

Artykuły teoretyczne i historyczne

Теоретические и исторические статьи

Katarzyna Kornacka-Sareło

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

Filozofia człowieka w myśli chasydów ziem polskich

Философия человека в хасидской мысли польских территорий

*Człowiek powinien skupić swą uwagę na tym, że
jest on drabiną postawioną za ziemi,
a sięgającą swym szczytem nieba, i że wszystkie
gesty, interesy i mowy pozostawiają ślady
w górnym świecie*

Martin Buber¹

1. Uwagi wstępne

Za inicjatora ruchu chasydzkiego oraz za twórcę teoretycznych założeń tego ruchu uznaje się powszechnie Izraela ben Eliezera pochodzącego z Międzybuża, małego miasteczka położonego na Podolu. Żyjący w XVIII stuleciu Izrael ben Eliezer określany był również jako Baal Szem Tow, Mistrz Dobrego Imienia, lub po prostu Beszt. W swoim religijnym doświadczeniu Baal Szem Tow przedłożył ponad racjonalizm rabinów talmudycznych myśl kabały średniowiecznej oraz tej, którą w szesnastym stuleciu stworzył Izaak Luria (Ari, Arizal), zwanej kabałą luriańską². Mimo że kabała, którą traktować można jako system filozoficzny, nie

¹ M. Buber, *Raabiego Izraela ben Eliezera zwanego Baal Szem Towem, to jest Mistrzem Dobrego Imienia pouczenie o Bogu, zestawione z okrucichów przez Martina Bubera*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 12.

² Zob. R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, tłum. M. Tomal, Kraków, Budapeszt 2009, s. 17.

jest przedmiotem niniejszego opracowania, to nie sposób jest pominąć najistotniejszych koncepcji kabalistycznych podczas omawiania chasydzkiego fenomenu. Co więcej, jest rzeczą oczywistą, iż chasydzi w sposób oryginalny rozwinęli myśl swoich poprzedników, a Baal Szem Tow i jego uczniowie wydobyli z ukrycia i ukazali ogółowi „tajemną wiedzę” wcześniejszych pokoleń kabalistów żydowskich. Jak pisze M. Laitman, współcześnie żyjący twórca syntezy nauki kabały, „mądrość kabały (...) pojawiła się po raz pierwszy około pięciu tysięcy lat temu, kiedy ludzie zaczęli pytać o sens swojego istnienia. Tych, którzy go poznali, nazywano ‘kabalistami’; znali oni odpowiedź na pytanie, jaki jest cel życia i rola ludzkości we wszechświecie. Ale w tamtych czasach pragnienia większości ludzi były zbyt skromne, by jej ogół miał dążyć do zdobycia tej wiedzy. Tak więc, kiedy kabaliści zrozumieli, że ludzkość nie potrzebuje ich mądrości, ukryli kabałę i w tajemnicy przygotowali ją na chwilę, gdy wszyscy będą gotowi na jej przyjęcie”³. Zatem, o ile twórcy kabały nigdy nie adresowali swych ezoterycznych idei do szerokiego grona odbiorców⁴, o tyle Baal Szem Tow oraz chasydzcy kontynuatorzy jego myśli zwracali się w swoim nauczaniu do wszystkich, którzy zechcieli słuchać ich nauk. „Zakładali oni wszechobejmującą Bożą obecność, która każdemu człowiekowi umożliwia zbliżenie się do Boga. Idea, że ‘wszystko jest Bogiem’ (...) sprawiła, że chasydzi ci zwracali się do wszystkich ludzi, żyjących wszędzie i w każdym czasie”⁵. Jednocześnie, chasydzkie przeżywanie teozoficznych prawd kabały musiało być zawsze indywidualnym i osobistym doświadczeniem. Tak więc, każdy z chasydzkich cadyków osobiście „przekształcał kabałę w etos”⁶. Innymi zaś słowy, każdy z nich musiał w sposób osobisty przebyć własną, mistyczną drogę powrotu ku Temu-Co-Nieskończone. Zdaniem Scholema, „oryginalność chasydyzmu wypływa stąd, że mistycy, którzy w samych sobie urzeczywistnili drogę mistyczną (...), z tą swoją wiedzą, z ‘kabałą przekształconą w etos’ wystąpili przed zwyczajnymi ludźmi i zamiast dalej podążać samotnie, we własnym tylko interesie, tą najbardziej osobistą ze wszystkich ludzkich ścieżek, postanowili zapoznać z nią wszystkich ludzi dobrej woli”⁷.

³ M. Laitman, *Kabała ujawniona. Jak doprowadzić nas do świata pokoju, harmonii i ekoro-zwoju*, tłum. A. Wojtaszczyk, Warszawa 2009, s. 40 i n.

⁴ „Aż do XVI wieku studiowanie kabały, żydowskich doktryn mistycznych, których tekstem kanonicznym był *Zohar* (*Księga blasku*), stanowiło domenę wąskiej elity uczonych. W XVI wieku krąg Izaaka Lurii w Safedzie wprowadził do kabały nowe myśli i rozwinął w niej nowe wątki. Pod koniec XVI i w pierwszych dziesięcioleciach wieku XVII doktryny ezoteryczne stały się powszechniej znane”. E. Carlebach, *Kontekst społeczny i kulturowy siedemnastowiecznej Europy* [w:] D.H. Frank, O. Leaman (red.), *Historia filozofii żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2008, s. 613.

⁵ R. Elior, *op. cit.*, s. 21.

⁶ Zob. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007, s. 375.

⁷ *Ibidem*.

