekazywać innym, dzięki czemu, nawet w jednym tylko, ostatnim, rozdziale tej właśnie książki, przywołane zostały nazwiska czterech znanych kobiet nauki, wywodzących się z „Narodu Księgi”: Racheli Elior, Gabrielli Safran, Naomi Seidman oraz Sharon Friedman⁵²⁶. Tylko one mogłyby nam

⁵²⁵ „Idźcie poprowadzić pannę młodą do ślubu”.

⁵²⁶ Niestety, także we współczesnej Polsce, według danych statystycznych, nadal istnieje proces „społecznego marnotrawstwa”, by posłużyć się tutaj terminem zastosowanym przez filozof i feministkę, Aleksandrę Derrę, która pisze: „Do Polskiej Akademii Nauk w 2011 roku należało 524 osób, w tym jedynie 20 kobiet; proporcja ta od lat się nie zmieniała (...). W Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów w poszczególnych sekcjach mamy 228 osób, w tym jedynie 32 kobiety. Rada Narodowego Centrum Badań i Rozwoju, instytucja stworzona do (...) zarządzania i realizacji strategicznych programów badań naukowych i prac rozwojowych” składa się z 30 członków, w tym jedynie z trzech kobiet (wszystkie wskazane przez

powiedzieć, jak wielkim wysiłkiem okupione zostały ich sukcesy i z jak wieloma patriarchalnymi narracjami musiały toczyć boje, „dorównując” niezmiennie „uczonym” i niezmiennie „świętym” mężczyznom: znawcom „Pisma”, rabinom, cadykom, talmudystom, kabalistom, filozofom i oczywistym luminarzom nauki.

ministrów, ani jedna nie została zgłoszona przez środowiska naukowe” (A. Derra, *Kobiety (w) Nauce. Problem płci we współczesnej filozofii nauki i w praktyce badawczej*, Warszawa 2013, s. 35n).

Zakończenie

W *Najpiękniejszej historii Boga* francuski rabin i filozof Marc-Alain Ouaknin wyjaśnia:

Hebrajski alfabet zawiera tylko spółgłoski. Zapisane słowa składają się więc z samych spółgłosek, do których czytelnik musi dodać samogłoski. Kiedy czytam tekst, wymyślam go, dorzucając samogłoski wedle własnego uznania. Moja lektura jest zatem tworzeniem, interpretacją⁵²⁷.

Innymi słowy, Ouaknin twierdzi, że odczytywanie implikuje stwarzanie, ponieważ w myśli kabalistycznej wszystko, co istnieje, składa się z liter oraz ich kombinacji. A zatem, o ile potencjalny desygnat nie zyskał jeszcze własnej nazwy, nie jest on bytem, lecz pozostaje czystą nieokreślonością. Jak się wydaje, ta ontologiczna koncepcja nie odnosi się jedynie do tekstów uznawanych za święte w tradycji judaizmu lub też w tradycji jakiegokolwiek innej religii. Odczytywanie każdego utworu literackiego zawsze jest rodzajem interpretacji i jednocześnie tworzeniem bytów potencjalnie obecnych w dziele sztuki i konstytuujących dzieło w jego całości. Kiedy jednak rozpoczynałam własną przygodę i pracę z rosyjskim tekstem An-skiego, nie spodziewałam się, że będę zmuszona do dodania tak wielu „samogłosek”, które, być może, pozwalają na ujawnienie ukrytego sensu sławnego na całym świecie dramatu.

Dybuk Szymona An-skiego, do którego by nie dodano owych nowych liter, posiadałby jednak swoje ugruntowane znaczenie: pozostawałby niezmiennie wzruszającą opowieścią o trudnej, nieszczęśliwej miłości i nieszczęśliwych ludziach, bezbronnych wobec wyroków losu i społeczeństwa. Sądzę, iż autor dramatu zakładał możliwość takiej hermeneutyki swojego tekstu i raczej by się jej nie sprzeciwiał. Biografia pisarza i treść całego jego dorobku świadczy o wrażliwości oraz współczuciu, jakie odczuwał wobec tych, którzy cierpią czy też są zniewoleni. Odnieść zaś można wrażenie, że większość bohaterów *Dybuka* stanowią właśnie osoby cierpiące. Bohaterami tragicznymi, w dosłownym znaczeniu tego słowa, są niewątpliwie Chanan

⁵²⁷ M.-A. Ouaknin, *Najpiękniejsza historia Boga*, przeł. K. Pruski, Warszawa 1988, s. 62.

i Lea, cierpią ich ojcowie: żyjący Sender i zmarły już Nissan, cierpi Frada, niebędąca w stanie pomóc swojej wychowance, cierpi nawet cadyk Szlojmele, którego magiczna interwencja okazała się spóźniona lub niewystarczająco skuteczna, przez co nie zdołał uratować od śmierci młodej kobiety. Pozwalam sobie jednak postawić tezę, że nadrzędnym celem Rappoporta było ukazanie życia aszkenazyjskich chasydów walczących o zachowanie świata, który nieuchronnie przemijał, na skutek historycznych i socjoekonomicznych przemian, jakie miały miejsce w dziewiętnastym i dwudziestym stuleciu.

W tym jednak momencie nasuwa się ważne pytanie: czy, zdaniem An-skiego, chasydyzm był w istocie ruchem głoszącym radość życia, czy też, przeciwnie, mitologia chasydów oraz oparta na mitach filozofia nie spowodowały powstania silnie opresyjnej struktury społecznej, niszczącej indywidualność członków wspólnoty oraz negującej ludzkie prawo do elementarnych przejawów wolności i osobistej autonomii? Po namyśle przychyliłam się zdecydowanie do drugiego członu tej alternatywy. Co więcej, jestem przekonana, że zamysłem Szymona An-skiego było „zdemaskowanie” chasydyzmu postrzeganego przez pisarza w dość ciemnych barwach. Innymi słowy, pisząc *Pomiędzy dwoma światami*, Rappoport dokonał zabiegu przeciwnego w stosunku do usiłowań Martina Bubera, dążącego do ukazania chasydyzmu jako filozofii szczęścia, zapewniającej jej wyznawcom przysłowiowy „Raj na ziemi”, a jednocześnie zgodnej z ustaleniami doktrynalnymi judaizmu normatywnego (pozwolę tu sobie przypomnieć, że według Bubera, „chasydyzm nie jest panteizmem”).

Przeprowadzona przeze mnie analiza rosyjskiego tekstu sztuki An-skiego wskazuje, że autor dzieła doskonale zdawał sobie sprawę z faktu, że u podstaw romantycznego ruchu mistycznego, zainicjowanego – teoretycznie – przez Izraela ben Eliezera, legła herezja sabataistyczna oraz zespół doktryn kabalistycznych, bliskich „prorokowi” Szabtaja Cwiego, czyli Natanowi z Gazy. An-ski nie pomija również milczeniem wątku frankistowskiej schizmy, która skłoniła wielu Żydów nie tylko do dokonania aktu apostazji, lecz także do zachowań powszechnie uznawanych za co najmniej naganne: posługiwania się „czarną” magią, udziału w orgiach seksualnych czy nawet tworzenia związków kazirodczych, choć akurat ten ostatni przejaw antynomizmu frankistowskiego nie został ukazany w *Dybuk*. Jednakże, pewne elementy „heretyckie” musiały istnieć i być zauważalne w chasydyzmie przez stosunkowo długi czas, tworząc szczególny konglomerat, który, jak się wydaje, nie tyle zachwyił, co zadziwił pisarza. W opisywanej przez się społeczności brynickiej, istniejącej w bliżej nieokreślonej przestrzeni „Strefy Osiedlenia”, An-ski dostrzegł zapewne enklawę mieszkańców możliwą do określenia jako pierwotna wspólnota plemienna. Rządziła się ona własnymi

prawami, posiadała wyjątkową obyczajowość, a także charakteryzowała się raczej niespójną teologią. Z jednej bowiem strony bohaterowie dramatu – mieszkańcy Brynicy – wierzą w biblijnego Stwórcę ferującego nieodwołalne wyroki, z drugiej natomiast strony są także przekonani o teurgicznym oddziaływaniu człowieka na losy pozbawionego mocy bóstwa rozdzielonego w swojej męsko-żeńskej jedności. Pozornie wierząc w istnienie jednego Boga, przymiotami boskimi obdarzają również cadyka: proroka, demiurga, szamana. Z równie wielkim respektem traktują akuszerkę Chanę, pokładając dużo większą ufność w życiodajną moc starej kobiety, niż w możliwość interwencji absolutnego Bytu. Członkowie opisywanej przez Rappoportą wspólnoty starają się wprawdzie realizować w swoim życiu zasady altruistyczne oraz etycznie radykalne, lecz traktują je jako imperatywy hipotetyczne, będąc przekonani, że postępowanie pozytywne w porządku etycznym przyniesie im wymierne korzyści w życiu przede wszystkim doczesnym i nie spadnie na nich, dzięki moralnie prawym aktom, żadne „wielkie nieszczęście”. Jednocześnie, postawa i zachowania postaci dramatu świadczą, iż opisywany przez Rappoportą chasydyzm jest już spetryfikowaną, statyczną religią, nie zaś żywą, dynamiczną religijnością z okresu działalności Ba'al Szem Towa. Fakt ten wpłynął na wytworzenie się we wspólnocie konwencji i surowych zasad uznawanych za normy teonomiczne, którym winno być podporządkowane życie poszczególnych przedstawicieli wspólnoty.

Z tego więc powodu w niniejszej pracy dramat Szymona An-skiego analizowano, spoglądając nań również z perspektywy filozofii społecznej oraz myśli feministycznej, ponieważ prezentowane przez twórcę *Dybuka* wydarzenia sceniczne stanowią, w gruncie rzeczy, obraz społeczności składającej się z członków podzielonych na kategorie binarne. W dramacie An-skiego występują zatem mężczyźni i kobiety, osoby stare i młode, biedni i bogaci, żywi i zmarli. Przedstawione tutaj zostały wewnętrzne uwarunkowania i prawa rządzące życiem mieszkańców żydowskiego *shtetla*. Autor podkreśla, iż przyjęte konwencje i absolutystyczne normy etyczne bezwzględnie determinują osobiste decyzje i arbitralnie kształtują losy poszczególnych członków społeczności.

Cechą charakterystyczną chasydzkiej społeczności był, niewątpliwie, system patriarchalny, który marginalizował rolę kobiet, negując ich osobiste pragnienia, potrzeby czy dążenia oraz powodując, że, zazwyczaj, kobiety chasydzkie traktowane były przedmiotowo. Z reguły odbierano im prawo do zdobycia elementarnej nawet wykształcenia, nie zezwalano na samodzielny wybór przyszłego męża albo zmuszano do zawarcia zaaranżowanego małżeństwa z nieznanym i niekochanym człowiekiem. Narzuconą im przez wspólnotę powinnością było pełnienie roli cichej i pokornej córki, żo-

ny oraz troskliwej matki podporządkowanej ojcu i mężowi. W najlepszym zaś razie kobieta stanowiła ozdobę domu mężczyzny – pana i hegemon – który traktować mógł żonę i córki jak obraz przedstawiający martwą naturę: piękną, milczącą i pozbawioną możliwości uczestniczenia w jakimkolwiek dyskursie publicznym. W podobny sposób wspólnoty chasydzkie traktowały osoby o skłonnościach homoerotycznych, które zmuszano do skrywania własnych preferencji seksualnych. Za nadrzędne bowiem dobro uznawano zdolność do prokreacji umożliwiającej przetrwanie wspólnoty, jak również podtrzymanie dominacji męskiej warstwy rządzącej. Stabilizację życia społecznego uzyskiwano za pomocą złożonego zestawu mitów. Owa mityczna narracja oddziaływała silnie na świadomość i podświadomość osób próbujących w jakikolwiek sposób przekroczyć uświęcone przez tradycję ramy i, w rezultacie, przyczyniała się do restauracji obowiązującego systemu, ilekroć stawał się on zagrożony.

