

FILOZOFIA KABAŁY ŻYDOWSKIEJ JAKO PODSTAWA WARSTWY FABULARNEJ W DRAMACIE SZYMONA AN-SKIEGO NA POGRANICZU DWÓCH ŚWIATÓW. *DYBUK*

KATARZYNA KORNACKA¹
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Słowa kluczowe: „Dybuk” S. An-skiego, dramat żydowski, kabała, chasydyzm, żydowska myśl mistyczna, fenomen dybuka

Key words: “Dybbuk” by S. An-sky, Jewish drama, Jewish kabbalah, Hasidism, Jewish mystical thought, dybbuk’s phenomenon

Abstrakt: Katarzyna Kornacka. FILOZOFIA KABAŁY ŻYDOWSKIEJ JAKO PODSTAWA WARSTWY FABULARNEJ W DRAMACIE SZYMONA AN-SKIEGO NA POGRANICZU DWÓCH ŚWIATÓW. *DYBUK*. „PORÓWNANIA” 17, 2015. T. XVII. S. 197-213. ISSN 1733-165X. Niniejszy artykuł stanowi próbę filozoficznej interpretacji tekstu sztuki *Dybuk* autorstwa S. An-skiego (S. Z. Rapoport) oraz odszukania właściwej genezy dramatu, w którym kluczową rolę pełni myśl żydowskiej kabały, przekształconej w XVIII stuleciu przez twórców chasydyzmu. Podstawą warstwy fabularnej dzieła An-skiego jest bowiem luriański mit teozoficzno-teurgiczny, jak również kabalistyczne założenia epistemologiczne, związane z przekonaniem o istnieniu i możliwości poznawania rzeczywistości w jej wielu wymiarach. Wnioski wypływające przeprowadzonej analizy pozwalają określić sztukę An-skiego jako dramat filozoficzny, którego poprawne rozumienie nie jest możliwe, w oderwaniu od założeń wypracowanych przez wielowiekową tradycję żydowskiego mistycyzmu.

Abstract: Katarzyna Kornacka. THE KABBALAH PHILOSOPHY AS THE CORE OF THE PLOT DIMENSION IN S. AN-SKY’S DRAMA “BETWEEN TWO WORLDS (THE DYBBUK)”. “PORÓWNANIA” 17, 2015. Vol. XVII. P. 197-213. ISSN 1733-165X. The article presented above is an

¹ Correspondence Address: kat.kor@amu.edu.pl

attempt to philosophically re-interpret a famous play *Dybbuk* of S. An-sky (S. Z. Rapoport), by searching the drama's real origins: the thought of the Jewish Kabbalah, reborn on Polish lands in the 18th century thanks to the founders of Hassidism. The Lurianic theosophy and theurgy, as well as the Kabbalistic epistemological assumptions – connected with the possibility of perceiving reality in its different dimensions – form, as it seems, the basis of the play's plot. There can also easily be found in Ansky's drama many other Kabbalistic doctrines and legends, for example, the belief both in the soul transgression and the divine origin of evil, gematria, magical rituals (the practical Kabbalah). On the other hand, the structural dominant of Rapoport's text is an exclusively Hassidic concept of a *dybbuk*, i. e. the soul of a dead person, who exists 'between worlds', in another person's body. In the article, the connection between the Kabbalistic thought and the philosophy of Plato and that of Neoplatonist thinkers is also demonstrated. The analysis' conclusion allows to define An-sky's play as a philosophical drama, which cannot be understood at all, if one does not know the doctrines elaborated by the Jewish mystics during centuries.

Na pograniczu dwóch światów. Dybuk jest dramatem napisanym pierwotnie w języku rosyjskim przez Szymona An-skiego, którego prawdziwie nazwisko brzmiało Szlojme Zajnwil Rapoport. Autor przygotowywał swą sztukę w latach 1912-1917 bądź też, jak podają inne źródła, pisał ją od 1914 do 1919 roku (Elior 2008: 111; Neugroschel XI). Prawdopodobnie wersja dramatu w języku jidysz powstawała równoległe w stosunku do wersji rosyjskiej, wkrótce zaś potem wybitny poeta, Chaim Nahman Bialik, przełożył tekst An-skiego na język hebrajski². Od 1922 do 1925 pojawiły się także trzy polskie przekłady *Dybuka*, który zyskał olbrzymią popularność na polskich scenach (Madeyska-Pawlikowska 13). Owa popularność wydaje się uzasadniona tematyką dramatu: na oczach widzów sztuki rozgrywa się bowiem melodramat, stosunkowo łatwy, na pozór przynajmniej, jeśli chodzi o jego percepcję czy interpretację. Co więcej, teatralna opowieść An-skiego przesyciona jest oryginalnym, barwnym i tajemniczym dla polskich odbiorców folklorem żydowskim. Pisząc bowiem swą sztukę, An-ski korzystał nie tylko z różnych żydowskich źródeł i opracowań (Elior 2008: 112), lecz także ze zgromadzonych przez siebie autentycznych materiałów folklorystycznych, które zebrał podczas ekspedycji etnograficznej na ziemię Podola i Wołyń w latach 1912-1914³.

² Istotny wydaje się fakt, iż *Dybuk* zyskał opinię jednej z najbardziej interesujących sztuk żydowskich, będąc wystawianym na deskach scenicznych w wersji jidysz oraz hebrajskiej. Rosyjski oryginał dramatu uznano za zaginiony. Odnaleziono go dopiero w roku 2001 w Petersburgu (Ivanov 361).

³ „The ethnographic and folkloric material had been gathered by the first ethnographic expedition sponsored by Baron Ginzburg, sent to Volhynia and Podolia in 1912-1914. The expedition, in which An-sky participated set out to conduct a comprehensive study of the regions known as 'The Pale of Settlement' on behalf of the Jewish Society for the Study of Folklore and Ethnography, based in St. Petersburg” (Elior 2008: 112n).

W istocie, treść sztuki An-skiego nie wydaje się na pierwszy rzut oka skomplikowana. Jej akcja rozgrywa się na wschodnich rubieżach II Rzeczypospolitej, w Brynicy i Miropolu, niewielkich osadach Wołynia. Głównymi bohaterami dramatu są Lea, córka Sendera, bogatego chasyda, oraz zakochany w niej, ze wzajemnością zresztą, Chanan, uczeń jesziwy. Miłość Chanana i Lei nie może się jednak spełnić poprzez małżeństwo, ponieważ na drodze do szczęścia staje Sender, który wybrał dla dziewczyny bardziej zamożnego męża. Kiedy w domu Sendera trwają przygotowania do ślubu i wesela, Chanan nagle umiera na skutek zaangażowania się w rytuał, przy pomocy którego zamierzał zdobyć złoto dla Sendera. Po swej śmierci Chanan powraca do ukochanej pod postacią *dybuka*⁴, czyli duszy zmarłego, która wchodzi w ciało osoby żyjącej. Mimo egzorycyzmów, jakim Lea jest poddawana i które ostatecznie prowadzą do wygnania Chanana – *dybuka*, nikt nie jest w stanie rozdzielić zakochanych: wybierają oni wspólny los. Lea bowiem jest w stanie przekroczyć tajemniczy, powstały w wyniku magii rytualnej, krąg oddzielający świat żywych od świata umarłych. Tym sposobem miłość pokonuje śmierć, choć nie jest to radosne zwycięstwo, skoro zakochani mogą się sobą cieszyć jedynie pośród zmarłych, a ich dzieci nigdy się nie narodzą.