2. Luriańskie źródła chasydyzmu

Szczególnie bliska była dla Baal Szem Towa luriańska doktryna dotycząca *cimcum* Boga, tj. autonegacji i samoograniczenia się Boga w nieustannie aktualizowanym przezeń akcie kreacji wszechświata, idea *tikkun olam*, naprawiania świata, oraz nauka o „podnoszeniu świętych iskiei”. Wszystkie te koncepcje stworzył Izaak Luria jako próbę odpowiedzi między innymi na odwieczne dręczące ludzi pytania o sens ludzkiego życia i śmierci, o pochodzenie zła i cierpienia. Jednocześnie, z całą pewnością można stwierdzić, iż nikt nie jest w stanie interpretować filozofii chasydzkiej, nie odnosząc się do kosmogonii i teozofii Arizala. Zatem, zdaniem myśliciela z Safedu, na początku istniało jedynie boskie światło wypełniające całą przestrzeń. Owo światło było jak przestrzeń nieskończona i stanowiło samą nieskończoność⁸. W pewnym momencie Bóg rozpoczął dzieło kreacji, zgodnie ze swoją naturą, którą jest dawanie. Aby dzieło stworzenia było w ogóle możliwe, musiał Bóg wydzielić pewną przestrzeń, w której miałyby się znajdować stwarzane przezeń obiekty – skończona rzeczywistość. Bóg-Nieskończoność wycofał się wówczas w głąb siebie samego: innymi słowy, sam siebie ograniczył i poniekąd zanegował swoje własne jestestwo. Ten proces samoograniczenia się Boga nazwany został przez Lurię aktem *cimcum*, który stanowi pierwszy i podstawowy etap trwającej nieustannie kreacji wszechświata. „Tak więc pierwszym aktem nieskończonej istoty, *En-Sof*, nie było – i jest to rzecz zasadnicza – wyjście na zewnątrz, lecz krok do wewnątrz, wędrówka w głąb samego siebie, samoograniczenie się Boga (...). *En-Sof* więc, zamiast w akcie pierwszej emanacji wypromieniować część własnej istoty czy mocy, przeciwnie, zstępuje w siebie, skupia się w Samym Sobie – a czyniło tak i czyni ustawicznie od początku stworzenia”⁹. Jak pisze Gerschom Scholem: „Odczuwamy pokusę zinterpretowania tego wycofania się Boga w głąb Samego Siebie jako ‘wygnania’ bądź ‘wypędzenia’ Boga z jego wszechmocy w jeszcze głębszą izolację. (...) *Cimcum* należy uważać za pójście Boga na wygnanie w głąb Samego Siebie”¹⁰.

Następnym, lecz także i równoległym do *cimcum*, etapem kreacji skończonej rzeczywistości była, zdaniem Lurii i innych kabalistów, emanacja *En-Sof*, To-Co-Nieskończone, dokonawszy uprzednio samoograniczenia się, emanuje z siebie świetlistą energię, tworząc kolejne światy – kolejne skończone formy istnienia w przestrzeni powstałej w wyniku *cimcum*. W tym momencie dotknąć jesteśmy już w stanie samych podstaw kabalistycznej, potem zaś i chasydzkiej, ontologii. Każdy skończony byt pochodzi od Tego-Co-Nieskończone, określane również jako Nicość, ponieważ *de facto* owo *En-Sof* jest niczym, do czego można byłoby

⁸ Zob. J. Bar-Lew, *Kabała. Pieśń duszy*, tłum. J. Białek, S. Pecaric, Kraków 2009, s. 164–166.

⁹ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski ...*, s. 289.

¹⁰ *Ibidem*, s. 290.

Je porównać. Każdy byt zatem stworzony zostaje z Nicości, do której kiedyś powróci, by na nowo zanurzyć się w świętej Nieskończoności. Niezwykle precyzyjnie określa ów fenomen R. Elior, mówiąc: „Procesy koncentracji i anihilacji, opisywane jako »byt« i »nicość«, dokonują się stale. Emanacja, wpływ i kreacja odzwierciedlają przemianę nicości w byt, przejście tego, co nieskończone, do skończoności; jedności ku temu, co liczne i złożone. Implodja, wycofanie i anihilacja oddają transformację bytu w nicość – ponowne wyłonienie się nieskończoności z tego, co skończone, powrót tego, co ograniczone, do ogólnego źródła – co pociąga za sobą przejście od wielości do jedności”¹¹. Dialektyczny sposób istnienia każdego bytu oraz komplementarność zjawisk „wycofania się” i emanacji podkreśla także Scholem: „Nie ma czystego bytu ani czystego niebytu. Wszystko, co istnieje, jest wyrazem podwójnego ruchu, w którym Bóg cofa się sam w siebie, a zarazem emanuje coś ze swego bytu. Oba procesy są od siebie nieodłączne i wzajemnie się warunkują”¹².

Z ideą emanacji wiąże się kolejna fundamentalna koncepcja Izaaka Lurii, czyli jego doktryna o „rozbiciu naczyń” (*szewirat ha-kelim*)¹³. Naczynia te miały przejąć światło, energię Absolutu. Blask okazał się jednak zbyt silny: naczynia popękały i roztrzaskały się na nieskończoną ilość glinianych okruchów, *kelipot*, utożsamianych w myśli kabalistycznej z materią, z gorszą postacią istnienia, z iluzyjną fizycznością, ze złem wreszcie, które więzi w sobie *Szechinę* – Boską Obecność i Boską Chwałę, czyli jedyne realne, nie zaś iluzoryczne, istnienie, ów „bierno-żeński moment”¹⁴ Tego-Co-Boskie-i-Nieskończone¹⁵. Właśnie z powodu popęknięcia naczyń, pojmovanego niekiedy przez mistyków żydowskich jako katastrofa w procesie kosmicznym i jako „kosmologiczny dramat”¹⁶, świat, w którym przyszło żyć człowiekowi, jest pełen chaosu i niepokoju. Podejrzewać bowiem można, że w chwili rozbicia naczyń zachwiał się boski plan kreacji, a Bogu wymknęło się coś spod kontroli. Jego *Szechina* pozostaje teraz uwięziona w materii pod postacią „świętych iskieł” i sama nie jest w stanie powrócić do *En-Sof*, swego Oblubieńca. „W każdym razie ‘rozbicie naczyń’, które pisma luriańskie opisują bardzo szczegółowo, jest w dziejach kosmosu czymś rozstrzygającym. Spowodowało, że wszystkie rzeczy poniekąd noszą w sobie takie pęknięcie i że póki nie zostanie ono naprawione, póty wszystko, co istnieje, będzie nosić w sobie jakiś

¹¹ R. Elior, *op. cit.*, s. 140 i n.

