

D o r o t a H a l i n a K u t y ł a

Chasydzka baśń Bubera

*Rabbi Michał*¹ odpowiadał tak na pytania: „Jeśli ja tylko dla siebie”, jeżeli nie biorę udziału w życiu innych ludzi, jeżeli nie łączę się z nimi w ścisłym związku, „to czymże jestem?” – wszystko bowiem, co uczyniłbym dobrego w samotności, nic nie znaczy przed Bogiem, źródłem wszelkiego dobra.

Buber 1986: 136²

Słowa kluczowe: *M. Buber, G. Simmel, N. Bourriaud, R. May, chasydyzm, (post)kapitalizm, relacje międzyludzkie, zmiana*

¹ Rabbi Michał, czyli Jechiel Michał ze Złoczowa (ok. 1780), zwany Magidem złoczowskim, Dusza dusz, syn Icchaka z Drohobycza (wedle tradycji tylko swojej matce zawdzięczał życie), wnuk „prorokini Jenty” (ok. 1700), ojciec pięciu synów m.in. Zeewa Wolfa ze Zbaraża (ok. 1700), uczeń Baalszema (ok. 1700–1760) i Dow Bera z Międzyrzecza (1710–1772), nauczyciel: Ariela Lejba z Przemyślan (ok. 1700), Mordechaja z Niesuchojeżów (ok. 1700–1800) i Abrahama Jehoszui Heszela z Opatowa (1765–1825). Słynął z surowości. Jego nauki budziły wiele sprzeciwu i miał licznych przeciwników. Przed jego też domem spalono dzieła Jakuba Józefa z Połonnego (ok. 1782). Jako pierwszy miał wprowadzić „śpiew do liturgii chasydzkiej”. Więcej o nim na s. 28, 33–35, 37, 83–85, 100, 131–138 *Opowieści chasydów* (odpowiednio s. 31, 38–40, 43, 106, 128–135, 269–270 w wydaniach kolejnych). Zapis pochodzi ze sporządzonego przeze mnie jednego z trzech indeksów do *Opowieści chasydów*, a dokładniej z indeksu cadyków i osób z nimi związanych, występujących w książce Bubera.

² Zasadniczo wszystkie cytaty z *Opowieści chasydów* opieram na pierwszym polskim wydaniu. Pojawia się tu zbieg wielu różnych cudzysłowów, co wynika ze struktury tekstu i cytowania. Ja cytuję Bubera, Buber przytacza opowieść i umieszcza ją w cudzysłowie, a w tej opowieści są z kolei przytoczone słowa jednego z bohaterów.

Jednym ze znaków rozpoznawczych Martina Bubera, wybitnego europejskiego filozofa, są jego prace nad chasydyzmem. Chasydzkie opowieści były przede wszystkim przekazywane drogą ustną, choć niektórzy cadycey czy ich uczniowie zapisywali wypowiedzi swoich mistrzów. Dopiero jednak około 1900 roku rozpoczął się proces krytycznego opracowania krążących opowieści i Buber wziął w tym znaczący udział (Buber 1986: 6–10). Sam tak o tym pisał:

Pracę nad nadaniem nowego kształtu legendzie chasydzkiej rozpocząłem na jakieś czterdzieści pięć lat przed ukazaniem się niniejszej książki. Pierwszymi jej owocami były *Die Geschichten des Rabbi Nachman* (1906) oraz *Die Legende des Baalschem* (1907); użytą w nich metodę opracowania przekazanego przez tradycję materiału później odrzuciłem jako zbyt dowolną. Nowo zdobyte poglądy na moje zadanie i na potrzebne do jego wykonania środki zastosowałem w książkach *Der große Maggid und seine Nachfolge* (1921) i *Das verborgene Licht* (1924). Ich zawartość niemal w całości znajduje się w niniejszej książce (przedtem w ogłoszonym przeze mnie tomie zbiorowym *Die chassidischen Bücher*, 1928), której większa część jednak powstała dopiero po roku 1938, kiedy osiadłem w Jerozolimie. Powietrze tego kraju sprawiło, że całemu, znacznie poszerzonemu materiałowi nadałem nowy układ. Mędrcy Talmudu powiadają, że to powietrze przydaje mądrości. Mnie dało ono co innego, a mianowicie moc rozpoczęcia na nowo. Owa moc ponownego rozpoczęcia pozwoliła mi opracować niniejszą książkę, choć sądziłem, że już ukończył moje prace nad chasydzką legendą (Buber 1986: 11).

Biograficznie, zainteresowanie tym tematem zawdzięcza Buber pobytowi we Lwowie u swojego dziadka (Witte 2012: 144). To dzięki niemu zetknął się z „polskimi”, „wschodnimi” Żydami³ i z chasydyzmem. Sam ruch chasydzki można ujmować w wielu kontekstach: w ramach rozwoju żydowskiego mistycyzmu, w ramach myśli judaistycznej, w ramach tendencji Żydów z jednej strony do asymilacji, a z drugiej do zachowania własnej tożsamości, wreszcie w ramach badania myśli europejskiej czy w ogóle kultury. W niniejszym jednak tekście chciałabym się skupić na obejrzeniu

³ Wątek „wyższości” Żydów „oświeconych”, zachodnich, zwłaszcza z państw niemieckich i Austrii, nad wschodnimi, polskimi Żydami był ważny i intensywny we wzajemnych kontaktach. Pierwsi z zasady lekceważąco i niechętnie odnosili się do tych drugich, zwracając uwagę na inne obyczaje i wygląd. W *Opowieściach chasydów* poświęcono temu historię pt. „Schludni niedowiarkowie”, związaną z rabbinem Szmelkem z Nikolsburga (1778), który bronił Żydów polskich (Buber 1986: 159). Buber identyfikował się jako „polski”, „wschodni” Żyd. Szerzej o „wschodnim” żydostwie jako elemencie ożywczym dawnej tradycji patrz: Witte 2012: 117–132.

chasydyzmu przez pryzmat możliwych relacji międzyludzkich, jakie zostały tam zaproponowane.

