

„CHASYDZKI ŚWIAT STANISŁAWA VINCENZA”

(Fragment większej całości)

STANISŁAW STABRO*

I.

„Jeszcze do niedawna nazwisko Vincenza – pisał w 1994 roku Piotr Kuncewicz – znane było tylko wtajemniczonym. [...] Dziś kiedy poznaliśmy całość *Na wysokiej połoninie* wiemy, że mamy do czynienia z jednym z najciekawszych autorów polskich XX stulecia”¹.

W przypadku Stanisława Vincenza (1888–1971) – pisarza mitu koegzystencji, a nie mitu konfrontacji narodów i kultur na podolskich Kresach południowo-wschodnich – mamy do czynienia, przede wszystkim w cyklu *Na wysokiej połoninie*, ze szczególną strategią mitologizacji i idealizacji kresowej rzeczywistości unicestwiających realny ciężar historii. Na problem ten zwróciła już uwagę Nina Taylor, podkreślając, że „mit huculski Stanisława Vincenza wchodzi w obręb mitów regionalnych”².

Bolesław Hadaczek, pisząc o odbiciu folkloru Huculszczyzny we wszystkich warstwach i fazach struktury cyklu *Na wysokiej połoninie* zauważył, że folklor ten tworzą głównie

[...] trzy narodowości współżyjące tu między sobą od wieków: Huculi, Polacy, Żydzi (na dalszym planie występują Ormianie, Wołosi, Czesi, Cyganie, Niemcy, Węgrzy oraz szereg „mieszkańców biologicznych i kulturowych”³.

Temat żydowski, zróżnicowany pod względem funkcjonalnym pojawił się w dziele Vincenza na kilku poziomach. W najśłynniejszym cyklu *Na wysokiej połoninie* jest, na poziomie mitu lokalnego, ważną częścią składową folkloru huculskiego. Na poziomie mitu uniwersalnego związany jest tamże z problematyką

* Stanisław Stabro – prof. dr hab. w Instytucie Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego.

¹ Piotr Kuncewicz, *Agonia i nadzieja. Proza polska od 1956*, Warszawa 1994, t. IV, s. 48.

² Nina Taylor, *Stanisław Vincenz i tradycja kresowa* [w:] *Świat Vincenza. Studia o życiu i twórczości Stanisława Vincenza (1888–1971)*, pod red. Jana A. Choroszego i Jacka Kolbuszewskiego, Wrocław 1992, s. 116.

³ Bolesław Hadaczek, *Huculski świat Stanisława Vincenza* [w:] tegoż, *Kresy w literaturze polskiej XX wieku. Szkice*, Szczecin 1993, s. 116.

chasydyzmu jako ostatniego stadium mistyki żydowskiej⁴. Na poziomie mitu narodowego natomiast temat ten wcielił się pod piórem pisarza w ideę asymilacji Żydów z polskością, jak dzieje się to w części szkiców z *Tematów żydowskich*. Przy czym pojęcie mitu rozumiem tutaj w sensie rudymenarnym, czyli jako

[...] opowieść wyrażającą i organizującą wierzenia danej społeczności, przede wszystkim archaicznej, jako pewną historię grupującą fakty w ten sposób, że nabierają one określonego sensu⁵.

Obraz Żydów obecny w części twórczości Stanisława Vincenza w powyżej zasygnalizowanych kategoriach mitycznych jest fundamentalnym składnikiem arkaadyjskiej, legendowej zgoła wizji rzeczywistości, wyzutej z poważniejszych konfliktów wyznaniowych pomiędzy grupami etnicznymi, zamieszkującymi pod koniec XIX wieku we Wschodniej Galicji geograficzny obszar trójkąta ziem Pokucia, Czarnohory i Bukowiny, tworzącymi, według słów samego pisarza, „narod poloniński”.

Polonina – zauważył Piotr Kuncewicz – jest świętą księgą trzech narodów – Polaków, Ukraińców i Żydów. [...] Książka ta jest utopią czy nawet baśnią, co dla jednych okazuje się jej słabością, dla innych siłą⁶.

Sięgający do prawydarzeń, „ab initio”, ustawicznie się regenerujący, odwracalny, uobecniony Eliadowski praczas mityczny, wyparł obecny w dziele Vincenza realny czas narracji jesieni 1887 roku⁷. W zaprojektowanym przez pisarza „wiecznym teraz” możliwe było rozciągnięcie czasu fabuły na okres praktycznie od połowy XVIII wieku do pierwszego dziesiątka lat wieku XX⁸. W takim ujęciu

⁴ Gershom Scholem, *Chasydyzm w Polsce – ostatnia faza mistyki żydowskiej* [w:] tegoż, *Mystycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. Ireneusz Kania, Warszawa 1997, s. 395.

⁵ *Słownik terminów literackich*, pod red. Janusza Stawińskiego, Wrocław 1988, s. 288.

⁶ Piotr Kuncewicz, *op. cit.*, s. 51. Por. Dorota Sapa, *Między polską wyspą a ukraińskim morzem. Kresy południowo-wschodnie w polskiej prozie 1918–1988*, Kraków 1998, s. 189–190; Eugenia Prokop-Janić, *Na wysokiej połoninie. Obrazy, dumy i gawędy z Wierchowiny Huculskiej: motywy żydowskie wobec literatury Dwudziestolecia* [w:] Stanisław Vincenz *humanista XX wieku*. Pod red. Mirosławy Ołdakowskiej-Kuflowej, Lublin 2002, s. 263–276. Autorka analizuje tu przede wszystkim zawarty w dziele Vincenza obraz Żydów w oczach społeczności huculskiej przez pryzmat szlacheckich i ludowych stereotypów, pozytywnych i niepozytywnych, odnoszących się do tej grupy etnicznej. Badaczka relacjonuje w swoim tekście również zarys wzajemnych relacji pomiędzy poszczególnymi grupami narodowościowymi zawarty w twórczości autora *Prawdy starowieku*. Całość tej problematyki podejmuje w kontekście odpowiednich wątków żydowskich w literaturze Dwudziestolecia.

⁷ Bolesław Hadaček, *op. cit.*, s. 114–115: „Czas otrzymał dwa wymiary: historyczny i mityczny. Akcja zaczyna się w roku 1887, jesienią, kiedy to Foka Szumiejowy zaczyna zapraszać cały naród poloniński na wesele najstarszej córki dziedzica z Krzyworówni i kończy się w tym samym roku 16 października opisem tegoż wesela. Przebieg fabuły przypomina [...] pętlę chronologiczną: rozpoczyna się w roku 1887, po czym sięga w czasy najstarsze Wierchowiny [...], następnie przenosi się w czasy bliższe – zwady świata huculskiego z nową cywilizacją [...]; potem przelewa się [...] na zdarzenia sprzed dziesięciu lat [...] na szeroki opis chrzciny córki Fokowej, by w końcu powrócić do punktu wyjścia – wspomnianego wesela”.

⁸ Gershom Scholem, *op. cit.*, s. 395: „Ten nowy ruch powołany został do istnienia na krótko przed początkiem drugiej połowy XVIII wieku. [...] Chasydyzm opanował – głównie przed rokiem 1850 – szerokie rzesze żydostwa rosyjsko-polskiego, natomiast nie zdołał się zakorzenić poza krajami słowiańskimi i Rumunią”.

możliwe było pojawienie się w przestrzeni świata przedstawionego cyklu Vincenza zmultiplikowanego w toku narracji, legendowego, a nie realistycznego ujęcia postaci Baal-Szem Towa, Mistrza Świętego Imienia, jako jednego z elementów warunkujących koherencję fabuły całego cyklu.

Przedmiotem mojej szczegółowej uwagi w kontekście tematu „Chasydzki świat Stanisława Vincenza” będą tomy składające się na cykl *Na wysokiej połoninie*, czyli *Prawda starowieku* w wydaniu przedwojennym (1936, wyd. powoj. 1980), *Zwada* (1976), *Listy z nieba* (1974, wyd. kraj. 1982), *Barwinkowy wianek* (1979, wyd. kraj. 1983) oraz gdańskie wydanie *Tematów żydowskich* z 1993 roku, zawierające również teksty dotyczące tej problematyki, przedrukowane z wcześniejszych tomów pisarza: *Z perspektywy podróży* (1980) i *Po stronie dialogu* (1983).