¹² G. Scholem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1991, s. 106.

¹³ Zob. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski ...*, s. 293–295.

¹⁴ Określeniem tym posługuje się Scholem, omawiając pojęcie *Szechiny* w myśli kabalistycznej. Zob. G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa*, tłum. A.K. Haas, Warszawa 2010, s. 157–225.

¹⁵ „Bóg ukryty, najbardziej wewnętrzna Istota Boga, nie ma żadnych określeń ani atrybutów. Tę najgłębszą Istotę *Zohar* oraz większość kabalistów określają mianem *En-Sof*, tzn. Nieskończoność”. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski ...*, s. 232.

¹⁶ *Ibidem*, s. 295.

wewnętrzny niedostatek, skoro przy rozbiciu naczyń światło rozproszyło się na wszystkie strony – częściowo wpływając z powrotem do swego źródła, częściowo jednak wpadając również w przepaść¹⁷. W tej sytuacji zadaniem człowieka i celem wszelkiego istnienia jest pomoc Bogu w powrocie do Boga oraz naprawa świata (*tikkun olam*), czyli podnoszenie drobnych cząsteczek naczyń i odnajdywanie w nich *nicocot*, „świętych iskier” boskiego światła: „W kabalistycznej perspektywie to boskość staje się więźniem, rozbitym i pragnącym zbawienia, podczas gdy człowiek jest potencjalnym zbawcą i odnowicielem świata”¹⁸. Jednocześnie zaś, jak zauważa Scholem, świat kształtowany przez ludzi w procesie *tikkun* jest po pierwsze światem mesjańskim, po drugie zaś zawarty jest w nim pewien moment utopijny, skoro pierwotnie nigdy nie zaistniał świat doskonały, ponieważ „pęknięcie naczyń” spowodowało zakłócenie, czy wręcz katastrofę podczas kreacji wszechświata przez Boga: „Dlatego czas ostateczny realizuje w rzeczywistości stan wyższy, bogatszy i bardziej wypełniony niż czas najpierwotniejszy, a jego koncepcja również u kabalistów pozostaje w obrębie utopii”¹⁹.

Praktyczne implikacje wynikające z doktryny o rozbitych naczyniach oraz nauki o konieczności „naprawy świata” bardzo jasno ujmuje A.J. Heschel: „Zgodnie z Kabałą zbawienie nie jest wydarzeniem, które dokona się w całości od razu (...). Jest to ciągły proces, dokonujący się w każdej chwili. Dobre uczynki człowieka nie są pojedynczymi aktami w długim dramacie zbawienia i nie tylko naród Izraela, ale cały świat musi zostać zbawiony. Nawet sama *Szechina*, Boska Obecność, znajduje się na wygnaniu. Bóg jest jak gdyby uwikłany w tragiczny stan tego świata; *Szechina* ‘leży w prochu’ (...). Znaczenie życia ludzkiego polega na doskonaleniu wszechświata. Człowiek musi dostrzec, zebrać i uwolnić iskry świętości, rozsypane pośród ciemności świata”²⁰.

3. Chasydzkie modyfikacje doktryny luriańskiej

Jakkolwiek mistyka kabały bezsprzecznie stanowiła fundament myśli chasydzkiej, to ów ruch odrodzeniowy z XVIII i XIX wieku przekształcił do pewnego stopnia doktrynę luriańską, odzierając ją, na przykład, z rysu mesjańskiego. Zdaniem Jakuba Józefa z Połonnego, „podnoszenie świętych iskier” może wieść jedynie do zbawienia indywidualnego, jednostkowego, a nie mesjańskiego, „którego sprawienie leży jedynie w mocy Boga, nie zaś ludzkich uczynków”²¹. Innymi więc

¹⁷ *Ibidem*, s. 297.

¹⁸ E. Elior, *op. cit.*, s. 48.

¹⁹ G. Scholem, *Judaizm ...*, s. 170 i n.

²⁰ A.J. Heschel, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, tłum. H. Halkowski, Kraków 2010, s. 93 i n.

²¹ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski ...*, s. 363.

słowy, w myśli chasydzkiej, wypełnianie Bożych przykazań, *micwot*, prowadzi ludzkość do ulepszania świata, nie zaś do jego – mesjańskiego właśnie – odkupienia. Jak pisze M. Laitman, „Osiągnięcie spełnienia, *tikkun*, nie przyjdzie od razu ani równocześnie dla wszystkich. Żeby *tikkun* miał miejsce, człowiek musi tego chcieć. To proces, który wyrasta z osobistej woli człowieka”²².

Drugą cechą dystynktywną chasydyzmu jest jego egalitaryzm, rozumiany tu jako powszechna dostępność doktryny i możliwość wcielania jej w życie przez wszystkich Żydów, którzy się z ową doktryną zetknęli: „Ale chasydyzm to nie tylko kontynuacja tradycji kabalistycznej. To także rewolucja w jej rozumieniu i zastosowaniu. Tradycja kabalistyczna ukształtowała obraz Boga na podobieństwo człowieka, a obraz człowieka na podobieństwo Boże i przekształciła człowieka w zbawcę, a Boga w zbawianego. Baal Szem Tow połączył te idee z nowym duchowym podejściem, wiążącym ludzkie myśli, wyrażone w zwykłym języku, z tajemnicami boskiej dialektyki (...). Uczynił w ten sposób mistyczne poznanie kabały osiągalnym dla każdego, w każdym miejscu i środowisku”²³.