Warstwa fabularna dramatu An-skiego, mimo silnie zarysowanych w niej elementów nawiązujących do judaizmu oraz folkloru żydowskiego, nie różni się zatem w sposób szczególny od innych tekstów poświęconych nieszczęśliwej, niespełnionej miłości. Tym zaś, co naprawdę stanowi o wyjątkowości *Dybuka*, jest jego filozoficzna podstawa, tj. koncepcje średniowiecznej kabały żydowskiej, idee szesnastowiecznej kabały luriańskiej oraz myśl chasydyzmu, czyli ruchu, który narodził się wśród Żydów na ziemiach Wołynia, Podola i wschodniej Galicji w XVIII stuleciu, stanowiąc najnowszą i nadal istniejącą formę mistycyzmu żydowskiego, opartą, między innymi, na założeniach kabały. Jednocześnie, autor dramatu ukazuje w nim istotny problem społeczny, jakim była w owym okresie konieczność zawierania aranżowanych małżeństw oraz bezwzględny przymus akceptowania przez żydowskie kobiety norm postępowania, ustalonych przez patriarchalną społeczność (Elior 2008: 111-125).

1. Kabalistyczny mit teozoficzno-teurgiczny jako kanwa fabuły dramatu S. An-skiego

Kabała, czyli wiedza ezoteryczna przekazywana przez tradycję, stanowiła – i nadal w różnych formach i przejawach stanowi – zasadniczy nurt mistycznej

⁴ Termin ten nie występuje w literaturze kabalistycznej, lecz jego desygnatem jest kabalistyczna idea blakającej się po świecie duszy. Jak pisze Scholem, „Wyrażenie *dybuk* po raz pierwszy pojawiło się w tekście napisanym w jidysz na Wołyniu ok. 1680 r.” (Scholem 2010: 263).

filozofii żydowskiej. W swojej spekulatywnej postaci istnieje ona mniej więcej od wieku XII (Scholem 1996: 25), a jej rozkwit przypada na późne średniowiecze (Scholem 1996: 100). W XVI wieku natomiast pojawia się w Safedzie, za sprawą Izaaka Lurii, nowa odmiana myśli i praktyki mistycznej, zwana, od nazwiska swego twórcy, kabałą luriańską. Miała ona odegrać zasadniczą rolę w historii mistycyzmu żydowskiego, stając się podstawą doktrynalną dla wschodnioeuropejskiego chasydyzmu oraz silnie oddziałując nawet na filozofię żydowską po II wojnie światowej, szczególnie zaś na żydowską filozofię „po Auschwitz”⁵. Jednakże, chociaż kabała wywarła tak wielki i silny wpływ na filozofię żydowską w ogóle, to niezwykle trudno jest ją zdefiniować w sensie doktrynalnym, ponieważ, jak zauważa G. Scholem, jeden z najwybitniejszych badaczy mistycyzmu żydowskiego, „czegoś takiego jak jedna doktryna kabalistyczna nie ma. Zamiast tego mamy tu do czynienia z procesem zadziwiającym często mnogością motywów, który znalazł odbicie w bardzo różnych systemach lub półsystemach” (Scholem 1996: 100). Z drugiej jednak strony, uznać można kabałę, przynajmniej w jej luriańskiej postaci, właśnie za pełnoprawny system filozoficzny: kabaliści z Safedu wypracowali bowiem własną kosmogonię, teozofię, ontologię, antropologię, etykę, jakkolwiek nie negowali też związku swoich koncepcji z filozofią Platona i doktryną neoplatońską (Mopsik 75). Myśl kabały, posługując się starymi, a niekiedy wręcz archetypicznymi, symbolami i mitami, zdołała ukształtować nowy obraz Boga, człowieka i świata, pozostający niejednokrotnie w sprzeczności z założeniami tradycyjnego judaizmu, określanego jako judaizm talmudyczny bądź rabiniczny. Co więcej, kabalistyczne postrzeganie tego, co istnieje, stoi niekiedy w opozycji do rozwiązań postulowanych przez judaizm Objawienia, gdzie dostrzega się przepaść między ludźmi a Bogiem, pozostającym w stosunku do nich w absolutnej transcendencji. Tym zaś, co szczególnie sprawić mogło, że kabała stała się popularna, były proponowane przezeń poglądy ontyczne, które implikowały ściśle zbliżenie się do siebie bytowania Boga i człowieka, człowieka i otaczającej go rzeczywistości. Kabała była też w stanie wytłumaczyć to, na co judaizm rabiniczny nie znalazł dostatecznie dobrej odpowiedzi: mogła uzasadnić w sposób dość przekonujący powody i sens ludzkiego cierpienia.

Tak więc, w czasie kolejnych wygnań i pogromów, które raz po raz uderzały w żydowską społeczność, zaistniała w niej silna potrzeba zmiany sposobu postrzegania metafizycznego wymiaru rzeczywistości. Sięgnięto zatem po neoplatońskie rozwiązania, zastępując nimi – bądź też reinterpretując przy ich pomocy – judaistyczną teologię Objawienia, jak również filozoficzne założenia Majmonidesa, u których z kolei podstaw legła myśl Arystotelesa. Choć niekiedy starano się go-

⁵ Do doktryn kabalistycznych odnieśli się, usiłując przedstawić swoje koncepcje zła i przyczyn Zagłady, tacy, na przykład, myśliciele, jak Eliezer Berkovits, Regina Jonas czy Richard L. Rubenstein.

dzić myśl kabały z filozofią Rambama, wysiłki te nie przyniosły jednak oczekiwanych rezultatów, a kabała pozostała jakością samą w sobie⁶.

Skoro więc, jak spekulowano, dobry, sprawiedliwy, wszechmocny i zrozumiały Bóg judaizmu i Bóg Arystotelesa, Pan historii narodu Izraela i Nieruchomy Poruszyciel, nie powinien pozwalać na cierpienie niewinnych, a jednak tak czyni, to w konsekwencji, ów Bóg musi istnieć raczej jako byt odmienny od tego, którego opis przekazuje tradycyjnie interpretowany Stary Testament i Talmud. Bóg kabały jest zatem Bogiem immanentnym w stosunku do stworzenia i jest Bogiem współczującym. Jest On również Bogiem cierpiącym i wygnanym ze swojej niebiańskiej świątyni, której ziemski odpowiednik został zburzony. Człowiek zaś pomaga Mu odzyskać pierwotną jedność zaburzoną i utraconą przezeń na skutek chaosu, jaki niespodziewanie nastąpił podczas dzieła kreacji. Podkreślając znaczenie momentu teurgicznego w doktrynie, R. Elior zauważa, iż idea teurgii wpłynęła, przede wszystkim, na założenia antropologiczne i przypisała człowiekowi wyjątkowe znaczenie:

Pogląd głoszący, że boska dziedzina pozostaje zależna od intencjonalnego działania ludzkiego, zmienił rolę człowieka w boskim porządku rzeczy z biernie podległego ograniczeniom widzialnego świata na aktywnie kształtującego ów świat poprzez intencje, czyny, modlitwę, mistyczną jedność i zbliżenie się do Boga. W kabalistycznym micie ludzkość uczestniczy w procesie interakcji z nadprzyrodzonym światem (Elior 2009: 46).