W krytyce kapitalizmu czy postkapitalizmu nadzwyczaj ważne miejsce zajmuje brak, nieobecność czy degradacja więzi pomiędzy ludźmi, za którymi ma stać logika kapitalistycznej czy postkapitalistycznej wytwórczości, produkcji, a szerzej – (post)kapitalistyczny model życia i funkcjonowania tak społeczeństwa, jak jednostki.

Georg Simmel, niemiecki filozof i socjolog o żydowskich korzeniach, na przełomie XIX i XX wieku dokonał w swojej monumentalnej pracy pt. *Filozofia pieniądza* analizy współczesności przeobrażonej i przeobrażanej przez kapitalizm. Zauważył on m.in., że relacje oparte na wymianie ekonomicznej, na sprowadzeniu rzeczy do ujednoliconej wartości wyrażonej w pieniądzu, nie ograniczają się jedynie do sfery gospodarczej. Temu procesowi zaczęło podlegać wszystko, łącznie z wartościami do tej pory nieprzelicznymi na pieniądze, jak np. miłość i przyjaźń. Z tym zjawiskiem z kolei powiązane jest przesunięcie akcentu ze wspomnianych wartości na sam pieniądź. Pożąda się zatem przede wszystkim pieniądza, ponieważ on kumuluje w sobie wszystko, co uznaje się za cenne (Simmel nazywa to przeobrażeniem się środka w cel absolutny; por. np. Simmel 2012: 263–264). Sam zaś pieniądź, mając siłę ustanawiania nowych związków, bez zwracania uwagi na wcześniejsze więzy i zależności, przez swą „bezsercowość” czy „brak charakteru”⁴ wytwarza nowe typy relacji międzyludzkich. Ci, którzy wchodzą z nami w kontakt, są dla nas – tak samo jak my dla nich – tylko pewnymi rolami. „Dostawca, wierzyciel, robotnik...” oddziałują na nas tylko częścią siebie, nie prezentując nam całości swojej osobowości. W tych kontaktach obie strony tracą rysy indywidualne. Jest to konieczne, aby w ogóle umożliwić relacje oparte na pieniądzu. Do tego trzeba bowiem, aby ludzie wchodzili w nie na zasadach obojętnych, nie jako wrogowie czy przyjaciele, ale jako *bezosobowi realizatorzy pewnych ról* (Simmel 1904: 273–274).

Simmel dostrzega naturalnie też pozytywy tak pieniądza, jak i – szerzej, gospodarki kapitalistycznej. Na przykład pieniądź pozwolił wyjść ludziom poza lokalne ograniczenia, dzięki swej uniwersalnej użyteczności i bezstronności (Simmel 2012: 251). Dziś wszakże, w końcu XX i na początku XXI wieku, coraz bardziej widać skutki negatywne. Gdyby bowiem te nowe relacje ograniczyły się do sfery ekonomii, być może nie byłyby tak niszczące, ale kierunek zmian pokazuje raczej, że one ustanawiają wzory dzia-

⁴ Określenia Simmlowskie. Istnieją dwa tłumaczenia na język polski *Filozofii pieniądza*, i oba, moim zdaniem, są warte lektury. „Bezsercowość” pochodzi z: Simmel 1904: 324, „brak charakteru” z: Simmel 2012: 238.

łania i postępowania we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia. Bohaterka amerykańskiego filmu *Uślane różami* odczuwa wyrzuty sumienia, że cały dzień spędziła na spacerach po ogrodach zamiast przyczynić się do wzrostu PKB. Współczesna polska artystka młodego pokolenia, Aleksandra Hirszfelf, realizuje projekt artystyczny pt. *Ubezpieczenie od zakochania*, który ma uchronić jej rówieśników przed nieszczęściem, jakim jest miłość. Te przykłady można mnożyć.

Właściwie nie należy się temu dziwić, ponieważ ten kierunek zmian zauważył i opisał Simmel. Sprowadzenie ludzi do rzeczy, liczonych, mierzonych i ważonych, to tylko jeden z elementów tej kulturowo-społecznej zmiany, jaką wprowadził „rachujący” kapitalizm. Szerzej, przemiany kapitalistyczne skutkują tym, że wspólnym miernikiem dla różnych wartości i dóbr staje się ich przeliczenie na pieniądź, co wiąże się m.in. z utratą znaczenia wszystkiego, co nie jest pieniądzem (np. Simmel 2012: 233–234, 263). Proces ten odbywa się w szerszym kontekście, w którym ideałem ludzkiego życia staje się „produktywność, szczęście, dobre przystosowanie”, a samo życie traktuje się jako uczestnictwo w procesie wytwórczym, w zwiększaniu produkcji, w wytwarzaniu i powiększaniu zysku (May 1997: 28; por. też Tillich 1994: 120).

To nie narzędzia i ciekawostki techniczne stanowią *telos*, wewnętrzny cel produkcji; celem jest sama produkcja (Tillich 1994: 119).

Wielu ludzi przystosowało się do tego stanu rzeczy, nie mając poczucia, że coś może odbywać się inaczej, że coś może się zmienić lub zdarzyć. Jednak częstokroć stoi za tym – niekiedy nieuświadomiane, poczucie tak straty, jak braku sensu (szerzej o tym por. np. Tillich 1994: 44–60; Kutyla 2015: 121–133).

Mimo siły oddziaływania kapitalizmu czy postkapitalizmu można odnaleźć głosy tak krytyczne, jak proponujące przemianę tych niekorzystnych procesów. Jednak mam poczucie, że w obecnej chwili koncentrują się one przede wszystkim na jednostce. Tytułem przykładu odwołam się do Rollo Maya i Nicolasa Bourriauda.