Tikkun, naprawa świata przez człowieka, czy też mówiąc precyzyjniej, dążenie do tego, by świat stawał się lepszy, nie jest trudnym zadaniem, według chasydów, pod warunkiem, iż postępuje się w sposób prawy, moralnie godziwy, a każdą, nawet najbardziej prozaiczną, czynność wykonuje się tak, jakby od tego zależały losy makrokosmosu. Podkreślał to już Baal Szem Tow, mówiąc: „Wszystko, co możesz zrobić, rób z całych swych sił! Znaczy to: zwiąż czyn z siłą myśli. Tak jak się mówi o Henochu, że był szewcem i każdym sztychem swego szydła, którym zszywał cholewkę z podeszwą, łączył Boga Świętego z Zamieszkującą Chwałą”²⁴. Według chasydów bowiem *Szechina* obecna jest wszędzie: we wszystkim, co istnieje jako identyfikowalny empirycznie byt, a także w każdej myśli, w każdym słowie i w każdym czynie człowieka. Jak zauważa R. Elior, „tak silne skupienie się na boskim pierwiastku obecnym w każdym słowie, w każdej literze i zdarzeniu wyzwala człowieka z ograniczeń doczesności i czyni niezależnymi umysł i wyobraźnię. Jednocześnie wyzwala też człowieka z podległości innym ludziom”²⁵.

Ta właśnie ostatnia idea dotycząca boskości, która jest wszystkim we wszystkim, stanowi najistotniejszy, jak się wydaje, rys chasydyzmu. Choć zmieniał się on z biegiem lat – nawet znacząco – na dworach licznych cadyków, to nigdy jednak nie utracił swojego mistycznego charakteru, który wywarł zasadniczy wpływ na poglądy etyczne chasydów. Świadczą o tym wymownie prace na przykład Martina Bubera, twórcy filozofii dialogu, inspirowanej bezpośrednio przez myśl Baal-Szem Towa i jego następców. Co więcej, wydaje się, że owa filozofia dialogu nie

²² M. Laitman, *op. cit.*, s. 39.

²³ R. Elior, *op. cit.*, s. 57.

²⁴ M. Buber, *Raabiego Izraela ben Eliezera ...*, s. 11.

²⁵ R. Elior, *op. cit.*, s. 238.

mogłaby w ogóle powstać, o ile nie zaistniałaby wcześniej chasydzka antropologia, u której podstaw z kolei legła kosmogonia, teozofia i ontologia luriańska. Buber nigdy zresztą nie negował swej fascynacji myślą chasydzką i kabałą²⁶. Przeciwnie, włożył on wiele wysiłku, by propagować na zachodzie Europy chasydzką wizję Boga, człowieka i świata: „Chasydyzm był dla Bubera świeżym i twórczym doświadczeniem religijnym, łączącym życie umysłowe i cielesne w jedną satysfakcjonującą całość. Idea, że wszystko jest święte, że można naśladować miłość Boga w stosunku do istot współtworzonych z nami oraz mistycyzm ruchu chasydzkiego – wszystko to pociągało Bubera”²⁷. Wczesne publikacje tego filozofa na temat chasydyzmu, jak na przykład *Opowieści Rabina Nachmana* czy *Opowieści chasydów*, sprawiły, że zaczęły się zmieniać niechętnie dotąd, a nawet pełne pogardy, odczucia zachodnich uczonych, dotyczące intelektualnego dorobku Żydów wschodnioeuropejskich²⁸.

Tak więc, w pierwszym rozdziale swojego niewielkiego dzieła pt. *Problem człowieka* przywołuje filozof słowa cadyka Bunama z Przysuchy, który miał powiedzieć: „Chciałem napisać książkę pod tytułem ‘Adam’. Miała to być książka o całym człowieku. Ale potem opamiętałem się i postanowiłem, że jej nie napiszę”²⁹. Buber doskonale rozumie Bunama. Jest on bowiem świadom, iż niezwykle trudno jest uczynić przedmiotem refleksji człowieka pojmowanego w sposób holistyczny, człowieka bytującego w ciągłym dialektycznym napięciu, rozpatrywanego w aspekcie jego cielesności i duchowości, grzeszności i świętości, przemijalności i trwania, skończoności i nieskończoności, która również, pod postacią „świętej iskry”, przypadła każdemu w udziale.

Mimo tych trudności, sam Buber podjął się w pewnym momencie zadania napisania „książki o Adamie”: mając lat siedemdziesiąt, opublikował tomik zatytułowany *Droga człowieka według nauczania chasydów*³⁰, w którym wykorzystał przemyślenia cadyków po to, aby przy pomocy chasydzkiej antropologii udzielić odpowiedzi na najistotniejsze pytania egzystencjalne: pytanie o status ontyczny człowieka, o jego rolę we wszechświecie, o związki z Bogiem i z innymi ludźmi, o celowość ludzkiego istnienia.

Z drugiej zaś strony, *Droga człowieka* jest też spójnym wykładem etyki chasydzkiej, opartej, jak już wiadomo, na mistycznej myśli luriańskiej kabały. Zresz-

²⁶ „Człowiek musi niekiedy doświadczyć, że jest jeszcze wiele firmamentów i sfer, a on sam stoi na skraweczku małej ziemi, że wszechświat cały jest niczym przed Bogiem, który jest bezgraniczny i który sam poczynił ograniczenie i ustanowił w sobie miejsce, by stworzyć w nim światy”. M. Buber, *Raabiego Izraela ben Eliezera ...*, s. 18.

²⁷ O. Leaman, *Egzystencjalizm żydowski: Rosenzweig, Buber i Soloveichik* [w:] D.H. Frank, O. Leaman (red.), *Historia filozofii żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 832.

²⁸ Zob. N. Samuelson, *An Introduction to Modern Jewish Philosophy*, Albany 1989, s. 183.

²⁹ M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 9.

