



# Bóstwo bezmocne i dusze błędzące. Boski paradygmat dybuka w rosyjskim oryginale *Pomiędzy dwoma światami*<sup>1</sup> Szymona An-skiego

Katarzyna Kornacka-Sareło

Instytut Kultury Europejskiej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## Abstract

### The Powerless Godhead and Wandering Souls. *The Dybbuk's* Divine Paradigm in the Russian Original of *Between Two Worlds* by S. An-sky

In this paper I demonstrate the concept of the Jewish godhead as presented in the drama *Between Two Worlds: The Dybbuk* by S. An-sky (Shloyme Zanvl Rappoport), and analyse the phenomenon of a *dybbuk*, which was very popular in the culture of *Hasidim*. It should be mentioned that the research subject became the Russian original of the text of An-sky's drama. The text was found in St Petersburg in 2001. The original differs significantly from its Yiddish and Hebrew versions: the Russian version of *The Dybbuk* is preceded by a long "Prologue", where the play's author suggests its most important ideas to the viewers. Thus, the reinterpretation of An-sky's drama, seen from a philosophical perspective, enables one to justify the thesis that the author was conscious of some incoherency intrinsically present in the realm of the religious beliefs of Hasidic communities, where both the God of Biblical and Talmudic narratives, and the impersonal godhead of Kabbalah were, simultaneously, worshipped. What is more: the author also focuses on the weakness of the godhead, as he or she has been deprived of his or her primordial, male-female, unity. At the same time, while analysing An-sky's text, I draw attention to the fact that in this play a *dybbuk*, an evil spirit existing

---

<sup>1</sup> Przez długi czas rosyjski oryginał sławnego dramatu Szymona An-skiego uważano za bezpowrotnie zaginiony. Tymczasem, zupełnie niespodziewanie, odnaleziono maszynopis sztuki w 2001 roku w Sankt Petersburgu. Po rosyjsku jej tytuł brzmi: *Меж двух миров. Дибук. Еврейская драматическая легенда в четырех действиях с прологом и эпилогом* [*Między dwoma światami. Dybuk. Żydowska legenda dramatyczna w czterech aktach z prologiem i epilogiem*]. Por. S.L Wolitz, *Inscribing An-sky's 'Dybbuk' in Russian and Jewish Letters* [w:] *The Worlds of An-sky*, G. Safran, S.J. Zipperstein (red.), Stanford 2006, s. 169: „The issue of the Russian version is crucial, because it raises questions about the place, meaning, intention, and target audience. Most critical studies recognize that there was a Russian version. Even Werses admits that '[m]ost of the sources claim the play was written first in Russian', but these sources dilute its importance. A Russian version, the first dated example from 1914, does exist and was found in the Theater Museum Archives in St. Petersburg”.

in a living person's body, is portrayed as a much better entity: An-sky's *dybbuk* is a soul of a man who died prematurely, and who is wandering and missing his earthly lover, similarly to *Shekhinah*, who is missing her lover in heaven, and is wandering in exile, together with the Jewish nation.

**Key words:** S. An-sky, *Between the Two Worlds: The Dybbuk*, the *Dybbuk* phenomenon, *Kabbalistic Godhead*, *Shekhinah*, heterodoxy in Judaism, hasidism, Jewish theatre, Jewish ethnography, philosophy of religion

**Słowa kluczowe:** Sz. An-ski, *Pomiędzy dwoma światami. Dybuk*, bóstwo kabalistyczne, heterodoksja w judaizmie, chasydyzm, teatr żydowski, etnografia żydowska, filozofia religii

*Teoretyczny punkt widzenia, akceptujący fakt, że bóstwo nie jest wszechmocne i nie jest wszechobecne, dowodzi niemożliwości realizacji [idei] wszechsprawiedliwego boga i ma szczególne konsekwencje filozoficzne. W ten sposób bowiem rozwiązuje się religijno-filozoficzny problem teodycei. Jak wiadomo, ten problem polega na pytaniu, jak zgadza się z boską sprawiedliwością to, że zlemu powodzi się dobrze a dobremu, tak często, źle. Właściwa odpowiedź na to pytanie brzmi: sprawiedliwego boga obecnie w ogóle tu nie ma, nie jest on „obecny”, nie „rządzi”. Jego rzeczywistość, to znaczy jego potęga, nie istnieje, więc tym samym to pytanie go nie dotyczy<sup>2</sup>.*

Oskar Goldberg

## Wstęp

„Przeciętny człowiek, niezależnie od tego, czy jest wyznawcą judaizmu, czy też nim nie jest, wierzy niezmiennie, że oficjalna religia Hebrajczyków stanowi ścisły monoteizm, którego początkiem było objawienie się Boga Abrahamowi”<sup>3</sup>, napisał wybitny etnograf i antropolog żydowski, Raphael Patai<sup>4</sup> w pracy zatytułowanej *Hebrajska bogini*. Tymczasem wyniki badań uczonego wyraźnie wskazują na istnienie heterodoksyjnych wariantów doktrynalnych, silnie zarysowanych również w oficjalnym, biblijno-talmudycznym judaizmie. Interpretacja owych motywów pozwala, po pierwsze, zanegować tezę dotyczącą monolityczności judaizmu, po drugie zaś może także uzasadnić twierdzenie, że judaizm nie jest konsekwentnym monoteizmem: z tego chociażby powodu, że bóstwem najbliższym człowiekowi nie pozostaje tutaj Bóg, biblijny Sędzia i Pan historii, ale wywodząca się z judaizmu kabalistycznego *Szechina*, Królowa i boska Oblubienica. Ów mistyczny i bardzo stary mit *Szechiny* przyłączył do judaizmu talmudycznego tak mocno, że jako *szabat ha-malka* co tydzień, wraz z nadejściem piątkowego wieczoru, jest witana i zapraszana do rodzinnego grona i stołu. Co więcej, *Szechina*, Boża obecność i Boża chwała, jest – mówiąc wprost – bóstwem żeńskim, które łączy się z boskim małżonkiem-Królem w miłosnej ekstazie<sup>5</sup> dzięki ludzkim czynom pozytywnym w porządku etycznym oraz dzięki

<sup>2</sup> O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Kraków 2012, s. 59.

<sup>3</sup> R. Patai, *The Hebrew Goddess*, Detroit 1990, s. 27, tłum. własne.

<sup>4</sup> W kwestii biografii oraz naukowego dorobku Raphaela Pataia zob.: *ibidem*, s. 369.

