

Golem i jego epoka

ZBIGNIEW MIKOŁEJKO

Golem w kinie

Golem w kinie to, wydawałoby się, przygodny gość. Ktoś, kto na ekranach pojawił się na krótko, by zaraz je opuścić – ledwie po kilku latach obecności w epoce przełomu (przejścia od „kina jarmarcznego” do „kina artystycznego”).

Jednak już samo krótkotrwałe zjawienie się w dobie tak istotnej transgresji wystarczyłoby dla zrozumienia, że wizyta Golema, glinianego kolosa z żydowskiej baśni i mistyki, nie była wcale czymś okazjonalnym i wyczerpanym ze znaczenia. Towarzysząc narodzinom kina jako sztuki, dostał bowiem ten mroczny i mistyczny akuszer z gliny tęgi udział nie tylko w majeutyce, otrzymał nie tylko historycznie określoną i zasklepioną w czasie rolę położnika, ale stanąwszy raz nad kolebką, rzucił swój przeklęty, złowrogi cień na poczynające się dopiero życie. I jakkolwiek – zważywszy rzecz formalnie – nieskryta, bezpośrednia jego obecność w kinie rychło się skończyła, w rzeczywistości nie opuścił go nigdy, przebywając tam zawsze *per procura*, choć niekiedy na uboczu, dając znać o sobie przynajmniej metaforycznie (jak w filmie Piotra Szulkina, gdzie zmienia się w figurę totalitarnej magmy).

Słowem: epoka golema jeszcze trwa, choć najczęściej nie zdajemy sobie z tego sprawy.

Aby to sobie uświadomić, trzeba by oczywiście odkryć wszystkie jego kamufłaje, zedrzyć wszystkie maski, pod którymi skrywał się i skrywa. Ale golemizacja kina uczyniła już tak ogromne postępy, dając znać o sobie nie tylko w ekspresjonizmie niemieckim (choć to zapewne jej najważniejsza faza), że wydaje się, iż zadanie takie przerasta jakiejkolwiek możliwości analityczne. Tym bardziej że po prostu samo kino stało się na swój sposób golemem, który dawno już wymknął się wszelkim – i realnym, i magicznym – więzom. Tym bardziej że to chyba golem jest mistycznym praojcem tych wszystkich kukieł, nie zawsze jawnie mechanicznych i nie zawsze jawnie magicznych, które zaludniły najpierw literaturę, a następnie ekrany.

Jak jednak ma się sprawa – by wykroczyć poza podobne uogólnienia (może nadmierne i banalne) – z jawną i nieskrytą obecnością golema w kinie? Z tą niebywale krótką, a istotną przecież epoką w jego filmowej historii?

Powiedziałem tutaj, że był to czas transgresji, czas przejścia – od jarmarku do sztuki. Ale był to również – zwłaszcza w ekspresjonistycznym kinie niemieckim, którego został bohaterem – czas demonizacji ekranu.

Dla obu tych periodów momentem zwrotnym, wyjściowym stał się *Student z Pragi* (*Der Student von Prag*), uznawany nierzadko za film inicjujący dzieje

kina artystycznego i nakręcony w Niemczech w 1913 roku przez duńskiego reżysera Stellana Rye. Scenarzysta Hanns Heinz Ewers, budując swą opowieść, korzystał wprawdzie z wielu wątków diabolicznych – od legendy faustowskiej po nowelę E.T.A. Hoffmanna oraz Edgara Allana Poe’go, ale istotny był przede wszystkim tradycyjny motyw *Doppelgängera*, sobowtóra pojawiającego się w niemieckiej kulturze co najmniej od preromantyzmu, motyw, który znalazł ostateczne rozwinięcie artystyczne w filmach Fritza Langa (nie tylko tych z lat dwudziestych), a ostateczny upadek w szaleńczym demonizmie nazizmu.

Student z Pragi, objawiając nader mocno niepokoję germańskiej duszy oraz jej, by tak rzec, substancjalne rozdwojenie (na kolejnym rozdrożu historycznym), opowiadał – niekiedy nieudolnie, aż do granic śmieszności – historię niejakiego Balduina, który sprzedał swoje lustrzane odbicie czarownikowi Scapinellemu, ów zaś zamienił je w sobowtóra, podobnie jak we wszystkich pierwowzorach literackich, łącznie z *dwojnikiem* Dostojewskiego, niszczącego życie dotychczasowego „właściciela”. Na razie nie było jeszcze oczywiście widoczne, że destrukcyjny *Doppelgänger* młodzieńca Balduina to swoisty odpowiednik golema, a przynajmniej jego pobratymiec, który wyłonił się z tych samych mroków niemieckiej jaźni, z tego samego lęku i tego samego rozpołowienia – na jasną, racjonalną i na mroczną, irracjonalną część. Na razie też nie było jeszcze *Golema* Gustava Meyrinka, powieści napisanej podczas pierwszej wojny światowej i w odczuciu jej demonicznej grozy. Na razie golem – niezdolny do artystycznej konkurencji z innymi twórcami wyobraźni zaludniającymi mroczne zaułki Pragi (czcigodnym doktorem Faustem, rudolfińskimi alchemikami, Franzem Kafką, a nawet bezgłowym templariuszem) – pozostawał tylko więźniem ludowej opowieści i ekskluzywnej kabalistyki żydowskiej.

Dokonała się jednakże pewna ważna inkarnacja: Paul Wegener, który wcielił się w rolę nieszczęsnego studenta i jego sobowtóra-prześladowcy, zagrał również rok później tytułową postać właśnie w *Golemie*, co więcej, wyreżyserował ten obraz (wspólnie z Henrikiem Galeenem, późniejszym scenarzystą *Nosferatu* Murnaua oraz *Gabinetu figur woskowych* Leniego). Mimo znakomitej obsady film ten nie okazał się jednak tak głośny i tak ważny w dziejach kina jak jego swoisty remake z 1920 roku – *Golem (Der Golem, wie er in die Welt kam)* – nakręcony znowu przez Wegenera (tym razem jednak przy współudziale Carla Boesego). Wegener był ponownie odtwórcą roli tytułowej i napisał scenariusz filmu.

Paul Wegener powrócił do tematu bogatszy już nie tylko o traumatyczne doświadczenia historyczne (wojnę, rewolucyjne wrzenie i materialno-moralną nędzę pierwszych lat Republiki Weimarskiej), ale również o kilkuletnie doświadczenia reżyserskie z niemieckim mistycyzmem i mroczną baśnią niemiecką. Był też już zapewne po lekturze fantastycznej powieści Meyrinka, choć – pisząc scenariusz – odwoływał się na pozór wyłącznie do żydowskich opowieści ludowych o Golemie, *sippurim*, rzekomo pochodzących z czasów cesarza Rudolfa II (1576-1612), lecz w istocie dużo późniejszych. A bohater powieści Meyrinka mówił przecież nie o magicznych pasjach cesarza, o jego szaleńczym zamiłowaniu do alchemii, ale o prześladowaniach, zniszczeniu i duchowej zarazie, które nawiedzają każdą generację praskich Żydów, wywołując w ich świadomości tęsknotę za nieforemnym, glinianym tworem z dawnych legend i rojenie, że oto właśnie na nowo odzyskał on postać i miniony byt, by chronić getto.

Z pewnymi zniekształceniami – na przykład słynny praski mędrzec rabbi Jehuda Löw ben Becalel stał się w filmie dwiema osobami, rabbim Liwą i rabbim Jehudą – Wegener podjął więc zarówno przestanie Meyrinka, jak i tradycję *sipurim*. I oto w fantasmagoryjnych przestrzeniach, w niespokojnej, misteryjnej grze światła i cieni, pośród dziwacznych dekoracji imitujących irrealnie kręte uliczki, irrealnie zamknięte podwórce i irrealnie strome dachy „średniowiecznej” dzielnicy żydowskiej, rozegrał się szokujący dramat terroru i lęku, którego nie przesłonił nawet sentymentalny wątek miłosny.

Legenda, opowiedziana w drugim *Golemie* Wegenera, przywoływała zatem ku pamięci – w momencie historycznie dla Niemiec doniosłym, w chwili wyboru drogi – stare cienie antysemityzmu, stare widma germańskiej *psyche* i stare, złudne nadzieje prześladowanych Żydów. Wątki narracyjne były tu przy tym proste, motywacje czynów – wyraźne, a środki wyrazu – zdecydowane, żeby nie powiedzieć dosadne.

Punkt wyjścia stanowiła więc cesarska decyzja o wygnaniu Żydów z praskiego getta. Aby jej zapobiec, rabbi Liwa – zgodnie z kabalistycznymi regułami, przedstawionymi jednak w filmie jako magiczne praktyki – przywołał do pomocy biblijne postaci, skleił z gliny wielkiego antropoida i ożywił go, umieszczając na piersi golema talizman (z tajemnymi imionami Bożymi). Taki stwór miał ocalić Żydów i oddalić wygnanie, ale rabbi Liwa uwolnił ducha grozy i destrukcji i rozkiełznał żywioły do tego stopnia, że zagroziły one samemu pałacowi cesarskiemu. Władca – zagrożony i przerażony – obiecał teraz odwołać nikczemny edykt, pod warunkiem jednak, że Liwa zapanuje nad zniszczeniem. Liwa postanowił użyć do tego golema, ale niekorzystna koniunkcja gwiazd sprawiła, iż potworny antropoid wymknął się spod kontroli swego twórcy i przyłączył do sił destrukcji. Powstrzymała go i pozbawiła fatalnej mocy dopiero pewna dziewczynka, która dała mu jabłko i kiedy golem je jadł, zdjęła mu z szyi czarodziejski talizman – jedyne źródło jego pozornego życia.

W tej postaci golem nie powrócił już do kina.

Należał on jednak do mrocznego szeregu owych figur niemieckiego kina ekspresjonistycznego, które – jak całe Niemcy lat dwudziestych i trzydziestych – zdawały się pytać za Friedrichem Hölderlinem: *Czy cień jest ojczyzną naszej duszy?* Patronowało im rzecz jasna niemieckie dziedzictwo mistyczne i romantyczne z jego mitologią *Doppelgängera*, patronował im niepojęty Kaspar Hauser, patronowały im metafizyczne widziadła z rycin Dürera i przejęte świętą grozą krajobrazy – duszy raczej niż świata – Caspara Davida Friedricha, patronowali im bracia Grimm, E. T. A. Hoffmann czy Jean Paul (wystarczy przywołać choćby automat z jego powieści *Tytan*, twór, który wręcza jednemu z bohaterów przedmioty wiodące ku objawieniu i dokonuje autodestrukcji, czegoś w rodzaju *mechanicznego samobójstwa*). Ale patronowała im nade wszystko ówczesna rzeczywistość kraju, coraz bardziej staczającego się – pośród marzeń o wielkości i ładzie – w upadek, szaleństwo i trwogę.