³⁰ M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, tłum. G. Zlatkes, Warszawa 2004.

tą, zdaniem Bubera, chasydyzm jest właśnie kabałą, która stała się etosem³¹. Zgodnie z tą koncepcją, człowiek jest emanacją Boga i jednym z wielu epifenomenów boskości, ponieważ tylko Bóg jest bytem realnym. Bóg jest w człowieku immanentnie obecny, lecz jednocześnie, każdy człowiek obdarzony został niezależnością istnienia i dążeń. W człowieku, podobnie jak we wszystkim, co istnieje, tkwi jakaś ukryta „iskra Boża” – „iskra święta”. Tylko inny człowiek jest w stanie uwolnić ową iskrę z *kelipot*, łusek gliny-materii, i sprawić, by to-co-święte mogło na powrót połączyć się ze swoim boskim źródłem. Jak pisze Elijor: „Chasydyzm pragnął, by cielesny świat opromieniło światło jedności nieskończonego boskiego i ludzkiego ducha oraz, by wszyscy ludzie znaleźli się w tej jedności poprzez myśli, mowę i język. Wybierając punkt widzenia, że na świat ludzki spływa boskie światło i w tym świetle nieskończonej boskiej rzeczywistości inaczej wyglądają granice skończonej ludzkiej egzystencji, chasydyzm gotów był projektować boskie atrybuty na świat człowieka”³². Dlatego właśnie Bóg, w myśli chasydzkiej, czeka cierpliwie na ludzką pomoc: to Bóg potrzebuje człowieka, by powrócić do siebie z wygnania i by mogła się dokonywać stopniowa naprawa porządku wszechświata, który dzięki człowiekowi właśnie, ma stawać się wciąż lepszy. Człowiek zatem jest współtwórcą w nieustannym i nieprzerwanym procesie kreacji. Dzięki modlitwom oraz dobru, jakie wyświadczamy innym ludziom, sami jesteśmy w stanie wznosić się ku temu, co święte i odległe, wspinając się wolno do góry, jak po szczeblach drabiny ze snu Jakuba. Pamiętać jednak należy, „że ‘w górę po drabinie’ w rzeczywistości oznacza ‘z powrotem do korzenia’”. A to dlatego, że kiedyś już tam u góry byliśmy, teraz zaś musimy samodzielnie odnaleźć drogę z powrotem”³³. Dzięki naszym wysiłkom, słowom, modlitwom i prawym czynom *Szechina* – Córa Syjonu³⁴ – powróci w końcu z wygnania do Jedynego, do Oblubieńca: w taki sposób będzie mógł się odrodzić zamierzony pierwotnie przez Stwórcę ład i zapanuje powszechna szczęśliwość. Jednocześnie, człowiek – poprzez drugiego człowieka i poprzez dążenie do sublimacji własnych pragnień – staje się tym, który przekształca wielość w jedność, skończoność w To-co-Nieskończone, iluzję materialnego bytu w realność świętej Nicości, tragizm wygnania w radość powrotu.

³¹ „Ten stan rzeczy bardzo trafnie oddaje Buber, pisząc w jednej ze swych pierwszych książek chasydzkich, że chasydyzm to »kabała, która przekształciła się w etos«. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski ...*, s. 375.

³² R. Elijor, *op. cit.*, s. 238.

³³ M. Laitman, *op. cit.*, s. 92.

³⁴ „Koncepcja wygnanej córki Syjonu, Bat Cijon – idei tożsamej z pojęciem *Szechiny*, przedstawianej niekiedy jako *atara* (‘wieniec’ lub ‘korona’), *Kneset Israel*, narzeczona lub branka – stała się wielowarstwowym symbolem, reprezentującym ziemskie doświadczenie cierpień wygnania i nadziei na zbawienie w sferze niebieskiej. Koncepcja ta niosła ze sobą wiarę w przemienienie zła w dobro, podziału w jedność, ucisku w nadzieję i wygnania w zbawienie”. R. Elijor, *op. cit.*, s. 51.

Chociaż tak w kabalistycznym, jak i w *stricte* chasydzkim ujęciu, człowiek jawi się jako emanacja Boga, który jest, w tym ujęciu, jedynym bytem *per se*, to również każdy skończony byt ludzki „obdarzony został niezależnością istnienia i dążeń”. Celem ludzkiej egzystencji jest pobożne wypełnianie *micwot* i wydobywanie świętych iskier z przedmiotów otaczającej człowieka rzeczywistości po to, by połączyć Bożą Chwałę – *Szechinę* z *En-Sof*, tj. początkiem, pierwotnym źródłem życia, przyczyną przyczyn, świętą Nicością, której nikt nie jest w stanie poznać ani w sposób empiryczny, ani racjonalny, skoro: „Czym innym jest sposób, w jaki rzeczy istnieją w nicości Boga, a czym innym ten, w jaki istnieją one w bycie. Oba jednak są modalnościami samej nieskończoności, która stanowi nie rozdzieloną jedność czegoś i niczego. Prawdziwa wiara (...) odnosi się do związku bytu z nicością, który dla spekulacji pozostaje niepojęty, (...) ponieważ tylko w Nim byt i nicość są ze sobą nierozdzielnie splecione”³⁵.

Faktorem więc, który motywował chasydów do uczestniczenia w budowie „lepszego świata”, była ich uświęcona tradycją pobożność oraz wiara w Nieskończoność i w możliwość „powrotu z wygnania”. Wiara ta wyznawana być musiała niejako na przekór okolicznościom, w jakich przyszło egzystować Żydom diaspory, na przekór biedzie, pogardzie i pogromom, które tak często im zagrażały. Tworzenie utopijnego, „lepszego świata” było w gruncie rzeczy budową niebiańskiej świątyni, która w doczesnym świecie już nie istniała: im trudniejsza stawała się realna sytuacja, z tym większym zaangażowaniem wyznawali chasydzi swą wiarę i filozofię, która głosiła apoteozę istnienia, pozwalając prostemu człowiekowi, tu i teraz, nieustannie uczestniczyć w zewsząd go otaczającej boskości. Jednocześnie zaś świadomość posiadania „iskry Bożej”, która jest przecież obecna w każdym człowieku, dawała mu poczucie niezależności i boskiej, dosłownie, siły. Dodać tu jednak należy, iż ten sam człowiek – jako istota niezależna i wolna – może, rzecz jasna, wykorzystać ową boską moc w sposób niegodziwy³⁶. Wówczas oddala się on od Boga, schodząc w dół po drabinie swego życia w aspekcie duchowego rozwoju, co jednak nie oznacza, iż ponownie nie będzie mógł do Boga powrócić. Tym, co zawsze pozostaje człowiekowi do dyspozycji, jest bowiem *teszuwa*, czyli nawrócenie, rozumiane przez chasydów jako droga powrotna „do domu” i do podstawy istnienia, do Dawcy życia i śmierci.