II.

Na obraz Żydów w twórczości Vincenza składają się wątki fabularne i eseistyczne, a także motywy, które można by uszeregować w następującej kolejności:

1. Fascynacja historią chasydyzmu, niektórymi postaciami najwybitniejszych chasydów, niektórymi ideami tego ruchu, jego symbolami i topiką (częściowo pochodzenia kabalistycznego), poszczególnymi rytuałami i obrzędowością. Następnie recepcja chasydyzmu przez nie tylko żydowskich bohaterów Vincenza.

2. Fascynacja filozofią i duchowością chasydyzmu, łącząca się z poprzednim zagadnieniem.

3. Motywy związane z obyczajowością żydowską, również tą reprezentowaną przez chasydów, będące wyrazem fascynacji bohaterów Vincenza taką sferą wrażliwości i wyobraźni, ale również przejawem krytycyzmu wobec niej i pewnej popularności stereotypów ludowego antysemityzmu w środowisku huculskim.

4. Żydzi jako mniejszość, zagadnienia akulturacji i asymilacji. Utopijna i idylliczna wizja stosunków polsko-żydowskich, a bardziej precyzyjnie: huculsko-żydowskich.

5. Wizja holocaustu.

Moje rozważania dotyczyć będą, wyłącznie ze względu na brak miejsca, pierwszych dwóch punktów.

Cytowany już tutaj Bolesław Hadaczek zwracał uwagę w innym swoim tekście na wielonarodowość Kresów i na to, że nie można sobie wprost ich wyobrazić bez Żydów, wyróżniających się kulturą, religią, językiem. Zamieszkujących ziemię Huculszczyny i Podola, poprzez Ukrainę i Wołyń, aż po tereny Wielkiego Księstwa Litewskiego, od Kołomyi i Lwowa, poprzez Brody i Kijów do Wilna i Witebska.

Trudno myśleć o tych ziemiach bez miasteczek z synagogami, bożnicami i bożniczkami, kałami i rabinami, cadykami i szabaśnymi świecami, gdzie biblijne pieśni wiatr łączył z polską piosnką i słowiańskim zalem⁹.

⁹ Bolesław Hadaczek, *W żydowsko-galicyjskim świecie Juliana Strykowskiego* [w:] *tegoż, op. cit.*, s. 163.

Spośród obszernej już literatury przedmiotu na temat dziejów chasydyzmu w Europie Środkowo-Wschodniej zwraca uwagę typologia topiki judajskiej w literaturze polskiej XX wieku, zaproponowana przez Władysława Panasa. Według niego topika ta wywodzi się z potrójnego kręgu tekstów: Tory pisanej (Biblia – Stary Testament), „Talmudu” (Tora ustna), literatury potalmudycznej oraz „Kabały”. Topikę tę Panas podzielił w następujący sposób:

1. Motywy o proveniencji talmudycznej – „Mędrcy Talmudu”, „Prawo”, „Kłótnia z Bogiem”.

2. Motywy o proveniencji kabalistycznej: „Księga-Autentyk”, „Światło”, „Anioł”.

3. Topika żydowska, w ramach której na archetypiczną historię i sytuację egzystencjalną wygnanego człowieka i narodu żydowskiego, tkwiących w diasporze, „pomiędzy”, o zaburzonej tożsamości, nakładają się wtórnie religijne sensory judaizmu. Ten rodzaj doświadczenia wyrażony został w archetypie „Erec Izrael”, „Miasteczka” – Sztetl, motywy „Golema” i „Żyda Wiecznego Tułacza” – „Ahaswera”. Niektóre z tych archetypów i symboli pojawiają się w narracjach Vincenza. Panas zauważył również, że obok topiki talmudycznej i kabalistycznej istnieją obrazy związane z tradycją, obyczajowością i przypowieściami ustnymi formułowanymi w obrębie ruchu chasydzkiego.

4. Zespół motywów związany z tematem „Zagłady” i sytuacją „po Oświęcimiu”¹⁰.

Odnośnie do dzieła Vincenza lubelski badacz zauważył, że duchowość chasydzka obecna w tekstach pisarza łączy się harmonijnie z wątkami innych tradycji religijnych i kulturowych.

W prozie Vincenza – pisał – temat chasydzki ujęty jest we właściwych proporcjach; pozostaje w związku z innymi wątkami judaistycznymi, zwłaszcza z Kabałą, jest wyrazem autentycznej religijności, ale ukazuje też całą barwność opowieści krążących wśród wspólnot chasydzkich Huculszczyzny i Ukrainy¹¹.

Legendowo, mitologizacyjnie i mitologicznie ujęta przez pisarza postać Izraela Ben Eliezera z Międzyboża, czyli Baal-Szem Towa (ok. 1700–1761), twórcy chasydyzmu działającego w połowie XVIII wieku na terenie, na którym toczy się akcja tetralogii Vincenza pojawia się w zróżnicowanych narracjach *Prawdy staro-wieku*, *Listów z nieba*, *Barwinkowego wianka* oraz w tekstach *Simone Weil* i *Echa z Czerdaka* z tomu *Tematy żydowskie*. Na kartach tetralogii twórca chasydyzmu staje się przedmiotem i podmiotem ludowej legendy. Mitem nacechowanym znakami plebejskiej sprawiedliwości. Wszak z punktu widzenia otaczającej chasydz-

¹⁰ Władysław P a n a s, *Topika judajska* [w:] t e g o ż, *Pismo i rana*, Lublin 1996, s. 119: „Topika judajska [...] zarysowuje – mówiąc językiem E. Levinasa – poziom Enigmy. Stąd też jako niespetyfikowana ma – potencjalnie – dużą nośność semantyczną i artystyczną”.

¹¹ *Ibidem*, s. 129–130. Por. Dawid W e i n f e l d, *Stanisław Vincenz o chasydyzmie* [w:] *Świat Vincenza. Studia o życiu i twórczości Stanisława Vincenza (1888–1971)*, pod red. Jana Choroszego i Jacka Kolbuszewskiego, Wrocław 1992, s. 68: „Chasydyzm interesował go jako etos i jako podstawa egzystencjalna o wymiarze uniwersalnym. I oczywiście jako część tej odrębnej cywilizacji pasterskiej Karpat Wschodnich”.

kiego proroka powszechnej przyjaźni nie bez znaczenia jest jego przychylny stosunek do opryszka Dobosza i *vice versa*¹². Mniej szczęścia w kontekście tego lokalnego mitu będzie miał Jekely Prostack z *Prawdy starowieku* i *Barwinkowego wianka* (*Opowieść o żydowskim kamieniu*), młody Żyd zza Dniestru, który chciał pójść w ślady Baal-Szem Towa¹³. W tym paralelnym wobec poprzedniego wątku, ważnym także na planie kompozycji, Jekelęgo nie uchroni przed nieszczęściem okazywana mu przyjaźń przez innego opryszka, Dmytryka Wasyluka. Żona proroka, Rachel, zginie wraz z dziećmi podczas bandyckiego, rabunkowego napadu. Przymierze z Bogiem, z Naturą, z ludźmi i ze światem nie zbawi Jekelęgo od okrutnego losu, ale jako chasyd wybaczy mordercom na sądzie starowieku.