<sup>5</sup> Por. G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa*, tłum. A.K. Haas, Warszawa 2010, s. 209: „Istotnie trudno uznać za przypadek, że pierwsze linijki *Zoharu* zaczynają się od wyraźnej symboliki seksualnej o zapłodnieniu róży, ulubionego symbolu *Szechiny*, a potem jest tak aż do końca książki. Jeszcze ostatnia

prawidłowej postawie moralnej „synów i córek” Izraela<sup>6</sup>. „Matka Syjonu” bądź też „Córa Syjonu”<sup>7</sup> towarzyszy im na wygnaniu, tułając się i cierpiąc wraz ze swoim ludem-narodem wybranym:

Kiedy Świątynia Jerozolimska została zburzona, Dzieci Izraela udały się na wygnanie, a Szechina – Matronit [...] odeszła na wygnanie wraz z nimi. Oznaczało to największą tragedię zarówno w życiu Izraela, jak i Boga. Wygnanie Szechiny nie tylko stało się bowiem katastrofalnym i niezmiernie bolesnym rozerwaniem jedności i kompletności bóstwa, lecz także prowadziło do pomniejszenia potęgi, honoru oraz samego znaczenia boskiego Króla. Co gorsza: ponieważ męska natura Boga-Króla nie pozwalała mu pozostawać bez towarzystwa kobiety-małżonki, pozwolił On, aby miejsce żony, która się oddaliła, zostało zajęte przez Lilit, złą niewolnicę, władczynię zastępów żeńskich demonów. Teraz stała się ona niewolnicą i konkubiną Króla. Tym samym stała się także bezwzględną władczynią Ziemi Świętej<sup>8</sup>.

Kult *Szechiny* – bóstwa wygnanego i z ziemskiej, i z niebiańskiej świątyni oraz skazanego na pomoc człowieka<sup>9</sup> – dostrzec można szczególnie wyraźnie w przypadku rozmaitych nurtów mistycznych w ramach judaizmu. Theologoumenon bóstwa na wygnaniu był mocno akcentowany przez kabalistów z Safedu<sup>10</sup>, a także przez polski chasydyzm.

Życie chasydów stało się na początku XX wieku przedmiotem zainteresowania Szlojmera Zajnwela Rappoporta, urodzonego w Witebsku żydowskiego etnografa, dziennikarza, pisarza i dramaturga, znanego pod pseudonimem literackim Szymon An-ski<sup>11</sup>. W latach 1912–1914 był on uczestnikiem Żydowskiej Ekspedycji Etnograficznej, sfinansowanej przez barona Włodzimierza Horacewicza Guenzburga<sup>12</sup>. Jako

---

mowa legendarnego bohatera i głównego narratora *Zoharu*, rabiego Szymona ben Jochaja, wygłoszona przezeń na łożu śmierci i najwyraźniej pomyślana jako zakończenie dzieła, zamyka się tyle niezwykle uroczystą, co i niezwykle odważną homilią o Syjonie, najświętszym miejscu, w którym rodzi się jedność wszystkich rzeczy w Bogu, jako o łonie Szechiny, w które wnika Boże nasienie”.

<sup>6</sup> Por. A.J. Heschel, *Szabat*, tłum. H. Halkowski, Kraków 2009, s. 113: „Obowiązkiem każdego człowieka jest wielka, wielka żarliwość w czynieniu przygotowań na dzień Szabatu, zapał i pilność właściwe człowiekowi, który dowiedział się, że królowa przybywa, aby przenoćować w jego domu, albo że przyjeżdża do niego narzeczona ze wszystkimi towarzyszkami. Co zrobiłby ten człowiek? Ucieszyłby się wielce i zawołał: «Jakiż wielki honor mi czynią, przybывая, by zamieszkać pod moim dachem!»”.

<sup>7</sup> Por. R. Elijor, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, tłum. M. Tomal, Kraków 2009, s. 49.

<sup>8</sup> R. Patai, *op.cit.*, s. 159, tłum własne.

<sup>9</sup> Por. R. Elijor, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, s. 48: „W kabalistycznej perspektywie to boskość staje się więźniem, rozbitym i pragnącym zbawienia, podczas gdy człowiek jest potencjalnym zbawcą i odnowicielem światów”.

<sup>10</sup> Jednym z kabalistów koncentrujących się w swoich rozważaniach na postaci *Szechiny* był Józef Karo (1488–1575), który miał w pewnym momencie życia usłyszeć głos „Córy Syjonu”, przywołujący go do Ziemi Świętej. Karo postrzegał *Szechinę* jako wygnane bóstwo, które może doznać odkupienia jedynie za sprawą człowieka. Por. R. Elijor, *Joseph Karo and Israel Ba’al Shem Tov: Mystical Metamorphosis – Kabbalistic Inspiration – Spiritual Internalization*, „Studies in Spirituality” 2007, no. 17, s. 267–319.

<sup>11</sup> Najobszerniejszą – jak dotąd – biografię Szymona An-skiego (Siemiona Akimowicza Rappoporta) opracowała Gabriella Safran, amerykańska slawistka zajmująca się również kontekstem żydowskim w literaturach słowiańskich. Por. G. Safran, *Wandering Soul: The Dybbuk’s Creator; S. An-sky*, Cambridge–Massachusetts–London 2010.

<sup>12</sup> Baron Włodzimierz Guenzburg (ros. *Владимир Горацевич Гинцбург*) był finansistą oraz znany filantropem. Jak podaje Safran, rodzina barona należała do „klasy najbogatszych Żydów rosyjskich”. Por. G. Safran, *op.cit.*, s. 189.

jeden z pierwszych i nielicznych badaczy An-ski uczynił tematem swoich dociekań chasydzki świat i kulturę. Starał się opisać oraz udokumentować obyczajowość żydowskich mieszkańców miasteczek i wsi położonych na Wołyniu, Podolu i we wschodniej Galicji. Owocem tych badań jest między innymi sławny dramat *Pomiędzy dwoma światami. Dybuk*, który przyniósł autorowi pośmiertną sławę, ponieważ An-ski nie doczekał żadnej adaptacji scenicznej swojego *operis vitae*<sup>13</sup>.

Analiza sztuki Rappoport, szczególnie w jej oryginalnej, rosyjskojęzycznej wersji<sup>14</sup>, wskazuje nie tylko na kompetencje literackie żydowskiego dramatopisarza, lecz przede wszystkim na jego olbrzymią erudycję. Autor *Dybuka* zdołał bowiem ująć, posługując się normatywnymi założeniami poetyki dramatu, złożone idee filozoficzne i religijne będące kanwą „legandy w czterech aktach”, odczytywanej – najczęściej – jako niezbyt skomplikowany melodramat na temat uczucia silniejszego od śmierci.

## 1. Płaczący Bóg i chasydzki panteizm

W pierwszym akcie *Pomiędzy dwoma światami* padają pozornie niejasne i niezrozumiałe słowa wygłoszone przez Fradę, jedną z postaci „dramatycznej legandy w czterech aktach”:

A kiedy o świecie Pan płacze nad zburzoną Świątynią, Jego łzy padają na synagogi.  
Dlatego ściany starych synagog [są] zapłakane. I nie wolno ich bielić.  
Jeżeli się je bieli, złością się i zrzucają kamienie...<sup>15</sup>

Przytoczona fraza zawiera obraz dość zaskakujący i silnie nacechowany symbolicznie. An-ski przedstawił tu bowiem wizję Boga płaczącego, bezsilnego oraz

<sup>13</sup> Po raz pierwszy wystawiono jidyszową wersję *Dybuka* w Warszawie 9 grudnia 1920 roku, w kilka tygodni po śmierci autora dramatu, która nastąpiła 8 listopada. Realizacji spektaklu podjęła się „Trupa Wileńska”. Por. *ibidem*, s. 292 nn.