M.A. Quaknin w swej obszernej pracy zatytułowanej *Tajemnice Kabały* zwraca jednak uwagę na fakt, iż słowo *teszuwa* posiada trzy różne hebrajskie znaczenia: po pierwsze oznaczać ono może właśnie „powracanie do Boga”, po drugie „zmianę orientacji życiowej w celu wyboru innej”, po trzecie zaś jest synonimem

³⁵ G. Scholem, *Judaizm ...*, s. 97.

³⁶ „To dlatego Bóg nas stworzył i dał nam wolność wyboru. Mamy wolność robienia z naszym światem, co nam się podoba. Możemy pozwolić, by wszystko pozostało potrzaskane lub, jak należał Luria, możemy próbować naprawić ten chaos”. L. Kushner, *Duchowość żydowska. Krótkie wprowadzenie dla chrześcijan*, tłum. A. Gicala, Poznań 2002, s. 60.

słowa „odpowiedź”. We wszystkich tych trzech znaczeniach zawarta jest idea powrotu. Zdaniem Quaknina, „*teszuwa* jest zjawiskiem pierwotnym i uniwersalnym zarazem, na którym opiera się samo istnienie świata. (...) Jako zjawisko wpisane w strukturę wszechświata, *teszuwa* ujawnia fakt, że człowiek, zanim został stworzony, był już obdarzony zdolnością zmieniania biegu swego życia”³⁷. Wynika stąd, iż człowiek nie jest zdeterminowany ani przez żadną siłę zewnętrzną, ani przez własną przeszłość. Żaden bowiem błąd popełniony w owej przeszłości, nie musi w sposób nieuchronny wpływać na teraźniejszość czy przyszłość, ponieważ człowiek zawsze jest w stanie odwrócić bieg swojego życia w taki sposób, by ponownie móc wstąpić na drogę, która wiedzie do podstawy istnienia. Kushner dodaje nawet, iż „*Teszuwa* to możliwość, że nawet najbardziej zepsuty grzesznik ponownie zjednoczy się z Bogiem. Według tradycji, ktoś, kto zblądził, ale uczynił *teszuwa*, jest bardziej ukochany przez Boga niż ktoś, kto *nigdy* nie zgrzeszył”³⁸.

Aby jednak wykorzystać tę możliwość i powrócić na drogę „do domu”, każdy człowiek – podobnie jak biblijny Adam w Edenie – musi zechcieć usłyszeć pytanie „Gdzie jesteś?” i musi na to pytanie odpowiedzieć zgodnie z prawdą³⁹. Innymi słowy, człowiek zobowiązany jest przede wszystkim do szczerości wobec samego siebie. Musi on uświadomić sobie własną kondycję moralną i nie może „chować się przed samym sobą”⁴⁰. Nawet jeśli popełnił wiele błędów i dopuścił się ciężkich występków, nigdy nie jest w sytuacji beznadziejnej, ponieważ jest wolny i nie podlega żadnej deterministycznej nieuchronności. Wystarczy tylko, by odwrócił się od zła i wstąpił raz jeszcze „na drogę”. Owa zaś droga może wyglądać różnie: ani kabaliści, ani myśliciele chasydzcy nie dawali nikomu jednoznacznie brzmiących wskazówek, które miałyby ułatwiać dokonywanie wyborów i podejmowanie decyzji dotyczących kreowania własnego życia: „Bo jedna droga służenia Bogu wiedzie przez studia, druga przez modlitwę, inna przez posty, a jeszcze inna przez jedzenie. Każdy winien dokładnie zbadać, ku jakiej drodze skłania się jego serce, a następnie poświęcić się jej ze wszystkich sił”⁴¹. W myśli chasydzkiej bowiem człowiek, ów każdorazowo niepowtarzalny epifenomen boskości, został powołany do swego istnienia po to, by w sobie tylko właściwy, indywidualny i osobisty sposób uczestniczyć w procesie *tikkun olam*, naprawy naszego wadliwie stworzonego świata. Istnieją bowiem takie „święte iskry”, które tylko on sam, on jeden – nie zaś ktokolwiek inny – jest w stanie odszukać pośród skorup „rozbitych naczyń”: „Każdy, kto należy do Izraela, ma obowiązek wiedzieć i brać pod uwagę, że jest niepowtarzalny w świecie ze swym szczególnym charakterem i że nikogo

³⁷ M.A. Quaknin, *Tajemnice Kabaly*, tłum. K. i K. Pruscy, Warszawa 2006, s. 58.

³⁸ L. Kushner, *op. cit.*, s. 88.

³⁹ „I w końcu, według słów rabina Abrahama Isaaka Kooka »podstawą *teszuwa* jest postrzeżenie prawdy«”. *Ibidem*, s. 88.

⁴⁰ M. Buber, *Droga człowieka ...*, s. 14.

⁴¹ *Ibidem*, s. 17.

takiego przed nim nie było (...). Każdy człowiek jest nowym zjawiskiem w świecie i został powołany, by wypełnić swą jednorazowość na ziemi⁴². Zadaniem więc człowieka jest odszukanie w samym sobie tego, co najcenniejsze: predyspozycji, pozytywnych skłonności, talentów, ponieważ „Każdy w sobie nosi coś drogiego, czego nie ma nikt inny”⁴³. Jednocześnie zaś nikt nie może służyć budowie lepszego porządku wszechrzeczy, żyjąc w izolacji od innych ludzi i rzeczy. Przeciwnie, jedynie „radowanie się w świecie” i uświęcanie codzienności może zapewnić nam zaistnienie *dewekut* – przyłgnięcia do Boga i radowania się w Bogu: „W ten sposób, poprzez wszystko co robisz – nawet zwykłe, codzienne czynności – możesz wprowadzić świętość dla świata. Wszystko, co robisz, jest *leszem szamajim* – dla nieba”⁴⁴.

