

Samotność: czy ona jest dla człowieka, dla Stwórcy, dla Żyda problemem najbardziej niepokojącym? Jednocześnie konieczna i rujnująca, samotność — umacnia mnie i ratuje — czymże byłbym bez niej, do czegoż doszedłbym, gdyby ona tylko wypełniała horyzont życia? Stworzony na podobieństwo Boga, człowiek jest sam tak jak On. Jednak może, powinien mieć nadzieję. Może i powinien wznosić się, przekraczać siebie, aby zagubić się albo odnaleźć w Bogu. Faktycznie jedynie Bóg jest skazany na kosmiczną samotność. Jedynie Bóg jest prawdziwie, nieredukowalnie sam.

Ten temat pasjonował chasydzkich mędrców i mistyków. Dla nich Bóg często jest godzien współczucia. Bóg budzi nie tylko miłość i bogoboję, sprawiedliwość i szacunek, ale także współczucie i litość. Człowiek otwierając swoje serce i duszę na niepokojące tajemnice, wysławiając dzieło stworzenia, próbuje też okazać Stwórcy uczucie litości: litości dla Ojca, który cierpi razem ze swymi dziećmi i który zsyła cierpienie; litości dla Sędziego obciążonego wydawanymi wyrokami; litości dla Króla, którego korona jest tak często okryta pyłem, którego słowa są źle zrozumiane, źle interpretowane; litości dla Władcy, który jest wszędzie, w każdej myśli, w każdej rzeczy, w każdym działaniu, nawet w bólu, nawet w złości, nawet w niedostatku, nawet w nieobecności, jaka rozdziera ludzkie byty — uczucie litości dla tego, który we wszystkim jest sam.

Czy zostałby człowiekiem, gdyby nie był, w głębi siebie, wyzwaniem wobec drugiego, wezwaniem do skruszenia własnej samotności? Ten, który przybrał ludzką postać, czy byłby umniejszony — wszak żył trwając poza czasem. Czy mógł ponadto przedsięwziąć takie działanie, gdyby wcześniej nie widział, że ono się nie powiedzie, gorzej: że nie powinno się udać.

Żyjący w odosobnieniu Adam nie odczuwał problemów. Samotność stała się problemem. „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz, 2, 18—19 przyp. tłum.) ogłosił Bóg i Adam odkrył kobietę-Ewę u swego boku. Czy istnienie Ewy stało się problemem? Nie. To Adam, on-sam postawiony wobec Ewy: wcześniej jego osamotnienie ciążyło mu, teraz brakowało mu samotności. Nie wiedział, co oznacza być samotnym i nauczył się tego. Odtąd będzie żył w fałszywym kręgu — mniej jest sam dlatego, że ktoś z nim żyje i, co więcej, ma świadomość własnej samotności. Czy istnieje rozwiązanie? Adam nie może go zobaczyć tu, na ziemi.

Oto dlaczego samotność leży u podstawy tylu poszukiwań filozoficznych i tylu ruchów religijnych. Mówię „ja” nie wiedząc do czego, a raczej do kogo się odwołuję. Kim jestem? Tym,

który mówi czy tym, który słucha? Dwie formy mnie, dwaj „ja” są rozdzieleni murem, który jedynie absolutna i nieśmiertelna świadomość byłaby zdolna pokonać, być może zdominować. Z dwu stron mego „ja” żyję sam. Jednakże obaj „ja” są wzajemnie zakorzenieni, jeden w samotności drugiego. Oto powód, dla którego pewna tradycja żydowska zakazuje używania „ja” pojedynczego: wyłącznie Bóg może mówić „Ja”. Bóg sam nie określa się inaczej niż poprzez odniesienie do siebie samego. Tylko Bóg nie potrzebuje opuszczać samego siebie, aby być sobą.

Przerywam te rozważania. Cokolwiek się zdarzy, przywodzi nas do nas samych.

Gdy byłem dzieckiem, żyłem w małej żydowskiej wiosce zagubionej w Karpatach. Obawiałem się samotności. Oznaczała ona dla mnie opuszczenie. Wieczorem oczekiwałem powrotu rodziców, tak jak rankami czekałem na pojawianie się mych nauczycieli, moich kolegów szkolnych. A gdyby coś im się przydarzyło? Przede wszystkim nie chciałem znaleźć się sam, odcięty, wykluczony z ich doświadczeń, nawet gdyby były nieszczęśliwe. Wiedziałem, niejasno, że moją jedyną szansą przeżycia było przynależenie do rodziny, do wspólnoty: żyć na zewnątrz wydawało mi się nieprzyzwoite. Mówiąc inaczej — akceptowałem samotność zbiorową, ale nie indywidualną.