<sup>14</sup> Tekstualna historia *Dybuka* zasługuje na odrębne opracowanie. Można nawet stwierdzić, że losy sztuki An-skiego są tak samo skomplikowane jak losy bohaterów dramatu, a także jego autora. Inny mi słowy, *Dybuk* przez długi czas funkcjonował „pomiędzy językami”: rosyjskim, hebrajskim oraz jidysz. Ponieważ Rappoport pragnął odnieść spektakularny sukces, napisał oryginał „legandy” w języku rosyjskim, aby po latach wyrzeczeń osiągnąć sławę. Kiedy jednak wybuch rewolucji październikowej w 1917 roku położył kres jego marzeniom o moskiewskiej adaptacji scenicznej, postanowił przetłumaczyć swój tekst na język hebrajski. Zadania tego podjął się utalentowany poeta, Chaim Nachman Bialik. Prawdopodobnie wcześniej istniała jeszcze wersja jidyszowa sztuki, którą autor zagubił podczas swojej podróży do Wilna. Ostatecznie znana nam wersja jidyszowa *Dybuka* jest wtórnym przekładem dramatu, dokonany przez An-skiego z języka hebrajskiego. Por. S.L. Wolitz, *op.cit.*, s. 168. W kwestii biografii oraz twórczości Bialika – zob.: S. Dykman, *Wstęp* [w:] Ch.N. Bialik, *Pieśni*, tłum. S. Dykman, Kraków 2012, s. 23–37.

<sup>15</sup> С. Ан-ский, *Меж двух миров. Дибук. Еврейская драматическая легенда в четырех действиях с прологом и эпилогом* [*Między dwoma światami. Dybuk. Żydowska legenda dramatyczna w czterech aktach z prologiem i epilogiem*] [w:] Б. Енгин (red.), *Антология еврейской драматургии. Полвека еврейского театра 1876–1926* [*Antologia dramaturgii żydowskiej. Pół wieku teatru żydowskiego 1876–1926*], Москва 2003, s. 338. Wszystkie cytaty partii tekstu dramatu An-skiego pochodzą z powyższego wydania. Zostały przetłumaczone z języka rosyjskiego na polski przez autorkę niniejszego artykułu, podobnie jak teksty angielskie.

pozbawionego tradycyjnego, biblijno-talmudycznego atrybutu wszechmocy. Oznacza to jednocześnie, że dramatopisarz świadomie starał się przedstawić w swoim dziele właśnie heterodoksyjny nurt doktrynalny w ramach judaizmu, czyli w tym przypadku założenia oraz koncepcje mistycyzmu żydowskiego w jego kabalistyczno-chasydzkiej postaci. Co więcej, płaczący Bóg przedstawiony przez An-skiego nie wydaje się bóstwem łagodnym. Jego gniew powoduje przecież „złość synagog”, zagrażającą ludzkiemu życiu. Jednocześnie, biorąc pod uwagę rozbudowaną i skomplikowaną mitologię kabalistyczną, w „Panu płaczącym nad zburzoną Świątynią” należy dostrzec *Szechinę*, która jest zdolna nie tylko do litości, współczucia czy smutku, lecz także – co zastanawiające – do niebezpiecznych wybuchów gniewu. Jedynym wyjaśnieniem tak nietypowego obrazu „Oblubienicy” mogą być z kolei ustalenia Gershoma Scholema, który stwierdza, że w pewnym momencie rozwoju myśli kabalistycznej mit *Szechiny* – boskiej małżonki – nałożył się niejako na mit Lilit – pierwszej żony Adama, boskiej nałożnicy, żeńskiego demona zła. Choć bowiem Lilit miała tylko zastąpić *Szechinę* u boku męża, to wraz z upływem czasu oba bóstwa zaczęły być ze sobą utożsamiane<sup>16</sup>. *Szechina* została zatem wyposażona w cechy i atrybuty demoniczne. Właśnie dlatego jej łzom i łkaniu towarzyszy czasami również nieposkromiony gniew. Poza tym, jak zauważa Scholem, „W Bogu istnieją sefiry miłości i sądu, surowości. Obie wysyłają strumień swojej emanacji do *Szechiny* i w zależności od tego, która z potencji przeważa, dolna *Szechina* ukazuje się jako kochająca lub karząca matka”<sup>17</sup>.

Chociaż kwestia Frady relacjonującej płacz i gniew bóstwa odnosi się do jednego z motywów ugruntowanych w tradycji kabalistycznej<sup>18</sup>, to był on zapewne niejasny dla współczesnych An-skiemu odbiorców sztuki oraz niezrozumiały nawet dla potencjalnych widzów pochodzenia żydowskiego. Autor *Dybuka* musiał zresztą uświadamiać sobie ten fakt, skoro w *Prologu* do rosyjskojęzycznego oryginału<sup>19</sup> dramatu padają jeszcze bardziej zaskakujące słowa dotyczące Boga judaizmu. W *Prologu*<sup>20</sup> rozmawiają ze sobą tylko dwie osoby: stary uczoney Żyd oraz jego córka, która, jak się

<sup>16</sup> Por. G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa*, s. 218.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 215.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 219 n.: „Rabbi Abraham Halewi z Safedu udał się kiedyś po ciężkiej chorobie do Jerozolimy i zamknął się w odosobnieniu na trzy dni i trzy noce, poszcząc w tym czasie i płacząc: «Po trzech dniach podszedł pod Ścianę Płaczu i zaczął odprawiać tam swoje modły. Uniósłszy oczy ku górze, ujrzał na murach kobiecą postać odwróconą do niego plecami. W jakich ją ujrzał szatach, nie będzie opisywał z uwagi na Boga należną cześć. Gdy tylko ją ujrzał w takim stanie, upadł na twarz i zawołał z płaczem: Matko! Matko! *Matko Syjonie*, biada mi, że muszę cię taką oglądać»”.

<sup>19</sup> Oryginał ten znajdował się w Bibliotece Teatralnej im. Anatolija Łunczarskiego, w kolekcji sztuk teatralnych „Oddziału Ksiąg Rzadkich”. Tekst *Dybuka* trafił do rąk rosyjskiego teatrologa, Władysława Wasiljewicza Iwanowa, który podjął się redakcji maszynopisu An-skiego, jak również napisał „Wprowadzenie” do sztuki: В.В. Иванов, *Вступительный текст* [w:] С. Ан-ский, *Меж двух миров. Дибук. Еврейская драматическая легенда в четырех действиях с прологом и эпилогом* [w:] Мнемозина: Документы и факты из истории отечественного театра XX века [Мнемозина: *Dokumenty i fakty z historii teatru narodowego XX wieku*], В.В. Иванов (red.), Москва 2004, s. 10–13.