Listę owych figur filmowych, owych sobowtórów bliźnich kreacji Wegenera, otwierał opętany jarmarczny sztukmistrz i maniakalny władca mediów-zbrodniarzy z *Gabinetu doktora Caligari* (*Das Cabinet des Dr. Caligari*), filmu Roberta Wienego, który zrealizował go w 1919 roku, rok więc tylko przed *Golemem*. A dla innych podobnych personifikacji i mrocznych, demonicznych wizji nie-

mieckiego kina ekspresjonistycznego obraz Wegenera stał się po prostu trochę później wzorotwórczy, zwłaszcza w „klasycznej”, najwcześniejszej epoce tego kina. Epokę, którą w 1924 roku zamykał chyba wspomniany już *Gabinet figur woskowych* (*Das Wachsfigurenkabinett*) Paula Leniego, film o najliczniejszych i najmocniejszych związkach stylistycznych – i nie tylko stylistycznych – z Golemem.

W owym ścisłym kręgu powiązań i wpływów należałoby też zapewne usytuować filmy Fritza Langa *Zmęczona śmierć* (*Der müde Tod*) z 1921 roku i *Dr Mabuse* (*Dr. Mabuse, der Spieler*) z 1922 roku, Friedricha Wilhelma Murnaua *Nosferatu* (*Nosferatu, eine Symphonie der Grauens*) z 1922 roku, Arthura von Gerlacha *Vanina* z 1922 roku, Arthura Robinsona *Cienie* (*Schatten*) z 1923 roku, a także szwedzkie *Czarownice* (*Hxan*) Benjamina Christensena z 1921 roku. Słowem, mieściło się tu wiele najistotniejszych dzieł ekspresjonizmu z okresu jego Drang und Sturm. Zaliczyć do nich wypadałoby także wiele z późniejszych filmów Langa, choćby *Metropolis* z 1925 roku, *Szpiegów* (*Spione*) z 1927 roku, *M-Morderca* (*M*) z 1931 roku, *Testament doktora Mabusego* (*Das Testament des Dr. Mabuse*) z 1932 roku, *Kobietę w oknie* (*The Woman in the Window*) z 1944 roku oraz Georga Wilhelma Pabsta *Puszkę Pandory* (*Die Büchse der Pandora*) z 1928 roku i *Don Kichota* (*Don Quichotte*) z 1932 roku. Mieściłyby się tu też chyba francuskie i francusko-niemieckie obrazy Duńczyka Carla Theodora Dreyera: *Męczeństwo Joanny d'Arc* (*La passion de Jeanne d'Arc*) z 1928 roku czy *Wampir* (*Vampyr ou l'étrange aventure du David Gay*) z 1932 roku.

Lista zatem jest długa, może nazbyt długa (i z pewnością byłaby taka, gdyby uzupełnić ją o wykaz filmów pośledniejszych, komercyjnych, żeby nie powiedzieć – jarmarcznych). Jednak jest to zaledwie rejestr pewnych wyrazistszych powiązań stylistycznych i duchowych z dziełem Wegenera, nie zaś spis jawnych golemowych epifanii na ekranie. Wypadałoby zatem odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak szybko z niego zniknął, kryjąc się gdzieś w pomroczach, przemawiając później – aż do dnia dzisiejszego – jedynie zza pleców postaci „golemopodobnych”, choćby Frankensteina, „upiora Opery” albo rozmaitych cyborgów i Robocopów? Wypadałoby się zastanowić, dlaczego epoka bezpośredniej obecności golema w kinie trwała tak krótko?

Nie umiem na takie pytania odpowiedzieć. Owszem, jasne są dla mnie przyczyny pojawienia się golema w filmie (staralem się je jakoś pokazać, mówiąc o filmie Wegenera i jego poprzednikach), niejasne – motywy jego zniknięcia, usunięcia się na najdalszy plan. Podejrzewam tylko, że rzecz cała kryje się albo w kabalistycznej idei golema, bytu w istocie bezkształtnego i domagającego się dopiero istnienia, jakiegoś istnienia, albo w religijnym zakazie powoływania takiego bytu, albo – wreszcie – w jego swoistym ograniczeniu kulturowym, w dosyć ścisłym zamknięciu we wnętrzu żydowskiego świata wschodniej Europy – świata bliskiego tej „autarkii religijnej”, którą postulował ongiś Chasdaj Crescas, świata, który na dodatek został zniszczony ponad sześćdziesiąt lat temu.

Ale żadna z tych odpowiedzi mnie nie zadowala, choćby dlatego, że golem – na przykład za sprawą Meyrinka czy Wegenera – zadamowił się już w gojskim świecie i opanował już gojską wyobraźnię.

Tyle tylko, że najważniejszą sferą obecności golema była przecież nie kinematografia i nie literatura, lecz kabała właśnie, żydowska tradycja mistyczna,

tudzież wyrastający na jej podłożu folklor wschodnio- i środkowoeuropejskich gett i „sztetłów”.

Kabalistyczne tło

Świat kabały i kabalistyki dotarł po raz pierwszy do mnie i mojego, średniego już pokolenia, za sprawą filmu Wojciecha Hasa, a niebawem przez jego literacki pierwowzór – *Pamiętnik znaleziony w Saragossie* Jana Potockiego (znaleziony także przez moje pokolenie w pyłe prowincjonalnych bibliotek i czytany przez pryzmat olśniewającego eseju Rogera Caillois). Był to kontakt złożony i rewolucyjny, w którym łączyły się jednocześnie dwa obrazy, dwa paradygmaty: z jednej strony – wyobrażenie o modelu mistyki jako rzeczy ciemnej, nie mogącej mieć żadnego związku ze światłami Rozumu, z drugiej – wizja europejskiego racjonalizmu i tradycji oświeceniowej ujawniająca swoją podziemną naturę, swoje zgoła nierozumne, magiczne treści. Tak więc świat deistycznych masonów i ekstatycznych mędrców żydowskich zbiegał się wyraźnie w polu rozległym i niesamowitym. Okazywało się, że Siegfried Kracauer – choć wykształcony na niemieckim kinie ekspresjonistycznym i na neo-oświeceniowych konstruktach szkoły frankfurckiej – mylił się, gdy tak radykalnie i namiętnie przeciwstawiał Królestwo Rozumu Królestwu Mitu¹.

Kabała przynosiła mojemu pokoleniu doświadczenie zupełnie innego świata żydowskiego, niż ten folklorystyczno-obyczajowy, jakim znała go polska pamięć potoczna, i inny jeszcze niżli zdruzgotane macewy, potraskane kamienie nagrobków, które ponad strukturami Zagłady nakazywały uruchomienie swoistej kabały gojów, aby ten zniszczony i utajniony w fantasmagorycznych widziadłach kirkutów, w egzotycznych kształtach zatartych liter, świat judaizmu mógł zostać jakoś odczytany i wpisany w ramy polskiej kultury. Zaczynaliśmy więc dostrzegać, że kamienny kryptogram nazistowskiego demonizmu, w jaki układały się zamordowane cmentarze, musi zawierać bardziej złożony żydowski świat rzeczywisty, tylko na pozór niedosiężny, tylko na pozór niemy i zakłęty w nieczytelne dla nas litery.

Zaczynaliśmy też pojmować, że mistycyzm kabały wpisuje się dobrze w kryzysowy horyzont przemian, także przemian dzisiejszych, tkwiących u podłoża tego, co się często określa mianem „nowej duchowości”. Tak było zresztą zawsze w czasach europejskiego kryzysu, gdy kabała ujawniała swe żywotne związki zarówno z europejskim islamem, jak i z europejskim chrześcijaństwem, gdy pola ich dyskursów krzyżowały się po wielokroć.

Jaki sens ma jednak kabała żydowska, nie gojska? Jaki był jej bieg historyczny?

Kabała (od hebrajskiego *kabbala* – „tradycja przekazywania”) to podstawowa, choć nie jedyna forma mistyki Żydów, która wiąże się z wyraźną dwoistością ich kultury sakralnej, z równouprawnionym funkcjonowaniem mowy i pisma – Tory mówionej i Tory pisanej, dlatego – jak pisze Ireneusz Kania w swoim komentarzu do *Zoharu*, kabalistycznej „biblii” – [pojawiające się na tym obszarze teksty] *jako paradygmaty hierofanii są zawsze strukturami otwartymi – w tym sensie, że przedstawiają tylko pewne zasadnicze wydarzenia czy fakty sakralne, których „siatkę” wypełnia (...) tradycja ustna. Wzbogaca ona Torę o liczne postacie, szczegóły, wypowiedzi, których z jej litery często nie można*

się doczytać ani domyślić. Wynikiem tych uzupełnień bywa nie tyle „wyjaśnienie”, ile raczej „zaciemnienie”, zagęszczenie i tak już, zdawałoby się, bardzo tegiej tkaniny wątków biblijnych².

Z tej dwuimienności równouprawnionych tradycji, które wcale nie zamierzają się unicestwiać czy wykluczać, wynika jednak dość jasno akceptacja podwójnej wizji żydowskiego bytu, jego rozdzielienia na świadomość i podświadomość zbiorową. Sens kabały można ujrzyć również w przestrzeni innych dualizmów, które stara się ona przekroczyć: będzie to więc zasadnicze dla żydowskiej kultury napięcie między racjonalizmem o arystotelowskiej proweniencji, który swe apogeum osiągnął w myśli Majmonidesa i Gersonidesa, a konserwatywnym rabinizmem. Będzie to również konflikt między tradycyjną, instytucjonalną wiarą a potrzebą wiary żywej, wewnętrznej, słowem: między religią widzialną a niewidzialną, a także, idąc dalej, między widzialną i niewidzialną historią, między złowieszczą, szalejącą na powierzchni życia historią świecką a rozgrywającą się poza jej obrębem – w innym czasie, przestrzeni i rytmie – głębinową historią świętą, jedyną naprawdę ważną i realną.