Samotność zbiorowa nie przysparzała mi lęku; byłem do niej przyzwyczajony. Czyż nie trwała ona od czasów Egiptu i Synaju? Czyż nie była nam przypisana? Czyż nie byliśmy od długiego czasu sami w społeczności pogańskiej i bałwochwalczej, my — wierzący w Boga Jedynego, przyjmujący Jego prawa i będący Mu wierni? Czy nie byliśmy sami w brutalnym świecie przeciwstawiającym nam zbrodnie, fałsz, żądze i niewolę, a przede wszystkim poniżenie, które jest najgorszą formą niewolnictwa. W doczesnym łańdzu izolacja nie oznaczała wykluczenia drugiego, zaparcia się bliźniego. Uważaliśmy, stosownie do żydowskiej tradycji, że Tora — esencja żydowskości — była dobrem dla Żydów, że pomagała w podtrzymywaniu żyjących, wzbogacając ich odrębność. Sądziliśmy, w innych kategoriach, że Żyd jest w stanie dzięki swej drodze, dzięki identyfikacji z Torą spełnić swe życie pod znakiem prawdy. Jednocześnie nie-Żyd być może idąc podobną drogą osiągnie ten sam stopień prawdy. Może odchodząc od swej pojedynczości, dostąpi uniwersalności. W ten sposób w żydowskim istnieniu zawarto przesłanie: być i żyć nie przeciw innym, lecz u ich boku. Pogański prorok Bileam rzucił na nas klątwę skazując na osamotnienie; w rzeczywistości jego przekleństwo obróciło się w błogosławieństwo. Później, z czasem, na powrót stało się klątwą. Kategoria *levadad vishkon* (spoczywać, mieszkać samotnie) zmieniła swój sens, nie oznacza izolacji, ale wykluczenie. Osamotnienie na wszystkich poziomach: wyłączenie ze społeczności, z historii i — ostatecznie — z rodzaju ludzkiego. Czy konieczne jest powtarzanie straszliwej litanii? Getta, pogromy, pozbawianie dóbr, nienawistne i absurdałne oskarżenia, prześladowania rasowe i religijne trwające przez wieki w chrześcijańskich krajach, nazistowskie ołtarze, które noszą imiona Oświęcimia i Treblinki... Jakiż jest inny powód śmierci mych przodków i ich potomstwa, jeśli nie

ten, że ludzkość faktycznie zdecydowała się wykluczyć Żydów, aby ich łatwiej unicestwić?

Proces prosty i jakże skuteczny! Brano nasze cnoty i wypaczano je, aby stały się deformacją cnót. Zarzucano nam dziwaczne maniery, karykaturalny sposób wiary i życia. Zmieniano naszą wierność w uległość, naszą wiarę w beznadzieję, nasz wybór odmienności w pragnienie oddzielenia, jednym słowem, naszą samotność przekształcano w izolację. Czasem dostrzegałem tylko to, co zdumiewało najbardziej: samotność narzucona z zewnątrz albo uporczywie manifestowana prowadziła do całkowitego zerwania.

Różnorodne i wielorakie były formy naszego oporu: oddawaliśmy się studiom nie tylko, aby zdobyć starożytną wiedzę, lecz także dlatego, by spotkać swych poprzedników; dzięki nim czuliśmy się mniej osamotnieni. Jest to sekret i siła Talmudu: jego postaci są żyjące, obecne. Napominały nas, jak gdyby były naszymi współczesnymi, jakby nasze problemy ich dotyczyły i wzajemnie. Gdy jestem z Rabbim Szymonem bar Johai w jego piwnicy, jest on mniej samotny, i ja także; gdy słucham Rabbiego Akiby, wzrusza mnie jego głos, tak jak wstrząsa mną Rabbi Zeira. Ich teraźniejszość nie jest moją przeszłością, lecz teraźniejszością.

Jeśli ruch chasydzki odnosił błyskawiczne sukcesy, jeśli miał powodzenie w XVIII wieku, jeżeli zakorzenił się w krótkim czasie w tylu wspólnotach żydowskich rozproszonych od Dniepru do Karpat, to dlatego, że był odpowiedzią i być może pomocą w samotności. Chasyd nigdy nie jest sam. Nawet gdy tak się zdarzy, ma swego Rabbiego, swego Nauczyciela ze sobą: wystarczy by przywołał jego oblicze zapamiętane podczas Szabatu, aby przezwyciężyć samotność. Jeśli jego życie jest dlań ciężarem, czuje się zniechęcony, przygnębiony, nie pozostaje mu nic innego niż oderwać się od codziennej egzystencji zagubionego miasteczka i udać się na dziedziniec Rabbiego. Tam odnajdzie swych przyjaciół bogatych i biednych, uczonych i mniej wykształconych: wspólnie zaśpiewają, razem zatańczą, wspólnie będą słać żydowską solidarność, wierność Bogu i jego stworzeniu, razem potwierdzą wspólne przekonanie, że na dobre czy złe człowiek otrzymał wątpliwy dar niebios — doświadczania nieuniknionej samotności i ma środki jej przezwyciężenia, przemieniania jej w nadzieję. Nigdy nie odczułem podobnej radości i szczęścia, jakich zaznałem w gronie chasydów czy w wieczór zwyczajnego Szabasu czy przy okazji specjalnych świąt. .

Jeśli dziś jeszcze ogarnia mnie nostalgia — jest ona tęsknotą do tamtych spotkań, do tamtej radości, tamtej pełni: żadna samotność, żadne cierpienia nie mogą się im oprzeć.