W tym właśnie momencie natrafiamy na wewnętrzną niekoherencję chasydzkiego świata. Z jednej bowiem strony postulowano w nim model życia nakierowany na zaspokajanie potrzeb „Innego”, w którym – jak we wszystkim, co istnieje – obecna jest iskra nieskończonej i świętej, wyemanowującej siebie ku światu *Nicości*, z drugiej zaś dosyć bezwzględnie walczone z wszelkimi przejawami „inności”, która mogłaby doprowadzić do dekonstrukcji istniejącego porządku. W dramacie An-skiego nie można już dostrzec optymizmu Ba'al Szem Towa, głoszącego poniekąd rewolucyjną ideę równości wszystkich bytów stworzonych. W tekście sztuki nie odnajdujemy również myśli Nachmana z Braclawia wzywającego chasydów do przyjęcia na siebie współodpowiedzialności za dobrostan i bóstwa, i świata. Tym, co się natomiast liczy, jest, paradoksalnie, podtrzymywanie porządku lub też ładu polegającego na wyznaczeniu zdefiniowanych precyzyjnie obszarów działania poszczególnych osób oraz przypisanie im z góry określonych ról społecznych. Mimo więc faktu, że we wspólnocie istnieje, na przykład, głębokie przekonanie o wzajemnym przenikaniu się świata żywych i zmarłych, to tak żywym, jak również zmarłym precyzyjnie wyznacza się granice, których nie powinni oni przekraczać: żyjącym nie wolno jest chodzić nocą na cmentarz, nawet po to, aby odwiedzić groby najbliższych, ponieważ zmarli stanowią jakoby zagrożenie, lecz, z drugiej strony, panna młoda ma obowiązek zapraszać nieżyjących członków rodziny na swoje własne wesele. Można przyzywać ducha zmarłego, a nawet z nim negocjować i pertraktować, ale zjawa znajdować się musi wewnątrz zakreślonego na podłodze kręgu. W ten sposób utrzymuje się nad duchem kontrolę i nie dopuszcza do zbrukania egzorcystów: czystych, uczonych i świętych.

Z podobną niekonsekwencją traktowana jest przez „chasydów An-skiego” wspomniana już tutaj idea obecności świętych iskiei, które – zgodnie z ka-

balistyczną mitologią – mają stanowić boski, duchowy konstytuent bytów „tego” świata. Byty te, jako naznaczone „ślądem Nieskończoności”, by posłużyć się tutaj terminem wprowadzonym przez Lévinasa, zasługują na szacunek i pomoc, ponieważ, w gruncie rzeczy, wszystko, co człowieka otacza, stanowi przejaw „Samoudzielającej się Transcendencji”. Jest zatem zastanawiające, z jakiego powodu nie dostrzegano zazwyczaj istnienia chociażby cienia owej Transcendencji w kobietach, dziewczętach, dziewczynkach, które zmuszano do rezygnacji nie tylko z wielu potrzeb i pragnień, lecz również odbierano im prawo do dysponowania własną seksualnością, jak miało to właśnie miejsce w przypadku Lei, bohaterki dramatu An-skiego. Wydaje się zatem, że chasydyzm, który pierwotnie stanowić mógł alternatywę dla speyfikowanego judaizmu talmudycznego, wraz z upływem lat stał się równie zinstytucjonalizowaną formą religijności. Cadykowie zastąpili rabinów, przejmując władzę nad życiem członków swoich dworów i wspólnot.

An-ski przedstawia zatem w *Dybuku* rzeczywistość rozpiętą pomiędzy wieloma, nie zaś jedynie dwoma, światami. Pierwszy, najbardziej widoczny, podział odnosi się, rzecz jasna, do korelacji i koegzystencji fizycznego oraz metafizycznego wymiaru istnienia. Zarówno w dramacie Rappoporty, jak i w myśli kabalistyczno-chasydzkiej to-co-boskie, za sprawą nieustannej emanacji – *acilut* – ma wpływać na stan tego-co-ludzkie, podtrzymując świat w istnieniu, będąc jego prąródłem i prapoczątkiem. To-co-ludzkie natomiast modyfikuje i zmienia sferę boskości, ze względu na teurgiczną moc, jaką miał zostać obdarzony każdy człowiek. Ludzie zmarli – których również uznać można za element wymiaru metafizycznego – mogą poza tym ingerować w sferę żyjących, a żyjący są w stanie zmieniać pośmiertne losy człowieka, chociażby za pomocą odpowiednich rytuałów i egzorcyzmów, co, zresztą, zostało doskonale zaprezentowane w *Dybuku*.

Kolejnym podziałem, który został ukazany przez Szymona An-skiego, jest, niewątpliwie, wyraźna dystynkcja pomiędzy światem uczonych i świętych mężczyzn a światem grzesznych i niewykształconych kobiet, których status ontyczny pozostaje, w gruncie rzeczy, niezdefiniowany, skoro nie traktowano ich jako epifenomeny boskości, lecz raczej identyfikowano je z szeroko pojętymi siłami zła, ze sferą oddziaływania Szatana, Lilit czy innych demonów. Tym samym wyłączano kobiety ze zbioru tego-co-stworzone, skoro to-co-stworzone ma być przeniknięte przez boski pierwiastek. Oczywiście, ten właśnie podział społeczności chasydzkiej stał się zasadniczą przyczyną cierpień głównej bohaterki, której nie pozwolono na samodzielny wybór męża, a jej uczuć nie brano pod uwagę. Lea, do pewnego momentu, jest absolutnie bezwolna, ostatecznie zaś decyduje się umrzeć. Jej śmierć można uznać za psychogeną, bohaterka An-skiego traci bowiem wolę życia oraz

instynkt przetrwania w chwili gdy zostaje uprzedmiotowiona przez własnego ojca oraz przez najbardziej wpływowych przedstawicieli społeczności.

„Pomiędzy światami” żyje również Chanan, zakochany w Lei student jesziwy w Brynicy, *עשוֹבֹתְנִיחַ בְּבְרִינִיץ*. Jest on człowiekiem, który bardzo jasno dostrzega konflikt pomiędzy dwoma odmianami swojej religii: wspomina przecież o znaczących różnicach dotyczących pojmowania Boga przez wyznawców judaizmu rabinicznego (talmudycznego) a postrzeganiem nie-definiowalnego bóstwa przez kabalistów – mistyków żydowskich. Ten pilny początkowo student szkoły talmudycznej, najzdolniejszy spośród wszystkich jej uczniów, zaczyna przejawiać zainteresowanie myślą mistyczną, odrzucając poprzednie poglądy. Staje się zafascynowany „kabałą”, choć na podstawie jego wypowiedzi wnioskować można, że w gruncie rzeczy jest sabataistycznym „zoharystą”. Przejawia tęsknotę za wolnością i wyraża swój bunt skierowany przeciwko zasadom judaizmu normatywnego. Podejmuje decyzję walki o swoją przyszłość: gotowy jest stoczyć ją „z Bogiem i choćby mimo Boga”.

Można suponować, że także An-ski był świadom istnienia równoległych doktryn wpływających na zachowania oraz postawy chasydów, skoro poświęcił w swojej „legendzie dramatycznej” stosunkowo wiele miejsca rozważaniom *stricte* teologicznym. Wskazał tym samym na wielość tradycji, doktryn, mitów i podań, które ukształtowały światopogląd religijny „nieoświeconych” Żydów wschodnioeuropejskich, powodując, że nieustannie byli oni zmuszeni do rozwiązywania metafizycznych problemów przerastających niekiedy głębią i stopniem złożoności umiejętności profesjonalnych filozofów. Innymi słowy, wszyscy cadykowie, studenci jesziw i kolełów musieli wykazać się naprawdę ogromną wiedzą, aby w swoim myśleniu i dyskursie religijnym pokonać wiele aporii, a tym samym uniknąć możliwości zostania posądzonym o dopuszczenie się herezji, co zresztą nie zawsze się im udawało.

Postacią *ex definitione* zawieszoną pomiędzy światami jest tytułowy dybuk w tragedii An-skiego, czyli Chanan, który po swojej śmierci stał się duchem zbłąkanym czy też „nagą duszą”. Wie, że nie trafi do „nieba”, ze względu na działania, jakie podjął „mimo Boga”. Dla Chanana nie ma też miejsca w Szeolu, ponieważ jego wykroczenie było zbyt poważne. Jediną możliwością dalszej egzystencji bohatera staje się wnikięcie w ciało ofiary, Lei, dla której z kolei opętanie stanowi jedyną możliwość połączenia się z kochanym człowiekiem. Oczywiście, z reguły, opętanie przez dybuka następowało wbrew woli osoby żyjącej i było od niej niezależne, chociaż istnieją również przesłanki wskazujące na możliwość powstania stanu posesywnego na zasadzie psychogennej lub socjogennej. Choroba zwana dybukiem stawała się wówczas jedyną możliwością przełamania konwencji skazującej,

na przykład, młode kobiety na bierność, milczenie i uprzedmiotowienie. Tylko wtedy, gdy następowało opętanie, społeczna kasta hegemonów wsłuchiwała się z uwagą w żeński głos. Opętane kobiety znajdowały się wówczas w centrum uwagi chasydzkiej wspólnoty pragnącej uczynić wszystko, by doprowadzić do rekonstrukcji ustalonego porządku: nakłonić kobietę do pokory i milczenia, a grzesznikowi ułatwić powrót do świata zmarłych.

Dramat An-skiego stanowi więc wyraz złożonej problematyki filozoficznej, Rappoport zaprezentował bowiem w *Dybuku* ontologiczne, epistemologiczne i etyczne założenia myśli mistycznej chasydyzmu polskiego, a także określił wpływ owych założeń na codzienną egzystencję chasydzkiej społeczności. Doktryna mistyczna stała się zatem kanwą wszelkich wydarzeń scenicznych, wpływając bezpośrednio na zachowania i reakcje bohaterów, którzy, zgodnie z jej zasadami, postrzegają ziemski świat jako spolaryzowany. Istnienie tego, co fizyczne, zależy od metafizycznego wymiaru rzeczywistości, szczególnie zaś od bezpostaciowego, bezsilnego, nieantropomorficznego bóstwa stwarzającego świat fizyczny i podtrzymującego *physis* w istnieniu. Z drugiej natomiast strony, wyznawcy owej filozoficzno-religijnej doktryny doskonale zdają sobie sprawę z faktu, iż od ich moralnych zachowań, wyborów i decyzji zależy stan Absolutu, który sam siebie ograniczył i sam siebie powierzył człowiekowi. To ludzie przecież, przebywając w wymiarze „ziemskim”, są w stanie wpływać na to, co boskie, mogą przekształcać chaos w kosmos, dążyć do unifikacji bóstwa – konstytuować je w pierwotnej, przedwiecznej i odwiecznej, męsko-żeńskiej jedności, która miała trwać przed powstaniem czasoprzestrzeni i przed prakosmiczną katastrofą „rozbicia naczyń”. An-ski, jak się wydaje, był świadom głębi opisywanej językiem teatru problematyki. Nie przewidział jednak, iż w nieodległej przyszłości jego dramat odniesie naprawdę spektakularny sukces: będzie on wystawiany nie tylko w Warszawie czy Wilnie, lecz również na Broadwayu i w mediolańskiej La Scali. Nie założył jednak, że widzowie jego sztuki będą oglądać roztańczoną opowieść folklorystyczną o miłości, nie zaś „dramatyczną legendę” o chasydzkich szamanach i „mesjaszach”, którzy czuli się zobligowani do ratowania świata, realizując, w miarę swoich możliwości, postulat *tikkun olam*: utopijnej restauracji utopijnego „Świata, Który Ma Nadejść”.

Praca nad rosyjską wersją tekstu *Dybuka* uświadomiła mi przede wszystkim istnienie co najmniej trzech problemów. Po pierwsze, o ile oglądając lub czytając dramat w przekładzie Chaima Nachmana Bialika, widzowie bądź czytelnicy nie mają raczej wątpliwości, że rozgrywają się przed ich oczyma sceny, które mógł zaobserwować autor sztuki podczas sławnej Żydowskiej Ekspedycji Etnograficznej, a więc w pierwszych latach dwudziestego stulecia, o tyle w przypadku *Dybuka* rosyjskojęzycznej akcja sztuki stanowi rodzaj literackiej retrospekcji. Przypomnijmy bowiem, że omawiana

wersja dramatu rozpoczyna się od prologu. Występują w nim „Starzec” i jego „Córka”, osoba, którą można określić już jako „kobietę wyzwoloną”, niezależnie od poniesionych przez nią konsekwencji własnego wyboru. Ojciec decyduje się opowiedzieć jej historię z czasów własnej młodości. Nie był on jednak świadkiem tych wydarzeń, lecz zasłyszał opowieść „o młodym uczniu jesziwy” od dużo starszych osób, które miały osobiście znać występujących w dramacie bohaterów. Wszystko zatem wskazuje, iż właściwa akcja *Pomiędzy dwoma światami* rozgrywać się mogła pod koniec osiemnastego lub w dziewiętnastym wieku. Z dużą dozą prawdopodobieństwa istniała wówczas pamięć o orgiastycznych ekscesach frankistów. Być może właśnie dlatego pojawia się w tekście sztuki postać „starego grafa” – maga, a także postaci dwóch żebraczek: „Kulawej Jagny” i „Półślepej, starej żebraczki”, która pragnie tańczyć tak, jak miało to miejsce przed czterdziestoma laty: kobieta pragnie przypomnieć sobie swoją „roztańczoną”, dosłownie, młodość i rozbudzone wśród ubogiej ludności żydowskiej nadzieje na nadejście sprawiedliwego i szczęśliwego Królestwa, implikującego także uwolnienie się spod jarzma surowych nakazów Prawa i norm.