Zarazem mamy tu do czynienia z tradycją starszą niż same o niej przekazy, sięgającą zapewne II w. p.n.e., budowaną na podstawie ówczesnej apokaliptyki, zarówno tej testamentalnej (Księga Daniela), jak i apokryficznej: *Apokalypsis* przecież znaczy „objawienie”, które – zdaniem J. J. Collinsa – dokonuje się przez podróż w zaświaty, widzenia i wizje, dialog i medium „niebiańskiej księgi”. Owe apokaliptyczne *topoi* pojawiają się w kabalistyce w dwu wymiarach – horyzontalnym, związanym z eschatonem, z kresem czasu, i wertykalnym, zorientowanym na wizjonerską rekonstrukcję świata i odtworzenie miejsca pobytu Boga. Znamienne dla apokaliptyki – w ślad za żydowskimi pismami hellenistycznymi – jest wiara w dwa eony: słabo akcentowany „eon historyczny” i wyraźnie podkreślany „eon eschatologiczny”, z których pierwszy *nosi piętno nieszczęść ziemskiej Jerozolimy, nieustannie zagrożonej przez grzech i wrogów, zaś drugi jest przeznaczony nadejściem niebiańskiej Jerozolimy, gdzie sprawiedliwi odzyskają korony, trony i odzienie z chwały, jakie tam złożyli po stworzeniu świata*³.

Z twierdzeń Miszny wynika zatem, że na pewno już u progu naszej ery, w II wieku, praktykowano w judaizmie dwie tajemne doktryny – misterium rydwanu (*Maasei Merkaba*, opowieści o wozie), czyli tronu, i misterium stworzenia (*Maasei Bereszit*, opowieści o stworzeniu). W tekście noszącym już znamiona jakichś doświadczeń z „uczniami czarnoksiężnika” mówi się: *Nie należy wyklądać (...) – Maasei Bereszit dwóm uczniom jednocześnie. Ani też Merkaba nawet jednemu uczniowi, chyba że ten jest mędrce i mógłby samodzielnie nad tym pracować* (Chagiga 2, 1).

Tradycja „rydwanu” czerpała z wizji proroka Ezechiela (Ez 1), w której miał on ujrzyć boski tron na kołach i dlatego specyficzną materią mistyki *merkaba* była teologia *sensu stricto*, tzn. Bóg, Jego istota, Jego stosunek do świata i człowieka. Pewne koncepcje zakładają przy tym, że *deus absconditus* – ukryty Bóg mistyki żydowskiej – narodził się w wyniku reakcji na nieszczęścia narodu w początkach okresu rabinicznego (zburzenie świątyni w 70 roku i upadek powstania Bar Kochby w 135 roku), że dały one impuls pogładowi, jakoby Bóg wycofał się z wpływów na losy świata, zamykając się w swym górnym królestwie, sprawiając iż transcendcja Boga i Jego dystans wobec człowie-

ka stały się głównymi wątkami mistyki *merkaba*. Z Talmudu wynika natomiast, że tradycja *merkaba* obejmowała techniki i ćwiczenia, za pomocą których mistyk poznawał – a w istocie przemierzał – przestrzeń między światem ludzkim a światem boskiego rydwanu-tronu, aby dostąpić wizji Boga. Następnie podróżnik mistyczny musiał przebyć siedem hal czy pałaców – *heichalot* – strzeżonych przez anioły, przechodząc przez drzwi, które można było przekroczyć, jedynie znając właściwe hasło mistyczne. Teksty *Heichalot*, jak nazywa się ta część literatury *merkaba*, obfitują w takie hasła (imiona anielskie i formułki), a także w opisy mistycznych podróży dwóch bohaterów: rabbich Iszmaela i Akiwy.

Drugi nurt tradycji mistycznej to *Maasei Bereszit*, „tajemnice stworzenia”, zgłębiające misterium mocy stwórczej zawartej w kombinacjach liter hebrajskich. Wyraża się on najpierw w *Sefer Jecira*, *Księdze Stworzenia*, datowanej na IV wiek (ale też na III, VI lub IX), której autorstwo przypisano Abrahamowi, aby wykazać, że jest ono starsze niż objawienie synajskie. Kończy ją więc opowieść, jak Abraham doskonalił techniki mistyczne prowadzące do przymierza z Bogiem.

Księga *Sefer Jecira* przynosi podstawowy schemat kosmologiczny kabały – wizję 32 ścieżek mądrości, za pośrednictwem których Bóg stworzył świat: dziedzinę niematerialnych *sefirot* – przykazań Bożych, ale także liczb lub wymiarów (zwanych *belima*), i dwadzieścia dwie litery alfabetu hebrajskiego. Tak oto otwiera się, na razie jeszcze w zarysie, nurt liczbowo-literowej spekulacji kabalistycznej, o oczywistych konsekwencjach – w sferze ontologii i kosmogonii. Te – jak powiada paradoksalnie Kania – *uczone igraszki wokół liter alfabetu hebrajskiego to jeden z (...) najważniejszych (...) motywów Kabały*. Ich istotę można zaś ująć jako wysiłek *przeniknięcia poza przesłaniającą nam rzeczywistość siatkę struktur językowych, eo ipso pojęciowych*⁴. Jednocześnie oznaczało to, że *przetrzymywem świata jest słowo*⁵, i że – jak mówi Gershom Scholem – *wszelkie działanie się jest w najgłębszym sensie działaniem się językowym, to zaś, co kryje się w istnieniu rzeczy, to schowane w nich lub działające kombinacje najpierwotniejszych elementów mowy*. Czyli, że – *język kreuje świat*⁶.

Kształtowanie tej koncepcji zakończyło się w zasadzie w pracach mistyków katalońskich (Ezry ben Salomona, Azriela z Gerony i Nachmanidesa) oraz kastylijskich (bracia Izaak i Jakub Cohenowie). Tak oto wyłonił się pewien zestaw technik permutacji i kombinacji alfabetycznych z numerologicznymi – *temura*, *notarikon* i *gematria* – przy czym ta ostatnia została w potocznym rozumieniu skojarzona z kabałą w ogóle i wpisana w strukturę europejskich nauk tajemnych oraz magii. Otwierała się na nią tradycja *Maasei Bereszit* i *Sefer Jecira*, również przez ukazanie paralelizmu trzech elementów: świata (przestrzeni), roku (czasu) i duszy (człowieka).

Jednak nawet kontemplacyjny mistycyzm *heichalot* zapewniał adeptowi wgląd w tajemne prawa świata, znajomość przyszłości i wielką moc: *Czasami staje on (mystyk merkaba) przed Panem, Bogiem Izraela, aby ujrzyć wszystko, co odbywa się przed tronem Jego chwały i poznać wszystko, co nastąpi na świecie: kto będzie poniżony, a kto wywyższony, kto osłabnie, a kto się wzmocni, kto zubożeje, a kto się wzbogaci (...). Widzi wszystkie uczynki ludzkie, nawet te w ukryciu ścian domów, rozpoznając, czy są dobre, czy złe (...). Ktokolwiek podnosi przeciw niemu rękę i uderza go, zostaje pokryty wrzodami*

zarazy (*Heichalot Rabbati* 1). Tak oto kształtowała się ideologia golemów oraz ich charyzmatycznych wytwórców.

W późniejszym okresie talmudyzmu centrum mistyki żydowskiej przeniosło się z Palestyny do Babilonii, gdzie od VII do XI wieku istniał *gaonat*, rodzaj najwyższego zwierzchnictwa teologicznego, i gdzie mistyka ta dostała się pod wpływy miejscowych nauk tajemnych. Babiloński mistyk i cudotwórca, Abu Aaron z Bagdadu, udał się w IX wieku do Włoch, propagując tam nauki Wschodu. Stąd zaś uczeń Abu Aarona przeniósł je do Niemiec, przyspieszając narodziny pietyzmu, *Chasidei Aszkenaz*.

Natomiast w XII w. w Prowansji ukazało się ważne dzieło – *Sefer Ha-Bahir* (*Księga jasności*) – oparte również na naukach pochodzenia orientalnego. Jest to najwcześniejszy tekst mistyczny, w którym pojawia się spotykane już u wczesnych karaitów w VIII w. w Babilonii pojęcie wędrówki dusz – dla wyjaśnienia sensu cierpień, jakich doznaje sprawiedliwy jako kary za grzechy popełnione w poprzednim życiu. Nauka o *sefirot* podana jest w *Bahir* już w postaci rozwiniętej: są atrybutami albo mocami Boga, przedstawionymi w wizji drzewa łączącego niebo i ziemię. *Najniższą sefirą jest Szechina, boska obecność w świecie, dla określenia której Bahir używa przeważnie zwrotu „córka króla”*. Zarazem zło zostaje tu utożsamione z *sefirą* Sądu, co znaczy, że jest ono częścią istoty Boga, a nie zaś czymś Mu obcym.

Mystyka żydowska Prowansji XII i XIII wieku była bardzo spekulatywna, zajmowało ją badanie struktury i dynamizmu Boga (dlatego określa się ją jako teozofię). Na czele tego środowiska w XII wieku stał Abraham ben Dawid (Rabad): jego pisarstwo dotyczyło wprawdzie Halachy, zagadnień tradycji oficjalnych i ortodoksyjnych, nie mistycznych – jednak nauki tajemne przekazywał uczniom ustnie. *Podjął je również jego syn, Izaak ślepy (ok. 1160–1235), którego nazwano „ojcem Kabały”*. Izaak oparł swą naukę na księdze *Bahir*, ale teorię *sefirot* jeszcze bardziej rozwinął, uważając je za etapy boskiej emanacji, przez które przechodzi mistyk w modlitwie medytacyjnej. Izaak przedstawił także nieznanego i niepoznawalnego Pana Boga jako *Ein-Sof*, Nieskończonego bądź Nieograniczonego. To rozróżnienie między nieznanym Panem Bogiem i jego przymiotami, uwidocznionymi w *sefirot* i przez nie poznawanymi, stanowi zasadniczą myśl przewodnią, którą jeszcze dobitniej wyrazili w swych pracach jego hiszpańscy uczniowie⁷.

Z kolei idee kabalistów stały się popularne w pobliskiej Hiszpanii, gdzie zyskały akceptację szerokich kręgów żydowskich, tym łatwiejszą, że również wielki racjonalista Nachmanides był kabalistą. Nie wyjaśniał on szerzej swych poglądów kabalistycznych, jednak liczne aluzje do interpretacji mistycznej Pisma Świętego, zawarte w komentarzu do Pięcioksięgu autorstwa tego rabinicznego autorytetu, sprawiły, że kabała spotkała się z dobrym przyjęciem.