Rollo May, dwudziestowieczny amerykański psychiatra i psychoterapeuta, jeden z czołowych przedstawicieli psychologii egzystencjalnej, skupia się na odzyskaniu przez jednostkę sensu dzięki terapeutycznej rozmowie z psychologiem i w odwołaniu do mitów. (Szerzej traktuje o tym np. jego książka *Błaganie o mit*). Z kolei Nicolas Bourriaud, współczesny francuski teoretyk i krytyk sztuki, kurator wystaw i autor książek, także pragnie zmiany. Jako emblematyczne traktuje ulice zachodnich miast, na których nikt nikogo

nie poznaje, oraz spotkanie dwojga ludzi „przy kawie za rozsądną cenę” (Bourriaud 2012: 45)⁵. Jednocześnie uważa on, że tak dalej być nie może, że trzeba, jak on to nazywa, odnowić i naprawić tkankę międzyludzkich stosunków. W artyście widzi tego, kto jest zdolny przeprowadzić czy zapoczątkować taki uzdrawiający proces. Jednak choć prace artystów z lat 90. XX wieku mają doprowadzić nas, wedle Bourriauda, do „cywilizacji bliskości”, to w praktyce szczytem ludzkich więzi jest uczuciowa relacja między dwojgiem ludzi, przejście od „ja” do „my” (Bourriaud 2012: 44, 84 i n.).

Na tym tle sięgnięcie do *Opowieści chasydów* Bubera wydaje mi się posunięciem ze wszech miar pożytecznym, ponieważ znacząco rozszerzają one horyzont myślenia o różnych formach ludzkiego bycia razem.

Kilka słów odnośnie wyboru. Koncentrować się będę na *Opowieściach chasydów* z kilku powodów. Po pierwsze, dają one przegląd myśli i sposobów działania wielu cadyków. Po drugie, pozwalają na uniwersalność. Gdybyśmy np. sięgnęli do *Goga i Magoga*⁶, bylibyśmy ograniczeni przez historię i osoby głównych bohaterów. Natomiast *Opowieści chasydów* w pewien sposób dzieją się poza czasem i poza określonym miejscem. Naturalnie, niekiedy zdarzają się jasne odwołania do miejsc, osób⁷ i okoliczności historycznych, ale są one zdecydowanie w mniejszości. To najważniejszy powód tak wyboru tych opowieści jako podstawy źródłowej, jak i nadania tytułu mojemu tekstowi. Chodzi o uniwersalność, jaką daje baśń, a nie o cechy formalne, gatunkowe⁸, czy o możliwe znaczenie fikcji, czegoś nierealnego i nieprawdziwego⁹.

⁵ Chodzi o to, by nowoczesne kontakty międzyludzkie nie ograniczały się jedynie do owego spotkania dwojga ludzi nad filiżanką kawy w kawiarni, za którą to kawę każdy zapłaci z osobna.

⁶ Jej osią są stosunki między Jakubem Icchakiem z Lublina (^–1815), zwanym Widzącym (z Lublina), a jego uczniem (i rywalem) Jakubem Icchakiem z Przysuchy (^–1812), zwanym Jehudi. Wydanie hebrajskie ukazało się w 1943 roku, niemieckie – w 1949, a polskie, przełożone z wersji niemieckiej, w 1999 roku (Buber 1999).

⁷ Nie myślę tu o cadykach, z którymi związane są poszczególne opowieści. Oni naturalnie byli postaciami historycznymi, ale można o tym zapomnieć, gdy czyta się *Opowieści chasydów*. Takie określenia, jak np. „rabbi Michał”, „rabbi z Lachowicz”, „rabbi sądecki” itd. nie narzucają wprost myślenia o kimś konkretnym. Funkcjonuje to raczej na zasadzie „mędrzec powiedział” i często nie jest ważne, jak się mędrzec właściwie nazywał albo kiedy dokładnie żył. Ważne jest natomiast, co taki ktoś powiedział.

⁸ Chcąc sugestywnie oddać chasydzkie opowieści, Buber początkowo próbował formy baśni (por. Buber 1983), ale ostatecznie uznał ją za nieodpowiednią dla tego zadania (por. Buber 1986: 8).

⁹ Nie rozwijamy tego wątku, tylko go sygnalizując. Opowieść o chasydach jest opowieścią o cudach, o wydarzeniach, w które trudno uwierzyć człowiekowi z zachodniej, racjonalnej kultury. Buber znalazł wspaniałą drogę wyjścia z tego dylematu. Przyjął, że opowiada o wydarzeniach, jakie stały się udziałem ludzi „ogarniętych zachwyceniem” (niem. *Begeisterung*), którzy dali wyraz temu, co „będąc w stanie owego zachwycenia uznali za prawdziwe lub też sądzili, że za takie uznali (...)” (Buber 1986: 15, 81).

Chasydzkie opowieści naznaczone są obecnością czegoś wyjątkowego, nadzwyczajnego, niezmiernie ważnego. Są pełne blasku, „wielkiego blasku”, płomienia, cudu, ognia, tryskających iskier, światła. To płynie z poczucia uczestnictwa w kontakcie z Bogiem, ze świętością, jednak nie na tym się skupimy. Pragniemy bowiem spojrzeć na chasydyzm przez pryzmat relacji pomiędzy ludźmi, obejrzyć go w wymiarze wspólnoty, bycia z uczniami i z ludźmi w ogóle.

Relacje między ludźmi w ujęciu chasydzkim mają być ważne i znaczące. Nie mogą być letnie, obojętne, byle jakie. Mają sprawiać, że to, o czym się mówi, staje się faktem. Kulawy, opowiadając, zaczyna chodzić. Siedzący ruszają w tany. Słowo pobudza do czynu (Buber 1986: 5).

Rozmowa, opowiadanie jest jedną z najważniejszych form przekazu i kontaktu. Rozmawiam z kimś, on czy ja zadajemy pytania, padają odpowiedzi, albo inaczej – ktoś opowiada, inni go słuchają (Buber 1986: 9). Tylko na pozór wydawałoby się, że ważny jest cadyk i że to od niego ma zawsze płynąć to, co istotne. Tak nie jest, a na pewno tak nie powinno być. Rola chasydów polega m.in. na zadawaniu pytań, a sposób, w jaki to uczynią, ukierunkuje myśl nauczyciela. Bez tego pytania odpowiedź by nie padła (Buber 1986: 22).

