

Romana Kolarzowa

ORCID: 0000-0003-1457-0672
(Uniwersytet Rzeszowski)

Jak „żydowskie zacofanie” stało się natchnieniem filozofii. Chasydzkie tropy u Martina Bubera, Franza Rosenzweiga i Emmanuela Lévinasa

Autorka przedstawia skomplikowane relacje pomiędzy ruchem chasydzkim a filozofią dialogu. Wskazuje na wielostronne i wielowiekowe związki intelektualne wiążące praktycznie całą europejską i bliskowschodnią diasporę żydowską, niezależnie od podziałów kulturowych. Kwestionuje tym samym mit Galicji jako izolowanej prowincji; stawia hipotezę, że peryferyjność była czynnikiem sprzyjającym nie izolacji, ale metysażowi kulturowemu. Wskazuje również na związki nauczania chasydzkiego i tworzenia się literatury jidysz oraz na rolę obu tych elementów w kształtowaniu się współczesnej tożsamości żydowskiej, równoważącej tendencje radykalnej asymilacji.

Słowa kluczowe: kabała luriańska, ruchy mesjańskie, chasydyzm, literatura jidysz

Przypomnienie chasydzkich koneksji filozofii dialogu wywołuje nieraz wyraźne zdumienie; prawdą jest, że jego częstotliwość nasila się w Polsce, gdzie studia nad tą częścią historii nie należą do szczególnie obfitych. Być może dlatego, że i sama koncepcja historii jako badań terytorialnych nie należy do popularnych. Powodów takiej reakcji należy upatrywać w bardzo niewielkim rozumieniu swoistości kultury żydowskiej, która jest przede wszystkim kulturą słowa i pisma zakorzenioną w kanonie religijnym i jego hermeneutyce. To jest przyczyna wystarczająca, aby ograniczenia przestrzenne i czasowe nie miały charakteru „mocy przeznaczenia”. Dla człowieka pisma nie ma wielkiego znaczenia, czy zamieszkuje w Buczaczu, Czerniowcach, Wilnie, Krakowie, Salonikach, Londynie; w każdym z tych miejsc może zapoznawać się z tekstami powstałymi w jeszcze innych okolicach¹. Poza tym, niezależnie od silnego zróżnicowania wewnętrznego tej kultury, istniał język wspólny dla ludzi posiadających nawet elementarne wykształcenie – bo jego podstawą było opanowanie tego języka.

¹ H. Goldberg, *Between Berlin and Slobodka. Jewish Transition Figures from Eastern Europe*, Hoboken 1989, s. 39–41.

Wspólnota językowa i obieg tekstów pisanych sprawiały, że przemieszczanie się idei w świecie żydowskim dokonywało się ponad nowożytnym zróżnicowaniem kulturowym². Podział na kulturę aszkenazyjską i sefardyjską nie był zbyt trudny do przekroczenia.

Zwrócenie uwagi na te oczywistości, dokumentowane choćby nierzadkim korzystaniem przez Żydów aszkenazyjskich z modlitewników i liturgii sefardyjskiej, jest nieodzowne dla przedstawienia złożonych źródeł ruchu chasydzkiego i nie mniej złożonego jego oddziaływania. Nie jest on swoistym „produktem” Żydów zamieszkujących terytorium Galicji. Rozwinął się w tym miejscu z kilku inspiracji, wśród których najważniejsze były nowożytne studia kabalistyczne prowadzone w Salonikach, w miastach włoskich i w Amsterdamie. Bardzo kusząca jest koncepcja Gershoma Scholema, że chasydyzm jest nurtem mistycznym, który ku coraz szerszym kręgom „wychodził ze swoich prymitywnych podolskich opłotków”³, tyle że nie jest ona możliwa do utrzymania – z powodów, które zresztą sam Scholem najpierw skrupulatnie przedstawia⁴, ale potem decyduje się pominąć płynące z nich wnioski. Przede wszystkim ten, że część terytorium I Rzeczypospolitej, znana później jako Galicja – a ściślej te „prymitywne podolskie opłotki” – miała w XVIII w. charakter specyficzny. Z perspektywy każdego ówczesnego imperium (Rzeczpospolita, monarchia habsburska, Rosja, Turcja) był to obszar peryferyjny, mający za sąsiedztwo podobne peryferia ówczesnych imperiów, z wszystkimi tego konsekwencjami, wśród których najbardziej znaczącą była płynność społeczna. Konstytutywną cechą peryferiów jest słabe oddziaływanie centrum władzy; stąd więc jest to miejsce preferowane przez ludzi, którzy z rozmaitych powodów wolą pozostawać poza skutecznym tej władzy zasięgiem. Łatwość przemieszczania się sprawia, że migracje są wielokierunkowe. Zwłaszcza w okresach kryzysów społecznych i politycznych skutkujących spotęgowaniem anomii⁵.

W tym peryferyjnym charakterze regionu oraz radykalnym pogorszeniu położenia ludności żydowskiej – która w świecie chrześcijańskim przedstawiała się jako „zorganizowany i prawnie uregulowany system dyskryminacji” – w XVII/XVIII wieku upatrywać należy przyczyny, dla której tam właśnie dotarły cztery nurty myśli żydowskiej: kabała luriańska, sabataizm, ruch *koniotos* i frankizm. Trzy z nich tworzą dziedzictwo wysoce kłopotliwe dla

² E. Meier, *Letters of Love: Franz Rosenzweig's Spiritual Biography and Oeuvre in Light of the Grillo Letters*, Peter lang Publish. Inc., New York 2006, s. 23–24.

³ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, przekł. I. Kania, wstęp M. Galas, „Czytelnik”, Warszawa 1997, s. 422.

⁴ Dz. cyt., R. VIII, s. 352–394.