Kolejną kwestią, która stanowi dla mnie pewne „miejsce niedookreślenia”, jest fakt bardzo subtelny ukazania przez An-skiego obrazów świadczących o trwaniu wśród chasydów pewnej tęsknoty za ową szaloną, zupełnie nieortodoksyjną przeszłością sabataistyczno-frankistowską. W spisie osób dramatu nie pojawia się w ogóle polskie imię „Kulawej Jagny” (występuje zaś ono niespodziewanie w tekście głównym), a żebraczka, która pragnie popaść w taneczny trans, określona zostaje tylko jako „Półślepa starucha”. Tak więc, Jagna utyka, a żebraczka nie widzi na jedno oko: obie trwają zatem, jak zresztą wszyscy bohaterowie sztuki, „pomiędzy światami”: w tym zaś przypadku, pomiędzy judaizmem a frankistowskim chrześcijaństwem. Kobiety te stały się symbolicznie ułomne w oczach żydowskiej wspólnoty, z której się wywodziły i do której, prawdopodobnie, z pokorą powróciły, gdy okazało się, iż ów „Świat, który ma Nadejść”, jeszcze nie nadszedł i raczej już nie nadejdzie, mimo solennych obietnic Szabtaja Cwiego, Baruchji Russo, Jakuba Kerido oraz Jakuba Franka. Wyraźnie sabataistyczne poglądy otwarcie wyraża też Chanan, główny bohater dramatu, chociaż zostają one określone jako *stricte* „kabalistyczne”. Pytanie, z jakiego powodu An-ski nie nazwał wyraźnie tych religijnych aberracji, pozostaje, jak sądzę, kwestią otwartą, chociaż najprostszym chyba wyjaśnieniem tego problemu był lęk dramatopisarza przed ostracyzmem. An-ski nie chciał, być może, aby zarzucano mu, iż mówi wprost o wydarzeniach, które były niewątpliwie bolesne dla Żydów aszkenazyjskich, jak również mogły powodować wśród nich poczucie pewnego wstydu, ze względu nie tylko na fakt apostazji frankistów, równoznacznej z ich śmiercią jako Żydów, lecz rów-

niez z racji wywołanego przez nich głośnego skandalu obyczajowego, znanego powszechnie nie tylko w środowiskach żydowskich.

Można stwierdzić, że An-ski z wyjątkową dokładnością starał się ująć w krótkiej formie dramatycznej maksymalną ilość szczegółów, detali charakterystycznych dla kultury chasydzkiej, wraz ze wszystkimi jej niuansami, odcieniami, wadami i zaletami. Tych ostatnich było zapewne mniej niż wad – w oczach socjalisty, narodnika, orędownika powszechnej wolności i wroga wszelkiego zniewolenia. Sądzę więc, że autor dramatu odczuwał przede wszystkim żal i współczucie, spoglądając na życie osób zdominowanych przez teokratyczne i patriarchalne normy, mimo że pozornie dystansuje się od wydarzeń świata przedstawionego.

Kwestią, która także domaga się szerszego omówienia, są różnice pomiędzy wersją rosyjską a hebrajską *Dybuka*. Wiadomo, na podstawie relacji świadków i słów samego Bialika, że poeta otrzymał od An-skiego oryginał rosyjskojęzyczny *Pomiędzy dwoma światami*, jak również tłumaczenie tekstu na język jidysz, które potem w niewyjaśnionych okolicznościach zaginęło. Bialik, rzecz jasna, doskonale znał oba te języki. Niektóre partie tekstu hebrajskiego są więc niemal dosłownym przekładem wersji rosyjskiej sztuki. Większość jednak modyfikacji wprowadzonych przez Bialika sprawia, że zmieniło się znaczenie dramatu. Hebrajski poeta usunął zatem słowiańskie imiona: „Basie” zastąpiła „Batja”, mimo że w jidysz funkcjonuje także imię „Bassie” („Basie”). „Jagna” w ogóle zniknęła z tekstu: jej odpowiednikiem jest „Kulawa, Stara Żebraczka”. Cadyk Szlojmele z Tartakowa stał się „Reb Azrielem z Miropola”, położna Chana również nie pojawia się w hebrajskim dramacie. Wraz z Chaną zniknął interesujący obrzęd ofiarowywania haftowanej koszuli akuszerce i trzykrotnego tańca starej kobiety-szamanki wokół grobu „świętych” nowożeńców. Wszystkie te zmiany wymagałyby dokładnej analizy komparatystycznej obu tekstów, co jednak nie stanowiło mojego celu badawczego. Wręcz przeciwnie, celowo unikałam kontaktu z tekstem hebrajskim, a nawet jego przekładami na język polski, aby skoncentrować się wyłącznie na rosyjskim oryginale dramatu, jeszcze nieskażonym przez późniejsze i obce interwencje. Odnoszę jednak wrażenie, że Bialik w dużo większym stopniu niż An-ski pragnął zakamuflować te elementy świata przedstawionego utworu Rappoport, które mogłyby demitologizować opowieść o „baśniowym” życiu wschodnioeuropejskich chasydów, choć nie udało mu się tego uczynić w wystarczającym stopniu. Mimo że bohaterowie dramatu w przekładzie Bialika zachowują się, rzekłabym, o wiele dostojniej niż postaci w wersji rosyjskiej *Dybuka*, to jednak także „dramat Bialika” zaczyna się i kończy sabataistycznym poglądem wyrażonym w chóralnym śpiewie: „do wzlotu trzeba upaść”. Niwelując natomiast delikatnie zarysowane i zarazem szeroko pojęte motywy słowiańskie oraz *quasi*-chrześci-

jańskie, Bialik zanegował tezę An-skiego głoszącą, iż kultura społeczności na danym obszarze stanowi wypadkową obyczajowości różnych grup etnicznych zamieszkujących ów teren. Nie jest też wykluczone, że poeta chciał stworzyć narodowy dramat hebrajski, pomijając wątki możliwe do odczytania jako przejaw kultury pogranicza. Ostatecznie, również Adam Mickiewicz stworzył „Dziady”, polski dramat narodowy, interpretowany najczęściej jako złożona narracja o ludowych zwyczajach staropolskich, starobiałoruskich bądź starolitevskich oraz o dążeniach narodowyzwoleńczych Polaków. Właściwą jednak genezą tego dramatu była, moim zdaniem, myśl, obrzędowość i obyczajowość frankistowska: w tym zaś, między innymi, rozslawiona „taneczna zabawa” grupy frankistów, którzy podążając do Salonik, zatrzymali się na pewien czas w niewielkim Lanckoruniu nad Zbruczem.

Bibliografia

- An-ski S., *Dybuk*, przeł. E. Bryll, przedm. i komentarz S. Warecki, Warszawa 1988.
- An-ski S., *Dybuk. Między dwoma światami. Legenda dramatyczna w 4 aktach*, przeł. M. Friedman, Warszawa 2003, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/anski-dybuk.html> [dostęp: 4.06.2015].
- An-ski S., *Na pograniczu dwóch światów (Dybuk)*, przeł. M. Koren, Lwów 1922, <http://literat.ug.edu.pl/dybuk/> [dostęp: 4.06.2015].
- An-ski S., *Na pograniczu dwóch światów. Dybbuk. Legenda dramatyczna w 4 aktach*, przeł. J. Joelon, J. Rottersman, komentarz J. Joelon, Kraków 1922, <http://rcin.org.pl/dlibra/docmetadata?id=10057&from=pubindex&dirids=9&lp=973> [dostęp: 4.06.2015].
- An-ski S., *Tragedia Żydów galicyjskich w czasie I wojny światowej*, przeł. K.D. Majus, Przemysł 2010.
- Ansky S., *Ashmedai*, [w:] J. Neugroschel, *The Dybbuk and the Yiddish Imagination: A Haunted Reader*, New York 2000, s. 306–361.
- An-sky S., *Between Two Worlds (The Dybbuk): A Jewish Dramatic Legend in Four Acts with Prologue and Epilogue*, przeł. C. Cravens, [w:] G. Safran, S.J. Zipperstein, *The Worlds of S. An-sky. A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century*, Stanford 2006, s. 374–435.
- Ansky S., *From a Letter to Khaim Zhitlovsky*, [w:] J. Neugroschel, *The Dybbuk and the Yiddish Imagination: A Haunted Reader*, New York 2000, s. 1–2.
- Ansky S., *From The Ethnographic Expedition*, [w:] J. Neugroschel, *The Dybbuk and the Yiddish Imagination: A Haunted Reader*, New York 2000, s. 53–58.
- An-sky S., *Gezamelte Schriften*, t. 1, Warszawa 1928.
- Ansky S., *The Dybbuk or Between Two Worlds (A Dramatic Legend in Four Acts)*, [w:] J. Neugroschel, *The Dybbuk and the Yiddish Imagination: A Haunted Reader*, New York 2000, s. 3–52.
- An-sky S., *The Ghost Writer, or Letters from the Beyond*, [w:] J. Neugroschel, *The Dybbuk and the Yiddish Imagination: A Haunted Reader*, New York 2000, s. 284–305.
- Ан-ский С., *Меж двух миров (Дибук). Еврейская драматическая легенда в четырех действиях с прологом и эпилогом*, [w:] Мнемозина. Документы и факты из истории отечественного театра XX века, Москва 2004, s. 10–72.
- Ан-ский С., *Меж двух миров (Дибук). Еврейская драматическая легенда в четырех действиях с прологом и эпилогом*, [w:] Б. ЕНТИН (red.), *Полвека еврейского театра 1876–1926. Антология еврейской драматургии*, Москва 2003, s. 319–381.
- Arystoteles, *Poetyka*, przeł. H. Podbielski, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.

- Assaf D., *Chasydyzm: zarys historii*, [w:] M. Galas (red.), *Światło i słońce. Studia z dziejów chasydyzmu*, Kraków 2006, s. 11–38.
- Assaf D., *Upadek Widzącego z Lublina*, [w:] M. Galas (red.), *Duchowość żydowska w Polsce. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Dedykowanej Pamięci Profesora Chone Shmeruka. Kraków 26–28 kwietnia 1999*, Kraków 2000, s. 123–140.
- Baharier H., *Qabbalessico*, Firenze 2012.
- Bazyłow L., *Historia Rosji*, t. II, Warszawa 1985.
- Beizer M., *The Jews of St. Petersburg: Excursion Through a Noble Past*, (red.) M. Gilbert, przeł. M. Sherbourne, Leningrad 1989.
- Ben-Ari R., *Habima*, transl. A.H. Gross, I. Soref, Th. Yoseloff, New York-London 1957.
- Ben-Shlomo J., *Moses Cordovero*, [w:] G. Scholem, *Kabbalah*, New York 1978, s. 401–404.
- Bergman E., Borzymińska Z., *Święte Świętych*, [hasło w:] *Polski słownik judaistyczny*, http://www.jhi.pl/psj/Swiete_Swietych [dostęp: 15.03.2016].
- Bialik Ch.N., *Habima*, [w:] R. Ben-Ai, *Habima*, New York-London 1957, s. 242–246.
- Biblia Tysiąclecia – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1980.
- Bloom M., *Żydowski mistycyzm i magia*, przeł. P. Sajdek, Kraków 2011.
- Blumenfeld S., *Człowiek, który chciał być księciem. Michał Waszyński – życie barwniejsze niż film*, Warszawa 2008.
- The Book of the Secrets of Enoch: 8,1-6*, <http://www.pseudepigrapha.com/pseudepigrapha/enochs2.htm#Ch8> [dostęp: 30.01.2016].
- Buber M., *Droga człowieka według nauczania chasydów*, przeł. G. Zlatkes, Warszawa 2004.
- Buber M., *Gog i Magog, Kronika chasydzka*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1999.
- Buber M., *Rabbiego Izraela ben Eliezera zwanego Baal Szem Towem, to jest Mistrzem Dobrego Imienia, pouczenie o Bogu zestawione z okrucichów przez Martina Bubera*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1993.
- Bułat M., *Legendarny Dybuk Wachtangowa*, [w:] K. Pleśniarowicz, M. Sugiera (red.), *Wielkie dzieła teatralne, t. 1, Mity teatru XX wieku. Od Stanisławskiego do Kantora*, Kraków 1995, s. 67–95.
- Culianu I.P., *Psychanodia I: A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Leiden 1983.
- Derra A., *Kobiety (w) Nauce. Problem płci we współczesnej filozofii nauki i w praktyce badawczej*, Warszawa 2013.
- Dibbuk (Dybbuk)*, [w:] *Jewish Virtual Library: A Division of American-Israeli Cooperative Enterprise*, https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0005_0_05197.html [dostęp: 16.12.2015].
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, przeł. I. Krońska, Warszawa 1988.
- Doktor J., *Friedman(n) Izrael z Różyna*, [hasło w:] *Polski słownik judaistyczny*, http://www.jhi.pl/psj/Friedman%28n%29_Izrael_z_Rozyna, [dostęp: 28.02.2016].
- Doktor J., *Heszel Abraham Jozua (Jehoszua; Szyja) z Opatowa*, [hasło w:] *Polski słownik judaistyczny*, http://www.jhi.pl/psj/Heszel_Abraham_Jozua_%28Jehoszua_Szyja%29_z_Opatowa [dostęp: 28.02.2016].
- Doktor J., *Jaakow Ichak Horowic: Widzący Mesjasza*, [w:] J. Doktor, A. Żółkiewska (red.), *Księga cudów Widzącego*, przeł. A. Żółkiewska, Lublin 2015, s. 145–229.
- Doktor J., *Mesjanizm Żydów polskich, „Teologia Polityczna” 2006/2007, 4, s. 114–126.*