Pamiętam, tak dobrze pamiętam niektórych chasydów stamtąd — z królestwa nocy. Wspólnie

odczuwaliśmy ostateczny cel wszelkich doświadczeń. Przewyciężyliśmy granicę lęku i samotności, wygrywaliśmy walkę przeciwko nim. Niepokój ponad lękiem... Samotność wewnątrz osamotnienia... Obnażona rozpacz... Smutek ogołocony z całego blichtru języka i wszelkiej powierzchowności: oto z czego był utkany nasz wszechświat.

Gdybyście znali liczbę i wartość tych, którzy zgrzeszyli i upadli... Zredukowani do roli ofiar, ojcowie i synowie stali się nagle wrody sobie z powodu kawałka chleba. Przyjaciele i bracia kłócili się o łyżkę strawy, chwilę odpoczynku, lepszy ubiór. Gdybyście znali liczbę liberalnych intelektualistów wśród obozowych kapo, liczbę sadystów pomiędzy intelektualistami! Było ich wielu, którzy wybrali zło. Zapominając o wszystkich źródłach własnego wykształcenia, okazali się niedojrzałymi w czasie próby, wobec doświadczenia. Lecz ludzie o religijnych przekonaniach, opierający się, umieli utrzymać swą godność: żaden nie zaakceptował kolaboracji, by ocalić własną skórę. Tak jak i prawdziwi rabini: żaden, powtarzam, żaden nie zgodził się przyjąć części władzy, jaka była mu ofiarowana, aby żyć — albo żyć lepiej i dłużej kosztem swych nieszczęśliwych braci. Przeciwnie, zapobiegali rezygnacji, która zdumiewała i czyniła bezradnymi morderców. Jeśli idzie o chasydów, dzięki swemu duchowi wiary i solidarności wznosili się ponad niebiosa — wspólnie modlili się na Nowy Rok, radośnie wielbili Boga — tak, dobrze przeczytaliście, radośnie — w Święto Praw. Wszystko to miało miejsce w okolicach, gdzie chciano odczłowieczyć (dehumaniser) swe ofiary, gdzie zabójcy udało się samego siebie uczynić barbarzyńcą... Jeszcze dziś mój niezdecydowany rozum nie pojął ukrytego sensu, brutalnej prawdy tego, co widziałem: z jednej strony ludzkości tak czystej, zaś z drugiej tak podłej, jak to było możliwe? Jak prawdopodobne było modlić się do Boga w Birkenau? Jak można wzywać Boga na ruinach Jego stworzenia?

Tymi tematami zajmuję się w moich opowiadaniach. Dokładniej mówiąc: one prześladowają mnie nawet w moim pisaniu. Ja-opowiadający czynię z samotności akt przeciwko niej. Cóż znaczy pisanie? Przywłaszczam sobie słowa, które należą do świata. Czynię je moimi, one noszą mój znak i moją pieczęć. Każde mnie odzwierciedla, zdradza mnie albo pozostaje mi wierne. Pomiedzy słowami, których używam, i mną istnieje więź, która zmienia byt — jestem sam z nimi, ale bardziej sam byłbym bez nich.

Wcześniej czy później staną się moją racją bycia i działania. Stąd ich dwuwartościowość: kiedy one śpiewają, ja wznoszę się do nieba, gdy one są szare i codzienne, jestem pozbawiony życia.

Każdy twórca wystawiany jest na próbę tych samych uczuć — skrajnej depresji i ambicji. Samuel Beckett pisał „z przyczyny beznadziei”. Rabbi Nachman opowiada historie, aby przez nie się modlić. Gdyby inny „ja” mógł pisać moje opowieści, sam bym ich nie napisał. Napisałem

je po to, by zeznać. Moja rola jest rolą świadka. Stąd — samotność, która ciąży na każdym zdaniu i każdym przemilczeniu. Każda książka jest zarazem moją pierwszą i ostatnią książką. Każda jest historią opowiedzianego życia i walki, pierwszego i ostatniego z Żydów, którzy byli we wspólnocie własnej samotności. Nie opowiadać albo opowiadać coś innego byłoby zdradą wobec nich i gorzej nawet: daniem fałszywego świadectwa. Kiedy przywołuję Mojżesza czy Jeremiasza, Abrahama czy Baal Szem Towa, jest to mój współczesny, który daje mi znak: oni udzielają mi pomocy. Czy czynią tak również, gdy zapada ciemność? Nasza samotność w tych latach nie miała równej sobie. Opuszczony przez ludzi, zapomniany przez Boga, człowiek-Żyd czuł się odrzucony spośród stworzenia. Nagle pusty i rozdarty — czuł się na tyle silny, by postawić pytanie: czy już koniec? Był to bowiem koniec pewnej epoki, koniec złudzeń, iluzji. Być może był to nawet koniec świata — jakiegoż czasu potrzeba aby zrozumieć?

Orwell był nie tylko pisarzem, był także na swój sposób prorokiem: czy przez przypadek uznał rok 1984 za datę graniczną, przełomową? Nie wierzę w to. Wystarczy być życzliwym światu i ulec pokusie zapominania, aby wypadki Oświęcimia sprowokowały Hiroszimę jutra.