Jedną z głównych ksiąg kabalistyki żydowskiej stała się – obok *Sefer Jecira* (*Księgi Stworzenia*) – *Sefer ha-Zohar*, *Księga Błasku*, nazywana najczęściej właśnie „biblią” kabały, choć Gershom Scholem widzi w niej także mistyczny romans skoncentrowany wokół osoby rabiego Szymona ben Jochaja. Nie bez przyczyny, bowiem w księdze tej mamy – poza pewnymi formami traktatu spekulacyjnego i rozbudowaną tkanką orientalnej przypowieści – przede wszystkim narrację o podróży mistycznej oraz mistycznych



Gabinet doktora Caligari, reż. R. Wiene, 1919.



Zmęczona śmierć, reż. F. Lang, 1921.

podróżnikach (co zresztą jest najstarszym i pierwotnym toposem ezoterycznej tradycji judaizmu).

Ireneusz Kania dostrzegł u podłoża *Zoharu* jakiś *niepokój, płynące gdzieś głęboko mrocznym nurtem niezadowolenie z literalnego tekstu Tory*, co dla ortodoksji – *samo w sobie było (...) herezją*⁸. Semickie języki, aramejski i hebrajski, stanowiły tutaj osnowę księgi i fundament jej spekulacji teozoficznych (możliwych bądź to przez sprzężenie dynamiki świętej mowy hebrajskiej ze stworzeniem i z *dynamiką świata, z przemianami rzeczy stworzonych*⁹, bądź to przez rozważania wokół kształtu liter hebrajskich i ich wartości liczbowych, czyli gematrię).

Zohar pojawił się w tajemniczych do dziś okolicznościach gdzieś w latach 1280-1286 (najprawdopodobniej w roku 1285), a rozpowszechniał go kabalista Mojżesz bal Szmętow z Leonu (Mosé de Léon, 1240-1305), uznany z czasem za głównego kodyfikatora mistyki żydowskiej. Nie wiadomo jednak, czy był on autorem czy też zaledwie redaktorem dzieła. Przedstawiał je bowiem jako kopię starożytnego rękopisu mistycznego zawierającego nauki grupy tanaitów (czyli mędrców wspomnianych w Misznie, w odróżnieniu od amorejów, babilońskich i palestyńskich rabinów wymienionych w Talmudzie) – Szymona bar Jochaja (Szimona ben Jochaja) i jego uczniów, działających w II wieku w w Tekoa (Galilea). Uchodząc przed zemstą Rzymian po upadku powstania Bar Kochby w 135 roku. n.e. na pustynię, miał on spędzić 12 lat, *żyjąc w jaskini o chlebie świętojańskim i wodzie i dostępując – w transach mistycznych – wtajemniczenia w „wyższą”, tzn. kabalistyczną, wiedzę (od proroka Eliasza lub anioła Metatrona) posiadając moc czynienia cudów*¹⁰.

Legendarium autorskie zatem ma *Zohar* imponujące: tropy wiodą tu od wędrownego kabalisty średniowiecza (Mojżesz mieszkał m.in. w Guadalaharze, Valladolid i Avili), przez palestyńskiego buntownika i mędrca z II w., ku uchodzącemu za duchowego opiekuna Izraela prorokowi Eliaszkowi z IX w. p.n.e., który w odpowiedniej chwili ma ogłosić nadejście Mesjasza, i – wreszcie – ku aniołowi Metatronowi, uchodzącemu w tekstach *Heichalot*, związanych z mistyką *merkaba*, za pośrednika między Bogiem a człowiekiem, ściślej zaś za biblijnego Henocha (Enosza), wniebowziętego spośród grzesznego pokolenia (Rdz 5, 24) i przeanielnego. Na tym jednakże legendarium autorskie się nie kończy, bo współcześni Mojżeszowi z Leonu twierdzili, jakoby *Zohar* przesłał mu kabalista i najwyższy autorytet talmudyczny epoki – Nachmanides (Mojżesz ben Nachman, 1194-1270), który pod przymusem wyjechał do Palestyny.

Pojawienie się *Zoharu* wywołało swoistą gorączkę wśród kabalistów. Tym bardziej że Mojżesz zapewniał ich o istnieniu autentycznego rękopisu Szymona bar Jochaja – jak się przypuszcza dla uzyskania wyższej ceny za kopie. Złożył nawet przysięgę Izaakowi z Acre (Akki), że ma w domu oryginalny rękopis i zaprosił go dla zapoznania się ze starożytnym dziełem. Niestety, Mojżesz zmarł, zanim Izaak zdążył skorzystać z zaproszenia. Po jego śmierci zaczęto więc gorączkowo szukać rękopisu Szymona bar Jochaja. Izaak z Acre, który był bogaty, obiecywał nawet wdowie po Mojżeszowi sówite dary, byle tylko wskazała, gdzie się znajduje pierwotny tekst. Wówczas wyznała ona, że to jej mąż sam napisał *Zohar*, wykorzystując – jak powiada Izaak – umiejętność „pisania magicznego”, tj. swoistej *écriture automatique*, techniki pisania pod wpływem mocy anielskiej lub boskiej.

Współcześni znawcy *Zoharu* na ogół podzielają pogląd Izaaka z Acre, że to Mojżesz z Leonu napisał tę książkę (i że dzisiejsza jej postać zawiera jeszcze uzupełnienia różnych innych autorów). W 1920 roku Hilel Ceitlin doszedł z kolei do wniosku, że Mojżesz z Leonu nie jest autorem *Zoharu*, lecz miał przed sobą czyjś pierwowzór, który cytował także w innych swych pracach – choć nie było to bynajmniej dzieło tak antyczne i tak autorytatywne, jak opowiadał. W druku po raz pierwszy pojawił się *Zohar in folio* w Cremonie w roku 1558. Wydanie to jednak nie uchodzi za kanoniczne, stała się nim bowiem edycja *in quarto* z Mantui, ogłoszona w latach 1558-1560. Ona zyskała zatem status oryginału i według niej przedrukowywano „biblię kabały” setki razy, utrzymując zawsze – podobnie jak w Talmudzie – tę samą numerację stron. Pierwsza po mantuańskiej edycja ukazała się zresztą w Lublinie w 1628 roku.

Wraz z *Zoharem* wkraczamy w krąg żydowskiej mistyki światła. Jest to obszar napiętnowany głębokim dualizmem gnostyckim, który sporo zawdzięcza różnym starym tradycjom i katarom. A bezpośrednio – *Rozprawie o emanacji lewej strony* Izaaka ha-Cohena, pierwszego dzieła kabały tak mocno skupionego wokół idei dobra i zła. Ireneusz Kania uświadamia więc, że *hebrajskie zohar* znaczy „blask”, „światłość”, a światło jest życiem. Słowo *me'orot* („ciała świecące”, „światy par excellence...”) ma w środku sylabę 'or, która znaczy „światło”. Jeśli wyjąć je ze słowa *me'orot*, zostanie z niego *mot* – (...) „śmierć”¹¹. Wstęp do angielskiego przekładu (H. Sperling, M. Simon) powiada zaś: *Słowo me'orot, które zbudowane jest z 'or (światło) i otoczone przez mot (śmierć), tak jak mózg, symbolizujący światło, spowija błona, oznaczająca moc złowieszczą (Sitra Achara), którą jest śmierć. Gdyby usunąć światło ('or), litery po stronach złączyłyby się, tworząc w ten sposób słowo „śmierć” (mot)*¹².

Światło jest tu – pisze Kania – nie tylko Boskim pierwiastkiem, widzialnym symbolem Boskiego majestatu, Boskiej mądrości i dobroci, ale i kosmicznym budulcem, z którego utworzone zostały światy, (...) *materią formowaną przez Boga w byty o różnej doskonałości: (...) im dalej odbiega ów blask od swego prazródła – Boga, tym słabszy staje się i mroczniejszy, aż wreszcie przekształca się w „ciemne światło”, 'or szachor. Czarny ogień ('esz szachora), ciemne światło – oto charakterystyczne dla żydowskiej mistyki spekulatywnej figury symbolizujące niższe hipostazy bytu, często też – siły zła*¹³.

Zdaniem Kani jednakże ów miotający światłem Bóg kabały i *Zoharu* bywa – jakby pomniejszony, przesadnie zantropomorfizowany, w znaczenie i moc wzrasta zaś człowiek tak bardzo, że można mówić o pojawieniu się na terenie Europy nowej, wręcz rewolucyjnej „prehumanistycznej” antropologii¹⁴.

Nie dostrzegam tej możliwości, nawet jeśli jest ona paradoksem. Co więcej, sądzę, że Bóg kabały, *En-Sof* (To, co Nieskończone), daje się tak pojmować tylko na podstawie *hagad* ludowych. W głównej, bardzo szczupłej partii *Zoharu* ujawnia się On wprawdzie w atrybutach osobowego Boga Biblii, demiurga niższego rzędu, „świętego Starca”, który budzi sakralną grozę mocą swej Chwały i swym Imieniem. Tylko ta postać – biblijnych obrazów (które, jak powiada gdzieś Gershom Scholem, *kruszą się autorowi pod dłońmi*) i świętego Imienia Bożego, tetragramu, najwyższego symbolu Boskiego objawienia – jest według kabalistów tym w Bogu, co z Niego nam się udziela, co jawi się jako centralna energia *sefir* albo jako znak zawierający w sobie cały zakres *sefir*.

Znak wyciskający piętno na każdym akcie Boga, na Jego sefirotycznym istnieniu. Poza ową sefirotyczną egzystencją Bóg nie ma imienia. Jest uroczystym – także w *Zoharze* – nieosobowym Bogiem mistycznego agnostycyzmu, Bogiem ukrytym (*deus absconditus*), mimo pewnych tęsknot kabalistów za osobowym Bogiem Biblii. W *Zoharze* mamy więc najbardziej wyrazisty we wczesnej kabale obraz walki między osobowym a nieosobowym ujęciem Boga, w której to pierwsze zdaje się zwyciężać na poziomie ludowej religijności hagad, drugie zaś – Nieogarnione, Niepojęte, Niedostępne, Bezdenne *En-Sof* – dominuje jako podłoże owej wizji, jako Najwyższe światło, co stoi *ponad początkiem wszelkich początków*, to znaczy pierwszą *sefirą*.