- Doktór J., *Mesjańskie dzieło Jakuba Franka*, [w:] *Księga Słów Pańskich. Ezoteryczne wykłady Jakuba Franka*, t. 1, Warszawa 1997, s. 9–20.
- Doktór J., *Rokeach (Rokach) Szalom (Szołem) z Betza*, [hasło w:] *Polski słownik judaistyczny*, http://www.jhi.pl/psj/Rokeach_%28Rokach%29_Szalom_%28Szołem%29_z_Belza [dostęp: 28.02.2016].
- Doktór J., *Sefer sziwchej haBeszt w kontekście wczesnej literatury chasydzkiej*, [w:] *Księga ku chwale Baal Szem Towa*, przeł. J. Doktór, Kraków-Budapeszt 2011, s. 7–28.
- Doktór J., *Zusja (Zysza; Zisza; Zysze) z Annapola*, [hasło w:] *Polski słownik judaistyczny*, http://www.jhi.pl/psj/Zusja_%28Zysza_Zisza_Zysze%29_z_Annapola [dostęp: 28.02.2016].
- Dykman S., *Wstęp*, [w:] Ch.N. Bialik, *Pieśni*, Kraków-Budapeszt 2012, s. 23–37.
- Eco U., *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, przeł. J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, A. Kreisberg, M. Oleksiuk, Warszawa 1994.
- Einstein A., *On Cosmic Religion and Other Opinions and Aphorisms*, Mineola-New York 2009.
- Eliade M., *History of Religious Ideas: From Muhammad to the Age of Reforms*, vol. 3, Chicago-London 1988.
- Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 2011.
- Elior R., *Between Yesh and Ayin: The Doctrine of the Zaddik in the Works of Jacob Isaak, the Seer of Lublin*, [w:] A. Rapoport-Albert, S. Zipperstein, *Jewish History: Essays in Honor of Chimen Abramsky*, London 1988, s. 393–455.
- Elior R., *Dybuki i kobiety żydowskie w historii społecznej, myśli mistycznej i folklorze*, przeł. K. Kornacka, Poznań-Gniezno 2014.
- Elior R., *Exile and Redemption in Jewish Mystical Thought*, "Studies in Spirituality" 2004, 14, s. 1–15.
- Elior R., *Jacob Frank's Book of the Words of the Lord: Mystical Automythography, Religious Nihilism and the Messianic Vision of Freedom as a Realization of Myth and Metaphor*, "Jerusalem Studies in Jewish Thought", 2001, vol. 17, s. 471–548, <http://pluto.huji.ac.il/~mselio/elior.pdf>
- Elior R., *Jewish Mysticism: The Infinite Expression of Freedom*, przeł. Y. Nave, A.B. Millman, Oxford-Portland-Oregon 2007.
- Elior R., *Mistyczne źródła chasydyzmu*, przeł. M. Tomal, Kraków 2009.
- Elior R., *The Paradigms of Yesh and Ayin in Hasidic Thought*, [w:] A. Rapoport-Albert, *Hasidism Reappraised – The Social Functions of Mystical Ideals in Judaism*, Oxford 1996, s. 168–179.
- Elior R., *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, Albany 1993.
- Elior R., „*Słowa Pańskie Jakuba Franka. Mistyczna automitografia – Nihilizm religijny i wizja wolności mesjańskiej jako urzeczywistnienie mitu i metafory*, [w:] M. Galas (red.), *Duchowość żydowska w Polsce* Kraków 1999, s. 237–246.
- Elior R., *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism*, Oxford-Portland 2004.
- Endelman T.M., *Assimilation*, [hasło w:] *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Assimilation> [dostęp: 11.07.2015].
- Etkes I., *The Gaon of Vilna: The Man and His Image*, Berkeley-Los Angeles-London 2002.

- Fackenheim E.L., *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, Bloomington and Indianapolis 1994.
- Fielding Ch., *Kabała praktyczna*, przeł. J. Morka, Łódź 1996.
- Fishman D.F., *Hasidism and Its Opponents*, [w:] J. Wertheimer (red.), *The Modern Jewish Experience: A Reader's Guide*, New York and London 1993, s. 151–157.
- Frazer J.G., *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, przeł. H. Krzeczkowski, Kraków 2012.
- Friedman S., *Between Desire and Authority: The "Dybbuk" in Modernist and Postmodern Theatrical Adaptations from S. An-sky to Tony Kushner*, [w:] V.A. Foster (red.), *Dramatic Revisions of Myths, Fairy Tales and Legends: Essays on Recent Plays*, Jefferson-London 2012, s. 123–143.
- Fuks M., *Ha-Tkufa*, [hasło w:] *Polski słownik judaistyczny*, <http://www.jhi.pl/psj/Ha-Tkufa> [dostęp: 12.07.2015].
- Galas M., „*Od kabalistycznego judaizmu do rzymskiego katolicyzmu i od żydowskości do polskości*” – Kilka uwag do historii frankizmu i jego oddziaływania na kulturę polską, [w:] M. Galas (red.), *Duchowość żydowska w Polsce. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Dedykowanej Pamięci Profesora Chone Shmeruka*. Kraków 26–28 kwietnia 1999, Kraków 2000, s. 259–267.
- Goetschel R., *Kabała*, przeł. R. Gromacka, Warszawa 1994.
- Goetschel R., *Stosunek Oskara Goldberga do kabały*, [w:] O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, przeł. T. Sikora, Kraków 2012, 305–328.
- Goldberg O., *Rzeczywistość Hebrajczyków*, przeł. T. Sikora, Kraków 2012.
- Gross N., *Film żydowski w Polsce*, Kraków 2002.
- Grözinger K.E., *Cadyk i Baal Szem*, [w:] M. Galas (red.), *Duchowość żydowska w Polsce. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Dedykowanej Pamięci Profesora Chone Shmeruka*. Kraków 26–28 kwietnia 1999, Kraków 2000, s. 111–122.
- Halevi Ben Shimon, Z., *Kabała. Tradycja wiedzy tajemnej*, przeł. B. Kos, Lublana 1994.
- Halevi Ben Shimon, Z., *The Way of Kabbalah*, Boston 1976.
- Hallamish M., *An Introduction to the Kabbalah*, Albany 1997.
- Heller M.J., *Further Studies in the Making of the Early Hebrew Book*, Leiden-Boston 2013.
- Idel M., *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, Albany 1995.
- Idel M., *Kabała. Nowe perspektywy*, przeł. M. Krawczyk, Kraków 2006.
- Idel M., *Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth Century Thought*, Philadelphia 2010.
- Ingarden R., *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, Warszawa 1960.
- Iwanow W., *Ekstatyczny teatr Jewgienija Wachtangowa*, przeł. K. Osińska, [w:] K. Osińska (red.), *Jewgienij Wachtangow – co zostaje po artyście teatru*, Wrocław 2008, s. 247–293.
- Иванов В.В., *Вступительный текст*, [w:] С. Ан-ский, *Меж двух миров (Дибук). Еврейская драматическая легенда в четырех действиях с прологом и эпилогом*, [w:] В.В. Иванов (red.), *Мнемозина: Документы и факты из истории отечественного театра XX века*, Москва 2004, s. 10–21.
- Иванов В.В., *Глоссарий*, [w:] С. Ан-ский, *Меж двух миров (Дибук). Цензурный вариант*, [w:] В.В. Иванов, (red.), *Мнемозина: Документы и факты из истории отечественного театра XX века*, [Вып. 3], Москва 2004, s. 66–72.

- Jacobs L., *Rabbi Levi Yitzhak: The Berdichever Rabbi*, http://www.berdichev.org/rabbi_levi_yitzhak.html, [dostęp: 15.02.2016].
- Johnson P., *Historia Żydów*, przeł. M. Godyń, M. Wójcik, A. Nelicki, Kraków 2010.
- Johnston P.S., *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, przeł. P. Sajdek, Kraków 2010.
- Jose ben Kisma, [hasło w:] R.L. Eisenberg, *Essential Figures in the Talmud*, Plymouth 2013, s. 128.
- Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, przeł. J. Radożycki, Warszawa 2010.
- Kallus M., *Pneumatic Mystical Possession and the Eschatology of the Soul in Lurianic Kabbalah*, [w:] M. Goldish (red.), *Spirit Possession in Judaism: Cases and Contexts from the Middle Ages to the Present*, Detroit 2003, s. 159–185.
- Kania I., *Kabała, czyli ku resakralizacji sakralnego*, [w:] *Opowieści Zoharu. O Kabale i Zoharze*, przeł. I. Kania, Kraków 2012, s. XV–XXXVIII.
- Kaplan A., (red.), *Sefer Yetzirah. The Book of Creation. In Theory and Practice*, przeł. A. Kaplan, San Francisco-Newburyport 1997.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, przeł. J. Lang, Warszawa-Poznań 1999.
- Kolarzowa R., *Wprowadzenie do tradycji i myśli żydowskiej*, Rzeszów 2006.
- Kordowero M., *Palma Dewory*, przeł. J. Białek, S. Pecaric, Kraków 2007.
- Kornacka K., „A Bóg pozwolił, by coś takiego się wydarzyło”. *Hansa Jonasa teodycea po Holocaustu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2013, 41, z. 1, s. 157–172.
- Kornacka K., *Explaining inexplicable. Theosophy and Theodicy ‘After Auschwitz’ in the Thought of Eliezer Berkovits*, [w:] Z. Sareło, H. Mikołajczyk (red.), *Understanding Human Being. Essays on Jewish Anthropology*, Słupsk 2013, s. 75–89.
- Kornacka K., *Ja, Inny i (Nie)obecny w myśli Emmanuela Lévinasa*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 2015, 43, nr 3, s. 81–102.
- Kornacka K., *Krytyczny optymizm – filozofia zła Eliezera Berkovitsa*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 2012, 11, s. 41–55.
- Kornacka K., *Richarda L. Rubensteinowa koncepcja „czasu-śmierci-Boga”*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2011, 39, z. 1, s. 157–170.
- Kornacka K., *Wstęp*, [w:] R. Elior, *Dybuki i kobiety żydowskie w historii społecznej, myśli mistycznej i folklorze*, Poznań- Gniezno 2014, s. 7–18.
- Kornacka-Sareło K., *Jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi. (A)teizm oraz jego etyczne konsekwencje w myśli Martina Bubera, Emmanuela Lévinasa i Jeana Paula Sartre’a*, „Władza Sądzenia” 2015, 6, s. 117–126.
- Kornacka-Sareło K., *Ontologia kabały żydowskiej oraz jej etyczne implikacje w myśli dialogicznej Martina Bubera*, „Przegląd filozoficzny – Nowa Seria” 2015, 24, nr 4, s. 171–186.
- Kornacka-Sareło K., *„Religia kosmicznego uniesienia”. Kabalistyczne źródła żydowskiej teodycei „po Auschwitz”*, „Studia Religioznawcze” 2015, 48, nr 1, s. 21–33.
- Kos B., *Cztery światy*, [hasło w:] *Kilka podstawowych pojęć kabały i mistycyzmu żydowskiego*, „Gnosis” 1998, 10, http://www.gnosis.art.pl/numery/gn10_kos_kabala.htm [dostęp: 22.02.2016].
- Koś B., *Premiera „Dybuka” w Teatrze Powszechnym w Radomiu. To piękny spektakl o miłości*, <http://www.echodnia.eu/apps/pbcs.dll/article?AID=/20140913/KULTURARAD04/140919404> [dostęp: 24.04.2015].