⁵ P.A. Sorokin, *Man and Society in Calamity. The Effects of War, Revolution, Famine, Pestilence upon Human Mind, Behavior, Social Organization and Cultural Life*, E.P. Dutton and Co., New York 1943, s. 26–31, 160–163.

badaczy żydowskich, są bowiem triadą heterodoksji antynomistycznej. Stąd też np. Martin Buber ignorował je i ich związki z chasydyzmem⁶. Podobną tendencję do pomijania, a co najmniej pomniejszania dwóch skrajnie antynomistycznych nurtów, tzn. *koniozos* i frankistów, można zauważyć u Scholema⁷. Badania Jana Doktora wykazują, że znaczenie *koniozos* bynajmniej nie było marginalne, a frankizm nie stanowił nurtu odrębnego, lecz był kontynuacją „nowej, pełnej religii”⁸ – jednego z konceptów mesjanistycznych wiążącego nadzieję przywrócenia doskonałości dzieła stworzenia ze zjednoczeniem judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Ten projekt intelektualny dość wyraźnie wskazuje, że nie tylko granice geograficzne były dość umowne, ale że nie mniej umowne są przeświadczenia o szczelnym rozgraniczeniu kultur i religii.

Antynomiści proponowali własną reinterpretację trzech fundamentalnych kategorii kabały luriańskiej: *kawwanah*, *dewekut* i *tikkun*. Kategorie te – pierwotnie związane z praktyką modlitwy mistycznej – za sprawą Moshe Chajima Luzzatta zyskały znaczenie etyczne, a jedną z podstawowych lektur praktykujących kabalistów „starego rytu”, jak i nowych nauczycieli chasydzkich stała się jego rozprawa *Mesilah jeskarim*⁹. Luzzatto nie był odosobniony – reprezentował padewską szkołę kabały luriańskiej i był jednym z najbardziej rozpoznawalnych w Europie mistyków żydowskich. Znaczenie i zasięg jego nauczania najpełniej przedstawił Isaiah Tishby¹⁰. Zanim więc w „podolskich opłotkach” okrzepł nowy chasydyzm (bo rację ma Jan Doktor, że stary, ascetyczny, miał się przed XVIII w. doskonale i był praktykowany w różnych ośrodkach studiów religijnych, z których największą reputację miały Brody i Korzec), gruntowały się wpływy z różnych szkół i rozmaitych tradycji¹¹.

Buber, skądinąd skłonny do idealizacji chasydyzmu Baal-Szema, zdecydowanie nie docenił roli nie tylko nauczania bezpośredniego, ale też faktu, że

⁶ M. Buber, *Werke. Dritten Band: Schriften zum Chassidismus*, München–Heidelberg 1963.

⁷ G. Scholem, *Sabbatai Zwi. Der mystische Messiah*, Berlin 1992.

⁸ J. Doktor, *Początki chasydyzmu polskiego*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004, s. 41–43; 163–176.

⁹ Znaczenie M.Ch. Luzzatta czytelnicy nieznający hebrajskiego mogą docenić dopiero od końca XX w., gdy jego dzieła prace ukazały się w tłumaczeniu angielskim. W 1988 r. ukazały się *The Ways of Reason* (przekł. D. Sachton, Ch. Tscholkowsky, Feldheim Publisher); w 1995, w tym samym wydawnictwie i tłumaczeniu – *The Book of Logic* i wreszcie w 1996 *opus magnum: The Path of the Just* (przekł. Y. Feldmann, wyd. Jaszon Aronson).

¹⁰ I. Tishby, *Messianic Mysticism: Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*, Littmann Library of Jewish Civilisation, 2008.

¹¹ O uczniach i zwolennikach Luzzatta na ziemiach polskich zob. J. Doktor, dz. cyt., s. 73–75. Są to ustalenia znane od lat 30. XX w. (Doktor powołuje się na prace S. Ginsburha, w tym na jego edycję tekstów źródłowych *RaMChal u-bnej dorot: 'Osef 'igerot u-te 'udot* tel-Aviv 1937, t. 1–2). Tishby zwraca uwagę (dz. cyt., s. 163–181, 204–225), na świadectwo tych dokumentów o szerokich i intensywnych kontaktach żydowskich uczonych w całej Europie.

w tych małych i rzeczywiście nieraz skrajnie biednych miasteczkach podolskich istniało zarówno znaczące życie intelektualne (a jego uczestnicy byli powoływani do sądów rabinackich i do nauczania w ośrodkach metropolitalnych – do Wenecji, Pragi, Amsterdamu czy Londynu¹²), jak i podporządkowane mu żydowskie drukarnie i księgarnie. Sam Izrael Baal-Szem, podobnie jak rywalizujący z nim Dow Ber, był człowiekiem dobrze wykształconym i obytym ze sztuką hermeneutyki talmudycznej i kabalistycznej.

Najwyraźniej Buber, osobiście zainteresowany naukami chasydzkimi, a zarazem ukształtowany przez akademicką edukację europejską, nieintencjonalnie podzielił tu opinię uczonych z kręgu *maskilim* (i następnych pokoleń stosujących się do zaleceń Haskali), którzy skłonni byli utożsamiać studia religijne, zwłaszcza skupiające się na doświadczeniach mistycznych, z *przesądem* i *zacofaniem*. Nie przesądzajmy jednak, że to tylko kwestia wpływów oświeceniowych – tradycja żydowska ma własny, znacznie starszy niż oświeceniowy sceptycyzm, dystans do mistyki; w XII w. Solomon ibn Gabirol żalił się, że są tacy, w których „pojęciu rozmawianie z Bogiem/ to są gusła, praktyki czarowników”¹³. A nawet, ponieważ wiersz ten jest skargą na dojmujące osamotnienie, że tacy przeważają. W samej rzeczy – cieszący się ogromnym autorytetem Mojżesz Majmonides starał się przecież wykazać ściśle racjonalny charakter prawa religijnego.