Nie dziwi fakt, iż także w XVIII wieku na pustoszonych przez kozackie pogromy ziemiach Wołynia, Podola i Galicji wyznawcy judaizmu skierowali swoje myśli ku dorobkowi dawnych myślicieli, którzy stworzyli koncepcję człowieczego Boga i boskiego człowieka. Ten boski człowiek jest w stanie, poprzez sumienne wypełnianie *micwot*, nakazów Prawa, żarliwe modlitwy oraz mistyczną ekstazę, dotknąć tego, co nieskończone, w wielości dostrzegać jedność, w osobie żebraka widzieć sprawiedliwego, a ziemski, pełen nieszczęść świat postrzegać jako ułudę. Jak twierdzi Elior, cierpienie, które przypadło w udziale Żydom podczas pogromów, stało się istotną przyczyną ich powrotu do mistycznej i mesjańskiej tradycji. Właśnie w takich dramatycznych warunkach narodził się bowiem chasydyzm, który, co istotne, w odróżnieniu od ezoterycznych doktryn wcześniejszej kabały, stał się powszechnie obowiązującym stylem życia, a każda, nawet najbardziej prozaiczna, ludzka czynność znalazła uzasadnienie swojej sensowności w wymiarze metafizycznym. Zgodnie z teozofią chasydzką, wszystko, co człowiek czyni na

⁶ „Naukę o Bogu w racjonalnej teologii żydowskiej średniowiecza można by scharakteryzować z dużą dozą trafności jako walkę o spuściznę biblijną między Platonem a Arystotelesem. (...) 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 mówić o jednym Bogu – których konflikt jest równie imponujący, jak fascynujące są dla nas starania mistyków żydowskich o ich utożsamienie” (Scholem 1991: 18).

ziemi, tu i teraz, znajduje swoje odbicie w światach wyższych i, przede wszystkim, w samym Bogu (Mopsik 110).

Chasydzkie życie „na pograniczu światów”, między tym, co fizyczne, a tym, co metafizyczne, zafascynowało An-skiego podczas jego ekspedycji, a być może fascynacja ta narodziła się jeszcze wcześniej (Ivanov 361). Autor *Dybuka* zdawał sobie jednak sprawę, że idee głoszone przez chasydów stanowią w swej większości modyfikację doktryn i mitów zaczerpniętych z dawniejszych pism kabalistycznych. Z tego też powodu nikt nie jest w stanie właściwie analizować czy poprawnie interpretować tekstu dramatu Rapoporta bez znajomości owych idei. Tym zaś, co bez wątpienia wskazuje na konieczność odwołania się przez widza lub odbiorcę tekstu sztuki An-skiego do wiedzy o kabale żydowskiej, są już pierwsze słowa pieśni chóralnej, rozpoczynającej tekst dramatu w jego hebrajskiej wersji: „Czemu i dlaczego na dno upada dusza wzniosła? Do wlotu trzeba upaść, Do wlotu trzeba upaść” (Rapoport 27). W myśli kabalistycznej upadek jest przecież stałym elementem istnienia tak Boga, jak i człowieka. Według Izaaka Lurii, boskie iskry, w których zawiera się *Szechina*⁷, spadły bezładnie na ziemię za sprawą katastrofy, która, zgodnie z koncepcją luriańską, nastąpiła podczas aktu boskiej kreacji. Iskry te wymieszały się następnie z gliną symbolizującą telluryczne zło. W sposób zwięzły i precyzyjny opisuje implikacje owego mitycznego wydarzenia Elior:

Zasadnicza jedność tego, co boskie, uległa zniszczeniu w kosmicznej katastrofie, która zdarzyła się niebiańskiej świątyni. Niewymawialne Imię rozpadło się, w wyniku czego iskry boskie spadły i rozproszyły się w świecie lub stały się niedostępne, zyskując paralelę z ziemskim wygnaniem i rozproszeniem. To, co boskie, rozpadło się na element męski i żeński, na *Kudsza BerichHu*, (aram. „Święty, Niech będzie Błogosławiony”) oraz na Szechinę. Jednak moc ludzkiej modlitwy może odtworzyć pierwotną boską jedność (Elior 2009: 45).

Człowiek zatem, poprzez modlitwy oraz dobro, które czyni, może podnosić święte iskry po to, aby pomagać Bogu „w powrocie do Boga”, a także naprawiać nieuporządkowany i chaotyczny świat. Jednocześnie zaś, w każdym ludzkim upadku, występku czy grzechu kryje się *teszuwa*⁸, możliwość powrotu na „ścieżkę sprawiedliwych”⁹, która prowadzić ma ku *dewekut*, przyłgnięciu do Boga i mistycznemu zjednoczeniu się z Bogiem.

⁷ Pojęcie Szechiny, które na przestrzeni wieków zmieniało lub przynajmniej modyfikowało swoje desygnaty, omawia szeroko i szczegółowo Szcholem (Scholem 2010: 157-225).

⁸ Na temat pojęcia *teszuwy* pisał, między innymi, Kushner (Kushner 87-90).

⁹ „Ścieżka sprawiedliwych” jest tytułem traktatu kabalisty Chaima Luzzatto. Traktat ten stanowi wykład z zakresu etyki. Jednocześnie zaś pojęcie ścieżki i drogi człowieka zajmuje ważne miejsce w myśli chasydzkiej. Według chasydów, człowiek jest bowiem zobligowany do tego, by zawsze pamiętać, że jego życie jest drogą, która prowadzić ma do Boga. Niekiedy zaś drogą człowieka jest *teszuwa*, droga powrotna, pojmowana jako nawrócenie” (Buber 2004: 17-22).

Jak zatem widać, w myśli kabalistycznej, porządek ontyczny oraz etyczny są ze sobą nierozzerwalnie związane, ponieważ bytowanie Boga i świata są tutaj całkowicie uzależnione od ludzkich aktów moralnych, które mają znaczenie teurgiczne. O ile więc nie byłoby w człowieku jakiejś „iskry miłości”, która motywowałaby go działań pozytywnych i o ile człowiek nie byłby w stanie tej iskry w sobie samym odszukać, nie mogłyby wówczas istnieć świat ziemski i wyższe światy, a sam Bóg nie mógłby powrócić do siebie z wygnania: Szechina nie byłaby w stanie połączyć się z *Kudza BerichHu*.

Również An-ski uznał za zasadne wyeksponowanie właśnie tego kabalistycznego poglądu, który głosi, iż istnienie wszystkiego – całej rzeczywistości w jej fizycznym i metafizycznym wymiarze – jest całkowicie podporządkowane indywidualnym wyborom moralnym. W centralnej partii dramatu natrafić bowiem można na pewien ważki monolog Meszulacha, Posłańca¹⁰, która to postać, podobnie jak chór w tragedii greckiej, wygłasza kwestie o najistotniejszym znaczeniu. Wspomniany zaś monolog można by nawet określić jako poemat metafizyczny. Jak wykaże analiza, nie jest on wcale mniej głęboki od alegorycznych wypowiedzi Platona na temat rodzajów bytu i sposobów bytowania. Wydaje się zatem, iż monolog Meszulacha warto tutaj przytoczyć w całości:

Na końcu świata jest wysoka góra, a na górze wielki kamień, a z kamienia tryska czyste źródło. A na drugim końcu świata – serce świata. Bowiem, każda rzecz ma swoje serce, a cały, cały świat, to jedno [...] wielkie serce. A serce patrzy ku czystemu źródłu w dali i nasycić się nie może widokiem. Bowiem, gdy ruszy z miejsca, choć na jeden krok – znika mu z oczu i góra, i źródło. A gdy serce źródła nie widzi przez chwilę, całe życie w nim natychmiast zamiera. A gdy serce nie żyje – cały świat umiera. A czyste źródło nie ma swego czasu i żyje czasem, który daruje mu serce, a serce daje mu jeden dzień i kiedy po dniu nastaje wieczór, czyste źródło śpiewa do serca świata, a serce świata mu odpowiada, a pieśń wypełnia cały świat i wysyła swe promienie do wszystkich serc na świecie. A jeden człowiek¹¹ wędruje po świecie i zbiera iskry światła z serc, i tworzy z nich czas. A gdy stworzy czas jednego dnia – daje go sercu świata, serce świata daje czystemu źródłu, a źródło żyje jeszcze jeden dzień (Raport 98n).

¹⁰ Postać Posłańca została wprowadzona przez An-skiego do jego dramatu za radą K. Stanisławskiego. Posłaniec, zgodnie z zamysłem autora, konstituować miał głębszy poziom tekstu sztuki. Zdaniem An-skiego, stanowi on zarazem jedyny nierealistyczny element „realistycznego dramatu o mistykach” (Ansky 1).

