

## MIŁOSIERDZIE BOŻE W POGLĄDACH CHASYDÓW POLSKICH

Ks. Tomasz Jelonek

Hebrajski termin *chasid* (w liczbie mnogiej: *chasidim*) oznacza pobożnego, wiernego Bogu. W tym znaczeniu stosowano ten termin już w Starym Testamencie, najczęściej w Księdze Psalmów<sup>1</sup>. W historii judaizmu istniało wiele ruchów, określanych jako chasydzkie, między innymi wielką rolę odgrywali chasydzi nadreńscy, poprzednicy kabbalistów południowo francuskich i hiszpańskich.

Świat chasydów wszedł również w dzieje ziem polskich i pozostawił na nich liczne ślady, ale wiatr historii, w wypełnionym bólem i niesprawiedliwością wieku dwudziestym, okrutnie obszedł się z tymi śladami. Wiele publikacji powraca do tego świata, opisując charakterystyczne miasteczka żydowskie południowo-wschodniej Polski, zwane sztetłami<sup>2</sup>, zajmując się sytuacją kobiety w społeczności chasydów<sup>3</sup> i przypominając przepiękne opowieści chasydów<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. J. Łach, *Hasidim w świetle Psalmów*, w: *Studia z biblistyki*, tom III, Warszawa 1983, s. 346.

<sup>2</sup> Por. E. Hoffman, *Sztetl. Świat Żydów polskich*, przełożył M. Ronikier, Warszawa 2001.

<sup>3</sup> Por. A. Grupińska, *Najtrudniej jest spotkać Lilit. Opowieści chasydek*, Warszawa 2000, wydanie drugie zmienione.

<sup>4</sup> Por. D. Lifschitz, *Z mądrości chasydów. 600 opowieści o radości, nadziei i humorze*, przekład M. Dutkiewicz-Litwiniuk, Kielce 1998.

Chasydyzm powstały w osiemnastym wieku na Podolu i Wołyniu, zwany chasydyzmem polskim, był ruchem o charakterze mistyčno – odrodzeniowym, którego założycielem i pierwszym przywódcą był Izrael ben Eliezer, Baal Szem Tow<sup>5</sup> – Beszt (ok. 1700-1760). Z jego inspiracji doktryna chasydów przybrała charakter antyascetyczny i panteistyczny, ale równocześnie także popularny, co ułatwiało jej szerokie przyjęcie. Dzieje akceptacji chasydyzmu obfitowały w drastyczne starcia pomiędzy chasydami, reprezentowanymi przez rodziny swoich przywódców, zwanych cadykami a rabinami i reprezentantami oficjalnych gmin żydowskich. Ostatecznie spierających się pogodziło przyjęcia nowego, wspólnego wroga, którym okazała się haskala<sup>6</sup>. Od tego czasu chasydyzm mógł się rozwijać swobodnie na ziemiach polskich i z czasem to chasydzi zaczęli wyznaczać granice ortodoksji. Ta zmiana wobec współwyznawców oraz rozbiory Polski wpłynęły na rozprzestrzenienie się chasydyzmu na ziemiach polskich oraz w Słowacji, i na Ukrainie, Węgrzech i w Rumunii. Rozwojowi terytorialnemu towarzyszyła jednak decentralizacja ruchu. Nastąpił rozwój doktryny, ale także wprowadzało zmiany w stosunku do nauki Beszta i jego wczesnych następców. Rozwinęła się teologia i literatura chasydzka, bardziej dbała o przekazywanie nauczania wybitnych cadyków niż o jedność poglądów. W tej mozaice można jednak odnaleźć wspólne elementy, wśród których najważniejszym jest kontynuacja głównych idei mistycyzmu żydowskiego.

Do innych ważniejszych doktryn, które wpłynęły na rozwój i charakter ruchu – zaliczyć trzeba: hitlahawut, czyli entuzjazm; simcha, czyli radość, oraz hitazkut, czyli sa-

---

<sup>5</sup> Baal Szem Tow po hebrajsku znaczy: Pan Dobrego Imienia, skróconą formą tej nazwy jest BeSzT.

<sup>6</sup> Haskala to ruch oświeceniowy, który zapoczątkowany został w Niemczech w końcu XVIII wieku. Ruch, pozostający pod wpływem Oświecenia francuskiego, propagował wśród Żydów rozwój oświaty i nauki świeckiej oraz dostosowanie obyczajów i kultury do nieżydowskiego otoczenia.

moakceptacja, związana z pokonaniem grzesznych myśli i zaspokojeniem codziennych potrzeb. Optymizm i radość w chasydyzmie są stanami wywodzącymi się od Stwórcy. Kiedy człowiek cieszy się, że został wezwany do służby Panu, porusza boską radość w górze i błogosławieństwo spływa na całe stworzenie. Stany smutku stanowią barierę pomiędzy człowiekiem a Stwórcą. Cadycy nauczali, iż człowiek nie powinien się zbyt smuć nawet z powodu swoich grzechów. Smutek jest przeszkodą w służbie Pańskiej. Człowiek, jeśli nawet popełnił grzech, nie powinien smuć się zbyt, ponieważ to przeszkadza mu w oddawaniu czci Stwórcy. Dusza człowieka powinna płonąć z żarliwości do Pana, którego obecność jest wszędzie (*hitlahawut*). Myśli człowieka mogą przyłgnąć do Stwórcy i ten stan łączności (*dewekut*), bycia zawsze z Wiekuistym jest prawdziwym celem życia duchowego chasydów<sup>7</sup>.