Jednakże, jedynie poprzez kontakt z innymi, ze społecznością, która człowieka otacza, jest on w stanie naprawdę odczuwać bliskość, a raczej współobecność w nim, *Szechiny*, Bożej Chwały. Ponadto „Chasydyzm uczy, że radowanie się w świecie, jeżeli tylko radujemy się całą naszą istotą, prowadzi do radowania się w Bogu”⁴⁵. Właśnie z powodu tego poglądu mawiano, iż dla chasydów wszystkie dni są świętem⁴⁶. Owo radowanie się w świecie polegało, między innymi, na odczuwaniu braterstwa między chasydami skupionymi wokół swojego cadyka, który, niezależnie od przynależności do takiej czy innej wspólnoty, zawsze stanowił jej intelektualne i emocjonalne centrum, sam zaś cadykizm stanowi jedną z dystynktywnych cech chasydyzmu. Każdy cadyk chasydzki jest „metafizycznym łącznikiem pomiędzy światami niebieskim i ziemskim”⁴⁷. Jest on, jak ojciec, odpowiedzialny za swoją wspólnotę, którą z kolei charakteryzuje przywiązanie i wierność do cadyka oraz poczucie niemal rodzinnych więzi z pozostałymi członkami wspólnoty: „Nowe relacje, jakie chasydyzm tworzył – wzajemne oddanie cadyka i jego zwolenników oraz silne braterstwo, jakie rozwijało się pomiędzy samymi chasydami w rezultacie ich równości wobec cadyka – stanowiły wyzwanie dla tradycyjnego świata żydowskiego. Poświęcenie się cadykowi, który sam oddaje się Bogu i obdarzony boską energią emanuje nią na wspólnotę, stwarza poczucie wzajemnej odpowiedzialności, równości i braterstwa”⁴⁸. W każdym zatem członku wspólnoty chasydzkiej owa boska, przelana nań przez cadyka energia się znajduje. Dzięki zaś jej umiejętnemu postrzeganiu zrodzić się może między chasydami prawdziwy, jako że zakorzeniony w jedynym realnym Byciu, dialog, oparty na najgłębszej relacji „Ja-Ty”, jak ją określił Buber. Według Bubera bo-

⁴² *Ibidem*, s. 18.

⁴³ *Ibidem*, s. 20.

⁴⁴ L. Kushner, *op. cit.*, s. 68.

⁴⁵ M. Buber, *Droga człowieka ...*, s. 21.

⁴⁶ Zob. R. Elior, *op. cit.*, s. 174.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 169.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 173.

wiem, czymś nieosiągalnym i niemożliwym jest dyskurs o filozofii Boga bez uprzedniej konstrukcji adekwatnej teorii etycznej, definiującej dobro moralne w oparciu o odpowiednie – altruistyczne w tym wypadku – stosunki międzyludzkie⁴⁹. Aby jednak jakakolwiek pozytywna relacja z drugim człowiekiem mogła zaistnieć, człowiek, uświadomiwszy sobie, „gdzie jest” – jak postępuje, powinien, zgodnie z etyką chasydzką, dążyć do integracji swej duszy poprzez wyeliminowanie z niej wszelkich sprzeczności i kłamstw. Jest to drugi etap „drogi człowieka”, która ma go zaprowadzić do nicości – początku – korzenia. Tak więc należy „szukać pokoju w sobie”, ponieważ konflikty wewnętrzne stanowią przyczynę konfliktów zewnętrznych. Kiedy zaś „człowiek odnajdzie pokój w samym sobie, będzie mógł czynić pokój w całym świecie”, pisze Buber, cytując tu cadyka Bunama⁵⁰. Baal Szem Tow z kolei definiuje jeszcze bardziej precyzyjnie istotę konfliktu wewnętrznego, określając ją jako dysharmonię między „zasadą myśli, zasadą mowy i zasadą działania”⁵¹. Człowiek nie może zatem pozostawać w pozytywnej relacji z drugim człowiekiem, o ile nie mówi tego, co myśli, i nie robi tego, co mówi. Gdy z kolei staje się świadom, iż dopuścił się zła, grzechu, występku, nie powinien się wówczas koncentrować na długiej pokucie, dręczyć się czy umartwiać, ale po prostu musi on dokonać „zwrotu” i powrócić tak szybko, jak jest to możliwe, na drogę sprawiedliwych, po to, by kontynuować dzieło naprawy świata, przekształcać chaos w ład, łączyć wielość w jedność, prowadzić *Szechinę* do Ob-lubieńca: „zgrzeszyłem czy nie zgrzeszyłem – cóż to daje Niebu? Dokładnie wtedy gdy na tym rozmyślałem, powinienem raczej nawlekać sznury pereł Niebu ku rozkoszy! (...). Źle postąpiłeś? Możesz zadośćuczynić przez czynienie dobrze”⁵². Co więcej, jak nauczał Beszt, również grzech jest pewną jakością ontyczną i jednym z wielu epifenomenów boskości. W tej sytuacji również w każdym grzechu zawiera się *Szechina*, którą jest, w tym wypadku, nawrócenie: „Zamieszkująca Chwała ogarnia wszystkie światy, wszystkie stworzenia, dobro i zło. I jest ona prawdziwą jednością. Jak może ona nosić w sobie przeciwieństwa dobra i zła? Ale zaprawdę nie ma tu żadnego przeciwieństwa, bowiem zło jest podnóżkiem tronu dobra”⁵³.

Dla chasydów dobro nie jest niczym innym, jak tylko sumiennym realizowaniem *micwot* poprzez myśli, słowa i czyny, poprzez gorliwe i pełne zaangażowania służenie wszystkim ludziom i wszystkim rzeczom, które nas otaczają, jako że

⁴⁹ „Bóg stanowił ostateczny przedmiot troski Bubera. Filozof wierzył jednak, iż podstawą rozważań na temat relacji Boga do człowieka jest relacja człowieka do człowieka. Innymi słowy, Buber był przekonany, że nim zaczniemy mówić o Bogu, musimy zająć się etyką”. N. Samuelson, *op. cit.*, tłum. własne, s. 197.

⁵⁰ M. Buber, *Droga człowieka ...*, s. 20.

⁵¹ *Ibidem*, s. 34.

⁵² *Ibidem*, s. 39.