¹¹ W najnowszym angielskim przekładzie z języka jidysz „Na pograniczu dwóch światów”, którego dokonał J. Neugroschel, człowiek ów określony jest dodatkowo jako ‘righteous and gracious’ – sprawiedliwy i łaskawy. Jest to ważne, ze względu na kabalistyczne podanie o *lamed-wawnikach*, czyli o trzydziestu sześciu ukrytych świętych, którzy – w każdym pokoleniu – uzasadniają istnienie świata, nie będąc nawet świadomi tego faktu (Ansky 33). O *lamed-wawnikach* wspomina też *expressis verbis* An-ski w swoim satyrycznym dziele pt. „Briv fun yener Velt”, którego angielski tytuł brzmi: „The Ghost Writer or Letters from Beyond” (Ansky 305).

W zacytowanym monologu odnajdujemy fundamentalne idee kabały. „Czyste źródło”, które pojawia się w monologu Meszulacha, nie jest niczym innym, jak tylko „praźródłem istnienia”, *En-Sof*, świętą Nicością. Według myśli kabały, *En-Sof* jest atemporalne: jest więc Ono „źródłem”, które, jak określa to Meszulach, „nie ma swego czasu”. Zarazem jednak *En-Sof* stanowi jedyny byt istniejący *per se*, użyczający istnienie innym bytom, które stanowią hipostazy Nicości. Tym natomiast, co łączy Nicość ze światem „widzialnym”, jest dziesięć *sefirot*, bytów pośredniczących, będących aktualizacjami Bożych potencji, a zarazem emanacjami Boga. W kabalistycznym ujęciu, jedna z owych *sefirot*, *sefira Malchut*, utożsamiana jest z Szechiną, żeńskim pierwiastkiem Boga, która odłączywszy się od pierwiastka męskiego, przebywa na wygnaniu w świecie materialnym, ponieważ „coś z samego Boga wyszło na wygnanie” (Scholem 1996: 119). *Szechina*, wszechobecna w rzeczywistości i wszystko przenikająca, stanowi „zadomowienie się” nieskończonego i ponadczasowego Boga w tym, co jest skończone i czasowe¹². W tekście zaś „Dybuka” jest ona określona jako „serce świata”, które tęskni za swoim Oblubieńcem, śpiewając wraz z Nim najdoskonalszą miłosną pieśń – metafizyczny paradygmat „Pieśni na Pieśniach”.

Jak pisze Scholem, „wygnanie Szechiny, albo, innymi słowy, rozdzielenie zasady męskiej i żeńskiej w Bogu, pojmowane jest najczęściej jako niszcząca akcja ludzkiego grzechu i jego magiczny sens. Grzech Adama powtarza się nieustannie w każdym innym grzechu” (Scholem 1996: 120). O ile więc grzech człowieka powoduje za każdym razem destrukcję boskości, o tyle czyny godziwe i prawe powodują powrót Boga do Boga, Szechiny do *Kudza BerichHu*, restytuując bóstwo w jego jedności: „serce świata” widzi wówczas „źródło”, które jest obiektem miłości Szechiny. Postać zaś, która pojawia w końcowej partii monologu Posłańca, stanowi przykład człowieka wyjątkowego i wybranego, skoro, „wędrując po świecie”, zbiera on „iskry światła z serc”. Jest on również sprawiedliwy i dobry: człowiek ten jest cadykiem, choć ów termin nie pojawia się w tekście monologu¹³. W cadyku kumuluje się bowiem dobro pochodzące od innych ludzi, a on sam stanowi swoisty łącznik pomiędzy dwoma światami. Cadyk ma bezpośredni kontakt nie tylko z innymi ludźmi, lecz jest także w stanie zjednoczyć się z „sercem świata” – Szechiną. „Iskry światła” przekazywane przez niego Szechinie sprawiają, że nadal może brzmieć pieśń, która implikuje stwarzanie przez *En-Sof*, nieskończone źródło istnienia. Źródło to, poprzez swoje kolejne emanacje, wciąż na nowo kreuje świat oraz podtrzymuje go

¹² „Najniższą *sefirą*, położoną symetrycznie względem Korony – Keter, jest Królestwo – Malkut. Boski rozbłysk sięga tu ziemi i konstituuje Szechinę: obecność Boga w materii” (Halevi 7n).

¹³ „*Cadik* to człowiek pobożny, prawy, sprawiedliwy i całkowicie oddany Bogu. Stanowi kolumnę świata (Prz 10, 25). Wystarczy, by na świecie przebywał choćby jeden *cadik*, a zapewni temu światu przetrwanie (Talmud Babiloński, Joma 38b). (...) A ponieważ i on nie ma partnera na świecie, Pan Bóg przydzielił mu do towarzystwa Szechinę. Poprzez ascetyczny tryb życia i wyrzeczenie się świata *cadik* umożliwia Szechinie zanoszenie wszystkich modlitw Izraela do Boga” (Trepp 304n).

w jego istnieniu. Nie byłoby to jednak możliwe, gdyby w ludzkich sercach nie było „iskier światła”, bez których egzystencja wszechświata natychmiast by się skończyła: „czyste źródło” nie żyłoby wówczas nawet przez „jeden dzień”. *En-Sof* byłoby „tylko” nieskończonością, nie tworząc tego, co skończone.

W dramacie An-skiego mit teurgiczny zostaje jeszcze wyraźniej wyrażony przez postać cadyka Azriela, również w akcie trzecim sztuki. Zwracając się do otaczających go chasydów, Azriel porównuje każdego człowieka do najwyższego kapłana świątyni jerozolimskiej, która jest „najświętszym miejscem” dla wyznawców judaizmu. Każdy z kolei dzień życia ludzkiego, określić można, według Azriela, jako *Jom Kipur*, „najświętszy dzień” żydowskiego roku. Każde zaś słowo, jakie człowiek wypowiada, ma taką samą wartość jak *Szem Hawaja*, niewymawialne imię Boga: „Bowiem, każdy grzech człowieka strąca cały świat w upadek” (Rapoport 102). Mojżesz Kordowero, jeden z najwybitniejszych kabalistów z kręgu safedzkiego, ujmuje koncepcję teurgii niemalże tożsamo: „Człowiek powinien zrozumieć, że jego niewłaściwe czyny odpychają w górze Szechinę. Człowiek powinien bać się spowodować jeszcze większego zła, odwracając miłość Króla (Boga) od Królowej (Szechiny)” (Kordowero 145). Nie można więc chyba jaśniej uzasadnić, niż uczynili to cadyk Azriel i Mojżesz Kordowero, konieczności postępowania pozytywnego w porządku moralnym. Skoro czyny ludzkie wpływają na stan i los Absolutu, zadaniem i obowiązkiem człowieka jest dążenie do odkupienia Boga, który cierpi, nie mogąc jeszcze powrócić do siebie i swego domu, którego – aktualnie – Bóg nie ma. Znamienne są w tym kontekście słowa, które wypowiada jedna z postaci dramatu Rapoporta: „O świecie, gdy Bóg płacze nad zburzoną świątynią, Jego łzy opadają na bóżnicę... Dlatego mury są wilgotne...” (Rapoport 52). Zadaniem ludzi jest zatem umiejętność współodczuwania boskiego cierpienia. Niezależnie zaś od osobistych nieszczęść, jakie go spotykają, człowiek winien mieć zawsze świadomość, że jego indywidualna egzystencja ma znaczenie i niezaprzeczalną wartość, ponieważ tylko on jest w stanie przywrócić tak jedność bóstwa, jak i zarysowaną niegdyś w boskim planie harmonię wszechświata. Zgodnie bowiem z myślą kabały, każda chwila przemijającego czasu i każdy prawy czyn ludzki prowadzą stopniowo do odkupienia, które dotyczyć ma wszystkiego, co istnieje, a każdy człowiek zobligowany jest do udziału w realizacji mesjańskiej misji.