Ślad tego odnajduje się i u Luzzatta, w jego zainteresowaniu dla logiki i w dążeniu do „ulogicznienia” poznania mistycznego – jakby te zainteresowania miały wprost nawiązać do preferowanego w judaizmie rabinicznym racjonalizmu. Niewątpliwie w centrum zainteresowań Luzzatta i jego uczniów znalazł się *tikkun* – wątek koncepcji Izaaka Lurii, przyznający człowiekowi moc uładzania (naprawy) świata i – co więcej – uzdrawiania Boga. W naukach Izaaka Lurii i Miguela Cordovero pogłębił się metysaż kanonu żydowskiego, wątków gnostyckich i chrześcijańskich, zwłaszcza apokaliptyki, zapoczątkowany przez twórców kabały prowansalskiej (*Sefer ha Bahir*) i sefardyjskiej (*Sefer ha Zohar*)¹⁴. Zwrócić jednak należy uwagę na rolę, jaką nie tylko w jego tekstach, ale źródłowo, w samej kabale palestyńskiej pełni koncepcja *parcu-fim*, czyli koncepcja *oblicz* lub – całkiem zwyczajnie – *twarzy*. Jakich? Czyich? Tu nie ma żadnej jednoznacznej wskazówki, bo też nie jest jasne, jakie są relacje pomiędzy Ajin Sof (Jedynym – w rodzaju nijakim – które może być rozumiane jako pełnia boska), Adamem Kadmonem (pierwszym człowiekiem

¹² H. Goldberg, dz. cyt., s. 83–85.

¹³ S. ibn Gabirol, *Opuszczając Saragossę* [w:] *Poeci Złotej Ery. Jehuda Halevi, Solomon ibn Gabirol, Moses ibn Ezra*, wybór i przekł. A. Ziemny, Warszawa 1996, s. 40.

¹⁴ Szerzej przedstawiłam te zagadnienia we *Wprowadzeniu do tradycji i myśli żydowskiej* (Rzeszów 2006, s. 185–193).

– bytem duchowym) a Adamem, znanym z *Bereszit*. Czy to są *oblicza boskie*? Można by tak mniemać, zważywszy, że przyporządkowuje się im sefiry (lub grupy sefir) – a więc boskie emanacje, niebędące odrębnymi osobami. Ale w szabatowej liturgii Lurii to są osoby – postaci dramatu Stworzenia, Upadku i Wygnania. Wygnaną jest Szechina – Rachel, a finalnym celem *tikkun* jest „zjednoczenie Świętego z jego Szechiną”. Czy Świętym jest *Ajin Sof*, czy *Ze’ir ‘Anpin (Niecierpliw)*? Kim wobec *Ze’ir ‘Anpin* są *‘Abba* i *‘Imma*? Jak długo pozostaje się przy koncepcji emanacji, tak długo udaje się utrzymać spójność pomiędzy *Torą* a nową Kabałą; gdy jednak przechodzi się do modlitewnika Ha Ariego, nawet wytrawnych badaczy mistycyzmu ogarniają wątpliwości, które Scholem wyraził zwięźle: „gdzie tutaj znajduje się Bóg?”¹⁵

Całkiem możliwe jednak, że to wcale nie jest zagadnienie najbardziej naglące – że nie o miejsce Boga chodzi, ale o drogę do Niego, gdziekolwiek by był i kimkolwiek by miał się okazać. Cała praktyka, wywodząca się z kabalistyki, czyni taką hipotezę dość prawdopodobną, bo (antynomizmów nie pomijając) sednem tych praktyk nie jest poznanie Boga, ale dokonanie *tikkun* i doprowadzenie do czasów mesjańskiego spełnienia. Kulturowy metysaż sprawił, że długo, od aszkenazyjskich chasydów-pietystów, do chasydów-kabalistów ze szkoły brodzkiej, uformowanych przez kabałę palestyńską, jako uprzywilejowaną drogę *tikkun* traktowano ascezę, w formach wprost przejętych z chrześcijaństwa (deprywacja sensoryczna, długotrwałe ścisłe posty, odosobnienie), a dość trudnych do zaakceptowania w obrębie tradycji rabinicznej, mocno podkreślającej znaczenie afirmacji życia. Metysaż osiągnął apogeum w antynomizmach, ruchach pretendujących do pełni, mającej charakteryzować czas mesjaniczny; i na swój chaotyczny sposób tę pełnię praktykujących: do eklektyzacji wierzeń dołączając eklektyzację praxis. Śmiałe wyobrażenie, że zjednoczenie rozproszonego dobra (*iskier*) oznacza także zjednoczenie wierzeń i że po te *iskry* można sięgać także do religii obcych (ale zgodnie z tradycją wywodzących się z jednego źródła), wywołało wprawdzie serię kryzysów we wszystkich wspólnotach żydowskich, zarazem jednak ożywiło życie religijne.

Paradoksalnie, nowy chasydyzm, wchodząc w konflikt z tradycją rabiniczną, w gruncie rzeczy odnowił ją. Nie pierwszy to przypadek w tej tradycji, że ruch, budzący nieufność i obawę, że nie da się z nią pogodzić, zostawał w nią włączony – to, co było postrzegane jako *obce*, stawało się jej częścią. Nowy chasydyzm, zgodnie z nauczaniem Luzzatta, zrywał z ascezą; bo też asceza nie była sednem nauki rabinicznej. I podobnie jak Luzzatto, pierwsi nauczyciele chasydzcy uznawali, że asceza jest formą pułapki duchowej, a deprecjacja cielesności nosi znamiona pychy i braku akceptacji dla życia.

¹⁵ G. Scholem, dz. cyt., s. 333.