<sup>20</sup> Wspomniany tu *Prolog* występuje jedynie w rosyjskojęzycznej wersji dramatu An-skiego. Zob.: С. Ан-ский, *Меж двух миров*, s. 323–328. Trudno mi wyrokować, z jakiego powodu Chaim Nachman Bialik nie przetłumaczył tego istotnego tekstu na język hebrajski. Być może pominął tę partię dramatu powodowany prozaicznym pośpiechem. Naczechowanej patetycznie i symbolicznie sceny rozmowy ojca i córki nie można raczej uznać za partię „nieszceniczną”.

dowiadujemy, przed kilkoma laty uciekła z domu powodowana miłością do nieznanego wcześniej człowieka. Po powrocie dziewczyna stara się porozumieć z ojcem, uzyskać jego przebaczenie, przede wszystkim zaś pragnie z nim szczerze porozmawiać i sprawić, aby zdołał pojąć jej wcześniejszą decyzję<sup>21</sup>. Mimo że ojciec jest pełen dobrej woli wobec swojego dziecka, nie potrafi, przynajmniej początkowo, wybaczyć zdrady polegającej na złamaniu konwencji rodzinnej i wspólnotowej normy. W żydowskiej społeczności patriarchalnej ucieczka z nieznanym nie może przecież zostać ani zaakceptowana, ani uzasadniona przez żadne okoliczności. W trakcie rozmowy z jedynaczką stary człowiek, siedząc w otoczeniu tajemniczych „foliałów”, zaczyna jednak przypominać sobie własną młodość i wcześniej zasłyszane opowieści, których proveniencja wydaje się mistyczno-kabalistyczna. Ojciec uświadamia sobie, że jego córka być może ma rację. Skoro dziewczyna przyznaje się do błędu, należy jej przebaczyć, ponieważ w taki tylko sposób można zrealizować w ludzkim świecie paradygmat relacji Boga do świata i do człowieka. Starzec uświadamia sobie zatem, że tekst, który właśnie leży przed nim na stole, zawiera opis niezwykle nie tylko z punktu widzenia etyki, lecz również teodycei. Odczytuje na głos słowa księgi, mając nadzieję, że córka zrozumie ich przekaz:

I powiedział rabin Jose ben Kisma<sup>22</sup>: „Niegdyś, będąc w podróży, wszedłem do jednego ze zniszczonych domów jerozolimskich, aby się tam pomodlić. Kiedy wyszedłem, spotkałem przy drzwiach proroka Eliasza, a on mnie zapytał: «Synu mój, jaki głos słyszałeś w tym opustoszałym domu?». A ja mu odpowiedziałem: «Słyszałem głos niebiański, łkający i mówiący: *Biada mi! Ja zburzyłem swój dom, spaliłem swoją Świątynię i skazałem swoje dzieci na tułaczkę między obcymi narodami*». I powiedział mi Eliasz: Przysięgam na [swoje] życie i głowę twoją, że nie tylko teraz, ale trzy razy w ciągu dnia rozlegnie się ten łkający głos Pana<sup>23</sup>.”

W tym momencie młoda Żydówka wydaje się absolutnie zaskoczona. Z lękiem i przerażeniem komentuje odczytany przez ojca fragment:

Czy naprawdę to wszystko zostało tak powiedziane? [...] Bóg żałuje! Bóg płacze! To niesamowite! Zawsze wyobrażałam sobie żydowskiego Boga jako groźnego i niezłomnego. I nagle okazuje się, że właściwe są mu ludzkie uczucia, skrucha, łzy...<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Por. С. Ан-ский, *Меж двух миров*, s. 326: „Дочь. Вот уже месяц, как я вернулась к тебе, больная и надломленная. И ты мне еще ни одного слова не сказал. Старик. Что же я должен был тебе сказать? Что я мог сказать? Дочь. Как? Дочь, единственная дочь, опозорила твои седины, бежала из под венца с человеком, которого ты к себе на порог не пускал, пропадала без вести целых пять лет. И вдруг неожиданно вернулась домой... И ты не нашел, что сказать ей? Старик (сухо). Не нашел...”. [„Córka: To już przecież miesiąc, jak do ciebie wróciłam, chora i załamana. A ty nie wrzekłeś do mnie ani jednego słowa. / Starzec: A cóż ja powinienem był tobie powiedzieć? Co ja mogłem powiedzieć? / Córka: Jak? Córka, jedyna córka, przyniosła hańbę twojej siwiźnie, przed samym [swoim] ślubem uciekła z człowiekiem, którego ty nie wpuszczałeś na próg, przepadła bez wieści na całych pięć lat. I nagle, niespodziewanie wróciła do domu... I ty nie wiedziałeś, co jej powiedzieć? / Starzec (sucho): Nie wiedziałem...”].

<sup>22</sup> Jose ben Kisma był tanaitą żyjącym na przełomie I i II wieku n.e. W kwestii postaci ben Kisma, zob.: Jose ben Kisma [w:] R.L. Eisenberg, *Essential Figures in the Talmud*, Plymouth 2013, s. 128. Postać Jomy ben Kisma pojawia się w traktacie *Pirke Awot* 6:9. Por. *Sentencje Ojców. Pirke Awot*, tłum. E. Gordon, S. Pecaric, Kraków 2005, s. 95 nn.

<sup>23</sup> С. Ан-ский, *Меж двух миров*, s. 326.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

Jedynym wyjaśnieniem dla pojawienia się w tekście dramatu wzmianki o „płaczącym Bogu” jest świadome nawiązanie przez An-skiego do postaci *Szechiny*, która – na skutek prekosmicznej katastrofy, do której doszło u zarania dziejów stworzenia – musiała odłączyć się od małżonka, *Kudsza Berich Hu*<sup>25</sup>. Została tym samym skazana na ziemską egzystencję i na bytowanie wśród ludu, z którym łączy ją taki sam, pełen trudu i cierpienia, los na wygnaniu<sup>26</sup>. Ponadto *szewirat ha-kelim*, rozbicie glinianych naczyń symbolizujące wspomnianą już tutaj katastrofę, zdaniem kabalistów było wynikiem zbyt silnego promieniowania boskiej energii<sup>27</sup>. Naczynia, które miały przejąć ową energię, nie wytrzymały siły napięcia świetlistej mocy, rozsypały się na niezliczenie wiele kawałków, łupin: w każdym z nich uwięziona jest boska iskra – iskra „święta”, oczekująca na powrót do źródła istnienia i na połączenie się z *En-Sof*: z tym-co-nieskończone i niedefiniowalne, co jest wszystkim i zarazem niczym<sup>28</sup>. Innymi słowy, na początkowym etapie aktu kreacji Bogu czy bóstwu „coś się nie udało”. Jego plan nie został zrealizowany w sposób poprawny. Bóstwo okazało się więc pozbawione atrybutu wszechmocy. Nie jest też wykluczone, iż stało się tak za sprawą nieharmonijnego oddziaływania *sitra de-kedusza*, strony świętości, i *sitra achra*, drugiej, „odwrotnej” strony bóstwa pojmowanego w sposób gnostycki, będącego siłą generującą zarówno dobro, jak i zło.