Z bogactwa myśli polskich chasydów wybierzemy kilka wypowiedzi dotyczących miłosierdzia, aby teksty te stały się odskocznią do przeprowadzenia daleko idących rozważań.

„Komentując słowa hymnu na Rosz ha Szana: «Jego odzieniem jest miłosierdzie; Jego płaszczem jest gniew; opasany jest zemstą; Jego ukrytą cechą jest współczucie» rabbi Jehuda Cwi z Rozdołu powiedział: «W ten sposób autor hymnu tłumaczy naturę Boga. Nasz Pan tylko z wierzchu odziany jest w gniew i zemstę, ale pod spodem kryje się miłosierdzie i współczucie»<sup>8</sup>.

„Jeśli jesteśmy świadomi tego, że nasze istnienie zawdzięczamy jedynie łasce i miłosierdziu Bożemu, to jak możemy nie zdawać sobie sprawy z tego, że Bóg chce nam uczynić niezliczone inne łaski? Moc Boża jest nieskoń-

---

<sup>7</sup> M. Galas. *Chasydyzm*, w: *Żydzi w Polsce. Dzieje i kultura. Leksykon* pod redakcją J. Tomaszewskiego i A. Żbikowskiego, Warszawa 2001, s. 61.

<sup>8</sup> D. Lifschitz, *Z mądrości chasydów*, dz. cyt., s. 222.

czona, a Jego miłosierne czyny są niepoliczalne – mawiał rabbi z Przedbórze<sup>9</sup>.

Pewien człowiek odwiedził rabiego z Rozdołu i dając mu podarunek zwrócił się do niego z jakąś prośbą.

Rabbi odrzekł mu na to: „Składasz mi podarunek, bo myślisz, że jestem «dobrym Żydem», rebem, albo cadykiem. Ja jednak mam świadomość tego, że nie jestem ani rebem, ani cadykiem i nie zasługuję na żadne prezenty.

Ale Bóg napełnia miłosierdziem tych, którzy nie zasługują na nie. Jeśli więc dajesz coś osobie, która na to nie zasługuje, to naśladujesz samego Boga; On odpłaci ci taką samą miarą i wspomocze cię, nawet jeżeli na to nie zasługujesz<sup>10</sup>.

„Rabbi z Berdyczowa przeczytał z machzoru [modlitewnika] następujące słowa: «Jesteśmy pełni grzechów, ale Ty jesteś pełen miłosierdzia».

«Panie, przyznaj, jak bardzo jesteśmy nic nie znaczący i nie znaczące są nasze grzechy, które w naszym grzesznym istnieniu możemy popełnić – zawołał rabbi.

A przecież Ty jesteś Nieskończony i Twojemu miłosierdziu nie ma końca. Jakże mógłbyś nam ograniczyć dostęp do niego?»<sup>11</sup>

„Gdyby ludzie nie grzeszyli, Bóg nie miałby możliwości okazywania miłosierdzia i współczucia. Widać Panu podobają się grzesznicy; dzięki nim objawia się najcenniejsza Jego cecha: miłość do nieprzyjaciół – mawiał rabbi z Korca<sup>12</sup>.

„Strach bez miłości nie jest nic wart – mówił Wielki Magid. – Ten, kto boi się, że Pan może wyrządzić mu

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 115.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże, s. 116.

<sup>12</sup> Tamże, s. 134.

krzywdę, podobny jest temu, kto boi się dzikiego zwierza. Martwi się on tylko o to, w jaki sposób zwiększyć odległość między sobą a przyczyną swego strachu. Ale człowiek, który boi się Boga z racji Jego wielkości, kocha Go, ponieważ Pan w swoim miłosierdziu zniża się, aby zatroszczyć się o niego. Taki człowiek czuje się bliski Bogu”<sup>13</sup>.

Pierwszą refleksją, jaka rodzi się po zapoznaniu z tego rodzaju tekstami, jest stwierdzenie, że w ramach mistyki żydowskiej podkreślanie u chasydów polskich miłosierdzia Bożego jako cechy Boga najbardziej charakterystycznej dla Jego odniesienia do człowieka, jest jakimś elementem nowym. Postaramy się to lepiej zobaczyć na tle najogólniej przedstawionych dziejów mistyki żydowskiej.