- Kozodoy M., *Messianic interpretation of the Song of Songs in Late-Medieval Iberia*, [w:] J. Decter, A. Prats (red.), *The Hebrew Bible in Fifteenth-Century Spain: Exegesis, Literature, Philosophy, and the Arts*, Leiden-Boston 2012, s. 117–148.
- Krajewski S., *Glosa końcowa. „Jidyszkajt” – refleksje nieobojętnego niespecjalisty*, [w:] E. Geller, M. Polit, *Jidyszland. Polskie przestrzenie*, Warszawa 2008, s. 323–327.
- Księga cudów Widzącego*, (red.) J. Doktor, A. Żółkiewska, przeł. A. Żółkiewska, Lublin 2015.
- Księga ku chwale Baal Szem Towa*, przeł. J. Doktor, Kraków-Budapeszt 2011.
- Laitman M., *Kabała ujawniona. Jak doprowadzić nas do świata pokoju, harmonii i ekorozwoju*, przeł. A. Wojtaszczyk, Warszawa 2009.
- Langer F., *Przedmowa*, [w:] J. Langer, *9 bram do tajemnic chasydów*, przeł. A. Golewska, Kraków 1987, s. 7–29.
- Langer J., *9 bram do tajemnic chasydów*, przeł. A. Golewska, Kraków 1987.
- Lipszyc A., *Przedmowa*, [w:] G. Scholem, *Żydzi i Niemcy. Eseje, listy, rozmowa*, przeł. M. Zawanowska, A. Lipszyc, Sejny 2006, s. 5–15.
- Lipszyc A., *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa 2009.
- Luzzatto M.Ch., *Ścieżka sprawiedliwych. Mesilat Jeszarim*, przeł. A. Borowski, S. Pecaric, Kraków 2005.
- Maciejko P., *Wieloplemienny tłum. Jakub Frank i ruch frankistowski, 1755–1816*, przeł. J. Chmielewski, Gdańsk 2014.
- Madeyska-Pawlikowska A., *Wstęp*, [w:] S.Z. Rappoport (An-ski), *Na pograniczu dwóch światów. Dybuk. Przypowieść dramatyczna w czterech aktach według hebrajskiej wersji dramatu Chaima Nachmana Bialika*, przeł. A. Hadari, Kraków 2007, s. 9–20.
- Madeyska-Pilchowa A., *O opowieściach Zoharu*, http://www.homini.com.pl/index.php?s=karta_recenzje&id=239 [dostęp: 1.03.2016].
- Magier M., *Habama w Polsce, „Pamiętnik Teatralny” 1992*, XLI, z. 1–4, s. 453–486.
- Majmon S., *Autobiografia*, t. 1., przeł. L. Belmont, B. Szwarcman-Czarnota, Warszawa 2007.
- Majus K.D., Stępień S., *Przedmowa*, [w:] S. An-ski, *Tragedia Żydów galicyjskich w czasie I wojny światowej*, przeł. K.D. Majus, Przemyśl 2010, s. 7–21.
- Marcinkowski, R., *Kluczowe zagadnienia porządku Naszim*, [w:] *Miszna. Naszim (Kobiety)*, przeł. R. Marcinkowski, Warszawa-Bellerive-sur-Allier 2016, s. 31–51.
- Matt D.C., *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, New York 1994.
- Matt D.C., *God and The Big Bang. Discovering Harmony Between Science and Spirituality*, Woodstock 2013.
- Matt D.C., *Introduction to the Zohar*, [w:] *Zohar. Annotated & Explained*, Woodstock 2009, s. XXI–XXXIV.
- Maurer J., *Z matki obcej. Szkice o powiązaniach Mickiewicza ze światem Żydów*, Kraków 1996.
- Mazur D., *Dybuk*, Poznań 2007.
- McCrensky J.F., *Understanding Evil and Ethics through Kabbalah*, b.m.w. 2014.
- Mickiewicz A., *Dziady*, Kraków 2014.
- Miszna Naszim. (Kobiety)*, przeł. R. Marcinkowski, Warszawa-Bellerive-sur-Allier 2016.
- Mizińska J., *Podnoszenie iskier*, Lublin 2010.
- Mizińska J., *Unde malum? Unde bonum? Eseje o metafizyce duchowości*, Lublin 2015.

- Mucha B., *Historia teatru rosyjskiego*, Piotrków Trybunalski 2001.
- Mopsik Ch., *Kabała*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 2001.
- Mykoff M. (red.), *Puste krzesło. Odnaleźć radość i nadzieję. Ponadczasowa mądrość Rabiego Nachmana z Bracławia*, przeł. J. Moderski, Poznań 1996.
- Neugroschel J., *Introduction: An-sky's The Dybbuk and the Yiddish Imagination*, [w:] J. Neugroschel, *The Dybbuk and the Yiddish Imagination: A Haunted Reader*, New York 2000, s. XI–XVIII.
- Nigal G., *Magic, Mysticism, and Hasidism: The Supernatural in Jewish Thought*, New Jersey-London 1994.
- Orban P., *Vorbemerkung des Herausgebers*, [w:] G. Langer, *Die Erotik der Kabbala*, Neu Isenburg 2006, s. 7–11.
- Osińska K., *Dramaturgia i teatr w latach 1895–1917*, [w:] A. Drawicz (red.), *Historia literatury rosyjskiej w XX wieku*, Warszawa 1997, s. 151–167.
- Osińska K., *Kronika*, [w:] K. Osińska (red.), *Jewgienij Wachtangow – co zostaje po artyście teatru?*, Wrocław 2008, s. 29–155.
- Osińska K., *Wstęp*, [w:] K. Osińska (red.), *Jewgienij Wachtangow – co zostaje po artyście teatru?*, Wrocław 2008, s. 9–27.
- Ouaknin M.-A., *Chasydzi*, przeł. K. K. Pruscy, Warszawa 2002.
- Ouaknin M.-A., *Najpiękniejsza historia Boga*, przeł. K. Pruski, Warszawa 1988.
- Ouaknin M.-A., *Tajemnice kabały*, przeł. K. K. Pruscy, Warszawa 2006.
- Parpola S., *The Mesopotamian Soul of Western Culture*, "Bulletin of the Canadian Society of Mesopotamian Studies" 2000, 35, s. 29–41.
- Patai R., *The Hebrew Goddess*, Detroit 1990.
- Pecaric S., *Wstęp*, [w:] M.C. Luzzatto, *Ścieżka sprawiedliwych. Mesilat Jeszarim*, przeł. A. Borowski, S. Pecaric, Kraków 2005, s. 5–7.
- Pecaric S., *Wstęp*, [w:] *Pieśń nad Pieśniami. Tłumaczenie Pieśni nad Pieśniami i Targumu*, przeł. S. Pecaric, Kraków 2008, s. 15–22.
- Petrovsky-Shtern Y., *"We are too late": An-sky and the Paradigm of No Return*, [w:] G. Safran, S.J. Zipperstein, *The Worlds of S. An-sky: A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century*, Stanford 2006, s. 83–102.
- Pilarczyk K., *Zanim z czterema wejdziemy do Pardes. Wprowadzenie do Talmudu*, [w:] *Talmud Babiloński, Traktat Chagiga*, przeł. G. Zlatkes, Kraków 2009, s. 5–50.
- Polonsky A., *Dzieje Żydów w Polsce i Rosji*, przeł. M. Wilk, Warszawa 2014.
- Prokopowicz M., *Wprowadzenie*, [w:] *Księga Jecirah*, przeł. M. Prokopowicz, Warszawa 1994, s. V–XXIX.
- Rappaport R.A., *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, przeł. A. Musiał, Kraków 2007.
- Rappoport (An-ski) S.Z. *Na pograniczu dwóch światów. Dybuk. Przypowieść dramatyczna w czterech aktach według hebrajskiej wersji dramatu Chaima Nachmana Bialika*, przeł. A. Hadari, Kraków 2007.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2005.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2004.
- Rokem F., *Potrzeba wystawiania historii*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, <http://www.grotowski.net/performer/performer-2/potrzeba-wystawiania-historii> [dostęp: 26.08.2015].
- Rosenberg S., *From Anaximander to Levinas: Towards a History of the Concept Infinite*, [w:] R. Jospe (red.), *Paradigms in Jewish Philosophy*, Danvers 1997, s. 70–84.

- Roskies D.G., *An-sky, Sholem Aleichem, and the Master Narrative of Russian Jewry*, [w:] G. Safran, S.J. Zipperstein (red.), *The Worlds of S. An-sky: A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century*, Stanford 2006, s. 31–43.
- Roskies D.G., *Introduction*, [w:] D.G. Roskies (red.), *S. An-sky: The Dybbuk and Other Writings*, New Haven-London 2002.
- Rotbaum J., *Wspomnienie o Trupie Wileńskiej*, [w:] A. Kuligowska-Korzeniewska, M. Leyko, *Teatr żydowski w Polsce. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej Warszawa, 18–21 października 1993 roku*, Łódź 1998, s. 229–233.
- Ruta M., *Motywy chasydzkie w literaturze jidysz*, [w:] M. Galas (red.), *Światło i słońce. Studia z dziejów chasydyzmu*, Kraków 2006, 149–171.
- Safran G., *Wandering Soul: The Dybbuk's Creator*, S. An-sky, Cambridge, Mass.-London, England 2010.
- Safran G., *Timeline: Semyon Akimovich An-sky/ Shloyme-Zanov Rappoport*, [w:] G. Safran, S.J. Zipperstein, *The Worlds of S. An-sky. A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century*, Stanford 2006, s. XV–XXIX.
- Savedov S., *Translator's Introduction*, [w:] *Sepher Rezial Hemalach: The Book of Angel Rezial*, transl. S. Savedov, York Beach 2000, s. 9–20.
- Schachter-Shalomi Z., Miles-Yeppez, N., *A Merciful God. Stories and Teachings of the Holy Rebbe, Levi Yitzhak of Berditchev*, Boulder 2010.
- Schatz-Uffenheimer R., *Hasidism as Mysticism: Quietistic Elements in Eighteenth Century Hasidic Thought*, New Jersey-Jerusalem, 1993.
- Schiper I., *Przyczynki do dziejów chasydyzmu w Polsce*, Warszawa 1992.
- Scholem G., *Dibbuk (Dybbuk)*, [hasło w:] *Jewish Virtual Library*, https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/judaica/ejud_0002_0005_0_05197.html [dostęp: 12.02.2016].
- Scholem G., *Judaizm. Parę głównych pojęć*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1991.
- Scholem G., *Kabbalah*, New York 1978.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 2007.
- Scholem G., *O mistycznej postaci bóstwa*, przeł. A.K. Haas, Warszawa 2010.
- Scholem G., *Origins of the Kabbalah*, Princeton 1990.
- Scholem G., *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*, przeł. R.J. Zwi Werblowsky, Princeton 1975.
- Schwartz H., *Tree of Souls: The Mythology of Judaism*, New York 2004.
- Seidman N., *The Ghost of Queer Loves Past: An-sky's "Dybbuk"*, [w:] D. Boyarin, D. Itzkovitz, A. Pellegrini (red.), *Queer Theory and the Jewish Question*, New York 2003, s. 228–245.
- Sentencje Ojców. Pirke Awot*, przeł. E. Gordon, S. Pecaric, Kraków 2005.
- Shmeruk Ch., *Historia literatury jidysz. Zarys*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2007.
- Shofar Sounds: Sounding the Shofar*, [hasło w:] *Biblical Gallery*, <http://www.biblicalgalley.com/ShofarSounds.HTM> [dostęp: 4.02.2016].
- Sikora T., *Aliud valde – wokół idei hebraizmu Oskara Goldberga*, [w:] O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, przeł. T. Sikora, Kraków 2012, s. IX–XCIV.
- Sikora T., *Pojęcie nicości w chasydyzmie – przykład homofonicznej gry językowej*, [w:] M. Galas (red.), *Światło i słońce. Studia z dziejów chasydyzmu*, Kraków 2006, s. 115–127.
- Sikora T., *EUOI. Studia z symbolizmu i metaforyzacji katoptrycznej*, Kraków 2004.
- Sinkoff N., *Out of the Shtetl: Making Jews Modern in the Polish Borderlands*, Providence 2004.