Był ruchem ekstatycznym – a to już budziło większy niepokój, ponieważ doświadczenia z antynomistami uczyły, że przejście od ekstazy do ekscesu jest niebezpiecznie łatwe. Wreszcie był ruchem kontestującym formy wiedzy preferowane w tradycji rabinicznej.

Jest znaczną przesadą upatrywać w tym nurcie znamion antyintelektualizmu; trzeba natomiast podkreślić, że krytyczne nastawienie do postępującego ekskluzywizmu wiedzy religijnej przyczyniło się – wraz z rozwojem literatury *musar* pisanej w językach potocznych – do ożywienia *hagady* i stworzyło podstawy dla literatury w jidysz. Płynność przechodzenia od narracji religijnej, przypowieści zawierającej wielopoziomowe pouczenie mistyczne do narracji stricte literackiej sprawia, że dla niektórych badaczy literatury żydowskiej Martin Buber zaliczany jest do pisarzy – a problemem jest tylko określenie, czy to pisarz niemieckojęzyczny, czy żydowski, czy wreszcie izraelski¹⁶.

Skomplikowane relacje między samym językiem potocznym Żydów aszkenazyjskich a literaturą *jidysz*, jej rolą w budowaniu nowożytnego tożsamości żydowskiej i stosunkiem zarówno do języka, jak i literatury części wykształconych Żydów, zwłaszcza sprzyjających tendencjom asymilacyjnym wywodzonym z Haskali, a wzmacnianym przez politykę narodowościową i edukacyjną Austro-Węgier¹⁷ nie należą do przedmiotu mojego studium, tym bardziej że zagadnienia te były w ostatnich trzech dekadach nader wnikliwie badane¹⁸. Zwracam na nie uwagę gwooli przypomnienia, że wyobrażenie odrębności i osobliwości Galicji w znacznej mierze stało się nowożytnym mitem, ukształtowanym na pograniczu doświadczenia religijnego i praktyki literackiej¹⁹. Interesujące i zawierające nowe ustalenia studium na temat związku literatury *jidysz* i chasydyzmu oraz wpływu piśmiennictwa chasydzkiego na środowisko *maskilim* przedstawił Dan Laor²⁰. Niepublikowane dotąd dokumenty z archiwum izra-

¹⁶ Zob. S. Kaszowski, *Pisarze żydowscy a literatura galicyjska* [w:] *Ze sobą, obok siebie, przeciwko sobie. Polacy, Żydzi, Austriacy, Niemcy w XIX i na początku XX w.*, red. B. Breysach, tł. B. Hański, Wyd. Znak, Kraków 1995, s. 137–141.

¹⁷ Na temat zabiegów o uznanie odrębności języka *jidysz* zob. G. Stourzh, *Czy Żydzi w dawnej Austrii uznawani byli za narodowość? Przyczynek do historii cislitawskiego prawa narodowościowego* [w:] *Ze sobą, obok siebie...*, s. 70–107.

¹⁸ Ze studiów nowszych np. K.-M. Gauß, M. Pollack (Hrsg.), *Das reiche Land der armen Leute. Literarische Wanderungen durch Galizien*, Wien 1992; także obszerne i szczegółowe badania tych zagadnień przez M. Kłańską i E. Wieland.

¹⁹ Studium powstawania takiej mitografii przedstawiła B. Breysach, *Litwa – Berlin, Berlin – Śląsk: podróże Salomona Majmona i Rahel Levin Varnhagen* [w:] *Ze sobą, obok siebie...*, s. 201–218; por. także: H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di un' Ebreja*, Milano 1988.

²⁰ D. Laor, *Agnon and Buber: The Story of a Friendship, or: The Rise and Fall of the „Corpus Hasidicum”* [w:] *Martin Buber: A Contemporary Perspective*, red. P. Mendes-Flohr, Syracuse Univ. Press and The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2002, s. 48–86.

elskiego noblisty, Shmuela Yosefa Agnona, nie pozostawiają wątpliwości, że piśmiennictwo chasydzkie ściśle wiązało się z żydowską twórczością literacką, nie wyłączając największych, jak sam Agnon, Chajim Nachman Bialik czy Jehoshua hana Rawnitzki²¹. Podobne stanowisko zajmuje również Joshua Shaunes²² – znaczenie roli formotwórczej zarówno chasydyzmu, jak i inspirowanej nim literatury dla współczesnej tożsamości żydowskiej w pełni ukazuje się, gdy skonfrontuje się przywołane tu teksty z refleksjami Jeana Améry’ego²³.

Preferowanie – i celebrowanie – radości życia, wyrażające się nie tylko w biesiadowaniu, ale też w muzyce i tańcu, rozwinęło praktykę muzyczną i „uprawomocniło” muzykę świecką. Przyczyniło się też do zróżnicowania samego chasydyzmu – o ile na Podolu i w całej Galicji (a także tam, gdzie przyjmowano tę formę nauczania i praktyki religijnej, którą przypisywano Izraelowi Baal Szemowi i Dow Berowi²⁴) współczesna chasydyzmowi uczoność rabiniczna rzeczywiście nie cieszyła się nadmierną estymą²⁵, o tyle na ziemiach litewskich wprost przeciwnie. Rabbi Elijahu Zalman, tradycyjnie przedstawiany jako wróg nauk i praktyk chasydzkich, sam dał początek jego uczonej i intelektualnie bardzo wymagającej odmianie, znanej jako *Chabad*. Co istotne, zarówno chasydzi podolscy, jak i przedstawiani jako ich przeciwnicy zwolennicy Rabbiego Zalmana, utrzymywali systematyczne kontakty z europejskimi ośrodkami zarówno rabinicznymi, jak i kabalistycznymi; w tym i takimi, jak praski, frankfurcki i berliński, o których wiadomo, że dyskutowano w nich pisma traktowane co najmniej jako kontrowersyjne, o ile nie wprost umiarkowanie antynomistyczne.