Zgoda natomiast co do humanizmu – paradoksalnego zresztą – *Zoharu* i kabały. Tyle tylko, że jest to humanizm specyficzny, ograniczony, jak w każdej gnozie, do kręgu „ludzi duchowych” – wtajemniczonych, mających wiedzę (gnosis) i wznoszących się ponad poziom „ludzi psychicznych” (psychików), a tym bardziej ponad zwierzęcy świat „ludzi cielesnych”, hylików. Co więcej, w kabale o wiele mocniej niż w ortodoksyjnym judaizmie zostaje podkreślony przedział między wybranym narodem Izraela a innymi ludźmi i przedział ten wyznacza absolutną niedostępność prawdziwej, tajemnej wiedzy dla niegodnych jej nie-Żydów. *Zohar* stale zresztą przynosi kosmologiczne wizje tego sakralnego wybraństwa, zgodnie z którymi lud Izraela zostaje skupiony wokół centralnego świętego miejsca świata – Jerozolimy, świątyni, Przybytku – i obdarzony Torą, zaś jej litery, współistotne z materią świata, są medium bytu, przez które można dociec jego praw, jego misterium.

Nie jest to jednak tylko akt poznawczy: to również swoista magia moralna. Człowiek może bowiem wpływać na świat górny i dolny, a jego zadaniem jest „naprawa” (*tikkun*) drugiego z nich, dzięki czemu również i w górze – symetrycznej wobec niego i z nim połączonej – przywrócona będzie harmonia. Jeden ze środków tej „naprawy” to ofiara, służąca – obok modlitwy, rozważań nad świętymi Imionami, unii mistycznej z Bogiem (*devekut*), spełniania *micwot* (praw i nakazów Tory) i unikania grzechu – odnowie przedustawnego ładu, który uległ kosmicznej katastrofie już w momencie stworzenia (to przybliży *Zohar* do gnostyckich wizji narodzin świata w chwili upadku Sofii). Konieczność równowagi, harmonii, narzuca także potrzebę pewnych uczynków korzystnych dla mocy nieczystych, pewien rodzaj religijnej „łapówki” dla zła. Naprawa dokonać się zaś może *dzięki świadomemu działaniu człowieka o czystym sercu*, „sprawiedliwego” (*cadik*).

Nie chodzi w niej jednak o mityczny rytuał powrotu do kosmicznego porządku uniwersum: *tikkun to przede wszystkim przywracanie mu ładu duchowego, moralnego, spajanie tego, co zostało rozdzielone i uległo degradacji*. Pewne Boskie emanacje – *sefiroty* – tworzą bowiem świat zła, krąg mocy nieczystych, zwany *Sitra Achara* („Druga Strona”). Pod wodzą Samaela i jego żony Lilith (tak został przeobrażony stary żydowski żeński demon nocy i samotności) walczą one przeciw innym *sefirotom* – mocom świętości. Zło zatem jest obecne nie tylko w świecie ludzi, ale i w kręgu boskim, choć nie ma samoistnego bytu i musi pasożytować na świętości. *Sitra Achara* jest produktem odpadu, skorupą (*kelipa*) wokół żywego jądra świata, łupiną boskiego światła przenikającego rzeczywistość. Ludzkie grzechy podtrzymują przy życiu *Sitra Achara*, dostarczając jej

niezbędnych składników. Umożliwiają nadto Samaelowi – męskiemu pierwiastkowi sił szatańskich, zapanowanie nad Szechiną – pierwiastkiem żeńskim *sefirot* świętości, wtedy przestaje spływać na ziemię moc Boża i spadają nań cierpienia i nieszczęścia.

Według *Zoharu* Bóg jest Bogiem niepoznawalnym, ukrytym (*Deus absconditus*) – dostępne człowiekowi, jako przedmiot jego rozważań, natchnień i poznania, mogą więc być tylko własności czy atrybuty boskości. Te aspekty – dziesięć *sefirot* (emanacji Boga, „naczyni”, „narzędzi” Bożej mocy, za pośrednictwem których tworzy On rzeczywistość i nią włada) – tworzą hierarchiczną „jedność-w-zróźnicowaniu” na kształt kosmicznego, odwróconego drzewa o korzeniach pograżonych w niebie, aby złączyć je z ziemią. Wizja ta odślania ściśle powiązanie „świata wyższego” i „świata niższego”, które są swoistą, zwierciadlaną symetrią. *Sefirot* to *membra* Pierwszego Człowieka (Adam Kadmon) – pierwowzoru każdej osoby. *Są twarzami boskiego Króla, szatami Boga, imionami boskimi, podstawowymi cechami każdego języka itd. W pewnym sensie są one ciałem Pana Boga, który sam jest duszą sefirotów. Dzielią się one na męskie i żeńskie*¹⁵.

Ireneusz Kania stawia istotną tezę, że kabaliści – ewokując pozorny chaos chronologiczny, lekceważąc jak gdyby temporalny porządek tekstów i zdarzeń – zamierzają zbudować dla zdarzeń biblijnych nowe *universum* czasowe, niezależne od „zwykłego”, codziennego czasu. Tworzą zatem odrębny czas sakralny, w którym każda wypowiedź Boga, proroków czy patriarchów będzie się odnosić (...) do wszystkich podobnych sytuacji i mieć walor absolutny. Kabalistom – twierdzi Kania – nie odpowiadał więc „historyzm” Biblii: *Historia ludu świętego* (w którą często interweniuje Pan) nie mogła i nie powinna, wedle nich, *dziać się w czasie linearnym, nieodwracalnym, jednowymiarowym; historii tej przystoi tylko czas sakralny, absolutny, implikujący inny niż u pozostałych narodów sposób istnienia ludu wybranego. (...) O niechęci kabalistów do czasu pojmowanego linearnie świadczy też ich (...) koncepcja wędrówki dusz (...), implikuje ona bowiem czas kolisty, tak powszechny na Wschodzie. W Zoharze zatem – i w kabale – pisze Kania – mamy do czynienia z próbą ponownego spetryfikowania, resakralizowania czasu, z archaiczną reakcją na wprowadzenie przez judaizm czasu linearnego i „położenie w ten sposób podwalin pod nowe pojmowanie historii. (...) Ostatecznym celem takiej reakcji mogło być tylko przywrócenie sacrum pełni jego wymiarów*¹⁶. To znaczyłoby jednak, dodam od siebie, że ewokując czas sakralny, czas mitu, *Zohar* odślania się jako swoisty tekst liturgiczny – zapis rytuałów.

Taka koncepcja czasu, zdaniem Kani, wyrazista jest w *Zoharze*. Jednak przeczyłby temu fakt, że pominięto w nim typową kabalistyczną naukę o *szemitot*, cyklach świata, zgodnie z którą w każdym z okresów w dziejach świata panowała nad nim zawsze jedna z siedmiu niższych *sefirot* i stosowano wtedy tylko pewne aspekty Zakonu i konkretne normy.

Przez kilkanaście stuleci kabala – żydowska mistyka – była domeną wtajemniczonych, wąskich kręgów skupionych wokół swych mistrzów. Rok 1492, wygnanie Żydów z Hiszpanii, stał się jednak dla niej momentem przełomowym: odtąd będzie ona w coraz większej mierze publicznym zjawiskiem świata żydowskiego, odtąd też podda się mesjanistycznej transformacji.

Średniowieczny mistycyzm żydowski nie sprowadzał się do prowansalsko-hiszpańskiej kabały. Tradycja *merkaba* – z modyfikacjami babilońskimi, przeniesionymi do Europy przez Abu Aarona, a następnie przez *Bahir* – dała bowiem w tej epoce dwa zasadnicze nurty mistyki: pierwszy to właśnie sefardyjska kabalistyka Prowansji i Hiszpanii, drugi to niemiecki ruch Chasidei Aszkenaz, którego twórcy mieli poglądy bliskie chrześcijańskiej pobożności ludowej z jej przesadami i zabobonami, mimo iż pojawił się on w czasach narodzin mistyki nadreńskiej, kiedy pisała Hildegarda z Bingen, i tuż przed rozkwitem tego prądu, symbolizowanego przez Mistra Eckharta. Chasidei Aszkenaz ulegali więc paradoksalnie łatwo dewocji i magicznym wierzeniom swych prześladowców, od których dzieliły ich nie tylko wiara, przepisy i mury dzielnic żydowskiej, ale i krwawe rytuały pogromów.

Zależność ta nadawała niemieckim mistykom żydowskim pewien rys archaiczny, inny jednak od archaizmu kabalistyki prowansalsko-hiszpańskiej i *Zoharu*, zakorzenionych głęboko w starych, mitycznych strukturach Orientu. Znamiennymi cechami owej żydowsko-niemieckiej pobożności XI i XII wieku były natomiast ascetyzm i przywiązanie do etycznej i rytualnej strony życia. Stąd też u początków tego nurtu znajdują się nie tyle mistycy *sensu stricto*, ile właśnie nauczyciele etyki, którzy – pomimo prześladowań i w odróżnieniu od tradycji kabalistycznej, szczególnie niechętniej (nawet na tle judaistycznej ideologii narodu wybranego) obcym i innowiercom – uczyli miłości bliźniego bez różnicy wyznania.

Pierwszym z nich był Eliezer ben Izaak z Wormacji, współczesny niemal Rasziem, autor popularnej rozprawy *Orchot Chaim*, znanej szerzej jako *Testament Eliezera Wielkiego* (1060). Zestawu tych prostych rad życiowych nie sposób jednak traktować jako tekstu mistycznego, choć nadał on kierunek późniejszemu pietyzmowi Żydów niemieckich.

Za twórców nurtu uchodzą przedstawiciele rodziny Kalonymos – Samuel ben Kalonimus de Speyer (XII wiek) i jego syn Jehuda ben Samuel Ha-Chassid z Ratyzbony (1150-1217), czyli Juda Pobożny, autor *Sefer Chassidim*, tj. *Księgi pobożnych*, jedynej księgi pietystów spoza kręgu hałachicznego, zredagowanej później i przez jego ucznia i rówieśnika, Eleazara ben Jehuda z Wormacji, zwanego też Eleazar Rokeach.