- Słownik geograficzny Królestwa polskiego i innych krajów słowiańskich, t. XII, Warszawa 1880–1914, http://dir.icm.edu.pl/pl/Słownik_geograficzny/Tom_XII/216 [dostęp: 8.06.2015].
- Spinoza B., *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. M. Myślicki, Warszawa 2008.
- Steinlauf M. C., *Teatr żydowski w Polsce. Stan badań*, „Pamiętnik Teatralny” 1992, XLI, z. 1–4, s. 7–20.
- Strykowski J., *Echo*, Warszawa 1988.
- Talmud babiloński. Traktat Chagiga*, przeł. G. Zlatkes, Kraków 2010.
- Targielski Z., *Wstęp*, [w:] I. Schiper, *Przyczynki do dziejów chasydyzmu w Polsce*, Warszawa 1992, s. 5–11.
- Tartakowska J., „Wyjdź Dybuku! – Nie wyjdę!”: długie życie arcydzieła, przeł. T. Drzycimska, [w:] K. Osiańska (red.), *Jewgienij Wachtangow – co zostaje po artyście teatru*, Wrocław 2008, s. 294–307.
- Tokarska-Bakir J., *Legendy o krwi. Antropologia przesądu*, Warszawa 2008.
- Udalska E., *Dybuk na scenach polskich*, [w:] A. Kuligowska-Korzeniowska, M. Leyko (red.), *Teatr żydowski w Polsce. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej: Warszawa, 18–21 października 1993 r.*, Łódź 1998, s. 168–180.
- Verman M., *The Torah as Divine Fire*, http://jbjewishbible.org/assets/Uploads/352/352_fire.pdf [dostęp: 1.04.2016].
- Vital H., *The Tree of Life. Chayyim Vital's Introduction to the Kabbalah of Isaac Luria*, vol. 1, *The Palace of Adam Kadmon*, przeł. W. Menzi, Z. Padeh, New York 2008.
- Ward D., *What is the “third heaven”*, [w:] *The Voice: Biblical and Theological Resources for Growing Christians*, Christian Resource Institute, <http://www.crivoice.org/thirdheaven.html> [dostęp: 30.01.2016].
- Warecki, S., *Przedmowa*, [w:] S. An-ski, *Dybuk*, przeł. E. Bryll, Warszawa 1988, s. I–IV.
- Wierciński A., *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 1997.
- Wodziński M., *Women in Hasidism: “A non-Sectarian Perspective”*, „Jewish History” 2013, 27, s. 399–434.
- Wolitz S.L., *Inscribing An-sky's Dybbuk in Russian and Jewish Letters*, [w:] G. Safran, S.J. Zipperstein (red.), *The Worlds of S. An-sky: A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century*, Stanford 2006, s. 164–202.
- Zemtsovsky I., *The Musical Strands of An-sky's Texts and Contexts*, [w:] G. Safran, J. Zipperstein, *The Worlds of S. An-sky. A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century*, Stanford 2006, s. 203–231.
- Zieliński K., *Polski i żydowski ruch robotniczy w Królestwie Polskim w latach I wojny światowej*, „Studia Judaica” 2004 nr 1, s. 49–78.
- Zienkiewicz O., *Co się czytało w jidysz? Uwagi na temat zbiorów Biblioteki Żydowskiego Instytutu Historycznego*, [w:] E. Geller, M. Polit, *Jidszland. Polskie przestrzenie*, Warszawa 2008, s. 142–157.
- Zipperstein S.J., *Introduction: An-sky and the Guises of Modern Jewish Culture*, [w:] G. Safran, S.J. Zipperstein (red.), *The Worlds of S. An-sky: A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century*, Stanford 2006, s. 1–30.
- Żebrowski R., *An-Ski (An-ski) Sz. (Szymon) (pseud.)*, [hasło w:] *Polski słownik judaistyczny*, http://www.jhi.pl/psj/An-Ski_%28An-ski%29_Sz_%28Szymon%29_%28pseud%29 [dostęp: 27.08.2015].

Żebrowski R., *Cemach Nachum Dawid*, [hasło w:] *Polski słownik judaistyczny*, http://www.jhi.pl/psj/Cemach_Nachum_Dawid [dostęp: 26.08.2015].

Żebrowski R., *Elijahu (Eliasz) ben Szlomo (Salomon) Zalman*, [hasło w:] *Polski słownik judaistyczny*, http://www.jhi.pl/psj/Elijahu_%28Eliasz%29_ben_Szlomo_%28Salomon%29_Zalman [dostęp: 21.03.2016].

Żebrowski R., *Żytlowski Chaim*, [hasło w:] *Polski słownik judaistyczny*, http://www.jhi.pl/psj/Zytlowski_Chaim [dostęp: 12.07.2015].

Indeks osób

- Abraham (patriarcha biblijny) 51, 77, 82, 110, 164
Abulafia, Abraham 11, 84
Akiwa (Akiba) ben Josef 57, 86–87, 89, 101, 169
An-ski, Szymon (Rappoport, Szlojme Zajnwel; Rappoport ben Aron ha-Kohen, Szlojme Zajnwel; Siemion Akimowicz Rapoport (ros. Семён Акимович Рапопорт) 1, 3–5, 9–11, 13–25, 27–48, 50–53, 55, 57, 64–65, 69–75, 77, 80–83, 89, 92, 95–98, 104–106, 108–109, 113–114, 118–120, 122–123, 125–129, 131, 133–137, 139, 141, 143–159, 162, 164, 166–169, 171–172, 176–179, 181–184, 189, 191–201, 204, 206–209
Anaksymander z Miletu 112
Apion Gramatyk 171, 205
Arystoteles 12, 47, 79, 201
Assaf, David 10, 124, 142–143, 202
- Baharier, Haim 7, 202**
Bazyłow, Ludwik 33–34, 202
Beizer, Michael 13, 202
Ben Kisma, Jose 80, 205
Bergman, Eleonora 137, 202
Berkovits, Eliezer 113, 205
Beszt zob. Izrael ben Eliezer
Bialik, Chaim Nachman 15, 19–20, 37–41, 53–53, 167, 197, 199–200, 202–203, 206, 207
Bloom, Maureen 85, 93, 202
Blumenfeld, Samuel 19, 202
Borzymińska, Zofia 137, 202
Bryll, Ernest 15–16, 19, 201, 209
Buber, Martin 11, 13, 25, 71, 112–115, 117–118, 122, 135, 139, 192, 202, 205
Bułat, Mirosława 19–20, 30, 36, 38, 202
- Culianu, Ioan P. 88, 202
Cwi, Szabtaj (Sabbataj) 11, 62, 64–70, 72, 112, 115, 117, 120, 138–140, 192, 198, 208
Czernow, Wiktor Michajłowicz 28, 33
- Derra, Aleksandra 190, 202
Dinezon, Jakub (Jaakow) 24
Diogenes Laertios 12, 202
Doktór, Jan 65–70, 124–125, 142–143, 202–203, 206
Dow Ber Ben Samuel 143
Dykman, Salomon 37, 203
- Eco, Umberto 9, 44, 203
Einstein, Albert 170, 203
Eliasz 80, 126–128
Elior, Rachel 11, 23, 52, 56, 58–60, 63, 67–69, 71, 83–84, 88, 111–112, 116, 118, 123, 125, 130, 142, 154, 162, 168, 170–172, 174, 176, 182, 185, 187, 189, 203, 205
Emden, Jakub 74
Endelman, Todd M. 27–28, 203
Engel, Joel (Yuri) 13, 45
Etkes, Immanuel 72, 204
- Fackenheim, Emil L. 75, 113, 204
Fielding, Charles 88–89, 91, 95–96, 204
Filon z Aleksandrii 12, 112
Fishman, David E. 142, 204
Flawiusz, Józef 171, 185, 205
Frank, Jakub Lejbowicz 4, 64, 66–69, 72, 74, 151, 162, 182, 185, 198, 203, 206
Frazer, James G. 180, 204
Friedman (z Różyna), Izrael 124, 202
Friedman, Michał 19
Friedman, Sharon 22, 185, 189, 204
Fuks, Marian 31, 204

- Galas, Michał 10, 67, 142, 151, 202–204, 208
 Gaon z Wilna (Eliasz ben Salomon Zalman) 72, 125, 131, 149–150, 204
 Gerszon z Kutów, Abraham 69
 Goetschel, Roland 12, 56, 110, 204
 Goldberg, Oskar 11, 76, 99, 110–111, 155, 204, 208
 Gross, Natan 19, 204
 Grözinger, Karl E. 143, 146, 204
 Günzburg, Horacy 13, 36, 46–47
 Günzburg, Włodzimierz 13
- Hadari**, Awiszaj 15, 19, 21, 206–207
 Halevi, Ben Shimon 87, 98, 118, 120, 204
 Hallamish, Moshe 101–103, 204
 Hegel, Georg W.F. 112
 Heller, Marvin J. 150, 204
 Heraklit z Efezu 112, 117
 Horowic, Jaakow Icchak (Widzący z Lublina) 142, 202
- Idel, Mosze 11, 57, 59, 64, 85, 92, 94, 100, 110–112, 130, 204
 Ingarden, Roman 14, 204
 Iwanow, Władysław Wasiljewicz 20–21, 30, 40–42, 44–45, 53, 204
 Izaak (biblijny patriarcha) 77, 82, 164, 180
 Izrael ben Eliezer (Ba' al Szem Tow; Beszt) 10, 18, 57, 69–70, 87, 124, 126–129, 135, 143, 147–149, 162, 168, 192, 203
- Jakub (biblijny patriarcha) 82, 100, 164
 Jezus z Nazaretu 63, 67, 70, 103, 104
 Jacobs, Louis 205
 Joelon, Jakub 19, 201
 Johnson, Paul 29, 34, 205
 Johnston, Philip S. 95, 98–99, 205
 Jonas, Hans 113, 205
- Kallus, Menachem 100, 205
 Kania, Ireneusz 25, 59, 205, 208
 Kaplan, Aryeh 58, 205
 Kerido (z Salonik), Jakub 66, 72, 198
 Kirk, Geoffrey S. 112, 117, 205
 Kolarzowa, Romana 137, 153, 205
 Kordowero, Mojżesz 11, 42, 59, 113, 130, 133, 205
 Koren, Maksymilian 18, 201
- Kornacka-Sareło, Katarzyna 23, 113, 203, 205
 Kos, Bohdan 120, 205
 Koś, Barbara 9, 205
 Kozodoy, Maud 128, 206
 Krajewski, Stanisław 34, 206
- Laitman, Michael 12, 76, 206
 Langer, Jiří 11, 122–123, 206
 Lévinas, Emmanuel 112–113, 130–131, 195, 205
 Lewi Icchak ben Meir (z Beredyczowa; ros. Лейв Ицхок Бердичевер) 25
 Lipszyc, Adam 23, 130, 206
 Lubomirski, Jerzy Marcin 151
 Luria, Izaak 11, 42, 59, 61, 64, 66, 87, 99–100, 113, 115, 117, 128, 130, 131, 205, 209
 Luzzatto, Mojżesz Chaim (Ramchal) 55, 60–61, 64, 206–207
- Ławrow, Piotr Ławrowicz 28, 33–34, 155
 Lunczarski, Anatolij Wasiljewicz 41–42
- Maciejko, Paweł 64, 66–68, 74–75, 138, 151–152, 179, 206
 Madeyska-Pawlikowska, Anna 32, 129, 206
 Magier, Małgorzata 38, 206
 Majmon, Salomon 42, 206
 Majus, Krzysztof D. 10, 30, 201, 206
 Marcinkowski, Roman 169, 187–188, 206
 Matt, Daniel C. 59, 63, 120, 129–130, 206
 Mazur, Daria 19, 45, 206
 McCrensky, Jay F. 129, 206
 Mickiewicz, Adam 3–4, 139–140, 200, 206
 Mickiewicz, Barbara 140
 Mizińska, Jadwiga 4, 34, 156, 167, 206–207
 Mopsik, Charles 57–58, 82, 86, 91, 93, 207
 Mucha, Bogusława 36, 207
 Mykoff, Moshe 147, 207
- Nachman z Braclawia 143, 147
 Nachman z Kosowa 101
 Natan z Gazy 11, 64–66, 238
 Neugroschel, Joachim 14–15, 21, 29, 41, 201, 207
 Nigal, Gedaliah 46, 86, 100, 101–102, 150, 187, 207
- Ockham, Wilhelm 44
 Orban, Peter 11, 207

- Osirńska, Katarzyna 14, 20, 204, 207, 209
 Ostrzega, Abraham 24
 Ouaknin, Marc-Alain 53, 61, 76, 96, 102, 183, 191, 207