Wszystkie odmiany nowej pobożności podkreślały znaczenie bezpośrednich relacji uczniów z nauczycielami i pomiędzy sobą. Kontakt *twarzą w twarz*, celebrowanie wspólnych posiłków i budowanie osobistych, mało sformalizo-

Potwierdza to znana korespondencja M. Bubera i F. Rosenzweiga (F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, Den Haag 1979, 1–2, t. 2, s. 314).

²¹ Materialnym tego świadectwem jest *Sefer ha'aggadah* Ch.N. Bialika i Y.H. Rawnitzkiego; ta antologia midrasz, w przekładzie W.G. Braude’a (*The Book of Legends*) ukazała się w 1992 r. w Nowym Jorku (Schocken).

²² J. Shaunes, *Diaspora, Nationalismus and jewish Identity in Habsbug Galicia*, s. 141–157.

²³ J. Améry, *O przymusie i niemożności bycia Żydem [w:] Poza winą i karą. Próby przełamania podjęte przez złamanego*, przekł. R. Turczyn, posł. P. Weiser, Wyd. Homini, Kraków 2007, s. 187–223; zwł. analiza dramatu zanegowanej społecznie asymilacji, s. 189–196.

²⁴ Dlaczego Baal Szem Towa należy traktować raczej jako symbolicznego, a nie historycznego założyciela nowego nurtu chasydyzmu ekstatycznego zob. J. Doktor, dz. cyt., s. 155–162.

²⁵ Nie miało to związku z możliwościami nauczycieli. Dow Ber opublikował w Korcu traktat *Likkute 'amarim* (1781), a w 1788 we Lwowie ukazała się *No'am Elimelech* r. Elimelecha z Leżajska. Usystematyzowany wykład nauczania pierwszej generacji chasydyzmu Baal Szem Towa został opracowany przez Jaakowa Josefa z Połonnego i jako *Toledot Jaa'kow Josef* ukazał się w Korcu w 1780 r.

wanych więzi miało być alternatywą dla relacji ceremonialnych, przypisywanych (nieraz bardzo zasadnie) kontaktom z rabinami, formalnie kierującymi życiem gmin. Nie należy z tego wyprowadzać wniosku, że chasydyzm podolski czy litewski (a niebawem także mazowiecki) był wrogi samej instytucji rabinatu – wybitni chasydzi wielokrotnie obejmowali urzędy rabinów w wielu miastach europejskich. Kontestacji podlegała formalizacja związku między nauczycielem a wspólnotą oraz ekskluzywizm stawiający ludzi mniej wykształconych i zajętych wykonywaniem praktycznych zawodów na obrzeżach życia religijnego, co było równoznaczne ze skazywaniem „prostaczków” na religijność formalną, ograniczoną do rytuału. A tymczasem chodziło nie o samo przestrzeganie rytuału, ale o rozwój życia duchowego.

Rozwój, który nikogo by nie wykluczał; także nieuczonych ani tych, którzy nie mogli pozwolić sobie na zaniedbywanie pracy zarobkowej na rzecz studiów, ascetycznego odosobnienia czy obyczajów starochasydzkich wieloletnich pielgrzymek. Skądinąd był to praktyczny powrót do źródłowych zaleceń talmudycznych, zgodnie z którymi nie należało ze znajomości i objaśniania tekstów kanonicznych ani z wydawania orzeczeń prawnych (pisania halachy) czynić źródła utrzymania. Był to rys własny chasydyzmu Baal Szem Towa, a – w mniemaniu najbliższego kręgu Luzzatta – także szkoły wileńskiej; i to „wynoszenie tajemnic” poza ezoteryczny krąg najbliższych uczniów mistyków było traktowane z wielką nieufnością. Ta demokratyzacja doświadczenia religijnego, na nowo wiążąca sferę sakralną z praktyką życia codziennego – jak twierdził Scholem, przetworzenie kabały w etos – jednak wzmocniła świadomą wiarę i uczyniła ją nie tylko dostępną, ale wręcz pożądaną poza kręgiem profesjonalnych badaczy tekstów religijnych²⁶.

Niezależnie od historii ruchów chasydzkich późniejszych generacji (a wiadomo, że tam, gdzie brakowało charyzmatycznych nauczycieli-przewodników, ruchy te zapadały się w fundamentalistyczny rytualizm²⁷), upowszechnione przez nie ramy dyskursu etycznego i „duszoznawczego” pod wieloma względami wyprzedzały usystematyzowaną naukowo wiedzę psychologiczną, a także przepracowany system pojęć i metafor wykraczający poza formalne pojmowanie religijności. Doświadczeniem wzorcowym stało się spotkanie; już niekoniecznie z samym Stwórcą – bo tu to, co nadprzyrodzone, staje się raczej kierunkiem wyznaczającym dążenie niż celem.

²⁶ M. Buber, *Hasidism and Modern Man*, Trans. and Ed. Maurice Friedman, New York 1958, s. 52–54.

²⁷ Przykładem może być nadal istniejąca w Izraelu kluauza chasydzka, znana jako chasydzi węgierscy – skrajnie izolacjonistyczna i owładnięta duchem całkiem przeciwnym pierwotnemu nauczaniu, w którym troska o formalną ścisłość rytuału była traktowana raczej jako przeszkoda niż warunek *sine qua non* pozytywnego doświadczenia religijnego.