⁵³ M. Buber, *Raabięgo Izraela ben Eliezera ...*, s. 39.

są one przecież przejawami Nieskończonego, i że to, co jest najodleglejsze, może znajdować się w najbliższym⁵⁴: „Choćbyśmy znali sekrety nadziemskich światów, nie dałoby to nam większego udziału w prawdziwej egzystencji niż ten, jaki osiągnąć możemy, gdy z pobożnym nastawieniem wypełniamy nasze codzienne obowiązki”⁵⁵. W taki właśnie, dość prosty, trzeba przyznać, sposób każdy człowiek współtworzy świat, doskonaląc niedoskonałe stworzenie, i, zarazem, jak Baal Szem Tow, „sprowadza niebiosa na ziemię”⁵⁶. Człowiek jest poza tym zobligowany do tego, by służąc światu, nie miał na uwadze własnego czy ziemskiego, czy też wiecznego szczęścia. Jak bowiem zauważa Buber, judaizm nie jest eudajmonizmem: „Trzeba zapomnieć o sobie i mieć w myślach cały świat”. *Micwa* staje się więc w takim ujęciu czymś, co Kant określa jako imperatyw kategoryczny, którego realizacja wyklucza kierowanie się partykularnymi i osobistymi motywami oraz dążenie do własnej szczęśliwości. Co więcej, w myśli chasydów rola człowieka jest jeszcze bardziej doniosła. Zadaniem człowieka jest bowiem jednoczenie światów, które niegdyś się rozdzieliły, a za sprawą ludzkiego wysiłku ponownie będą się mogły połączyć. Człowiek winien także „zbawiać” Boga, by Ten mógł się sam ze sobą połączyć. Zadanie to nie jest łatwe, ale jest jednak możliwe do wykonania, założywszy tylko, że każdy człowiek tu i teraz, na swoim skrawku ziemskiego świata, będzie gorliwie służyć otaczającym go ludziom i rzeczom.

4. Uwagi końcowe

Myśli założycieli ruchu chasydzkiego miały ogromny wpływ na koncepcje wielu późniejszych filozofów żydowskich, tych zwłaszcza, którzy usiłowali niejako zrekonstruować ontyczny i moralny porządek świata po dramacie Holocaustu. Spowodował on bowiem destrukcję milionów istnień ludzkich, destrukcję teorii etycznych, doprowadzając w efekcie do destrukcji tradycyjnej metafizyki. Filozofowie ci, czując się reprezentantami narodu, który miał zniknąć z powierzchni ziemi, starali się w jakiś sposób wytłumaczyć przerażające milczenie Boga Izraela w czasie Zagłady. Pragnęli również zdefiniować na nowo kondycję człowieka w odmiennym już, bo skażonym przez zło absolutne, świecie. Eliezer Bertkovits, na przykład, był zdania, iż po pierwsze, wolny człowiek ma prawo do błędu

⁵⁴ „Nauczono ich troszczyć się o najodleglejsze w najbliższym; wiedzieli, że przemijanie jest odbiciem trwania, że stoły w ich skromnych domach mogą stać się poświęconymi ołtarzami, że pojedynczy uczynek jednego człowieka może decydować o losie wszystkich ludzi”. A.J. Heschel, *op. cit.*, s. 22 i n.

⁵⁵ M. Buber, *Droga człowieka ...*, s. 45.

⁵⁶ „Później, w XVIII stuleciu, pojawił się Izrael Baal Szem Tow i sprowadził niebiosa na ziemię. On i jego uczniowie, chasydzi, wygnali melancholię z duszy i odkryli niewysłowioną rozkosz bycia Żydem”. A.J. Heschel, *op. cit.*, s. 99.

i grzechu, ponieważ jest człowiekiem właśnie, nie zaś automatem czy też marionetką w rękach Wszemocnego, po drugie zaś absolutne zło jest, zdaniem Berkovitsa, jednym z czynników koniecznych do zaistnienia heroicznego dobra. Richard Rubenstein natomiast, odwołał się w swych przemyśleniach nad tragedią Holocaustu do kabalistycznej i chasydzkiej zarazem idei bytu – nicości oraz do koncepcji rzeczywistości totalnej, ulegającej dialektycznym przemianom. Hans Jonas z kolei, budując swój, jak sam to określa, mit kosmogoniczny, sięgnął do luriańskiej koncepcji *cimcum*, a nawet ją zradykalizował, twierdząc, iż Bóg, tworząc świat, oddał się w ręce człowieka i sam teraz potrzebuje ludzkiej pomocy, albowiem „wyzbył się samego siebie”. Tacy zaś filozofowie, jak wymienieni w niniejszej pracy Buber czy Heschel, w swych przemyśleniach na temat Holocaustu podkreślali wręcz konieczność kontynuacji chasydzkiej tradycji, która nakazuje być człowiekiem pobożnym, wiernym Prawu i sprawiedliwym.

[znaków 37 416]

Статья посвящена хасидской философии, которая разработана на Волыни, Подолли и Восточной Галиции в XVIII веке. Главной особенностью этой философии было „трансформировать дух Каббалы в этос”. Хасиды, используя теософские и онтологические предположения средневековой и Лурианской еврейской Каббалы, создали оригинальные системы антропологические и этические. Они подчёркивали роль человека в постоянном процессе создания бытия. По их словам, состояние Бога зависело от поступков людей – Бог нуждается в человеке для своего искупления, т.е. чтобы вернуться к Себе из своего изгнания.

ключевые слова: философия человека, хасидизм, философия Каббалы, теософия, Лурианская Каббала

The article is dedicated to the philosophy of Hassidism, which originated in Volhynia, Podolia and eastern Galicia in the 18th century. ‘Transforming the Kabbalah into ethos’ can be regarded as the most distinctive feature of this philosophy. For the Hassidic thinkers created their own anthropological and ethical system, using theosophical and ontological concepts of the medieval and Lurianic Kabbalah. They stressed the role of man in the everlasting and continuous process of creation. In their thought, the condition of God as such and His well-being are completely dependent on human actions and deeds, because it is God himself who needs human help to be redeemed, by returning to Himself from His exile.

keywords: philosophy of Man, hasidism, philosophy of Kabbalah, theosophy, Lurianic Kabbalah