 Parpola, Simo 12, 207
 Patai, Raphael 68, 81, 207
 Paweł z Tarsu 88, 171
 Perc, Icchok Lejb 24
 Petrovsky-Shtern, Yohanan 22, 139, 155, 207
 Platon 99, 120
 Plotyn 25, 79, 120
 Polonsky, Antony 32, 34, 207
 Prokopowicz, Mariusz 58, 207
 Puccini, Giacomo, 43

 Raikin, Ben-Ari 37, 39, 40
 Rapoport-Albert, Ada 123, 203
 Rappaport, Roy A. 166
 Rappoport, Aaron H. 10
 Raven, John E. 112, 117, 205
 Reale, Giovanni 117, 120, 207
 Rokem, Freddie 39
 Rosenberg, Shalom 112, 208
 Rosenzweig, Franz 113
 Roskies, David G. 22, 208
 Rotbaum, Jakub 18, 208
 Rottersman, Jakub 19, 201
 Rubenstein, Richard L. 113
 Russo, Baruchija 66, 72, 198
 Ruta, Magdalena 9–10, 208

 Safran, Gabriella 11, 18, 22, 27–28, 30–35, 41–42, 46, 90, 153, 155, 184, 201, 208–209
 Savedov, Steve 86, 208
 Schatz-Uffenheimer, Rivka 208
 Schelling, Friedrich W.J. 112
 Schiper, Ignacy 68, 70, 72, 82, 208–209
 Schofield, Malcolm 112, 117, 205
 Scholem, Gershom 23, 25, 52, 58–59, 61–62, 65–70, 75–76, 79–80, 82–84, 95, 99–100, 102–104, 109–112, 117, 119–120, 124, 130–131, 139–141, 179, 202, 206, 208
 Schwartz, Howard 169, 208
 Seidman, Naomi 184–185
 Shakespeare, William 43

 Shmeruk, Chone 19, 142, 202, 204, 208
 Sikora, Tomasz 11, 67, 119, 155, 182, 203–204, 208–209
 Singer, Isaac Bashevis 29
 Spinoza, Baruch 112, 119, 209
 Stanisławski, Konstantin Siergiejewicz 14–15, 19, 36–38, 40–41, 53, 202
 Steinlauf, Michael C. 43, 209
 Stępień, Stanisław 10, 30, 201, 206
 Strykowski, Julian 29, 209

 Targielski, Zbigniew 72, 209
 Tartakowska, Jelena 20, 209
 Tokarska-Bakir, Joanna 151, 209
 Tolstoj, Lew Nikolajewicz 33
 Turgieniew, Iwan Siergiejewicz 33

 Udalska, Eleonora 19–20, 37, 209

 Verdi, Giuseppe 43
 Verman, Mark 162, 209
 Vital, Chaim 59, 61, 99, 102, 113, 115, 209

 Wachtangow, Jewgienij Bogrationowicz 19–20, 30, 36–40, 202, 204, 207, 209
 Wagner, Richard 43
 Wajda, Andrzej 20, 38
 Warecki, Stanisław 16, 17, 19, 201, 209
 Ward, Douglas 88, 209
 Waszyński, Michał (Waks, Mosze) 19, 202
 Wierciński, Andrzej 141, 144–145, 149, 161–162, 170, 209
 Wodziński, Marcin 161, 209
 Wolitz, Seth L. 22, 32, 37–38, 40, 209

 Ze'ew ze Zbaraża 101
 Zemtsovsky, Izaly 34, 209
 Zieliński, Konrad 34, 209
 Zienkiewicz, Olga 34, 209
 Zipperstein, Steven J. 11, 18, 22, 32, 34, 42, 142, 201, 203, 207–209
 Zusja z Annopola 124, 203

 Żebrowski, Rafał 34, 38–39, 150, 210
 Żytlowski, Chaim 14, 17, 27, 31, 34, 155, 184, 210

Indeks rzeczowy

- Acilut* 61, 115, 195
Adam Kadmon („człowiek przedwieczny”) 61, 62, 100, 209
Ajin, (*święta*) *Nicość*, *Nic* 14, 118, 123
Akosmizm ontologiczny 118
Akulturacja 27–29, 73
Aron ha-kodesz (Arka) 50
Asymilacja 27–29, 73, 147, 150, 193
- Biblioteka Teatralna im. Anatolija Wasiljewicza Łunczarskiego** 41–42
Bóg Biblii 76–80, 175
Brynica 17, 35, 55, 65, 73, 81, 84, 157, 164, 182, 193, 196
Bund (Powszechny Żydowski Związek Robotniczy) 34
- Cadyk** 9–11, 17–18, 25, 55, 57, 63, 78, 82, 91–94, 96–97, 101–102, 104–106, 114, 116–117, 119, 121–122, 124–126, 128, 131, 134–135, 141–147, 149–150, 154, 157–158, 161, 163–165, 168, 182–184, 189–190, 192–193, 195–196, 199, 204
Cadykizm 5, 48, 114, 141
Chalal 115
Chrześcijaństwo 35, 44, 51, 56, 63–64, 66–68, 88, 136, 150, 151, 171, 198
Cimcum 52, 61, 96, 112, 115, 116, 119, 131
Creatio perpetua 52
- Di Szwue* 34
Dudele 25, 117
Dybuk 5, 6, 15, 23, 46, 52, 71, 78, 84, 91–93, 99, 103–104, 106–107, 121, 136, 144–145, 154, 157–158, 170–172, 174–175, 176, 181–182, 184–188, 196, 203, 205
Dybuk (dramat Sz. An-skiego) 1, 3–5, 9, 10, 13, 14, 16, 18, 19–25, 27–31, 34–39, 40–47, 49–55, 57, 64, 70, 81–82, 84, 87, 89, 97, 99, 101, 105, 109, 113–114, 117, 120, 123–124, 126, 128, 131, 134, 136, 138–139, 143, 150–151, 153–159, 162, 167–168, 175, 177, 180, 182, 184, 191–193, 195–197, 199, 201–202, 205–207, 209
Dybuk (film w reżyserii M. Waszyńskiego) 19, 202
Dybuk (inscenizacja w reżyserii J.B. Wachtan-gowa) 19, 20, 39, 202
- Ec Chaim* 42, 59
Egzorcyzmowanie (opis) 15, 91, 93, 104, 144–145, 181, 195
El Szadaj, *imię szadaj* 96, 98
Emanacja 61, 79, 114, 115, 117, 120, 136, 195
Emancypacja 6, 28, 155, 184, 188–189
En-Sof 61, 112, 115, 116, 117, 118
En-Sof Or 112, 115
Eserowcy 33
Etyka odpowiedzialności 137
- Frankizm** 56, 68, 74, 75, 113, 162, 204
- Gemara** 49, 154
Gematria 16–17, 89, 96
Gilgul 5, 99, 101, 102, 103, 108
Grób Trzech Wieszców/ Mauzoleum Trzech Wieszców 24
- Habima* 20, 37–39, 40, 202, 206
Haskala 10, 29, 83
- Ibur* 5, 99, 102, 103, 107
Ibur ra 103
Igeret ha-kodesz („Święty list”) 69
Islam 66–67, 109, 209

- Jednia 12, 25
 Jerozolima 23, 38, 55–56, 80–81, 136
 Jidysz: język (jidysz: żargon) 10, 15, 19, 21, 27–32, 34–39, 42–43, 54, 130, 199, 209
 Jidyszland (jidyszyzm, jidyszkajt) 32, 34, 206
- Kabalista 12, 42, 52, 56, 59–61, 64–66, 71, 76, 81, 84, 87–88, 93–94, 97, 98, 100–102, 106, 116–117, 128, 130–132, 159, 190, 196
 Kabała luriańska (safedzka), myśl kabalistyczna 5, 10–12, 16–17, 20–25, 37, 42, 44, 48–50, 52, 55–68, 71, 75–76, 79, 81, 84, 87–89, 91, 94–96, 98–103, 108–120, 122, 128–132, 138, 143, 146, 149, 154, 162, 169–170, 185, 191–192, 195–196, 198, 204–207
 Kabała praktyczna 5, 24, 57–58, 69, 82–84, 91, 93, 95, 150–151, 204
 Keter 87, 120
 Kodesz *ha-kodaszim* („Święte Świętych”) 137–138, 168, 192, 202
 Księga Anioła Raziela (*sefer raziel ha-malach*) 50, 84, 85, 86, 89
 Księga Henocha 88, 90
 Kudsza *Berich Hu* 62
- Lanckoruń 74, 200
 Laska szamańska (laska cadyka) 18, 94, 145, 183
Leszon ha-kodesz 129
 Lilit 195
 Litera *chet* 96
 Litera *pi* 96
 Litera *zain* 91
 Literatura jidysz (piśmiennictwo jidysz) 9, 10, 19, 36, 130, 208
 Literatura Pałaców 58, 88, 109
- Ma'ase bereszit* 109
Ma'ase merkawa (literatura Merkawy, mistyka Merkawy) 58, 109, 126, 162
Makom panuj 95
Malchut 115, 120, 128
 Masakra Chmielnickiego 56, 64–65
 Melodramat 5, 16–17, 43–44
Mesilat jeszarim 55, 60, 206, 207
 Mesjanizm (mesjanistyczne idee) 5, 10–11, 56–57, 60, 63–68, 70, 74–75, 88, 99–100, 139, 162, 185, 197, 202–203
- Mesjasz 11, 56–57, 64–67, 74, 139, 197
 Mezopotamia 12, 76, 111, 122
 Monizm spirytualistyczny 116, 117
 Moskiewski Teatr Artystyczny (MChAT) 14, 20, 37, 38, 39
- Narodnictwo, narodnicy 33, 34
 Nekromancja 95, 145
 Neoplatonizm 11, 112, 122
Nicocot/ iskry boskości 62, 70, 71, 79, 102, 103, 114, 115, 135, 139, 194
- Okopy Świętej Trójcy 70
 Okrąg magiczny 95–98, 148
Olam ha-acilut 120
Olam ha-asija 120
Olam ha-berija 120
 Oś wschód–zachód 93, 95
- Pardes Rimonim* 42, 49–50, 59, 86–87, 207
 Partia Socjalistów-Rewolucjonistów (PSR) 33
 Patriarchalizm, struktura patriarchalna 5, 23, 156, 169–170, 172–174, 187, 189–190, 193, 199
 Pieśń nad Pieśniami, *szir ha-szirim*, *Canticum Canticorum* 53, 127–128, 138, 160, 162, 207
 Pięcioksiąg Mojżeszowy 52
- Radykalizm etyczny 130–132
Reszimu 115
Rua ha-kodesz 117
- Sabataizm 22–23, 56–57, 64–66, 68–69, 71–72, 75, 113, 138–139, 141, 150, 162, 181–182, 192, 196, 198–199
 Safed 11, 59, 61, 63, 71, 94, 113, 115–117, 130
Sefer ha-Bahir 58, 99, 101
Sefer ha-Gilgulim 99
Sefer ha-Zohar 58
 Sefira *Hod* 88
 Sefira *Jesod* 88
 Sefira *Necach* 88, 91
 Sekularyzacja 28
Sitra achra 62, 69, 71, 83, 91, 136, 138
Sitra de kedusza 136, 138
 Stoicyzm 11–12, 112, 117
 Strefa Osiedlenia 24, 30, 36, 192
Szewirat ha-kelim 81, 100

- Szofar 91–92, 145
Synagoga 46, 50–51, 81, 106, 157, 159, 162, 167, 172, 180
Szaman, szamanizm 25, 141–142, 144–149, 164, 166, 168, 193, 197, 199, 203
Szatan 44, 62, 70–71, 77, 83, 91–92, 135–136, 193
Szechina 58, 62, 68, 70, 79, 81, 128, 138, 142
Szeol 95, 196, 205
Szewirat *ha-kelim*, „rozbicie naczyń” 62, 81, 99–100, 120, 197
- Śmierć psychogenna 155, 188–189, 195–196
Śmierć socjogenna 155, 196
Świat, Który Ma Nadejść (*ha-olam ha-ba*) 5, 55, 57, 60, 61, 100, 138, 197, 198
Świątynia Jerozolimska 48, 56, 58, 63–64, 80–88, 137
Świątynia niebiańska 16, 58, 63, 85, 126
Świętość (w) grzechu 70–71, 135–139
- Tabu 95, 139, 154–155, 161, 163, 186
Talmud 10, 20, 32, 44, 46, 49, 56, 64, 71, 75–76, 80, 84, 86–87, 98, 103, 111, 122, 135, 138, 157, 162, 169, 171, 178, 188, 190, 195–196, 205, 207, 209
- Teatr Elizeum 18
Teatr żydowski 18–19, 21, 38–40, 43, 208–209
Teszuwa 102
Tehiru 61
Tikkun 56, 100, 130, 167, 197
Tomer Dewora 56, 59, 205
Tora (Święte Zwoje) 50–52, 63, 67, 71, 90–931, 96, 134, 140, 142, 160–162, 164, 173, 178, 209
Trupa Wileńska 18, 31, 39, 41, 208
Trzeci Pałac/ trzecie niebo 85, 87–88, 90, 119, 133
Trzydziestu sześciu sprawiedliwych/ ukryci sprawiedliwi 126, 131, 169–170
- Wąż kusiciel 82
Witebsk 10, 27, 31–32, 36, 125
- Żydowskie Towarzystwo Historyczno-Etnograficzne w Wilnie 32