2. *Dybuk* An-skiego jako opowieść o „gilgul” – wędrówce dusz oraz o kabalistycznym postulatcie postrzegania wielu wymiarów rzeczywistości

Poza kabalistyczną koncepcją Szechiny i ideą isker świętych, łączących w sobie założenia kosmogoniczne, teozoficzne, ontologiczne i etyczne, An-ski przedstawił także w *Dybuku* inne doktryny kabalistyczne. Tą, która odgrywa najistot-

niejszą rolę w fabule dramatu jest *gilgul*, czyli idea transgresji dusz, u której podstaw legła, prawdopodobnie, Platońska metempsychoza. Jednocześnie, uznać można *gilgul* za ideę komplementarną w stosunku do mitu teurgicznego, określającego wpływ ludzkiego działania na dobrostan Boga i makrokosmosu. Jak bowiem wszelkie ziemskie działania człowieka służyć mają przywróceniu pierwotnego stanu jedności bóstwa i odbudowania harmonii w wyższych światach, tak również dusze ludzkie winny, zgodnie z myślą kabały, zostać przywrócone do pierwotnego stanu czystości. Charles Mopsik, przypisując doktrynie *gilgul* wyjątkowe znaczenie, zauważa, iż:

[...] w procesie restauracji, któremu podlega każda rzecz, miejsce o kapitalnym znaczeniu zajmuje prawo transmigracji, czyli kolejnych reinkarnacji. Pierwszy człowiek, Adam, miał w swym łonie wszystkie ludzkie dusze. Dusze te zostały wskutek grzechu pierworodnego wypędzone do ciał i bezustannie wracają na ten świat, muszą bowiem zostać w toku wielu istnień oczyszczone (Mopsik 6).

Odbiorca dramatu Rapoporta napotyka aluzję do wiary w wędrówkę dusz już w pierwszym akcie sztuki, kiedy to do brynickiej bóżnicy niespodziewanie wbiega zapłakana kobieta, prosząc o modlitwę za córkę, która już od dwóch dni umiera. Jeden z obecnych przypomina sobie wtedy, iż rankiem tego samego dnia „(...) przed Arką rozpaczała kobieta, której córka drugi dzień nie może urodzić” (Rapoport 42). Meszulach – Posłaniec komentuje wówczas tę sytuację: „Dusza konającej chce wejść w ciało dziecka nienarodzonego. A póki jedna jeszcze żyje – ta brzemienna urodzić nie może. A kiedy chora ozdrowieje – dziecko narodzi się martwe” (Rapoport 42). Jak dodaje jeden ze współczesnych kabalistów, nie zaś teoretyków kabały, Z’ev ben Shimon Halevi:

Wędrówka duszy poprzez serię wcieleń, uważana jest bądź za proces edukacyjny, bądź drogę realizacji indywidualnego losu lub spełnienie duchowej misji. Czasem, z powodu niewłaściwego użycia wolnej woli, misja może być cofnięta o kilka cykli. Wędrówka dusz (...) pozwala też naprawić popełnioną niesprawiedliwość w życiu przyszłym (Halevi 86).

Również w samym dramacie An-skiego doktryna *gilgul* zostaje jasno zdefiniowana. Jej charakterystykę przedstawia Meszulach w akcie trzecim:

Zmarli wracają na ziemię, ale nie jako duch bez ciała. Czasem jedna dusza, nim osiągnie pełne oczyszczenie, wędruje przez wiele ciał. Grzeszne dusze wstępują w zwierzęta, ptaki, ryby, a nawet rośliny (...). A bywa, że dusza błędząca, wyklęta, zapomniana wstępuje w żywe ciało, by naprawić krzywdę. Jak dybuk (Rapoport 83n).

Niekiedy więc, zgodnie z doktryną chasydzką, dusza zmarłego wstępuje w ciało innego, żyjącego człowieka. Zmarły staje się wówczas dybukiem, istotą demoniczną, którą można wypędzić z żywego ciała jedynie poprzez egzorcyzmy.

Dybuk zazwyczaj nie chce opuścić osoby, z którą się połączył, ponieważ jest ona dla niego gwarantem dalszego, ziemskiego istnienia oraz pozwala na uporządkowanie ziemskich spraw – dokończenie tego, co nie zostało dokończony przed śmiercią. Stan ten charakteryzuje Scholem: „Wędrująca dusza, która nie znalazła jeszcze ciała, przejmuje panowanie nad osobą i niszczy ją lub rozsadza” (Scholem 2010: 262). Innymi słowy, osoba opętana przez duszę zmarłego traci swoją własną tożsamość. Nie będąc już zdolna do samokontroli, zachowuje się zgodnie z wolą duszy obcej, dybuka. Z taką właśnie sytuacją spotykamy się właśnie w sztuce An-skiego. Młody Chanan pragnie zdobyć majątek po to, by móc poślubić Leę. W tym celu ucieka się do kabaly praktycznej, czyli do kabalistycznej magii. Nie jest jednak w stanie przeżyć rytuału, który ostatecznie powoduje, iż uczeń jesziwy, przekroczywszy granicę „pomiędzy światami”, jest w stanie ujrzeć „po drugiej stronie” coś, czego nie powinien był widzieć. Podobnie jak jeden z mędrców, którzy, według kabalistycznej legendy, weszli niegdyś do *Pardes*, boskiego sadu,¹⁴ Chanan umiera. Być może był on zbyt młody i niedojrzały na to, by poznać największą tajemnicę, być może też, co jest w tym wypadku nawet bardziej prawdopodobne, zbliżył się w swym mistycznym transie do *sitra achra*, „drugiej strony” niewidzialnego, ukrytego świata, zdominowanej przez ciemność Szatana, pragnąc zaspokoić swój własny, utylitarny cel i nie koncentrując się na dobrostanie bóstwa, czyli na teurgicznym aspekcie mistycznego i magicznego zarazem rytuału.

Dusza Chanana jednak nie umiera, lecz zamiast powrócić do „górnego” świata, błąkać się musi po ziemi, aby wypełnić przysięgę, którą złożyli zaprzyjaźnieni ze sobą ojcowie Chanana i Lei, zanim jeszcze narodziły się ich dzieci. Wówczas to zdecydowali oni, że w przypadku narodzin córki i syna, dzieci te staną się w przyszłości małżeństwem. Niestety, Nisan, ojciec Chanana wkrótce zmarł, Sender zaś, ojciec Lei, nie był tego świadom: nie rozpoznał – a raczej nie chciał rozpoznać – w Chananie syna swojego przyjaciela (Rapoport 127-130). Ponad metafizyczne implikacje przysięgi przedłożył bowiem doczesne dobro i materialne korzyści. Pragnął, aby wszyscy ludzie, nie zaś tylko uczeni kabaliści, wiedzieli, iż dobrze dba o córkę, majątnie wydając ją za męża. Jednakże Chanan i Lea zostali sobie „w górze” przeznaczeni. Nie byli w stanie uciec przed swoim losem, ponieważ w tradycji kabalistycznej małżeństwo jest „częścią kosmicznej zasłony przeznaczeń, wiszącej przed tronem niebios” (Halevi 86). Tak więc, Chanan nawet *post mortem* wypełnia przysięgę, którą złożył Nisan: dusza Chanana połączyć się musi z ciałem córki Sendera. Sama zaś Lea wydaje się pogodzona z losem. Co więcej, potrafi nawet uzasadnić przymus, pod wpływem którego dusza Chanana stała się dybukiem.