Zadaniem cadyka nie jest piękna opowieść, nie jest uwodzenie słowem. Niektórzy radykalni cadycy powiadali, że woleliby stracić mowę niż „gadać pięknie”. Rolą cadyka jest dotrzeć do prawdy i otworzyć na nią duszę słuchacza (Buber 1986: 46, 110). Siła mowy i prawdy jest tak wielka, że wystarczy jedno słowo, by zrozumieć to, co właściwe. Więcej nawet, „jednym słowem można świat podnieść, jednym słowem można świat oczyścić z win” (Buber 1986: 172).

O sile słowa najpełniej chyba mówił i pisał Nachman z Braclawia (1772–1811), prawnuk Baalszema. Buber wspaniale o tym pisze, o zachwycie Nachmana nad fizyczną i duchową mocą słowa, które porusza najpierw powietrze, przez które przechodzi, aby ostatecznie poruszyć duszę człowieka. Nie zawsze działanie słowa jest natychmiastowe. Nachman zauważa, iż niekiedy oddziałuje ono przez milczenie, niekiedy jak lek w człowieku, a niekiedy od razu budzi odpowiedź, która wraca do tego, kto wypowiedział pierwsze słowo. Jednak ostatnie słowo nie należy do cadyka. Najlepiej jest wtedy, gdy powstaje ono w duszy słuchacza, gdy to słuchający podsumowują to, o czym mówił mistrz (Buber 1983: 24–25).

W najbliższym zasięgu ten proces dotyczy cadyka – „sprawiedliwego”, przywódcy wspólnoty chasydzkiej, oraz chasydów – „pobożnych, wiernych”, ale oczywiście rozszerza się następnie na bycie ludzi ze sobą w ogóle (Buber 1986: 16), wszystkich tych, którzy mają ze sobą współżyć. Zanim jednak takie stosunki zapanują powszechnie, najpierw dotyczą chasydzkiej wspólnoty. To,

co tam zachodzi, nie jest stosunkiem nawet najlepszego nauczyciela do swoich uczniów; tylko bowiem w czasach duchowego upadku nauczycielstwo staje się zawodem (tak uważa Buber). Tu chodzi o współbycie, wspólne przeżywanie życia, wspólne wykonywanie różnych czynności (Buber 1986: 30). Chasydzi żyją ze swoim cadykiem. Najpiękniejszym wyrazem tego wspólnego bytowania jest zasiadanie do stołu, uczyty – szabatowe i inne. Są one tak wielkim cudem, że nawet gdy brakuje jedzenia, nagle jakimś niepojętym sposobem powiększa się jego ilość i starcza dla wszystkich (Buber 1986: 181). Chasydzi, cadyk, ale także inni siedzą przy wspólnym posiłku, jedząc i rozmawiając. To również okazja do wielu nauk, m.in. dotyczących konieczności równego traktowania wszystkich, ćwiczenia się w pokorze i odczuwania jedności z każdym człowiekiem (Buber 1986: 140, 165, 185). Zatem zgromadzeni przy stole „w radosnym uniesieniu przepijają do siebie, śpiewają, tańczą i opowiadają sobie niepojęte, a krzepiące duszę cudowne historie, ale również dopomagają sobie i wspierają się nawzajem (...)” (Buber 1986: 23).

Za chasydzkimi opowieściami stoi praktyka życiowa, stoi prawda ludzkiego bycia.

Baalszem żył, głosił kazania, nauczał: wszystko to stanowiło jedną całość, wszystko było organicznie zespolone w jednym wielkim, samorzutnie toczącym się życiu, którego nauczanie było tylko jednym z naturalnych przejawów (Buber 1986: 30).

Najważniejsze zadanie bowiem, jakie stoi przed chasydem, a faktycznie przed każdym człowiekiem, polega na tym, jak odnieść się do siebie, innych, świata (i Boga¹⁰). Buber nieco żartobliwie pisze, że zazwyczaj doświadczenie człowieka płynące z tego obcowania nie prowadzi go do uniesień. Przeciwnie, życie wydaje się czymś trudnym, pełnym bólu i rozczarowań. Stąd większość religii podkreśla raczej niedoskonałość świata ziemskiego, doczesnego, w porównaniu ze wspaniałością życia wiecznego. Jednak judaizm, a szczególnie chasydyzm, wnoszą nowe spojrzenie na tę relację między człowiekiem a ziemskim życiem. Otóż podkreśla się nie tylko konieczność pogodzenia się z życiem na ziemi, ale wręcz radość płynącą z tego (Buber 1986: 16–17; Buber 1983: 18).

Ta radość jest możliwa do osiągnięcia, ale przydaje się w tym celu dobra rada, właściwa wskazówka, i takim doradcą staje się cadyk, zainteresowany tak ciałem, jak i duszą człowieka, który do niego przychodzi. Cadyk nie

¹⁰ Tak, to dla chasydów podstawowe odniesienie, ale przypominam, że w tym tekście zawieszam religijny wymiar chasydyzmu.

tylko jest doradcą, niekiedy pełni rolę lekarza, uzdrawia dolegliwości ciała i duszy. Jednak cadyk nie żyje za człowieka, nie zastępuje go w jego pracach, zmaganiach i radościach. To nauka, jak podkreśla Buber, Baalszema i wielkich cadyków. Cadyk może i powinien wspierać, krzepić, dopomagać, wzmacniać, uzdrawiać, ale nigdy nie powinien zastępować czy odbierać człowiekowi przekonania, że to on sam jest odpowiedzialny za swoje życie.

Człowiek może zastąpić człowieka jedynie do progu tego, co najgłębiej w nas ukryte (Buber 1986: 20).