Narrator tekstu pt.: *Simone Weil* przywoła natomiast intelektualną legendę Baal-Szem Towa w kontekście pochodzenia pisarki ze sfer rabinackich z Polski, z okolic Brodów i Lwowa. Podobnie jak postać lwowskiego arcybiskupa metropolity z opowiadania *Echa z Czerdaka*, czyli Andrzeja Szeptyckiego (1865–1944), który podjął próbę połączenia tradycji chasydzkiej i chrześcijańskiej, nakazując swoim parafianom:

A to wszystko ma być bez wódki, bez wina, bez żadnego pijaństwa. Z siebie samego, z radości, z miłości do Boga, do ludzi, bo tak król Dawid, święty żydowski, cieszył się, wykrzykiwał i tańczył!¹⁴

W ujęciu bardziej historycznym, dotyczącym dziejów i filozofii ruchu chasydzkiego, Baal-Szem Tow wymieniony jest i charakteryzowany przez pisarza w *Spotkaniu z chasydami* i w eseju *Mickiewicz i Żydzi*, traktującym o przyjaźni wieszczą ze środowiskami żydowskimi, także z tomu *Tematy żydowskie*. Funkcjonuje on tu obok takich sylwetek twórców mistycyzmu żydowskiego, jak Sabataj Cwi (1626–1676), Jakub Frank (1726–1791), obok znanych chasydów: swojego prawnuka, słynnego rabiego Nachmana z Bracławia (1772–1811) i rabina Mosze Leiba z Sasowa (zm. 1807). Jest natomiast rzeczą interesującą, że postać słynnego Dowa Bera, Wielkiego Magida z Międzyrzecza (1710–1772), ucznia Baal-Szem Towa, pojawia się w narracji tetralogii Vincenza tylko kilka razy, zdawkowo zakamuflowana pod samym imieniem Dow Bera. Brak również innych znakomości, takich chociażby jak następny uczeń Baal-Szem Towa, Jakub Józef z Połonnego (zm. 1782), Menachem Mendel z Witebska (zm. 1788), uczeń Dowa Bera, czy też Szneur Zalman z Ladów zw. Raw (1746–1812), jeden z twórców „Chabbadyzmu” – racjonalnej odmiany chasydyzmu. Odegrali oni znaczącą rolę w pierwszych trzech okresach chasydyzmu, tzn. od lat trzydziestych do lat siedemdziesiątych XVIII wieku¹⁵, a właśnie tego okresu sięga zmitologizowany czas fabuły tetralogii Vincenza.

¹² Czesław Miłosz, *La Combe* [w:] tegoż, *Zaczynając od moich ulic*, Wrocław 1990, s. 244.

¹³ Stanisław Vincenz, *Barwinkowy wianek*, Warszawa 1983, s. 238–239.

¹⁴ Stanisław Vincenz, *Echa z Czerdaka* [w:] tegoż, *Tematy żydowskie*, Gdańsk 1993, s. 216.

¹⁵ Marc-Alain Ouaknin, *Baal-Szem Tow i jego następcy. Jakie były różne szkoły chasydyzmu* [w:] tegoż, *Chasydzi*, przeł. Krystyna i Krzysztof Pruscy, Warszawa 2002, s. 64–71.

W tym zmitologizowanym czasie funkcjonuje szczególny odsyłacz fabularny do „Kabały” Luriańskiej w postaci opowieści Funta, narratora *Leśnego Żyda z Barwinkowego wianka*. Relacjonuje on przygodnym wędrowcom rzekome wędrowki Baal-Szem Towa podziemną tajemną ścieżyną aż do Erec, aż do Safed. I tak co nocy, a na rano wracał na Jasienowo do swojej kąpieli w Czeremoszu. Pomiędzy groteskową konwencją, zauważmy, że nie pada tu w ogóle nazwisko Izaaka Lurii (1534–1572), jednego z najwybitniejszych mistyków i kabalistów żydowskich. Zwróćmy za to uwagę na fakt, że symboliczna nazwa Safed w Palestynie (gdzie Luria był przywódcą gminy) pojawia się w tej relacji dwukrotnie. I nie bez powodu. Gershom Scholem, pisząc o wygnaniu Żydów z Hiszpanii w 1492 roku, podkreślił, że po tym fakcie:

Safed [...] stało się ośrodkiem [...] krystalizacji nowego ruchu religijnego, skąd rozpoczął on swój zwycięski pochód przez wszystkie żydowskie wspólnoty wszystkich krajów diaspory¹⁶.

Inny „odsyłacz” pod ten sam adres to następujący fragment dialogu z „Bałagółów”, w trakcie którego cytują oni poglądy Izaaka Lurii, dotyczące zbawienia Szatana:

– On już nie szatan – mówił dalej Bjumen – on przecie Samael. [...] Ostatni będzie największy cadyk, największy kłopotnik. Stamtąd od Lewiatana uśmiechnie się z serca, także do Samaela, to przecie nauczyciel. Pociągnie wielki wiatr! Stopi się jad Samaela, odpadnie trucizna, to znaczy Sam, i zostanie „EL” – to co Boże,

– Tak pisze ten Wielki z Safed [...] dodał cicho Abram starszy¹⁷. Według uczonych bałagółów tym „Ostatnim” nie musi być Żyd:

– Powiedz Abram jak pisze ten Wielki z Hiszpanii o chasydach innych nacyj. [...]

Nie tylko On, Mosze Ben Majmon tak mówi. W „Tosefet Sanhedrin” stoi wyraźnie: „Także chasidim spośród goim zajmą miejsca w przyszłym świecie. Będą współnikami”¹⁸.

Warto tu spróbować rozszyfrować zagadkę uczoności prostych woźniców, chociaż nie do końca precyzyjna stylistyka tego fragmentu tekstu Vincenza nie ułatwia zadania. Majmon to Mojżesz Majmonides (1135–1204), największy średniowieczny żydowski filozof, słynny badacz Talmudu i lekarz, autor, między innymi, *Miszne Tora* i *Przewodnika błędzących*, który urodził się wprawdzie w Hiszpanii, ale, wygnany z niej we wczesnej młodości, żył, pracował i umarł ostatecznie w Egipcie. Aluzja natomiast do „tego Wielkiego z Hiszpanii”, gdyby potraktować ją w oderwaniu od Majmonidesa, mogłaby odnosić się albo do twórcy *Sefer ha-Zohar* (*Księgi blasku*), czyli do Mojżesza Baal Szem Towa z Leonu (1240–1305), jednego z przedstawicieli „Kabały” teozoficznej, rabinicznej lub do postaci Abrahama Abulafii (1240–1280), również z Hiszpanii, jednego z twórców „Kabały” ekstatycznej (kabały liczb).

Wspomniany tu *Zohar*, napisany pierwotnie w języku aramejskim, studiuje w *Barwinkowym wianku* karczmarsz Nahman Wildhorn. Ta narracyjna wzmianka

¹⁶ Gershom Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. Ireneusz Kania, Warszawa 1997, s. 308, 311.

¹⁷ Stanisław Vincenz, *Barwinkowy wianek*, Warszawa 1983, s. 110.

¹⁸ *Ibidem*, s. 112.

jest bardzo ważna w kontekście recepcji chasydyzmu przez Vincenza, bowiem *Księga blasku* w potalmudycznej literaturze rabinicznej zyskała rangę tekstu kanonicznego, obok *Biblij* i *Talmudu* właśnie. Stanowi mistyczny komentarz do *Pięcioksięgu* i uważana jest za połączenie teozofii, mistycznej psychologii, antropologii, mitologii i poezji. Według Bohdana Kosa i Małgorzaty Krych, zajmuje się ona metafizycznymi rozważaniami, dotyczącymi Boga i objawienia, „konstruuje także podstawowy dla całej Kabały paradygmat poznawczy w postaci dziesięciu Sefirotów (emanacji atrybutów Boga) i wprowadza podstawowe, biegunowe pary mocy kosmicznych, działających we wszechświecie”¹⁹. Gershom Scholem fundamentalne pojęcie tej teozofii wywodził również z atrybutów Boga. Oznaczone przez kabalistów słowem sefirot, można by to określenie przełożyć jako mistyczne „sfery”, albo „dziedziny”. W „Księdze Stworzenia” oznaczało ono najpierw po prostu liczby, dopiero później w miarę rozwijania się specyficznego języka mistyki przyjęło znaczenie boskich potencji i emanacji²⁰.

Nie wdając się tu w nader zawiłane szczegóły, zasadniczy podział Sefirotów według Kosy, Krych i Scholema wyglądałby w następujący sposób: 1. „Keter” – „Najwyższa Korona Boga”, wola. 2. „Choch-ma” – „Mądrość”. 3. „Bina” – „Inteligencja”. 4. „Chesed” – „Miłość”, „Łaskawość”. 5. „Gewura”, albo „Din” – „Moc”. 6. „Rachamim”, albo „Tiferet” – „Miłosierdzie”, „Piękno”. 7. „Necach” – „Stalość”, „Wytrwałość”, „Zwycięstwo”. 8. „Hod” – „Majestat” Boga, „Chwała”. 9. „Jesod” – „Fundament”, podstawa aktywnych i twórczych mocy Boga. 10. „Malchut” albo „Szechina” – „Królestwo” Boga, w „Zoharze”, „Kneset Izrael”, mistyczny praworzec wspólnoty Izraela. Kos i Krych wyróżniają jeszcze pomiędzy drugą i trzecią Sefirot, między Chochmą, a Biną podsefirot „Daat”, czyli wiedzę²¹. W obrębie każdej pary Sefirotów, a następnie pomiędzy poszczególnymi parami zachodzi wzajemne oddziaływanie.