Ten zasób intelektualny na początku XX w. (i później) zaczął oddziaływać w środowisku, wydawałoby się, straconym dla intelektualnego życia żydowskiego – wśród ludzi doskonale wykształconych w duchu europejskim. Zachowujących jeszcze związki z tradycją religijną, ale raczej o charakterze powierzchownym. Z perspektywy zachodnioeuropejskiej byli już zasymilowani; z polskiej – nie, ponieważ w Polsce asymilację rozumiano jako religijne odcięcie się od własnej tradycji²⁸. Niekiedy zresztą taka asymilacja w duchu zachodnim kończyła się prozelityzmem – ale nie była to ani reguła, ani bezwzględny wymóg społeczny. Warto jednak zwrócić uwagę, że w XIX/XX wieku nastawienie nowocześnie wykształconych Żydów europejskich wobec własnej tradycji i kultury miało wiele cech opisanych znacznie później w dyskursie postkolonialnym jako *postawa kompradorska*²⁹. Aspiracje do bycia Europejczykami rodziły deprecjację kultury własnej i – podobnie, jak w przypadku kolonizacji – były efektem (w przypadku Żydów) wieloletniego obsadzenia w roli pariasów³⁰. Do rozważań Arendt można mieć tylko jedno zastrzeżenie: ta tradycja w żadnym razie nie była ukryta – wręcz przeciwnie, była w kręgach intelektualnych systematycznie legitymizowana, od patrystyki greckiej do Weininger.

W gronie trzech filozofów, których zalicza się do najwybitniejszych myślicieli nurtu znanego jako *filozofia dialogu*, a których bez wątpienia można też zaliczyć do ówczesnego pokolenia młodych *maskilim*, najbliższej decyzji o prozelityzmie znalazł się Franz Rosenzweig. Wbrew obiegu i uproszczonej biografii nie wywodził się on ze środowiska całkowicie indyferentnego; najsilniejsza więź rodzinna łączyła go ze stryjecznym dziadkiem, Adamem (Abrahamem) Rosenzweigem. To jemu zawdzięcza również prywatną edukację religijną³¹; ale przeżyciom frontowym na Bałkanach i chasydom spotkanym tam (oraz w Rembertowie) zawdzięcza myśl, że należy odnowić żydowskie życie duchowe. Intelektualny kontakt z przejętym naukami chasydzkimi Martinem Buberem, który zebrał i opracował opowieści chasydzkie, przyczynił się do pracy nad *Gwiazdą Zbawienia*. Dzieło to samą strukturą odsyła do „ciemnego źródła” ożywienia duchowego życia wspólnot żydowskich: równoległy wykład rozumienia triady: Bóg – Człowiek – Świat w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie jest ewidentną rozprawą z roszczeniem sabataizmu i jego późniejszych mutacji do stworzenia *nowej pełnej religii*. Jest także apologią jednostkowości, doczesności i cielesności. U autora, doktoryzującego się z filo-

²⁸ Por. J. Améry, dz. cyt.

²⁹ Por. B. Breysach, dz. cyt.; także: S.I. Gilman, *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, The John's Hopkins University Press, 1986, s. 10–17; 108–127.

³⁰ Analizę tego zjawiska przedstawiła Hannah Arendt w *La tradition cachée: le Juif comme paria*, Paris 1987; przekł. polski: *Żyd jako parias. Ukryta tradycja* (P. Kołyszko, „Literatura na Świecie”, nr 2–3).

³¹ E. Meier, dz. cyt., s. 39–58.

zofii Hegla, nastąpił radykalny przewrót prowadzący do kontestacji, wręcz wyzwania, rzuconego „całemu czcigodnemu towarzystwu filozofów, od Wysp Jońskich aż po Jenę”³². Przyczyną, uzasadniającą to wyzwanie, jest dostrzeżona w filozofii zachodniej deprecjacja zarówno tego, co jednostkowe, jak i tego, co z całą mocą tradycji żydowskiej przywrócił ruch chasydzki, zarówno w postaci ekstazy, jak i uczonej: potrzeby i pragnienia, różnorodności i różnicy.

Martin Buber z własnego doświadczenia znał znaczenie różnorodności. Piętnaście lat spędził w domu swojego dziadka, Solomona Bubera; a był to dom religijny. Nie tylko dlatego, że Solomon Buber pełnił funkcję przewodniczącego gminy żydowskiej we Lwowie, ale dlatego, że był uznanym badaczem i wydawcą zbiorów midrasz. O klimacie środowiska religijnych Żydów w Galicji wiele mówi okoliczność, że dla przewodniczącego gminy żydowskiej nie było gestem niezwykłym wysłanie wnuka do polskiego gimnazjum – wystarczyło, że ta szkoła miała renomę najlepszego gimnazjum we Lwowie. Dla Martina Bubera te lata były praktyczną lekcją znajdowania się wobec inności i obcości; choć nie jest uprawnione wyciąganie z tego wniosku, że ta szkoła była „wyrwaniem się z lwowskiego getta”³³ – owszem, była lekcją uświadomienia obustronnych granic (a czy ktoś napisałby, że dla uczniów chrześcijańskich znalezienie się w tej szkole razem z żydowskimi kolegami było „wyrwaniem się z getta”?). I tego, że jest możliwe współistnienie obcych, a nawet wspólne realizowanie zamierzonych celów.

Dla wszystkich trzech dialogików człowiek w świecie nie jest „duszą uwięzioną w machinie ciała”, ale w tym świecie we własnym ciele jest u siebie³⁴. Nie jest też ani „zamaskowanym Bogiem”, ani „uszminowanym kawałkiem świata”³⁵. Dla Emmanuela Lévinasa potrzeby ludzkie to nie ograniczenia, ale źródło pierwotnego doświadczenia egzystencjalnego, jakim jest *rozkoszowanie się*. Dobre życie nie jest skutkiem braku, lecz spełnienia; a bez dobrego życia własnego nie można w ogóle mówić o dobru. Do dobra nie prowadzi wyrzeczenie, ale doświadczenie szczęścia. Nie „szczęścia duchowego” – „okropne słowo duch – schronienie, niczym samo piekło, wszystkich dobrych intencji i wszystkich złych czynów”³⁶ – lecz doświadczenie szczęścia

³² F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przekł. T. Gadacz, „Znak”, Kraków 1998, s. 63.