W dziele Judy Pobożnego, przełożonym rychło na jidisz i czytany uważnie w żydowskich domach, znajdują się, obok poważnych nauk moralnych, wątki nasycone obiegowymi zabobonami średniowiecza, które z racji autorytetu autora wywarły ogromny wpływ na wierzenia późniejszych pokoleń aszkenazyjskich Żydów: – *Gdy morderca zbliży się do trupa, poczynają krwawić rany przezeń zadane*; – *Czarownice tylko wówczas mają siłę, gdy dotykają nogami ziemi*; – *Zginięcie grubego palca chroni przed złymi duchami i ludojadami*.

Zatem, nie mistycyzm Chassidim Aszkenaz oddział na Żydów środkowej i wschodniej Europy, lecz jego treści prymitywne i wtórne (od których wolna były kabalistyka ówczesna i *zohar*): obok zabobonu, magii i przesądu także anty-intelektualizm, uwypuklanie strony etycznej, przyznanie głównego miejsca modlitwie, nakaz ascezy i spełniania czynów pokutnych, przekonanie, że za grzechy grzesznik musi sobie zadać cierpienie. Sam ten mistycyzm nie wyszedł poza elity. Jego ośrodkiem były zaś *Sefer Jecira* i literatura heichalotyczna,

kategorią centralną – pojęcie Kawod, Chwały Bożej, Szechiny, emanacji Boga, stanowiącej ostateczny przedmiot kontemplacji mistyka u *kresu jego podróży* przez heichalot. Wizje mistyczne przedstawiały ją jako siedzącą na tronie Boskim i do niej miały się też odnosić *Sziur Koma*, rozważania na temat bezgranicznych rozmiarów Boskiego ciała.

Jednocześnie idea *Deus absconditus* w pietyzmie Żydów niemieckich ulegała oczywistym wpływom panteizmu: *Niepoznawalnego Boga, nie podlegającego wizji mistycznej, nie uważano za kogoś oderwanego od spraw tego świata. Przeciwnie, wyobrażano Go sobie jako immanentnie obecnego w całej przyrodzie. Ujawniały to hymny z cyklu Szir HaJichad (Pieśni Jedności): – Wszystko jest w Tobie i Ty jesteś we wszystkim, – Przed wszystkim Ty byłeś wszystkim, a skoro wszystko zaistniało, Ty je nappełniłeś Sobą.*

Pietyści niemieccy wprowadzili wiele nowych zwyczajów, ale nie pozwalali, aby ich poglądy mistyczne miały pierwszeństwo przed tradycją halachy. Zdarzały się jednak konflikty z powodu stosowania przez pietystów metod mistycznych w rozwiązywaniu problemów halachy przez odwołanie się do objawienia boskiego przekazywanego w snach, jak o tym świadczy przypadek Jakuba Ha-Levi z Margeve (XII-XIII wiek).

Po wypędzeniu Żydów z Hiszpanii w 1492 w Safed w górnej Galilei pojawiła się grupa mistyków sefardyjskich, których mesjanistyczna nadzieja przywiodła do Ziemi Izraela, by oczekiwać tam odkupienia. Wybitna jej postać to Mojżesz Kordowero (1522-1570), encyklopedysta, który – w najlepszym komentarzu do *Zoharu*, *Pardes Rimmonim* (*Sad granatów*) – podjął próbę systematyzacji kabały, syntezy różnych jej kierunków. Ta właśnie praca poprzedziła luriańską „rewolucję”. W ostatnim roku życia Kordowero został bowiem nauczycielem Izaaka Lurii ben Salomon Aszkenazego (1543-1572), kabalisty i niedawnego pustelnika z wyspy na Nilu, znanego też jako ha-Ari, czyli Lew, cudotwórca traktowanego przez wielu jako nowe wcielenie Mesjasza i Mojżesza. Było w każdym razie pewne, że Luria rozmawiał z nieżyjącymi prorokami, że – kierując się intuicją – wskazywał ukryte groby świętych mężów, że nie umarł, lecz został zabrany do nieba.

Nauki Lurii zachowały się wyłącznie w postaci notatek uczniów, gdyż wypowiadane były w takim natchnieniu, że on sam nie był w stanie ich zapisywać. Z zapisów tych największe znaczenie ma wykład kabały luriańskiej w *Ejc Chaim* Chaima Vitala Kalabrese (1542-1620), najbliższego ucznia Lurii od przybycia do Safed do śmierci w 1572 roku. Vital wyjaśnia m.in., co skłoniło go do studiowania kabały: otóż, był silnie wzburzony tym, że era mesjaniczna nie przybliżała się ani o jotę i że długa tułaczka narodu żydowskiego trwała już ponad półtora tysiąclecia. Napotkał wtedy w literaturze zoharycznej ustęp mówiący, że główną przyczyną opóźniającą zesłanie Mesjasza jest zaniedbywanie studiów kabalistycznych. Ten motyw nie ograniczał się tylko do Vitala – całe środowisko mistyków w Safed było przepełnione tęsknotą za odkupieniem, a sam Izaak Luria jakby wierzył, że w procesie mesjanicznym on właśnie odgrywa główną rolę. Mistycyzm Lurii, rozpowszechniony przez jego uczniów (wielu z nich liczyło także na Mesjasza w sobie), nie miał cech właściwych poprzednim, elitarnym wcieleniom kabały: koncentrował się przede wszystkim na idei mesjańskiej restytucji czy „naprawy” świata – *tikkun* i trafiał doskonale do powszechnych wierzeń ludowych,

mieszając się w nich z demonizmem i magią, z wiarą w dybuki i golem. Stał się też fundamentem nadziei Żydów po straszliwych nieszczęściach – zwłaszcza po rzeziach Chmielnickiego, które pochłonęły ponoć sto tysięcy ofiar i wywarły traumatyczny wpływ na świadomość wszystkich wyznawców judaizmu. Wpływ tym większy, że pewien fragment *Zoharu* mówił o roku tym jako o dacie odkupienia.

Obok żywiołowego, dramatycznego mesjanizmu centrum nauki luriańskiej była zatem idea *cimcum* – pierwszy akt Boga w procesie stworzenia, Jego kontrakcja, kurczenie się, wycofanie się w siebie, samopomniejszenie. Dla powstania świata konieczne było bowiem puste miejsce: bo skoro Bóg Nieokończony – *Ein-Sof* – jest wszędzie, to świat nie miałby gdzie powstać. *Wiedźcie, że zanim emanacje zostały wypromieniowane i powstały wszelkie stworzenia, całą rzeczywistość wypełniała jednolita wyższa światłość i żadnej wolnej przestrzeni nie było. Kiedy Jego nieodmienną wolą było stworzyć świat (...), Ein-Sof wycofał się do punktu centralnego, w środku którego właśnie była ta Jego światłość, i dokonał kontrakcji tej światłości przenosząc ją do przestrzeni otaczającej ów punkt środkowy. Powstało wtedy wolne miejsce i przestrzeń, i pusta objętość*¹⁷.

Według niektórych badaczy kabała luriańska stanowiła zarazem kres i apogeum kabalistyki. Ale pewne oczywiste jej kontynuacje można dostrzec też w chasydyzmie polskim (choć były później wypaczone przez kult cadyków) i w gwałtownych eksplozjach mesjanizmu, do którego skłonność stanowi – jak można sądzić – immanentną zasadę mistyki żydowskiej. Tymczasem kryzysy mesjanizmu zarówno ujawniały podział kabały na – według Mosze Idela – postać „teozoficzno-teurgiczną” i postać „ekstazytyczną”, jak też były kryzysami wzrostu mistycznej „teologii potęgi”, nie bez racji przypadającymi na czasy rozkwitu: kabałę Hiszpanii XIII wieku, kabałę Lurii. Naturalnie, mesjanizm jest nieodłącznym pierwiastkiem judaizmu, jednak mesjanizmy powstałe na podstawie kabały, w odróżnieniu od ortodoksyjnego – przez *złożoną spekulację na liczbach i literach Pisma* – zapowiadały przyjście Mesjasza na czas bardzo bliski, teraźniejszy (dlatego Scholem rozważał je w zestawieniu z wczesnochrześcijańskim czekaniem na paruzję Chrystusa).

Wystąpienie mistycznego fantasty, Abrahama ben Samuel Abulafia z Saragossy (urodzony w 1240 roku), rówieśnika Mojżesza z Leonu, to najbardziej znany wyraz kabały ekstazytycznej, której celem jest *dewekut*, czyli *unio mystica* z Bogiem. Po stworzeniu własnego systemu mistyki liczb i *sefirotów*, uważanego przezeń za jedyny prawdziwy, Abulafia ogłosił się ok. 1280-1281 roku w Rzymie nie tylko prorokiem (Raziel), lecz i Mesjaszem, któremu Bóg w bezpośredniej rozmowie objawił datę końca diaspory i początek nowej ery (zamierzał on też nawrócić papieża na judaizm). Miało to nastąpić w roku 1290, a według profecji jednego z jego uczniów z Avili – w roku 1295.

Abulafia był zatem prefiguracją późniejszych pseudomesjaszy żydowskich w rodzaju Sabbataja Cwi czy Jakuba Franka. Początek dała tu kabała Lurii, jej idea *cimcum*, *skurczenia się Boga w sobie i zła jako czynnej obecności duchowych odpadków* („*skorup*”, czyli *kelippot*) *pozostających „po rozbiciu dzbanów”* (*szewirat hakelim*), *które miały je w sobie mieścić*. Cechy Mesjasza – łącznie z pokusami i grzechami, wynikającymi z *kelippot* – dostrzegł w Sabbataju Cwim ze Smyrny (1626-1676) luriański kabalista Abraham Natan ben Elisza Chaim

Aszkenazi, znany jako Natan z Gazy (ok. 1643-1680) i powołał do działania swoistą mesjańską kukłę, kogoś w rodzaju golema z krwi i kości, która objawiła się światu 31 maja 1665 roku i została uznana za Mesjasza przez żydowskie masy. Pojawienie się Mesjasza, zapowiadającego przejęcie władzy sułtańskiej, wywołało wśród Żydów ogromne podniecenie i masową wędrówkę ku niemu ze wszystkich skupisk diaspory. Nawet po upadku ruchu i wymuszonym przejściu Cwi Sabbataja na islam w 1666 roku jego wierni nadal nie tracili weń wiary, przedstawiając apostazję jako etap w procesie *tikkun*; musiał bowiem zstąpić na samo dno zła, aby uwolnić ostatnie uwięzione tam iskry.