Wprowadzając w narracji mniej czy bardziej wyraźne aluzje do tego typu lektur jego bohaterów, Vincenz eksponował swoje rozumienie chasydyzmu w kontekście związków tej doktryny z wcześniejszą „Kabałą” Luriańską i hiszpańską²².

Vincenz w zasadzie nie zajmował się jednak dziejami i filozofią chasydyzmu w głębszym ujęciu, tworząc w zamian serię pozytywnych stereotypów, odnoszących się do tej problematyki oraz kreując adekwatną do tych zagadnień aurę. W przypadku Baal-Szem Towa nie analizował więc dokładnie jego teorii²³. Do literackiego wizerunku cadyka zawartego w dziele Vincenza przeniknęły na-

¹⁹ Bohdan Kos, Małgorzata Krych, *Kabała żywa*, „Znak” 1983, nr 339–340, s. 295.

²⁰ Gershom Scholem, *op. cit.*, s. 258–259.

²¹ Bohdan Kos, Małgorzata Krych, *op. cit.*, s. 301, Gershom Scholem, *op. cit.*, s. 258–259.

²² Jiri Lan ger, *9 bram do tajemnic chasydów*, przeł. Anna Golewska, Kraków 1988, s. 54, 55: „Chasydyzm to spopularyzowana Kabała. Jest to ludowy, po części dogmatyczny panteizm przepojony mistyczną magią idei rabinackiego neoplatonizmu i subtelnie przeplatany wątkami pseudopitagorejskimi, a wszystko to [...] zaszczerpione na starym pniu judaizmu starotestamentowego i talmudycznego”.

²³ Krzysztof Masewicz, *Chasidim: narodziny fantazji*, „Więź” 1984, nr 4, s. 76–77.

tomiaśt inne idee obecne w nauczaniu mędrca, takie jak przedkładanie uczucia nad rozum, prostej wiary nad naukę, radości nad ascezę, oddania nad dyscyplinę²⁴. Pisarz dzielił ze swoim bohaterem przekonanie, że modlitwa otwiera wrota niebios, a w każdym pokoleniu istnieją sprawiedliwi. „A gdzieś tu jest zawsze w górach – mówił narrator *Bukowca* – jeden taki, nikt nie wie który [...] świadomy a sprawiedliwy, na którym trzyma się świat”²⁵. Jest to ów jeden sprawiedliwy („łamed wownik”), który zbawi świat, wybrany z grona trzydziestu sześciu innych, żyjących w każdym pokoleniu, jak mówi o tym chasydzki przekaz.

Według Krzysztofa Masewicza

[...] najpiękniejszą częścią doktryny chasydyzmu była właśnie ta, która mówiła o ponadnaturalnej, duchowej treści wszechrzeczy. Każdy akt i każdy przedmiot, poczynszy od modlitwy i człowieka jest istnieniem Bożym i nawet codzienne czynności, takie jak jedzenie, picie, kąpiel, sen, akt miłosny, taniec i śpiew są jakby zdematerializowane i nabierają znaczenia wysoce wysublimowanych gestów wiary i służby Bogu²⁶.

Vincenz odwoływał się często do tych motywów – szczególnie do tańca.

Innym dowodem fascynacji pisarza chasydyzmem były dwie opowieści pt.: *Samael w niebie. Domniemany rękopis bojański (Barwinkowy wianek)* i *Powrót Samaela, (Tematy żydowskie)*, należące – tak mi się przynajmniej wydaje – do tradycji agadycznej²⁷. Pierwszą z nich Panas zakwalifikował genologicznie jako „apokryf – stylizację kabalistyczną”²⁸, podkreślając w innym szkicu, iż również w chasydyzmie opowieść, żywe słowo, jego moc doskonalili duszę narodu. „Według Bubera stanowi prawie istotę ruchu chasydzkiego. Taka w ogóle jest funkcja opowieści w judaizmie. Wystarczy tu wspomnieć o hagadzie paschalnej i midraszach”²⁹. W tradycji judaistycznej Samael był księciem demonów, wodzem aniołów wygnanych z niebios oraz sił „drugiej strony” („sitra achra”), mężem Lilith. Utożsamiano go z Szatanem, złymi skłonnościami i tym złym duchem, który posłał do Ogrodu Eden węża, aby uwiódł Ewę. Działając w nocy, Samael kusi ludzi do złego, oni zaś grzesząc, umożliwiają Samaelowi chwilowe zapanowanie nad Szechiną. Ofiarą składaną Samaelowi był biblijny kozioł ofiarny wysyłany na pustynię w Jom Kippur. Tradycja kabalistyczna kojarzyła go z Lewiatanem³⁰.

W apokryfie Vincenza występuje on jednak obok „Ostatniego” (człowieka) i Lewiatana („Ryby”) jako „Czerwona gwiazda”, „Rabbi Samael”, „Szatan”. Zły

²⁴ Hasło „Baal – Szem Tow” [w:] Geoffrey Wigoder, *Słownik biograficzny Żydów*, przeł. Andrzej Jaraczewski, Irena Kałużyńska, Piotr Łomnicki, Anna Maria Nowak, Bożena Stokłosa, Warszawa 1998, s. 40–41. Por. Gershom Scholem, *op. cit.*, s. 126–127, 131.

²⁵ Stanisław Vincenz, *Barwinkowy wianek*, Warszawa 1983, s. 221.

²⁶ Krzysztof Masewicz, *op. cit.*, s. 73.

²⁷ Hasło „Agada” [w:] Alan Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przeł. Olga Zienkiewicz, Warszawa 1998, s. 15: „tradycyjne wierzenia w anioły i demony mają swe źródło właśnie w agadzie, a jej alegoryczny sposób obrazowania zyskał szczególne uznanie mistyków i kabalistów”.

²⁸ Władysław Panas, *Topika judajska* [w:] tegoż, *op. cit.*, s. 127.

²⁹ Władysław Panas, *Sacer: święty – przeklęty* [w:] tegoż, *op. cit.*, s. 127.

³⁰ Hasło „Samael” [w:] Alan Unterman, *op. cit.*, s. 240.

duch wchodzi następnie w spór z Człowiekiem i, w drugiej kolejności, z Bogiem, pragnąc zająć uprzywilejowane miejsce „Ostatniego” w pobliżu tronu Boga oraz odzyskać uprzywilejowaną niegdyś, przed upadkiem, najwyższą pozycję. W długich monologach kreuje siebie jako ciemną siłę, karzącą ludzką pychę i prowokującą siły dobra do przeciwdziałania złu. Hermetyczny styl przypowieści Vincenza nie ułatwia jednakże ostatecznej interpretacji apokryficznego tekstu. Cała koncepcja tego utworu, w którym Samael zostaje zbawiony przez „Ostatniego” – „kłopotnika” – nosi ślady oddziaływania „Kabały” Luriańskiej, jak to już widzieliśmy w cytowanym tu dialogu Kossowskich bałagutów. Podobnie widzą ten problem Bohdan Kos i Małgorzata Krych:

Anioł miłości lata szybko, tysiąc razy szybciej, niż anioł surowości (Prawa). I nawet księżę ciemności Samael zostanie kiedyś zbawiony. M – litera śmierci (śmierć znaczy „mawet”) zostanie wyjęta z jego imienia, Samael staje się Saalem. A Saal to jedno z siedemdziesięciu dwu tajemnych imion Boga³¹.