Mistyka jest zjawiskiem religijnym, którego istotą jest doświadczalne poznanie Boga. Mistyka jest związana z różnymi formami religii, przybierając w nich swoiste cechy, wynikające ze specyfiki odpowiedniej religii, w szczególności można mówić o mistyce religii wschodnich, a najpełniejsze ujęcie mistyki odnajdujemy w wielkich religiach monoteistycznych. Mamy zatem mistykę judaizmu, islamu i chrześcijaństwa. Ta ostatnia odgrywa wielką rolę w religijnym spotkaniu Boga i człowieka. Chociaż z pojęciem mistyki bardzo często wiąże się tajemniczość i ezoteryczność, mistyka chrześcijańska opiera się na Bożej tajemnicy, która została objawiona człowiekowi szczególnie w objawieniu, które dokonało się w i przez Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. Mistyczne rozumienie objawienia, szczególnie biblijnego oraz mistyczne zjednoczenie z Bogiem w życiu sakramentalnym są podstawową treścią chrześcijańskiej mistyki, która skierowana jest ku każdemu człowiekowi, a więc nie zamyka się w swej tajemniczości, ale tajemnicę odsłania. W tym ujęciu mistycznego doświadczenia Boga, wbrew istniejącym również w innych religiach tendencjom, doświadczenie to nie prowadzi do

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 198.

jakiegoś zmieszania się elementów ludzkich z Boskimi lecz uwydatnia odrębność Boga i człowieka, której zjednoczenie i przeobstwienie jako fenomeny charakterystyczne dla mistyki nie zacierają.

W szczególności jednak interesuje nas mistyka żydowska, która odzwierciedla w sobie podstawowe cechy każdej mistyki, ale równocześnie odznacza się swoistymi cechami, które czynią ją szczególnym zjawiskiem religijnym i kulturowym w dziejach myśli ludzkiej.

Nad specyfiką mistyki żydowskiej zastanawiali się liczni przedstawiciele nauki o religii, specjaliści od myśli judaistycznej i inni myśliciele, których wnioski często trudno jest sprowadzić do wspólnego mianownika. W samym judaizmie mistyka miała gorących zwolenników i zagorzałych wrogów, nic więc dziwnego, że ich opinie będą się diametralnie różnić między sobą. A jeżeli wewnątrz judaizmu występują tak różne spojrzenia na mistykę, tym bardziej należy spodziewać się różnorodności w opiniach tych, którzy na judaizm i jego zjawiska religijne patrzą z zewnątrz.

Mistyka żydowska różni się od mistyk innych religii tym, że jest równocześnie narodowa, równocześnie religijna i odpowiada na określone potrzeby narodu. *Sfera mistyki jest najwierniejszym odbiciem doświadczenia narodu, jego życia i potrzeb.*

„Doświadczenia narodowe miały wpływ na kształtowanie się odrębnej psychiki i potrzeb. Mistyka dawała odpowiedzi na rzeczywiste potrzeby duchowości danej społeczności, sięgała do własnej teologii i filozofii, a jeżeli jej tam nie znajdowała, sięgała dalej”<sup>14</sup>. Ponieważ zmieniały się potrzeby, główną cechą tej mistyki jest zmienność. Mistyka stwarzała wciąż odmienną wizję rzeczywistości niż teologia i filozofia, miała inną koncepcję nieba, Tory,

---

<sup>14</sup> J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej (Historia filozofii żydowskiej tom szósty)* Kraków 1997, Wprowadzenie do rozdziału *Mistyka żydowska*, s.32.

narodu, wygnania. Proponowała też inne drogi dojścia do Boga, człowieka i rzeczywistości.

Dlatego literatura rabinistyczna ostrzegała przed niebezpieczeństwami, jakie pociąga za sobą doświadczenie mistyczne. Doświadczenie ekstazy może spowodować śmierć, szaleństwo lub herezję, jeżeli człowiek nad nim nie panuje<sup>15</sup>. Może warto zacytować tu odpowiedni tekst rabinistyczny:

„Czterech weszło do Pardes (sadu): Ben Azzaj, Ben Zoma, Acher i rabbi Akiba. Jeden popatrzył i umarł. Drugi przeżył i oszalał, jeden popatrzył i spustoszył zasiewy<sup>16</sup>, a tylko jeden wstąpił w pokój i wrócił w pokój. Ben Azzaj popatrzył i umarł; to o nim jest powiedziane (Psalmy CXVI, 15): «Drogocenna jest w oczach Pana śmierć Jego wiernych». Ben Zoma zobaczył i oszalał. Odnośnie niego Pismo powiada (Ks. Przysłów XXV, 16): «Znalazłeś miód? Jedz tyle, ile trzeba, żebyś się nim nie przejadł i nie zwymiotował». Eliza ujrzał i spustoszył zasiewy; o nim Pismo powiada (Eklezjastes V, 5): «Nie pozwól, aby twoje usta przywiodły do grzechu twoje ciało». Rabbi Akiba wznosił się w pokój i zstąpił w pokój; to o nim jest napisane (Pieśń nad Pieśniami I, 4): Pociągnij mnie za sobą! Biegnijmy! Wprowadź mnie, o królu, do swoich komnat”<sup>17</sup>.

Mistycyzm pierwszego tysiąclecia bazował na dwu podstawowych tekstach Starego Testamentu, jest to pierwszy rozdział Księgi Rodzaju (spekulacje te nazwano Ma'ase Bereszit) i na wizji tronu Bożego z Księgi Ezechiela (spekulacje dotyczące Wozu noszą nazwę Ma'ase Merkawa). W mistyce Wozu (rydwanu Boga) pojawiają się trzy elementy: motyw niebieskiej podróży wizjonera i jego trans-

---

<sup>15</sup> Por. R. Goetschel, *Kabała*, przekład R. Gromacka, Warszawa 1994, s. 14-19.