Zapytacie o Mesjasza? Wierzyłem w niego jeszcze. Wierzyłem z całego serca i jeszcze bardziej. Lecz jego przyjście zależy od nas. Jak mówią o tym teksty Kabały: nadejście zbawiciela, to znaczy człowieka, nie-Pana, który wyznacza warunki i czas.

Co prowadzi do początkowej myśli, gdy mowa o litości wobec Boga.

Zapewne jak cały świat znam gniew i rozdrażnienie, podnosiłem głos, by protestować. Nie żałuję. Lecz z czasem rozumiałem rozszczepienie pytania, którego doświadcza człowiek współczesny: tak jak mam prawo pytać Sędziego wszystkich ludzi — dlaczego pozwoliłeś na istnienie Oświęcimia — tak samo On ma prawo żądać od nas odpowiedzi — dlaczego zmarnowaliście moje dzieło stworzenia? Jakim prawem ścinałście drzewa życia, by uczynić z nich ołtarz dla chwały śmierci?

Nagle myślicie o Bogu, Jego kosmiczej samotności i zaczynacie płakać. Płaczecie przed Nim i nad Nim. Płaczecie dotąd aż On także — jak mówi tradycja talmudyczna — zaczyna płakać, tak, iż Jego i wasze łzy spotykają się i łączą, jak mogą połączyć się dwie melancholijne samotności, dwa pragnienia obecności.

Mit i historia

Zaskakująco brzmi twierdzenie o tym, że wątpimy w mit wówczas, gdy uznajemy historię. Mity poprzedzają fakty, czyli historię, można powiedzieć — z definicji opowiadają o nich (faktach) precyzyjnie: są zatem starsze niż historia. Mity mogą ginąć; historia nie umiera, co więcej — historia posiada przywilej skazywania mitów na śmierć. To niewątpliwa niesprawiedliwość, ale wiara w sprawiedliwe, prawe życie sama w sobie jest mitem. Cóż dzieje się, gdy umierają mity? Dlaczego muszą umierać? Czy jest w ludzkiej mocy stwarzanie mitów? Czy dostrzegamy jak we współczesnym społeczeństwie człowiek może wedle swych kaprysów niszczyć mity? Gdy mówimy „to nic więcej niż mit”, rozumiemy, że coś nie istnieje całkiem serio; zdanie „to jest historia” oznacza, iż chodzi o rzecz trwałą, zwycięską, ponadczasową. W naszym myśleniu dominuje kult faktów. „Wejście do historii” jest nadzieją wielkich awanturników, polityków — i filozofa. Nawet ci, którzy poprzez rozmiłowanie w poezji wierzą w mity, życzą sobie „wejścia do historii”. W przeciwieństwie do niepewności mitu, historia zakorzenia się w przeszłości — w przeszłości, która wydaje nam się zdefiniowana i precyzyjna; nieprawdopodobieństwo mitu — przeciwnie — dotyczy przyszłości.

Jako Żyd, sądzę, że historia była naszą siłą, zaś mit osłabiał nas, przywracał nadwrażliwość. Często cierpieliśmy z powodu mitów, zaś przeżyliśmy dzięki naszej historii. Mity o „żydowskiej mocy”, o „żydowskim arywizmie” istniały wcześniej niż narodowość żydowska. Były przenoszone od czasów Faraona do Antiocha, od Hadriana do Torquemady, aż do Hitlera i Stalina: te same mity, jednakie konsekwencje. Pełnia żydowskiego życia została unicestwiona z powodu mitów, które łączą ludzi nie mających ze sobą nic wspólnego ponad nienawiść do Żydów. Twierdzili oni, że zabiliśmy boga i masakrowali nas. Zapewniali, że zatruwaliśmy studnie i topili nas. Głosili, że popełnialiśmy mordy rytualne i kazali nam wstępować na stosy. Odrzuciliśmy mity, lecz czy historia potraktowała nas lepiej? Czy historia jest także naszym wrogiem?

Mit i historia nie wykluczają się wzajemnie. Istnieje mit w historii, tak jak istnieje historia w micie. Z osobowości bohatera teatralnego czy powieściowego możemy wiele dowiedzieć się o autorze — być może więcej niż autor chciał nam przekazać. Lepiej znamy Hamleta i Fausta niż Szekspira i Goethego. Któryż jest mitem? Valery mawiał, że wszystkie mity są zamknięte w języku i nie istnieją inaczej niż poprzez język. To, co z mitu nie powiedziane albo nie zapisane pozostanie skazane na nieistnienie. Historia sytuuje się na zewnątrz języka i może bez niego ewoluować. My strzeżemy pamięci o zdarzeniach, które zaniedbała historia.

O mitach możemy powiedzieć, iż niektóre są dobre, inne zaś — nie; są wśród nich takie, które wiedą do grzechu, które „spełniają” grzech, które są grzechem, inne zaś — nie. Gdy idzie o historię, niemożliwe jest ustalenie równie klarownej dychotomii: ci sami ludzie, te same narody są jednocześnie — i często z tych samych powodów — zarazem dobrzy i źli, pogrążeni w

grzechu i zdolni do odkupienia. Nie w ten sposób „dzieją się” mity. Weźmy na przykład mit o Potopie, istotny w tradycji żydowskiej i babiloński przypadek jest wyraźny, przejrzysty: Noe wobec anomalii. W tym, co u nas jest quasi-mitologiczne, być może pod wpływem innych tradycji — mamy Szatana po jednej i anioły po drugiej stronie.