Powrót Samaela został opatrzony przez autora podtytułem *Bajka chasydzka*. Podtytuł ten w pełni odpowiada obecnym w tekście Vincenza cechom gatunkowym dydaktycznej literatury. *Powrót Samaela* opowiada o tym, jak to pewnej nocy Szatan opuścił świat ludzi, czego skutkiem był brak walki, zmagania, porwy do cnoty. Wszystkie brudy i grzechy ludzkie zatoniły w bezmiarze miernoty. Bóg chciał wobec tego zniszczyć ziemię, ale aniołowie z Gabrielem na czele odroczyli wyrok Jedynego o czterdzieści lat, a Bóg zesłał czterdziestu cadyków, aby krze-

³¹ Bohdan Kos, Małgorzata Krych, *op. cit.*, s. 307–308. Por. interpretację *Samaela w niebie* pióra Anny Sobolewskiej zawartą w jej szkicu pt.: *Kabalista z Czarnohory. Tematy żydowskie w twórczości Stanisława Vincenza*, z tomu tej samej autorki *Mistyka dnia powszedniego*, Warszawa 1992, s. 149–160. Według tej badaczki Vincenz przywołuje kabalistyczną i gnostycką wizję powszechnego zbawienia i powrotu do świetlistego słowa. Podobna wizja znana jest w teologii chrześcijańskiej pod nazwą apokatastasis. Zrodziła się tam ona na gruncie teologii i antropologii „ontologicznej” o zabarwieniu panteistycznym, podobnie jak idea doskonalenia i przeobstwienia człowieka. Przypowieść *Samael w niebie* odwołuje się natomiast do podstawowych wątków mistyki kabalistycznej (ocalenie iskier Bożych ugrzęzłych w ciemnościach) oraz do tematów i symbolów wspólnych mistyce wszystkich czasów i religii. Literacką „teologię” Vincenza nazywa Sobolewska teologią jedności przeciwieństw. Rozwój wewnętrzny to nie walka ze złem, radykalne rozdzielenie ciemności i światła, dobra i zła, ale pojednanie sprzeczności. Zło u Vincenza jest „światłem tułaczym, światłem uwieczonym w topielach ciemności”, które może zostać wyzwolone. Kabalistyczna, chasydzka akceptacja, integracja zła, najskuteczniej je rozbraja (s. 154). Wnikliwym tekstem, interpretacją wyłącznie *Samaela w niebie* jest artykuł Włodzimierza Próchnickiego pt. *Szatan Vincenza* [w:] *Stanisław Vincenz humanista XX wieku*, pod red. Mirosławy Ołdakowskiej-Kuflowej, Lublin 2002, s. 285–298. Rekonstruując na przykładzie tego utworu literacką „teologię” Vincenza, autor opracowania odwołał się do kabalistycznych i chasydzkich paradygmatów. Warto tu, w skrócie, przytoczyć samą konkluzję rozważań Próchnickiego: „Akt stworzenia jest zarazem objawieniem się Boga na początku tego, co odtąd będzie. Przedwieczny objawia się następnie w każdej kreacji – Samaela, później człowieka. Ci zaś z kolei objawiają się sobie wzajemnie, jednakże nie w akcie stwórczym, lecz w momencie spotkania. Jak wynika z ostatnich słów Samaela, wyjawiających też sens jego istnienia, rolą przezeń odgrywaną jest «pochłonięcie wszystkiej czerni błuznierstw», przejęcie i niejako anihilacja tego, co ludzkość wytworzyła, sprzeciwiając się Stwórcy. Ten zaś – to słowa włożone w usta Szatana – «nie potrzebuje usprawiedliwienia». Także wobec zarzutu stworzenia i zgody na zło, które niepojęte dla ludzi jest jednak częścią boskich planów”.

wili cnotę. Niestety, stała się ona nie do wytrzymania, dla Boga również, i Samael został przywołany ze swojej wędrówki do ciemnych kresów, w trakcie której udowodnił sam sobie, że jest samotny jak duch prawdziwie istniejący, sam z siebie i dla siebie, tak samo jak Pan. Gabriel, wskazując na ziemię, powiedział Samaelowi: „Ogrody Pana wyczerpują się, bez radości dla Przedwiecznego. Zaradz”³². I Samael zstąpił na ziemię, przywracając zło, bez którego nie byłoby dobrych uczynków. Ta specyficzna teodycea o gnostyckim zabarwieniu zawiera ideę, którą w następujący sposób sformułował Gershom Scholem:

Zohar [...] reprezentuje [...] pogląd: w rzeczywistości zło jest bytem zajmującym miejsce z góry mu wyznaczone, jednak byt ten jest jako taki martwy, ożywia go zaś jedynie światło – choćby i najslabsze – płynące z Bożej świętości, albo też zło, produkt odpadowy procesu życiowego uzyskuje coś na kształt życia dzięki ludzkim grzechom. Nawet w Samaelu, personifikacji zła czy też po prostu „lewej strony”, żarzy się iskierka boskiego życia³³.

W narracji *Samaela w niebie* obecna jest także symbolika „Sfer”, „Wysp”, „Tronu”, inspirowana prawdopodobnie przez mistykę Merkawy (III–VI w. n.e., apokryficzna *Księga Henocha*). „Zstępowanie do Merkawy” oznaczało – według Scholema – wizjonerską podróż duszy do nieba, wędrówkę przez siedem pałaców niebiańskich, stamtąd przez siedem niebieskich sfer, aby stanąć przed Tronem Boga. Ta wędrówka, przygotowanie do niej, jej technika, obrazy rzeczy ujranych w tej drodze, stanowiły treść mistyków Merkawy³⁴. W świecie przedstawionym apokryfu Vincenza symbolika ta odgrywa zasadniczą rolę. Według natomiast typologii Panasa obecny w *Samaelu w niebie* wątek szyderstwa Szatana z pychy mędrców Talmudu, korzących się następnie przed złym duchem w po-

³² Stanisław Vincenz, *Powrót Samaela. Bajka chasydzka* [w:] tegoż, *Tematy żydowskie*, Gdańsk 1993, s. 237.

³³ Gershom Scholem, *op. cit.*, s. 296. Por. fundamentalne studium Piotra Nowaczyńskiego i skiego, *Chasydzka satanodycea Vincenza* [w:] Vincenz i krytycy. *Antologia tekstów*. Wybór, wstęp i opracowanie Piotr Nowaczyński, Lublin 2003, s. 357–397. W tekście tym, będącym interpretacją *Powrotu Samaela*, Nowaczyński określa ten utwór jako bajkę literacką o ambicjach powiastki filozoficznej, powiastkę w kostiumie bajki (s. 361). Według tego autora, istota Boga, powstanie świata, natura zła, mechanizmy zbawienia to główne tematy chasydyzmu (s. 363). Podobnie jak Bóg ukryty („Deus absconditus”) i Bóg objawiony („Deus revelatus”). Nowaczyński poświęcił dużo miejsca w swoim inspirującym tekście, między innymi zagadnieniom związanym z podwójną naturą Boga, ze wzajemnym uwarunkowaniem dobra i zła, z zagadnieniem ontologicznego statusu Szatana. Samael, według badacza, jest częścią boskiej potencji, jego korzenie tkwią w Bogu: „To Bóg przecież zsyła ducha niezgody na Abimeleka i mieszkańców Sychem, kłamstwa – na proroków, króla Achaba czy zła – na Saula. W myśli hebrajskiej Jedynemu Bogu jest podporządkowane absolutnie wszystko, włącznie ze złymi duchami. Stary Testament, szczególnie jego wczesne księgi, nie zna więc – w przeciwieństwie do Ewangelii – idei Szatana jako przeciwnika Stwórcy. Jest on tam raczej jego sługą, kimś kto kontroluje postępowanie ludzi i oskarża ich przed sądem Bożym lub wodzi na pokuszenie, aby wypróbować ich cnotę. Z taką też koncepcją Szatana mamy do czynienia w *Powrocie Samaela*. Nie jest on tam upadłym aniołem, buntownikiem, zaprzysięgłym wrogiem Boga. Jeśli grzeszy to tylko tym, że chce być jak Stwórca, „istnieć sam z siebie” i „dla siebie”, że opuszcza [...] swoją „instytucję” i wypada z przypisanej mu roli kusiciela. Wraca zresztą do niej posłusznie na prośbę Gabriela, by „uradować Pana” (s. 373).

³⁴ *Ibidem*, s. 72, 75, 78.

czuciu bezsilności wiedzy należałoby zaliczyć do pierwszej, talmudycznej grupy motywów o takim właśnie pochodzeniu. Więcej natomiast problemów wiąże się z identyfikacją źródła wszechobecnego w tym tekście Vincenza (i nie tylko w tym) kabalistycznego motywu blasku i światła.