Niezależnie jednak od takiej czy innej przyczyny implikującej niedoskonałość dzieła kreacji jedna koncepcja wydaje się pewna: zanim dopełni się czas i nadejdzie mesjańskie zbawienie, tylko człowiek, obdarzony teurgiczną mocą<sup>29</sup>, jest w stanie uwalniać promieniujące boskością iskry za sprawą kontemplacyjnych i ekstazyjnych modlitw, a także poprzez wypełnianie *micwot*, przykazań, okazywanie dobroci wszystkiemu, co żyje i co go otacza. Dzięki wszelkim działaniom pozytywnym w porządku etycznym ludzka istota może wpływać na stan tego świata oraz na „wyższe”

<sup>25</sup> *Kudsza Berich Hu* w języku aramejskim oznacza: „Święty, niech będzie błogosławiony”. W kwestii nieoczekiwanego rozpadu bóstwa na *Kudsza Berich Hu* oraz na *Szechinę*, zob.: R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, s. 45, 49.

<sup>26</sup> Por. O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 31: „Istnieje pojęcie rzeczywistości, które nie jest związane ani z jednostką, ani z ludzkością, lecz z ludem. Każdy autentyczny, to znaczy metafizyczny lud stanowi peryferie systemu, w którego (transcendentnym) ośrodku znajduje się biologiczne centrum, bóg danego ludu. Tym samym siłą tworzącą rzeczywistość jest dynamiczna relacja pomiędzy bogiem i ludem”.

<sup>27</sup> Por. M.A. Ouaknin, *Tajemnice kabały*, tłum. K.K. Pruscy, Warszawa 2006, s. 45: „«Światło», «wibracja», «energia» oto trzy kluczowe słowa praktycznej kabały. Triada światło-wibracja-energia kryje się w szczególnie sposób w literach alfabetu, które stają się przez to same cząstkami światła obdarzonymi niezwykłą siłą, która pozwala nam reinterpretować świat, a nawet stwarzać go na nowo. Księgi zawierające alfabet obdarzony fundamentalną mocą to właśnie księgi kabały”.

<sup>28</sup> W kwestii dialektycznego napięcia zachodzącego pomiędzy Bytem a (boską) Nicością – zob. np.: R. Elior, *The Paradigms of “Yesh” and “Ayin” in Hasidic Thought* [w:] *Hasidism Reappraised: The Social Functions of Mystical Ideals in Judaism*, A. Rapoport-Albert (red.), Oxford 1996, s. 168–179.

<sup>29</sup> Na temat teurgii kabalistycznej pisze między innymi Mosze Idel. Por. M. Idel, *Kabala. Nowe perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006, s. 310: „Podsumowując mit stojący w tle teurgii umacniającej: boska moc zależy od ludzkich uczynków, które są w stanie ją wzmoczyć lub osłabić; inaczej rzecz ujmując, relacja między Bożymi atrybutami stanowi funkcję aktów człowieka. Wykonywanie Boskiej woli poprzez praktykowanie przykazań jest zatem formą ludzkiego uczestnictwa w procesach zachodzących w bóstwie”.

światy, pomagając stęsknionej *Szechinie* w powrocie do boskiego małżonka. W gruncie rzeczy nie jest to trudnym zadaniem, skoro Boga – lub Bożą obecność, *Szechinę*, można odnaleźć we wszystkim. Ten panteistyczny pogląd chasydów<sup>30</sup> An-ski wykorzystał w tekście *Dybuka*, prezentując w nim chasydzką „pieśń świętą” (ros. *святая песнь*):

Stwórcu wszechświata,  
Ja Ciebie wygram „Ty”!  
Gdzie Ciebie znajduję?  
I gdzie Ciebie nie znajduję?  
Gdzie nie spojrzysz – tylko Ty!  
I nic nie istnieje bez Ciebie<sup>31</sup>.  
Wszędzie – Ty, tylko Ty, jeden – Ty!  
Ty, Ty, Ty, Ty!  
Jeśli dobrze – znaczy Ty,  
A jeśli nie – to i tak Ty!  
No a jeśli Ty – to dobrze.

Wszystko – Ty, tylko – Ty, jeden – Ty.  
Ty, Ty, Ty, Ty, Ty!  
Ty, zachód – Ty!  
Południowy wschód – znowu Ty!  
Na wysokościach Ty! – Ty na nizinach!  
Wszędzie – Ty, tylko – Ty, jeden – Ty!  
Ty, Ty, Ty, Ty, Ty!<sup>32</sup>

Bóstwo odczuwające odpowiedzialność za niedoskonałość świata i za los wybranego przez siebie narodu zdane jest w takich okolicznościach na łaskę oraz na dobrą wolę człowieka zdolnego do odczuwania boskości w otaczającym świecie. Cierpienie owego boga i ludzi można zaś określić jako współcierpienie. Jednakże, co należy podkreślić, autorem zła i nieszczęść jest w takim ujęciu właśnie panteistycznie pojmowane bóstwo. To ono bowiem przyczyniło się w jakiś sposób do nieszczęść, które wciąż na nowo stają się udziałem ludzi. Co więcej, okazuje się, że nadludzka potęga jest pozbawiona mocy i pozostaje bezsilna. „Bóg płacze nad zburzoną świątynią” i zmuszony jest tułać się wśród obcych.

Jak się wydaje, An-ski zdawał sobie sprawę z aporetycznego charakteru doktryny religijnej, wyznawanej przez wspólnoty chasydzkie. Mimo że w „Prologu” dramatu wspomina o płaczącej *Szechinie* oraz o jej poczuciu winy wobec narodu skazanego

<sup>30</sup> Por. R. Elior, *The Paradoxical Ascent to God. The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, Albany 1993, s. 15: „Hasidism brought with it a high degree of spiritual internalization of religious life into a public concern; because God is present in every place, and human thought is present in every place about which one thinks, therefore every act, every time, every place can serve as the point of departure for every man’s contemplation of the divine innerness of reality beyond its physical garments. In the Hasidic idiom, this claim is defined by a radical slogan, «in all your ways, know Him»”. W kwestii panteizmu oraz panenteizmu różnych wariantów doktryn kabalistycznych zob.: G. Scholem, *Kabbalah*, New York 1978, s. 144–152.

<sup>31</sup> Dosłownie: „И нет предмета без Тебя” („I nie ma bez Ciebie [żadnej] rzeczy”).