<sup>16</sup> „Wyrażenie o niepewnym znaczeniu. Prawdopodobnie chodzi o popadnięcie w herezję lub całkowite odstępstwo od wiary” – przypis w cytowanym dziele.

<sup>17</sup> *Tosefta Chagiga (II, 3)* – cytowane za R. Goetschel, *Kabała*, dz. cyt., s. 18.

figuracja; wizja tronu Bożego; hymny wypowiedane na widok tronu Boga.

Teksty, dotyczące Merkawy i historii stworzenia świata, które stanowią bardzo obszerny zbiór, tworzą tak zwaną literaturę Hejchalot (literaturę pałaców niebieskich). Najstarsze pochodzą z trzeciego i czwartego wieku. W nich zawarta jest mistyka kosmogoniczna, mistyka niebios (pałaców) i mistyka tronu (rydwanu), który znajduje się w pałacach niebieskich.

Teksty literatury Hejchalot wiele miejsca poświęcają opisowi środków za pomocą których mistyk ma się wznieść do nieba. Opisują podróż niebieską, przejście przez boskie pałace, niebezpieczeństwa takiej wędrówki, a na końcu pojawienie się bóstwa na tronie w otoczeniu aniołów. Są to podręczniki do użytku mistyków.

Mistycy tego ruchu nazywali się *jordej Merkawa* to znaczy *wstępujący ku Merkawie*. Mistyczne wniebowstąpienie (wstąpienie) poprzedzało intensywne przygotowanie ascetyczne, trwające nawet czterdzieści dni. Mistyk nie jadł żadnych roślin, sam przygotowywał sobie chleb, aby nie jeść chleba upieczonego przez kobietę, dokonywał kąpeli rytualnych i zachowywał okresy ścisłego postu. Wkładając głowę między kolana (pozycja ułatwiająca przejście na inny poziom świadomości) mistyk wyśpiewywał pieśni i hymny, które wyśpiewują aniołowie przed tronem Boga.

W tych tekstach sporo miejsca zajmuje opis wędrówki przez siedem pałaców w najwyższym niebie. Aniołowie strzegą wejścia, trzeba im pokazywać pieczęcie i wypowiadać skomplikowane formuły magiczne. Najbardziej niebezpieczny jest poziom szóstego pałacu. Kto pokona przeszkody ma wizję świętego Króla, który z wysokości nieba zstępuje ku tronowi Chwały.

Najgłębszym poziomem mistyki Merkawy jest wizja Szi'ur Qoma (mystyka ciała). Jest to bardzo enigmatyczny opis, który zawiera trzy zasadnicze motywy: lista członków Ciała Świętego opisana za pomocą terminów z *Pieśni nad pieśniami* i liczb astronomicznych (na przykład wyso-



kość karku wynosi  $10^{12}$  szerokości ziemi); lista imion przypisywanych tym członkom, dla nas nieczytelna; gwarancja wejścia do przyszłego świata dla studiujących to dzieło. Możliwe, że rozmiary ciała i nieczytelne nazwy mają uświadomić, że Bóg przekracza dane arytmetyczne i ludzkie dociekania<sup>18</sup>.

Innym kierunkiem myślenia mistycznego była *Sefer ha-Razim* (Księga Tajemnic), która zawiera formuły magiczne przydatne na wszystkie okoliczności życia i stanowi żydowski odpowiednik magicznych papirusów greckich. Przedstawia historię przekazywania magii, którą Noemu objawił anioł Raziel.

Po okresie opisanej tu pobieżnie mistyki nastąpił ważny etap mistycznego myślenia, reprezentowany przez chasydów nadreńskich. Ich teologia w praktyce była nową koncepcją modlitwy. Byli przekonani, że porządek, treść i słowa modlitw, które dotarły do nich nie były przypadkowe, przekazywane przez pokolenia, pochodzą z początkowego objawienia. W badaniu tekstów rytualnych stosowali gematrię, notarikon (interpretacja liter jako skrótów całych zdań) oraz temurę (przestawianie liter według określonych reguł). „Pod powierzchniową strukturą modlitwy rozwija się struktura głęboka, która zawiera w sobie wszystkie plany egzystencji indywidualnej i zbiorowej, historię świata, a zwłaszcza narodu wybranego, treść midraszów, prawa natury, porządek pór roku i układ niebios. Słowo i liczba służą chasydowi za nić wiodącą do odnalezienia związków oraz głębokiego sensu wszystkich rzeczy, a także obecności bożej kryjącej się za porządkiem świata”<sup>19</sup>.

U podłoża pietyzmu chasydów nadreńskich leżały trzy zasadnicze tematy: wola Stwórcy – pragnienie jej odkrycia prowadziło chasyda do narzucenia sobie dodatkowych obowiązków; roztropność w bojaźni Bożej – wszelkie aspekty egzystencji należy całkowicie poddać Bogu; na-

---

<sup>18</sup> Por. Tamże, s. 24-29.

<sup>19</sup> R. Goetschel, *Kabała*, dz. cyt., s. 56.

groda jest proporcjonalna do cierpienia – wynikał stąd rygoryzm pokuty.