Jeśli cadyk mówi inaczej, jeśli neguje rolę chasydów czy ludzi w procesie własnego rozwoju, nie jest dobrym cadykiem. Tym samym także przekreśla swój związek z innymi, z chasydami zwłaszcza, a przecież „Powiadają, że to chasydzi tworzą rabiego” (por. Buber 1986: 19, 97, 180, 195, 197; cytaty ze s. 48).

Tak, cadyk nie może zastąpić ludzi, ale jego rola jest ogromna. Oddziałuje on nie tylko słowem czy modlitwą, ale całym sobą jako człowiekiem. Wpływa też na całość tych, którzy z nim przebywają. Ich oczy widzą więcej, ich uszy słyszą więcej, ich życie staje się głębsze dzięki codziennemu obcowaniu z cadykiem, z jego świadomym i nieświadomym wpływem na innych (Buber 1986: 20, 23).

Co ciekawe jednak, to że zadaniem cadyka jest zbliżyć się do ludzi. Mówi się o chasydyzmie jako ruchu ludowym, co podkreśla nieoficjalność, bycie poza sferą władzy i oficjalnej wiedzy czy nauki, ale znaczenie chasydyzmu jako ruchu ludowego polega przede wszystkim na tym, że cadyk ma się stać przywódcą ludu, jego „duszą”¹¹. Możliwe to jest jednak tylko wtedy, gdy lud uzna go za swojego. A jeszcze lepiej, gdy go umiłuje, jak np. rabiego (Meszulama) Zusję (Zysze) z Annapola¹² (ok. 1700–1809¹³) (Buber 1986: 39).

Twórca chasydyzmu i jednocześnie jego najwybitniejszy przedstawiciel Izrael ben Eliezer, Izrael ben Sara (ok. 1700¹⁴–1760) z Międzyboża nosi dwa przydomki, Baal-szema i Baal-szem-towa. Jak pokazuje Buber, różnica

¹¹ Nie wszyscy chasydzi i cadycy tego pragnęli. Niektórzy dążyli do elitarności, np. Aron z Karolina (1736–1772) (Buber 1986: 37). Właściwie można powiedzieć, że im bliżej naszych czasów, tym bardziej chasydyzm stawał się elitarny. Jednak ludowy element w chasydyzmie jest nadzwyczaj istotny dla jego charakterystyki. Por. np. Buber 1986: 6, 55, 102–103, 177.

¹² W powiecie ostrogińskim.

¹³ Raz P. Hertz pisze o roku 1800 jako dacie śmierci, a raz o 1809. Por. Buber 1986: 178 i 281.

¹⁴ Raz data przybliżona, raz pewna. Por. Buber 1986: 252, 280.

między nimi jest ogromna. Pierwszy oznacza „Pana imienia”, drugi „Pana dobrego imienia”. „Pan imienia” ma zdolność m.in. leczenia ludzi, może też dokonywać cudów, ale „Pan dobrego imienia” to coś o wiele więcej. Oznacza kogoś, komu lud ufa, który cieszy się zaufaniem ludu (Buber 1986: 25–26).

Jak uzyskać zaufanie ludu? Cadyk musi się o to postarać. Także jego życie jest życiem pełnym zadań do spełnienia, także on musi pokonać swoje ograniczenia, także on podlega nakazom i naukom, nie jest ponad nimi (Buber 1986: 133).

I cadycy częstokroć pokonują, z pomocą innych, swoje nadmierne uduchowanie (np. Dow Ber z Międzyrzecza) czy skłonność do samotności i ascezy (np. Jakub Józef z Połonnego) (ok. 1782). Nie zawsze im się to udaje. Cadycy także przeżywali swoje klęski i porażki. Niektórzy starali się, lecz nadaremnie, jak np. Jechiel Michał ze Złoczowa, który nie wyzwolił się z nadmiernej świętości i surowości, budzącej lęk u ludzi (Buber 1986: 34, 132–133). Inni zaś świadomie nie przewyżczali swoich ograniczeń, np. Abraham Anioł (ok. 1776), syn Dow Bera z Międzyrzecza, który nie uczył właściwie nikogo i żył samotnie (Buber 1986: 31, 119). A jeszcze inni łączyli bycie cadykiem z byciem człowiekiem pełnym wewnętrznych sprzeczności, jak np. Baruch z Międzyboża (ok. 1757–ok. 1810¹⁵), wnuk Baalszema (Buber 1986: 45).

W każdym razie wszystko, co odgraniczało cadyka od ludzi, było przeszkodą. Nie traktowano jako zalety np. takiego uduchowania, które stawiało cadyka „ponad światem”, jak w wypadku Szłomo (Salomona) z Karolina (ok. 1792) (Buber 1986: 26–27, 42).

Cadyk ma być z ludźmi. Stąd tak wiele miejsca w *Opowieściach chasydów* zajmuje wątek współczucia z ludem, współczucia rozumianego zgodnie z dawną polszczyzną jako współodczuwanie. Stąd cadycy modlą się, cierpią, biorąc na siebie cierpienia ludzi (Buber 1986: 143–144). Stąd też cadycy „spadają” ze swych wyżyn, schodzą w lud (Buber 1986: 20–21, 174). I z tego też wynika traktowanie braku głębokiej więzi z ludem jako swoistej skazy u cadyka. Dotyczy to najwybitniejszych przedstawicieli chasydyzmu. Np. Nachman z Braclawia mówił o konieczności związku z ludem, o byciu „duszą ludu”, ale nie osiągnął tego (Buber 1983: 27). Nie osiągnął, lecz w okresie duchowego upadku doświadczył pomocy płynącej od „zwykłych ludzi”¹⁶ (Buber 1986: 21).

¹⁵ Raz data pewna, raz – przybliżona. Por. Buber 1986: 89.

¹⁶ Ona z kolei miała pochodzić „ze «skarbu bezzwrotnego daru» nagromadzonego jeszcze w pradawnych, przedizraelskich czasach, w ziemi Kanaan, czyli z tej tajemniczej substancji, która została posiana również w duszach «ludzi zwykłych» i sprawia, że są zdolni do prostej wiary” (Buber 1986: 21).