W mystyce Merkawy, jak pamiętamy, blask i światło promieniowały na cały wszechświat od „Tronu Chwały”. Jak pisał Panas „[...] chociaż światło jest obrazem uniwersalnym, w kabalistyce ma swoją specjalną wykładnię”³⁵. Świat bowiem został stworzony z liter alfabetu hebrajskiego i ze światła. Słowo (litera, pismo) i światło tworzą jedną kreatywną całość i dlatego mówi się o „Księdze blasku”. Obecną w „Księdze blasku” symbolikę i kolorystykę kosmicznej przestrzeni, wertykalny kierunek ruchu rozwijających się niebiańskich sfer, mistykę źródła, blasku, płomienia, Początku, Punktu Najwyższego odnajdziemy w całości w „świecie przedstawionym” apokryfu Vincenza. Wszechświat ujęty w całym dramatyzmie istnienia żyje tam i, dosłownie, „oddycha”, prawie w identycznej, mistycznej scenerii oraz w rytm dialogów pomiędzy Samaelem, „Ostatnim” i Najwyższym.

Wskazane tu źródła blasku nie były jednakże, według „Kabały” jedynymi. Według Scholema „Kawod” („Boża chwała”), czyli to, co Bóg objawia z siebie stworzeniu nigdy nie jest stwórcą, lecz pierwszym stworzeniem. „Kawod” to wielki blask zwący się „Szechiną”, identyczny z „duchem świętym”, z którego płyną głos i słowo Boga. Z owym motywem blasku wiąże się nader wyeksponowany w tetralogii Vincenza motyw światła utożsamiony częściowo z kultem słońca, wyznawany przez wszystkich jego bohaterów. Na przykład gazdów Fokę Szumiejowego i Tanasija Urszęę, cadyków Baal-Szem Towa i Jেকেlego Prosta-ka, opryszków, czyli Dobosza i Dmytryka Wasyluka oraz prostych pasterzy. Można w tym przypadku pokusić się o kabalistyczną z ducha interpretację, wykładnię tego kultu:

Siedem emanacji (Chesed, Din, Tiferet, Hecach, Hod, Jesod, Malhut) tworzy Sefirotę budowy, które mogą być utożsamione z siedmioma dniami kreacji. [...] Tych siedem Sefirot bywa utożsamianych z siedmioma mocami planetarnymi. Jesod jest wtedy słońcem i reprezentuje aktywny pierwiastek męski – syntezę wyższych światów, zaś Malhut – pierwiastek żeński – jest Księżycem, przyjmującym promieniowanie słońca³⁶.

Jednakże w narracyjnym trybie ani opowiadacz Vincenza, ani jego bohaterowie nie definiują doktrynalnych źródeł owego wszechwładnego w „świecie przedstawionym” blasku i światła, skazując odbiorcę na różnego rodzaju domysły i przypuszczenia. Tym bardziej że narrator posługuje się często, jak na przykład w tym przypadku, celowo hermetycznym, niejasnym, ezoterycznym dyskursem:

Oddech Słowa docierał zewsząd: – Dzieci wędrowne, wędrujcie ku mnie. W wędrowce pokora i litość dogonią światła w ucieczce, światła tułacze, światła uwięzione w topielach ciemności. Z pokory wyłuska się ufność, zapędzi się w głębię siecią ratowniczą, ocali światła. Ostatnią łuskę, gdy

³⁵ Władysław Panas, *Topika judajska* [w:] tegoż, *op. cit.*, s. 127.

³⁶ Bohdan Kos, Małgorzata Krych, *op. cit.*, s. 303.

odwinie litość, odsłoni się wam w jądrze jej współzycie. Sięgniecie korzenia, ujmiecie lejce wierzchowca światła, co wydarł się cwałem w przepaście. Współzycie zbuduje zaporę na coraz dalszych przepaściach dla światel jeszcze nie zrodzonych³⁷.

Cytowany tu fragment *Samaela w niebie*, zawierający charakterystyczną, znaczącą i nieprzypadkową symbolikę, wydaje się być kolejnym dowodem oddziaływania na pisarza tradycji „Kabały” Luriańskiej. Według niej w primordialnej przestrzeni powstał najpierw z promienia boskiej esencji, wychodzącej z „En-Sof”, pracźłowiek Adam Kadmon. Z jego oczu, ust, uszu i nosa wytrysnęły światła Sefirot, tworzące najpierw niepodzielną całość. Światła promieniujące z głowy Adama Kadmona zniszczyły następnie specjalne naczynia wyemanowane dla szczęściu dolnych Sefirot („szewirat ha – kelim”), przygotowane na przyjęcie blasku. Rozbicie naczyń, w których uwięzły okruchy światła było początkiem zła, grzechu pierworodnego ujawnienia się „drugiej strony” („sitra ahra”). Skorupy naczyń „kelipot”, czyli „łuski”, dały początek złej materii. Stworzenie świata było aktem boskiej dobroci mającej na celu odkupienie, czyli przywrócenie, restytucję („tikkun”) wszechrzeczy do pierwotnego stanu zamierzonego przez Stwórcę.

Upadek Adama Człowieka oznaczał ponowne rozproszenie boskiej esencji w świecie w postaci drobinek Boskiego Światła³⁸. Jak pisał Marc-Alain Ouaknin:

Każda iskra jest indywidualną świętą duszą. Gdyby Adamowi powiodła się jego misja, wszystkie te dusze i iskry pozostałyby w nim i wspólnie dokonały odnowy, wielkiego „tikkun”. Porażka Adama przekreśliła całkowicie taką możliwość. Dusze uniosły się do góry, do swoich korzeni i nie powrócą, zanim nie dokona się wielki „tikkun”. Inne dusze pozostały w łonie Adama³⁹.

W systemie „Kabały” Luriańskiej „podniesienie iskier” ma dwa aspekty: pozбиieranie boskich iskier, które wraz z kawałkami rozbitych naczyń dostały się w domenę „kelipot” i zebranie świętych dusz uwięzionych w „skorupach”, poddanych Anty-Adamowi⁴⁰. „Iskrę” indywidualną tworzy zespół rozmaitych światel i cech, składających się na duszę ludzką. W każdej iskrze wyróżniamy trzy poziomy („nefesz”, „ruach”, „neszama”), dzielące się na 613 części. Te trzy postaci duszy tworzą trzypoziomową hierarchiczną strukturę. Zadaniem człowieka jest osiągnięcie doskonałości jego „indywidualnej iskry” na wszystkich trzech poziomach⁴¹.

W świetle powyższej teorii zacytowany fragment apokryfu Vincenza mówi po prostu, w nader niejasny, symboliczny sposób, o kabalistycznej idei wielkiego „tikkun”, o restytucji kosmologicznego i kosmogonicznego ładu, o kreacyjnej mocy światła z „En-Sof” i o „podniesieniu iskier”. Ta druga metafora pojawia się często w całej tetralogii Vincenza w postaci zwrotu frazeologicznego, mówiącego

³⁷ Stanisław Vincenz, *Barwinkowy wianek*, Warszawa 1983, s. 434.

³⁸ Por. Krzysztof Masewicz, *op. cit.*, s. 75.

³⁹ Marc-Alain Ouaknin, *op. cit.*, s. 28.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 28–29.

⁴¹ *Ibidem*, s. 29.

o „zbieraniu iskier światła”, „wydobywaniu iskier światła” itp., i można ją, moim zdaniem, wiązać z chasydzkimi fascynacjami pisarza⁴².

Funt, leśny Żyd, opowiadając przygodnym wędrowcom o swoim życiu, tak tłumaczył im istotę „Gilgul”:

Kiedy jadę na darabie, przychodzą do mnie z lasu czy z góry duchy dobre. [...] Tacy, co byli na ziemi? Tacy co jeszcze będą – na ziemi? [...] Tam między nimi są także i swoi. I dziadkowie i babki. A tatko i mama też. I bracia także [...] Doglądają mnie. To ja każdy raz szczęśliwie dojeżdżam do Kut⁴³.