Największy rozwój mistyki żydowskiej rozpoczął się w połowie dwunastego wieku, do powstania tego prądu, a lepiej powiedzieć: prądów, gdyż mistyka ta zaowocowała całym wachlarzem prądów, odłamów i orientacji, przyczyniło się ujawnienie się podstawowego dzieła, którego początki są okryte tajemnicą, a wpływu nie można przecenić, jakim była *Księga Jecira*<sup>20</sup>, a również specyficzne warunki życia wspólnot żydowskich w południowej Francji i w Hiszpanii, które spowodowały niebywały rozkwit wszystkich kierunków żydowskiej twórczości intelektualnej.

Tego pędu nie powstrzymały ciosy, jakie spadły na Żydów w następnych pokoleniach, z których najcięższym było wygnanie z Hiszpanii w roku 1492. Myśliciele musieli uporać się z interpretacją tych wydarzeń, ale to jeszcze bardziej ożywiło ich dociekania, a rozproszenie po różnych krajach świata spowodowało rozpowszechnienie się osiągniętej już wiedzy. Z czasem Hiszpanię zastąpi palestyńska miejscowość Safed, która stanie się centrum intelektualnym żydostwa, a szczególnie jego mistyki.

Nie miejsce tu na szczegółowe rozważania tego okresu, w którym od Izaaka Ślepego mistyka przyjęła nazwę *kabały* (termin poprzednio oznaczał wszelką tradycję). Zwrócimy jedynie uwagę na kilka najważniejszych aspektów mistycznego myślenia tego czasu.

Judaizm jest przede wszystkim religią Księgi i zasadniczo do tego się redukuje od czasu, gdy stracił świątynię z jej kultem, mogącym być także drogą do zjednoczenia z Bogiem. Pozostała Księga, pozostały zdania, wyrazy i przede wszystkim litery, które na terenie alfabetu hebrajskiego równocześnie są cyframi. Mistyka żydowska zatem za punkt wyjścia weźmie Torę, a w niej – jak wiemy – szczególne teksty, do których należy opis stworzenia na

---

<sup>20</sup> Jej omówienie znajduje się w: T. Jelonek, *Księga Jecira, Analecta Cracoviensia* 33 (2001), 361-364.

początku *Księgi Bereszit*, opis wizji Ezechielowej i *Pieśń nad pieśniami*. Teksty te jednak zasadniczo rozważane będą w swoich elementarnych składnikach, a więc uwaga skoncentruje się na literach, często niezależnie od zdań i całych opowiadań, które w zapisie Księgi składają się z tychże liter.

Stąd w badaniu tekstów rytualnych mistycy stosowali gematrię (obliczanie wartości gematrycznej słowa przez zsumowanie wartości tworzących go liter-cyfr i znajdowanie związków pomiędzy terminami o tej samej wartości gematrycznej, co może być bardzo dalekie od semantycznych wartości odnośnych terminów, tworzących sens wyrazowy tekstów, w których te terminy występują); notarikon (interpretacja liter jako skrótów całych zdań) oraz temurę (prestawianie liter według określonych reguł). To będzie punkt wyjścia, który zaowocuje często szokującymi wynikami, mistyka między innymi rozkwitnie teozofią, antropozofią i okultyzmem, stanie się podwaliną magii i wróżb, między innymi z kart Tarota, jej wpływu będzie się doszukiwać w całym szeregu prądów i ideologii odgrywających ważną rolę w dziejach współczesnych. Wszystko to jednak dokonuje się na marginesie mistyki, można więc to uważać jakby za odpryski mistyki żydowskiej, która sama w sobie pozostaje nadal dążeniem do doświadczalnego poznania Boga i stanowi specyficzną interpretację Biblii, bardzo nam potrzebną w myśl pouczeń dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej o interpretacji Biblii w Kościele z roku 1993<sup>21</sup>.

Z bogactwa myśli i ujęć kabały wybierzemy jedynie kilka, które będą nam pomocne w dalszym rozważaniu. Z nauki o Bogu możemy przytoczyć następujące podsumowanie:

---

<sup>21</sup> Por. punkty: *Ujęcie odwołujące się do żydowskich tradycji interpretacyjnych* oraz *Ujęcie odwołujące się do historii oddziaływania tekstu*, Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Tekst studyjny*, w: *Z badań nad Biblią. Prace Katedry Teologii i Informatyki Biblijnej Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 2*, Kraków 1998, s. 126-129.

„Bóg jest nieskończony (*Ejn sof*), niepojęty i niepoznawalny. Jako niepoznawalny jest dla nas nicością (*ajin*), a równocześnie stanowi największy problem. Bóg jednoczy w sobie pełnię bytu i zarazem nicłość. Ponieważ jest twórcą świata i dawcą życia, należy przyjąć, że w Bogu dokonują się pewne procesy, które uzewnętrzniają się w świecie. Bóg jest jednością, ale mistyk, kontemplując Boga, odróżnia w nim trzy aspekty: pierwszy – gdy Bóg sam udziela sobie bodźca do stwarzania, drugi – gdy rozwija pełnię swej istoty, łaski i miłości, dzięki którym staje się dostępny ludzkiej kontemplacji, i trzeci – w objawach zewnętrznych jako «Obecność» Boża”<sup>22</sup>.