<sup>32</sup> С. Ан-ский, *Меж двух миров*, s. 344.



na tułaczkę, to w tekście sztuki znaczącą rolę odgrywa również bóstwo biblijne – surowy i jakoby sprawiedliwy Król – Sędzia ferujący wyroki, których nie można odmienić i które należy przyjmować z głęboką pokorą. Jednym z najbardziej uderzających passusów występujących w rosyjskiej wersji *Pomiędzy dwoma światami* jest przedślubna pieśń dedykowana Lei. Dziewczyna ma wyjść za mąż za nieznanego mężczyznę. Małżeństwo zostało zaaranżowane przez jej ojca, Sendera. Wybierając męża dla córki, kierował się on przesłankami finansowymi, zamożnością przyszłego zięcia, w najmniejszym stopniu nie biorąc pod uwagę uczuć własnego dziecka. Tym bardziej więc ślub Lei stanowi dla niej „sytuację graniczną”. Również otoczenie przyszłej panny młodej ma świadomość tego faktu. Społeczność stara się zatem wesprzeć dziewczynę, choć zarazem słowa pieśni brzmią ponuro i groźnie. Towarzyszy im poza tym płacz kobiet, z pewnością przygnębiający dla bohaterki An-skiego.

O, narzeczono, narzeczono, narzeczono piękna.  
 Dzisiaj dzień twojego wielkiego sądu.  
 Przed Bogiem w niebie ukaza się wszystkie twoje czyny:  
 I tajne, i jawne, i myśli, i słowa  
 Od chwili urodzenia, aż do dzisiejszego dnia...  
 I na całe twoje życie, na długie lata  
 Rozstrzygnie się dzisiaj twój los!  
 I w tej chwili, narzeczono, nie powinnaś zapominać,  
 Że Bóg postanowił ukarać cię sieroctwem,  
 Że w wilgotnej ziemi leży twoja matka  
 I że nie może ona wstać z chłodnej mogiłki,  
 Aby wraz z ojcem wziąć ciebie pod rękę  
 I błogosławiąc, poprowadzić do ślubu.  
 Dlatego powinnaś, narzeczono, płakać i szlochać,  
 i surowym postem, i modlitwą się oczyszczać,  
 ażeby przed sądem wszechmocnego Boga ukazać się  
 tak niewinna i czysta, jak [byłaś wówczas, gdy] rodziła cię matka.  
 I za to Najwyższy nie odmówi ci okazania  
 swojej bezgranicznej miłości i swojej łaski<sup>33</sup>.

Tym razem Absolut nie jest postrzegany jako bóstwo immanentne w stosunku do świata, lecz jest On bytem wszechmocnym i transcendentnym, znajdującym się w tak zwanym niebie, w sferze zupełnie niedostępnej dla człowieka i ponad człowieka wykraczającej. Jest sędzią, który może okazać narzeczonej łaskę bądź też może ją ukarać, co zresztą już zdołał przecież uczynić, skazując Leę na sieroctwo za sprawą przedwczesnej śmierci jej matki. Bóg „w niebie” nie jest więc bóstwem współcierpiącym, lecz jest On obojętny na ludzkie cierpienie, mimo że ludzie starają się jeszcze wierzyć w „bezgraniczną miłość i łaskę” bóstwa. Bóstwo to jednak nie oplakuje sieroty, nie czuje się wobec niej winne, jak czuła się winna *Szechina*, szlochając nad zburzoną Świątynią i nad bezładną tułaczką swojego narodu – dzieci Izraela. Istnieje jedynie (nikła) szansa, że groźnego i surowego Boga można przebłagać płaczem, szlochaniem, postem i modlitwą. Jeżeli natomiast nie uda się tego uczynić, pozostanie jedynie pogodzić się losem, wygłaszając formułę, którą w kulturze

<sup>33</sup> С. Ан-ский, *Меж двух миров*, s. 359.

żydowskiej wypowiada się zazwyczaj na wieść o czyjejs śmierci: „Благословен Судия праведный! Борух Даян эмет!”, „Błogosławiony Sędzia sprawiedliwy! *Baruch dajan emet!*”<sup>34</sup>

## II. *Dybuki* – dusze błądzące i chasydzka wersja doktryny *gilgul*

Doktryna dotycząca transmigracji dusz, zwana również doktryną *gilgul* bądź me-tempsychozą, nie jest wytworem oryginalnie chasydzkim. Była ona silnie osadzona w nauczaniu kabalistów, szczególnie Józefa Karo, Izaaka Lurii czy Chaima Vitala<sup>35</sup>. Zresztą przekonanie o nieśmiertelności i wędrówce dusz nie było obce również – o wiele wcześniejszym – filozofom greckim, Pitagorasowi czy Platonowi. Wszystko zatem wskazuje na to, iż w przypadku doktryny *gilgul* mamy do czynienia z mitem o proveniencji niezwykle odległej w czasie. Jednakże to właśnie chasydzi dokonali popularyzacji owej doktryny, wprowadzając do zestawu swoich wierzeń zjawisko *dybuka*<sup>36</sup>. *Dybuk* z jednej strony stanowi nazwę choroby psychicznej – stanu posesywnego, z drugiej zaś jest terminem określającym duszę nagą i zbłąkaną, która z różnych względów nie może znaleźć wytchnienia po śmierci, nie wolno jej nawet przekroczyć wrót gehenny, gdzie mogłaby pokutować za grzechy, których dopuściła się w swoim „ziemskim” życiu. Dlatego *dybuk* – „dusza zbłąkana” – w desperacji szuka osoby żyjącej i przejmuje kontrolę nad jej myśleniem i zachowaniem. Przemawia przez usta żyjącego członka społeczności po to, aby uzyskać pomoc, rozwiązać problemy i zrealizować przedsięwzięcia, których zmarłemu nie udało się dokończyć za życia<sup>37</sup>.

W rosyjskojęzycznym *Dybuku* An-skiego doktryna wędrówki dusz została przedstawiona w dość subtelny sposób. Wiara społeczności chasydzkiej w transmigrację jest tutaj relacjonowana i zarazem uzasadniana przez Leę, przyszlą pannę młodą, posiadającą – jak się wydaje – pełną świadomość istnienia – pozornego – dualizmu otaczającej ją rzeczywistości, a także stałej interrelacji zachodzącej pomiędzy światem ludzkim i boskim, dziedziną żywych i zmarłych, sferą *sacrum* i domeną *profanum*, dobrem i złem. Jednocześnie bohaterka tragedii nie jest w stanie zaakceptować „wyroków opatrności” i pogodzić się z przedwczesną śmiercią swych bliskich, matki i ukochanego Chanana<sup>38</sup>:

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 380.

<sup>35</sup> Por. R. Elior, *Dybuki i kobiety żydowskie w historii społecznej, myśli mistycznej i folklorze*, tłum. K. Kornacka, Poznań–Gniezno 2014, s. 86–92.

<sup>36</sup> Jak zauważa Gershom Scholem, temin *dybuk* wszedł do literatury dopiero w XVII wieku. Pochodził z języka codziennego Żydów niemieckich i polskich. We wcześniejszej literaturze talmudycznej i kabalistycznej zjawisko to było określane jako „zły duch” lub „zły *ibur*” („zła ciąża”, „zła inkubacja”). Por. G. Scholem, *Kabbalah*, s. 349. Według An-skiego z kolei *dybuk* jest „cieniem człowieka, który odszedł ze świata żywych”. Por. C. Ан-ский, *Меж двух миров*, s. 366.

<sup>37</sup> Por. *ibidem*, s. 59.