Kontynuatorem skrajnego sabbatianizmu stał się następnie, zrodzony na polskim Podolu, ruch Jakuba Franka (1728-1791). Frankiści nie uznawali m.in. przymusu prawa moralnego, częścią swych obrzędów uczynili naruszenia halachicznych ograniczeń seksualnych, głosili bluźnierczo, iż Mesjasz jest ubóstwionym człowiekiem, za jakiego uważał siebie Frank. Prześladowani przez ortodoksję, poddali się katolickiej konwersji, odrzucając nauki Talmudu, lecz zachowując *Zohar* (by dalej praktykować judaizm mistyczny).

Według pewnych ujęć także chasydyzm polski stanowił jedną z syntez żydowskiego mistycyzmu zrodzonego z kabały (Couliano). Inni – jak Stanisław Vincenz – widzieli w nim jednak tylko spontaniczną i oderwaną od głównego nurtu kabały „religię biedaków”, nasyconą wspaniałymi legendami ludowymi i wyrażającą się w głębokiej, radosnej wierze, w tanecznych obrzędach i żywiołowych gestach, w ekstazie i pełnej afirmacji życia. Religię, która „wyszła” jednak w kulcie cadyków, w przekonaniu że – jak twierdzili tzw. chasydzi martwi, zwolennicy Nachmana z Bracławia – *cadyk jest Mojżeszem i Mesjaszem w jednej osobie*. Inni wreszcie – jak Gershom Scholem – uważali, że to właśnie w chasydyzmie idea mesjańska utraciła przewrotowy sens, że została w nim „zneutralizowana”.

Jest jednak faktem, że chasydyzm przetrawił na swój sposób luriańską ideę *cimcum*, traktując kurczenie się Boga nie dosłownie, lecz metaforycznie, jako wyraz prawdy symbolicznej. Tego zdania był Izrael ben Eliezer (1700-1760), znany jako Baal Szem Tow albo Beszt, ekstatyk, założyciel chasydyzmu, wędrowny uzdrowiciel leczący modłami, który tłumaczył, że wycofanie się Boga oznaczało, iż ukrył się On wewnątrz stworzonego świata. Według chasydzkiej sekty Chabad Bóg po prostu pozwolił człowiekowi postrzegać świat, który z boskiego punktu widzenia w ogóle nie istnieje, natomiast bracławscy „chasydzi martwi” uważali doktrynę *cimcum* za naukę o paradoksie świata, do pojęcia nie rozumem, lecz wiarą: Bóg bowiem musi się wycofać z pewnej przestrzeni, aby umożliwić powstanie w niej świata, ale jeśli jest On tam nieobecny, to o żadnym świecie nie może być mowy, gdyż nie może istnieć nic, czego nieprzerwanie Bóg nie podtrzymywałby przy życiu.

Mesjanizm, getto i golemizacja świata

Ireneusz Kania podkreśla, że problematyka zła w kabale łączy się ściśle z kosmogonią: *Już w momencie pierwszej kontrakcji ad intra (cimcum), jakieg własnowolnie poddał się Ein-Sof, Nieskończony, zaistniało – potencjalnie na razie – zło. Na rubieży swej boskiej emanacji, której Ein-Sof zakreślił granicę,*

nastąpiło ontyczne „zgęszczenie”, mające dać początek materii. Z tego prątworka – bezkształtnego, pozbawionego formy i atrybutów (chomer hijjuli, w późniejszej Kabale również golem) – Or Ein-Sof („Bezkresne światło”, czyli pierwotny akt woli Boga) formuje światy, nie angażując się wszakże w tę czynność „osobiście” (w żadnej sile natury ani w żywiole nie ma Najświętszego Imienia...), a tylko uruchamiając specjalnie w tym celu ukształtowane „narzędzia”, „naczynia” czy też „energie” – sefirot. Ich dynamiczna gra, ich nieskończenie zmienne i skomplikowane współoddziaływania najpierw doprowadzają do wyłonienia się obdarzonej formą materii, która z kolei, drogą oczyszczania się i sublimacji, może przybierać wyższe postaci bytu. Materia wszakże jako taka zawsze będzie siedliskiem zła, gdyż zrodzona jest z „brudnej piany” gromadzącej się na powierzchni prątworka świata; sama złem nie jest. Tak tedy wszystko, co w świecie ciemne i gęste, przez co kreatywny, jasny promień Boski (kaw) nie może się przebić – stać się może siedzibą zła. Zła potencjalnego; aktywizować je będzie i nadawać mu konkretną formę człowiek swoimi uczynkami.

Ta koncepcja ma głęboki związek z żydowską dziejowością i kulturą, nie tylko zresztą mistyczną, określaną pojęciem *golem*. Pojęcie to odsyła nas, współczesnych, do legendarium Pragi cesarza Rudolfa, które obok innych historii o tajemnych naukach i kultach tej epoki, zachowało również historię o Golemie, antropoidzie z gliny, ożywianym z pomocą Szema, Imienia Boskiego wypisanego na kartce i wkładanego w usta tej martwej bryły. Jego twórcą miał być bohater faustowskich opowieści z praskiego Miasta żydowskiego, rabbi Jehuda Löw ben Becalel z przełomu XVI i XVII wieku, który trzymał później szczątki swego glinianego *homunculusa* na strychu synagogi Staronowej (ale Egon Erwin Kisch, przeszukawszy w latach międzywojennych to pomieszczenie, nie odnalazł tam nic oprócz kurzu i stosu gratów).

Golem stał się herosem opowieści gettowych środkowej Europy z rozmaitych powodów, zwłaszcza w czasach prześladowań. Na dodatek wygnanie marranów hiszpańskich i portugalskich w 90. latach XV wieku zdemokratyzowało kabałę i z ezoterycznej nauki, przekazywanej ustnie lub ludziom z wykształconej elity przez sekretne krążące rękopisy, stała się własnością ogółu (wszystkie gminy posiadały rękopisy z fragmentami *Zoharu* i kabalistyczne antologie, a pojawienie się żydowskich druków przyspieszyło jeszcze ów proces). Tak oto kabała mogła mieszać się z przesadami ludowymi i z barwnymi opowieściami Hagady, które stanowiły ważną część codziennej religii zwyczajnych Żydów. *Po upływie jednego lub dwóch pokoleń – pisze Paul Johnson – niemożliwym było oddzielenie jednej tradycji od drugiej: połączyły się one w lepką masę magiczno-mistycznej wiedzy. (...) Kabała z porastającymi ją zabobonnymi naroślami przestała być mistycznym sposobem poznania Boga, stała się natomiast historyczną siłą, środkiem służącym przyspieszeniu odkupienia Izraela. Wśród wierzeń judaizmu zajęła ona miejsce centralne, przybierając znamiona ruchu masowego. Proces ten wspomagany był napływem wypędzonych Żydów do Palestyny i rozwojem kabalistycznej szkoły w Safed, w północnej Galilei*¹⁸, słowem – kabały luriańskiej, z jej cudotwórstwem, wiarą w wędrówkę dusz (hebrajskie *gilgul neszamot*, aszkenzajskie *gilgul neszomes*) i przejmujące ludzką osobowość duchy-„dybuki” (hebrajskie *dibuk*, „czepiający się”), z jej, co najważniejsze, niewiarygodnym wprost mesjanizmem.

Z Safed kabała luriańska, mocno zaprawiona mesjanizmem, stopniowo przeniknęła do gmin żydowskich, także tych we wschodniej Europie, a w Polsce jej wpływ stał się tak szeroki i silny, że zaczęto ją uważać za normatywną część judaizmu. Rabin Joel Sirkes nakazał wręcz, by *ten, kto wysuwa zarzuty przeciwko tej nauce (...), podlegał karze klątwy*. W pierwszej połowie XVII wieku, w zatłoczonych „sztetlach” i gettach Rzeczypospolitej, owa postać judaizmu, rozciągająca się od „zintelektualizowanego mistycyzmu” i ascetycznej pobożności do najdziwniejszych przesądów, stała się więc główną postacią wiary.

*Luria wypracował – pisze Paul Johnson – także kosmiczną teorię, która miała bezpośredni związek z wiarą w Mesjasza i która do dziś pozostała najbardziej wpływową teorią wśród wszystkich żydowskich idei mistycznych. Kabała wyszczególniała różne warstwy wszechświata. Luria podtrzymywał mniemanie zakładające, iż nieszczęścia żydowskie są symptomem katastrofy owego świata. Potrzaskane skorupy świata, czyli kelippot, są złem, niemniej jednak zawierają drobne isierki, tikkim, boskiego światła. Owym uwięzionym światłem jest żydowska diaspora. Nawet sama boska Szechina jest częścią uwięzionego światła, narażonego na oddziaływanie zła. W tym rozbitym wszechświecie Żydzi mają znaczenie podwójne: są symbolami i aktywnymi uczestnikami. Jako symbole ukazują poprzez doznane od nie-Żydów krzywdy, jak zło szkodzi światu. Jako uczestnicy natomiast mają za zadanie odbudować ład świata. Przez skrupulatne przestrzeganie Prawa mogą uwolnić isierki światła uwięzionego w kosmicznych skorupach. Kiedy odbudowa zostanie zakończona, przyjdzie kres żydowskiego wygnania i nastąpi Odkupienie*¹⁹. Pozwalało to wierzyć zwyczajnym Żydom, iż teraz oto, po wiekowym zmaganiu się z nie-Żydami i złem (stanowiącym zresztą zawsze gordyjski spłot metafizyki i realności), po tylu prześladowaniach mogą stać się oni „aktorami” na scenie świata, herosami kosmicznego i zarazem dziejowego dramatu. Dramatu, którego logika opierała się na paradoksie nadającym zbawczy sens katastrofom i cierpieniom narodu: im bowiem sroższe stawały się cierpienia i im większego zaznawali upadku, tym bardziej przybliżało się wyzwolenie, zwycięstwo Mesjasza i kres historii.