Lea jest również tą postacią dramatu An-skiego, która najlepiej rozumie życie na pograniczu światów. Wierzy bez zastrzeżeń w kabalistyczną doktrynę istnienia

¹⁴ Legendę tę przytacza, między innymi, L. Trepp (Trepp 298n). Na temat jej interpretacji pisze także Scholem (Scholem 2007: 66nn).

wielowymiarowej rzeczywistości, gdzie to, co widzialne, i to, co ukryte, przenikają się wzajemnie. Wierzy również w transgresję. Jak sama mówi, „Dusza człowieka nie ginie. Kto pragnie całym sercem, może ją zobaczyć, usłyszeć jej głos, zrozumieć jej myśli” (Rapoport 81). Dziewczyna idzie zatem na cmentarz, by zaprosić na swoje wesele i matkę, i Chanana¹⁵. Jest pewna, iż ci, którzy ją kochali, będą jej towarzyszyli w ceremonii zaślubin z obcym dla niej zupełnie człowiekiem, którego wybrał dla niej Sender. Powodowana miłością do Chanana i odczuwając metafizyczne implikacje niedopełnionej przez swego ojca przysięgi, z dramatycznym spokojem decyduje się przekroczyć granicę oddzielającą żywych i umarłych, pragnąc połączyć się na zawsze z ukochanym: „Oto zakłęte koło znikło. Widzę ciebie, mój mężu. Chodź do mnie!” (Rapoport 145). Żydowska dziewczyna postrzega otaczający ją świat tak samo, jak czynił to Baal Szem Tow, inicjator ruchu chasydyckiego, który twierdził, iż boska, niepoznawalna empirycznie dziedzina jest bezpośrednio połączona z widzialnym światem niższym¹⁶. Według chasydów, cała rzeczywistość stanowi jedność przeciwieństw. Wszelka materialna manifestacja istnienia jest ożywiana przez boskie źródło – *Ayin*, Nicość. Ta z kolei może być poznawalna, a raczej odczuwalna, przez człowieka, jedynie dzięki swojej materialnej manifestacji, która stanowi iluzję prawdziwego bytu. Chasydzi dążyli zatem do tego, aby, z jednej strony, przekształcać to, co fizyczne, w boską Nicość, z drugiej zaś, starali się poprzez modlitwy, ekstazę religijną oraz realizację prawych aktów, przenosić nieskończony byt boski w sferę ziemskiej fizyczności. Dzięki ludzkiej myśli, której źródło jest boskie, możliwe jest przekraczanie granic fizycznej percepcji i rozpoznawanie w każdym „ziemskim”, materialnym, fizycznym bycie metafizycznej i fizycznej zarazem Nicości, ponieważ myśl jest tak samo nieskończona jak *En-Sof*, Nieskończone. Tak więc, umiejętność postrzegania świata w boskiej perspektywie jest, w takim ujęciu, całkowicie zależna od umysłu człowieka, którego myśl jest w stanie dotrzeć do prawdy ukrytej pod lub ponad tym, co jest widoczne dla oczu (Elior 2009: 13).

Do samej Prawdy, niczym nieosłoniętej i w nic nieprzebranej, docierają też w myśli kabalistycznej, zmarli, którzy mogą wpływać na losy żyjących, jak ma to miejsce w *Dybuku*. Jednym z najbardziej poruszających momentów sztuki jest scena, w której pojawia się Nisan ben Krina, duch ojca Chanana, wezwany przed sąd rabinacki za pośrednictwem magicznego rytuału. Padają wówczas słowa: „Za chwilę stanie między nami duch bez ciała ze świata Prawdy, a my rozsądzimy między nim a człowiekiem ze świata ułudy” (Rapoport 125). Nie sposób w tym

¹⁵ „Moja mama umarła za młodu. Nie zaznała szczęścia, które jej przeznaczono. Pójdę na jej grób, zaproszę na wesele. Ona przyjdzie i zatańczy ze mną” (Rapoport 81).

¹⁶ „Wedle Beszta nie da się oddzielić widzialnego świata od boskiego ducha, który wszystko ożywia. Dlatego też wymagał od swoich zwolenników, by zawsze dostrzegali boską nieskończoność, kryjącą się za granicami cielesności” (Elior 2009: 228).

momencie nie dostrzec podobieństwa epistemologii kabalistycznej do Platońskich poglądów na kwestię poznania. Dlatego też nie dziwią, w takim kontekście, słowa Mopsika, który przyznaje, iż „z punktu widzenia historii idei czy historii filozofii mamy prawo zaliczyć kabalistykę do neoplatońskiego nurtu, który wyszedł ze szkół kierowanych przez diadochów, następców Platona na czele Akademii” (Mopsik 75). Mimo to, uderzający wydaje się jednocześnie fakt, że ów nurt neoplatoński odrodzić się mógł w XVIII wieku wraz z powstaniem ruchu chasydzkiego na wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej.

3. Sitra achra i kabała praktyczna jako bezpośrednia przyczyna klęski bohatera dramatu

„Przy pomocy Kabały wszystko można”, mówi w dramacie An-skiego jeden z Baltanów, chasydów mieszkających na dworze Sendera, rozpoczynając opowieść o pewnym baal szemie, mistrzu Imienia, który przy pomocy magicznych zaklęć i amuletów był w stanie rozpalać i gasić ogień, stawać się niewidzialnym, widzieć to, czego inni nie mogli zobaczyć, wskrzeszać zmarłych, stworzyć Golema, wywoływać złe duchy, „a nawet samego Szatana” (Rapoport 32-34). Ów baal szem, cudotwórca, o imieniu El-Chanan, mieszkać miał w Krasnem, na Polesiu, a tym, co odróżniało go od innych magów-kabalistów, była znajomość „Pra-Imienia”. W tym więc momencie, już na samym początku pierwszego aktu *Dybuka*, zasygnalizowany zostaje wątek, który będzie integrował wszystkie wydarzenia w świecie przedstawionym dramatu. Wątkiem tym jest kabała praktyczna, czyli jeden z najstarszych nurtów kabalistycznych, czerpiących ze starych źródeł żydowskiej literatury magicznej (Mopsik 131). Słowa Baltana dość precyzyjnie charakteryzują osobę „typowego” kabalisty-praktyka, któremu przypisywano zazwyczaj nadludzkie umiejętności i wiedzę pochodzącą „nie z tego świata”. Podstawą zdobycia tych umiejętności i wiedzy była od czasów średniowiecza, znajomość imienia boskiego, które służyło celom taumaturgicznym. Już Abraham Abulafia, jeden z najwybitniejszych kabalistów hiszpańskich z XIII wieku, przedstawiciel kabały profetycznej, miał uzyskać poznanie Imienia, jak również zajmować się praktykami magicznymi, do których wykorzystywał litery Tetragramu: „Dlatego opracował on własną naukę mistycznej medytacji nad literami i ich kombinacjami jako elementami Boskiego Imienia” (Scholem 2007: 150n). Jednocześnie zaś Abulafia był świadom, że znajomość Imienia może nieść ze sobą także duże zagrożenie. Sam bowiem przyznawał, że przez piętnaście lat błąkał się wśród demonów. Miał mieć również kontakt z Szatanem (Scholem 2007: 144). Tym zaś właśnie, co można uznać za bezpośrednią przyczynę klęski i śmierci Chanana, głównego bohatera dramatu An-skiego, stał się rytuał magiczny, podczas którego młody adept kabały prawdopodobnie poznał i wypowiedział imię Boga, którego nie wolno jest w juda-

izmie wymawiać. Umierając, miał trzymać w ręku księgę anioła Raziela¹⁷, uznawaną powszechnie za podręcznik kabały praktycznej, której celem była zwykłe realizacja doraźnych i konkretnych potrzeb, nie zaś teurgiczne działania wpływające na harmonię i dobrostan Boga oraz wszechświata.