³³ T. Biesaga, SDB, *Antropologia M. Bubera*, „Seminare” 2007, 17, s. 225–247; o „wyrwaniu się z lwowskiego getta” – s. 226.

³⁴ E. Lévinas, „*In the Image of God*” *According to Rabbi Chaim Volozhiner* in: *Beyond the Verse. Talmudic Readings and Lectures*, G.D. Mole trans., Bloomington, New York 1994, s. 151–167. Por. C. Chalier, *L'ame de la vie: Lévinas, lecteur de R. Haim Volozin*, dans: Ch. Mopsik, *Emmanuel Lévinas*, Paris 1991, s. 387–398.

³⁵ F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, s. 149.

³⁶ E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przekł. A. Kuryś, J. Migasiński, Gdynia 1991, s. 49.

płynącego z poczucia zaspokojenia. Wyrzekanie się potrzeb to forma kastracji, prowadząca do zniwelowania osobowego charakteru istnienia³⁷. Ostatecznie, to nasze potrzeby i nasze smakowanie życia nas indywidualizują; nie są czymś zadaniem (narzuconym) z zewnątrz, ale są tym, w czym ujawnia się *subiektywność*, czyli odrębność, czyli podmiotowość. Bez tego wyodrębnienia – woli, pragnącej *własnego charakteru* u Rosenzweiga³⁸ czy lévinasowskiej *separacji*³⁹ – nie doświadczalibyśmy ani własnej, ani cudzej niepowtarzalności. Inność byłaby niemożliwa. Tymczasem inność i osobność należą do podstawowych doświadczeń egzystencjalnych. Dostrzeżenie kogoś, kogo nazywa się *bliźnim*, jest możliwe tylko wtedy, gdy ma się poczucie własnego „konturu”; i to dostrzeżenie wiąże się z uznaniem odrębności tego bliźniego – albo i więcej, jak u Bubera, innego istnienia⁴⁰. Świadomość inności to coś, co jest warunkiem dialogu, czyli gotowością do wysłuchania zagadnięcia, zapytania prowadzącego do „bycia zakwestionowanym” w swoim poczuciu szczęśliwego bycia u siebie.

Nie ma powodu do sentymentalizowania sytuacji dialogicznej – to nie jest „taniec błogosławionych duchów” w Gluckowskim Elizeum, ale coś *nieupragnionego* – konfrontacja z cudzą niezaspokojoną potrzebą, także cudzą krzywdą – to dlatego, za *Dewarim* (Księgą Powtórzonego Prawa) uprzywilejowanymi figurami Innego są *ubogi, przybysz, wdowa, sierota*. Ich twarze są epifanią *śladów Nieskończonego* – są tym, czym kabalistyczne *parucfim*; są tymi, w których postaci może – jak wierzone w kręgach chasydzkich – pojawić się prorok Elias. Wobec nich nie ma potrzeby pytać „gdzie tutaj jest Bóg”, ale pełnić sprawiedliwość. Nie „duchową”, bo taka sprawiedliwość „niedotykająca ziemi” jest formą zanegowania świata, a więc postawą nieetyczną⁴¹. Inny, domagając się sprawiedliwości, domaga się, aby być gotowym „pomagać temu, kto mnie potrzebuje – jeśli zechce. Od was nauczyłem się tego, rabbi: być tam, gdzie cię potrzebują i być takim, jakiego cię potrzebują”⁴². Miejscem, gdzie przez pełnienie sprawiedliwości dochodzi do *kontaktu z boskością*, jest ekonomia⁴³. To dlatego do czynienia dobra, czyli naprawy świata (i do pragnienia większego dobra, dla którego to pragnienia granicą jest śmierć pragnącego), zdolni są ludzie zna-

³⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, przekł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 124–125,

³⁸ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia...*, s. 142–145.

³⁹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 118.

⁴⁰ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybór i przekł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 100, 161; por. M. Buber, *Gog i Magog. Kronika chasydzka*, przekł. J. Garewicz, Warszawa 1999, s. 13. Zob. także: E. Lévinas, *Trudna wolność...* s. 161–163; A. Leder, *Rysa na tafli. Teoria w polu psychoanalitycznym*, Warszawa 2016, s. 146–147; 153–156; 159–161.

⁴¹ R. Rosenzweig, dz. cyt., s. 340–341.

⁴² M. Buber, *Gog i Mgog. Kronika chasydzka*, s. 17.

⁴³ E. Lévinas, *Trudna wolność...*, s. 65.

jący szczęście i radość, że – choć nie wiedzą, jak szczęście przeżywa ktoś inny – są na brak szczęścia wrażliwi; nieszczęśliwym tej wrażliwości najczęściej brak – albowiem „skrzywdzeni mają kamienne serca”⁴⁴.