Kabalistyczny motyw wędrówki dusz podlega tutaj ludowej, folklorystycznej stylizacji, a nawet pewnego rodzaju spłyceciu: pokutujące dusze zamieniają się w opiekuńcze, rodem z ikonografii chrześcijańskiej. Tymczasem, według Gershoma Scholema, w XVI-wiecznej „Kabale” żydowskie doświadczenie wygnania i wędrówki ciał („galut”) zostało podniesione do rangi wygnania dusz. Adam nosił w sobie duszę całej ludzkości, rozdzieloną i rozczłonkowaną na wiele indywidualnych, osobowych odgałęzień, a zatem wszelkie wędrówki dusz („gilgul” – powszechne prawo) są tylko peregrynacjami jednej duszy pierwotnej, która musi odcierpieć swój upadek wygnaniem. Jednostkowa dusza istnieje indywidualnie dopóki nie dokona duchowej autorestyucji, aby zostać włączoną w pierwotną duszę Adama. Dopóki jednak nie wykona swojego zadania skazana jest na ustawiczną tułaczkę, czasem na zasadzie odpłaty, na wędrówkę w dziedzinie natury – jako zwierzęcia, rośliny i kamienia. Skazanie dusz i iskier duchowych na uwięzienie w obcych formach egzystencji jest szczególną postacią wygnania. Sama wędrówka dusz jest częścią „tikkun”, a wygnanie (również ludu Izraela) staje się misją, polegającą na wyzwoleniu wszystkich, rozsianych wszędzie i upadłych iskier⁴⁴.

W judaizmie status „Księgi” przysługuje oprócz Biblii również Talmudowi i „Kabale”. W obrębie tej tradycji można zatem mówić o archetypicznej i sakralnej „Księdze”, nie zawsze jednak utożsamiając ją z Biblią. W „Kabale” istnieje wątek księgi pisanej tajemnym pismem Boga, autentyczniejszej niż wszystkie dostępne, różnej od Biblii i „Talmudu”. Miała ona zostać wręczona pierwszemu człowiekowi i następnie utracona. Według kabalistów każda księga dąży do Autentyku, bowiem przekonani są oni o powrocie różnych rzeczy, w tym liter i pisma, do miejsc z których wyszły⁴⁵. Nawiązanie do kabalistycznej hermeneutyki znalazło swój ślad w *Prawdzie starowieku* Vincenza, w jego teorii „prawej strony tekstu”⁴⁶. Kabalistyczny motyw „Księgi” pojawia się także w *Zwadzie*, w *Listach*

⁴² Por. Krzysztof Masewicz, *op. cit.*, s. 75–76.

⁴³ Stanisław Vincenz, *op. cit.*, s. 192.

⁴⁴ Por. Gershom Scholem, *op. cit.*, s. 347–349.

⁴⁵ Por. Władysław Panas, *Topika judajska* [w:] tegoż, *op. cit.*, s. 125–126.

⁴⁶ Stanisław Vincenz, *Prawa strona tekstu* [w:] tegoż, *Prawda starowieku*, Warszawa 1980, s. 272–287. Por. tegoż, *Mickiewicz i Żydzi* [w:] *Tematy żydowskie*, Gdańsk 1993, s. 69–70. Pisarz cytuje „tajny rękopis bojański”: „Ten rękopis [...] odsłania nam prawą stronę tekstu. Cały wzór kilimu ten jeden raz jedyny! Inne opowieści i teksty dają nam tylko lewą stronę, supły zawikłane, pochowane wstydliwie, węzły z zakłopotania tam i sam ukryte, słowem wzory odwrotne,

z *nieba* – już w samej metaforze tego tytułu. Jest ona w tych tekstach dla bohaterów typu Tanasija, ale również dla autora, symbolem ostatecznego, mistycznego poznania. Po motyw poszukiwania, między innymi przez Jekelego i Dmytryka Wasyluka, Księgi Baal-Szem Towa, ukrytej w tajemnej pieczarze wśród Doboszowych skarbów (*Opowieść o żydowskim kamieniu w Barwinkowym wianku*). I tylko w kategoriach znaczeń kabalistycznego dyskursu można zrozumieć istotę odpowiedzi, której udzieliły dwom śmiałkom poszukiwaczom zantropomorfizowane przez pisarza w jego narracji skały:

– Gołębiej, dawidowej księgi nikt nie dotknie, bo ręka mu zatrzyma się i zgłazi. [...] Na jedną stronę księgi gołębiej starczy zaledwie całego życia pustelnika. Ileż razy musi w wędrowce powracać tu, by przeczytać księgę. A jakimże cudem i ileż iskier stopił w sobie Mistrz imienia niewypowiedzianego, że poznał księgę⁴⁷.

Wbrew klasyfikacji Panasa nie zaliczyłbym toposu Golema wyłącznie do topiki judajskiej. Jest on niewątpliwie pochodzenia kabalistycznego. Jak pisze Gershom Scholem „[...] pierwotnie Golem mógł ożywać tylko podczas ekstazy swego twórcy. [...] Dopiero w legendzie ludowej Golem zaczyna istnieć poza ekstazą, w późniejszych zaś stuleciach cały cykl legend powstał wokół takich Golemów i ich twórców”⁴⁸. W toposie Golema istnieje kilka warstw znaczeniowych: sakralna, narodowa, psychologiczna⁴⁹, które się nawzajem przenikają i dopełniają.

Bohaterem *Zrobionego cudu*, opowiadania z *Listów z nieba*, wystylizowanego na ludową legendę, jest rabbi Mojżesz Kitower z Kut, twórca Golema, sporządzonego własnoręcznie według zasad kabalistycznej praktyki. Huculi nazwali tego stwora Bokiem. Powtórzył on drogę swoich poprzedników od tchnięcia weń przez rabiego Kitowera życia, przez nadmierny wzrost fizyczny i nadmierną potęgę, zagrażającą otoczeniu, po śmierć spowodowaną podstępnie przez cadyka na jego pupila. Bok Kitowera nie był znakiem grzesznej fascynacji człowieka rolą boskiego Demiurga. Znadto przypominał, pod pewnymi względami, projekcję podświadomej sfery przeżyć swojego kreatora. Według Panasa była to kreatura wyposażona w cechy chasydzkie, ale raczej niezdara niż groźna siła⁵⁰.

Pozostając jednak jeszcze przez moment w kręgu obrazów inspirowanych tradycją, obyczajowością, przypowieściami ustnymi, formułowanymi w obrębie ruchu chasydzkiego, należy wymienić niektóre przynajmniej przykłady tego rodzaju z dzieła Vincenza. A zatem to *Rarytas* (*Barwinkowy wianek*), opowiedziana w karczmie Nachmana Wildhorna przez Bjumena, przywódcę kołomyjskich bałagułów, i Karolcia prawnika, historia krawca Pinkasa „Ostatniego” z Galicji, chasyda, który kiedyś, na zaproszenie Cesarza zawędrował ze swoim panem, szlachcicem Polakiem, do Hiszpanii. W XV wieku wygnano z tego kraju Żydów,

widziane od tyłu. To, co widać z lewej strony, to są «Toldet Adama» – dzieje człowieka, a to co z prawej – «Mifelet Elohim» – czyny Boże”.

⁴⁷ Stanisław Vincenz, *Barwinkowy wianek*, Warszawa 1983, s. 330.

⁴⁸ Gershom Scholem, *op. cit.*, s. 136.

⁴⁹ Por. Władysław Panas, *Topika judajska* [w:] *tegoż, op. cit.*, s. 135–136.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 136.

a przecież wiara chrześcijańska nakazuje kochać nieprzyjaciół. A zatem po przybyciu Pinkasa wielu ludzi pielgrzymowało do miasta, aby zobaczyć Żyda, pokochać Żyda i być pewnym zbawienia. Papież poddał jednak w wątpliwość tożsamość Żyda, grożąc mu śmiercią, jeżeli nie sprostą próbie na szczycie wysokiej góry. Pinkas dotarł na miejsce, odnalazł znajdujący się tam grób arcykapłana Arona i oddalił dzięki modlitwie do Boga niebezpieczeństwo, które zawisło nad Hiszpanią i nad całym światem w postaci wielkiej fałdy. W ten sposób posłany z misją od wtajemniczonego rabina, z miłości do świata i do jego porządku ocalił ów świat, co zarazem oznaczało odsunięcie nadejścia Mesjasza. Posłany przez wybranego i sprawiedliwego w imieniu wszystkich prześladowanych przebaczył wszystko, w tym także swoim wrogom, a Bogu ofiarował siebie, aby spełnić swą misję.