Cadyk bowiem bez chasydów, a szerzej – bez ludzi, nie może istnieć. Jedni bez drugich nie mogą się obejść, jedni drugim są niezbędni. Tego dotyczy wiele opowieści (np. Buber 1986: 147, 163). Może najpiękniejsza związana jest z Baalszemem i nosi tytuł „Moc wspólnoty”.

Pewnego dnia Baalszem nie mógł wygłosić błogosławieństwa. Natęzał całą swoją moc, ale księżyc, konieczny do tego, nie pojawiał się na niebie. Baalszem stracił nadzieję, lecz nie wiedział, że w tym samym czasie chasydzi zaczęli tańczyć, a tańcząc, wbiegli do izby i wciągnęli Baalszema do swego kręgu. Wszystkich ogarnęło zachwycenie, na niebie pojawił się księżyc, a Baalszem mógł dokonać obrzędu (Buber 1986: 98–99, por. też 102–103).

Zdaniem Bubera, ten związek między wszystkimi uczestniczącymi w chasydzkim ruchu, a nawet więcej, ze wszystkimi ludźmi, jest podstawą, jest „życiodajną glebą” działań, przedsięwzięć, bycia ludzi w świecie. Ludzie są tak ważni, że trzeba ich szukać, wychodzić do nich. Stąd opowieści o cadykach wędrujących, podróżujących od jarmarku do jarmarku, od karczmy do karczmy, od miasta do miasta i rozmawiających z ludźmi. To jest także swoisty wyraz ich mocy, gotowości do spotkania się ze złem¹⁷ (Buber 1986: 146, 150, 168, 175).

Najsilniejsze jednak oddziaływanie cadyka dotyczy kręgu jego wspólnoty, z których każda „ma w sobie bodaj załążek Królestwa Bożego” (Buber 1986: 24). W takim zespoleniu, w takiej relacji „Nauczyciel rozplómienia dusze uczniów, a oni tworzą wokół niego krąg i oświecają go tym blaskiem” (Buber 1986: 21).

Oczywiście życie nie było zawsze tak doskonałe. Prócz miłości do cadyka pojawiało się to, co Buber nazywa „prostakim uwielbieniem”. Cadyk w takiej relacji to cudotwórca, który potrafi wszystko „załatwić” w Niebie i z Niebem, ale to, zdaniem Bubera, jest zwyrodnieniem chasydyzmu (Buber 1986: 24).

Tak samo zwyrodnieniem chasydyzmu jest stosunek wrogości, niechęci między cadykiem a uczniami¹⁸, czy walki między poszczególnymi cadykami i ich zwolennikami¹⁹ (Buber 1986: np. 24, 49).

Cadyk jest powołany do rzeczy wielkich, a one polegają w dużym stopniu na wskazaniu drogi innym, na „zapaleniu w nich świecy”, na obu-

¹⁷ „Kto jest śmiały w świętości, ten powinien zstąpić do piekła, aby podnieść to, co niskie; taki może przechadzać się po targowiskach i ulicach i nie lękać się zła” (Buber 1986: 175).

¹⁸ Początek tego wiąże Buber z postawą Elimelecha z Leżajska (1717–1786) (Buber 1986: 50–51).

¹⁹ Odrębna sprawa to stosunek między chasydami a ich żydowskimi przeciwnikami, *mitnagdim*, albo władzami państwowymi. Tu najczęściej dochodziło do zdrad, podłości, łajdactwa i nikczemności, których dopuszczali się także chasydzi (por. np. Buber 1986: 24, 41, 186).

dzeniu w nich prawdy. Tak jak czynił to np. Dow Ber z Międzyrzecza (Buber 1986: 29).

Te wielkie rzeczy, jakich dokonuje cadyk, to otwieranie ludzkich serc, docieranie do tego, co najgłębiej ukryte w człowieku, i przyjmowanie wszystkich. Każdy ma bowiem swoje miejsce w świecie i każdy ma swoją rolę do odegrania. *Każdy*. Nie tylko uczony, nie tylko świętobliwy, nie tylko bogaty, ale też np. chory, biedny czy niedorozwinięty (Buber 1986: 102–103, 104, 132).

To ważny element chasydzkiej wizji świata. Nie ma podziału na lepszych i gorszych, każde zadanie, jakie dostaje do wypełnienia pojedynczy człowiek, jest tak samo ważne. Więcej, każdy człowiek dostaje własne zadanie, które ma znaczenie dla świata właśnie dzięki tej indywidualności, dzięki niepowtarzalności związanej z danym człowiekiem.

Każdy człowiek został powołany, aby coś w świecie doprowadzić do doskonałości. Świat potrzebuje każdego człowieka (Buber 1986: 108).

Każdy też zostanie zapytany, dlaczego nie był sobą na ziemi, dlaczego nie wypełnił tego, co miał na ziemi uczynić (Buber 1986: 177).

A to zadanie, własne zadanie każdego człowieka, można wypełnić i rozwinąć tylko w kontakcie z innymi. Wtedy jest się płodnym. Kiedy zaś pozostajemy z dala od ludzi, nasz dar staje się bezużyteczny. Bez innych ludzi człowiek nie może się spełnić (Buber 1986: 114, 136). Co więcej, ten, kto się odwraca od ludzi, nawet mając za cel najbardziej wzniosłe zamiary, staje się winny wobec Boga (Buber 1986: 122). Zadaniem człowieka jest być z innymi, a zadaniem cadyka jest to w szczególności. To on ma rozmawiać ze wszystkimi, a może zwłaszcza „ze zwykłymi, nieokrzesanymi ludźmi (...)” (Buber 1986: 40). I więcej, ma on obcować ze wszystkimi żyjącymi istotami. *Opowieści chasydów* wprowadzają wątek pełnego uczucia stosunku cadyków do zwierząt. Cadycy poją zwierzęta, pilnują koni, uwalniają ptaki, sprzeciwiają się biciu zwierząt, nakazują rozmawianie z nimi (Buber 1986: np. 141, 176).