Interesujący jest jednak sposób, w jaki An-ski konstruuje dramaturgię postaci Chanana. W pierwszym akcie zostaje on przedstawiony odbiorcom jako młody i zdolny uczeń jesziwy, szkoły talmudycznej, która, jak każda jesziwa, przygotowywała chłopców i młodych mężczyzn do posługi rabinackiej. Wiadomo, iż przez pewien czas Chanan mieszkał w domu Sendera, potem zaś zniknął z Brynicy. W czasie swojej nieobecności miał oddawać się studiom nad kabałą, którą, w momencie gdy go poznajemy, jest zafascynowany, przedkładając ją ponad „Gemarę”. Jak bowiem Chanan mówi, „Gemara – chłodna, jałowa ... (...) A Kabała! W błyskawicach Kabały wszelkie bramy niebios ukazują się oczom. Ona unosi duszę daleko od ziemi” (Rapoport 46n). Oznacza to, iż bohater dramatu porzucił tradycyjne, talmudyczne studia i zwrócił się ku „wiedzy tajemnej”, która zupełnie odmieniła jego życie. Po powrocie na dwór Sendera zaczyna się zachowywać w dziwny dla innych sposób: izoluje się od pozostałych chasydów, pości przez całe tygodnie, wiele czasu spędza też w mykwie, gdzie oddaje się rytualnym ablucjom. Zajmuje się również kabałą praktyczną: potrafi sporządzać amulety, na których widnieją kombinacje liter Tetragramu. Amulety takie miały przynosić ich posiadaczowi zdrowie, dobrobyt i szczęście. Chanan jednak nie sprzedaje amuletów: nie jest więc „zwykłym” Baal-Szemem, cudotwórcą i uzdrowicielem (Doktor 53; Scholem 2007: 383; Elior 2009: 78), jakich wielu w tamtym okresie można było spotkać wśród społeczności chasydzkiej. Ambicje chłopca sięgają znacznie dalej. Chanan chce bowiem poznać to, co niepoznawalne, tak samo jak pragnęli tego czterej mędracy, przekraczając granice Pardes. Temu właśnie służą ascetyczne praktyki Chanana, które prowadzić mają do dewekut, mistycznego i ekstatycznego zjednoczenia się z tym, co boskie, nawet jeśli boskość miałaby się objawić w swoim aspekcie zła.

Prawdziwy dramat Chanana zaczyna się w chwili, gdy chłopak dowiaduje się, że Sander znalazł zamożnego męża dla swojej córki. Zakochany w Lei chłopak za wszelką cenę pragnie ratować miłość w sposób, który jest mu najbliższy: za pomocą magicznych rytuałów praktycznej kabały zamierza wyczarować dwa dzbany złota. Pomysł ten przychodzi mu do głowy w bóżnicy. Podczas gdy wpatruje się w dziewięć zwojów Tory, zaczyna bezwiednie posługiwać się gematrią, czyli obli-

¹⁷ „Powiada się, że Bóg współczuł Adamowi, kiedy ten został wygnany z Edenu. Posłał więc za nim archanioła Raziela, którego imię znaczy ‘tajemnica Boga’, aby przekazał mu księgę, dzięki której człowiek będzie mógł kiedyś nie tylko wrócić do rajskiego ogrodu, lecz również zachować pamięć, że jest obrazem Boga i, że patrząc w zwierciadło stworzenia, może zobaczyć boskie oblicze. Księga ta była przekazywana kolejnym pokoleniom, choć pisane wersje zaciemniają jej prawdziwą zawartość. Zaś niezmienną ustną postać ciągle żyje w kabale” (Halevi 35).

czaniem wartości liczbowej liter hebrajskiego alfabetu i słów hebrajskich¹⁸. Z wielokrotnych kombinacji liter *lamed* oraz *waw* udaje się mu odczytać niespodziewany przekaz: zdobędzie Leę, lecz nie stanie się to za pośrednictwem Boga¹⁹. Tak więc Chanan uświadamia sobie w pewnej chwili, choć nie jest to wyrażone w tekście *Dybuka expressis verbis*, iż musi się zwrócić ku *sitra achra*, odwrótej stronie bóstwa (Elior 2009: 50nn). W tym właśnie momencie An-ski zarysowuje w swoim dramacie koncepcję, przy pomocy której kabaliści starali się udzielić odpowiedzi na pytanie o pochodzenie zła. Odpowiedź ta zostaje wyrażona przez samego Chanana, który rozmawiając ze swoim przyjacielem, Henochem, wyjaśnia mu, iż zło pochodzi od Boga, skoro to On właśnie stworzył dobro i zło, świętość i grzech, a nawet Szatana, który jest ową „odwrótną stroną bóstwa”. Ponieważ zaś wszystko, co zostało przez Boga stworzone, ma swoją wartość i sens, to również w Szatanie znajduje się „ukryta świętość”. Ta sama świętość pochodząca od Boga znajduje się także w każdym grzechu. Dlatego właśnie, zdaniem Chanana, nie należy z grzechem walczyć, lecz starać się odszukać w nim ukrytą iskrę świętości: „Jak złotnik oczyszcza kruszec w płomieniu, tak trzeba oczyścić grzech z brudu, aby została sama świętość” (Rapoport 48). Grzech jest zatem, w takim ujęciu, bytem realnym. Chociaż nie jest on *per se* dobry czy pożądany, to – jako stworzony przez Boga – musi być jednak sensowny, ponieważ wszystko, co istnieje, istnieje w określonym celu, a w każdym bycie, również w grzechu, znajduje się boski element, który posłużyć ma do przyszłej restauracji porządku wszechświata. Wydaje się, że w słowach Chanana pobrzmiewa myśl charyzmatycznego założyciela chasydyzmu. Baal Szem Tow głosił bowiem, że zło jest „podnóżkiem tronu dobra” (Buber 1993: 36). Jego zdaniem, nieszczęścia, jakie dotykają ludzi, można przekształcić w dobro poprzez modlitwy wznoszone do Boga oraz realizację prawych aktów wobec tych, których dotknęło zło. Właśnie dlatego również „chasydzka” w swoim myśleniu Lea jako panna młoda tańczy przed swoim ślubem z żebrakami, a Sender zaprasza ich na ucztę. Dlatego również z szacunkiem wita się na dworze chasydzkim zmęczonego drogą posłańca, który jest być może jednym z *lamed-wawników*, trzydziestu sześciu Sprawiedliwych, od których zależy istnienie wszystkiego, co jest bytem skończonym. To, co chasydzi dostrzegają oczyma, jest tylko iluzją,

¹⁸ Stosunkowo szeroko omawia ideę gematrii M. A. Ouankin w jednym z rozdziałów książki pt. „Tajemnice Kabaly” (Ouankin 329-367).

¹⁹ „LAMED WAW – to dwa razy CHAJ – jak żywot, to także LEA, trzy razy LAMED WAW – to Chanan, LAMED WAW znaczy ‘jemu’, komu? A Lea – co znaczy? LO ADONAJ – Nie Bóg. Jak straszna ta myśl, a jak bardzo mnie kusi” (Rapoport 45).

Jaśniejszy, jeśli chodzi o interpretację tego passusu *Dybuka*, wydaje się angielski przekład autorstwa J. Neogroschela, oparty na wersji dramatu w języku jidysz: „How about the letters in the name Leah? Lamed is thirty, aleph is one, hey is five... That adds up to thirty-six. Three times thirty-six makes 108, the numerical value of the name *Khonen*. But *Leah* also breaks down into ‘lo’ (not) and the letter ‘hey’ – the symbol of God. No God!... Not through God...” (Ansky 12).

złudzeniem, pozorem. Zadaniem zaś umysłu jest dotarcie, poprzez wolę czynienia dobra, do Bytu i Prawdy po to, aby mógł nadal trwać wspólny, boski i ludzki świat i aby świat ten wciąż stawał się lepszy.