All You, Only You, One You! ***The Dybbuk* by S. An-sky as a Philosophical Drama**

Summary

Shloyme-Zanvel Rappoport (Semyon Akimovich Rappoport), known more commonly as S. An-sky, was alongside Martin Buber and Jiří (Georgo) Mordechai Langner one of the first Jewish intellectuals who paid attention to the philosophical dimension of Hasidism (a movement of religious revival with a distinctive social profile). He also noticed this phenomenon's complex origins, which were nothing else but Jewish mystical thought in its differentiated and varying types, forms and variants such as, the doctrines of Abraham ben Samuel Abulafia and Moses ben Jacob Cordovero, the kabbalistic system created by Isaac ben Solomon Luria and his followers in Safed, or the messianic ideas of Moses Chaim Luzzatto. The teachings of these Jewish mystics could be regarded as a kind of completely esoteric knowledge, which had been known for centuries to only few "mystical" masters and had usually been passed on to very few carefully chosen students. Nevertheless, quite unexpectedly, the teachings concerning the "Emanating Oneness" became very popular among large groups of Jewish people living in Eastern Europe in the eighteenth century. Some were followers of a Jewish mystic and a (false) messiah, Sabbatai Zevi, who eventually converted to Islam, whereas some others followed Israel ben Eliezer ("the holy Baal Shem" or Besht), who is considered to be the founder of Hasidic Judaism. Nevertheless, what seems to be the most important is that in the eighteenth century, very old kabbalistic teachings, modified by Hasidic thinkers, caused an immense change in the human perception of God, Man, and the world as a whole. In other words, what is metaphysical came to be linked with what is physical, and what is physical started to influence the metaphysical realm of reality.

Regardless of his consciousness or unconsciousness of the complexity, intrinsically present in the thought of Polish Hasidim, Shloyme Rappoport became famous all over the world thanks to his great work, in which he tried to present the Hasidic movement in a demythologized way. This work, the subject of the present author's research, is Rappoport's *opus vitae*: it is the play entitled *The Dybbuk or Between Two Worlds*. An-sky's tragedy was written between 1911-1914, and it is a literary result of the investigations conducted by the playwright during the Jewish Ethnographic Expedition, in the lands of Volhynia, Podolia and Eastern Galicia.

The Dybbuk, a world-famous drama, was originally written in the Russian language, and its author's aim was to present his play to a Russian-speaking audience in the Moscow Art Theater (MHAT). Unfortunately, Konstantin Sergeyevevich Stanislavsky, the theater director, advised An-sky "to improve" his play, also saying that it should be performed by Jewish, and not Russian, actors. In such circumstances, An-sky decided to have his play translated into Hebrew; the great poet, Hayim Nahman Bialik, agreed to translate the drama, and, eventually, he re-wrote *The Dybbuk*, changing the drama's content to a great extent and significantly shortening the text. Although there was probably a Yiddish version of the play, it might have got lost while An-sky was traveling to Vilnius. When the October Revolution started (on 7th November 1917), An-sky fled from Russia to Poland. He hoped that the play would finally be performed *and* at least in Yiddish, so he had to translate the drama into this language from its Hebrew version, as the Russian version was no longer available at that time due to the tragic events of Red October. Thus, *The Dybbuk* had its world premiere in the Yiddish language. It was first staged by the Vilna Troupe in the Elyseum Theater in Warsaw on the 8th November 1920, two months after An-sky's death. The play's Hebrew version was staged in Moscow, at the Habima Theater in 1922.

After the death of An-sky nobody held out any hope that the Russian version of the drama had "survived". However, a miracle happened. In 2001 two notebooks were unexpectedly found in Russia. They had spent over eighty years in the St. Petersburg Theater Library in the Anatoly Vasilyevich Lunacharsky Department of Rare Books. Both notebooks were previously sent by S. An-sky for examination to the "Central Directorate for the Theater Censorship" in 1915. The Russian teatrologist, Vladislav Vasilevich Ivanov, edited An-sky's text carefully, and then published the play in *Polveka evreskogo teatra 1876–1926* (Moscow, 2003). This text, which has not yet been translated into Polish, was analyzed by the present author, whose aim was to reveal the philosophical ideas constituting the structural dominant of the drama's plot. It seems that the rich material collected by Shloyme Rappoport during his Ethnographic Expedition was not only transformed by the playwright into "a love-story" about two Jewish young people, Leah and Khonon, whose love was stronger than their death, but, first of all, it was used by An-sky to create a real treatise dedicated to Hasidic philosophy and spirituality. This was complicated, ambiguous, controversial, but also thought-provoking, and fascinating in its depth and curiosity.

Therefore, this book is divided into four chapters, and each chapter is composed of four paragraphs. In the first chapter – "S. An-sky and his 'being in between': The Complex Identity of *The Dybbuk's* Author and the Identity's Literary Implications" – the author presents some biographical facts that must have had a strong influence on the world's perception of S. An-sky, who was a man living all his life "somewhere in between". He lived between different cultures, between lots of languages and between many nations. In the same chapter a surprising history of the play's Russian text is discussed. Furthermore, the author mentions an important fact that the "Russian *Dybbuk*" can be rather perceived as an epic literary work of art rather than a dramatic work which could be staged in the theater. In the second chapter ("The World to Come: The Jewish Kabbalistic and Hasidic Thought in *Between the Two*

Worlds by S. An-sky”), the author focuses on the kabbalistic and messianic origins of the mystical reality in *The Dybbuk*. She also presents the conflict of “two godheads” as it is depicted in the drama and she discusses the motifs of the “practical Kabbalah” in the world depicted in by *The Dybbuk*. In the same section, the author explains to her readers the Hebrew concepts of *gilgul*, *ibbur* and *dybbuk*, while writing about “the world of the dead” shown in An-sky’s play.

The third chapter, “*One, great I of the World: The Philosophical Assumptions of the Kabbalistic and Hasidic Thought in An-sky’s Dybbuk*”, is dedicated to some ontological, epistemological and ethical doctrines, which constituted the mental and religious foundation of the world of Polish Hasidim by the end of the nineteenth century. Moreover, in the last paragraph of this section the author presents the phenomenon of a Hasidic *tzaddik*, who is commonly seen as a shamanic and demiurgeous power able to create and change reality according to his will in order to empower his community’s members, for whom he feels extremely responsible.

In the last chapter of her dissertation, entitled “*The Wedding Canopy and Danse Macabre: Feminist Problematics in S. An-sky’s Dybbuk*”, the author seeks to show some complicated social issues that influenced a considerable number of women and girls within Hasidic society. Therefore, in this section the author discusses the main social roles and functions recommended for female members of Hasidic communities. In the same chapter, mythical and “holy” narratives that constituted the patriarchal order in such Jewish communities are mentioned. The myths, created by men and for men, can be regarded as a special tool designed to coerce women and control their behaviors. As the author writes, specially “arranged marriages” seem to confirm the hypothesis that Hasidim viewed women almost as material objects and respected them neither as human beings, nor their civil rights. Thus, in such a situation, the only solution for some women was to pretend to be mentally ill or, to be more precise, to be possessed with “a *dybbuk*”, which in both kabbalistic thought and generally in Jewish folklore was the soul of a dead person, entering the body of a living man or more frequently a woman. Thus, in Jewish culture, a woman or a girl possessed by a *dybbuk* was always seen as an unclean one, *nida*. As such, she was not allowed to have any sexual intercourse. Consequently, she could not marry a man, who was chosen for her by her parents or by some other representatives of the community. As a result, the phenomenon of *dybbuk* enabled this woman to be in a state of quasi-emancipation, giving her, paradoxically, some freedom as well as a chance to be heard and listened to, for a short time at least, by those who were usually “clean and holy”, i. e. by men.

As the author writes in her Conclusion, regardless of the philosophical re-reading and re-interpretation of S. An-sky’s drama, his *The Dybbuk*, would have a stable and well-established meaning. The play would remain an emotional and touching story concerning the difficult and unhappy love of young people who were not able to overcome their fates nor society’s norms, conventions and orders. As it seems, apart from all of the hidden philosophical notions and concepts, somehow camouflaged by the deeper layers of the text by Semyon Akimovich Rappoport, his drama can be still understood as a story about an unhappy love and unhappy peo-

ple, who are rendered powerless by the laws of the community in which they had to exist. We can also suppose that the drama's author would accept this very simplified interpretation of *The Dybbuk*, too, for his biography, literary output and the social activities he engaged in so many times during his life suggest that he commiserated with those who were suffering and enslaved. In other words, An-sky tried to change the world by performing the old kabbalistic postulate of "mending the world", *tikkun ha-olam*, and that he waited impatiently for "The World to Come", *olam ha-ba*.



Katarzyna Kornacka-Sarelo jest magistrem filologii klasycznej oraz doktorem nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Stopień doktora uzyskała w 2008 roku na podstawie rozprawy „Prawda, prawo, autorytet. Podstawy osądu moralnego w *Dialogu* Wilhelma Ockhama”, wydanej w roku 2010. Obecnie pracuje jako adiunkt w Zakładzie Kultury Judaizmu Europejskiego Instytutu Kultury Europejskiej UAM, gdzie prowadzi zajęcia z zakresu filozofii żydowskiej, filozofii okcydentalnej, socjologii oraz teorii literatury. Od roku 2009 jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół zagadnień teodycealnych współczesnej filozofii żydowskiej, ontologii i etyki kabalistycznej, chasydyzmu, sabataizmu, frankizmu oraz żydowskiego feminizmu. Jest autorką

licznych artykułów publikowanych, między innymi, w „Kwartalniku Filozoficznym”, „Przeglądzie Filozoficznym”, „Studia Religioznawcze”, poświęconych myśli Hansa Jonasa, Martina Bubera, Eliezera Berkovitsa, Richarda L. Rubensteina, Emmanuela Lévinasa, Racheli Elior. Prowadzi również badania nad wybranymi dziełami literackimi (Elie’go Wiesela, Szymona An-skiego, Juliana Strykowskiego, Bułata Szałwowieza Okudżawy, Adama Mickiewicza), starając się odsłonić filozoficzne założenia doktrynalne, które stanowią najgłębszą warstwę i dominantę strukturalną świata przedstawionego analizowanych utworów, niezależnie od ich przynależności rodzajowej czy gatunkowej.

Składająca się z czterech rozdziałów dysertacja Katarzyny Kornackiej-Sarelo zawiera próbę filozoficznej reinterpretacji dramatu *Dybuk*, autorstwa Szymona An-skiego (Siemiona Akimowicza Rappoport): żydowsko-rosyjskiego etnografa, pisarza i społecznika. Analizę tekstu sztuki przeprowadzono na podstawie rosyjskojęzycznego oryginału dzieła pt. *Pomiędzy dwoma światami (Dybuk). Żydowska legenda dramatyczna w czterech aktach z prologiem i epilogiem*. Oryginał ten został odnaleziony w Sankt Petersburgu w 2001 roku i zredagowany przez rosyjskiego teatrologa, Władysława Iwanowa, a następnie opublikowany w Moskwie w roku 2003. Jak się okazuje, różni się on w sposób znaczący od wersji hebrajskiej i jidyszowej – pozornie – znanego dramatu.

Autorka dysertacji przeprowadziła badania sztuki, spoglądając nań z perspektywy żydowskiej myśli mistycznej, jak również filozofii społecznej. Wiele uwagi poświęciła pojawiającym się w *Dybuku* motywom kabały praktycznej, a także założeniom ontologicznym, epistemologicznym i etycznym filozofii kabalistycznej w jej chasydzkim wariacie, wskazując również na związki chasydyzmu z sabataizmem i frankizmem. Ostatni rozdział dysertacji poświęcono natomiast zaprezentowanej w dramacie An-skiego problematyce feministycznej oraz genderowej.

ISBN 978-83-232-3089-2

ISSN 0083-4246