Nawet dziś nie przemawia to do wszystkich, tym bardziej więc możemy sobie wyobrazić, na ile było nowe w XVIII i XIX wieku. To przewartościowanie zasad, na jakich opierało się życie ówczesnych ludzi, jest bardzo charakterystyczne dla chasydyzmu. Nie są np. w cenie obłudnicy, fałszywie, na pokaz pobożni, za co nawet grozi kara (Buber 1986: 26, 127). Natomiast ważni są pokorni, nawet jeśli grzeszą. Cadyk zresztą musi rozumieć cierpienia grzesznika, nie może być zbyt święty, zbyt nieskalany, bowiem wówczas straciłby kontakt z tymi, którym ma pomagać (Buber 1986: 132–133).

Wszyscy są cenni i wszyscy są ważni. Złodzieje mogą być najlepszymi nauczycielami, a zbójcy – najlepszymi pomocnikami (Buber 1986: np. 116). Ten stosunek otwartości, brania od wszystkich wynika z mądrości i wiedzy, że każdy człowiek ma swoistą, właściwą tylko jemu misję do wypełnienia na świecie. Mówiąc tytułem jednej z opowieści: „Uczyć się [trzeba, można – D.H.K.] od wszystkich” (Buber 1986: 134–135, 156–157).

Nauczycielem może być też określona sytuacja życiowa, np. bieda. Mądrzy traktują ją jako czas próby, która szczególnie zbliża, jak każda próba, do Boga. Próba także pokazuje prawdziwą wartość człowieka (Buber 1986: 157, 167–168, 181–182). Stąd też bywa przyjmowana z radością. Jednak taki stosunek do biedy świadczy o wysokim stopniu wewnętrznego rozwoju (Buber 1986: 131, 156, 157). Bogactwo przyciąga, również cadyków, spotykamy wzmianki o cadykach pijących miód lub kawę²⁰, a znamienne są losy dworu sadagórskiego i potęgi Izraela z Rużyna i jego potomków (Buber 1986: np. 163, 189, 190). Niezależnie od siły oddziaływania bogactwa, *Opowieści chasydów* podkreślają wielką wartość ubóstwa. Od ubogich często przychodzi to, co najcenniejsze – bliskość, poufałe bycie, rozmowa, gościna, szczerłość (Buber 1986: np. 114, 167–168, 173–174).

Biedny daje bogatemu więcej, niż bogaty biednemu. Bogaty bardziej potrzebuje biednego, niż biedny bogatego (Buber 1986: 156).

Świat chasydzkich wartości cechuje prostota i hierarchia. Najważniejsze są: miłość, prawda i dobroć, potem pobożność. Mądrość jest cenna, ale lepiej być głupim i pobożnym, niż mądrym²¹ i bezbożnym, lecz gdyby trzeba było wybierać między pobożnością a dobrocią, to ważniejsza byłaby dobroć.

Wszystko, co zostanie rozpoczęte w prawdzie, ziści się i doprowadzi do dobrych skutków. Wszystko, co zostanie rozpoczęte w imię pychy, nawet jeśli będzie miało wzniosły cel, nie osiągnie wielkości (Buber 1986: 128; 133–134, 179).

Najważniejsza jednak jest *miłość, która po prostu przemienia świat*. Sprawia, że tam, gdzie nie ma miejsca, nagle się ono pojawia, tam gdzie jest smutek, zjawia się radość. Siła tej miłości ma swoje zakotwiczenie w Bogu,

²⁰ Najpewniej nie zwróciłabym uwagi na to, że kawa wiąże się z zamożnością, gdyby nie wspomnienie osobiste. Mój ojciec wywodził się z biednej rodziny i jednym z symboli lepszego życia było dla niego pójście na kawę czy w ogóle jej wypicie.

²¹ Odrębna sprawa to rodzaj mądrości. Rabbi Elimelech był mądry, a jego brata Zusję zwano „głupcem Bożym”, jednak to Zusja był mądrzejszy od Elimelecha (Buber 1986: 175). Jeszcze wyraźniej tę różnicę widać w opowieści „Mądry i prosty” (Buber 1983: 43–54).

będącym duchowym centrum chasydzkiego świata²², ale nawet poza kontekstem religijnym jej moc jest ogromna. To dzięki niej nawiązują się zupełnie inne, nowe relacje między ludźmi, dzięki niej w ludziach widzi się dobro, dzięki niej ludzie się otwierają i zmieniają wewnętrznie (Buber 1986: 127, 135, 137, 141, 161). Wszystko jej podlega.

Chasydyzm, co warto podkreślić, nie odrzuca niczego. Każę bronić tego, co niżej (Buber 1986: np. 140). Ale przede wszystkim dostrzega się potencjał dobra tkwiący nawet w tym, co na pierwszy rzut oka jest złe. To chasydzka nauka o złym popędzie, o pokusach, które mogą stanowić drogę do dobra (Buber 1986: np. 136). Cadycy w grzesznikach widzą najlepszy materiał na świętych. Tak dzieje się np. w opowieści o karciarzach, którzy grają zawzięcie całe noce. Ludzie się gorszą, ale Zeew Wolf ze Zbaraża powiada, że jeśli tylko zmieniają przedmiot zainteresowań z kart na Boga, będą pierwsi w Bożej służbie (Buber 1986: 141–142, por. też 165, 169). Jak mówił zaś Dow Ber, największym cudem jest podniesienie wyżej tego, co nisko, najniżej (Buber 1986: 6).