<sup>38</sup> W oryginale rosyjskim występują – konsekwentnie – jidyszowe formy imion Lei i Chanana, Лия (Lija) oraz Хонон (Chonon).

Nie, babciu, nie! Oni żyją z nami... Babciu! Przecież człowiek rodzi się, aby przeżyć całe długie życie! A jeśli umiera wcześniej, to gdzie się podziewa jego nieprzeżyte życie, jego radości i smutki, myśli, które powinien był przemyśleć, dzieła, które powinien był stworzyć, dzieci, które powinien był zrodzić! Gdzie? Gdzie?... Żył chłopak o wzniosłej duszy, głębokiej myśli. I było przed nim całe życie. I nagle, w jednej chwili, zostało ono przerwane. I przyszli nieznanymi ludźmi i zanieśli go na cmentarz, i pochowali w obcej ziemi. A gdzie się podziało jego nieprzeżyte życie? Jego niewypowiedziane słowa? Jego niewyśpiewane modlitwy? Babciu, przecież jeśli świeca gaśnie wcześniej niż [wówczas, gdy] dogasa, ona nie znika. I można ją na nowo zapalić, i będzie świeciła, dopóki nie dopalą się do końca. Jak może zniknąć ludzkie życie, które zgasło przed czasem? Jak może ono zniknąć?<sup>39</sup>

Według Lei nie istnieje zatem w gruncie rzeczy realny podział na żywych i zmarłych. Ci ostatni bowiem „żyją z nami”. Ich życie może rozbłysnąć na nowo, pod inną postacią, ponieważ los każdego człowieka musi się dopełnić w jego myślach, uczynkach i słowach. Ci zaś, którym odebrano tę szansę, powracają „na ziemię”: „nie znikają”. Tym samym bohaterka uzasadnia nie tylko proces reinkarnacji, lecz także egzystencję duchów-dybuków. Nie są one bytami jednoznacznie złymi, ale nieszczęśliwymi i niesprawiedliwie osądzonymi przez Boga, los czy ludzi. Są one wreszcie skazane na tułaczkę i zależne od żyjących, podobnie jak boska *Szechina*, którą skazano na współcierpienie z ludem Izraela. Innymi słowy, można w tym momencie zaryzykować, jak się wydaje, twierdzenie, iż – przynajmniej w interpretacji An-skiego – egzystencja dybuka jest analogiczna do bytowania kabalistycznego bóstwa, którego los został powierzony człowiekowi lub też wydany w ręce człowieka. Przekonanie Lei podziela zmarły Chanan, który niemal dosłownie powtarza słowa „płaczącego Boga” pojawiające się w *Prologu* dzieła: „Biada mi! Biada mi! Przegrałem oba światy. I nie mam dokąd pójść! Wypędzają mnie ze świata żywych, a i ziemia mnie nie przyjmuje”<sup>40</sup>.

Dopiero po odbyciu rytuału egzorcyzmowania dybuka bardziej przytomna już Lea uświadamia sobie, że przyłgnęła do niej dusza zmarłego Chanana. Choć modlitwy i mroczne zaklęcia zebranych uwolniły ją od obecności ducha, to dziewczyna nadal nie jest szczęśliwa. Czuje, iż Chanan już dwukrotnie został jej wydarty: najpierw zabrała go śmierć, a następnie zaklęcia cadyka oraz *minjanu*<sup>41</sup>. Odczucia Lei podziela Chanan, dybuk, martwy narzeczony:

*Lea*: „I odszedłeś ze świata żywych. I słońce dla mnie zgasło... i moja dusza zwiędła... I poprowadzili mnie narzeczoną-wdowę, radośnie śpiewając, do ślubu z obcym. Potem ty wróciłeś... I poszłam z nieprzystońniętą głową do ślubu z tobą. I w moim sercu rozkwitło martwe życie i smutna radość”. *Chanan*: „Teraz odebrali nam i tę smutną radość... Ostatnią”<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> С. Ан-ский, *Меж двух миров*, s. 353 n.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 367.

<sup>41</sup> Рог. С. Ан-ский, *Меж двух миров*, s. 369: „Лия (Дибук). Я не выйду! Раби Шлоймеле. Пусть входят десять человек в белых кителях. Входят. Выньте Свитки. Вынимают. Зажгите черные свечи. Зажигают. Берите трубные рога! Берут рога” [„Lea (Dybuk): Ja nie wyjdę. Rabin Szloymеле. Niech wejdzie dziesięciu ludzi w białych szatach. Wchodzą. Wyjmijcie Zwoje. Wymijają. Zapalcie czarne świece. Zapalają. Weźcie szofary. Biorą szofary”].

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 379.

W tragedii An-skiego odwzorowana została zatem sytuacja, w której znajduje się kabalistyczne bóstwo pozbawione swej męsko-żeńskiej jedności. Lea nie może połączyć się z Chananem. Z tego powodu cierpi i płacze. Bohaterka *Dybuka*, paradoksalnie, okazuje się jednak silniejsza od *Szechiny*, Oblubienicy Boga. Decyduje się na krok desperacki i ostateczny: złamanie wspólnotowego tabu oraz przejście do świata martwych, dominium skażonego przez śmierć. Tylko w taki sposób będzie w stanie ukoić tęsknotę. Zarazem jednak zdaje sobie sprawę, iż związek osób zmarłych stanowi tylko namiastkę szczęścia, które mogłoby się stać udziałem ludzi żyjących. Bohaterka wie, iż burząc odwieczny, boski i ludzki porządek, nie pozna, na przykład, radości macierzyństwa – „ludzkiego stwarzania”:

Luli, moje dziecińki, Nie urodziwszy się, zmarłyście. Matka – grób ojca – Owdowiała, nie wzięwszy ślubu...<sup>43</sup>

## Uwagi końcowe

Powszechnie przyjmuje się, że tym, kto dokonał popularyzacji chasydyzmu na zachodzie Europy, był Martin Buber, co jest zresztą zupełnie oczywiste. Opublikował on przecież tak znane książki jak *Opowieści chasydów*, *Opowieści rabina Nachmana*, *Gog i Magog*. *Kronika chasydzka* czy też *Droga człowieka według nauczania chasydów*. Dość zaskakujące wydaje się jednak, że chasydyzm, który narodził się w Europie Wschodniej, pozostawał zjawiskiem nieznanym, niezrozumiałym i obcym również dla Słowian: Polaków, Rusinów czy Rosjan. Można też sądzić, iż Szymon An-ski – będąc etnografem – doskonale zdawał sobie z tego sprawę, tym bardziej że sam prawdopodobnie rozumiał, jak skomplikowane i złożone są pewne doktryny żydowskich mistyków, którzy ożywili mity kabalistyczne, nadając im nowy wyraz i nowe znaczenie. Właśnie dlatego napisał *Pomiędzy dwoma światami* w języku rosyjskim. Jego zamiarem była adaptacja sceniczna dramatu na deskach MChAT-u<sup>44</sup>, w reżyserii „wielkiego” Konstantyna Stanisławskiego, który jednak uznał *Dybuka* za sztukę niesceniczną bądź przynajmniej wymagającą korekt<sup>45</sup>. Trudno odmówić Stanisławskiemu racji. Nawet najbardziej wyrafinowana i wykształcona publiczność rosyjskojęzyczna nie byłaby w stanie zdekodować ukrytych warstw znaczeń w tekście Siemiona Akimowicza Rapoport. Nie można też było wymagać, aby intelektualiści rosyjscy lub nawet zasymilowani z kulturą rosyjską Żydzi mieli wiedzę na temat

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 380.