Głównym tematem kabały stały się sefiry. Z wielu rozbieżnych interpretacji tych rzeczywistości znów ucieknijmy się do jednej, która związana jest z nauką fundamentalnego dzieła kabalistów, jakim jest *Księga Zoharu (Blasku)*:

„S e f i r y... rozumiano w znaczeniu obiektywnym i subiektywnym. W znaczeniu obiektywnym stanowiły „drzewo”, w którym każda z dziesięciu gałęzi przedstawia jeden z mistycznych atrybutów Boga. Były „organizmem” ujętym w następującej kolejności: Korona Najwyższa (keter elijon), Mądrość (chokma), Rozum (Inteligencja, bina), Łaskawość (Miłość, chesed), Sprawiedliwość (Siła, Potęga, Moc, gewura; lub Sąd, din), Chwała (Okazałość, tiferet lub Miłosierdzie, rachamim), Wieczność (Staość, Wytrwałość, Wielkość, necach), Majestat (hod), Fundament (Podstawa, jesod), Królestwo (malkut)...

Związek organizmu sefir z Bogiem jest taki, jaki między ciałem a duszą. Sefiry stanowią atrybuty obiektywne Boga, Oblicze Boga, Twarz Króla, lustro Boga, mistyczne korony Najświętszego, Światło promieniujące z Boga, szczeble objawiania się Boga, przy pomocy których Bóg wychodzi ze swej ukrytości. Wobec świata – sefiry stanowią strukturę wszystkiego co istnieje, dziesięć stopni

---

<sup>22</sup> J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, dz. cyt., s. 97.

wszechałości, stopnie stwarzania. To z ich pomocą stworzył Bóg świat i dokonał swych dzieł. One są naczyniami i narzędziami Boga, są kanałami, przez które energia boska działa w świecie. Sefiry to również magazyny wszelkich możliwych wzorców bytów i archetypów.

W znaczeniu subiektywnym sefiry są światłami umysłu, szczeblami do lepszego poznania Boga (mistyka) oraz wartościami, które należy realizować w życiu (etyka). Bez tych światła człowiek tonie w ciemności i otoczony jest śmiercią<sup>23</sup>.

To bardzo krótkie i wyrywkowe nawiązanie do nauki kabalistów bez uwzględnienia całego wachlarza ich poglądów, a z przytoczeniem jednego spośród wielu rozwiązań, które jednak wydaje się bardzo istotne i w jakiś sposób mimo wszystko reprezentatywne, pozwoli nam rozwinąć właściwą myśl, której poświęcone są niniejsze rozważania, wychodzące od nauczania chasydów polskich o miłosierdziu. Zanim jednak podejmiemy już konsekwentnie nasz tok rozumowania, posłużymy się krótką charakterystyką mistyki żydowskiej, jaka daje jeden z jej najlepszych znawców, jakim jest Gershom Scholem:

„Mistyka żydowska w różnorakich swoich formach stanowi próbę zrozumienia w sposób mistyczny religijnych wartości judaizmu. Skupia się na idei żywego Boga przejawiającego się w aktach stworzenia, objawienia i odkupienia. Posuwa się w tym tak daleko, że w pewnym momencie otwiera się przed nią cały tętniący życiem boskim świat, domena żywego Boga, świat tajemnie obecny i działający we wszystkim, co istnieje. Taki jest sens «świata sefirot» kabalistów... Atrybuty żywego Boga ulegają tutaj znamiennej przemianie<sup>24</sup>.

Nie precyzując tego ostatniego zdania w oparciu o wywody G. Scholema, zajmiemy się właśnie jednym

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 97n.

<sup>24</sup> G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 1997, s. 35.

z atrybutów Boga, jakim jest miłosierdzie i będziemy je od-  
szukiwać w poglądach mistyków żydowskich. Nie ulega wąt-  
pliwości, że znajdujemy je w wypowiedziach chasydów  
polskich, które zostały wyżej przytoczone. Stwierdzają one  
przede wszystkim, że miłosierdzie jest istotną cechą Boga,  
czymś co Go określa w Jego stosunku do człowieka, Jego  
miłosierne czyny są niepoliczony, Jego miłosierdzia nie  
ma końca.

Tego rodzaju wypowiedzi zaczerpnięte są z Pisma  
Świętego i brzmią zupełnie identycznie jak wypowiedzi  
chrześcijańskie. Trzeba jednak zaznaczyć, że pojęcie mi-  
łosierdzia nie jest ujęte we wszystkich tych przypadkach  
dostatecznie precyzyjnie. Można je zastąpić przez miłość,  
litość, łaskawość i wiele innych jeszcze określeń, które  
oznacza podobne postawy, ale mimo wszystko nie są  
synonimami. Właściwe pojęcie miłosierdzia w całym tym  
zestawie wyróżnia się przede wszystkim tym, że miłosier-  
dzie jest miłością w kontekście zła szczególnie moralne-  
go. To znaczenie zostało wyraźnie podkreślone w encyklice  
Jana Pawła II *Dives in misericordia*, która stanowi klucz  
do właściwego rozumienia pojęcia miłosierdzia<sup>25</sup>, odróż-  
niającego je od pojęć pokrewnych i bardzo bliskich.