Mity same przez się implikują moralność albo niemoralność; historia wzywa do obiektywizmu. Mit uczestniczy, historia chce być neutralna. Mit uwydatnia namiętności, historia wymaga pewnego dystansu i nie tyle uznaje emocje, ile je relacjonuje. Mówi się o „sensie historii” i usiłuje się oprzeć na tym to, co nazywa się jej „prawami”. W religii marksistowskiej historia przypisuje sobie cechy bóstwa, które nie myli się nigdy i zawsze znajduje wyjaśnienia błędów popełnianych w jej imieniu. Historia stawiała się nieubłaganą siłą kreującą własnych bogów i własne mity.

Czy w judaizmie istnieją zdarzenia mityczne, owe mity- symbole? Moja pierwsza, odruchowa odpowiedź brzmi: nie. Jesteśmy przeciwni mitom, nie wierzymy w bóstwa; odmawiamy zgody na zbyt wiele realności w mitach i zbyt wiele mitologii w rzeczywistości. Ale czytając powtórnie niektóre z naszych tekstów zauważyłem, że popełniam błąd.

Posiadamy własne zdarzenia oraz postaci mityczne — niewiele, to prawda; co więcej — gdy spotykamy mit, jest on nam jasno przedstawiany jako taki. Gdy przedstawia nam się w tekstach żydowskich postać mityczną, ważne jest, aby nas uprzedzić, iż nie chodzi o realną osobę, lecz tylko o wyobrażenie; dokłada się największej staranności, aby uniknąć pomieszania pomiędzy faktem a legendą, pomiędzy mitem a historią. Żydzi, rzeczywiście nauczyli się, że prawdziwe niebezpieczeństwo nie tkwi w kłamstwie ani nawet w fakcie wiary w kłamstwo, lecz w pomieszaniu prawdy z fałszem. Oto przykład mitycznego bohatera, który zakorzeniony jest w rzeczywistości: Amalekita. Amalekita jest symbolem wroga Żydów. Wedle nakazu prawa każdy Żyd, który napotka Amalekitę — powinien go zabić. Prawo jest prawem — lecz nasi mędrcy wynajdywali trudności, mnożyli środki ostrożności, by utrudnić nam rozpoznanie Amalekity. I Amalekita stał się mitem.

Mamy również nasze „dobre mity”, mity stwarzające dobro i piękno, mity wzbogacające. Prorok Eliasznosi się aż do niebios, ale zawsze wraca pod tą czy inną postacią. Znana jest legenda o trzydziestu sześciu Sprawiedliwych, dzięki którym świat ciągle jeszcze istnieje; anonimowych trzydziestu sześciu Sprawiedliwych, którzy powinni pozostać nieznani. Może stąd wynikać nauka: nie lekceważcie żebraka, on może być prorokiem Eliaszem; nie pogardzajcie błędzącym, może być ukrytym Sprawiedliwym. Gdy chodzi o stawianie czoła mitowi — jesteśmy pod opieką. W Talmudzie z Jerozolimy słyszymy głos Rabbiego Jehoszui ben Lewi: „Kto bierze legendę za pismo, nie będzie miał udziału w świecie, i ktokolwiek jej słucha, nie otrzyma

nagrody”. Takie nieoczekiwane świadectwo jest zrównoważone przez inny midrasz, który mówi nam, iż należy szanować legendy, które każdy — Żyd albo nie-Żyd — może zrozumieć, delektować się nimi, studiować je i przekazywać.

Rzeczywiście jak każda inna grupa ludzka odczuwamy potrzebę bajek i opowieści, by ukoić nasze lęki, inspirować nasze życie i pobudzać wyobraźnię. Należy jednak mieć świadomość, iż chodzi tylko o opowieści i jako takie powinniśmy je odbierać. Pakty pozostają faktami. Talmud właśnie przynosi nam dziwną historię o człowieku, który utracił żonę i nie mógł nakarmić nowo narodzonego syna. Wyrosły mu więc dwie kobiece piersi i dziecko mogło je ssać. Cud! - powiada Rabbi Józef: „Ten człowiek był na pewno świętym, gdyż cud faktycznie stał się dzięki temu, że miał łaskę”. Zaś Abbaye opowiada: „Ten człowiek był grzesznikiem, gdyż za jego przyczyną został zakłócony porządek stworzenia”. Oto przykład opowieści, która jest tylko historią i nie jest faktem. Historią. To tylko parabola. Stąd jej uderzający aspekt, fantastyczny, czarodziejski. Stąd jej niewyobrażalny realizm.

Prorok Ezechiel usłyszał głos Boga: „Spójrz na te wyschłe kości. Nadejdzie dzień, kiedy ożywią się” (Ez. 37, 1—4 przyp. tłum.). Proroctwo to jest bez wątpienia pewną alegorią — Bóg mówi do ludu Izraela: „Nie trać nadziei. Otworzę wasze groby i zaprowadzę was do ziemi Izraela”. Talmud, będący fajerwerkiem wyobraźni, troszczy się, by zapewnić nas, iż chodzi jedynie o alegorię. W traktacie Sanhedrynu, folio 92, Rabbi Eliezer oświadcza: „Ci, którzy doświadczyli odrodzenia w czasach Ezechiela, powstali i głosili chwałę Pana — potem zaś umierali na nowo”.