<sup>44</sup> W kwestii Moskiewskiego Teatru Artystycznego oraz jego założycieli, Konstantyna Stanisławskiego i Włodzimierza Niemirowicza Danczenki – zob. np.: B. Mucha, *Historia Teatru Rosyjskiego*, Piotrków Trybunalski 2001, s. 175–181. Na temat metody (systemu) gry aktorskiej, stworzonej przez Stanisławskiego, zob. R. Ben-Ari, *The Stanislavsky System* [w:] *idem, Habima*, New York–London 1957, s. 217–229.

<sup>45</sup> Jak twierdzi Stan L. Wolitz, Stanisławski zalecił An-skiemu rozbudowanie w tekście dramatu monologów *Posłańca*, znanego – dzięki Bialikowi – jako *Meszulach*, a także zmodyfikowanie kwestii wygłaszanych przez Chanana oraz korektę sceny finałowej sztuki. Wolitz myli się jednak, pisząc, iż w wersji rosyjskiej w ogóle nie istnieje odpowiednik *Meszulacha*. Postacią analogiczną do *Posłańca* jest przecież *Прохожуи старук*, „Starzec-Przechodzień”. Por. S.L. Wolitz, *op. cit.*, s. 174.

niejednoznacznej koncepcji bóstwa w judaizmie albo magicznych praktyk o proveniencji kabalistycznej.

*Dybuk* An-skiego w oryginalnej, rosyjskojęzycznej wersji przypomina więc bardziej traktat filozoficzny niż utwór, który mógłby zaistnieć na scenie. Mimo to niewątpliwie pozostaje dziełem tragicznym, opisującym egzystencję nieszczęśliwych ludzi, niedoskonałego świata i nieszczęśliwego boga uwikłanego w ów świat będący areną manichejskiej walki pomiędzy dobrem a złem<sup>46</sup>, pomiędzy *sitra de-kedusza*, stroną świętości, a *sitra achra*, odwrótną stroną bóstwa. Paralelizm losów boga i człowieka – wyraźnie akcentowany przez An-skiego – potwierdza zaś tezę Oskara Goldberga o nieistnieniu w judaizmie „wszechsprawiedliwego” bóstwa.

## Bibliografia

- Ан-ский С., *Меж двух миров. Дибук. Еврейская драматическая легенда в четырех действиях с прологом и эпилогом* [Między dwoma światami. *Dybuk. Żydowska legenda dramatyczna w czterech aktach z prologiem i epilogiem*] [w:] *Антология еврейской драматургии. Полвека еврейского театра 1876–1926* [Antologia dramaturgii żydowskiej. Pół wieku teatru żydowskiego 1876–1926], Б. Ентин (red.), Москва 2003.
- Ben-Ari R., *The Stanislavsky System* [w:] *idem, Habima*, New York–London 1957, s. 217–229.
- Dykman S., *Wstęp* [w:] Ch.N. Bialik, *Pieśni*, tłum. S. Dykman, Kraków 2012, s. 23–37.
- Elior R., *Dybuki i kobiety żydowskie w historii społecznej, myśli mistycznej i folklorze*, tłum. K. Kornacka, Poznań–Gniezno 2014.
- Elior R., *Joseph Karo and Israel Ba'al Shem Tov: Mystical Metamorphosis – Kabbalistic Inspiration – Spiritual Internalization*, „Studies in Spirituality” 2007 (17), s. 267–319.
- Elior R., *Mistyczne źródła chasydyzmu*, tłum. M. Tomal, Kraków 2009.
- Elior, R., *The Paradigms of “Yesh” and “Ayin” in Hasidic Thought* [w:] *Hasidism Reappraised: The Social Functions of Mystical Ideals in Judaism*, A. Rapoport-Albert (red.), Oxford 1996, s. 168–179.
- Elior R., *The Paradoxical Ascent to God. The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, Albany 1993.
- Goldberg O., *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Kraków 2012.
- Heschel A.J., *Pańska jest ziemia*, tłum. H. Halkowski, Kraków 2010.
- Heschel A.J., *Szabat*, tłum. H. Halkowski, Kraków 2009.
- Idel M., *Kabala. Nowe perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006.
- Иванов В.В., *Вступительный текст* [w:] С. Ан-ский, *Меж двух миров. Дибук. Еврейская драматическая легенда в четырех действиях с прологом и эпилогом* [w:] *Мнемозина: Документы и факты из истории отечественного театра XX века* [Mnemozyna: Dokumenty i fakty z historii teatru narodowego XX wieku], В.В. Иванов (red.), Москва 2004, s. 10–13.
- Jose ben Kisma [w:] R.L. Eisenberg, *Essential Figures in the Talmud*, Plymouth 2013, s. 128.
- Mucha B., *Historia Teatru Rosyjskiego*, Piotrków Trybunalski 2001.
- Nigal G., *Magic, Mysticism and Hasidism. The Supernatural in Jewish Thought*, London 1994.

<sup>46</sup> Por. A.J. Heschel, *Pańska jest ziemia*, tłum. H. Halkowski, Kraków 2010, s. 94: „Dobre uczynki człowieka są pojedynczymi aktami w długim dramacie zbawienia i nie tylko naród Izraela, ale cały świat musi zostać zbawiony. Nawet sama *Szechina*, Boska Obecność, znajduje się na wygnaniu. Bóg jest jak gdyby uwikłany w tragiczny stan tego świata; *Szechina* «leży w prochu». Odczucie obecności *Szechiny* w ludzkim cierpieniu zostało w niezarty sposób wyrte w świadomości wschodnioeuropejskich Żydów. Przywrócenie pierwotnego stanu świata było celem wszystkich starań”.

- Ouaknin M.A., *Tajemnice kabaly*, tłum. K.K. Pruscy, Warszawa 2006.
- Patai R., *The Hebrew Goddess*, Detroit 1990.
- Safran G., *Wandering Soul: The Dybbuk's Creator, S. An-sky*, Cambridge–Massachusetts–London 2010.
- Scholem G., *Kabbalah*, New York 1978.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007.
- Scholem G., *O mistycznej postaci bóstwa*, tłum. A.K. Haas, Warszawa 2010.
- Sentencje Ojców. Pirke Awot*, tłum. E. Gordon, S. Pecaric, Kraków 2005.
- Wolitz S.L., *Inscribing An-sky's 'Dybbuk' in Russian and Jewish Letters* [w:] *The Worlds of An-sky*, G. Safran, S.J. Zipperstein (red.), Stanford 2006, s. 164–202.