Tego rodzaju pojęcie miłosierdzia także znajdujemy  
w przytoczonych wypowiedziach chasydów. Zawiera ją  
stwierdzenie rabiego z Rozdołu, że Bóg napęłnia miło-  
sierdziem tych, którzy nie zasługują na nie, a naśladowa-  
nie Boga polega na podobnym postępowaniu względem  
drugich. Jeszcze wyraźniejsza w odniesieniu do głębokie-  
go rozumienia pojęcia miłosierdzia jest wypowiedź rab-  
biego z Korca w całej swojej pozornej absurdalności, że  
Bogu podobają się grzesznicy, bo dzięki nim ma okazję  
okazywać miłosierdzie.

Chasydzi zatem posiadali właściwe pojęcie miłosier-  
dzia Bożego, które rodziło w nich charakterystyczną po-

---

<sup>25</sup> Por. K. M. Kasperkiewicz, *Pojęcie miłosierdzia w encyklice Dives in misericordia*, w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, Kraków 1981, s. 66n.

stawę radości i beztroskiego obcowania z Bogiem. Ta postawa nie była jednak wynikiem logicznego związku, jaki łączył ich z całym rozwojem mistyki żydowskiej, w nim bowiem nie znajdujemy miejsca dla Bożego miłosierdzia, nawet w kontekście tego, że jedna z sefir określana była jako *rachamim*, co można tłumaczyć przez miłosierdzie i czasami tak było oddawane. Dokonany przegląd rozwoju mistyki żydowskiej pokazuje prawdziwość wypowiedzianego tu twierdzenia, natomiast jeżeli chodzi o źródła chasydzkiej odrębności, to trzeba ich szukać w kontaktach z chrześcijanami, wśród których bardzo długo żyli oni na terenach polskich w pokojowej koegzystencji, która stała się podstawą nazwania Polski *paradisus Iudeorum*.

Wróćmy jeszcze do mistyki żydowskiej. W jej dziejach Bóg, którego mistyk chciał poznać doświadczalnie, był Bogiem niedostępnym i oddalonym, z którym poza osiągnięciem w poznaniu po przejściu wielu komnat, w wymiarach Jego Ciała czy w spekulacjach nad literami nie można było nawiązać innych więzów, a przede wszystkim więzów miłości i miłosierdzia. Mistyk zdobywał dostęp do Boga przez własne praktyki ascetyczne i uporczywe przewycięzanie stojących na drodze przeszkód, a nie Bóg pochylał się nad jego słabością. Bramy otwierały się przed nim na skutek wymówienia odpowiednich zaklęć, a nie przyjęcia postawy skruszonego grzesznika, oczekującego na miłosierdzie. Rozwój kabały jeszcze bardziej oddalił Boga od świata i człowieka i zasłonił Go różnorako rozumianymi sefirami.

Mistyka żydowska zatem rzeczywiście nie posiada pojęcia miłosierdzia Bożego, a chasydzi są szczególnym wyjątkiem. Jeśli jednak mistyka wyrastała z interpretacji Biblii, a powszechnie przyjmuje się, że jednym z jej najważniejszych orędzi jest orędzie Bożego miłosierdzia, to rodzi się pytanie, gdzie tu nastąpiło jakieś pęknięcie. Dlaczego właśnie mistyka nie zauważyła tematu miłosierdzia w Piśmie i nie podjęła go, co byłoby dla niej przecież bardzo naturalne.

Na to pytanie odpowiemy pytaniem, które może zabrzmieć bardzo wyzywająco, ale w nauce mamy prawo sta-



wiać tego rodzaju pytania, aby dzięki rozważaniom nad nimi dojść do większego sprecyzowania prawdy. Pytamy zatem, czy Stary Testament ma pojęcie Bożego Miłosierdzia? Chodzi nam oczywiście o pełne pojęcie miłosierdzia, a więc nie o pojęcie miłości, łaskawości, zyczliwości, przebaczenia i tym podobne, ale o pojęcie miłości w kontekście zła (szczególnie moralnego). Nie ulega wątpliwości, że w releksurze Starego Testamentu możemy całą jego treść ująć jako jeden wielki opis Bożego Miłosierdzia, które zostało objawione przez Jezusa Chrystusa, ukazane na kartach Nowego Testamentu i pozwoliło w myśl Augustynowego *latet – patet* odczytać na nowo Stary Testament, rozpoznając w nim Boga, który jest Miłosierdziem. W tej chrześcijańskiej lekturze Starego Testamentu, która dopiero w pełni ukazuje nam treść Bożego objawienia, uprawnione są rozważania o obrazie miłosierdzia Bożego w poszczególnych fragmentach, księgach i w całości Pisma i obraz ten wyłania się nam w pełnych barwach. Pozostaje jednak pytanie, co może odczytać z tych samych kart wyznawca religii mojżeszowej, który czyta je bez światła płynącego z objawienia Jezusa Chrystusa. Czy w obrazie Boga Stwórcy, Boga Przymierza, Boga Sprawiedliwości i Sądu może odnaleźć w pełni tę najgłębszą warstwę *natury* Boga, który *z wierzchu odziany jest w gniew i zemstę ale pod spodem kryje się miłosierdzie i współczucie*, jak to zostało już wyżej zacytowane.