Wynika stąd dyskusja o formie, w jakiej chwalili Boga ci, którzy przeżyli odrodzenie. Rabbi Jehuda mówi: „Im emeth, mashal haya, było prawdą i parabolą”. Rabbi Nehemiasz powiada: „Im emeth, lamma mashal; veim mashal, lemma emeth, albo było prawdą albo parabolą, jak obie mogą być tożsame?”. I sam odpowiada na zadane pytanie: „To była zapewne parabola”. Wówczas wtrąca się inny Nauczyciel-rabbi Elizer, syn rabiego Josse z Galilei, który jeszcze dalej prowadzi swą wyobraźnię: „Ach! tak, oni przeżyli odrodzenie. Dlaczego zatem powiadasz, iż wkrótce umarli? Wręcz przeciwnie, to oni powrócili, by osiedlić się na ziemi Izraela, tam żenili się między sobą i mieli dzieci”. Na te słowa powstaje inny Mistrz, rabbi Jehuda ben Betira i oświadcza: „Z pewnością przybyli oni do ziemi Izraela, gdzie żenili się i płodzili potomstwo! Jestem jednym z ich potomków. I tefilin, 'filakterie', które noszę, po nich odziedziczyłem”. Dzięki komentarzom jasne jest, iż mędrcy Talmudu wolą faktycznie powiedzieć: „Nie sądźcie ni chwili, że zdarzyło się to rzeczywiście. Parabola jest parabolą, opowieść jest opowieścią. Co się tyczy zdarzeń, powinny być traktowane jako zdarzenia”.

W naszej hebrajskiej Biblii jest jedna, całkowicie mityczna postać: Job. Nawet tekst Księgi Joba

informuje nas bezpośrednio o mitycznym charakterze postaci. Żył w ziemi Us (zob. Job. 1, 1 — przyp. tłum.), ziemi dalekiej, która być może nigdy nie istniała, świętobliwy człowiek zwany Jobem (dziwaczne, rzadkie imię), którego świat był pełen trosk — martwił się o swe dzieci, miał kłopoty z przyjaciółmi zawsze gotowymi dorzucić ciężar swych słów o cierpieniu, ze swą żoną nie skąpiącą rad, o które jej nikt nie prosił, i z Bogiem. Cała reszta jest teologią. Tekst od początku wskazuje na fantastyczny charakter opowiadania. Rozpoczyna się debatą pomiędzy Bogiem i Szatanem, kończy konwersacją mało teologiczną, prawie świecką. A katastrofy i nieszczęścia spadają na Joba. Wysłannicy powiadają go o tym, iż świat dokoła został zrujnowany; zaledwie odszedł jeden zatroskany zwiastun nieszczęśliwych nowin, gdy przybył inny z jeszcze bardziej przerażającymi wieściami: „Twoi słudzy zostali zabici i tylko ja jeden ocalałem, aby ci o tym oznajmić”. „Twoje stada zostały rozkradzione i pasterze powyrzynani. Tylko ja żyję, by ci o tym powiedzieć”. „Twój dom zniszczyły uderzenia burzy, twoje córki i twoich synów pogrzebały zgliszcza i ruiny. Jestem jedynym ocalałym, uszedłem, aby ci opowiedzieć tę smutną historię”. Jeżeli studiujecie tekst uważnie, nie możecie uwierzyć, że chodzi o relacje rzeczywistych zdarzeń. Scenariusz faktów jest zbyt dobrze skomponowany. Posłańcy recytują zbyt dokładnie wyuczony tekst, zbyt często powtarzany przed żarliwym reżyserem; gdyby byli oni prawdziwi nie używaliby wyszukanego stylu, nie odmierzali wersetów tak podobnych, tak dramatycznych, tak poetyckich. A dlaczego Job był tak łatwowierny? Nie pytał o żadne szczegóły, nie domagał się przesłuchania innych świadków. Czy można uwierzyć, aby tyle nieszczęść mogło dotknąć tego samego człowieka, jedno po drugim w czasie popołudnia? Żadne prawo serii nie zakłada takiego szeregu, takiego łańcucha eksplozji. Łatwowierność Joba pozwala mi sądzić, że jeśli nawet przez przypadek Job kiedykolwiek istniał, nie był on Żydem. Żydzi nie wierzą takim zwiastunom. W czasach mojej młodości, kiedy wysłannicy przybyli do małego miasteczka i opowiadali o nieszczęściach, które spadną na Żydów, nie wierzyliśmy im — niestety!; sądziliśmy, że byli szaleni.