Chananem natomiast nie powoduje pragnienie przekształcania zła w dobro. Przy pomocy magii rytualnej nie zamierza zmieniać świata na lepszy, by ulżyć Bogu oraz innym ludziom w cierpieniu. Chanan skoncentrowany jest na swoim partykularnym celu, jakim jest zdobycie Lei. Nie lęka się ani zła, ani Szatana, skoro, zgodnie z myślą kabały, „zło jest (...) pierwiastkiem istniejącym w Bogu, za którego pomocą Bóg działa w świecie” (Trepp 315), sam zaś Szatan jest owego zła uosobieniem. Dlatego też nie waha się on przekroczyć granicy oddzielającej dwa porządki istnienia, które *de facto* stanowią ontyczną jedność. Jednakże, podobnie jak jeden z czterech mędrców z kabalistycznej legendy, wstąpiwszy podczas mistycznej ekstazy do *Pardes*, Chanan umiera, nie będąc w stanie znieść tego, co ujrzał. W taki sposób kabała praktyczna i „Księga Anioła Raziela” przyczyniają się bezpośrednio do śmierci bohatera dramatu, którego dusza wstępuje następnie w ciało Lei, stając się *dybukiem* i egzystując na „pograniczu światów”.

* * *

Jak widać, analiza tekstu dramatu An-skiego wskazuje, że rozumienie fabuły „Dybuka” bez znajomości doktryn, legend i mitów kabalistycznych może być jedynie powierzchowne i niepełne. „Na pograniczu dwóch światów” jest bowiem jakością bez precedensu, którą można określić jako dramat filozoficzny. Szkoda tylko, że filozofia kabały żydowskiej wraz z całą jej rozbudowaną kosmogonią, teozofią, metafizyką, antropologią i etyką jest w Polsce stosunkowo mało znana, choć tak wielu myślicieli chasydzkich wiodło swój dyskurs właśnie na polskiej ziemi. Nie tylko na Podolu, Wołyniu i we wschodniej Galicji, lecz również w Polsce centralnej, w Opatowie, Górze Kalwarii czy Kocku, trwały przez wiele lat ożywione dyskusje stanowiące kontynuację i rozwinięcie dokonań najwybitniejszych kabalistów żydowskich. Z pewnością, także Martin Buber nie napisałby „Ja i Ty”, a Emmanuel Lévinas nie stworzyłby koncepcji „Twarzy Innego”, o ile nie zaistniałaby wcześniej myśl chasydzka, oparta na założeniach kabały.

BIBLIOGRAFIA

- Ansky, Shloyme. “Fromm A Letter to Khaim Zhitlovsky”. *The Dybbuk and the Yiddish Imagination. A Haunted Reader*. Ed. Joachim Neugroschel. Syracuse-New York: Syracuse University Press, 2000. S. 1-2.
- Ansky, Shloyme. “The Dybbuk or Between Two World. A dramatic Legend in Four Acts”. Trans. Joachim Neugroschel. *The Dybbuk and the Yiddish Imagination. A Haunted Reader*. Ed. Joachim Neugroschel. Syracuse-New York: Syracuse University Press, 2000. S. 3-52.

- Ansky, Shloyme. "The Ghost Writer, or the Letters from Beyond". *The Dybbuk and the Yiddish Imagination. A Haunted Reader*. Ed. Joachim Neugroschel. Syracuse-New York: Syracuse University Press, 2000. S. 284-305.
- Berkovits, Eliezer. *God, Man and History*. Jerusalem: Shalom Press, 2004.
- Buber, Martin. *Raabięgo Izraela ben Eliezera zwanego Baal Szem Towem, to jest Mistrzem Dobrego Imienia pouczenie o Bogu zestawione z okrucichów przez Martina Bubera*. Przeł. Jan Doktor. Warszawa: Fundacja Buechnera, 1993.
- Buber, Martin. *Droga człowieka według nauczania chasydów*. Przeł. Gwido Zlatkes, Warszawa: Wydawnictwo Cyklady, 2004.
- Doktor, Jan. „Posłowie”. *Raabięgo Izraela ben Eliezera zwanego Baal Szem Towem, to jest Mistrzem Dobrego Imienia pouczenie o Bogu zestawione z okrucichów przez Martina Bubera*. Przeł. Jan Doktor. Warszawa: Fundacja Buechnera, 1993. S. 50-55.
- Elior, Rachel. *Dybbuks and Jewish Women in Social History, Mysticism and Folklore*. Jerusalem-New York: Urim Publications, 2008.
- Elior, Rachel. *Mistyczne źródła chasydyzmu*. Przeł. Maciej Tomal, Kraków-Budapeszt: Wydawnictwo Austeria, 2009.
- Halevi, Z'ev Ben Shimon. *Kabata. Tradycja wiedzy tajemnej*. Przeł. Bohdan Kos. Ljubljana: Wydawnictwo Artes, 1994.
- Ivanov, Vladislav. "Appendix. S. An-sky, Between Two Worlds (The Dybbuk): Censored Variant. Introduction". *The Worlds of S. An-sky. A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century*. Eds. G. Safran, S. J. Zipperstein. Stanford, California: Stanford University Press, 2006. S. 361-373.
- Jonas, Hans. *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*. Przeł. Grzegorz Sowinski. Kraków: Znak, 2003.
- Kordowero, Mojżesz. *Palma Dewory*. Przeł. Joanna Białek, Sacha Pecaric. Kraków: Stowarzyszenie Pardes, 2007.
- Kushner, Lawrence. *Duchowość żydowska. Krótkie wprowadzenie dla chrześcijan*. Przeł. Agnieszka Gicala, Poznań: W drodze, 2002.
- Madeyska-Pawlikowska, Anna. „Na pograniczu światów”, *Na pograniczu dwóch światów. Dybuk. Przypowieść dramatyczna w czterech aktach według hebrajskiej wersji dramatu Chaima Nachmana Bialika*. S. Z. Rapoport. Przeł. Awiszaj Hadari. Kraków: Wydawnictwo Austeria, 2007. S. 9-20.
- Mopsik, Charles. *Kabata*. Przeł. Adam Szymanowski. Warszawa: Wydawnictwo Cyklady, 2001.
- Neugroschel, Joachim. "Introduction. Ansky's The Dybbuk and Yiddish Imagination". *The Dybbuk and the Yiddish Imagination. A Haunted Reader*. Ed. Joachim Neugroschel. Syracuse-New York: Syracuse University Press, 2000. S. XI-XIX.
- Ouankin, Marc-Alain. *Tajemnice kabaty*. Przeł. Krystyny i Krzysztof Pruscy. Warszawa: Cyklady, 2006.
- Rapoport (An-ski), Szlojme. *Na pograniczu dwóch światów. Dybuk. Przypowieść dramatyczna w czterech aktach według hebrajskiej wersji dramatu Chaima Nachmana Bialika*. Przeł. Awiszaj Hadari. Kraków: Wydawnictwo Austeria, 2007.
- Rubenstein, Richard. *After Auschwitz. History, Theology and contemporary Judaism*, Baltimore-London: The Johns Hopkins University Press, 1992.
- Scholem, Gershom. *Judaizm. Parę głównych pojęć*. Przeł. Juliusz Zychowicz. Kraków: Inter esse, 1991.
- Scholem, Gershom. *Kabata i jej symbolika*. Przeł. Ryszard Wojnakowski. Kraków: Znak, 1996.
- Scholem, Gershom. *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*. Przeł. Ireneusz Kania, Warszawa: Aletheia, 2007.
- Scholem, Gershom. *O mistycznej postaci bóstwa. Z badań nad podstawowymi pojęciami kabaty*. Przeł. Agnieszka K. Haas. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2010.
- Trepp, Leo. *Żydzi. Naród, historia, religia*. Przeł. Sława Lisiecka, Warszawa: Cyklady, 2009.