W roli innego chasydzkiego narratora wystąpił Chaim Weiser w *Motywach Maniadców (Barwinkowy wianek)* z małą historyjką o starości pt. *Odwrotny cud*. Tym cudem byłoby zatrzymanie czasu, by mógł zwyciężyć świat żywy, autentyczny, ekstatyczny, zaskakujący. Według Jirzego Langer’a „opowiadanie historii i anegdot z życia świątobliwych należy do najchwalebniejszych czynów, jakich chasyd może dokonać”⁵¹. Fikcyjna biografia Nachmana Wildhorna nie była dziejami świętego męża, lecz klasyczną biografią „człowieka księgi”⁵². I dlatego zapewne odtworzona została przez narratora rozdziału *Pod Bukowcem (Barwinkowy wianek)*. Historia małżeństwa ubogiego Żyda z piękną Leą, dziedziczką rabbinów Kosowskich (dla niej był to mezalians), zawierająca aspekt obyczajowy, dotyczyła zarówno stylu bycia, jak i specyficznej filozofii wartości, wyznawanej w środowiskach chasydzkich. Do podobnej kategorii tekstów należały *Bałaguty (Barwinkowy wianek)*, których bohaterowie: Bjumen Petranker, Abrum starszy, Judka, Chaim i Abrum młodszy – prości woźnice – swobodnie przerzucają się cytatami z Nachmana z Braclawia, dyskutują o Samaelu i „Ostatnim”, Lewiatanie i Gehennie, wysyłają dyskretne sygnały na temat ich znajomości „Kabały” Luriańskiej łącznie z teorią „tikkun”, filozofują, jak perypatetycy i pieczętują to wszystko pośród trzaskania z biczy gorzko-mądrą i słynną anegdotą o 100% racji⁵³.

Fascynacja narratora nie tylko duchowością, ale i obyczajowością chasydyzmu odzwierciedliła się także w opowiadaniu *Wiosna w butynie (Zwada)*. W hi-

⁵¹ Jiri Langer, *op. cit.*, s. 52.

⁵² Aleksander Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 1988, s. 106–107: „Etos żydowski jako naczelną wartość wysuwa mądrość, wiedzę. [...] W żadnej innej kulturze wiedza nie jest ceniowana tak wysoko jak w tradycyjnej kulturze żydowskiej [...] W świecie żydowskim człowiek niewykształcony – choćby nawet bardzo bogaty – stał znacznie niżej od biednego mędrca. [...] Żydzi to społeczność pisma, to społeczność książki”.

⁵³ Stanisław Vincenz, *Barwinkowy wianek*, Warszawa 1983, s. 99: „– Nie ma co rozumieć. Jeśli dwóch się kłóci, a jeden ma rzetelnych 55% racji, to bardzo dobrze, i nie ma co się szarpać. A kto ma 60% racji? To ślicznie, to wielkie szczęście, i niech Panu Bogu dziękuje. A cóż by powiedzieć o 75% racji? Mądrzy ludzie powiadają, że to jest bardzo podejrzane. No, a co o 100%? Taki co mówi, że ma sto procent racji, to paskudny gwałtownik, straszny rabuśnik, największy łajdak”.

storii ojcowsko-synowskiego, dramatycznego konfliktu pomiędzy karczmarzem Joseńkiem a jego synem Ajzykiem, odrzucającym, jak można się domyślić” z narracji, duchowe treści chasydyzmu i naukę Nachmana z Braclawia. Symbolem tego rodzaju fascynacji była również stworzona przez pisarza sylwetka kupca żydowskiego Duwyda Bernhauta, jednej z najważniejszych postaci świata przedstawionego *Listów z nieba*. Bernhaut w narracji, jak również wygłaszane przez niego krytyczne opinie na temat Żydów, stanowią przeciwagę Tanasijowych, nie zawsze konsekwentnych pochwał, apologii wręcz, Baal-Szem Towa, rabinów, chasydyzmu, a nawet króla Salomona. W *Spotkaniu z chasydami (Tematy żydowskie)* powrócił obecny już w tetralogii wątek przeżytej kiedyś przez narratorkę w dzieciństwie fascynacji nabożeństwem chasydów w synagodze nad Waratynem. Ich postaci pogrążone w religijnej ekstazie odcisnęły się w duszy i w pamięci, podglądającego ich przypadkowo przez okno chłopca, na całe życie, wręcz archetypicznym obrazem.

III.

Obraz Żydów, wątek żydowski zawarty w części twórczości Stanisława Vincenza, jest z punktu widzenia kogoś piszącego na ten temat w początkach XXI wieku, requiem i epitafium dla tej społeczności pochłoniętej przez holocaust, będący, niezależnie od swojej wyjątkowości, jedną z konsekwencji XX-wiecznego totalitaryzmu. Wiadomo, że Żydzi we Wschodniej Galicji tworzyli wyodrębnioną grupę Żydów-Aszkenazyjczyków w Europie Wschodniej. Przytaczany przez Hadaczka A. J. Heschel charakteryzował ich jako wspólnotę jednolitą w swej różnorodności, bogatą wewnątrznie, pełną kontrastów, wywodzących się pomiędzy biegunów rozumu i uczucia, radości i smutku, intelektualizmu i mistycyzmu. Smutek był ich drugą naturą, w entuzjazmie brzmiał powściągliwy lament, a w śpiewie molowa tonacja. Byli prowincjonalnymi moralistami z pasją krytykującymi wszelkie nadużycia, żyjącymi w uniesieniu i w tęsknocie za transcendentnym. Preferowali spontaniczność i dynamikę kosztem ortodoksji Racjonalizmu, miary i harmonii, a wiedzę religijną przedkładali ponad świecką. „Żydzi ze Wschodniej Galicji są częścią tragicznej historii Kresów. Ich tragizm przypomina losy wielu Polaków z tamtych stron, deportowanych, mordowanych i ekspatriowanych”⁵⁴.

Podjęcie tematu żydowskiego przez pisarza na pewno można również wiązać z kontekstem biograficznym:

Myśl o Polsce pozbawionej swych Żydów – pisała Jeanne Hersch – była dla niego nieznośna. Kiedy był jeszcze tam, udało mu się, narażając się na największe niebezpieczeństwo, uratować kilkoro z nich [...] Kiedy mówił o Żydach stamtąd, jego oczy napelniały się łzami. Oplakiwał ich cierpienie, śmierć, jednocześnie zubożenie własnej ojczyzny, która utraciła ich na zawsze⁵⁵.

⁵⁴ Bolesław Hadaczek, *W żydowsko-galicjskim świecie Juliana Strykowskiego* [w:] *te- o ż, op. cit.*, s. 172–173.

⁵⁵ Jeanne Hersch, *Stanisław Vincenz – jego obecność* [w:] *Świat Vincenza. Studia o życiu i twórczości Stanisława Vincenza (1888–1971)*, *op. cit.*, s. 38.

Z dzisiejszej perspektywy Stanisław Vincenz jest jednym z pisarzy konstytuujących mit Europy Środkowo-Wschodniej w jego skrajnie tradycyjnej wersji – cywilizacji pasterskiej. Trudno zatem porównywać go z twórczością na przykład Brunona Schulza lub z pisarzy obcych, z dziełem innego twórcy środkowo-europejskiego mitu, Danilo Kiša. Obydwie te formacje, huculska cywilizacja pasterska i świat lokalnych wspólnot żydowskich z XIX i początku XX wieku zniknęły już, niczym Atlantyda, w odmętach historii. Wskrzeszony przez pisarza wielostronny, wewnątrznie zróżnicowany obraz świata dzieci Izraela na wygnaniu, uprzytamnia nam jednak tragizm dziejów tej części kontynentu.

Ważnym literaturoznawczym problemem jest natomiast pytanie o aktualną nośność i żywotność pisarskiej konwencji zastosowanej przez Vincenza w jego dziele na tle współczesnej literatury. Ale to już zupełnie inne zagadnienie.