Cóż wiemy o Jobie? Bardzo dużo, zbyt wiele, co wprowadza trochę zamęt w nasze myśli. Kiedy żył? Niegdyś. Lecz kiedy, dokładnie? Nie pytajcie o to, gdyż otrzymacie zbyt wiele odpowiedzi. Niektóre legendy uważają go za współczesnego Noemu, inne sytuują w czasach Daniela, albo Ezechiela, albo Jakuba, Mojżesza, Samsona, Salomona, albo nawet pierwszych mędrców Talmudu. Tekst biblijny określa jego wiek: dwieście dziesięć lat; lecz jeżeli zsumujecie lata podawane przez legendy, powinien on żyć więcej niż osiemset lat. Brakuje w opowieści istotnych elementów. Nie znamy imion jego synów. Co więcej — nie znamy imienia jego ojca, a to w judaizmie jest rzadkością. Zawsze przywołuje się kogoś, ben — syn kogo. Każdy powinien wpisać się w linię swych przodków. Nie znamy imienia żony Joba — lecz do tego jesteśmy nieco przyzwyczajeni. Gdzie żył Job? Wszędzie: w Egipcie, w Kanaan, w Babilonie i z pewnością w Us, które jest mitycznym miastem. Jaki sprawował urząd? Był doradcą Faraona, był księciem, był jednym ze sprawiedliwych, był prorokiem, był nawet swego rodzaju mesjaszem dla bezbożników.

Do tego wszystkiego Talmud dorzuca kilka innych hipotez. Tak oto reb Szmuel ben Nachman oświadcza wprost, że zważywszy wszystko, *lyov lo haya velo nivra*, Job nie istniał; chodzi tu o

parabolę. Natychmiast temu co powiedziano, przeciwstawia się inny mędrzec, który woła: „Jak to? On przybył do mnie, bym usiadł na jego grobie”. Dwie opinie — i oczywiście trzecia: pewnie istniał człowiek imieniem Job, lecz nie doświadczył tych wszystkich cierpień. Stąd — czwarty sąd: „Ach! nie, Job cierpiał — lecz nie istniał”. Coś, co jednakże wiemy to, iż Job protestował — pięknym i dotkliwie przejmującym sprzeciwem.

Skoro usiłujemy powtórzyć naszą historię, odwołajmy się do Joba, przypomnijmy sobie jego pytania: „Jakież zdarzenia pochodzą od Ciebie, o mój Boże? Jak to się dzieje, iż zły pozostaje w pokoju i unika Sprawiedliwości? Dlaczego złodziej śpi spokojnie w swym namiocie, zbrodniarz jest szczęśliwy — a nie ofiary?” Job stawia wszystkie te pytania teodycei, jakie powinny być postawione Bogu.

Nawet, jak mówi midrasz, Job zwraca się naprzeciw Bogu i mówi bardziej zaskoczony niż zmartwiony: „Nauczycielu wszechświata, nie rozumiem Cię. Być może jesteśmy obaj, Ty i ja, ofiarami pomyłki tożsamości, błędu ortograficznego? Być może źle umieściłeś literę mego imienia i pogmatwano *ly ov*, Job z *oyev*, co oznacza: wróg? Być może prześladujesz mnie zamiast karać kogoś innego?” Dziwne także mogłoby okazać się, iż na żadne z pytań stawianych przez Joba Bóg nie odpowiada tak wyraźnie i prosto jak właśnie na to. Głos Boga rozbrzmiewał w burzy: „Człowiecze! Człowiecze! odzyskaj ducha i słuchaj! Nieprzeliczone są włosy, które stworzyłem na głowie każdego z ludzi, i każdy włos ma swój korzeń. Nie mylę korzenia jednego włosa z innym. Jakże mógłbym pomylić *lyov* i *oyev*? Niezliczone są krople deszczu, z których stwarzam chmury, a każda kropla ma własne źródło. Nie mylę chmur i kropli deszczu. Jakże mógłbym pomylić *lyov* i *oyev*? Niepoliczone są błyskawice, które stwarzam i każda błyskawica ma swą własną drogę. Nie mylę błyskawic i nie płaczę ich dróg. Jak mógłbym pomylić Joba i „wroga”? Stworzyłem dziką kozicę, która jest szalona. Gdy ma mieć młode, wspina się na najwyższą stromą skałę i zrzuca nowo narodzone w przepaść — wówczas Ja wyznaczam orła, aby odnalazł je i wyniósł na swych skrzydłach, gdy orzeł przybywa chwilę za wcześniej lub zbyt późno, małe kozice rozbijają się na dnie otchłani. Nie, Ja nie mylę *lyov* i *oyev*”.

Tak! Jest to obce i dziwniejsze jest jeszcze, iż Job akceptuje tę odpowiedź. Job nie był Żydem, lecz Bóg odpowiedział na jego pytanie innym pytaniem — na sposób żydowski. Czy pamiętacie tekst księgi Joba, gdy po długich pytaniach mówi Bóg: „*Eyphó hay ita*, gdzie ty byłeś, gdy stwarzałem wichry, kiedy stwarzałem wszechświat? Cóż wiesz o tym wszystkim? Cóż wiesz o sprawied- liwości?” Job nie odpowiada: „Nauczycielu wszechświata, zostaw mnie z moją boleścią. Stwarzanie świata jest Twoją sprawą, a ja chciałbym zrozumieć, dlaczego mnie ukarałeś — na to nie udzieliłeś mi odpowiedzi”. Zamiast takiej reakcji Job natychmiast usiłuje żałować za swoje grzechy i mówi: „Tak, jestem winien. Tak, jestem grzesznikiem”. To nie ma żadnego sensu.