Bibliografia

- Améry J., *O przymusie i niemożności bycia Żydem* [w:] *Poza winą i karą. Próby przełamania podjęte przez złamanego*, przekł. R. Turczyn, posł. P. Weiser, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007.
- Arendt H., *La tradition cachée: le Juif comme paria*, Paris 1987;
- Arendt H., *Pisma żydowskie*, przekł. M. Godyń, P. Nowak, E. Rzanna, Warszawa 2012, s. 311–336.
- Arendt H., *Rahel Varnhagen. Storia di una Ebreia*, Milano 1988.
- Arendt H., *Żyd jako parias. Ukryta tradycja*, przekł. P. Kołyszko, „Literatura na Świecie” 1982, nr 12, s. 4–25;
- Bialik Ch.N., Rawnitzki Y.H., *The Book of Legends*, trans. W.G. Braude, Schocken, New York 1992.
- Biesaga T., SDB, *Antropologia M. Bubera*, „Seminare” 2007, 17, s. 225–247.
- Breysach B., *Litwa – Berlin, Berlin – Śląsk: podróże Salomona Majmona i Rahel Levin Varnhagen* [w:] B. Breysach (red.) *Ze sobą, obok siebie, przeciwko sobie. Polacy, Żydzi, Austriacy, Niemcy w XIX i na początku XX w.*, tł. B. Hański, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 201–218.
- Breysach B. (red.) *Ze sobą, obok siebie, przeciwko sobie. Polacy, Żydzi, Austriacy, Niemcy w XIX i na początku XX w.*, tł. B. Hański, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Buber M., *Gog i Magog. Kronika chasydzka*, przekł. J. Garewicz, Warszawa 1999.
- Buber M., *Hasidism and Modern Man*, Trans. and Ed. M. Friedman, New York 1958.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybór i przekł. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Buber M., *Werke. Dritten Band: Schriften zum Chassidismus*, München–Heidelberg 1963.
- Chalier C., *L'ame de la vie: Lévinas, lecteur de R. Haim Volozin* [w:] Ch. Mopsik, *Emmanuel Lévinas*, Paris 1991, s. 387–398.
- Doktor J., *Początki chasydyzmu polskiego*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004.
- Gauß K.-M., Pollack M. (Hrsg.), *Das reiche Land der armen Leute. Literarische Wanderungen durch Galizien*, Wien 1992.
- Gilman S.I., *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, The John's Hopkins University Press, 1986.
- Goldberg H., *Between Berlin and Slobodka. Jewish Transition Figures from Eastern Europe*, Hoboken 1989.
- Kaszowski S., *Pisarze żydowscy a literatura galicyjska* [w:] B. Breysach (red.) *Ze sobą, obok siebie, przeciwko sobie. Polacy, Żydzi, Austriacy, Niemcy w XIX i na początku XX w.*, tł. B. Hański, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 137–141.
- Kolarzowa R., *Wprowadzenie do tradycji i myśli żydowskiej*, Rzeszów 2006.
- Laor D., *Agnon and Buber: The Story of a Friendship, or: The Rise and Fall of the „Corpus Hasidicum”* [w:] P. Mendes-Flohr (red.), *Martin Buber: A Contemporary Perspective*, Syracuse Univ. Press and The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2002, s. 48–86.

⁴⁴ A. Leder, *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki politycznej*, Warszawa 2014, s. 42–43.

- Leder A., *Prześniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki politycznej*, Warszawa 2014.
- Leder A., *Rysa na tafli. Teoria w polu psychoanalitycznym*, Warszawa 2016.
- Lévinas E., „*In the Image of God*” According to Rabbi Chaim Volozhiner in: *Beyond the Verse. Talmudic Readings and Lectures*, G.D. Mole trans., Bloomington, New York 1994.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność*, przekł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przekł. A. Kuryś, J. Migasiński, Gdynia 1991.
- Luzzatto M.Ch., *The Book of Logic*, przekł. D. Sachton, Ch. Tscholkowsky, Feldheim Publisher 1995.
- Luzzatto M.Ch., *The Path of the Just*, przekł. Y. Feldmann, Jason Aronson, 1996.
- Luzzatto M.Ch., *The Ways of Reason*, przekł. D. Sachton, Ch. Tscholkowsky, Feldheim Publisher 1988;
- Meier E., *Letters of Love: Franz Rosenzweig's Spiritual Biography and Oeuvre in Light of the Gritli Letters*, Peter Lang Publish. Inc., New York 2006.
- Poeci Złotej Ery. Jehuda Halevi, Solomon ibn Gabirol, Moses ibn Ezra*, wyb. i przekł. A. Ziemiński, Warszawa 1996.
- Rosenzweig F., *Briefe und Tagebücher*, 1–2, Den Haag 1979.
- Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, przekł. T. Gadacz, „Znak”, Kraków 1998.
- Rosenzweig F., *Kleinere Schriften*, Berlin 1937.
- Scholem G., *Mystycyzm żydowski*, przekł. I. Kania, wst. M. Galas, „Czytelnik”, Warszawa 1997.
- Scholem G., *Sabbatai Zwi. Der mystische Messiah*, Berlin 1992.
- Shanes J., *Diaspora, Nationalism and Jewish Identity in Habsburg Galicia*, Cambridge University Press, New York, 2012.
- Sorokin P.A., *Man and Society in Calamity. The Effects of War, Revolution, Famine, Pestilence upon Human Mind, Behavior, Social Organization and Cultural Life*, E.P. Dutton and Co., New York 1943.
- Stourzh G., *Czy Żydzi w dawnej Austrii uznawani byli za narodowość? Przyczynek do historii cislitawskiego prawa narodowościowego* [w:] Breysach B. (red.) *Ze sobą, obok siebie, przeciwko sobie. Polacy, Żydzi, Austriacy, Niemcy w XIX i na początku XX w.*, tł. B. Hański, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 70–107.
- Tishby I., *Messianic Mysticism: Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*, Littmann Library of Jewish Civilisation, 2008.

**How “the Jewish backwardness” became an inspiration for philosophy.
Hassidic tropes in works of Martin Buber, Franz Rosenzweig
and Emmanuel Lévinas**

Summary

The author presents complicated relationships between the Hassidic movement and philosophy of dialogue. She shows long-standing and multifaceted intellectual connections closely binding the whole European and Near-Western Jewish diaspora, regardless of cultural differences. As a result, contesting the mythos of Galicia as an isolated province, she presents the thesis that peripherality was an element supporting cultural mixing (*metisage*) and not isolation. She also shows relations between Hassidic teachings and the process of creating *Yiddish* literature, as well as the importance of these elements for forming the contemporary Jewish identity, balancing tendencies of radical assimilation.

Key words: Lurian kabbalah, messianic movements, Hasidism, Yiddish literature