Luriańska kabała wyjaśniała zatem doskonale, w jaki sposób zwykli Żydzi swoimi modlitwami i pobożnością mogą przyspieszyć nadejście wieku mesjańskiego. Świadomość ta stała więc powszechna w pokoleniu Żydów urodzonych w latach trzydziestych XVII wieku, niezależnie od ich kondycji społecznej czy intelektualnej. Gershom Scholem, badając wpływ mistycyzmu kabalistycznego na aszkenazyjskie gminy połowy XVII wieku we wschodniej Europie, podkreślał na przykład, iż wiarę ich opanowało przekonanie, wzmacnane licznymi zbiorowymi i indywidualnymi traumami, że oto świat znalazł się właśnie u progu niebywałych wydarzeń. Osobę Mesjasza Dawidowego połączono tu z opowieściami o dziesięciu zaginionych pokoleniach, sądząc, że dla odnowy Królestwa Bożego na ziemi przywoła on je z odległych, nieznanych miejsc wygnania, by stały się wielką armią, która osadzi go na tronie. Tak pojęty mesjanizm stał się tym samym we wschodnioeuropejskich gettach podsumowaniem i „koroną” wiary i zyskał ortodoksyjne sankcje religijne. A co więcej, w wierze tej godziły się ze sobą i biegły jednym duktem uczony mistycyzm rabinów i przesady żydowskiego pospółstwa.

Obok wiary w Mesjasza gettowy folklor ożywiało wiele wątków: kwestia diabłów i aniołów, sprawa zła i grzechu (zwłaszcza pierwotnego), magia

„czarna” i „biała”, wędrówka dusz i „dybuki”, mit o golemie... Kabała obrosła tutaj na dodatek mnóstwem przesądów ludowych i monstualnych zabobonów o różnorodnym i nierzadko archaicznym rodowodzie. Mnożyły się też cudowne i niepokojące opowieści o Lurii i bardziej jeszcze starożytnych mędrcach, takich jak Hillel, który – podobnie jak słynny kabalista z Safed – znał nie tylko mowę ptaków, zwierząt, drzew i chmur, ale również język diabelski. Diabły zresztą roily się niezwykle w tym świecie i przybierały rozmaite postacie, ale też – jak sądzono za kabalistą Izaakiem z Acre – wszystkie były pozbawione kciuków. Były – jak Szatan czy Belial – albo przerażające i bardzo groźne, albo tylko złośliwe – jak duszki zwane *kesilim* czy *lezim*, rzucające różnymi przedmiotami w ludzi, którzy zostawili otwarte święte księgi. Były także diabllice grasujące po zmroku, jak Lilit czy królowa Saby (a mieszkańcy gett utrzymywali, iż niebezpiecznie jest pić wodę podczas zmian pór roku, gdyż diabllice zanieczyszczają wówczas studnie i strumienie swą krwią menstruacyjną). *The Book of Religion and Prayers of the Jews* (Londyn 1730), autorstwa apostaty Abrahama Mearsa, ujawnia, że – według wierzeń z siedemnasto- i osiemnastowiecznych gett – złe duchy można było znaleźć w tumanach kurzu i w stosach śmieci, że duchy te mogły skrzywdzić kogoś w ciemnościach (ale tylko wówczas, gdy był zupełnie sam i poza kręgiem lampy). Niektóre z tych demonów, zwane w Talmudzie *ruah tezazit*, wiodły do opętania: wstępowały w człowieka i przemawiały przez jego usta. Luria i jego uczniowie potrafili skutecznie walczyć z tymi nieczystymi stworami, które w aszkenazyjskich gettach zwano dybukami: święty mąż, *baal szem*, mógł je wypędzić i uwolnić opętaną duszę, używając jednej z kabalistycznych „iskierek”.

Przed diabłami chroniły także anioły i archanioły. Michał, Gabriel, Rafael i Metatron posiadali zatem specjalne, pochodzące z pradawnych zapisów klinowych lub rękopisów hebrajskich, pisma, których litery miały często małe, podobne do oczu kółeczka. Litery owe nanoszono później na amulety i inne przedmioty tego typu dla magicznego odpędzenia diabłów. *Diabły można było także odstrążyć przez wymówienie specjalnego układu głosek. Układem takim była na przykład aramejska nazwa diabła, oddawana jako abrakadabra, innym – szbiri, od imienia boga ślepoty. Magię literowych kombinacji, praktykowaną przez używanie w specjalnych formułach tajemnych imion Boga lub aniołów, nazywano „Kabałą użytkową”. Teoretycznie tylko prawdziwie święci mężowie mogli – abstrahując od tego, czy powinni – praktykować białą magię. W praktyce jednak chroniące amulety sporządzane były masowo i krążyły w getcie swobodnie. Istniała także czarna magia, przywoływana za pomocą manipulowania „nieczystymi imionami”. Według Zoharu źródłami tej zakazanej magii były liście z drzewa poznania z Drugiej Księgi Mojżeszowej. Upadli aniołowie, Azazel i Aza, zaznajamiali z nią udających się do Wzgórz Ciemności czarnoksiężników. Prawi kabałiści także mogli zdobywać te umiejętności, ale tylko dla celów teoretycznych. W rzeczywistości zaś złe czary rzucane były także w getcie* ²⁰.

Nieodłączną i najcudowniejszą zarazem częścią owych magicznych praktyk stało się jednak kreowanie golema, sztucznego człowieka z gliny, w którego *baal szem*, Mistrz Imienia, mógł tchnąć życie wymawiając jedno z tajemnych imion Bożych. U źródła tkwi tu niewątpliwie biblijny mit z Księgi Rodzaju o stworzeniu Adama, ale samo słowo pojawia się w Biblii tylko raz, w tajemniczym ustępie Księgi Psalmów (Ps 139 /138/, 13–16):

*Ty bowiem utworzyłeś moje nerki,
 Ty utkąłeś mnie w łonie matki.
 Dziękuję Ci, że mnie stworzyłeś tak cudownie,
 godne podziwu są Twoje dzieła.
 I dobrze znasz moją duszę,
 nie tajna Ci, kiedy w ukryciu powstawałem,
 moja istota,
 utkany w głębi ziemi.
 Oczy Twoje widziały me czyny
 i wszystkie są spisane w Twej księdze;
 dni określone zostały,
 chociaż żaden z nich [jeszcze] nie nastął.*

Zgodnie z talmudycznymi legendami golema takiego polecono zrobić najpierw Jeremiaszowi, a kolejny został stworzony przez Ben Sirę. W każdym razie golem ożywał, kiedy włożono mu w usta tajemne imię Boga z odpowiednio ułożonymi literami, a „uśmiercić” można go było przez ich odwrócenie. Między XV a XVII wiekiem wiedza na ten temat stała się ponoć tak powszechna, że golema stworzyć potrafił każdy uczony kabalista. Golem otrzymywał niekiedy zadania proste, bywał na przykład służącym czy posłańcem, ale często też miał uchronić Żydów od prześladowań. Niekiedy jednak kabaliście zdarzało popełnić się jakiś błąd: golem wymykał się wtedy spod kontroli i wpadał w szal.

Tak więc mit o golemie bierze się niewątpliwie z opowieści talmudycznych o stwórczej mocy kombinacji literowych, z tradycji *Maasei Bereszit* i *Sefer Jecira*: *Rawa stworzył człowieka i posłał go przed oblicze rabiego Zeira, który do tego człowieka przemówił, ale ów nie odpowiedział. Wtedy rzekł on: Pochodzisz od mędrców (lub „od magików”), wracaj w proch, z którego wyszedłeś; Rabbi Chanina i rabbi Oszaja w każdy piątek siadywali i zagłębiali się w studiowanie Sefer Jecira (czyli „praw Jecira”) i stworzyli trzyletniego cielca, którego zjedli (Talmud Babiloński, Sanhedrin 65b).*

Tradycja głosząca, że kabaliści potrafili stworzyć golema, czyli sztucznego człowieka, była więc bardzo popularna i mocno ugruntowana, jej legendarium zaś bogate. Obok rabiego Löwa z Pragi ma w nim udział i racjonalistyczny Eliasza Gaon z Wilna, który wyznał jednemu z uczniów, że w 1730 roku, przed swymi trzydziestymi urodzinami, rozpoczął tworzenie golema, ale zaniechał tego po otrzymaniu znaku z nieba. Scholem twierdził natomiast, że proces tworzenia golema stanowił w istocie tylko pewne szczególne ćwiczenie duchowe praktykowane przez kabalistów.

Najistotniejsze jest jednak zwieńczenie legendy. Mieści się tu nie tyle tradycja *sippurim*, ludowych opowieści żydowskich o golemie, ile jej intelektualna artykulacja w momentach kryzysu i przełomu, w przededniu katastrofy historycznej lub w jej trakcie. Bohater powieści fantastycznej Gustava Meyrinka o Golemie, pisanej podczas pierwszej wojny światowej, w obliczu szalejącego wówczas zniszczenia (ale i fali antysemityzmu), powiada zatem: *Za życia każdego pokolenia w żydowskim Mieście szerzy się błyskawicznie epidemia, atakuje dusze żywych w jakimś określonym celu, który nam jest utajony; pod wpływem tej*

*epidemii wylaniają się – jako swoisty rodzaj fatamorgany – zarysy charakterystycznej postaci, która żyła tu przed wiekami i tęskni za kształtem i istnieniem*²¹.

Wkrótce potem zbieracz i autor apokryficznych golemowych opowieści praskich, Chaim Bloch, obserwując wskrzeszenie tego starego legendarium w czasie pierwszej wojny i tuż po niej, ukazuje przerażającą wizję golemizacji świata, która niebawem miała się dokonać: *W tych ponurych czasach duchowego ucisku, kiedy cały „zgolemizowany” (vergolemt) świat na naszych oczach ulega szaleństwu, na Wschodzie i Zachodzie, na Północy i Południu, szerzy się straszna golemowska atmosfera, niszcząca wszystko, a nie zjawia się żaden mądry rabbi Löw, który by Golema poskromił.*

ZBIGNIEW MIKOŁEJKO

¹ S. Kracauer, *Ornament z ludzkiej masy*, w: *Wobec faszyzmu*, wstęp, wybór i oprac. H. Ostrowski, Warszawa 1987, s. 15-19.

² I. Kania, komentarz do: *Opowieści Zoharu*, przeł. I. Kania, Kraków 1994.

³ I. P. Couliano, M. Eliade, *Słownik religii*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1994.

⁴ I. Kania, dz. cyt.

⁵ Tamże.

⁶ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 1997.

⁷ A. Unterman, *Żydzi – wiara i życie*, przeł. J. Zabierowski, Łódź 1989.

⁸ I. Kania, dz. cyt.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² Cyt. za: I. Kania, dz. cyt.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ A. Unterman, dz. cyt.

¹⁶ I. Kania, dz. cyt.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ P. Johnson, *Historia Żydów*, Kraków 1994.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ G. Meyrink, *Golem*, przeł. Antoni Lange, Warszawa 1992.

Golem, reż. P. Wegener, 1920.