Początkowo byłem rozczarowany postawą Joba. Czułem się opuszczony, sądziłem, że zostałem przez niego oszukany. Przez mojego bohatera, który powinien był przeciwstawić się i walczyć; zbyt wcześnie złożył broń. Później studiowałem tekst i studiując zrozumiałem, że autorzy mnożyli znaki, aby dać nam do zrozumienia, iż chodzi o mit, ten szczególny fragment, który należy interpretować, by pojąć, iż w rzeczywistości Job nie ronił łez. Doszedłem do takiej konkluzji zastanawiając się nad odniesieniami pomiędzy mitem a historią, także gdy pochylałem się nad wydarzeniami z historii lat trzydziestych naszego wieku. Byłem wówczas bardzo młody, ale pokazowe procesy w Rosji sowieckiej wprawiły mnie w osłupienie i zaniepokoiły, tak jak i te później sze z lat 1951—1952. Nie pojmowałem „wyznań” towarzyszy Lenina, wielkich bohaterów, którzy mieli odwagę stawić czoła carskim torturom i więzieniom, którzy wstrząsali historią: dlaczego przyznawali się w zeznaniach? Cóż zachęciło ich do wyznań? Sądzę, iż można rozumować w następujący sposób: gdyby przyznali się tylko do części zarzutów, uwierzono by im; lecz oni tego nie uczynili — nagle — przyznawali się do wszystkiego. Do wszystkiego i właściwie nieważne do czego. Nie opierali się żadnemu argumentowi oskarżenia; przeciwnie, zmieniali się coraz bardziej, oczerniali się, zaciemniali własny obraz. Kiedy oskarżyciel mówił: „Jesteście zdrajcą”, oni odpowiadali: „Zdrajcą? Nie, jestem super-zdrajcą. Popeliłem zbrodnię? Nie, setkę zbrodni”. Dlaczego działali w ten sposób? Posunęli wyobrażenie własnej winy aż do niewiarygodności, aż do królestwa mitu. Chcieli mieć pewność, że im nie uwierzemy. I nie wierzymy im. O to samo chodzi w historii Joba. Gdyby Job dyskutował z Bogiem, nie czuł się całkiem mały i mówił: „Mój Boże, w tej kwestii — zgoda! Ale w innej — nie”, powiedziałbym iż Bóg opuścił zwycięsko debatę. Po wszystkim, jak Bóg mógł nie mieć racji w takim sporze? Ale Job nie dyskutował. Od początku do końca jest świadomy, przewidujący. Odkąd Bóg zaczyna mówić, Job oskarża siebie: „Jestem winien, nie sprzeciwiam się, pochylałem głowę” — co oznacza, że wcale nie pochyla.

Udowadnia to inna część księgi Joba. Zakończenie jest happy endem jak w niewiarygodnej historii. Job żeni się na nowo, odnajduje siedmiu synów i siedem córek, staje się bogaty i kończy swoje życie umierając w podeszłym wieku. Umarł zaąen ousevayamim; takiego określenia, które dokładnie oznacza „stary i nasycony dniami” nie znajduje się w innym miejscu w Biblii poza odniesieniem do Izaaka. I to prowadzi nas na trop. Po tym, gdy na górze Moriah Bóg domagał się ofiary Abrahama, jakąż przyjemność, jakie szczęście, jaką radość mógł Izaak odnaleźć kiedykolwiek w życiu? W chwili gdy umierał, był „nasycony dniami”, miał już dosyć życia, jak Job. Oczywiście, na pozór Job przyjął wszystko, co Bóg mu ofiarował, jak gdyby można było jedno ludzkie życie zastąpić innym ludzkim życiem, dzieci — innymi dziećmi. Jak byłoby możliwe być wynagrodzonym za nieszczęście i ból. Job jest „nasycony dniami”, nie chce żyć dłużej po katastrofie, jaka go dotknęła, lecz powinien żyć, gdyż samobójstwo nie jest dopuszczalne.

To, co przydarzyło się Jobowi, zdarza się współcześnie ludowi żydowskiemu. Wyrośli już pokolenie, odkąd doznaliśmy cierpienia, widzieliśmy nasze zabijane dzieci, straciliśmy

Samotność Boga

Wpisany przez Leon Baranowski, Buenos Aires, Argentyna
Poniedziałek, 10 Czerwiec 2019 00:00 -

przyjaciół, zostaliśmy opuszczeni przez Boga. Lecz odnaleźliśmy okrusz pocieszenia w pamięci, w historii.

Ci, którzy nas nienawidzą, powiadają, że katastrofa nigdy nie miała miejsca, że Job nigdy nie cierpiał, że naród żydowski nie utracił swych dzieci i swych mędrców. Cóż można zrobić przeciwko temu? Sądzę, żenić. Wiem jedynie, że w tradycji żydowskiej antynomią historii nie jest mit. Przeciwnieństwem historii jest zapomnienie.

Opracował: Leon Baranowski, Buenos Aires - Argentyna