Na postawione tu pytanie nie damy odpowiedzi, zajęcie się tym problemem wykracza poza ramy niniejszego wystąpienia, ale jego postawienie stanowi logiczną *puentę* omówionych poprzednio problemów.

Trzeba by było rozważyć problem terminologii. W tłumaczeniach Starego Testamentu bardzo często napotykamy na termin *miłosierdzie*, który jest oddaniem kilku terminów oryginalnych<sup>26</sup>. Pozostaje problem, czy w tych

---

<sup>26</sup> Szerzej na ten temat na przykład: J. Chmiel, *Starotestamentalna semantyka miłosierdzia w encyklice Dives in misericordia*, w: *Dives in misericordia*, dz. cyt., s. 75-82.



oryginalnych terminach zawarta jest rzeczywiście pełna treść miłosierdzia, czy stają się one bardziej wyraziste dopiero w świetle odczytania chrześcijańskiego. Dlaczego jednak nie tylko mistycy żydowscy nie potrafili odczytać tego obrazu Boga, ale brak go także w teologii judaizmu, o czym świadczy choćby taki fakt, że *Leksykon podstawowych pojęć religijnych*<sup>27</sup> judaizmu, chrześcijaństwa i islamu nie zawiera hasła *Miłosierdzie*.

Jeżeli pojęcie to znalazło się w poglądach polskich chasydów, mamy tu szczególne zjawisko, którego korzenie także wymagają dokładniejszego zbadania. Stało się ono dla nas odskocznią do daleko idących rozważań, w którym ograniczyliśmy się do postawienia pytania. Nad odpowiedzią na to pytanie należałoby się bardzo dokładnie zastanowić i dopiero po licznych badaniach próbować ją sformułować, pozytywnie lub negatywnie.

Wydaje się jednak, że już teraz warto zaznaczyć dwa wnioski. Po pierwsze, pojęcie *miłosierdzia* wymaga sprecyzowania, zwłaszcza dlatego, że pod ten termin wkłada się wiele znaczeń, które czynią go rozmytym i obejmującym liczne postawy zbliżone do miłosierdzia, ale jeszcze nie realizujące całej jego głębi. Po drugie, należy bardzo starannie oddzielić relikcję Starego Testamentu dokonaną w świetle objawienia chrześcijańskiego, w którym my mamy prawo i obowiązek odczytywać całe Boże objawienie, od treści, które z tych samych tekstów może odczytać i rzeczywiście odczytuje ten, dla którego wspomniane *patet* nie jest do przyjęcia. Jeżeli Stary Testament nam coś mówi, to nie znaczy, że mówi on to także wyznawcy mozaizmu i judaizmowi. I o tej prawdzie przede wszystkim musimy pamiętać, jeżeli jakkolwiek dialog ma być w ogóle możliwy.

---

<sup>27</sup> *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam*, pod redakcją A. TH. Houry, przełożył J. Marzęcki, Warszawa 1998.

## Somario

Dalla ricchezza del pensiero dei cassidici polacchi scegliamo alcuni interventi che riguardano la misericordia. La prima riflessione che nasce dopo la lettura dei testi di questo: Il misticismo giudaico non possiede il concetto della misericordia divina in quanto il più caratteristico tratto di Dio nella sua relazione all'uomo ed i cassidici sono un'eccezione particolare. Come mai proprio la mistica non ha scorto il tema della misericordia nella S. Scrittura e non l'ha affrontato, il che sarebbe pure molto naturale per essa?

A questa domanda l'autore risponde con la domanda: se l'Antico Testamento ha una piena idea della divina misericordia? Nella lettura cristiana dell'Antico Testamento questa immagine ci appare a pieni colori, ma rimane la questione, che cosa intenderebbe dalle stesse pagine un seguace della religione mosaica leggendole senza la luce della rivelazione di Gesù Cristo? Potrebbe trovare in pieno la dottrina della misericordia nell'immagine di Dio Creatore, Dio dell'Alleanza, Dio della Giustizia e del Giudizio, se non solo i mistici giudaici non sono riusciti a rileggere questa immagine di Dio, ma essa manca anche nella teologia del giudaismo? L'autore arriva alle due conclusioni: per primo, il concetto della *misericordia* richiede una precisazione, soprattutto perché a questo termine si attribuiscono molti significati che lo rendono vago e gli fanno abbracciare diversi atteggiamenti che sono affini alla misericordia, ma non realizzano ancora tutta la sua profondità. Per secondo, se l'Antico Testamento ci dice qualcosa alla luce di quello Nuovo, questo non significa che dice lo stesso anche ad un seguace del giudaismo.

*Ks. Tomasz Jelonek  
ul. Kochanowskiego 3/2  
31-127 Kraków*

TOMASZ JELONEK, ur. 1937, mgr matematyki i asystent na Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1963-1972, licencjat z teologii w roku 1971, doktorat w 1974 na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie, habilitacja w roku 1985 na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Profesor, kierownik Katedry Teologii i Informatyki Biblijnej.