Co więcej, chasydyzm proponuje piękną drogę do osiągnięcia tego celu. Z ruchem chasydzkim wiąże się poczucie i doświadczenie radości. Nie jest ono może wprost wyeksponowane przez Bubera²³, jednak rola śmiechu jest wielka. Wprowadza lekkość do świata, pozwala znosić to, co najtrudniejsze. Cadyk śmiejący się nad grzechami ludzkimi, jak to czynił Baalszem czy Dow Ber z Międzyrzecza, sprawia, że „nad światem przeciąga powiew łagodności, topnieje surowość, a to, co było ciężkim brzemieniem, staje się lekkie” (Buber 1986: 116–117).

Gdy mówię tu o „chasydzkiej baśni Bubera”, nie chciałabym, żeby czytelnicy uznali ją za raj na ziemi, opis tak wspaniały, że aż niemożliwy do urzeczywistnienia. Nie, dzieje chasydyzmu nie pozwalają na prosty optymizm. Wspominaliśmy bardzo złe stosunki panujące między samymi chasydami czy ich cadykami, a także między nimi a ich żydowskimi i nieżydowskimi przeciwnikami. Jednak mimo to, przypomnienie ideałów chasydzkich wydaje się inspirujące. Nicolas Bourriaud w *Estetyce relacyjnej* pisał o szczelinach. Chodziło mu o Althusserowską interpretację Marksa, o skupienie się na tym, co nie podlega regułom kapitalistycznej gospodarki (np. handel wymienny, sprzedaż ze stratą). Bourriaud zaczerpnął z tego pomysł „szczeliny” jako

²² „Wszystkie dusze bowiem stanowią jedność; każda jest przecie iskrą Duszy pierwotnej i przenika wszystkie dusze (...)” (Buber 1986: 155–156).

²³ Jeszcze większe ograniczenia dotyczą humoru. Mało go w *Opowieściach chasydów*. Jednym z niewielu wyjątków jest historia pt. „Zamiana”, w której rabbi rozmawia z Bogiem i porównuje Torę do „nadgniętego jabłuszka”, którego nikt nie chce wziąć, nawet za darmo, od Boga (Buber 1986: 162).

miejsca, przestrzeni, w której mogą panować inne niż kapitalistyczne reguły dotyczące nie tylko ekonomii, ale przede wszystkim relacji między ludźmi. Bourriaud szuka takich szczelin w praktykach artystycznych, ale moim zdaniem, są one ograniczone (Bourriaud 2012: 45 i n.). Natomiast zobaczenie w chasydyzmie takiej wielkiej kulturowej szczeliny, która przynosi całkowicie odmienne od kapitalistycznego ujęcie życia człowieka, w wielu wymiarach i na wielu płaszczyznach, pozwala na nowo odkryć inny sposób myślenia w dzisiejszych warunkach. Naturalnie nie wszystko jest idealne w chasydyzmie. Największy brak wiąże się z kobietami. Ich rola, ich miejsce jest zdecydowanie niedowartościowane i niedocenione, ale nawet i ten aspekt może inspirować w chasydzkiej myśli i praktyce. Mężczyzna i kobieta mają być ze sobą jak Adam i Ewa w czasach raju. Zatem pragnę potraktować niniejszy tekst jak Nachman z Braclawia słowo i opowieść. Padło słowo, dotarło do słuchacza, czytelnika, teraz ruch jest po jego stronie. Co się obudzi w jego duszy i co wyjdzie z jego ust? Z tym oczekiwaniem kończę artykuł. Dla mnie samej spotkanie z Buberem, z jego chasydzkimi opowieściami było jednym z najważniejszych wydarzeń w życiu.

Bibliografia

- Bourriaud N. (2012), *Estetyka relacyjna*, przeł. Ł. Białkowski, Kraków: MOCAK.
- Buber, M. (1983), *Opowieści rabina Nachmana*, przeł. E. Zwolski, kolekcja „Znaki czasu” pod red. J. Sadzika, Z. Modzelewskiego i D. Szumskiej, Paris: Éditions du Dialogue, Société d’Éditions Internationales.
- Buber M. (1986), *Opowieści chasydów*, przeł. P. Hertz, Poznań: W drodze.
- Buber M. (1999), *Gog i Magog. Kronika chasydzka*, przeł. J. Garewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Buber M. (2005), *Opowieści chasydów*, przeł. P. Hertz, wyd. 2, poprawione i uzupełnione przez tłumacza, Poznań: W drodze i Fundacja Zeszytów Literackich.
- Kutyla D.H. (2015), *Męstwo bycia i męstwo ufności albo inaczej męstwo życia*, w: *Wokół negacji*, red. M. Woźniczka, A. Zalewski, Częstochowa: Akademia im. Jana Długosza, s. 121–133.
- May R. (1997), *Błaganie o mit*, przeł. B. Moderska, T. Zysk, Poznań: Zysk.
- Simmel J. (1904), *Filozofia pieniądza*, przeł. L. Belmont, Warszawa: Druk K. Kowalewskiego.
- Simmel G. (2012), *Filozofia pieniądza*, przeł. i wstępem opatrzył A. Przyłębski, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Tillich P. (1994), *Męstwo bycia*, przeł. H. Bednarek, Poznań: Rebis.
- Witte B. (2012), *Żydowska tradycja i literacka nowoczesność. Heine, Buber, Kafka, Benjamin*, przeł. R. Kubicki, A. Malitowska, Warszawa: Oficyna Naukowa.

Streszczenie

Tematem mojego tekstu jest propozycja zmian relacji między ludźmi. Zanik autentycznych i głębokich więzi łączy się z przemianami kapitalistycznymi, które opisał Georg Simmel. Współczesne próby przewycięzania niekorzystnych skutków kapitalizmu skoncentrowane są, zdaniem autorki, na jednostce. Nie ma dobrych propozycji dotyczących relacji jednostki z innymi i ze światem. Nicolas Bourriaud zaproponował szukanie „szczelin”, miejsc, sposobów innego funkcjonowania niż kapitalistyczne układy. W przekonaniu autorki chasydyzm przynosi taką wszechstronną propozycję bycia człowieka z sobą, z innymi ludźmi, ze światem, a także z Bogiem, dla tych, którzy w niego wierzą.

